

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

PEDRO HENRIQUE DE OLIVEIRA GERMANO DE LIMA

**CONSTITUIÇÃO DA PESSOA OGÃ NO XANGÔ/CANDOMBLÉ DO
RECIFE (O MODELO NAGÔ DO ILÊ OBÁ AGANJÚ OKOLOYÁ)**

**RECIFE
2016**

PEDRO HENRIQUE DE OLIVEIRA GERMANO DE LIMA

CONSTITUIÇÃO DA PESSOA OGÃ NO XANGÔ/CANDOMBLÉ DO
RECIFE (O MODELO NAGÔ DO ILÊ OBÁ AGANJÚ OKOLOYÁ).

Dissertação apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Antropologia,
da Universidade Federal de Pernambuco, como
requisito parcial para a obtenção do título de
Mestre em Antropologia.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Roberta Bivar Carneiro
Campos

RECIFE
2016

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria Janeide Pereira da Silva, CRB4-1262

L732c Lima, Pedro Henrique de Oliveira Germano de.
Constituição da pessoa ogã no xangô/candomblé do Recife (o modelo nagô do Ilê Obá Aganjú Okoloyá – 2016.
134 f. : il. ; 30 cm.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Roberta Bivar Carneiro Campos.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-graduação em Antropologia, Recife, 2016.
Inclui referências.

1. Antropologia. 2. Religião. 3. Cultos afro-brasileiros. 4. Candomblé. 5. Xango (Orixá). I. Campos, Roberta Bivar Carneiro (Orientadora). II Título.

301 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2017-286)

PEDRO HENRIQUE DE OLIVEIRA GERMANO DE LIMA

**CONSTITUIÇÃO DA PESSOA OGÃ NO XANGÔ/CANDOMBLÉ DO RECIFE (O
MODELO NAGÔ DO ILÊ OBÁ AGANJÚ OKOLOYÁ).**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Aprovada em: 19 /02 / 2016.

BANCA EXAMINADORA

Prof^ª. Dr^ª. Roberta Bivar Carneiro Campos (Orientadora)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof^ª Dr^ª. Mísia Lins Reesink (Examinadora Titular Interna)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof^ª. Dr^º Zuleica Dantas Pereira Campos (Examinadora Titular Externa)
Universidade Católica de Pernambuco

AGRADECIMENTOS

A Ogum, que tudo fez por mim até hoje. Essa é a parte mais livre desse trabalho, mas que não deixa de ser importante. Foram muitas pessoas que contribuíram para a sua construção. Não sei se vou conseguir lembrar todas, mas caso alguma fique de fora ou seja mencionada em último não foi por questão de grau de importância. A todos sou grato na mesma medida.

Tenho duas famílias que contribuíram muito para a realização dessa empreitada. A minha família biológica, mãe, pai, irmã e avó foram mais que importantes nesse processo. Agradeço minha mãe, Juvina, pelos cafés e almoços, a painho Ednaldo pelas caronas, a Juliana, minha irmã, pelas conversas descontraídas e pelo incentivo a continuar estudando e a minha avó por me mandar dormir quando me via acordado de madrugada lendo ou escrevendo. Realmente eu estava morto de cansado e não dava o braço a torcer, só dormia mesmo quando vó Tereza me lembrava que eu tinha que descansar. Queria agradecer ao falecido cachorro Beethoven, que me acompanhou em alguns momentos na escrita do projeto de mestrado.

A minha família de santo do Ilê Obá Aganjú Okoloyá. A Mãe Amara Mendes por ser o esteio da casa. Seu Axé, que é o Axé de Aganjú, é aquele que sustenta a todos que resolvem ingressar na vida religiosa do terreio. A Maria Helena Sampaio, minha madrinha e conselheira que também é minha mãe, à senhora que sempre me ajudou sem nunca pedir nada em troca, fica aqui minha eterna gratidão. Às madrinhas, Gabriela e Helaynne, obrigado pelos cuidados e ensinamentos.

Obrigado aos meus irmãos de santo por me ensinarem tantas coisas, pela convivência, pelas conversas, pelas brincadeiras que serviam para descontrair a tensão da manipulação com o sagrado. Agradeço especialmente aos ogãs Diego Barreto, Pedro, Leno, Rafael de Xangô e Rafael de Oxalá pelas ótimas contribuições para efetivação dessa pesquisa. Aos irmãos do Ilê, Ana Luiza (ou simplesmente Lua) Hyago, Bileque, Fernanda, Aurora, Yaomin, Ester, Anaxé, Vera, a consciência de Erica, Barbara, Abelardo, Rosa, Irys, Luizinho, Adonis, Daniel e todos os irmãos que me ajudam a viver.

A Ligia, que contraria as classificações de parentesco. Ligia que é minha esposa e irmã de santo. Também minha conselheira e amiga. Obrigado por dividir comigo todos os momentos que vivemos e os que ainda estão por vir. A você, agradeço por me tornar quem sou hoje. Eu deveria colocar os apelidos... mas, ficarei por aqui para evitar uma face de Hello Kitty. Ligia, obrigado de verdade por tudo que você me fez, as palavras não conseguem descrever o quanto lhe sou grato.

Obrigado aos amigos da UFPE pela contribuição desse trabalho, aos mais epistêmicos e aos mais polêmicos. Aqueles que partilhavam os cafés, textos, vídeos, resenhas das aulas e contribuições das mais variadas. Gostaria de agradecer especialmente a Cleonardo pelas grandes contribuições e ajudas em minha caminhada. Também a Robertinho, Genaro, Alice, Polly (xovem), Rafael e Fernando baobá, Hissa. Ao pessoal do ORIAPE – Jana, Raoni e José Wellington (e a Ligia mais uma vez), vocês foram fundamentais em minha trajetória intelectual. Ao pessoal de turma de mestrado como um todo. Estamos no caminho. Quero questões! Onde está o Roberto Cardoso de Oliveira?

Queria agradecer também aos professores, Salete, Peter, Antonio Motta, Roberto Motta e Roberta Campos. Também deixo registrados meus agradecimentos a todos os professores do PPGA/UFPE. A Antonio Motta e a Peter eu gostaria de registrar total admiração em mapear e desvendar tantas sub-sub-áreas do conhecimento, especialmente os novos desdobramentos da xangologia, da qual faço parte. Prometo sempre que ver alguma nova área registrar e enviar a vocês para que acrescentem a enciclopédia.

Gostaria de deixar registrada minha profunda admiração por Roberto Motta e Zuleica Dantas que participaram de minha banca de qualificação no mestrado. Suas contribuições foram de primeira grandeza. Mísia Lins Reesink e Zuleica Dantas (mais uma vez), obrigado por aceitarem compor a banca de avaliação desse trabalho. Também quero agradecer a Ana Claudia e Robson Cruz que compõe a banca como suplentes.

Roberta Campos, a senhora que sempre acreditou em meus trabalhos e ideias brutas, lapidando-as e concordando com minhas escolhas teóricas e empíricas. Se hoje eu não acredito na existência de escolas em antropologia, devo isso a senhora, que nunca pretendeu me canonizar em nenhuma forma de pensamento. Obrigado pela liberdade e acima de tudo pela credibilidade e confiança. Aproveito para pedir desculpas a Vicente, pois sei que tomei seu tempo de mãe para com ele.

Agradeço ao pessoal que faz o PPGA, a Carla por resolver tantas broncas. A Ademilda pelo café viciante e pelas conversas descontraídas. Aos estagiários e a todos aqueles que fazem acontecer o PPGA.

À minha família, de sangue e de santo.

Obá Mejí

Ogum Jobí

Paulo Brás (alapinî)

RESUMO

O Xangô, religião de matriz africana presente em Pernambuco, é uma religião que “constitui” pessoas num longo processo chamado de iniciação, assim ocorre no Ilê Obá Aganjú Okoloyá (IOAO), terreiro de tradição nagô do Recife e campo empírico dessa pesquisa. Ao ingressarem na hierarquia religiosa do IOAO os fiéis tem seus “dons” identificados pelo jogo de búzios e, a partir daí, são encaminhados aos rituais específicos que contribuem para a atualização de suas características sagradas. Da identificação do “dom” ou pelo “dom”, a pessoa começa a participar dos rituais de forma específica e dessa forma de participação deriva o reconhecimento da comunidade sobre a pessoa. De acordo com o que foi percebido em trabalho de campo realizado entre 2013 e 2015, a iniciação como ritual cumpre apenas com uma etapa da constituição da pessoa e não se restringe ao ritual de saída de yawô (para os “rodantes”) ou “confirmação” (no caso dos ogãs). A iniciação ritual precisa ser ampliada/completada, porém nunca substituída, pela participação do fiel nos diversos rituais do terreiro. Assim sendo, destacamos neste artigo a trama que existe entre o “dom” e a atualização dos “dons” pessoais pelos rituais de iniciação e pela participação que os estabelecem com/nos rituais do terreiro. A pessoa como entendemos então, é um compósito de forças contidas em objetos, sons, lugares, performances/modos de fazer, atualizado em eventos e rituais, nos quais a participação lhes confere o reconhecimento necessário para reforçar seus “dons” individuais. Concluímos que a pessoa ogã no IOAO é constituída/instituída misticamente pelos dons (impostos pelos orixás), e ritualmente – e por isso socialmente – pela iniciação (conduzidos pelos orixás e pelo terreiro como um todo) e participação nos e com os rituais dirigidos ao seu orixá individual e, ainda, demais rituais do terreiro.

Palavras-chave: Pessoa. Xango / Candomblé. Ogan. Participação.

ABSTRACT

The *Xangô*, religion of african matrix presents in Pernambuco, is a religion that “constitute” people in a long process called initiation, as occur in Ilê Obá Aganjú Okoloyá (IOAO), *terreiro* (house of cult) of nagô tradition of Recife and empiric field of this research. The followers when get into the IOAO’s religious hierarquic have their “gifts” identified by the *jogo de búzios* (oraculo) and after that they are take to especific rituals that contribut to the atualization of their sacred characteristics. From the identification of the “gift” or by the “gift”, a person begins to participate of the rituals in an especific way and from this way of participation derive the recognition of the community about the person. According to what was noticed in the field work realized between 2013 and 2015, the initiation as ritual fulfils just with one stage of the person’s constitution and does not restrict itself to the ritual of the *saída de yawô* (for the “*rodantes*”) or “*confirmação*” (in the *ogãs*’ case). The ritual initiation needs to be completed, but never substituted, by the follower participation in the many rituals in the *terreiro*. Thus, we highlight in this dissertation the plot that exists between the "gift" and the updating of the personal "gifts" for the initiation rituals and the participation that establish them with / in the rituals of the *terreiro*. The person as we now understand it is a composite of forces contained in objects, sounds, places, performances / ways of doing, actualized in events and rituals in which participation gives them the recognition necessary to reinforce their individual "gifts." We conclude that the Ogoan person in the IOAO is mystically constituted / instituted by the gifts (imposed by the orixás), and ritually - and thus socially - by initiation (led by the orixás and the *terreiro* as a whole) and participation in and with the rituals directed to the His individual orixá and, still, other rituals of the *terreiro*.

Key-words: Person. *Xangô/Candomblé*. *Participation*. *Ogã*.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
1.1	TRABALHO DE/NO CAMPO COM(O) OGÃS	18
1.2	PESQUISANDO DENTRO DA FAMÍLIA: OS PROBLEMAS DE UMA ETNOGRAFIA DOMÉSTICA	22
2	SOBRE AS RELIGIÕES AFROPERNAMBUCANAS	26
2.1	O XANGÔ ENQUANTO CATEGORIA DAS CIÊNCIAS SOCIAIS BRASILEIRA.....	31
2.2	O MOVIMENTO DAS CATEGORIAS ANTROPOLÓGICAS: DE XANGÔ ORTODOXO AO XANGÔ UMBANDIZADO.....	36
2.3	O ILÊ OBÁ AGANJÚ OKOLOYÁ: CONSTRUINDO UM MODELO DE XANGÔ RENOVADO	44
3	SOBRE PESSOA	56
3.1	SOBRE A PESSOA OGÃ	66
3.2	A CONSTITUIÇÃO MÍSTICA DA PESSOA OGÃ NO ILÊ OBÁ AGANJÚ OKOLOYÁ	72
4	CONSTRUINDO UM MODELO E CATEGORIAS PARA ANALISAR A CONSTITUIÇÃO RITUAL DA PESSOA NO ILÊ OBÁ AGANJÚ OKOLOYÁ	83
4.1	UMA ETNOGRAFIA DA MEMÓRIA DO XANGÔ DE DONA MARIA: A FESTA DE IBEJIS E AS PRIMEIRAS PARTICIPAÇÕES.....	84
4.2	UMA ANÁLISE DAS PARTICIPAÇÕES COMO ELEMENTO CONSTITUINTE DA PESSOA	93
4.3	COMO DESVENDAR OS DEUSES E PESSOAS NOS XANGÔS: “DOM”, “INICIAÇÃO”, “PARTICIPAÇÃO” E “RECONHECIMENTO”	98
4.4	CONSTITUIÇÃO MÍSTICA-RITUAL-SOCIAL DA PESSOA OGÃ NO ILÊ OBÁ AGANJÚ OKOLOYÁ	109
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	125
	REFERÊNCIAS	127

1 INTRODUÇÃO

A antropologia das religiões supõe sem dúvida um sujeito “afetado” pela experiência das coisas religiosas – uma afeição que não toma necessariamente a forma de uma conversão ou de uma iniciação, e que para todos, para o sujeito etnólogo, como para os outros, permanecem profundamente opaco – mas a sobrevivência do sujeito “epistêmico” também é essencial.

André Mary

Sujeito afetado e sujeito epistêmico são esses dois sujeitos fundidos numa só pessoa que redige o presente texto com a ajuda de outros sujeitos, religiosos e epistêmicos, fundidos ou não numa só pessoa. Eis o empreendimento por vir. Se, como nos diz Clifford Geertz, somos todos nativos, peço licença para dizer que também somos todos afetados pelo nosso campo empírico. Assim sendo, sujeito epistêmico torna-se sujeito afetado pela experiência do trabalho de campo.

O problema central dessa dissertação é discutir a constituição da pessoa ogã no Ilê Obá Aganjú Okoloyá, terreiro pernambucano matrifocal (no sentido que atribui Terezinha Bernado 2003, e Zuleica Dantas (1994)) de tradição nagô, fundado no ano de 1945 por Amara Mendes, atual yalorixá. Os ogãs são homens do culto que não se manifestam com os orixás aos quais são consagrados. Quando responsáveis pela imolação de animais e, por conseguinte, a preparação ritual das partes sagradas dos animais sacrificados são conhecidos como ogã axogum; são ogãs cipás quando sua missão é o cuidado com as comidas sagradas (preparo, apresentação e oferta da refeição sagrada aos deuses) e com o funcionamento e ordem do pegí (santuário, quarto dos santos). Por último, os ogãs responsáveis pelo toque dos illus/atabaques, são os ogan’illus.

A condição de ser ogã é uma ontologia, existe independente do terreiro e nem os sacerdotes conseguem modificá-la a priori. Os sacerdotes e o terreiro reconhecem essa condição pré-existente e encaminham o fiel a uma série de rituais que lhes atualizam e externalizam tal condição para a comunidade. À medida em que é reconhecida e constituída ritualmente a pessoa vai se completando. Podemos então pensar em uma via dupla de análise da constituição dos ogãs, uma mística/religiosa, por isso refletida sob lentes antropológica e outra mais ligada às relações sociais estabelecidas dentro do culto, por isso analisada a partir do repertório temático sociológico, por isso uma análise sócio-antropológica. Sendo assim o presente estudo abordará essas duas dimensões – mística e social – que contribuem para a constituição da pessoa ogã no campo empírico do Ilê Obá Aganjú Okoloyá.

Antes de aprofundar e discutir o problema de pesquisa mencionado acima deter-me-ei a uma apresentação sobre os caminhos metodológicos empregados na construção desse trabalho. O leitor perceberá durante a narrativa certas idas e vindas temporais, de lugares e um constante diálogo com teorias somado a presença de vários agentes – pesquisadores, orientadora, ogãs, babalorixás, e outros membros do culto de dentro da malha interna do terreiro pesquisado e outros campos distintos. Todos esses agentes me auxiliaram a pensar como a pessoa do ogã é constituída ritualmente no Ilê Obá Aganjú Okoloyá (doravante IOAO. sigla de abreviação do nome do terreiro).

Quando falo da pessoa ogã estou considerando que existe um a priori que lhe define como tal e lhe diferencia de outras pessoas. O ogã é portador de características que lhes são próprias e inconfundíveis com os demais filhos de santo. É possível ser ogã e as condições para isso independem do ingresso no culto (o ingresso ao culto atualizará a condição que pré-existe o ogã), é uma espécie de ontologia do Ser que precede sua existência real, mas existe de forma virtual (no sentido que atribui Pierre Lévy, 2011). Aqui vou investigar como essa condição a priori de ser ogã é movimentada ritualmente possibilitando o sujeito sair do plano da possibilidade ou virtualidade e deslizar para a realidade por meio de atualizações rituais. Esse é o entendimento mais metafísico da pesquisa, o ogã existe de forma virtual (Ver: Anjos, 2006), mas também existe de forma atual. A última forma de existência mencionada é constructo ritual e por isso social. É a forma que mais nos interessa.

Início o empreendimento da construção desse trabalho utilizando minha memória de infância sobre uma festa que ocorreu em um terreiro localizado próximo a uma residência onde morei no município de Jaboatão dos Guararapes, fazendo uma etnografia da memória. Adiante, como estudante de graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), lanço mão das notas que tomei em meus primeiros contatos como pesquisador numa casa de tradição Jeje-alaketu liderada pelo babalorixá Tonho de Ogum, situada em outro bairro do mesmo município. Dados coletados fundamentalmente no ano de 2012. Por fim, utilizo outros dados – coletados, construídos (com base no que pretendia estudar) – que passei a sistematizar em notas derivadas de trabalho de campo e partir do ano de 2012, quando deixei de frequentar o terreiro de Tonho e passei a conhecer outros terreiros (principalmente na companhia de uma colega de graduação também pesquisadora das religiões afrobrasileiras, Ana Luiza Durand¹) e

¹ Eu e Ana Luiza fizemos uma boa dupla de pesquisadores iniciantes. Eu conhecia muita coisa do universo das religiões afrobrasileiras por meio das leituras e do contato que tive com o terreiro de Tonho. Ana Luiza, ou Lua como todos a conhecem, além do conhecimento bibliográfico amplo que sempre teve, conhecia os terreiros e as

outras pessoas dos candomblés/xangôs do Recife. Eu sempre transcrevia as notas quando chegava em casa ou quando me afastava do que estava acontecendo. Sempre que podia requeitava as observações com Ana Luiza e discutindo com ela e com autores do campo das religiões afrobrasileiras, conseguíamos chegar a algum entendimento, geralmente, o de que não era possível universalizar as coisas a partir do que vemos e ouvimos “em campo”. As possíveis generalizações deveriam apenas ser teóricas.

As leituras consistiam basicamente em textos de Bastide e dos autores que ele ajudou a canonizar (Montero, 1999). Posteriormente esse escopo teórico foi ampliado e tomei conhecimento de outras leituras e outros autores (especificamente aqueles que Gabriel Banaggia (2008) optou por chamar afro-brasilianistas), que não são menos importantes do que o que se vê e o que se vive em “campo”, os quais me ajudaram a entender a rica complexidade do universo das religiões afrobrasileiras.

O uso da memória – esse recurso subjetivo – tem se mostrado bastante eficaz uma vez que por intermédio das lembranças e das teorias que formam e informam a constituição de pessoa dentro e fora das religiões afrobrasileiras (Bastide, 1973; Augrás, 1979 e 1983; Lépine, 1978, 1981, 1982; Goldman, 1984, 1985, 2009 e 2012; Sansi, 2009) vou refletindo, suscitando questionamentos e abrindo caminhos para elucidar minha questão de pesquisa: como se constitui a pessoa do ogã dentro do IOAO (um xangô renovado)?

Destarte, no momento em que passo a esquadrihar e analisar os fatos de minha memória pelas teorias antropológicas estou tornando o meu subjetivo (minha experiência que é subjetiva) em dados objetivos, uma vez que traduzo minha memória pelas teorias científicas antropológicas, numa espécie de etnografia da memória. Esse exercício metodológico compósito – lembrar e refletir o que se lembra pelo que se lê na teoria antropológica – ajudou-me na composição de uma teoria etnográfica específica da pessoa ogã no IOAO, teoria essa (que da mesma forma que

pessoas que faziam a religião acontecer. Juntos, íamos aos toques e demais eventos ligados ou promovidos por terreiros do Recife e entorno como a “Mostra de Culinária dos Terreiros”, apresentações artísticas de grupos ligados aos terreiros (principalmente aos Cocos e Afoxés). Ana Luiza conhecia muita gente dos candomblés (entre filhos de santo e sacerdotes, com maior proximidade dos filhos de santo) e me apresentava todos que podia facilitando minha “entrada” no campo empírico. Devo a Ana Luiza boa parte das traduções da linguagem acadêmica para a linguagem dos terreiros, me alertando inclusive sobre as correspondências ou a ausência de correspondências dos cultos baianos (eu estava muito informado pelas produções que versejavam sobre os candomblés da Bahia) com os cultos recifenses e também entre esses últimos, chamando atenção para os sinais diacríticos das nações e dos ritos de cada terreiro do Recife. A ajuda de Lua, como companhia e tradutora foi imprescindível para essa e outras pesquisas minhas.

foi ajudada por outros campos e teorias) pode servir para iluminar outros campos e problemas similares, como pontua Márcio Goldman,

Uma teoria etnográfica tem o objetivo de elaborar um modelo de compreensão de um objeto social qualquer (linguagem, magia, política) que, mesmo produzido em e para um contexto particular, seja capaz de funcionar como matriz de inteligibilidade para outros contextos (GOLDMAN, 2003: 460).

Ainda pensando com o autor acima, acedo que nenhuma teoria etnográfica deve ser confundida com uma teoria nativa. As teorias nativas, com toda certeza, tem uma riqueza e complexidade que por vezes escapam o entendimento das mais finas teorias científicas, talvez por isso o empréstimo de teorias produzidas a partir de outros contextos nos servem (a nós pesquisadores) como recurso heurístico ou matriz de inteligibilidade para pensar outros casos.

Voltando ao ponto das teorias nativas e científicas, pondero que a diferença entre as duas não reside na qualidade, exuberância e legitimidade (cada uma tem a sua), a diferença consiste na forma como são construídas e utilizadas, uma para ser vivida e outra para explicar como as pessoas vivem. Neste trabalho (aproximo, questiono, coloco-as em perspectiva crítica, comparo) as duas formas de explicação (nativa e científica) para responder a pergunta que orienta esse trabalho, numa espécie de pensamento selvagem como coloca M. Goldman

Uma teoria etnográfica procede um pouco à moda do pensamento selvagem: emprega os elementos muito concretos coletados no trabalho de campo e por outros meios a fim de articulá-los em proposições um pouco mais abstratas capazes de conferir inteligibilidade aos acontecimentos e ao mundo (GOLDMAN, 2003: 460)

O uso da memória como artifício não foi o caminho mais fácil devido ao tempo dos acontecimentos e o processo de escrita. A memória traz em sua composição os esquecimentos e muita coisa da festa que narrei foi esquecida, sem contar que eu não tinha o olhar treinado pelas teorias antropológicas nem a ajuda de outros profissionais mais experientes da área, não tinha caderno de campo, nem escrevia em minha casa notas derivadas de minhas participações e observações. O que mais me impulsionou a resgatar essa memória foi a vivência no cotidiano religioso do IOAO. O que vivi durante a pesquisa etnográfica mais intensa e recente (anos de 2014 e 2015), me levou a lembrar e entender muita coisa de outrora. O campo etnográfico do IOAO me forneceu categorias úteis, funcionando como uma “matriz de inteligibilidade” (GOLDMAN, 2003: 460) para entender o funcionamento de outros campos etnográficos, mas o contrário também aconteceu. Destarte, a minha matriz de inteligibilidade empírica – o IOAO – me foi útil como um a priori para tentar compreender o que pode acontecer em outras situações vindouras de pesquisa. Essa matriz de inteligibilidade, acrescida das experiências vivenciadas

outrora, me possibilitou elucidar uma das chaves interpretativas do universo das religiões afrobrasileiras, a ideia de participação, apresentada e desenvolvida no decorrer deste trabalho para o melhor entendimento da constituição da pessoa ogã.

Depois de adulto, já como filho de santo², ajudei a organizar duas festas de Ibeji no IOAO, geralmente realizadas no mês de Setembro, e hoje fico ponderando sobre como se organizou aquela festa que participei em minha infância: a obrigação, os resguardos, as toadas, os êres, as compras, as preparações dos saquinhos de doces para a distribuição... É possível que se tivesse usado os fatos coletados na festa de Ibeji que ajudei a organizar em 2013 e 2014, eu pudesse tirar mais informações úteis sobre os ogãs do meu campo empírico ao observar suas ações rituais e sociais dentro do contexto da festa. Contudo, o uso dos dados da memória de minha infância somados aos mais recentes coletados no IOAO, me levaram a raciocínios e conclusões diferentes, uma vez que a forma como estava inserido/localizado no campo me fizeram olhar de modo distinto para o que acontecia.

Foi por refletir minhas lembranças à luz de teorias antropológicas e pelo campo empírico do IOAO que pude chegar a ideia de participação. Mas só cheguei a essa ideia, depois de viver o xangô como filho de santo e de refletir essa vivência teoricamente.

Foi após perceber a interação que existiu entre adultos e crianças na festa de Ibeji do IOAO, acrescida das minhas lembranças enquanto criança na festa de Ibeji que participei em Jaboatão, que pude compreender que as crianças (mesmo sem ter essa intenção) ao participarem da festa estavam contribuindo ritualmente para a constituição da pessoa dos filhos de santo do terreiro – ogãs e não ogãs. Dos contrastes entre a etnografia da memória e da “participação objetivante”³ (Bourdieu, 2003) no contexto empírico do IOAO cheguei ao entendimento que a pessoa nos cultos afrobrasileiros é constituída por participações, sociais e místicas/religiosas. Para desvendar essas evidências, é necessário uma dupla interpretação: uma social, que busca analisar a participação/interação dos ogãs no terreiro com as pessoas, e outra mística/ritual,

² Tornei-me filho de santo do Ilê Obá Aganjú Okoloyá em dezembro de 2012.

³ “Não se tem de escolher entre observação participante, uma imersão necessariamente ficcional num meio estranho, e o objetivismo da “contemplação à distância” de um observador que permanece tão distante de si próprio como do seu objeto. A objetivação participante encarrega-se de explorar não a “experiência vivida” do sujeito do conhecimento, mas sim as condições sociais de possibilidade – e, dessa forma, os efeitos e limites – dessa experiência e, mais precisamente, do próprio ato de objetivação. Visa objetivar a relação subjetiva com o próprio objeto, o que, longe de levar a um subjetivismo relativista e mais ou menos anticientífico, é uma das condições da objetividade científica genuína” (BOURDIEU, 2003a, p. 282).

contemplando uma leitura dos ogãs dentro dos rituais. Destarte, uma não deve ser feita dissociada da outra, pois são complementares.

Como já assinalai, tornei-me filho de santo do IOAO, i.é., ingressei nas etapas iniciatórias específicas do terreiro com certas disposições que possuo enquanto homem, filho do orixá Ogum e “rodante”⁴. No IOAO concentrei minhas observações e participações (no xangô a pessoa sempre participa de alguma coisa) sobre os ogãs, que são meus irmãos de santo. Essa condição de aparente “familiaridade” (por ser filho de santo) com todo universo do religioso deste terreiro me coloca diante de um celeuma sobre a (im)parcialidade e (in)validade sobre o conhecimento produzido:

Segundo Bourdieu (2005: 89-93), pesquisar ‘um mundo social que conheço sem conhecer, como sucede em quaisquer universos familiares, requer uma ‘verdadeira conversão epistemológica’. Por um lado estar próximo aparenta uma familiaridade, portadora inequívoca de um conhecimento. Na mesma medida esse ‘conhecimento’ é tido como contaminado e impreciso para adquirir status acadêmico. (DUARTE, 2008: 32)

Contra esse tipo de problema, se impõe uma condição de objetivação não redutora (Bourdieu, 2004) para com o campo científico e empírico completado pela lembrança de que o antropólogo que encara essa dupla condição deve “incorpora[r] complexos instrumentos de pesquisa, observação e estranhamento ao longo da formação” (DUARTE, 2008: 32), contribuindo para a reflexão da “familiaridade familiar” (Duarte, 2008). Essa “alteridade próxima” (Peirano, 1999) e a consciência de pertencimento aos dois campos (acadêmico e empírico) é que possibilita o exercício crítico de ambos os campos contribuindo para a construção de uma etnografia que analisa com cuidado os excessos das teorias nativas e a apreensão crítica das teorias científicas, também ponderando os excessos e generalizações. Ainda vale ressaltar, que mesmo fazendo parte da família de santo observada, minha condição de “rodante” implica certo distanciamento em relação aos ogãs, cuja ausência da manifestação dos orixás me propicia um estranhamento – ontológico e epistemológico.

⁴ Trata-se de uma categoria nativa do universo das religiões afrobrasileiras presente no IOAO. O rodante é aquele filho de santo que tem a possibilidade, ou melhor dizendo, “o dom” de se manifestar com o orixá, como explicou Maria Helena “aqui cada um tem seu dom e sua missão. Uns incorporam os orixás e outros não incorporam, mas tocam os illus quando são homens e pode ser mulher que não se manifesta, ai pode ser yabá. Se manifestando ou não, cada um tem sua importância”. Pelo que M. Helena explicou, a condição de se manifestar ou não é um dom que cada pessoa possui antes de chegar ao terreiro. Esse mesmo dom, é trabalhado, modificado, atualizado, composto pelos rituais que marcam a trajetória do filho de santo.

No terreiro de Mãe Amara, atualmente existem 10 ogãs, sendo 9 deles confirmados⁵ e um no caminho da confirmação. Quando me aproximei da casa eram apenas 8 ogãs, sendo 6 confirmados. Pelo tempo de existência do terreiro existem ou existiram outros ogãs, mas hoje apenas esses compõe o quadro⁶, apresentado adiante. Em minha pesquisa concentrei minha atenção com os ogãs mais presentes no cotidiano do terreiro, Diego Barreto (axogum de Oyá Bamilá), Rafael Barreto (ogan'illu, irmão de Diego), Jefferson Carlos (ogan'illu) mais conhecido por Leno, João Marcelo (ogã cipá), Pedrinho ou Pedro de Xangô (ogã cipá), Rafael de Oxalá (ogã cipá) e Gabriel Sampaio (ogan'illu). Também tomei notas sobre Fábio Gomes (ogan'illu, atualmente afastado da casa), Freitas Madibá⁷ (ogã confirmado) e João Gabriel (ogã suspenso/apontado)⁸.

No processo de coleta de dados para compor essa pesquisa, comecei a me aproximar dos ogãs, antes mesmo de lavar a cabeça em dezembro de 2012. Quando ia aos toques eu ficava junto aos illus vendo de perto os ogãs tocarem, sentava na “mesa dos ogãs⁹” e comungava com todos dos alimentos e das conversas que compunham a mesa. Fiz isso apenas três vezes (no toque de Xangô na Roça Oxaguiã Oxum Ipondá¹⁰, no toque de Xangô do IOAO e no toque de Ajagunã da Roça). Com excessão dos toques e do jantar que ocorria após os toques, não me era permitido

⁵ Ogã confirmado é aquele que passou pelo ritual de iniciação, confirmação. Antes disso, o ogã é conhecido como “suspenso” ou “apontado”, como me ensinou o ogã Gabriel ao afirmar – “sou ogã suspenso de Oxaguiã. Ainda vou raspar para confirmar”.

⁶ Esse quadro é ampliado pelos ogãs da Roça Oxaguiã Oxum Ipondá, dirigida pelo babalorixá Junior de Ajagunã, que também é babalorixá do IOAO. São os ogãs da Roça Rerisson, Gustavo de Oxalá, Hugo de Xangô, Missinho, Tony Negão e os Gêmeos. Os ogãs da roça foram feitos no rito Jejê – que é o rito fundamental da casa, que atualmente vem adotando algumas coisas do rito nagô – e por isso sua pessoa é constituída de forma distinta daquela dos ogãs do IOAO. Vale destacar bem que os ogãs da Roça não são ogãs do IOAO, mas participam dos rituais como ogãs em ambos terreiros.

⁷ Freitas reside na Bahia e por isso não é tão próximo das atividades rituais do IOAO. Pude presenciar a saída de Freitas – ritual onde o mesmo foi apresentado publicamente como ogã do terreiro – e de seu Iborí no ano de 2015. Freitas, apesar de não estar presente no cotidiano do terreiro é um membro muito ativo do terreiro na Bahia, chamando para si a responsabilidade de muitas articulações sociais e políticas do terreiro em âmbito regional.

⁸ João Gabriel é geólogo e residia em Brasília. Desde o início de 2015 mudou-se para o Recife (atualmente faz mestrado e é esposo de Laís de Yemanjá, também filha de santo do IOAO) e lavou a cabeça (esse ritual é tido como o batismo no IOAO) ingressando no terreiro. João Gabriel é ogã, mas ainda não foi definida sua especialização, se vai cortar, cuidar do pegi ou tocar.

⁹ No fim dos toques é servida uma refeição aos presentes nas dependências do terreiro, trata-se do Jantar ou Ajeúm. No IOAO, os ogãs sentam-se numa mesa separada dos demais filhos de santo e dos convidados.

¹⁰ O terreiro em questão é dirigido pelo babalorixá Junior de Ajagunã, que também é babalorixá do Ilê Obá Aganjú Okoloyá. Na Roça os ogãs mais presentes são Tony Negão, Gustavo de Oxalá, Rerison, Hugo de Xangô e os gêmeos de Xangô (Danilo e Deysinho). Existem outros, mas que participam com menor frequência das obrigações. Os ogãs do IOAO e da Roça comumente se revesam nas atividades rituais. No começo de minhas participações eu era mais próximo do ogã Tony e conversava muito com ele sobre as coisas do candomblé, o que me renderam muitos esclarecimentos daquilo que não conhecia. Na Roça os ogãs são do tipo alabê – equivalente ao ogan'illu; pegigã – equivalente aos ogã cipa e o ashogum/axogum.

ver os ogãs atuando nas obrigações, tampouco participar, mesmo que observando, com eles das atividades religiosas.

No toque subsequente, dedicado ao orixá Oyá na Roça Oxaguiã Oxum Ipondá, logo minha condição de rodante foi descoberta (Ogum, orixá que sou filho, se manifestou durante o toque) e por esse motivo não podia sentar com os ogãs a mesa. Essa mesa é exclusiva deles, mas como tudo no xangô é feito e constituído por uma série de prescrições/regras e de suas exceções, existem também as exceções da regra para participar da mesa dos ogãs, que dependem deles próprios. Outras vezes sentei e jantei com eles e pude coletar muitas notas sobre suas idiossincrasias e as formas de autorreconhecimento que existem entre eles (muitas delas não poderei revelar nessa pesquisa por fugirem ao escopo de minha análise, mas que são úteis a outras pesquisas, principalmente ligadas ao tema de gênero e sexualidade dentro dos terreiros), mas por diversas vezes presenciei – com boas doses de constrangimento – algum ogã admoestando um não ogã dizendo “aqui é mesa de ogã, não aprendeu isso ainda não?”. Notei aqui uma diferenciação social do ogãs para com os demais filhos de santo. Se os ogãs são pessoas diferentes dos demais, então lhes cabem prerrogativas e espaços diferentes.

Diante da situação o constrangimento por não ser ogã e estar presente entre eles, na mesa deles, foi inevitável, mas logo passou quando o ogã Diego disse “fica aí que você é considerado da gente”. Entretanto, em outra ocasião vi a mesma pessoa que foi chamada atenção quando presente na mesa dos ogãs confraternizando com todos eles, daí que entendi que a fluidez das exceções para sentar a mesa dos ogãs, depende a princípio, exclusivamente deles.

Uma das coisas que percebi depois de minha vivência intensa dentro do IOAO e em menor proporção na Roça, é a certa maleabilidade presente nos rituais e no cotidiano das atividades do terreiro. Existem muitas regras, muitos impedimentos, mas existem muitas exceções e flexibilidades, que por vezes são difíceis de perceber num primeiro momento o que realmente é regra e o que são adaptações para as regras. Disso cheguei à conclusão que no xangô, existem exceções para todas as regras. Conclusão esta oposta ao que a literatura mostrava sobre as religiões afrobrasileiras (Ver: Binon-Cosard, 1981).

Essa flexibilidade é uma das grandes sutilezas presentes nas religiões afrobrasileiras, pouco notada ou notada e pouco estudada pelos pesquisadores. O antropólogo Melville Herskovits parece ser o primeiro a destacar e problematizar esse ponto da seguinte maneira:

Supremo dispositivo compensador na estrutura do candomblé é encontrado em sua flexibilidade. *Não há regra que não tenha sua exceção*; em todas as circunstâncias, as situações alteram os casos. Essa tradição é básica na

psicologia do candomblé; do ponto de vista da estrutura do candomblé, ela é um dos legados da tradição africana que constituiu uma das principais causas da sobrevivência dessa instituição complexa a despeito das pressões históricas a que foi submetida (Herskovits 1956:165, *apud*, GOLDMAN, 2012: 273. Grifos meus).

Essa ponderação de Herskovits é de muita valia para a interpretação de muitos aspectos constituintes da pessoa nos candomblés (e aqui incluo o IOAO). Márcio Goldman nos adverte dizendo que a

‘Lei de Herskovits’ é de uma profundidade e de uma complexidade aparentemente ainda não percebidas pela maior parte dos pesquisadores das religiões de matriz africana no Brasil. Primeiro, porque coloca na própria estrutura dessas religiões aquilo que todos encontramos no campo, mas que costumamos atribuir a *inconsistências* ou *manipulações*: o fato de que “cada caso é um caso”, ou o que poderíamos denominar de pragmatismo afrobrasileiro. Segundo, mas não menos importante, porque a sempre polêmica “tradição” é pensada como parte da “psicologia do candomblé”, não de uma história “lá fora” que poderia ou não ser verificada: a tradição é uma intenção que também se encontra na “estrutura do candomblé” e que, ponto crucial, é fundamental para a sua resistência.” (GOLDMAN, 2012: 273)

Eu não diria que essa é uma Lei de Herkhovits, mas sim uma Lei do candomblé notada por ele. Essa lei do candomblé é o que possibilita as participações dentro da estrutura religiosa. São os impedimentos e as flexibilidades que permitem aos devotos e pesquisadores participarem do culto de alguma maneira. Por esse motivo que pude participar de muitas atividades dentro do IOAO como pesquisador, como “rodante” e por outras pude participar também como ogã.

1.1 TRABALHO DE/NO CAMPO COM(O) OGÃS.

No contexto ritual do IOAO as situações privilegiadas para se estar em contato com os ogãs eram duas, durante as obrigações ou nas inúmeras festas que os mesmos faziam. Nas obrigações os ogãs falavam mais abertamente sobre sua própria participação ritual e demais relatos relacionados à religião. Nas festas os assuntos eram outros, não muito úteis, ou melhor, pouco rentáveis para essa pesquisa. Assim sendo, optei por acompanhar os ogãs durante as obrigações.

Estar/acompanhar os ogãs durante as obrigações é sinônimo de trabalho, mas não de qualquer trabalho, e sim o trabalho com(o) ogã. Era trabalhando junto com(o) os ogãs que eu podia participar das conversas ditadas por eles. Inúmeras vezes tentei levar o tom da conversa para o lado de minha pesquisa e logo a conversa se desfazia e voltávamos a conversar sobre o que os ogãs preferiam, tais como, agilidade em abrir bichos, quantidade de bichos sacrificados, eficácia do sacrifício, melhor forma de auxílio aos sacerdotes e a percussão dos illus.

Depois de passar pelo ritual de lavagem de cabeça comecei a participar mais amiúde das atividades religiosas do IOAO e isso me permitiu tomar mais notas, principalmente com os ogãs Pedro de Xangô, Rafael de Oxalá e Diego de Ogum. Durante boa parte do tempo eu executava as atividades religiosas junto a eles. Com Pedro eu limpava os axés dos bichos de 4 patas, com Rafael fazia a mesma atividade e ajudava na cozinha e dentro do pegi e com Diego eu ficava segurando os bichos para que o mesmo tirasse o couro e separasse as carnes dos orixás e as que vinham a ser distribuídas entre os filhos de santo. Dessa forma concentrei minhas primeiras notas com dois ogãs cipá e um – na verdade o único – axogum da casa. Depois me aproximei mais de Leno e escutei vários depoimentos do mesmo sobre a importância dos ogãs dentro do candomblé.

Trabalhar com(o) ogã me permite estar presente em boa parte do tempo das obrigações junto a eles laborando nas atividades religiosas me propiciando entender como os mesmos se organizam na distribuição de tais atividades, distribuição esta que lhes confere reconhecimento devido ao bom desempenho das tarefas. Quem sabe abrir bichos com mais facilidade – Diego e Leno (apesar de Leno ser ogan'illu), ambos assumem a tarefa sem questionamento dos outros, que limpam os axés Pedro de Xangô e Rafael de Oxalá (Rafael também passa boa parte do tempo na cozinha) o fazem com precisão e rapidez, outros ficam mais tempo dentro do pegi segurando os bichos e depois do sacrifício começam a percutir os illus que ficam no salão do terreiro e assim acontecem as obrigações. Mas os ogãs, como Pedro de Xangô me relatou em entrevista, “são de tudo um pouco. Ogã é o faz tudo do terreiro”, i.é., o ogã não apenas faz a atividade para qual foi designado, mas toda e qualquer atividade que contribua para o funcionamento do ritual.

Também participo de outras partes dos rituais junto com os ogãs, como colocar a comida nos assentamentos dos orixás (ialé) e despachar o ebó. Nessa última tarefa, que ocorre geralmente três dias depois da obrigação, nós levamos a comida que foi oferecida aos orixás (ebó) para despachar em algum lugar, geralmente um ogã cipá, Pedro de Xangô e/ou Rafael de Oxalá estão presentes. Deve-se ir em silêncio prestando atenção aos mínimos detalhes, pois qualquer um deles pode ser entendidos – a interpretação cabe aos sacerdotes – como “recado dos orixás”¹¹. No regresso passamos por um pequeno ritual na entrada do terreiro, entramos, saudamos os

¹¹ Categoria êmica do universo afrobrasileiro. Os orixás frequentemente enviam mensagens aos seus filhos de diversas maneiras. As mais frequentes são os jogos de búzios e os sonhos, mas existem outras mais sutis, tais como a aparição de animais, objetos quebrados, frases soltas de alguma pessoa e diversas outras formas de correspondências. Esses recados são mais bem interpretados pelos sacerdotes do culto.

orixás, em seguida cumprimentamos os presentes (com bom dia, tarde ou noite) e pedimos benção a Mãe Amara, ao babalorixá, Madrinha Maria Helena e em seguida aos membros mais velhos e trocamos benção com todos os presentes. Em seguida, uma quantia em dinheiro é entregue àqueles que levaram a oferenda para o despacho, “o(s) cargueiro(s)”. Certa vez me neguei a receber, pois pensava que o dinheiro era destinado apenas aos ogãs. Todavia, contrariamente ao que eu pensava, Maria Helena me explicou que todos que levavam a “carga” deveriam receber o pagamento, independentemente de ser ogã. Recebi o dinheiro de bom grado e fui para a mesa dos ogãs.

A minha proximidade com os ogãs já foi percebida pelos demais irmãos de santo, sendo inclusive motivo de brincadeiras. Alguns deles já se pronunciaram sobre isso, como Jeffinho de Oxalá, que certa vez disse “olha só para o irmão de Ogum, só vive no meio dos ogãs. É um ogante”. Pelo que o irmão deu a entender, de tanta proximidade minha com os ogãs, eu comecei a agir e fazer as coisas de ogã, no entanto, não poderia me tornar ogã, pois a minha condição de existência para o terreiro é de filho de santo rodante, no entanto, algumas das performances são de ogãs. Rafeal de Oxalá, ogã cipá da casa, em situação muito similar afirmou “Pedro, esse é o rodante mais ogã que existe aqui. Só vive no meio dos ogãs, trabalha que nem os ogãs e come que nem os ogãs”. Isso me fez entender que o reconhecimento em ser ogã é duplo, existe de ogã para ogã – entre eles mesmos – e da comunidade para com os ogãs. Então tornei isso uma estratégia metodológica, comecei então a investigar com os não ogãs – especialmente com Maria Helena (yakekerê) e Gabriela Sampaio (yapetebí)¹² – como os ogãs são reconhecidos por elas ao mesmo tempo comecei a colocar dentro das conversas que estabelecia com Pedro, Rafael e Diego questões relativas ao pertencimento deles e a importância deles para o culto.

Desse convívio amiúde, da participação nos trabalhos com os ogãs pude ir “catando folha” como diz Marcio Goldman (2003), para entender a intrincada trama de relações sociais que os ogãs estão inseridos no IOAO. Essas situações eu registrava em meu caderno de campo e depois dava um jeito de inserir minhas dúvidas em forma de pergunta aos ogãs durante alguma conversa. Muitas das vezes eu não tinha uma resposta pronta sobre o que ocorria ou às vezes encontrava pontos de vistas divergentes ou, ainda, não encontrava resposta alguma, pois o ocorrido não oferecia importância alguma para os ogãs¹³. Percebi, desta maneira, que quem

¹² Yakekerê e Yapetebi são cargos femininos presentes na estrutura religiosa do IOAO. Yakekerê é a mãe pequena e yapetebi é a sacerdotisa do culto a Orumilá.

¹³ Foi então que passei a “admitir que o fenômeno abordado não era classificado com o mesmo grau de importância analítica para a vida de todas aquelas pessoas” (DUARTE, 2008: 39).

deveria ter uma explicação sobre a forma como eles se compreendem era eu que os estava pesquisando, e o recurso das conversas informais não mais se mostravam úteis. Daí então dei maior ênfase às entrevistas semi-estruturadas¹⁴ sem gravador, apenas anotando pontos importantes em folhas avulsas e posteriormente as transcrevendo de maneira mais sistemática, com os ogãs Pedro de Xangô, Leno e Diego de Ogum.

Por ser homem e heterossexual, creio que minha aproximação com os ogãs foi facilitada¹⁵. Eu podia e devia, por exemplo, ficar perto dos ogãs nas obrigações de balé, na qual os homens ficam apartados das mulheres, que não participam diretamente deste rirual. Quando comecei a pesquisa no IOAO eu fumava, assim como grande parte deles, e nas rodas formadas pelos cigarros e cafés eu pude colher muitos depoimentos interessantes sobre a vida religiosa de muitos ogãs. Nas festas não religiosas sempre que pude fiquei conversado com algum dos ogãs – geralmente com Pedro ou Diego – e bebendo na mesa dos ogãs. Nas apresentações do Afoxé Oyá Tokolê¹⁶ eu ficava perto e me fazia confundir como um ogã (inclusive muitas pessoas me perguntaram se eu era um deles), pois participo do afoxé tocando o agogô¹⁷, e não dançando, cantando ou tocando agbê¹⁸, como os demais participantes e irmãos não ogãs.

Mas não é sempre que posso ficar perto dos ogãs, nem participar das obrigações como eles. Eles sempre estão mais próximos ao babalorixá e em algumas ocasiões apenas eles podem lhe

¹⁴ Dessa maneira me alertei sobre a “tendência psicologizante e etnocêntrica nas ciências sociais de considerar que todos os seres humanos estão comprometidos cotidianamente com a autocompreensão e a interpretação de suas vidas” (DUARTE, 2008: 39). As perguntas básicas das entrevistas eram “Como e quando você começou a se envolver aqui no terreiro?”; “Desde quando descobriu que era ogã?”. Das respostas a tais perguntas eu formulava outras questões.

¹⁵ “Existe uma diferença marcante entre homossexuais e heterossexuais masculinos quando se trata das relações entre os ogãs e entre eles e não ogãs. Se há restrições de aproximação com o grupo dos ogãs quando se trata de um heterossexual, quando o sujeito é homossexual tal aproximação se torna ainda mais difícil. Muito se fala da livre aceitação dos gays e lésbicas no espaço do terreiro, todavia, o terreiro está imerso na sociedade mais ampla repleta de preconceitos. No terreiro todas e todos são acolhidos, pois o orixá de cada pessoa supera em importância sua orientação sexual/sexualidade, todas e todos são **ritualmente** acolhidos. Entretanto, socialmente existem tanto aceitações quanto repúdios a determinados tipos de comportamento e a homossexualidade, algumas vezes, está entre os repúdios. Mas como no “xangô toda regra tem sua excessão”, Baru (Claudemir, filho de Xangô), Josafá de Oyá e Sinho de Oyá (o mais velho deles em idade biológica) – homossexuais e filhos da Roça – receberam o título de Rainha, Princesa e Vovó dos Ogãs, respectivamente, por parte dos ogãs da Roça e do Ilê num clima de brincadeiras e descontração, demonstrando assim a afetuosidade que os ogãs também podem estabelecer com os homossexuais”. Essas notas de campo foram concedidas pela antropóloga e filha de santo do IOAO, Ligia Gama e são oriundas de uma conversa informal acerca deste trabalho. Infelizmente, deixarei para posteridade um aprofundamento das relações de gênero entre os ogãs pelo limite de tempo do mestrado, pois seria necessária uma discussão das teorias sobre gênero mais ampla.

¹⁶ O afoxé em questão é conduzido por Maria Helena, fundado no ano de 2004 como Afoxé Oyá Alaxé, mudou de nome no ano de 2013 para Afoxé Oyá Tokolê Owô. Nesse afoxé o ogã Jefferson (mais conhecido como Leno) tem certo destaque, conduzindo como um maestro os componentes do grupo de percussão, inclusive eu quando participo de alguma apresentação tocando agogô.

¹⁷ Campanula dupla de metal, percutida com haste de ferro. Serve para marcar o compasso da música.

¹⁸ Instrumento percussivo confeccionado com uma cabaça aberta na extremidade mais estreita, envolvida com uma rede de contas. Também conhecido, sobretudo na Bahia, como xequê.

auxiliar, por esse motivo eu tinha que me afastar, pois muitas vezes nem olhar para o que estava acontecendo me era permitido. Também existem “segredos”¹⁹ que só os ogãs e os sacerdotes sabem. Além disso, pela minha condição de filho de santo com pouco tempo de iniciação, muitos dos rituais pelos quais os ogãs passam dentro do pegi eu ainda não podia ver, pois isso é vetado para os mais novos.

Penso que se não fosse membro do culto eu poderia ficar perto dos ogãs em algumas obrigações ou sentar com eles à mesa durante o jantar, por outro lado, creio que os mesmos não conversariam abertamente alguns assuntos mais íntimos do culto. Com certeza eu não poderia ajudá-los a segurar os bichos nem separar as carnes e os axés (o IOAO restringe ao máximo essas atividades aos não iniciados, i.é., aqueles que não passaram ao menos pelo ritual de lavagem de cabeça). Não iria participar do ritual do ebó no fim das obrigações. Eu não iria trabalhar com(o) os ogãs. Não iria vivenciar junto com eles boa parte das atividades rituais, não iria participar com(o) ogã.

Não quero dizer que minha condição de ser filho de santo possibilita uma melhor análise ou uma análise mais próxima e por isso real do fenômeno que me proponho a estudar. Os resultados de pesquisas feitas por membros iniciados (e não iniciados também) são distintos – isso não quer dizer que sejam melhores nem piores do que aqueles estudos feitos por pesquisadores não iniciados ao culto – apenas por questão de perspectivas, uma teórica e outra metodológica. Ser filho de santo não torna nenhum pesquisador melhor do que um pesquisador que não é filho de santo. A diferença maior reside na experiência de cada um, que se não for potencializada no intuito de possibilitar um ganho teórico-metodológico não faz diferença alguma.

1.2 PESQUISANDO DENTRO DA FAMÍLIA: OS PROBLEMAS DE UMA ETNOGRAFIA DOMÉSTICA.

Muita coisa já foi dita com relação ao debate sobre a posição e condição de pesquisa de pessoas iniciadas nos cultos afrobrasileiros²⁰. Em certa medida a discussão é balizada por duas

¹⁹ Para uma leitura antropológica dos segredos no candomblé consultar o trabalho de Larissa Fontes intitulado “A dádiva do segredo: A Negociação do Segredo Ritual nas Religiões Afro-alagoanas” (2015). Larissa Fontes defendeu a dissertação de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia sob a orientação do professor Ordep Serra.

²⁰ Em minha monografia de graduação (Germano, 2013) eu dediquei algumas páginas ao debate e por esse motivo não me deterei nesse trabalho sobre o tema. Apontei, na ocasião, para o fato das múltiplas invenções de tradições que existem nas religiões e pesquisas afrobrasileiras e adotei um duplo ponto de vista crítico para com as religiões e para com os pesquisadores, acedendo que se deve guardar atenção para o que ouvimos no campo quando fazemos pesquisa, mas também devemos ter bastante atenção para os resultados da pesquisa sobre as religiões afrobrasileiras, especialmente para as romantizações sobre o campo principalmente no que diz respeito às construções ideais de pureza. Existem muitas purezas e por isso devemos ter atenção especial em traduzir para uma linguagem acadêmica os sinais diacríticos que os grupos usam para se classificarem como “puros”, isso é não

perspectivas, “desde dentro” e “desde fora”. Juana Elbain dos Santos²¹, partidária da perspectiva “desde dentro” aponta que o pesquisador que é iniciado, possui uma vantagem com relação aqueles não iniciados e que pela dupla condição de antropólogo e iniciado ou a condição única de antropólogo-iniciado, suas pesquisas “teriam resultados mais confiáveis por conterem mais propriedade” (FILHO, 2015: 5). Os advogados da perspectiva “desde fora” chamam atenção para a objetividade da pesquisa científica, que parece ser comprometida uma vez que o pesquisador pertencendo ao próprio grupo que estuda não faria uma boa produção científica.

O debate colocado nesses termos dicotômicos – “de fora” e “de dentro”, mais ou menos objetivo – não nos leva a nenhum ou a poucos ganhos teóricos e metodológicos, apenas a acusações. Penso que a condição de pesquisa, a preparação teórica e as estratégias empregadas para colher os dados necessários ao desenvolvimento da pesquisa são os pontos nevrálgicos dos estudos antropológicos. Estes sim, devem ser discutidos e analisados.

Com isso não quero dizer que minha posição dentro do terreiro como filho de santo não influenciou, mas por ter consciência e controlar essa influência é que falo mais como pesquisador do que filho de santo, atento para os excessos das teorias nativas e científicas.

É com a condição de saber e se pertence ao campo religioso, com os interesses aferentes, que se pode controlar os efeitos dessa inserção no campo e retirar daí as experiências e informações necessárias para produzir uma objetivação não redutora, capaz de superar a alternativa do interior e do exterior, da vinculação cega e da lucidez parcial” (BOURDIEU, 2004: 112)

Assim, colocando minha posição de ser de dentro contento a objetivação necessária da pesquisa antropológica. É por saber que sou de lá (o problema maior não é ser de dentro), por ter consciência disso, que passo então a controlar essa influência/condição (o problema é controlar a condição de ser de dentro) por meio das objetivações que requer a pesquisa antropológica,

cair em uma objetivação redutora da qual fala Bourdieu (2004). O professor e historiador José Bento que esteve presente na banca de avaliação em seus comentários, chegou a dizer que fui um tanto severo com os religiosos no que diz respeito as suas invenções. Esse não foi meu intuito criticar a invenção dos religiosos, mas sim, chamar atenção para o discurso acadêmico que não se preocupa em traduzir nem refletir o que o grupo pesquisado entende por “pureza”, lembrando que esse risco é presente nas pesquisas de iniciados e não iniciados. Até hoje eu adoto linhas de raciocínio muito próximas, acrescidas de outros pontos de vista teóricos sobre o tema.

²¹ Pela sua condição de iniciada e pesquisadora, com maior peso para sua iniciação, J. E. dos Santos acede para a constituição de uma “antropologia Iniciática”. Essa antropologia leva o pesquisador a adotar a perspectiva “desde dentro”, uma vez que “a religião nagô constitui uma experiência iniciática no decorrer da qual os conhecimentos são apreendidos por meio de uma experiência vivida ao nível bipessoal e grupal, mediante um desenvolvimento paulatino pela transmissão e absorção de uma força e de um conhecimento simbólico e complexo a todos os níveis de pessoa, e que ela representa a incorporação vivida de todos os elementos coletivos e individuais do sistema” (SANTOS, 1982). O trecho citado foi retirado de uma página na internet < <http://iledeobokum.blogspot.com.br/2009/01/pierre-verger-e-os-resduos-coloniais-o.html> > e por isso não consta o número da página do texto que foi originalmente publicado como “**Pierre Verger e os resíduos coloniais: o outro fragmentado**”, In: “**Religião e Sociedade**”, n. 8, Julho de 1982.

explicitando cada etapa onde e como pude coletar os dados, alertando para os impedimentos de minha condição e das transferências e traduções dos esquemas êmicos e por isso reais (ao menos para o IOAO são bem reais²²) para os conceituais.

Diz-nos Luis F. Dias Duarte que

Toda objetivação é necessariamente uma redução da riqueza da experiência vital dos observados e do processo de observação. Isso é notório e inevitável. O que vem a algum tempo instigando a reflexão antropológica é a possibilidade e necessidade de explicitação dos modos pelos quais essa redução se processa, seja em função das características dos observados, seja das características dos observadores ou – o que é mais evidente – das condições em que se produziu cada fragmento de informação, cada pista de interpretação, cada vislumbre de compreensão. (DUARTE, 2008: 19)

Em boa medida, minha condição de iniciado me ajudou em algumas situações, em outras nem tanto. Dentro do IOAO, eu pude participar de muitos rituais, uns mais e outros menos, mas sempre pude (não fazer em alguns momentos do culto, contribui para que os outros façam, é uma atividade complementar). Pude perceber também certos exageros de alguns depoimentos dos ogãs – principalmente em relação ao trabalho deles como ogãs e do reconhecimento entre ambos, notas essas naturalmente evitadas nesse trabalho.

O que estou querendo chamar atenção com as formas de participação e os impedimentos listados acima, diz respeito à problematização sobre o “desde dentro” e “desde fora” que conduz o debate sobre como fazer pesquisa com as religiões afrobrasileiras sendo ou não iniciado. Ser ou não ser iniciado possibilita e impede o pesquisador de várias coisas, ajuda e atrapalha. O que se deve levar em conta não é propriamente a posição que se tem em campo, mas sim os ganhos metodológicos da posição que se tem ou ocupa.

É por saber minha posição no campo que posso potencializar essa condição de filho de santo e ter um “ganho epistemológico” (não é que minha condição automaticamente fornece esse ganho) tomando cuidado em traduzir as categorias e as coisas que entendi/vivi na prática com(o) um nativo. Entendo que o ganho epistemológico, só faz sentido quando completado pelas teorias acadêmicas, estas cumprem com a tarefa de traduzir²³ para a comunidade científica o

²² Allain Rabbe-Grillet, citado por Bourdieu, acede que “o real é descontínuo, formado por elementos justapostos sem razão, todos eles únicos e tanto mais difíceis de serem apreendidos, porque surgem de modo incessantemente imprevistos, fora de proposição, aleatório” (RABBE-GRILLET, A. 1984: 208, *apud*, BOURDIEU, P. s/d: 185. “Ilusão biográfica” in: Usos e Abusos da História Oral) mas nem por isso deixam de ser reais e fazer sentido concreto para as pessoas que vivem.

²³ No entanto existem categorias das religiões afrobrasileiras que ainda não foram traduzidas em seu sentido literal, tais como “axé”, “odum/odu”, “obrigação”, “dom”, “ser escolhido” dentre várias outras.

que é captado e vivido pelo pesquisador em campo, contribuindo para o refinamento teórico da disciplina (Peirano, 2014).

Na dupla condição de pesquisador e filho de santo é que vou construindo essa pesquisa, atento aos excessos do que se lê e do que se escuta em campo, somando as teorias nativas às teorias científicas da antropologia, apontando sempre para a produção de um conhecimento objetivo, porém não redutor da realidade que estudo e das teorias que utilizo. Assim sendo, afetado pelas coisas da religião, balizo minha afetação pelo empreendimento epistêmico global da antropologia.

Desta forma, a dissertação é estruturada em três capítulos, mais esta apresentação. No primeiro deles abordo as religiões afropernambucanas dando ênfase a uma análise conceitual, mas também empírica do xangô pernambucano. Destaco brevemente a diferença do xangô para as outras religiões que formam o grupo mais amplo conhecido como “afro” ou de matriz africana. Mais adiante pondero sobre as categorizações concernentes ao xangô, especificamente aquelas que destacam componenciais endógenas desses cultos, tais como a relação que a ortodoxia dos cultos mantém com a Umbanda e/ou Jurema. Destaco que o xangô, mesmo diante de todos os processos pelos quais passou, não fez outra coisa além de renovar práticas rituais, por isso penso em uma construção de um novo modelo baseado nos rituais de hoje do Ilê Obá Aganjú Okoloyá para fundamentar a ideia de um Xangô Renovado.

No capítulo dois, faço uma breve revisão sobre a noção de pessoa na teoria antropológica internacional e nacional destacando os pontos altos e as componenciais do debate sobre o que forma e informa a constituição das pessoas. Nesse mesmo ensejo aponto para o processo de constituição mística-ritual da pessoa ogã no modelo de culto do Ilê Obá Aganjú Okoloyá. Aqui já destaco a dimensão hierárquica desse terreiro e como os ogãs são localizados e quais os ogãs que fazem parte da estrutura de hoje.

No terceiro capítulo faço um mapeamento das categorias úteis contrastando o modelo do terreiro pesquisado com outras matrizes de inteligibilidade. Lanço mão de uma etnografia da memória sobre uma festa que participei em na infância noutra xangô para entender como a ideia de “participação” constitui a pessoa do ogã. Em seguida, consoante com a ideia de participação, aponto que fazem parte da constituição da pessoa ogã, o “dom”, a “iniciação” e o “reconhecimento”. Por fim, analiso como os ogãs agem ritualmente no universo empírico do IOAO, dando ênfase às categorias mapeadas no decorrer do texto.

2 SOBRE AS RELIGIÕES AFROPERNAMBUCANAS

No presente capítulo abordarei aspectos – empíricos e teóricos – do que é conhecido pela literatura acadêmica como “religiões afrobrasileiras” no domínio geográfico pernambucano com o intento de discorrer sobre as classificações acadêmicas cunhadas para descrever e analisar o que é o xangô pernambucano. Na primeira parte faço um apanhado geral das religiões afrobrasileiras (é claro que todo o universo não foi abordado, mas sim algumas das religiões que compõe esse universo), mais adiante problematizo sobre as classificações teóricas dos xangôs em Pernambuco e no fim descrevo o Ilê Obá Aganjú Okoloyá, local onde concentro minhas análises sobre a constituição da pessoa ogã.

Emprego o termo xangô para me referir ao campo empírico do IOAO por perceber o frequente uso desse termo entre os religiosos em contextos rituais. O nome candomblé também é usado para se referir às religiões de matriz africana em Pernambuco, porém, sobretudo, em ocasiões que envolvem o terreiro em situações públicas. Em trabalho recente feito no Recife com o sacerdote Paulo Brás (o terceiro sacerdote do Ilê Obá Aganjú Okoloyá), Olavo de Souza Pinto Filho (2015) preferiu optar por usar o termo “nagô” ou “candomblé nagô” para se referir ao campo onde efetuou sua etnografia. Olavo Filho mapeou em seu campo que “xangô” seria o nome que os “brancos” não praticantes do culto usavam para se reportar a ele, e por esse motivo era fortemente censurado pelas pessoas que ele conviveu aqui no Recife (Filho, 2015).

Não percebi essa objeção em meu campo empírico, pelo contrário, diversas vezes presenciei os sacerdotes explicando os usos do termo xangô para denominar a religião, ponderando claro, os usos pejorativos do termo. Mãe Amara certa vez disse “é xangô mesmo, ele é rei e muito conhecido e de tão conhecido que é emprestou seu nome para a religião”. Junior de Ajagunã afirmou “a gente chama de candomblé hoje por questões políticas e sociais, mas o nome mesmo é xangô. Antigamente o pessoal dizia ‘Vai pro xangô hoje? Vai pro xangô de fulano?’ tudo isso porque Xangô é um orixá muito querido e cultuado em Recife ai o nome é xangô mesmo”. Além disso, percebi em outros contextos o uso do termo sendo empregado pelos filhos de santo, por isso adotei o termo “xangô” consoante ao que presenciei em minha pesquisa.

Saindo do nominalismo e caminhando para os aspectos mais íntimos das religiões afropernambucanas, gostaria de pontuar que no xangô toda regra é exceção, mas que toda exceção está ligada a uma regra, o odum de cada membro. Segundo Rita Segato o odum “pode ser entendido como sina, ou tipo de sorte que caracteriza a vida de uma pessoa” sendo assim, essa categoria “aponta para um aspecto da vida que não pode ser controlado pela pessoa”

(SEGATO, 2005: 80-81), mas que, faz parte da constituição *sine quo non* de sua pessoa. Esse é o primeiro elemento a ser considerado nas análises de constituição da pessoa nos cultos afrobrasileiros que utilizam o odum pessoal para balizar o processo ritual das feituas.

O odum não se modifica, mas se negocia com os deuses os seus efeitos. Vale ressaltar que o odum é da pessoa, mas não é construído por ela, ele existe independente de sua vontade. É uma imposição sobrenatural dos deuses. Por ser extremamente pessoal, isso torna cada pessoa diferente uma da outra dentro da religião. Descobre-se o odum da pessoa pelo jogo de búzios, no qual para cada caída e combinação existem as falas dos orixás dentro dos oduns. Ouvi de Gabriela Sampaio, yapetebi do IOAO, que as combinações passam de 200. Sabendo que o odum é da pessoa, mas sendo ele derivado do orixá, deve-se então levar em conta o segundo princípio constituidor das pessoas nessa religião, os orixás²⁴. Separo odum a priori do orixá apenas por questão didática, na verdade os dois funcionam num mesmo plano de correspondências místicas. Contudo, existem elementos mais concretos dentro dos terreiros que são mais ou menos comuns a todos os fiéis, por exemplo, os rituais pessoais e coletivos, ambos constituintes da pessoa, o que mais adiante será retomado.

Com esse pano de fundo prévio, pretendo nas entrelinhas que estão por vir, deixar mais claro alguns aspectos presentes no candomblé/xangô pernambucano de ontem e de hoje. Fica claro que a presente exposição é um diálogo com “Tipos Ideais” (no sentido weberiano do termo) que funciona, dentre outras coisas, como recurso heurístico/matriz de inteligibilidade para se pensar a realidade. Devemos ter em mente que “o concreto está cheio de gradações, interpenetrações e aberrações” (MOTTA, 1991:38) e no âmbito dos breves comentários presentes nas linhas desse capítulo, pretendo trazer à tona fragmentos dos campos (científico e religioso) para dar cabo da questão central da dissertação: a constituição da pessoa ogã no IOAO.

Dentro do arranjo das religiões afropernambucanas propostas por Roberto Motta (1991), Maria do Carmo (1986) e Felipe Rios (2000), é notada a presença, de uma forma de culto conhecido outrora como xangô e hoje como candomblé do Recife (Zuleica Dantas problematiza os sentidos da mudança em trabalho recente, 2013). Diversas são as interpretações sobre essa

²⁴ Eu nunca tive conhecimento de que na Jurema e na Umbanda existem oduns e que esses possam ser descobertos pelo jogo de búzios. A categoria de odum é intimamente ligada aos orixás, por não serem centrais na Jurema nem na Umbanda, é possível que essa categoria não seja utilizada nesses cultos por não serem os orixás os deuses que estruturam o cosmos religioso.

adjetivação dessa religião, a mais comum entre os membros deriva da popularidade do orixá²⁵ Xangô no domínio do Recife, daí que a religião aqui ficou conhecida como xangô. Contudo, não é de se desprezar que atualmente, principalmente em contextos políticos, os fiéis utilizam com muita frequência o termo candomblé, mas, mesmo constatando a mudança de denominação, pude diversas vezes presenciar alguns filhos de santo, em seus diálogos mais íntimos, usarem a categoria “xangô” para se referir o própria religião. “Só mesmo o xangô pra nos fazer tá aqui acordado essa hora” dizia o ogã, Diego de Ogum, durante uma obrigação de Orunmilá por volta das 04h00min da manhã. “É camarada, vida de xangozeiro não é fácil não, só sabe o que é quem vive os bastidores. No toque é uma coisa, durante o dia é outra”, me disse o ogã acipá, Rafael, ao carregar um pesado balde de lixo numa manhã de domingo.

É relevante ainda pontuar que mesmo dentro do domínio geográfico pernambucano, existem variedades de cultos afrobrasileiros. Aqui se presentificam múltiplos códigos de cultos distintos que por mais que os perscrutemos, a sua compreensão continuam a nos escapar entre os dedos. Essa ampla variedade não é se não obra elaborada pelo sincretismo – afrocatólico, afroindígena ou afrokardecista – e/ou pela ortodoxia/maleabilidade dos chefes de culto, que preservam suas tradições e fazem desses marcadores, códigos distintivos de cada terreiro e culto. A variedade de terreiro para terreiro é tão grande que o recurso heurístico das classificações é apenas uma etapa inicial do conhecimento que se pode ter desse universo, mas que se mostra bastante útil e significativa para pensar como as pessoas são constituídas por essas religiões.

Em algumas religiões afropernambucanas, percebe-se uma nítida influência dos mestres e caboclos, estes sendo/tendo sua forma de culto específica de acordo com os terreiros e o sacerdote. O culto aos mestres e caboclos é conhecido aqui como Jurema ou Catimbó “apresentando, aliás, muitas afinidades com o chamado Candomblé de Caboclo, da área da Bahia” (MOTTA, 1991: 38). Roger Bastide ressalta uma informação de primeira grandeza para entender esse culto em Pernambuco e na Bahia. Segundo nosso autor, “Enquanto em Pernambuco as ‘nações’ angola foram invadidas pelo catimbó, na Bahia, pelo contrário, o culto

²⁵ São os orixás ancestrais divinizados dos africanos trazidos para as Américas na condição de escravos. Cada orixá é ligado a um domínio ou elemento da natureza. A forma como os fiéis se remetem às divindades já é um indicativo de preponderância de uma nação em relação às outras (tratarei das nações de candomblé em um momento vindouro). Dentre as divindades africanas que chegaram ao Brasil pela diáspora, encontram-se os Inkices, Voduns e Orixás. Os Inkices são divindades trazidas pelos escravos da etnia Bantu, os Voduns do grupo Jeje e os Orixás chegaram ao Brasil com os escravos da etnia Yorubá. De uma forma geral, a etnia nagô – yorubás resignificados na sociedade brasileira – borrou as fronteiras étnicas deixando marcas mais salientes que as outras nações de candomblé nos cultos afrobrasileiros.

dos espíritos indígenas é que foi submetido às normas do candomblé africano, dando origem aos candomblés de caboclos” (BASTIDE, 1971: 273).

Pode ser que os apontamentos de Bastide ainda tenham alguma correspondência no concreto, mas como percebi em Pernambuco, existe hoje uma grande interpenetração de ritos do candomblé de orixá nos cultos da Jurema e Umbanda, mas também existe um amplo movimento de dissociação entre Jurema e Candomblé. Hoje em Pernambuco fala-se (os sacerdotes João Monteiro, Sandro de Jucá e outros mais comungam desse posicionamento) abertamente que a Jurema é uma religião autônoma que não precisa dos ritos do candomblé de orixá para sobreviver.

Voltando a Bastide e ponderando sobre a citação mencionada anteriormente, é patente dizer que quando Bastide fala “Bahia” está se referindo a Salvador, especificamente aos terreiros que ficam nos arrabaldes do centro da cidade tido como fontes de ortodoxia (Casa Branca do Engenho Velho, Opô Afonjá e Gantois) e modelo de culto africano puro, no entanto, os pontos ressaltados por Bastide não devem ser desprezados, uma vez que podem contribuir para entender casos em nosso presente etnográfico.

Em visita ao terreiro (em Abril de 2012) Matamba Tombeci Neto, de Nação Angola, em Ilhéus, no bairro da Conquista, indaguei um dos anfitriões sobre a diferença dos cultos da nação Angola para os Ketu de Salvador e para o xangô Pernambucano, e o mesmo disse que a

diferença é que lá em Salvador eles dizem que não tem, ou não tem mesmo a casa da cabocla – que é aquela ali ó (ao dizer isso apontou para um emaranhado de arbustos e um bambuzal, só depois que dei conta que tinha um quarto construído no meio da vegetação) – e no Recife eu não sei dizer. Mas aqui é candomblé de Angola e tem também a parte de caboclo, que é outro candomblé, a diferença é essa. Não é que o candomblé de Angola cultue os caboclos, cultuamos os Inkices de uma parte e os caboclos de outra. (depoimento coletado em Abril de 2012)

Daí que entendi a distinção que existe na Bahia entre o Candomblé de nação Angola e o Candomblé de Caboclo, diz respeito às divindades cultuadas em cada um desses candomblés, um tipo de candomblé mais ligado aos Inkices e o outro tipo mais ligado aos caboclos nacionais, espíritos de antepassados indígenas. Mas esse é apenas um dos múltiplos casos – da Bahia – que reforçam a multiplicidade das diferenças dos candomblés.

Entretanto, no Recife a distinção opera de forma diferente, pude presenciar durante uma festa de Jurema (o que pode ser entendido em termos comparativos como o Candomblé de Caboclo), a presença de boiadeiros (Zé Mineiro, Sete Porteiras), ciganos (Dom Augusto), mestres/as

(Quebra Pedra, Pilão, Paulina, Maria Mulambo, Maria Navalha), pombas-gira (especialmente Marias Padilhas), exus (Tranca-Ruas, Sete Facadas) dentre outras entidades. Aqui destaco a entidade conhecida por “Malunginho”. Foi-me explicado por Danilo de Gusmão (atualmente ele não participa mais da Jurema da Roça Oxaguiã Oxum Ipondá) que essa entidade possui identidade tripla, uma vez que “Malunginho pode vir como Caboclo, Mestre ou Exu”. Percebi então que a Jurema (ao menos essa que tomei notas) possui em seu panteão entidades para além dos antepassados indígenas.

Jurema enquanto religião, é conceituada por Sandro Guimarães Salles, num estudo recente (2010)²⁶. Essa religião deriva do nome da árvore jurema. São utilizadas da árvore a raiz, casca e entrecasca para a infusão com aguardente ou vinho de uvas. A essa bebida dá-se o nome de Jurema ou Vinho de Jurema, sendo esta utilizada para a juremação²⁷. As árvores de jurema são tidas como cidades, a morada das entidades, uma vez que estas adotam as árvores como domicílio, daí todo cuidado dos chefes de culto com essas “cidades” que são tidas como sagradas. Quando os terreiros não dispõem dessas árvores, usam um pedaço de seu tronco (guardadas dentro de um quarto chamado de pegi da Juerema) como assentamentos da jurema.

Uma segunda variante é a Umbanda, que recebe forte influência da doutrina teológica do francês Allan Kardec. Essa religião em algumas partes do Recife é conhecida como espiritismo de umbanda. A Umbanda enquanto “tipo ideal”, foi tratada por Renato Ortiz com maestria em seu livro “A morte branca do feiticeiro negro”²⁸ e sua descrição pode servir para iluminar o campo etnográfico do Recife. A Umbanda durante certo tempo foi tida como a religião genuinamente nacional em detrimento de outras formas, como por exemplo a Jurema. Em sua gestação, em meados das décadas de 1920 e 1930, (ao menos como mostra R. Ortiz, 1978) a Umbanda pretendia abraçar todos os segmentos da sociedade nacional, sem distinção de classe nem de cor. Ao seu panteão foram aglomerados os “baixos espíritos” que eram considerados

²⁶ Um complexo semiótico, fundamentado no culto aos mestres, caboclos e reis, cuja origem encontra-se nos povos indígenas nordestinos. (...) A planta cujas raízes ou cascas se produz a bebida tradicionalmente consumida durante as sessões, conhecida como *jurema*, é o símbolo maior do culto. É ela a “cidade”, do mestre, sua “ciência”, simbolizando ao mesmo tempo morte e renascimento. (SALLES, 2010: 17-18). Na II Jornada do Núcleo de Estudos das Religiosidades Populares (NERP), ocorrida no PPGA/UFPE, apresentei uma comunicação (versão resumida, mas não idêntica desse artigo) numa mesa redonda cujo debatedor era Roberto Motta, o mesmo advertiu para a insuficiência dessa definição do culto da Jurema do professor Sandro Guimarães, afirmando que o mesmo deixou de lado o “paleo-iberismo” que se faz presente nesse culto na figura dos “Reis” e da “Maria Padilha”. Creio muito que essa divergência diz respeito ao campo etnográfico de cada autor, de forma que ambos os apontamentos se completam.

²⁷ Categoria êmica. A juremação consiste na ingestão da bebida Jurema que serve como catalisador (mas não só para isso) do transe dos mediuns.

²⁸ Para efeitos de consulta e maiores esclarecimentos sobre a Umbanda ver: ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro Umbanda; integração de uma religião numa sociedade de classes*. Petrópolis: Vozes, 1978.

não evoluídos pelos espíritas kardecistas, estes são os pretos-velhos e os caboclos. Em seguida, passaram a fazer parte do panteão umbandistas exus, pombas-gira (a versão feminina dos Exus) dentre outros. Os pretos-velhos e os caboclos (para maiores detalhes ver ORTIZ: 1978) são ressignificados respectivamente como espíritos dos antigos escravos e dos indígenas. Os Exus, que não é o mesmo Exu do candomblé, são ressemantizados e sincretizado com o próprio diabo do catolicismo.

Percebe-se que o panteão das duas religiões (previamente mapeadas e pontuadas com ajuda de outras produções teóricas) são bem distintos, assim como os objetos sagrados, os rituais, as hierarquias e as formas de ingresso e permanência dentro do culto. Esses elementos (e vários outros) constituintes da pessoa em cada religião leva a formação de um ser que só pode existir dentro de uma religião específica (pois somente naquela religião que os elementos são empregados de maneira específica), por isso que a ideia ampla de “pessoa” na religião afrobrasileira ou afropernambucana será evitada, pois considero que os sinais diacríticos de cada religião impedem o emprego de uma categoria de pessoa genérica, i.é., uma pessoa afropernambucana.

Assim sendo, classificar as religiões afropernambucanas de maneira teórica, usando os dados etnográficos de outros pesquisadores e completando-os com minhas observações foi a maneira mais eficiente e rápida que pude lançar mão para trazer à tona de maneira pontual os elementos mais gerais (odum, orixás e rituais) que constituem a pessoa dentro das religiões do segmento “afro” – no meu caso do candomblé/xangô pernambucano – e mostrar como esses elementos são agenciados e modelados ritualmente.

2.1 O XANGÔ ENQUANTO CATEGORIA ANALÍTICA DAS CIÊNCIAS SOCIAIS BRASILEIRAS²⁹.

O xangô (ou candomblé do Recife) – isso também é válido para as demais religiões afrobrasileiros – deixou de ser religião africana³⁰ para ser uma religião brasileira que reflete as peculiaridades locais de onde o culto permanece.

²⁹ Emprego o termo Ciências sociais no seu sentido mais amplo possível, dentro dessa categoria enquadram-se Antropologia, Sociologia e a História.

³⁰ Ao contrário do que queria Edson Carneiro, Artur Ramos, Ruth Landes e Roger Bastide, que em suas interpretações viam o candomblé (e seus semelhantes) como uma religião africana (tal qual era praticada e vivida em África) presente de forma inalterada em terras brasileiras, autores do que se convencionou a chamar a Nova Escola do Recife, pesquisadores do Serviço de Higiene Mental do Estado de Pernambuco, como Pedro Cavalcanti (1934), Gonçalves Fernandes (1937), Waldemar Valente (1976), dentre outros, já nas décadas de 1930 e 1940, destacavam a integração entre estes cultos e a sociedade envolvente, alertando que já naquela época não existia na cidade do Recife um culto sequer que fosse puro.

Esta religião existe, dentro dessa sociedade, a sociedade do Recife. Ora esta sociedade possui sua tradição, sua história, sua organização, sua política, sua economia, seu regime alimentar, suas taxas de emprego e desemprego etc. Será que passa pela cabeça de alguém que o Xangô poderá deixar de refletir toda essa realidade ao seu redor? (MOTTA, 1980: 30)

Tendo em vista esse pano de fundo, tratarei daqui por diante o xangô como uma religião *sui generis* brasileira/pernambucana, logo não poderei desprezar a dinâmica da sociedade mais ampla para pensar as *invenções de tradição*³¹ da religião na atualidade.

No entanto, não se deve perder de vista as referências cosmogônicas, teogônicas, mitológicas e hagiológicas africanas quando pensamos a religião dos orixás no Brasil. É fato que muita coisa já se modificou, entretanto muitas ainda apontam para outras referências que se pretendem (e são) autênticas à sua maneira³².

Daí que mesmo considerando que o xangô, Candomblé e assemelhados são religiões nacionais, não é aconselhável, nem estou autorizado, teoricamente, nem etnograficamente e deixar de lado o termo “afro” quando penso nessas religiões “brasileiras”. Não se pode deixar de lado as correspondências – em suas mais variadas formas – com a mitologia e a hagiologia africana. Esse termo “afrobrasileiro” quando empregado para descrever, ou nomear as religiões deve ser entendido, como uma componencial relacional de variáveis, teóricas e empíricas, i. e. um “diálogo contínuo com os dados empíricos [e teorias disponíveis]” (BECKER, 2007, p. 146). Considero aqui o termo “afrobrasileiro” como uma “*classe inteira de fenômenos*, e não declarações específicas de fato” (BECKER, 2007:145. Grifos meus), ou seja, a forma mais ampla de pensar um segmento religioso que existe na sociedade brasileira, levando em consideração as componenciais, tradição (africana e brasileira), memória (africana e brasileira), história (africana e brasileira) e sociedade (brasileira). Dessa maneira é que conseguimos prosseguir analisando as variáveis mais restritas. Dito isso, convido o leitor a situar o “afrobrasileiro” e “não confundir um caso específico de algo [candomblé, batuque, xangô, tambor de mina] com a classe inteira de fenômenos a que pertence [as religiões afrobrasileiras]” (BECKER, 2007: 185).

³¹ Eric Hobsbawn esclarece que “por *tradição inventada* entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição (...) são reações a situações novas que ou assumem a forma de referência a situações anteriores, ou estabelecem seu próprio passado através da repetição quase que obrigatória (...) o objetivo e a característica das ‘tradições’, inclusive das inventadas, é a invariabilidade” (HOBBSAWN, 2012:8. Grifos meus)

³² Considerando o que “tudo que existe, existe autenticamente, do contrário nem sequer existiria” (MOTTA, 2013, p. 1).

Apresento ao leitor uma forma exagerada, ou um “tipo ideal” (no sentido weberiano), para se pensar o culto aos orixás ainda em África e a forma de como a religião agenciava e constituía a pessoa ritualmente e socialmente:

A religião era formada de uma série de atos e observâncias, cujo desempenho correto era necessário ou desejável para assegurar os favores dos deuses ou evitar sua ira, e nessas observâncias todo membro da sociedade tinha uma *participação* marcada por ele, ou em virtude de ter nascido numa família e comunidade, ou em virtude do lugar que ocupava na família e na comunidade [...]. A religião não existia para a salvação das almas, mas para a preservação do bem-estar da sociedade [...]. *Um homem nasceu numa relação fixa com certos deuses assim como nasceu numa relação com seus companheiros*; e sua religião, que é a parte de conduta a qual foi determinada por suas relações com os deuses, era simplesmente um lado do esquema geral de conduta prescrita para ele por sua posição como membro da sociedade [...]. A religião antiga não é senão parte da ordem social geral que abrange os deuses e homens igualmente. (SMITH, *apud* DOUGLAS , 2010: 32. Grifos meus).

Guardemos com atenção essa bela passagem de Robertson Smith, pois ela será muito útil para compreender a constituição do candomblé/xangô na sociedade pernambucana, no que diz respeito a distanciamentos e aproximações da religião dos orixás como era vivida outrora e hoje.

Tendo esses apontamentos como válidos, pretendo agora afunilar o xangô (no contexto pernambucano) – enquanto conceito – para dar cabo do que me proponho nessa pesquisa. René Ribeiro nos presenteia com digressões sobre os xangôs, que apesar de conterem mais de meio século, servem para pensar este culto como uma realidade *sui generis* brasileira na atualidade.

Ouçamo-lo com atenção:

Constituem os XANGÔS *grupos de culto independentes entre si*, polarizados em torno da figura de um *sacerdote – adivinho*, com infra-estrutura de *dignatários e auxiliares* hierarquicamente qualificados, *fiéis ritualmente iniciados, candidatos a iniciação e ‘apreciadores’*. (RIBEIRO, 1954, p. 66. Grifos meus).

Atualizando para o século XXI o que são os xangôs, Arnaud Halloy descreve o culto da seguinte maneira:

Culto iniciático fundado sobre o sacrifício animal e a possessão, o Xangô é organizado em famílias de santos, isto é, em comunidades de culto fundadas na elaboração de laços iniciáticos entre seus membros, calcadas no modelo da família biológica. Assim, os iniciadores são chamados de ‘pai’ e ‘mãe de santo’ os iniciados, ‘filhos’ e ‘filhas de santo’; e os coinciados de um mesmo iniciador, ‘irmãos’ e ‘irmãs de santo’. Cada casa de culto ou terreiro é dirigida por um ‘pai’ e/ou ‘mãe de santo’ e os laços iniciáticos tecidos entre iniciados e chefes de culto estão na base da constituição de vastas redes de indivíduos

‘familiares’, entre os quais circulam os saberes e o saber-fazer ligado ao culto (HALLOY, 2013: 123).

Ainda vale ressaltar, no sentido de complementar a citação anterior, que os xangôs, bem como os candomblés da Bahia, as casas de mina (em São Luiz) e os batuques (No Rio Grande do Sul), possuem como pano de fundo uma liturgia que está intimamente ligada ao sistema mitológico da casa que, por conseguinte é imbricado à nação específica de cada terreiro.

As ligações entre os terreiros e as nações delineadas pelo professor Roberto Motta ajudam a esclarecer esse ponto. Para o antropólogo recifense,

Cada terreiro reivindica a tradição de uma nação africana. Existe a nação *nagô*, subdividida em *ketu*, *oiô*, *ijexá*, *efan*, *obá* e outras; as nações *jeje*, *mina*, *xambá*, *congo*, *angola*, *moçambique*, etc, [...] De modo geral a tradição *nagô*, isto é *ioruba*, prevaleceu sobre as outras e veio a afetar todo o domínio afrobrasileiro, independentemente de como os terreiros preferem denominar-se (MOTTA: 2003 :137, 138. Grifos do autor).

Essas diferenças são tidas pelos fiéis como demarcadores rituais e acima de tudo, classificadores religiosos, como mostrou Olavo Filho em sua pesquisa pontuando o “*nagô*” como marca distintiva de um tipo de candomblé que existe no Recife. No que diz respeito a presente pesquisa, podemos dizer que uma pessoa feita aos modos do rito *nagô* é uma pessoa muito diferente daquela feita no rito *jeje* ou *xambá* isso porque “o termo ‘nações’ [...] é hoje um conceito principalmente teogônico, uma referência a um sistema de crenças, uma filiação ritual e espiritual” (SOUTY, 2011: 200. Grifos meus).

Sendo assim,

Algumas dessas diferenças devem-se evidentemente à diversidade das tradições ligadas aos vários grupos étnicos aqui introduzidos e à obra da aculturação, enquanto outras ocorrem por conta da *capacidade de improvisação dos seus líderes* (RIBEIRO, 1952, p. 37. Grifos meus).

Diante do exposto, aponto que a constituição da pessoa no candomblé/xangô, tem como ponto de intercessão a filiação religiosa a qual casa de culto é vinculada (pois isso definirá os ritos) somada às constantes improvisações dos líderes e às disposições intrínsecas que cada pessoa carrega, independente do ingresso ao terreiro. Essa ideia de improvisação dos líderes reforça o pressuposto de que toda regra tem exceção.

Assim para uma interpretação das classificações das religiões de matriz africana do Recife, não podemos perder de vista os modelos que precedem nossas análises, pois é tencionando e testando os limites e possibilidades desses modelos, que podemos ampliar o alcance e testar

como as categorias analíticas se relacionam ou mantém correspondências com as categorias nativas e disso retirar elementos úteis para entender como a pessoa é constituída nesses cultos, no caso desta pesquisa. Para tanto, é necessário pensar que todo modelo “é uma abstração construída a partir do estudo comparativo de diferentes ritos” (SERRA, 1995: 42)³³. O modelo nagô, construído com base nos rituais do nagô de uma matriz qualquer é um modelo distinto daquele construído com base no rito jeje, ketu e assim por diante. O modelo funciona então como uma lente de aumento pela qual podemos identificar os rituais que constituem pessoas. Por esse motivo que descrevo o modelo nagô do Ilê Obá Aganjú Okoloyá.

Entendido dessa maneira, como uma abstração e recurso interpretativo, os modelos – um compósito de características/dados empíricos que servem para operacionalizar nossas análises sobre um fenômeno social – nos servem para mostrar imediatamente quais os rituais pelos quais a pessoa passa (ou deve passar) para ser constituída ritualmente e socialmente. São os ritos que vão inserir a pessoa dentro de uma estrutura religiosa, e esta estrutura conduzirá (junto com os sacerdotes) o processo de formação da pessoa. Diferentes modelos (os modelos agregam ritos, entidades, calendários, festas, modos de reconhecimento e de fazer) produzem pessoas distintas.

Nesse sentido, penso numa necessidade intrínseca a qualquer classificação das religiões afropernambucanas, fazer uma distinção do rito e nação religiosa, que apesar de estarem próximos, não devem ser confundidos, uma vez que em um culto de uma nação, podem existir ritos de outra nação como esclarece o babalorixá Tonho de Ogum quando indagado por mim sobre a nação de jeje-alaketu do terreiro que lidera. O mesmo disse que: “tudo isso era por conta do atual axogum da casa – ogã que sacrifica os animais nos rituais religiosos – que tinha sido feito no candomblé “alaketu”. Antes dele chegar, no tempo de meu tio carnal e pai de santo, aqui era apenas Jeje³⁴, ai por causa disso mudou uma coisa aqui e outra ali, mas ainda é mais Jeje do que Alaketu”. Disso entendo que o culto se renovou por fatores intrínsecos de sua malha interna³⁵, nesse caso o falecimento do antigo babalorixá e ao ingresso na sua estrutura

³³ “Se em grande número de casos, a forma de organização dos grupos de culto, de ordenamento hierárquico e definição de papéis no seu interior (envolvendo a lógica de sua correlação), assim como o esquema das transações rituais e a gramática dos códigos simbólicos aí manipulados, manifestam padrões reconhecíveis e arranjos recorrentes, é lícito falar um modelo e é natural estudar-lhe a formação” (SERRA, 1995: 41).

³⁴ Se referindo ao conjunto de rituais – nesse caso a forma como se imola animais – pertencentes à doutrina Jeje.

³⁵ Fato similar é tratado por Arnaud Halloy (2004) ao abordar as dificuldades para o estabelecimento e manutenção de um candomblé na Bélgica. O autor fala de uma necessidade de adaptação de *recursos humanos disponíveis* (Halloy, 2004. Grifos meus) destacando as adaptações pelas quais vem passando o culto na tentativa de se estabilizar com os músicos tocadores de *illus/atabaques*. Fato que aconteceu com o culto do babalorixá Tonho,

hierárquica de um ogã que foi iniciado em outra nação. Entendo também que essa renovação não traz pauperização ao culto, uma vez que ampliou as possibilidades de permanência deste, alterando “uma coisa aqui e outra ali” como esclarecido pelo sacerdote.

2.2 O MOVIMENTO DAS CATEGORIAS ANTROPOLÓGICAS: DE XANGÔ ORTODOXO AO XANGÔ UMBANDIZADO.

É fato que existe uma relação direta entre a malha interna das religiões e as classificações sobre cada uma delas. Cada terreiro possui uma estrutura ritual e hierárquica que exige pessoas com determinadas características e aptidões para ocupar tais posições e desempenhar certos rituais ou etapas rituais. Com a classificação prévia baseada em modelos podemos entender quem são as pessoas de cada culto e como elas são constituídas. Por esse motivo a apreciação e análise das classificações sobre o xangô pernambucano.

O que pretendo nesse momento é fazer uma análise interpretativa das categorias antropológicas referentes ao xangô pernambucano e a partir desse levantamento, retirar pontos úteis para construir um modelo (o modelo do IOAO) com o intuito de mostrar e entender como a pessoa ogã é constituída ritualmente pelo IOAO. Dito isso, por necessidade metodológica, é necessário ampliar a noção de “trabalho de campo” dentro da perspectiva antropológica, uma vez que, a partir desse momento meus dados empíricos são as produções acadêmicas sobre o xangô e não mais o xangô na sua concretude ou como eu percebo e descrevo essa concretude. Ou seja, essa parte do trabalho, será estruturada no “*being here*”, local esse de onde se parte para o trabalho antropológico e onde se “cumpre sua mais alta função cognitiva” (OLIVEIRA, 2006:25) da nossa vocação.

Para além da definição de René Ribeiro, acima apresentada, existem outras que, apesar de apontar distanciamentos, indicam que os xangôs não se mantiveram estáticos. Os critérios empregados para classificar este culto, presentes nas obras de Roberto Motta, Maria Do Carmo e Felipe Rios, são de ordem estritamente empíricas, balizados por teorias e questões metodológicas de cada autor. Contudo, não se pode negar que existem correspondências

uma vez que inexistia ao alcance dele um axogum feito no rito jeje, ele improvisou com outro feito no rito alaketu.

empíricas e teóricas nos trabalhos dos mesmos em momentos distintos do século passado e do presente.

Em trabalhos pioneiros no que diz respeito às classificações dos xangôs em Pernambuco, R. Motta (1977 e 1991) afirma que existem quatro variedades de culto nesse recorte geográfico. O que nos interessa aqui mais diretamente, são apenas duas delas, a saber, os “Xangôs Ortodoxos” e os “Xangôs Umbandizados”. Segundo o autor existem três marcas idiossincráticas constituintes do modelo dos “Xangôs Ortodoxos”, estas são:

Crença nos orixás (...) alto desenvolvimento do ritual (...) e em terceiro lugar, estruturas organizacionais relativamente rígidas e formais, das quais, no Recife, a principal se configura na relação de parentesco entre filho e pai-de-santo (MOTTA, 1977, p. 101. Grifos meus).

Motta ainda elenca características complementares dessas religiões, apontando seu caráter sacrificial³⁶ além de uma “forte presença dos traços de origem africana na doutrina e no ritual” (1977: 111). Essa forma de culto, segundo o mesmo autor, constitui uma minoria no domínio geográfico pernambucano.

Outra variedade, o “Xangô Umbandizado” pode ser resumida, à luz das descrições de Motta como um culto de

Crença nos orixás do Candomblé-Xangô, submetidos, porém, a complicados processos de desdobramento mitológico (...) e à sistematização em linhas, falanges e categorias semelhantes, próximas ou remotamente derivadas do espiritismo kardecista (MOTTA, 1991, p. 51).

Essa variedade, segundo o autor, possui uma estrutura eclesial mais frouxa, quando comparada aos “Xangôs Ortodoxos”; uma diminuição significativa dos sacrifícios de animais votivos em seus rituais, i.é. um culto “hipo-sacrificial”, além de uma forte clientela extra-religiosa (Motta, 1991).

Maria do Carmo Tinoco Brandão (1986), numa leitura bem próxima de Motta, afirma que os “Xangôs Tradicionais”³⁷ procuram “manter uma maior proximidade com os traços de origem

³⁶ Obejto de estudo de sua Tese de concurso para professor titular na UFPE, intitulada “*Edjé Balé: Alguns aspectos do sacrifício no Xangô de Pernambuco*” (1991). Segundo Motta, o sacrifício – imolação de animais – é o “ato essencial do culto” (MOTTA, 1991: 29). Com efeito José Jorge de Carvalho, que fez pesquisa em um dos terreiros pesquisados também por Roberto Motta, no Recife, o *Ilê Obá Ogunté*, tem outra interpretação e elenca outros pontos. Como conceituado por Carvalho (1991) o Xangô tem como principais categorias constituintes, ser um “culto de possessão” onde os *orixás*, o *orí* e os *eguns*, são cultuados de forma específica, sendo que cada elemento constitutivo possui sacrifícios próprios.

³⁷ É fácil de perceber a relação que o conceito de “Xangô Tradicional” tem com o “Xangô Ortodoxo”. Em certa medida, o Xangô Tradicional é a mesma coisa que o Xangô Ortodoxo – ao menos como apresentado por esses dois autores - com outro nome apenas. O que me leva a crer, que Maria do Carmo deixou a categoria/conceito do professor Roberto Motta, definir seu caso empírico, esse deslize “leva (não necessariamente, mas com muita

africana na doutrina, no ritual e na estrutura eclesiástica” (BRANDÃO, 1986: 10). Diz ainda que o Sítio de Pai Adão (mesmo terreiro pesquisado por R. Motta e J.J. de Carvalho), casa de culto nagô do Recife bastante conhecida, funciona como uma espécie de matriz para os outros cultos, sendo um terreiro “mais conservador, o que mais resiste às transformações e mudanças ocorridas na cidade, tanto que na sua estrutura religiosa e ritual, continua praticamente inalterada” (BRANDÃO, 1986: 10). Ainda segundo a autora, nesse tipo de religião as festas ocorrem exclusivamente para os orixás³⁸ e estes são mais fechados nas suas tradições.

Com relação aos Xangôs Umbandizados, diz a autora, estes são “formas reinterpretadas dos xangôs tradicionais” (BRANDÃO, 1986:11). Existe uma maior fluidez nos rituais, mais inovações – independentemente da filiação a uma “nação” quando comparados aos cultos “tradicionais”. O fator econômico ainda aparece como marca distintiva, uma vez que os “Xangôs Umbandizados” são mais opulentos quando comparado aos “Xangôs Tradicionais”, isso indica, nas palavras da autora, um maior nível econômico desprendido nesses cultos, primordialmente da clientela extra-religiosa que é atendida pelos sacerdotes que comandam o terreiro.

Ao descrever as regras de funcionamento religioso, a autora afirma que nos Xangô Umbandizados existe “um liberalismo anárquico-religioso” que “associado à criatividade de chefia religiosa” (BRANDÃO, 1986:15), lhes confere marca distintiva dos cultos tradicionais³⁹, uma vez que nesses grupos as festas não são destinadas apenas aos orixás. Estão presentes no calendário litúrgico, cultos às entidades da Umbanda e Jurema, onde “nem sempre as datas comemorativas para os orixás são as mais importantes” (1986: 36).

frequência na prática) a pensar que tudo que é importante sobre o caso está contido no que sabemos sobre a categoria” (BECKER, 2007: 162).

³⁸ Se tomarmos o termo “festa”, só e somente, como sinônimo toque ou celebração aberta ao público, o pressuposto ainda é válido. Se restringirmos “festa” como equivalente de “ritual” – ao menos nesse caso - o pressuposto merece alguma complementaridade. É possível que tenha passado despercebido à autora, ou ela tenha sido impedida de participar- creio mais nessa possibilidade do que naquela - de outras cerimônias religiosas que ocorrem no próprio Sítio, estou falando dos rituais do Balé, ou Obrigação do Balé. Trata-se de um ritual propriamente dito masculino, no qual as mulheres tem participação extremamente diminuída, quando não totalmente vetada. Nesse ritual as oferendas e sacrifícios são destinados aos eguns (como apontado por Carvalho, 1991) – antepassados que viveram no mesmo tempo histórico de alguns filhos de santo da casa, geralmente os membros com mais alto grau na hierarquia religiosa da casa de culto. Essa obrigação ocorre com uma periodicidade similar às festas para os orixás (geralmente toda obrigação para os orixás é precedida por uma obrigação de balé), contudo fixa no calendário ritual dessa casa de culto.

³⁹ Mesmo não concordando com o que Brandão diz, e achando que esse caráter singularizador “liberalismo anárquico-religioso” cunhado por ela, soe muito pejorativo, quero acreditar que isso não passa de mais uma das “precárias generalizações teóricas” (MOTTA, 2013 manuscrito) muito presente nos trabalhos acadêmicos que versam sobre algum aspecto religioso.

Com efeito, não é necessário ir a muitos terreiros para tomar conhecimento do culto a outras divindades/entidades que não os orixás. O culto aos mestres, caboclos, exus (sendo estes ressignificados por outras teogonias afrobrasileiras, diga-se de passagem, mais brasileiras do que africanas, onde Exu toma o lugar do próprio diabo) e outros mais, é bastante difundido em Pernambuco. No Recife, muitos terreiros também cultuam essas entidades/divindades⁴⁰, no entanto, nunca observei, muito menos experimentei, nem de perto o “liberalismo anárquico-religioso” de que fala Brandão (1986). Muito pelo contrário, existe nos terreiros que se prestam a cultuar orixás e outras divindades, uma espécie de retração de espaços, do tempo (*in illo tempore*), divindades, objetos e mitos (dentre outras coisas) sagrados e, por conseguinte profanos. Os cultos aos orixás são apartados dos demais cultos e ainda apartados entre eles mesmos, pois uma cerimônia destinada para Oyá, por exemplo, nunca é igual a uma cerimônia feita para Xangô, o azeite de Ogum, não pode ser derramado em uma cabeça consagrada a Oxalá, isso por que as participações não operam de forma aleatória (toda e qualquer participação ocorre de modo ordenado), mas sim em uma mesma categoria do real (Bastide, 1973: 367). Entram em cena outros objetos litúrgicos, cores, lágrimas, pessoas, experiências religiosas distintas, axé, animais, toadas, danças, práticas, representações dentre outros elementos.

Em trabalho anterior (Germano, 2013) sustentei que as religiões afrobrasileiras, em todas suas modalidades, e isso é possível que também ocorra além das fronteiras que demarqueei, passam por uma espécie de “tradicionalismo”, sendo este processo, porém não apenas ele, responsável pela dinâmica interna da religião – mas que tem muitas correspondências com a dinâmica externa ao culto⁴¹ – e pelas idiosincrasias de cada um destes. O que chamei de “tradicionalismo afrobrasileiro”⁴² é um processo que funciona sem um sentido fixo – de tal lugar para tal lugar,

⁴⁰ Desde Outubro de 2010 que visito alguns terreiros na região metropolitana do Recife e mantenho contato com os filhos de santo dessas casas e até hoje só tenho conhecimento de apenas dois terreiros que cultuam apenas os Orixás, estes são o Sítio de Pai Adão e o Ilê Obá Aganjú Okoloyá, esse pequeno quantitativo reforça o pressuposto de Motta de que os xangôs ortodoxos constituem minoria em Pernambuco. É possível e muito provável que existam outros, no entanto, desconheço.

⁴¹ Nesse ponto concordo com a historiadora Dominique Julia quando diz que compreenderemos – nós, pesquisadores – melhor o devir religioso “Se admitirmos que as mudanças sociais produzem nos fiéis, modificações de ideias e de desejos que os obrigam a modificar as diversas partes de seu sistema religioso. Há uma continuidade de ida e volta, uma infinidade de reações entre os fenômenos religiosos, a posição do indivíduo no interior da sociedade e os sentimentos religiosos desses indivíduos. A densidade de população, as comunidades mais ou menos extensas, a mistura de raças, as posições de textos, de gerações, de classes, de nações, de invenções científicas e técnicas, tudo isso age sobre o sentimento religioso individual e transforma assim a religião” (JULIA, 1976:106)

⁴² “Processo complexo de disputas e tensões – entre religiosos e seus cultos; aproximações e distanciamentos com elementos africanos e brasileiros; e o jogo de alianças – com cientistas, políticos, poder público e instituições – presentes nas religiões afrobrasileiras” (GERMANO, 2013: 17).

de uma casa de culto para outra, de uma yalorixá para outra – caminhando por diversos meandros mais ou menos favoráveis a depender de outros contextos e situações.

Neste trabalho, gostaria de acrescentar à ideia base de “tradicionalismo afrobrasileiro” a noção de trânsito religioso – não o trânsito de fiéis de um culto a outro – mas sim, um trânsito de rituais⁴³, muito comum nas religiões afrobrasileiras (como foi explicado acima pelo depoimento do babalorixá Tonho). Quero dizer que existe um quiasma de ritos, mitos, divindades e organização hierárquica presentes nos xangôs, que em muitos casos são tomados de empréstimo, ressignificados ou não, de uma forma de culto para outra. Fato que ocorre devido à improvisação dos líderes, à carência de capital humano, às condições econômicas, à disponibilidade de tempo dos fiéis, sem esquecer a forma de como os fiéis se relacionam e experimentam a religião.

Por sua vez, Rios (2000) faz uma revisão criteriosa dos conceitos apontados anteriormente, tencionando-os com o “trânsito religioso” e propõe uma nova roupagem, uma substituição do “Xangô Umbandizado” por uma forma mais moderna, o “candomblé-de-nação” (RIOS, 2000: 11). O autor aponta que a “candombleização” dos xangôs recifenses é um dos pontos que contribuíram para essa mudança. Segundo Rios, tal processo consiste numa baianização dos cultos recifenses, como numa espécie de tentativa de resgate de elementos esquecidos ou ressemantizados que podem ser encontrados nos candomblés baianos, tidos como fonte de “pureza religiosa” e autenticidade ritual do candomblé⁴⁴.

Luiz Felipe Rios aponta que

Sem dispensar os fundamentos que aprenderam no xangô-nagô pernambucano, Raminho, Fausto e Mercival⁴⁵ introduzem no universo afro-religioso da cidade novos ritos e mitos. Introduzem também *novas hierarquias*

⁴³ A noção de trânsito de rituais foi retirada de Ronaldo Almeida (2010). Nessa modalidade de trânsito “os conteúdos simbólicos e práticos transitam entre sistemas religiosos que se encontram em constantes rearranjos mediante cópias, oposições, concorrências e assim por diante” (ALMEIDA, 2010: 371).

⁴⁴ É certo que o Candomblé da Bahia, com seus mitos e pesquisadores “deformou” (a noção de “deformação” empregada aqui foi tomada de P. Bourdieu, 2004) todo o campo religioso afrobrasileiro. Contudo, diante de tantas idas e vindas, empréstimos e acomodações rituais, dentre outros fenômenos que estão para além do campo religioso propriamente dito – com suas regras de funcionamento bem estabelecidas, porém, sempre negociáveis – me inclino a pensar cada vez mais que o candomblé da Bahia – ao menos como apresentado por E. Carneiro, A. Ramos, R. Bastide, e em sua medida R. Landes e J. E. dos Santos – é mais universalizável do que universal, assim como o xangô, batuque e o tambor de minas em suas respectivas regiões de influência.

⁴⁵ Raminho, Fausto e Mercival são os babalorixás do Recife tidos como responsáveis – segundo a memória dos informantes do autor - pelo processo de “bainização” dos xangôs pernambucanos. (Na versão de Rios não consta essa nota, essa observação é de minha autoria).

sacerdotais com equedis, babalossães, baba-efuns, entre outros. (RIOS, 2000: 5. Grifos meus).

Constata-se uma “exacerbação ritual” nesses cultos, tanto nas obrigações íntimas – grande quantidade de animais sacrificados⁴⁶ – como nas festas públicas, “exacerbação do gestual e, acrescentaríamos, cenográfica, coreográfica, na riqueza e detalhes das vestes, nos abusos do uso da “língua Yorubá”, etc.” (RIOS, 2000: 6). Se passam a existir novas hierarquias, é porque existem novas formas de constituir pessoas para os novos cargos hierárquicos. Uma vez que a pré-condição de ser babalossãe, é diferente da condição de ser baba-efun e por isso, ou por causa disso, os terreiros têm de se modificar ou ampliar os rituais a fim de ajudar na constituição dessas pessoas.

O autor percebe uma interpenetração de elementos rituais nos cultos recifenses advindas de outras localidades, que aqui são ressignificadas e alocadas em uma nova estrutura ritual formando um “culto articulado” com elementos da Umbanda, Candomblés Cariocas⁴⁷ e da Jurema, dando a aparência de um novo culto, ou até mesmo uma nova religião.

Com efeito, Zuleica Dantas, percebe outros pontos que contribuíram para a “candombleização” das religiões recifenses. Diz à autora que os processos políticos (e não estritamente religiosos) de “reafricanização, antissincretismo, intelectualização dos terreiros, dos sacerdotes e sacerdotisas” (CAMPOS, 2013: 16) além das “transformações no campo da cultura, da economia, da sociedade levaram os terreiros de Xangôs em Pernambuco a repensarem suas práticas, seus rituais, suas indumentárias, entrando em sintonia com os acontecimentos do mundo afro-religioso brasileiro.” (CAMPOS, 2013: 17).

Tudo isso contribuiu para uma mudança na percepção dos atores religiosos, bem como o papel destes dentro e fora dos terreiros. A autora esclarece ainda, que essas mudanças ocorreram

⁴⁶ Essa constatação empírica do autor atualiza a visão de Roberto Motta, quando este afirma serem os “xangôs umbandizados” cultos hipo-sacrificiais. Segundo Rios nos “candomblés-de-nação” existe uma “exarcebação da prática do sacrifício (...) com a revalorização dos ideais de africanismos em detrimento do embranquecimento umbandista/kardecista, o sacrifício foi recolocado em voga e com muito mais força” (2000: 7).

⁴⁷ Vale salientar que essa influência dos modelos cultos cariocas não se deve apenas à Umbanda. O Candomblé da Goméia que é um tanto negligenciado pelas Ciências Sociais brasileiras merece atenção de perto para pensar o trânsito religioso afrobrasileiro. Joãozinho da Goméia, ou o Rei do Candomblé, como também era conhecido, já era bastante popular (pelo o envolvimento em diversas polêmicas) bem antes de se instalar em terras cariocas, ainda em Salvador, foi um dos grandes colaboradores de E. Carneiro no II Encontro Afrobrasileiro em 1937, essa aproximação, alavancou o culto e a figura de João da Goméia no cenário nacional. Já nessa época, o jovem babalorixá, com pouco mais de 20 anos de idade, era bastante perseguido pelo fato de ter “mudado de folha” (do candomblé de Angola para o Ketu) e nos rituais de seu terreiro cultuar os Orixás e Caboclos. Joãozinho era filho de Oyá, mas também “trabalhava” com o Caboclo Pedra Preta. Com sua mudança e instalação em Duque de Caxias em meados do século passado, João da Goméia e seu culto, passam a ter notória visibilidade na sociedade brasileira e a influenciar novos cultos que se expandiram rapidamente pelo Brasil, tendo possivelmente chegado ao Recife na década de 1960, período coincidente com a expansão dos “xangôs umbandizados” no Recife.

primeiro na Bahia e só depois irradiou para o Recife, modelando os cultos locais. Felipe Rios aponta outro fluxo de influências, mas que tem a mesma origem e “chega ao Recife de modo transversal (...) vindo do Sudeste do país – Salvador-Rio/Rio-Recife, posteriormente Salvador-Rio/Rio-São Paulo/São Paulo-Recife” (RIOS, 2000: 4). Todas essas mudanças contribuíram para uma renovação dos candomblés/xangôs no Recife, por conseguinte e inevitavelmente também contribuiu para uma renovação das formas de se fazer pessoas nesses cultos.

Essa renovação impeliram certas transformações no xangô, no que diz respeito ao seu relacionamento com a sociedade por meio de expressões artísticas (afoxés, maracatus, cocos), organização política (Encontro de Mulheres de Terreiros de Pernambuco, Caminhada dos Terreiros, Mostra Culinária de Terreiros de Pernambuco), no perfil dos religiosos (sacerdotes e demais fiéis), aspectos rituais (diminuição e negociação do tempo de reclusão dentro do terreiro, compra de alimentos semi-industrializados para ofertar aos orixás, compra de colares de contas já feitos em lojas especializadas, utilização de fogão a gás), formas de transmissão de conhecimentos (da oralidade a escrita e da fixação da escrita em documentos e estatutos), cenografia (roupas, ornamentação dos terreiros, etc.) novos proselitismos, dentre outros. O fiel que ingressa hoje nessa religião, com toda certeza, será feito/constituído de maneira distinta dos fiéis de outrora.

Essas são as classificações antropológicas que marcam os sinais diacríticos das religiões afropernambucanas e fornecem o tecido social (mais amplo) constituinte da pessoa religiosa, mostrando-se útil, quando apresentada previamente, a classificação dos cultos indica quais elementos (ritos, cores, deuses, animais sacrificados, hierarquias, etc.) constituem a pessoa ritualmente. Os modelos que servem de base para a classificação dos tipos de xangôs nos indicam que a malha interna de pessoas difere de um terreiro para outro, além disso, os processos internos e externos pelos quais passam os xangôs trouxeram, e ainda trazem, mudanças inevitáveis nos rituais de feitura das pessoas. “Fazer” uma pessoa hoje, com certeza não é a mesma coisa de como se fazia outrora, mesmo assim não se deixa de fazer pessoas nessa religião.

O que se pode concluir de todo esse debate acadêmico sobre os xangôs, é que nossas classificações se tornam imprecisas (mas não inúteis), no sentido de que não abarcam toda realidade do concreto e não acompanham o crescimento religioso local e por isso necessitam de revisões periódicas a fim de situar os cultos (destacando sua dinâmica e estática) numa agenda de debates acadêmicos plurais. O que diferencia uma classificação da outra, são, como

já dito, questões metodológicas e teóricas dos autores e, sobretudo, evidências empíricas. Nesse sentido nossas classificações precisam ser revisitadas de tempos em tempos, precisam ser atualizadas com as correspondências do concreto. Correspondências estas que se mostram muito valorosas para pensar a constituição da pessoa dentro da religião.

Dai que alvitro não propriamente uma nova classificação, mas um recurso heurístico profícuo para nossos enfoques teóricos interpretativos dos xangôs. Dessa forma, penso num modelo de xangô renovado. Daí seria lícito pensar num xangô ortodoxo renovado ou um xangô que renova sua ortodoxia; xangô umbandizado renovado, candomblé do/no Recife renovado, ou um xangô que ao se umbandizar e/ou candombleizar se renova, tambor de mina renovado, dentre outras modalidades que se renovam constantemente sem que isso implique numa pauperização religiosa.

Todas essas formas renovadas trazem consigo novas maneiras de fazer deuses e pessoas. Os sinais diacríticos (sacrifícios, roupas, indumentárias, cenografias, cores etc.) previamente pontuados nas passagens dos autores nos ajudam a pensar sobre isso. Os rituais e o tempo de duração dos rituais não são os mesmos, hoje se negocia o tempo passado dentro dos terreiros, pois os fiéis estudam, trabalham, viajam, moram em outros estados, até mesmo países; as roupas dos deuses e das pessoas mudaram, existem roupas/axós – principalmente as femininas – que são feitas de novos tecidos e ornamentos, as fontes de rendas permitem a compra de mais animais que conferem a opulência dos sacrifícios, tais como bois, porcos entre outros, surgem novas funções (devido ao incremento de novos rituais) e novos cargos (como apontado por L. F. Rios) e conseqüentemente novas pessoas aptas para ocupar tais cargos. O candomblé/xangô renova-se e as pessoas que são constituídas por essa religião hoje, são distintas daquelas feitas antigamente, tais como os ogãs de minha pesquisa.

Nota-se a partir do exposto acima a pluralidade religiosa do campo afropernambucano, fato esse que aponta para a pluralidade das formas de se fazer pessoas que existe no universo dessas religiões. Os cargos e as pessoas podem até ter os mesmos nomes, ogãs, ekedis, babalorixás dentre outros, assim como os rituais também podem seguir a mesma tendência nominalista, lavagem de cabeça, confirmação (especialmente para ogãs, yabás/ekedis) ibori, yawô etc., mas diferem na forma e no conteúdo de como são feitos dentro da religião, isto por que as religiões afropernambucanas são iguais apenas em nome/conceito (entendo o “conceito” como uma forma de conhecer ampla, aplicada para entender uma situação concreta e particular), mas

diferem em suas propriedades elementares que se alargam e aplicam a todos os membros do culto.

2.3 O ILÊ OBÁ AGANJÚ OKOLOYÁ: CONSTRUINDO UM MODELO DE XANGÔ RENOVADO.

Considerando que os xangôs não são microssomos isolados dentro de uma sociedade mais ampla, Fernanda Meira (2008) faz um estudo de caso no IOAO, o terreiro de Mãe Amara, localizado no Recife, mostrando como esse culto permanece se renovando desde sua fundação até a data da escrita de sua monografia. Historicamente (devido à filiação desse terreiro, que é uma “rama⁴⁸” do Sítio) e de acordo com as classificações já apresentadas nesse trabalho, o IOAO se aproxima do Xangô Ortodoxo/Tradicional. Mas nem sempre o IOAO foi uma rama do Sítio. Contudo, Meira destaca alguns pontos em seu trabalho mostrando as formas de relacionamento desse terreiro, do tipo “Ortodoxo/Tradicional”, com a modernização da sociedade recifense que, quando contrastado com as classificações apresentadas anteriormente, podem indicar um tipo de mudança na ortodoxia, isso se levarmos *da capo al fine* as classificações já apresentadas, i. é., se deixarmos o conceito definir nosso caso.

De acordo com a relação do IOAO e a modernização, F. Meira afirma que:

Hoje, podemos dizer que é uma instituição muito mais aberta, que frequenta novos espaços sociais e dialoga com vários segmentos da sociedade, como o poder público, os movimentos sociais, o cenário cultural da cidade e a sociedade em geral e as esferas sociais midiáticas (MEIRA, 2008: 1).

Sendo um terreiro “aberto”, digamos, a novas tendências, ao passo que estabelece diálogo com outras instituições e se distancia do que já foi outrora, seria lícito afirmar que esse culto deixou de ser “ortodoxo/tradicional” e se umbandizou, baianizou ou passou pelo processo de “candombleização” aos moldes dos cultos baianos? Eu teria ressalvas em dizer que o IOAO tornou-se um novo culto ou uma nova religião, apesar das mudanças que ocorreram e das novas formas de organização social e religiosa de hoje. Prefiro falar que houve uma renovação da ortodoxia contribuindo para que algumas mudanças ocorressem na malha religiosa do IOAO.

O Ilê Obá Aganjú Okoloyá é um terreiro matrifocal⁴⁹, fundado pela yalorixá Amara Mendes em 1945. Até hoje Mãe Amara (como é conhecida atualmente. Antigamente ela era chamada

⁴⁸ O termo “rama” é uma categoria êmica, similar ou equivalente à descendência.

⁴⁹ No sentido atribuído por Zuleica Dantas (1994) e Terezinha Bernardo (2003). Emicamente escuta-se falar que o terreiro é matrifocal. Refletimos a categoria êmica pela categoria analítica de “matrifocalidade” de acordo com a reflexão de que a mulher é a figura estável do terreiro, possuindo o maior contato com os demais membros do grupo. Cabe à mulher, no caso do IOAO, cabe a Mãe Amara e Maria Helena o poder de decisão sobre os rumos da

de “Xangozinho”, pois Xangô começou a se manifestar nela ainda criança) lidera todas as atividades religiosas do terreiro e participa de boa parte das atividades políticas e sociais promovidas pelo terreiro ou atividades nas quais a casa participa, tais como a Rede de Mulheres de Terreiro de Pernambuco, Mostras de Culinárias, programas de vacinação, Ponto de Cultura Ensinamentos de Mãe Amara, o Balé Nagô A’Jò, e outras ações e projetos ali ganharam forma e/ou foram executados: Projeto Bordadeiras de Oyá (junto ao Uiala Mukaji Sociedade das Mulheres Negras de Pernambuco), oficinas de dança, de percussão, campanhas de vacinação, lançamentos de livros, gravação de filmes, entrevistas e documentários. Em todas essas atividades a yalorixá se faz presente.

O IOAO foi fundado por uma exigência do orixá Xangô Aganjú, que é o orixá patrono do terreiro e o protetor de mãe Amara. No ato de fundação do terreiro, a yalorixá era casada com seu Barreto, filho de Oyá. Mãe Amara conta que Seu Barreto foi feito no candomblé de Angola e era conhecido mais pelas coisas do catimbó do que pelo orixá. Ele trabalhava na frente do terreiro prestando muitos serviços mágicos com o mestre chamado Cambinda. O nome Ilê Obá Aganjú Okoloyá quando traduzido para língua portuguesa significa “Casa do Rei Aganjú Marido/Esposo de Oyá”. Xangô é o patrono/dono da casa e Oyá seria a dona do terreno, a matriarca. Xangô Aganjú exigiu a mãe Amara a abertura de seu próprio terreiro quando ela ainda era filha de santo de um terreiro de nação Xambá, liderado por mãe Luiza de Oxalufã, localizado no bairro da Mangabeira. Maria Helena Sampaio, filha biológica de Mãe Amara e yakekerê (mãe pequena) do Ilê conta que o babalorixá dela chamava-se seu Miranda e, que no seu tempo, era o sacerdote que mais sacrificava bois em Pernambuco.

Por mãe Amara ter sido feita no rito Xambá e liderar os rituais do terreiro é inevitável que muitos ritos xambá existissem no IOAO nos primeiros anos de existência⁵⁰ (pelo menos até a chegada do babalorixá Nelson Sampaio). Nos dias de hoje uma toada para Xangô Aganjú é cantada em língua portuguesa, marca da tradição Xambá da qual fez parte. Segue um trecho da toada: “Salve meu axé, axé mí, axé mí ô. Salve meu Axé, Obá Aganjú é Xangô”.

vida religiosa, guiadas sempre pela vontade dos deuses. É patente pontuar que matrifocalidade não exclui a presença masculina, como é o caso dos babalorixás que passaram pelo IOAO (comentarei adiante).

⁵⁰ Por diversas vezes, eu tentei resgatar com mãe Amara alguns dos ritos do IOAO das duas primeiras décadas de existência do terreiro, mas, devido a um acidente vascular cerebral (AVC, derrame) que sofreu causando-lhe danos em boa parte de suas lembranças, mãe Amara não me disponibilizou uma narrativa linear, da qual pudesse identificar os rituais de outrora para possíveis análises. Ela apenas disse que o filho de santo tem que passar pelos rituais de lavagem de cabeça, ibori e yawô. O único ritual que ela faz questão de lembrar e não abre mão de que seja feito é o Amalá de Xangô.

Um ritual que perdura os 71 anos de existência do terreiro é o Amalá de Xangô, fruto de uma promessa feita por Amara Mendes a Xangô Aganjú. Esse ritual acontece todos os anos no terreiro a partir do mês de Junho (geralmente próximo ao dia 24) e permanece sendo atualizado mensalmente nas primeiras quartas-feiras dos meses subsequentes até o encerramento do ciclo, no dia 06 de Janeiro, quando se oferta mais um beguiri acompanhado do amalá (comidas votivas de Xangô) e quando mãe Amara faz o “corte da romã” e distribui os gomos aos seus filhos.

No ano de 2015 o Amalá de Xangô deixou de ser uma festa semipública e passou a ser um ritual aberto à sociedade, devido ao reconhecimento que teve do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) como patrimônio dos povos de religiões de matriz africana. O ritual consiste na oferta das duas comidas ao orixás Xangô (Exu como sempre come antes): o Amalá, feito com água fervente e farinha de mandioca e o Beguirí, preparado com muitos quiabos (para um beguiri pequeno são utilizados 400 quiabos), carne bovina, castanha, amendoim, gengibre, camarão (de preferência seco), sal, pimenta, cebola, cebolinho e muito azeite de dendê. As comidas são retiradas do fogo e servidas fumegantes, pois Xangô, de acordo com os ritos dos IOAO, come os alimentos quentes, afinal ele é o dono do fogo.

Nunca existiu dentro do espaço físico do IOAO culto à Jurema por ordem expressa de Xangô Aganjú. O orixá patrono do terreiro não se mistura com espíritos de mortos (segunda a tradição, Xangô tem horror à morte) e por isso não permite tais práticas rituais. No IOAO o contato com os mortos é feito, única e exclusivamente nas obrigações de Eguns no quarto de balé. Os Eguns são os ancestrais do terreiro. Nestas ocasiões, o pego fica trancado e nada relacionado aos orixás é comentado ou realizado.

Após o falecimento de Seu Barreto (fim da década de 1960), Amara Mendes se casou com outro babalorixá, seu Nelson Sampaio (Ogum Jobí), feito na nação nagô, do nagô do Sítio de Pai Adão consagrado ao orixá Ogum Tayó. Seu Nelson é parente biológico da família do Sítio e, depois do casamento com Amara Mendes, trouxe a influência dos ritos nagô do Sítio para o IOAO que mantém até hoje sua estrutura ritual consoante ao nagô do Sítio de Pai Adão. Com a presença de Seu Nelson permaneceu o impedimento ao culto da Jurema (o nagô do Sítio também não tem Jurema) e novas práticas rituais e cerimoniais passaram a existir e são preservadas até hoje, tais como os cânticos em língua yorubá, cores dos orixás, execução das toadas de maneira nagô, reforço ao culto do balé, culto específico a Orunmilá com a presença do cargo de yapetebí, calendários festivo dentre outros rituais comentados a seguir. O casal permaneceu junto até 1991, quando Seu Nelson faleceu de infarto.

Durante a década de 1990, o terreiro fechou suas portas para o público e nesse intervalo de tempo não fez novos filhos de santo. Alguns levaram o santo para outras casas ou deixaram lá mesmo. As obrigações anuais dos orixás da casa e dos filhos de santo que permaneceram nunca cessaram, porém não havia toques públicos nem renovação do quadro de pessoas. No ano de 1993 aconteceu a cerimônia de yawô de Maria Helena Sampaio (atualmente yakekerê do IOAO), filha biológica de mãe Amara e Seu Nelson.

Antes mesmo do seu falecimento, o babalorixá deliberou que seu sucessor imediato seria Paulo Brás Felipe da Costa (neto de Pai Adão), que para além de alapiní (sacerdote supremo do culto aos Eguns), seria o babalorixá do terreiro. Por questões internas, Paulo Brás deixa o sacerdócio masculino no IOAO e no ano de 2008 assume o babalorixá Junior de Ajagunã, marido de Maria Helena e genro de Amara Mendes. Jr de Ajagunã foi feito no candomblé Jeje de Raminho de Oxossi. Todos esses babalorixás que passaram pelo IOAO dão continuidade ao culto da forma como mãe Amara delibera, devido a matrifocalidade que estrutura as relações no terreiro, preservando a tradição do nagô do Sítio depois da introdução desses ritos com Nelson Sampaio.

O terreiro passou então por quatro gerações de babalorixás. A primeira do babalorixá Barreto a segunda e mais influente com Nelson Sampaio, a terceira com Paulo Brás e a atual. O terreiro atualmente conta com uma média de 70 membros (um número um pouco maior de mulheres) assíduos, distribuídos entre cargos e etapas distintas de iniciação (omonilês e omorixás). Apesar dos seus 71 anos de existência, nota-se hoje que o terreiro é composto em sua maioria entre pessoas com faixa etária dos 20 aos 40 anos. Alguns poucos membros (pelo que sei apenas seis, que são Bárbara Barreto, Abelardo, Rosa, Vera Baroni, Jorge de Oyá e Nalva) possuem mais de 50 anos de idade. Nota-se então que o terreiro apesar do tempo de funcionamento é composto por pessoas jovens. Muitas crianças filhas dos membros da nova geração que se iniciou depois de 2000 quando se deu a reabertura do terreiro para novas iniciações também compõe o quadro de participantes, contudo apenas 4 dessas crianças (Gabriel e Yaomim, ambos bisnetos de mãe Amara; Sophia, filha de um casal que também faz parte do terreiro e Pedrinho, filho biológico de uma filha de santo) ingressaram de fato nas etapas de iniciação ritual, i.é., passaram ao menos pelo ritual de lavagem de cabeça. De acordo com a cosmologia do IOAO não se inicia crianças, pois esse passo deve ser tomado em plena consciência, pois uma vez iniciado o fiel tem de cumprir com as obrigações rituais para evitar maiores contratemplos na vida, como as crianças não tem o poder de deliberar sobre isso, evita-se ao máximo. Em casos de cobrança extrema dos orixás é que as crianças podem lavar a cabeça e ingressar no culto como omorixá.

Em 2004 foi fundado o Afoxé Oyá Alaxé, hoje chamado de Oyá Tokolê Owô, contribuindo muito para a visibilidade do terreiro pelas apresentações artísticas lideradas por Maria Helena e pelo corpo de dança formado pelo Balé Nagô A'jô. Muitos dos novos filhos de santo ingressam no culto pela proximidade que estabelecem com o afoxé. O ingresso no culto coloca o neófito em uma trajetória ritual na hierarquia do IOAO, predisposta em cargos e/ou tempo de iniciação.

No IOAO existe uma ata elaborada em meados de 2007 e nela constam os cargos e atribuições de cada cargo. Cito a ata pelo trabalho de Fernanda Meira:

Os cargos (oyês) e funções servirão para sabermos qual o nosso papel, nossa posição, a quem consultar na hora de dificuldade dos afazeres e como sair da tarefa para saudar o orí, o orixá da casa e os orixás dos zeladores e ebomy (irmãos e irmãs mais velhos)... para atender a demanda de ofícios nas atividades religiosas e sociais do terreiro, mantendo sempre o axé fundamental para a organização do culto, e estando mais próximo às origens trazidas pelos nossos antepassados nagôs. É importante reconhecer cada atribuição dada às pessoas (Ata de Reunião, 2007, *apud* MEIRA, 2008: 32).

Os cargos listados em ata são os seguintes:

Quadro 1 – Cargos e funções do terreiro

CARGO	ATRIBUIÇÕES
Ialorixá	Mãe de santo, zeladora, iniciadora da casa, zeladora do axé;
Babalorixá	Pai de santo, zelador, iniciador;
Alapini	Cargo supremo no culto aos <i>Eguns</i> ;
Iaquequerê	Mãe pequena (omolaré);
Yalaxé	A mãe que repassa o axé (omolaré);
Babakekerê	Pai pequeno, posto de confiança (omolaré);
Egbé Adoxum	Pessoas com iniciação completa no orixá e membros da casa;
Axogun	Responsável pelos sacrifícios, invocação dos orixás no <i>igbá</i> ;
Pejigan Maawô	Responsável pelas tarefas no <i>pegí</i> ;
Yabassé	Senhora da Cozinha (mãe dos preparos alimentícios);

Acipá Maawô	Responsável pelo <i>pegí</i> e <i>igbalé</i> , de grande confiança e determinado pelos zeladores;
Babá Bassé	Senhor da Cozinha (pai dos preparos alimentícios);
Yabá Omolaré	Posto de confiança (senhora que confio);
Yabá Ebomy	Senhora que cuida (mais velha);
Yalabaké	Iniciada que cuida da alimentação das pessoas iniciadas;
Oganilú Maawô	Tocador de Ilú / pessoa determinada pela casa;
Oganilú	Tocador de Ilú
Yaopetebí	Escolhida para zelar por Orunmilá. Este cargo deve ser ocupado preferencialmente por mulheres que são filhas do orixá feminino Oxum;
Alabawy Ojú	Responsável pelos assuntos jurídicos (os olhos daquele que tem justiça);
Ologún	Despachante de ebós.

Fonte: Meira, 2008.

Esses cargos existem de acordo com a cosmologia do IOAO, mas não quer dizer que obrigatoriamente existem pessoas para ocupar todos eles. Pelo mapeamento que fiz entre 2013 e 2015 o terreiro não possui pessoas ocupando os cargos de Alapini, Yalaxé, Babakekerê, Egbé Adoxum, Pejigan Maawô, Babá Bassé, Yabá Omolaré, Yabá Ebomy, Yalabaké, Alabawy Ojú e Ologún. De acordo com a cosmologia do terreiro, o cargo não é um presente doado pelos sacerdotes aos membros, mas sim pela vontade dos orixás como esclareceu Maria Helena em entrevista concedida (Novembro de 2015):

Aqui tem muita gente nova sem o yawô, mas com o tempo cada um vai fazer o yawô e pode, se for da vontade dos orixás ocupar um cargo. Aqui só tem cargo depois do yawô. Ter um cargo é sinônimo de ter responsabilidade dentro do terreiro. Os cargos são designados pelos orixás, eles que me dão a intuição sobre aquela pessoa e aí eu vou vendo o envolvimento, a competência, o cuidado com as coisas que faz, só depois vem o cargo pra confirmar, mas só depois da ordem de Xangô, a casa é dele. Tem que respeitar a vontade dele, pois Xangô sabe melhor do que ninguém quem deve zelar pelo terreiro dele. Tem gente que diz ‘poxa eu tô aqui a tanto tempo e não tenho cargo, fulano chegou agora e já tem cargo’ mas não sou eu que dou os cargos, entende, né, afilhado? Eu transmito a vontade dos orixás.

Roger Bastide traz uma nota muito esclarecedora para o fato mencionado acima quando diz que

O status social num candomblé não traduz uma simples hierarquia de direito costumeiro, não tem apenas um valor sociológico, não se define unicamente (como o definem hoje os antropólogos) por simples posses de cargos, de poderes estabelecidos e admitidos pelos subordinados, por normas, etc., mas sim por um *grau mais elevado do Ser. Existe-se mais ou existe-se menos*, de acordo com a participação que se tem com o deus. O status marca-se, certamente, pelo poder, mas *o poder não é senão a irradiação exterior da existência que se possui, ou melhor, da existência que o deus tem dentro da pessoa.* (BASTIDE, 1973:371. Grifos meus).

Assim fica claro que os cargos no IOAO existem para a funcionalidade do terreiro e para poder identificar a vontade dos deuses como esclarecido por Maria Helena e Bastide. Quem escolhe o fiel para tomar posse do cargo é o deus e essa escolha é um sinal diacrítico da grandeza que tem o deus para aquela comunidade. Isso é consoante com o que Maria Helena explicou sobre a possibilidade de ocupar um cargo “aqui só tem cargo depois do yawô”. No IOAO o yawô é um indicativo – ritual – de grau elevado do ser (como colocou Bastide), mas para ocupar um cargo não basta ter o yawô, é preciso outras prerrogativas (que estão no odum da pessoa) e a expressa vontade dos deuses.

Para alguns cargos existem algumas prerrogativas que independem do ingresso do fiel ao culto como, por exemplo, o cargo de yaopetebí (no momento esse cargo é ocupado por Gabriela Sampaio, neta biológica de mãe Amara e filha de Maria Helena), que só é ocupado por mulheres filhas de Oxum (o terreiro não transforma homem em mulher nem consagra uma pessoa a outro orixá que não aquele da qual a pessoa é filho/a) e dos ogãs, que são os membros masculinos do culto que não se manifestam com seus orixás. Por mais eficientes que sejam os rituais do IOAO eles nunca farão um ogã “rodar com o santo” (retomarei esse ponto adiante), pois essa característica não pertence a pessoa dos ogãs.

Voltando à análise da estrutura hierárquica do IOAO, notamos pelo quadro apontado acima que para cada cargo existe uma função. Mas, como disse anteriormente, no momento não existem pessoas para todos os cargos, mas a necessidade da função não deixa de existir. Por isso que alguns filhos de santo podem exercer a função do cargo sem que sejam portadores efetivos, i. é., sem que tenham confirmados sua condição para tal cargo, como por exemplo Vera Baroni que é yabassé confirmada/consagrada, mas que resolve muitos assuntos jurídicos do terreiro. Não existe “Ologúm” confirmado, mas nem por isso o ebó deixa de ser despachado, comumente por um ogã ou por um filho de santo homem que tenha passado ao menos pelo ritual do bori. O

“Alapini” não existe mais (o cargo era ocupado por Paulo Brás), entretanto, as obrigações de Eguns não deixam de acontecer, são comandadas pelo babalorixá.

Um ponto que merece relevo diz respeito aos laços biológicos da família de mãe Amara. Notei que todos os parentes biológicos que são do IOAO possuem algum cargo dentro da hierarquia do terreiro. Bárbara Barreto, filha de mãe Amara com seu Barreto é a yao seledé do IOAO (notem que esse cargo não está listado no quadro apresentado. Quem me forneceu essa informação foi Helaynne Sampaio quando fiz minha lavagem de cabeça em Dezembro de 2012). Maria Helena, filha de mãe Amara e seu Nelson é a yakekerê (mãe pequena), Gabriela Sampaio, filha de Maria Helena é a yaopetebí e Helaynne Sampaio, também filha de Maria Helena é a yabá do IOAO. Grande parte dos netos e bisneto de mãe Amara presentes e atuantes no IOAO são ogãs. Diego Barreto é axogum, Rafael Barreto é ogan’illu (ambos são filhos de Bárbara), João Marcelo é ogã cipá e Gabriel Sampaio (bisneto de mãe Amara e filho de Gabriela Sampaio) é ogan’illu. Para além desses ogãs parentes biológicos existem outros que são Leno, ogan’illu; Pedro de Xangô e Rafael de Oxalá, ambos ogãs cipá. Freitas e João Gabriel que ainda não sabemos qual sua função específica dentro do culto.

Helaynne me relatou em entrevista (Abril de 2015) que “é comum os parentes de sangue ocuparem os cargos no terreiro, pois eles tem uma missão e são eles que vão guardar e cuidar da tradição da casa”. Não é que todos os parentes biológicos ocupem cargos, mas caso ingressem no culto um cargo deverá ser ocupado por eles. É como se o orixá deles exigissem isso para a manutenção do culto, uma vez que ocupar um cargo é sinônimo de responsabilidade e cuidado com o terreiro, com a família biológica que é a mesma família espiritual.

Para além desses cargos listados existem outras etapas de iniciação para todo e qualquer fiel no IOAO. Assim que se dá a aproximação com o terreiro e que se estabelece alguma relação mística/ritual e social dentro do culto, os fiéis passam a condição de omonilês e imediatamente a codição omorixás. Segundo F. Meira essas identificações

não tem exatamente a mesma conotação de um cargo, apesar de também ter um valor simbólico e estar vinculada a um papel social. Necessariamente, ela não está relacionada a tarefas específicas, mas, sim, a uma forma de classificar o indivíduo de acordo com seu grau de envolvimento individual nos rituais dirigidos ao seu próprio orixá. Ou seja, é uma categoria de identificação pelo vínculo e aproximação, que diz respeito ao grau de iniciação do adepto e, por sua vez, este lhe dará a devida permissão para participar das cerimônias religiosas da casa (MEIRA, 2008: 33).

Os omonilês são pessoas que frequentam o terreiro e estabelecem algum tipo de vínculo sem entrar propriamente na hierarquia do culto, tornando-se um filho de santo, geralmente essas pessoas fazem consultas com o jogo de búzios, participam dos toques e de outras atividades rituais ligadas ao terreiro, sem que um maior envolvimento seja pré-condição de participação. Os Omorixás são os filhos de santo propriamente dito, já passaram, no mínimo pelos rituais de lavagem de contas e cabeça e por isso possuem um vínculo mais estreito com o terreiro. Todas as pessoas que possuem cargo um dia já foram omonilês e atualmente são omorixás com cargo confirmado. Ainda existem os clientes, que esporadicamente procuram o terreiro para saber de alguma questão de suas vidas pelo oráculo dos búzios.

Para se tornar um filho de santo do IOAO, a pessoa comumente passa por um período de “testes”. O candidato vai sendo observado em sua rotina cotidiana dentro do terreiro e após algum tempo, quando tem certeza que quer ingressar no culto, mas isso só ocorre com o consentimento dos sacerdotes, sobretudo dos orixás, é que o mesmo efetua seus laços com o terreiro com rituais específicos. No IOAO a primeira participação ritual individual (o primeiro envolvimento individual nos rituais dirigidos ao seu próprio orixá), ocorre ainda na condição de omonilê, é chamada de “Lavagem de Contas”. Pelo jogo de búzios a pessoa fica sabendo qual o seu orixá guardião (ou quais) e faz um colar de contas (comumente simples, só com miçangas amarradas por um fio de nylon) nas cores do orixá que são lavados no banho de amassí (água e folhas sagradas dos orixás e outros compostos) preparado ritualmente.

De acordo com a cosmologia do IOAO a pessoa só é iniciada para os orixás Ogum, Odé, Obaluaê, Nanã, Obá, Oxum, Yemanjá, Xangô, Oyá e Oxalá (Oxaguiã ou Oxalufã). Não se inicia filhos de santo para Exu, Ossãe, Iroco⁵¹, Ibejis, Ewa, Oxumarê nem Logum-Ede, mas esses orixás são reverenciados de maneira específica no contexto do IOAO. Mãe Amara explicou que não se consagra nenhuma cabeça a Exu “pois o fiel não suportaria tamanha energia” e, além disso, “cada um filho já tem seu próprio Exu”. Diga-se de passagem, nenhuma obrigação se faz sem que Exu seja o primeiro a ser reverenciado. Não se consagra filhos a Ossãe, pois cada um de nós tem uma parcela desse orixá dentro de si. Ossãe é o orixá das folhas, aquele que designou para cada orixá uma folha sagrada. Ewa, Oxumarê e Logum-Ede são orixás de outra nação, são respeitados e louvados, mas não se consagram filhos a eles dentro do IOAO, uma vez que estes

⁵¹ O IOAO é um dos poucos terreiros que possuem o Iroco plantado em seu terreno. A árvore do Iroco, que na verdade é o próprio orixá que lhe empresta o nome, do IOAO é “filha” do Iroco do Sítio de Pai Adão. O Iroco foi tombado no ano de 2008 pela prefeitura do Recife. Essa árvore/orixá é de muita importância para o terreiro, pois guarda a ancestralidade da casa.

orixás não pertencem à estrutura cosmológica do nagô ao qual o terreiro é vinculado. Até onde conheço não existem pessoas filhas dos orixás Ibeji.

Um filho de santo que for identificado sendo filho desses orixás tem de ir para outro terreiro, visto que os sacerdotes e o terreiro não tem como modificar essa pré-condição existencial de sua pessoa. Essa condição precisa ser atualizada de maneira correta com os elementos específicos para tal.

Voltando às etapas de iniciação do neófito, o passo seguinte à lavagem das contas é a “Lavagem de Cabeça” do fiel. Dessa vez, a cabeça do fiel é lavada junto com o fio de contas no banho de amassí e imediatamente dentro do pegi ocorre uma série de sacrifícios de animais, geralmente animais de duas patas (pintos, galos e galinhas), pois ainda nessa condição o fiel não pode dar uma “obrigação grande” com cabras, bodes, carneiros e outros animais de maior porte⁵².

Nessa obrigação o sangue é ofertado no chão (tudo que vai ser ofertado deve ir primeiro no chão⁵³), nos assentamentos dos orixás da casa e na cabeça da pessoa ofertante. Pode ser que na mesma obrigação de lavagem de cabeça (tudo depende da vontade o orixá) o fiel possa assentar seu orixá ou como se diz “assentamento do santo” (tratarei adiante dessa questão) e possa daí por diante reverenciar seu próprio orixá, mas sem nunca deixar de reverenciar primeiro os orixás da casa. Daí então, o sangue vai primeiro no chão, depois no orixá da pessoa (que está fixado em determinados objetos chamados de assentamentos) e por fim na cabeça do fiel. Comumente o intervalo de uma obrigação pessoal à outra é de um ano, mas pode ser que ocorra em intervalos menores ou maiores, dependendo do odum.

Na sequência de mais um ano o fiel passa pelo ritual de Iborí (também chamado de Obori ou Borí). Esse ritual é para fortalecer a cabeça do fiel, é destinado a cabeça do ofertante. A cabeça é um dos locais onde o orixá mora, é o que sustenta o corpo da pessoa. O “Ori” também é uma entidade componencial da pessoa. Por isso, fortalecer o “ori” periodicamente é imprescindível no processo de constituição da pessoa dentro do IOAO, pois além de fortalecer e estreitar laços entre o orixá e a pessoa, o ritual do bori mostra uma maior ligação ritual do fiel com o culto. A

⁵² Sobre a eficácia e contato gradual com o sangue, ver: Gama, 2009.

⁵³ No ato do sacrifício o chão é “invocado” (acionado, chamado) pelo babalorixá ou outra pessoa que estiver fazendo o corte. Pela toada que se canta é como se o chão fosse um local habitado pelos ancestrais. As palavras proferidas (sempre na mesma entonação) são “Ilè mo pé!” que quer dizer “chamo o chão [os ancestrais que nele habitam]”. “A pe je a pe mu” que significa: o chão te responderá, teu pedido será atendido. “A pe re re” que quer dizer: bom pedido.
Retirei essa tradução de Carvalho (1993, 151) que colheu as toadas no Sítio de Pai Adão. Por ser o IOAO uma rama desse terreiro o significado da linguagem ritual é o mesmo.

cabeça também é entendida no universo do IOAO como a sede da individualidade de cada pessoa.

Durante toda a vida religiosa do fiel no IOAO os rituais de Borí e Lavagem de Cabeça antecedem a obrigação com sangue. Depois do primeiro Borí, o filho de santo deve anualmente ofertar um Borí “para ficar com a cabeça forte” (como se diz dentro do terreiro). Comumente a obrigação do Borí ocorre de tarde ou bem no começo da noite, no dia seguinte ocorre a Lavagem de Cabeça (para purificar, limpar e colocar em sintonia com o orixá a cabeça que receberá o sangue ritual) daqueles que vão dar obrigação de sangue para os orixás.

Essa obrigação com sacrifícios (a primeira parte) segue durante todo dia subsequente a obrigação do bori. Em alguns casos, dependendo da quantidade de animais, só termina no outro dia pela manhã quando se faz o ialé (colocar a comida para o orixá) para Oxalá, isso por que as coisas de Oxalá não se misturam com azeite e sal e não são servidas quentes, então primeiro se faz comida para todos os orixás à base de azeite de dendê, depois se limpa a cozinha para poder cozinhar a comida de Oxalá e espera esfriar para poder ser ofertada. A obrigação só termina de fato, depois que o ultimo ebó for despachado. O intervalo mínimo de uma obrigação são 3 dias a contar da entrada do ofertante.

Após essas obrigações o fiel aguarda o chamado do orixá para fazer o Yawô ou a confirmação no caso de Ogãs e Yabás. O yawô é uma obrigação muito importante na trajetória individual, pois marca – de acordo com a concepção êmica do IOAO – a iniciação de fato e de direito do filho de santo, como pontuou F. Meira:

No Ilê Obá Aganju Okoloyá, o termo “iniciado” só pode ser dirigido estritamente para a pessoa que passou pelo ritual do *Iaô*. Em linguagem coloquial, é a pessoa que “fez o santo” ou “raspou a cabeça”. Segundo a *Iaquequerê* do terreiro, a palavra “*iaô*” significa casamento. É o momento em que a pessoa casa com o orixá e confirma seu vínculo. (MEIRA, 2008: 36)

O yawô torna-se importante para o grupo, pois essa cerimônia indica prestígio ritual, mas também social do terreiro “quanto mais yawô tem uma casa melhor para sua visibilidade, pois isso indica que as coisas ali estão dando certo. Não se faz candomblé sem yawô⁵⁴”. Depois do yawô o fiel é apto a receber algum cargo dentro do culto, para isso precisa passar pelo ritual de “confirmação do cargo”, como passaram quase todos os ogãs de minha pesquisa (a única exceção é João Gabriel). Diego explicou que “Ogã faz o yawô, mas esse ritual é na verdade a

⁵⁴ Entrevista concedida por Diego de Ogum em Dezembro de 2015 quando eu estava no período dos resguardos da obrigação de yawô.

confirmação de ogã. Ogã confirma ser um ogã nillu, axogum ou cipá. Vocês fazem o yawô e vão crescendo, pode chegar até pai de santo, mas ogã é diferente, depois da confirmação já sabe o que ele vai ser pra sempre⁵⁵”.

Esse é o universo empírico de minha pesquisa apresentado de forma panorâmica. Toda e qualquer pessoa que entra no culto, independente da condição ontológica do ser, passa por esses rituais dentro do IOAO. São esses rituais que possibilitam o reconhecimento da pessoa dentro do terreiro. Durante esses rituais, novas etapas de engajamentos são acionadas, novos elementos são colocados em ação para movimentar a vida do neófito contribuindo para a constituição de sua pessoa. Com os pontos descritos acima, podemos entender o IOAO como um modelo⁵⁶ de culto que nos fornecem sinais diacríticos para entender como a pessoa é “feita” ritualmente e maneira diferente de outros cultos afropernambucanos.

Nesse universo empírico brevemente descrito que tomei minhas notas e fiz várias entrevistas não estruturadas com Maria Helena, Gabriela Sampaio, Hellayne Sampaio com os ogãs Diego, Pedro de Xangô e Leno mantive conversas sobre meu tema de pesquisa (os ogãs saiam de perto quando ouviam a palavra “entrevista”). Também coletei muito material por meio das longas conversas que estabelecia com os ogãs Rafael de Oxalá, Pedro de Xangô e João Marcelo durante os trabalhos nas obrigações. Sem contar que estar perto dos ogãs enquanto eles fazem os serviços de ogãs se mostrou a melhor forma de mapear o *modus operandi* ritual de ser ogã, ou seja, aqueles imponderáveis que não aparecem nas entrevistas nem nas conversas. Muita coisa aqui presente também deriva das notas que tomava nas frequentes reuniões convocadas por Maria Helena, tudo isso me possibilitou construir esse modelo para analisar como a pessoa ogã é feita ritualmente dentro dele.

⁵⁵ Depoimento tomado de Diego durante a obrigação do Amalá de Xangô em Janeiro de 2016.

⁵⁶ Por se tratar de um modelo é fato que tudo o que diz respeito ao real não ficou contido, pois algumas reduções tiveram de ser feitas.

3 SOBRE A PESSOA

A tensão entre Indivíduo X Sociedade – para pensar a categoria de pessoa – presente e recorrente nas discussões teóricas da Antropologia (das Ciências Sociais de forma mais ampla) é uma tarefa que vem sendo feita por muito tempo. Tal dicotomia é apresentada sobre outras nomenclaturas e enfoques, tais como Solidariedade Mecânica X Solidariedade Orgânica, Religião X Magia, Representações Coletivas X Representações Individuais (E. Durkheim e M. Mauss); Capitalismo X Socialismo/Comunismo; Classe em Si X Classe para Si (K. Marx); Instituições Sociais X Ações Sociais; Carisma/Tradição X Burocracia (M. Weber), só para justificar a importância e atualidade dos clássicos no pensamento social. Além dessas dicotomias, já bastante discutidas e mais explícitas (mais ligadas ao campo da Sociologia), existem outras, que, não sendo obscuras, são no mínimo invisibilizadas ou não discutidas pelos nossos cognoscentes, estas são: Vida Social X Vida Orgânica (Radcliffe-Brown); Parentesco X Descendência (Evans-Pritchard); Estrutura X Communitas (Turner); Estrutura Social X Organização Social (R. Firth), como nos aponta os autores Castro, Seeger, Da Matta, 1979.

Para além desses pares de opostos, ou polarização entre social e individual (CASTRO; SEEGER; DA MATTA, 1979: 5) alguns mais explícito que outros, percebo que essa dicotomia está presente e pesa mais para um dos polos, ou, ao menos como as teorias sociais tentam descrever. Estamos falando das interpretações sobre o ser humano que aparecem sob o debate do Homem, Indivíduo, Ser ou Pessoa. Dentre tantas destacamos o “homem” – nas lentes durkheimiana; a “pessoa” – na sua forma maussiana, enquanto categoria do espírito humano; e do “indivíduo” e “pessoa” apontada por Radcliffe-Brown como as balizadoras clássicas do debate. Todas essas dicotomias presentes nos polos opostos, não deixam de refletir sobre a mesma questão: como a pessoa é constituída pela sociedade em que vive?

Como a categoria de “pessoa” foi constituída como objeto de estudo pela filosofia e depois pela Antropologia? Como tratá-la enquanto objeto de investigação científica no contexto das religiões afrobrasileiras? Pensando de acordo com essas questões vou apontar os meandros dessa discussão e propor uma tensão entre as formas estabelecidas pelo debate mais amplo para responder minha questão de pesquisa.

Por serem as Ciências Humanas antiessencialistas – e a Antropologia não é exceção – a resposta à questão levantada acima não é um consenso⁵⁷. Se pensarmos o homem como essência, esse

⁵⁷ Aqui estamos de acordo com Francis Wolff quando diz que “as ciências humanas são relativistas por necessidade e nominalistas por dever, porque são antimetafísicas por princípio” (WOLFF, 2012: 145). É possível e desejável

estudo será filosófico e teremos grandes dificuldades de tratá-lo a partir de um único contexto empírico (o xangô pernambucano). A “pessoa”, quando colocada na posição de objeto de estudo das ciências humanas, por conseguinte da antropologia, deve estar desprovida de toda e qualquer essência prévia (sem que isso implique numa espécie de descaracterização ontológica do Ser), uma vez que

Não há um homem [pessoa] das ciências humanas propriamente dito, porque, sobre o olhar objetivante, a essência humana se fragmenta em propriedades (o inconsciente, a historicidade, a transmissão cultural ou educativa, as práticas rituais etc.) (...) cada disciplina determina, portanto, segundo seus próprios métodos, as propriedades humanas que considera essenciais: um traço individual, essencial aos olhos do sociólogo (a origem social), será considerado inessencial pelo psicólogo; outro traço, essencial aos olhos do etnólogo (casamento entre primos cruzados) é só accidental para o psicanalista (WOLFF, 2012:147).

Ao ponto de vista de F. Wolff, acrescento que essa visão múltipla sobre a “pessoa” está presente dentro da própria Antropologia⁵⁸, pois deriva dos contextos sociais de onde foram feitas as pesquisas de campo e dos marcadores teóricos da disciplina. Com esse pano de fundo, acedo então que qualquer teoria da pessoa que se pretenda universalista deve ser usada como recurso heurístico para se pensar a realidade concreta que se pretende estudar.

No tocante ao debate mais amplo sobre a categoria de pessoa no pensamento antropológico, devemos a Marcel Mauss o esforço heróico de sistematizar previamente o debate. No entanto, a questão já vinha sendo cerceada antes dele dentro da escola de antropologia francesa⁵⁹. Vejamos (sem esgotar a complexidade do assunto) em que termos o debate fora colocado.

Émile Durkheim, um dos pais fundadores da sociologia e também da antropologia, preocupou-se em dar um estatuto de ciência à sociologia e institucionalizá-la no hall das ciências ocidentais. Para isso, deu-lhe um objeto de estudo, os “fatos sociais”. Nessa empreitada, nosso autor afastou de uma única vez o homem da filosofia (e suas questões transcendentais e

– pensando numa pluralização do debate – que existam outras interpretações sobre essa mesma questão, uma vez que “existam tantas antropologias quanto antropólogos” (PEIRANO, 1995: 13).

⁵⁸ Pois “a disciplina abriga estilos bastante diferenciados, uma vez que fatores como contexto de pesquisa, orientação teórica, momento sóciohistórico e até a personalidade do pesquisador e *ethos* dos pesquisados influenciam o resultado obtido” (PEIRANO: 1995: 13).

⁵⁹ “Apesar de todas as homenagens, *A noção de pessoa* ... não é, certamente, o primeiro texto da história da antropologia a abordar essa questão. O próprio Mauss (1929^a [L’Âme, le Nom et la Personne. In: Bulletin de la Société Française de Philosophie, 1929. 124-127]) já havia tratado do tema quase dez anos antes, por ocasião de um debate em torno do livro de Lévy-Bruhl sobre *A alma primitiva*, publicado em 1927. Livro que pretendia justamente estudar ‘como os homens que se convencionou chamar de primitivos se representam sua própria individualidade (LÉVY-BRUHL, 1927, *avant-propos*)’ (GOLDMAN, 1999: 22).

ontológicas), da psicologia (e suas questões idiossincráticas) e da biologia (com suas respostas fisiológicas). O homem na ciência durkheimiana é subsumido à sociedade, mas não está ausente. Ele aparece nas dicotomias Consciência Individual X Consciência Coletiva⁶⁰ e Representações Individuais X Representações Coletivas.

Os fatos sociais são para nosso autor as formas mais eficientes para analisar a sociedade. São sociais por excelência por estarem fora dos indivíduos, exercerem força sobre estes e estão presentes numa coletividade, i. é., numa sociedade. Mas o que é sociedade para nosso autor?

Uma sociedade não é constituída simplesmente pela massa dos indivíduos que a compõe, pelo solo que ocupa, pelas coisas de que se serve, pelos movimentos que realiza, mas antes de tudo, pela ideia que ela faz de si mesma (DURKHEIM, 2008: 500).

Em outras palavras, sociedade é solidariedade social constituída de representações coletivas sobre a própria sociedade que aparece de duas formas no pensamento de Durkheim. A primeira, de forma mais simples, se presentifica em sociedades pequenas, é conhecida como “solidariedade mecânica”⁶¹; a outra, aparecendo de forma mais difusa em sociedades de grande escala, é chamada de “solidariedade orgânica”⁶². As formas de solidariedade no pensamento de E. Durkheim se transformam das mais simples para as mais complexas. Esse pensamento binário e evolutivo é básico e costura toda obra do autor, mas para além das solidariedades, Durkheim refina o pensamento e passa a teorizar sobre as representações. Nas palavras do autor:

As representações coletivas⁶³ são o produto de uma imensa cooperação que se estende não apenas no espaço, mas no tempo; para produzi-las, uma multidão de espíritos diversos associaram, misturaram, combinaram suas ideias e seus sentimentos; longas séries de gerações acumularam aí a sua experiência e o seu saber. (DURKHEIM, 2008: 45)

⁶⁰ Durkheim nos esclarece que consciência coletiva “é algo mais que simples epifenômeno de sua base morfológica [o homem], assim como a consciência individual é algo mais que simples eflorescência do sistema nervoso [ela é mais que biológico]. Para que a primeira apareça, é preciso que se produza uma síntese sui generis das consciências particulares” (DURKHEIM, 2008: 501)

⁶¹ Nas sociedades do tipo mecânica um “menor desenvolvimento das individualidades, a extensão mais reduzida do grupo, a homogeneidade das circunstancias exteriores, tudo contribui para reduzir ao mínimo as diferenças e as variações (...) tudo é comum a todos. Os movimentos são estereotipados; todos executam os mesmos movimentos nas mesmas circunstâncias e esse conformismo do comportamento apenas traduz o pensamento. Posto que todas as consciências são arrastadas nos mesmos redemoinhos, o tipo individual quase se confunde com o tipo genérico” (DURKHEIM, 2008: 34). Desse esclarecimento partimos para a compreensão que nas sociedades onde predominam esse tipo de solidariedade, os indivíduos são muito similares aos outros, a consciência de um, é a consciência do outros, pois eles representam e sentem as mesmas coisas.

⁶² Nas sociedades de solidariedade orgânica, o funcionamento dá-se pela diferenciação dos indivíduos, esses cada vez mais se diferenciam uns dos outros e por se diferenciarem, contribuem para o consenso, no sentido que um complementa o outro.

⁶³ Essa nota é minha, não está presente no original. Do entendimento das representações coletivas, imediatamente associamos a ideia de que uma representação por ser coletiva só pode ser o epicentro de uma coletividade, ou como quer o autor “traduz antes de tudo estados de coletividade” (DURKHEIM, 2008: 45).

Até aqui espero ter mostrado que em nosso autor existe um primado da sociedade sobre o indivíduo. Sem titubear, acedo que existe uma primazia da sociedade sobre o indivíduo em Durkheim, contudo, o indivíduo não está fora do campo de análise, ele aparece escamoteado e com papel secundário ou como se fosse a unidade mínima da sociedade, mas ele está lá. Vejamos então como o homem vai surgindo como objeto (mesmo que não seja o objeto por excelência de Durkheim) de estudo da ciência sociologia proposta por Durkheim.

Durkheim reconhece um dualismo no homem, e por essa condição *sine qua nom* destacada pelo autor, o homem se torna objeto para as Ciências Sociais, o homem antiessencialista fragmentado em propriedades,

O homem é duplo. Há nele dois seres: um ser individual que tem a sua base no organismo e cujo círculo de ação encontra-se, por isso mesmo, estreitamente limitado, e um ser social que representa em nós a mais alta realidade, na ordem intelectual e moral, que possamos conhecer pela observação, ou seja, a sociedade (...). À medida que participa da sociedade o indivíduo vai naturalmente além de si mesmo, seja quando pensa, seja quando age. (DURKHEIM, 2008: 46. Grifos meus)

O homem⁶⁴ para nosso pai fundador existe e pode ser estudado pela Sociologia (e pelas ciências da cultura), mas só pode ser estudado/observado se for pela “participação” que tem com a sociedade, que é a sua via real de existência “e o que se poderia apreender em suas representações é que este jamais é pensado independentemente do que o cerca, de suas roupas a seus antepassados reais ou míticos” (GOLDMAN, 1999: 22) i.e. o homem para ser estudado pelas ciências da cultura “tem que ir além de si mesmo”, ele só é objeto quando se torna “pessoa”, i.é., algo coletivo.

A discussão sobre pessoa é continuada como já sabemos por Marcel Mauss “que baliza praticamente todas as discussões contemporâneas em torno da noção” (GOLDMAN, 1999: 21) cumprindo com uma agenda de debates durkheimianos⁶⁵, no ensaio sobre “uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de ‘eu’”, Mauss discorre como essa noção de “pessoa”, que é uma categoria do entendimento humano⁶⁶, tornou-se coisa iminentemente peculiar, individualizada.

⁶⁴ O homem não é outra coisa, do ponto de vista físico, que um sistema de células e, do ponto de vista mental, que um sistema de representações: em ambos os aspectos. (DURKHEIM, 2000: 236)

⁶⁵ “O estudo é absolutamente durkheimiano. Mais do que isso, parece se esforçar por resolver uma questão um pouco incerta no pensamento do próprio Durkheim [...] Sob a evolução quase linear da noção de pessoa, o que acaba sendo revelado é a variação das representações sociais em torno do indivíduo” (GOLDMAN, 1999: 21)

⁶⁶ Para um aprofundamento nessa questão ver “As ‘categorias do entendimento’ na antropologia” de Roberto Cardoso de Oliveira.

É um assunto de história social. De que maneira, ao longo dos séculos, através de numerosas sociedades, se elaborou lentamente, não o senso do "eu", mas a noção, o conceito que os homens das diversas épocas criaram a seu respeito? O que quero mostrar é a série das formas que esse conceito assumiu na vida dos homens, das sociedades, com base em seus direitos, suas religiões, seus costumes, suas estruturas sociais e suas mentalidades (MAUSS, 2003, p.371).

A “pessoa” é em Mauss, um entrelaçamento de diversas dimensões (econômicas, estéticas, políticas, sociais, intelectuais, religiosas) e para entender a pessoa, faz-se necessário entender esse entrelaçamento. Justamente por essa multiplicidade dimensional é que podemos pensar o homem para além de sua condição individual, i.é. como “pessoa”, objeto de nossa ciência. Mauss consegue explicar esse homem múltiplo, quando explica – e ao explicar amplia o olhar de Durkheim – a ideia de fato social total.

Existe aí um enorme conjunto de fatos. *E fatos que são muito complexos. Neles, tudo se mistura*, tudo o que constitui a vida propriamente social das sociedades que precederam as nossas – até às da proto-história. Nesses fenômenos sociais ‘totais’, como nos propomos chamá-los, exprimem-se, de uma só vez, as mais diversas instituições: *religiosas, jurídicas e morais* – estas sendo políticas e familiares ao mesmo tempo –; *econômicas* – estas supondo formas particulares da produção e do consumo, ou melhor, do fornecimento e da distribuição –; sem contar os fenômenos *estéticos* em que resultam esses fatos e os fenômenos morfológicos que essas instituições manifestam (MAUSS, 2003: 187. Grifos meus).

Partindo das ideias presentes em Durkheim e somada a de fato social total, entendemos que a pessoa seria é a junção do indivíduo com as relações sociais. Essa ideia é muito cara a antropologia, pois é dela que localizamos o homem em sociedade/cultura e podemos compreendê-lo antropologicamente. Daí que o homem passa mais uma vez por uma espécie de dessencialização (com o perdão da ampliação léxica) quando constituído pelo corpo (físico), psíquico (mente) e social (sociedade)⁶⁷. Essa ampliação, de um estudo nitidamente durkheimiano, permite-nos pensar que existem muitas noções de pessoa e que estas “noções” variam de sociedade para sociedade, também nos permite pensar, no homem como objeto de apreensão e conhecimento da antropologia, uma vez que, a ideia de “pessoa” enquanto constituída pelo social, diz respeito à ideia do Homem como epifenômeno do fato social total,

⁶⁷ Renato Ortiz diz (30ª reunião da anpocs) “todo pensamento necessita de fronteira”. É interessante destacar as fronteiras que M. Mauss estabelece. A fronteira entre Sociologia e Antropologia não está presente no autor. Não era sua preocupação. Contudo, existem outras, especificamente entre as ciências sociais (nascentes no momento) e a filosofia, política, religião e senso comum. “Seria preciso reconhecer que se situar sobre o plano puramente representacional é insuficiente, e que este plano constitui apenas parte do fenômeno, sendo necessária a inclusão das múltiplas esferas relativas às práticas institucionais e individuais” (GOLDMAN, 1999: 35).

uma vez que o Homem é constituído religiosamente, juridicamente, economicamente, politicamente e moralmente pela sociedade.

Como já tinha assinalado Émile Durkheim, é participando da sociedade que o homem se torna “pessoa” e de acordo com o meio social que o indivíduo (biológico/psíquico) se molda e é moldado pela sociedade⁶⁸. Em outras palavras, torna-se imagem decalcada da sociedade⁶⁹ em que vive, “um lugar das participações” (GOLDMAN, 1999: 22).

Ainda poderíamos abordar os desdobramentos do debate que gira em torno da tradição francesa e britânica, a forma como a categoria de pessoa é formada e pensada como um problema epistêmico da antropologia, chegaríamos ao debate sobre a forma moderna de pessoa: o individualismo. Para evitar maiores repetições do debate, aponto as ótimas sínteses feitas por Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro (1979); Marcio Goldman (1999) e mais recentemente, porém não menos importante aponto o trabalho de Luis Fernando Dias Duarte (2003), no qual o autor inclui no debate a importância que tem George Simmel⁷⁰ para pensar o problema da “categoria de pessoa” moderna.

No que diz respeito às produções antropológicas nacionais (que de maneira geral dialogam com uma ou com outra tradição internacional apontadas acima) – em seus dois campos de estudos constituintes, os estudos das sociedades indígenas e os estudos sobre a sociedade nacional com ênfase sobre as religiões afrobrasileiras – sobre a noção de pessoa cujo universo empírico é algum fragmento da sociedade brasileira, destaco o valioso Boletim do Museu Nacional (1979) sobre “A construção da pessoa nas sociedades indígenas”, com os trabalhos de Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro; Renate Brigitte Viertler e por fim o trabalho de Manuela Carneiro da Cunha. Grosso modo, essas pesquisas eram balizadas pelo debate teórico sobre a categoria de “pessoa” estabelecido por Durkheim, Mauss, Radcliffe-Brown e Louis Dumont. O trabalho de Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro aponta para uma espécie de consenso presente nos estudos sobre a categoria de pessoa, a saber, a *variação de definição da categoria* de pessoa de sociedade para sociedade. Afirmam eles que “depois de Mauss e Dumont, Geertz, Lienhardt,

⁶⁸ O ideal pessoal origina-se, assim, do ideal social, à medida que a personalidade individual se desenvolve e se torna fonte autônoma de ação (DURKHEIM, 2008: 501).

⁶⁹ Daí que não é de se estranhar que quanto mais a sociedade se complexifica e seu cimento passa a ser a solidariedade orgânica, e os homens vão cada vez mais se diferenciando, os valores relativos ao indivíduo, ao “Eu” vão ficando mais presentes. Disso entendemos que parte do estudo de Marcel Mauss é uma espécie de formas elementares de individualidade no ocidente.

⁷⁰ Simmel, G. 1971. *On individuality and social forms*. The University of Chicago Press, Chicago.

Griaule (e depois helenistas franceses inspirados por Mauss), tornou-se lugar comum afirmar isso” (SEEEGER, DAMATTA E VIVEIROS DE CASTRO, 1979:4).

Os autores apontam duas tendências teóricas sobre o problema, uma mais ligada à Antropologia Social, que “desde Malinowisk, tendeu, sobretudo, a analisar a personalidade social, isto é, a pessoa como agregado de papéis sociais, estruturalmente prescritos (e os papéis concebidos como um feixe de direitos e deveres)” e outra tradição mais ligada a Mauss (e à escola francesa) e L. Dumont (passando também por Clifford Geertz) que destaca os aspectos “etnopsicológicos” e/ou “etnonfilosóficos”. Essa perspectiva, apontam os autores, “considera as noções de pessoa enquanto categorias de pensamento nativas – explícitas ou implícitas –; enquanto, portanto, construções culturalmente variáveis” (SEEEGER, DAMATTA E VIVEIROS DE CASTRO, 1979:5). Preocupados com sociedades indígenas particulares, alertam para a produção de novos modelos analíticos derivados das categorias e dos elementos constitutivos que os nativos empregam para definir a pessoa, como fez Viertler entre os Bororo, destacando as concepções êmicas de “*força vital*”, “*nome*”, “*sopro e alma*”, “*nome do estojo peniano*”, “*apelidos*”, “*nomes de civilizados*”, “*nomes de caça e de finados*” (Viertler, 1979).

No que diz respeito à discussão sobre a noção de pessoa dentro das religiões afrobrasileiras (outro campo fundante da antropologia brasileira), o trabalho pioneiro dedicado a elucidar diretamente como a pessoa é constituída dentro dessas religiões é de autoria de Marcio Goldman (1984 e 1985). Contudo, a questão já vinha sendo discutida em outros termos por trabalhos de autores que contribuíram diretamente – contudo estabelecendo outro debate e empregando outras categorias – para a riqueza dos trabalhos desenvolvidos por Goldmam (1984).

A partir da década de 1970, os estudos sobre as religiões afrobrasileiras foram deformados pela obra de Roger Bastide (ver Paula Montero, 1999) e os termos que ele colocou o debate sobre dois grandes assuntos até hoje polêmicos, o sincretismo e a presença da África nos candomblés, especialmente nos candomblés da Bahia de rito nagô. Entretanto, a riqueza de Bastide não se deve apenas aos dois tópicos mencionados acima, uma vez que o mesmo escreveu sobre outros temas também importantes sobre o universo das religiões afrobrasileiras com bastante sutileza e sensibilidade. Especificamente sobre a constituição da pessoa, ou do “Ser” (como preferia usar) no candomblé.

Dois textos de Bastide são basilares para entender como o candomblé constitui/forma pessoas, ambos presentes na mesma coletânea (1973). No texto “Algumas considerações em torno de uma lavagem de contas”, Bastide fala sobre o colar de contas e a forma como ele é

feito/preparado, destacando brevemente seus usos e finalidades, lançando mão dos dados etnográficos colhidos por ele, Manuel Querino e Pierre Verger. Adiante Bastide mergulha no universo metafísico e ontológico do candomblé (mesmo que usando dados de segunda mão) e desvela – por meio do que ele chama “teoria das correspondências místicas” – o processo que forma o Ser/pessoa – no candomblé.

Essa teoria das correspondências místicas não é de fácil apreensão nem compreensão se nos restringirmos apenas à leitura do texto citado. A teoria é constituída por várias outras, como sintetiza Claude Lépine (a citação é longa, no entanto necessária pelo poder de alcance que compreende):

Segundo Bastide, a lógica do candomblé se define pelo princípio de ruptura, ou princípio de corte, que divide o universo nãgó em compartimentos estanques: o compartimento do trovão, de Sângó, do fogo, do carneiro; o compartimento das águas salgadas, de Yémánjá, dos peixes, da maternidade, etc. O princípio de participação de Levy-Bruhl, completa, segundo Bastide, o princípio de ruptura e funciona entre os diversos objetos colocados no interior de cada um destes domínios do cosmos, por exemplo, entre o trovão, Sângó e o carneiro. A estes dois princípios Bastide acrescenta ainda o princípio das correspondências de Griaule, que estabelece um sistema de analogias horizontais entre os objetos que se situam em compartimentos diferentes, porém num mesmo estrato do real, por exemplo, no nível sobrenatural, entre um òrisà kètu, um vodum jeje e um santo católico. Ao contrário do pensamento ocidental, que tende para o raciocínio indutivo, subordinando os fatos a conceitos cada vez mais gerais, a lógica de pensamento nãgó tenderia para o raciocínio por analogia (LÉPINE, 1982: 15).

Seria trabalhoso demais tentar traduzir toda complexidade e riqueza presentes no texto⁷¹ que marca e deforma toda uma vertente de debates sobre as religiões afrobrasileiras e aponta para uma outra que versa sobre os estudos de personalidades. Sobre esse repertório temático consultar os autores: Monique Augrás (1978 e 1983), Claude Lépine (1978, 1981 e 1982), René Ribeiro (1969), Rita Segato (2005).

Assim como Viertler destacou as concepções êmicas da pessoa entre os Bororo, Claude Lépine aponta os pontos fulcrais da pessoa no universo da religiões afrobrasileiras de rito nagô. A antropóloga destaca que:

De acordo com a concepção nãgó, a pessoa humana consiste uma conjunção de elementos, o primeiro dos quais é o corpo, que os mitos descrevem como tendo sido moldado por Deus no barro primordial. O segundo é o princípio da vida, o èmí, sopro, respiração, que anima a matéria e cria a diferença entre um

⁷¹ Marcio Goldman chega a dizer sobre tal texto, que Bastide escreveu as “três páginas mais importantes e esclarecedoras jamais escritas sobre o candomblé [...] sendo preciso talvez reproduzir integralmente esse texto [...] para que pudéssemos dar conta de sua profundidade, assim como de sua beleza” (GOLDMAN, 1984: 189).

corpo vivo e um corpo morto; *è mí* tem sido traduzido por espírito, ou alma. O terceiro, chamado *orí*, ou cabeça, é responsável pela consciência, pelos sentidos, pela inteligência. O *Orí* é constituído por uma parcela de uma substância ancestral que varia segundo os indivíduos (LÉPINE, 1981: 16).

A autora ainda destaca que para cada elemento constituinte da pessoa existe um duplo que se corresponde em planos assimétricos, um polo no mundo sobrenatural, o *Orum* (*òrum*), que se complementa com a outra parte material presente em nosso mundo, o *Ayê* (*àiyé*) (Lépine, 1981).

Nota-se um salto de perspectiva analítica em relação à proposta de Roger Bastide. Para o autor – embasado em Griaule – as correspondências existem apenas em um mesmo estrato do real, ou do cosmo, i. é, deuses correspondem com deuses e homens com homens. Para Lépine, as correspondências extrapolam os estratos e por isso operam em dois mundos distintos, em forma de duplos. É como se para Bastide, os deuses só podem ser explicados por seres de mesma categoria – por isso tantas correspondências sincréticas em suas obras – deuses/orixás/santos. Para Lépine, existem correspondências dos deuses nos homens, as coisas que existem no *òrum/céu/sobrenatural*, também existem no *àiyé/terra*, mas de outra forma, por meio das transferências orientadas pelas correspondências.

Grosso modo, R. Bastide e C. Lépine (muito marcada pelas teorias de Bastide, mas dando uma ênfase aos aspectos da personalidade do fiel) definem o debate sobre a constituição do Ser/pessoa no *candomblé*. As demais produções sobre o tema seguem um pouco da deformação dos autores, inovando na ampliação do debate quando trazem aspectos etnográficos locais úteis para repensar o problema da constituição da pessoa. Nos trabalhos de Bastide e Lépine mencionados – e aqui incluo também a obra de Rita Segato, “Santos e daimones” (2005) – não aparecem (e quando aparece é bem pouco) pessoas de carne e osso, nem terreiros específicos (não que o campo etnográfico não existiu, mas ficou em segundo plano, com exceção do trabalho de Rita Segato). Trata-se de elucubrações mais gerais sobre o sistema de classificações abstrato⁷², e não de teorias concretas. Bastide e Segato comungam – mesmo suas pesquisas sendo feitas em momentos e campos etnográficos distintos – do ponto em comum, a ausência de uma lei geral, de essencialismos no processo constitutivo dos santos (Ana Silveira, 2008:

⁷² Também fazem parte dessa tendência os trabalhos de VERGER, PIERRE. A sociedade egbe *òrum* dos Abikü, as crianças nascem para morrer várias vezes. In: Afro-Ásia, 14: 138-160; LUZ, M. A. Agadá – dinâmica da civilização africano-brasileira. Salvador. Edufba, 2003; SEGATO, Rita Laura. Santos e Daimones: o politeísmo afrobrasileiro e a tradição arquetípica. 2. ed. Brasília – DF: EDUnb, 2005.

133) e da pessoa no candomblé. Cada orixá e cada pessoa se desenvolvem de maneira específica. São, um para o outro, acontecimentos biográficos.

Ainda nos trabalhos de Márcio Goldman (1984), em alguma medida Patrícia Birmam (1995), Francisco de Assis de Almeida (2002) e Cristiane Rocha Falcão (2010) encontramos muitas correspondências com os trabalhos de Bastide, Lépine e Segato. Contudo, esses autores apontam para os aspectos (principalmente Falcão) mais restritos constituintes da pessoa nas religiões afro-brasileiras, derivados do campo empírico de cada um, sendo muito úteis para eventuais comparações. Goldman propõe uma teoria de longo alcance e Falcão nos fornece valiosas pistas de como chegar ao entendimento dessa teoria geral da pessoa com base na teoria nativa do seu campo de estudo.

Mais adiante, inspirados nas proposições teóricas dos filósofos Gilles Deleuze & Félix Guattari⁷³, Pierre Lévy (1996), Maurice Merleau-Ponty (1992 e 1994) Bruno Latour (1996, 2001), Tim Ingold (2000 e 2007) e Bertrand Hell (2008) no que diz respeito aos debates sobre “multiplicidades”, “devires”, “rizomas”, “lógicas molares e moleculares” e a ideia de “atualização” dentre outros conceitos que ajudam a definir e analisar o problema de como a pessoa é constituída dentro das religiões afrobrasileiras, autores como Veronique Boyer (1996), José Carlos dos Anjos (2006 [1993]), Ana Paula Silveira (2008), Roger Sansi (2007, 2009) Marcio Goldman (2005, 2009 e 2012) e Mirian Rabelo (2014 e 2015) atualizam e ampliam as categorias e teorias antropológicas que versejam sobre o debate da construção de pessoa no candomblé.

Essas análises alimentaram e canalizaram o debate para a construção da pessoa no candomblé mais recente, reforçando a ênfase das teorias nativas, contribuindo novamente para o entendimento da enorme variedade das noções de pessoa que se pode encontrar nas pesquisas empíricas. Dentre os debates mais provocativos e sugestivos, os quais se prestaram a refletir os dados que consegui mapear em campo, estão as ideias sobre o “Dom”, “Iniciação” especialmente debatidos por V. Boyer, R. Sansi, M. Goldman e M. Rabelo. Para além dessas categorias (que são nativas e teóricas), também pude perceber a ideia de “Participação” (debatida desde Bastide, mas também por A. Haloy, 2012) e “Reconhecimento” (ideia essa presente em muitos autores, mas especialmente em Roberto Motta, 2012). Essas ideias como colocadas e problematizadas por esses autores, me ajudaram a cercar e analisar a constituição

⁷³ DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix, Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia. São Paulo: Editora 34, 1997. (5 volumes)

da pessoa ogã no IOAO. A partir dela que pude estruturar minha análise sobre o “dom” de ser ogã, as iniciações e participações do ser ritualmente e a partir disso pude perceber o reconhecimento que a comunidade religiosa do IOAO tem da pessoa ogã.

Foi por perceber o uso das ideias de “dom”, “participação”, “iniciação” e “reconhecimento” no campo empírico do IOAO e suas correspondências teóricas sobre o assunto, que me detive nelas para problematizar e analisar o processo de constituição da pessoa ogã no IOAO.

3.1 SOBRE A PESSOA OGÃ

Os ogãs são homens que compõe a estrutura do candomblé e que não são possuídos pelos seus orixás (não entram em transe). Todavia, assim como as demais pessoas, os ogãs são filhos dos orixás e tem um odum pessoal e esse odum informa essa pré-condição ritual de não manifestar seu orixá. Comumente são conhecidos apenas como os músicos que tocam os illus (atabaques) conhecidos então como alabês. Também existem os ogãs que cortam, esses são os ashogum/axogum e os que cuidam do pegi e dos assentamentos dos orixás, os pegigãs ou algo equivalente. No IOAO não existe pegigã, mas sim ogã cipá.

Pude presenciar, enquanto convidado, algumas festas de Jurema no Recife e constatei enquanto pesquisador do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) dos Caboclinhos (2013) no Litoral Norte de Pernambuco (onde tomei muitas notas com juremeiros) que os músico do culto (do Recife e Litoral Norte) também são chamados ogãs. No Recife, onde o culto a Jurema muitas vezes ocorre no mesmo terreiro de candomblé e com as mesmas pessoas, mas em ocasiões diferentes, os ogãs talvez por participarem primeiro do candomblé e depois se envolverem com o culto da Jurema são classificados apenas como ogãs. Na Umbanda, como conheci, os músicos também são chamados de ogãs. De acordo com essas observações prévias, o denominador comum da pessoa ogã, é a música, são os ogãs que fazem a comunicação com o sagrado através da música. Mas como sabemos, os ogãs não são apenas destinados a essa atividade.

Sendo apreendida como um singularizador geral da pessoa ogã, a música nessas religiões também funciona como canal de comunicação do sagrado. Angela Lühning destaca que a música é intrinsecamente ligada à dança, seja a dança das pessoas ou dos deuses (Lühning, 1990). Ampliando o horizonte de análise, Rosamaria Bárbara acede que “a principal característica da música afrobrasileira é a percussão rítmica” e que a música:

Tem várias funções, como a de criar e manter a *base sonora* para a festa toda, louvar os orixás, chamá-los por meio das músicas e dos toques, *criar* uma atmosfera para que o transe aconteça, *mantê-lo*, *trazer* a memória dos ancestrais e *dar lembranças* etc (BÁRBARA, 2002:120. Grifos nossos).

Mas existem muitas diferenças entre os ogãs dos diferentes cultos e dentro de um mesmo universo, como no IOAO que existem os ogãs que não tocam os illus/atabaques. Também como já mencionado anteriormente, existem os ogãs que cortam, chamados de axogum e os que cuidam dos serviços e funcionamento do pegi, os ogãs cipás.

Nas juremas que praticam o sacrifício de animais, pelo que conheci vendo em campo e pelas notas que tomei em depoimentos, são as próprias entidades incorporadas nos praticantes (Exus, Padilhas, Ciganos, Mestres, etc.) que sacrificam os animais, mas também não são todas entidades que cortam, geralmente são as entidades dos chefes do culto, que por deterem mais prestígio executam a imolação animal. Nas Juremas (pelo menos as Jurema urbanas) existem assentamentos das entidades (bem diferentes dos assentamentos dos orixás) guardados em um quarto muito similar a um pegi. Esse quarto era chamado de “gongar”, atualmente eu escuto mais o termo “quarto da Jurema” ou “pegi da jurema”. Pelo que conheci, na Jurema não existe o pegigã ou ogã cipá nem alguma pessoa com posto equivalente. O mesmo se aplica à Umbanda como conheci nos bairros do IPSEP e Ouro Preto⁷⁴.

Contudo, não se pode negar tanto na Jurema quanto na Umbanda a existência de pessoas que tocam, que cortam (sem estar em transe) e que cuidam dos assentamentos. Mas, esse seria outro estudo, novo e muito interessante, tanto se for feito em comparação com os ogãs do candomblé ou mais ainda se for feito evidenciando as muitas idiosincrasias e riquezas rituais da Jurema e da Umbanda em Pernambuco.

Vivaldo da Costa Lima afirma que “Diversos fatores concorreram para que se criasse na Bahia, entre os adeptos do candomblé, um ideal de ortodoxia, vinculado diretamente às origens africanas dos antigos candomblés” (LIMA, 2003: 27). Os estudos feitos sobre o candomblé da Bahia deformaram a visão sobre as demais religiões afrobrasileiras em outras regiões como um todo. Com essa orientação empírica (dos candomblés da Bahia) e teórica⁷⁵, é que foi escrita

⁷⁴ Sobre os ogãs na Umbanda consultar o trabalho de Leonardo Oliveira de Almeida “Os trabalhos dos Ogãs: um estudo sobre duas categorias importantes para a compreensão da dinâmica das tradições religiosas de matrizes africanas no Brasil.” In: IV Reunião Equatorial de Antropologia XIII Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste 04 a 07 de agosto de 2013 Fortaleza-CE. Grupo de Trabalho: Religiões de matriz Africana no Brasil: memórias, narrativas e símbolos de religiosidade.

⁷⁵ Esses fatores, uma vez combinados, tenderam a criar um “tipo ideal” de candomblé a ser abraçado espontaneamente, ou por outras vezes imposto, mediante sanções sobrenaturais ou de órgãos repressores do Estado. A invenção do “tipo ideal” é ajustada à “pureza nagô”, categoria êmica do povo-de-santo. Para maiores

toda uma vasta bibliografia sobre os ogãs dos candomblés baianos, contribuindo para invisibilização dos ogãs nos xangôs do Recife, bem como um obnubilamento das funções religiosas que o cargo implica dentro dos terreiros, tanto na Bahia como em Pernambuco. O antropólogo M. Herskovits já tinha chamado atenção para um estudo dos ogãs que levasse em conta as especificidades regionais das religiões e das funções dos ogãs em comparação aos ogãs dos candomblés da Bahia.

É essencial saber quem, nas regiões onde não se encontram os ogan desempenha o papel do ogan baiano, especialmente até que ponto a posição de uma tal pessoa nos cultos corresponde ao ogan baiano de categoria diferente ou dele difere (HERSKOVITS. 1954: 22).

Em outras palavras, Herskovits estava interessado nas especificidades dos ogãs dentro das religiões afrobrasileras (xangôs, batuques, tambor de Mina e afins) com o intuito de estabelecer um quadro comparativo dessa categoria de pessoas. A proposta de Herskovits nesse sentido é inovadora por não se deixar prender pelo que se já sabe teoricamente sobre os ogãs e não deixar definir os casos empíricos pelo que já se conhece das produções bibliográficas e pelos conceitos e teorias mais amplas sobre os ogãs de candomblé.

É fato já muito bem estudado que o cargo de ogã, em alguns terreiros baianos (principalmente Casa Branca do Engenho Velho, Opô Afonjá e Gantois) era destinado aos intelectuais que se aproximavam do culto com o intuito de pesquisa acadêmica, tais como Nina Rodrigues, Edison Carneiro, entre outros. O antropólogo Julio Braga pondera o senso comum acadêmico sobre a visão que ele chama de “restrita” dos ogãs, sendo aquela que destaca que “os principais estudiosos do candomblé e da cultura negro-africana de maneira geral foram ou são ogãs e tem prestado relevantes serviços à preservação e valorização do aludido universo” (BRAGA, 1999: 51). Dessa aproximação surge a troca vantajosa para ambos e o estabelecimento da “santa aliança” entre filhos de Comte e filhos de santo (Motta, 2010). Vale ressaltar que a premissa de Julio Braga (e antes deles vários outros) destaca que o cargo doado a essas pessoas servia de ampliação da malha religiosa e de proteção aos terreiros, devido à perseguição que sofriam por parte do Estado e de órgãos repressores.

detalhes ver a obra “Vovó nagô, papai branco: usos e abusos da África no Brasil.” (DANTAS, Beatriz Goes. 1988). Anterior a B. G. Dantas, ver MOTTA, Roberto. “Carneiro, Ruth Landes e os Candomblés Bantus”. Revista do Arquivo Publico (Recife) 30 (32), 1976, 58-68.

Vários trabalhos que ganharam visibilidade no meio acadêmico contribuíram para reforçar uma ideia de que os ogãs são sujeitos estranhos ao culto ou apenas uma “figura decorativa de pouca importância sagrada” (BRAGA. 1999: 95) para a religião. Tais estudos davam ênfase especial ao papel e a função dos ogãs como intermediadores da religião com a sociedade, “servindo [apenas] para aumentar o prestígio da casa e possibilitar a entrada de mais recursos” (BRAGA, 1999: 59). Dessa ênfase especial na intermediação do culto deixa-se de lado, por exemplo, a criatividade dos líderes religiosos em adaptar funções para cargos existentes no intuito de manter a religião em funcionamento.

Os pesquisadores que primeiro lançaram o olhar para as religiões afrobrasileiras o fizeram na Bahia (apesar de algumas elucubrações mais gerais sobre o Calundu desprendidas de recorte geográfico⁷⁶). O médico e antropólogo maranhense Raimundo Nina Rodrigues, é um dos pioneiros nesses estudos. Fez suas pesquisas no candomblé do Gantois, onde recebera o cargo de ogã. Em sua obra “O Animismo fetichista dos negros baianos”, Nina Rodrigues observa a importância dos ogãs para a conservação religiosa do candomblé, no entanto, utiliza-se de uma visão marcada pela forma como ele desempenhava a função de ogã, cargo que recebeu devido aos seus serviços de proteção do terreiro frente aos órgãos repressores.

Na Bahia [...] *O ougan* [...] são os responsáveis e protectores do candomblé. A perseguição de que eram alvo os candomblés e a má fama em que são tidos os feiticeiros, tornava uma necessidade a procura de protectores fortes e poderosos que garantissem a tolerância da polícia (RODRIGUES. 2006: 54. Grifos meus.).

A forma como Nina Rodrigues descreve e analisa os ogãs dos “candomblés baianos” dessacraliza a função dos ogãs, invisibilizando a importância religiosa que possuem, pois suas conclusões davam relevo apenas à dimensão social extra-religiosa dos ogãs, que consistia em mediar as relações do terreiro com a sociedade.

As obras “Candomblés da Bahia”, de E. Carneiro, e “O Negro Brasileiro”, de A. Ramos, trazem contribuições valiosas para o entendimento das hierarquias dos candomblés e das atribuições dos ogãs (também) externas ao culto. Esses autores, em larga medida, são continuadores de Nina Rodrigues, e suas digressões estão bem próximas do antecessor.

Arthur Ramos, no capítulo “A liturgia Jeje-Nagô” que compõe a obra “O negro brasileiro”, segue uma linha de raciocínio bem próxima a de Nina Rodrigues. O mesmo afirma que “O ogã

⁷⁶ Ver o texto “Do calundu ao candomblé” de autoria de Renato da Silveira, disponível em < <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/do-calundu-ao-candomble> >

é uma espécie de protetor do terreiro” (RAMOS. 2001: 61) garantindo que “Entre os afrobrasileiros *o ogã não tem absolutamente nenhuma função sacerdotal.*” (RAMOS, 2001: 62. grifos meus).

Edison Carneiro no capítulo intitulado “A divisão do poder espiritual nos Candomblés”, que se encontra na obra já mencionada, afirma que “*os ogãs são os protetores do candomblé, com função especial e exterior a religião, de lhe emprestar prestígio e lhe fornecer dinheiro para as cerimônias religiosas*” (CARNEIRO, 2008: 120. Grifos meus). Ainda na mesma sessão do capítulo o autor completa sua análise sobre os ogãs explicando que os mesmos:

São uma espécie de Conselho Consultivo do candomblé. Em qualquer dificuldade, a mãe recorre às suas luzes, à sua capacidade de trabalho ou ao seu dinheiro seja para auxiliar na manutenção da ordem nas festas públicas, seja para resolver pequenos casos de rebeldia e de indisciplina, seja para tratar com a polícia, seja para financiar este ou aquele conserto da casa (CARNEIRO. 2008: 121).

Na obra “O Candomblé da Bahia (Rito Nagô)”, Roger Bastide expando as formas de iniciação no culto, abaliza digressões sobre os ogãs e traz ao epicentro da exposição sua conceituação sobre estes. De acordo com Bastide, “o que define o ogã em oposição aos filhos-de-santo não é o fato de deixar de possuir um orixá (cada um de nós tem sempre o seu) e sim não poder ser possuído por ele” (BASTIDE, 2001: 60). i.é., não ser possuído pelo orixá é uma condição essencial para ser ogã. Aqui encontramos mais um dos predicados intrínsecos aos ogãs. Já chamei atenção para o fato de que toda e qualquer característica dos ogãs deriva imediatamente dos seus orixás e do seu odum individual. Sendo assim, destacamos outro sinal diacrítico dos ogãs, não poder ser “possuído” pelo seu orixá. Todavia, a possessão como fenômeno afastado dos ogãs (dentre tantas deformações bastidianas) vai num sentido inverso daquele percorrido por minhas observações de campo, uma vez que por meio delas, percebi que a manifestação com o santo também constitui a pessoa do ogã, pelo fato destes estarem envolvidos com a possessão, não deles, mas de outros fiéis. “O ogã quando tá tocando vira o instrumento”, depoimento de Gabriela Sampaio. “Teu Ogum quando chega bate logo no Rum (maior dos três atabaques que compõe o toque), eu sinto logo” depoimento do ogã Tony Negão⁷⁷.

⁷⁷ Os ogã estão tão envolvidos com a manifestação/possessão do orixá que, de acordo com vários depoimentos coletados, eles são os primeiros a sentir a chegada do santo. “A gente é o primeiro a saber quem vai rodar”, afirma Pedro de Xangô em conversa informal. Sendo assim, os ogãs são os primeiro a perceber quem está de “culetê” (fingindo manifestar o orixá), tema que possivelmente será aprofundado futuramente em artigos vindouros fruto dos desdobramentos desta dissertação.

Bastide (2001) ainda mostra a diferenciação dos ogãs protetores do culto (como menciona Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Edison Carneiro) e dos ogãs que possuem maior envolvimento litúrgico com o culto. Estes são, segundo ele, o “pejigã” sendo responsável pelo peji; o “axogum” cuja responsabilidade é a imolação dos animais que são utilizados nos cultos e por fim o “alabê” cuja função dentro do culto é conduzir o toque nos dias de festa nos terreiros. O mesmo adverte que estes não se pautam apenas a funções exteriores do culto. Assim, de acordo com as ponderações de Bastide no que se reporta aos ogãs dos candomblés (nunca é demais lembrar que Bastide falava do Candomblé da Bahia de rito nagô), a ideia exclusiva de protetor do culto aparece como uma função especializada dos ogãs, criadas em um determinado momento histórico de repressão ao culto. Nesse sentido, o autor inova as pesquisas afrobrasilianistas ao apontar outras especialidades de alguns ogãs de candomblé.

Relativizando as digressões de N. Rodrigues, E. Carneiro e A. Ramos, eu destaco que a especialização dos ogãs “protetores do culto” não é outra coisa se não mais um dos desdobramentos e improvisação dos líderes religiosos frente às necessidades de manutenção do culto dentro da sociedade brasileira. Assim coloca a questão Vivaldo da Costa Lima quando assevera com alusão aos ogãs que estes ocupam “um posto da estrutura social do terreiro, mas essa estrutura existe em função da finalidade última do grupo, que esta é, afinal, religiosa” (LIMA, 2003: 91). São, portanto, os ogãs (ao menos estes ogãs dos candomblés baianos), além de protetores do culto agentes indispensáveis à sustentação religiosa deste⁷⁸, pois sua finalidade última não é a assistência política externa do terreiro do qual é membro, mas sim a contribuição para manutenção da religião. Ao cargo de ogã, juntamente com sua função interna de corte, cuidado e musicista, é criada mais uma especialidade que seria o cuidado externo com o culto.

Como pondera Leonardo de Oliveira Almeida, (pensando pelo prisma da Umbanda) “Ogã é um especialista que domina determinados conhecimentos específicos, é portador de saberes especiais que conferem prestígio” (ALMEIDA, 2013: 7). Os saberes dos ogãs estão relacionados ao sacrifício, ao cuidado com o funcionamento de atividades litúrgicas e com o toque dos illus/atabaques. Esse saber é intuitivo e não é qualquer pessoa que sabe fazer da mesma forma que os ogãs. Almeida pondera a questão das idiosincrasias dos ogãs afirmando que “boa parte de suas qualidades são inatas”. O autor cita a “mediunidade e seus dons musicais”. Outras características dos ogãs “são adquiridas, como o desenvolvimento de sua

⁷⁸ O ogã Paulo Peixoto, da Casa Branca do Engenho Velho, afirmou em entrevista que “[atualmente] No caso das funções externas, estas são mais autorais, mas essas se resumem em cumprir determinadas funções civis, como interagir com determinadas instituições públicas”.

mediunidade intuitiva e seus conhecimentos sobre os toques específicos que devem ser utilizados para cada entidade” (ALMEIDA, 2013:7). Aqui, pensando nos ogãs “protetores” descritos acima, acedo que a especialidade de “proteção ao culto” seria uma especialidade que foi adquirida devido às características pessoais dos ogãs protetores.

Chegamos aqui um ponto de intersecção interessante e útil para fugir das ideias preconcebidas sobre os ogãs de candomblé. O ogã é feito para uma determinada função (cortar, cuidar do pegi ou tocar), entretanto, existem casos de uma determinada especialização de função, sem que a sua função primeira seja esquecida ou trocada, pois no candomblé não se faz desvios ontológicos da pessoa. Disso decorre que a mesma pessoa, devido à complexificação, empréstimos, acomodações, renovação etc pelas quais o culto vem passando, exerce uma função ritual e também uma função política/social, sem que ocorra uma diferenciação de posições. Daí a necessidade de compreender as relações interiores e exteriores das quais o ogã participa como membro do culto. Essa é uma forma que nos leva a saída da visão restrita a respeito da constituição da pessoa dos ogãs como farei mais adiante.

3.2 A CONSTITUIÇÃO MÍSTICA DA PESSOA *OGÃ DO ILÊ OBÁ AGANJU OKOLOYÁ*.

Os ogãs que compõem o quadro do IOAO hoje, como já mencionado, são membros da família biológica da yalorixá Amara Mendes e por outros membros que se aproximaram do terreiro por variados motivos: comumente pela proximidade com outros membros ou por alguma atividade fomentada pela casa, como é o caso de Pedro de Xangô (comentarei adiante).

Hoje no IOAO existem dez ogãs e a suspeita de que uma criança seja também ogã. Não é sempre que se vê o destino da pessoa nas primeiras consultas ao jogo de búzios, como é o caso do menino Pedro (de Kátia), também filho de Xangô. Ele já deu obrigação de lavagem de cabeça, mas ainda não se sabe se é ou não ogã. No entanto, existem grandes suspeitas por parte da yakekerê sobre essa possibilidade e, por conseguinte, de toda a comunidade religiosa que reconhece seu dom (o dom da yakekerê) para reconhecer e encaminhar outros dons. A mãe do menino, Kátia, também é iniciada no terreiro e não se manifesta com seu orixá Oyá. Sendo assim, temos ao todo dez ogãs em constante processo de atualização de suas características elementares e um ogã a caminho da descoberta de ser ou não ogã.

Quadro 2 – Classificação dos ogãs

	Ogãs	Tipo de Ogã	Data de Confirmação	Parentesco	Orixá de cabeça
01	Fábio Gomes	Illu	2004	Espiritual	Oxum
02	João Marcelo	Cipá	13/03/2008	Neto de Mãe Amara	Oyá
03	Rafael	Illu	13/03/2008	Neto de Mãe Amara	Xangô
04	Diego	Axogum	2005	Neto de Mãe Amara	Ogum
05	Leno	Illu	18/01/2011	Espiritual	Xangô
06	Rafael de Oxalá	Cipá	16/09/2012	Espiritual	Oxalá
07	Pedro de Xangô	Cipa	18/01/2011	Espiritual	Xangô
08	Gabriel	Illu	Outubro de 2014	Bisneto de Mãe Amara	Oxalá
09	Freitas	Não definida	21/12/2014	Espiritual	Oxum
10	João Gabriel	Não definida	Não confirmado. Lavagem de cabeça 16/10/2015	Espiritual	Oxalá
11	Pedro (de Kátia) de Xangô	Não definido se é ou não ogã	Lavagem de cabeça 18/12/2015	Espiritual	Xangô

Assim sendo, no IOAO existem três (3) ogãs cipá, que são João Marcelo, Rafael de Oxalá e Pedro de Xangô; um (1) ogã axogum Diego de Ogum; quatro (4) ogan'illu que são Rafael de Xangô, Fábio Gomes, Leno e Gabriel. Dois (2) deles ainda não sabem sua especialidade que são os ogãs Freitas e João Gabriel (ainda não confirmado) e existe grande suspeita de um (1) membro ser ogã, Pedro (de Kátia) de Xangô. Os ogãs Fábio Gomes atualmente está afastado do terreiro após a separação conjugal de Maria Helena. Freitas por residir no estado da Bahia comparece pouco nas atividades do terreiro. João Marcelo, mesmo morando nas proximidades do terreiro não é tão presente no cotidiano quanto Diego, Leno, Rafael de Xangô, Rafael de Oxalá, Pedro de Xangô e Gabriel, porém é mais presente do que Freitas. João Gabriel está muito envolvido com as atividades do terreiro desde que lavou a cabeça. Gabriel, por estar na fase de transição de criança para adolescente, frequentemente divide seu tempo nas obrigações e entre

brincadeiras com as muitas crianças que fazem parte do terreiro, mesmo sem serem iniciadas como omorixás⁷⁹.

Os familiares de mãe Amara, netos e bisnetos, se iniciaram no culto na faixa etária dos 15 e 20 anos, com exceção de Gabriel de Oxalá que fez sua confirmação com menos idade (10 anos). Não tomei nota precisa da idade em que se iniciaram (hoje, com exceção de Gabriel que tem 12 anos, todos os ogãs tem idade entre 20 e 35). Os ogãs, especialmente aqueles que são parentes biológicos (netos e bisneto de mãe Amara), antes da iniciação/confirmação do cargo de ogã, eram bastante envolvidos com as atividades rituais do terreiro e se consideram “nascidos dentro do santo” como explicou Diego durante uma conversa, “acho que já vai fazer 12 anos da minha confirmação, não lembro bem a data, mas na verdade são 27 anos, pois eu nasci aqui dentro e todo mundo desde quando eu era pequeno sabia que eu ia ser ogã, aí depois só fiz confirmar”.

Diego continua explicando⁸⁰ como aprendeu a abrir os bichos.

Eu ficava aqui olhando o pessoal abrir os bichos, eram os ogãs de Paulo [Brás], eles também sabem muito. Eu olhava, mas não podia fazer pois era criança e criança não faz essas coisas. Mas eu sempre observei bem onde eles cortavam, como cortavam, posição da faca e tudo mais. Olhava o que eles separavam, os axés dos bichos. E via como eles abriam os bichos. Aí comecei fazendo e aprendi, pois eu olhava muito. E depois quando Paulo saiu, que os ogãs dele foram embora, eu fui assumindo. Assumi e ensinei a todos os ogãs como é que se abre os bichos aqui. Primeiro ensinei a meu irmão, depois a João Marcelo, depois a Leno. Ensinei também quem não é ogã. Vocês [não ogãs] também podem abrir, pois o dia que não tiver ogã pra fazer isso vai ficar olhando é, sem fazer nada esperando os ogãs chegarem? A diferença é que vocês podem rodar se o orixá quiser, a gente não roda e está sempre consciente do que estamos fazendo.

O reconhecimento da função de Diego pelos membros do culto é aberto. Todos sabem de sua responsabilidade como axogum de Oyá Bamilá, a Oyá de Maria Helena. A própria Maria Helena faz questão de mostrar a todos a importância e competência do sobrinho ogã (trecho retirado de uma reunião feita na cozinha do terreiro para se discutir uma reforma da estrutura física da casa, em 2014):

Diego é muito importante aqui dentro. Ele pode cortar para todo e qualquer santo. Ele é o axogum da casa. O terreiro se tiver quem corte funciona, pois eu posso fazer o resto e aqui quem corta é Diego, ele é feito pra isso. Ogum [o elemento místico], que é o dono do *obé*/faca deu essa responsabilidade [elemento ritual/social] a ele. Quem corta é o obé, mas não corta sozinho, precisa de alguém, um homem pra executar, pois no nagô mulher não corta.

⁷⁹ Tema da pesquisa de doutoramento em Antropologia PPGA/UFPE, em andamento, de Ligia Gama, “Ciranda dos orixás: experiências religiosas das crianças de terreiros do Recife”.

⁸⁰ Depoimento registrado no dia 06/01/2016

A faca é de Ogum, santo homem, e Diego é filho de Ogum e o axogum aqui na casa só ele, pois o axogum tem que ser filho de Ogum.

Antes de ir a análise do caso do axogum gostaria de fazer uma pequena digressão sobre o sacrifício e a relação que as mulheres têm com esse ato. No nagô do IOAO mulher não corta, pois de acordo com o princípio místico genitor da pessoa humana, a mulher é quem guarda e quem gera o filho na barriga e por isso (por gerar e guardar) ela não tira uma vida com o sacrifício. No IOAO o sacrifício animal funciona como uma troca entre o animal e a pessoa, sacrifica-se o animal para não sacrificar a pessoa⁸¹, por ser a mulher a responsável pelo cuidado de gerar, ela nunca pode tirar a vida, esse papel cabe ao homem, e mais ainda quando é homem, ogã e filho de Ogum, como Diego.

Juntando as evidências simbólicas, vejamos como opera a participação mística na constituição da pessoa ogã axogum pelo que falou Maria Helena e de acordo com a cosmologia do IOAO. O axogum tem a função de cortar e no IOAO os costes/sacrifícios⁸² são feitos com uma faca. Mitologicamente o deus dos metais⁸³ e por conseguinte o dono do “Obé” [faca] é Ogum, que nesse terreiro já tem grande importância devido a Seu Nelson (Ogum Jobí), filho de Ogum Tayó. Misticamente interpretando essa intrincada trama de participações, voltamos a Roger Bastide para dizer que “a participação só pode existir entre coisas de antemão ligadas entre si por pertencerem a uma mesma categoria de realidade, a um mesmo plano do cosmo, a um mesmo registro místico” (BASTIDE, 1973: 368).

Pode-se então afirmar que existe uma “influência mística” (BASTIDE, 1973: 369) de Ogum (funcionando como um “registro místico” antecessor de Diego) sobre Diego. Assim sendo, Diego (o polo de atração da influência mística), por ser filho de Ogum (o polo de emissão da influência), que é o orixá da metalurgia, dono dos metais e da faca, teve o dom, concedido por

⁸¹ A noção de sacrifício da pessoa aqui é metafórica, diz respeito aos infortúnios que podem vir a ocorrer em diversos aspectos da vida da pessoa.

⁸² Todo sacrifício ritual no IOAO repete-se os dizeres que invocam os deuses recitando algumas expressões tais como “obe rè o! À pá yí pa mi, pá yí s’amodum”, que no português significa “Eis a faca! Sacrificaremos este ano e sacrificaremos ano que vem” (CARVALHO, 1993: 152). O trecho a seguir é cantado no ato do sacrifício, começa a ser cantado segundos antes ao corte com a faca em punho pelo oficiante, quando o primeiro corte é feito no animal o canto ganha intensidade, mas não perde sua característica de louvação e/ou prece, nesse ato geralmente um dos ogãs segura o animal e o sacrificante efetua o sacrifício entoando as palavras em língua yorubá com franca menção a Ogum, tais como “Ogum soso”/Ogum cortante “Èjè balè k’ára ró”/o sangue é derramado que tenhamos corpos sadios. “Esù mpa”/Exu mata. Canta-se primeiro para Exu, pois ele é o primeiro a ser ofertado. “Ogum mpa, èjè soro, Esù mpá o èjè soro. Èjè bàra l’ára rè”/Ogum mata o modo como goteja o sangue sobre o chão, o sangue é derramado pelo seu corpo inteiro. (CARVALHO, 1993: 154)

⁸³Um depoimento concedido a José Jorge de Carvalho, muito antigo de Malaquias Costa do Sítio de Pai Adão, matriz nagô do IOAO, nos ajuda entender a relação de Ogum com os metais “todo mundo precisa de Ogum até a costureira com a agulha, que também é de ferro; a cozinheira, com o fogão; a lavadeira precisa do ferro de engomar; até o navio, que anda pelo mar. Todo mundo precisa de Ogum.” (CARVALHO, ANO: 72).

Ogum, para exercer a atividade dos sacrifícios rituais no IOAO. Assim é constituída misticamente a pessoa do axogum Diego no IOAO. Mas a pessoa precisa ser reconhecida e só é, quando a comunidade lhe vê em exercício de sua função ritual. No caso de Diego, o fato ocorre quando ele sacrifica os animais nas obrigações.

Ainda sobre o “nascer dentro do santo”, o ogã Rafael de Xangô, irmão de Diego e neto de mãe Amara, também pensa da mesma maneira que o irmão quando diz:

aqui nascemos dentro do santo, não tem pra onde ir não, desde pequeno fazendo as coisas aqui e acompanhando. São mais de 20 anos ajudando, só não ajudava quando era pequeno mesmo, mas já ficava olhando para aprender a tocar. Hoje em dia pode me dar qualquer Illu que eu toco pra qualquer santo dançar ai no salão.

João Marcelo corrobora com o que dizem⁸⁴ os primos mais novos, Diego e Rafael de Xangô, afirmando sua condição de participante antigo por ser parente biológico, “aqui eu já estou a mais de duas décadas de serviços prestados para Exu e para o Búfalo⁸⁵, confirmei o que eu já fazia, pois assim deve ser. Baraô!” A saudação a Exu de João Marcelo se deu pelo fato (por ele esclarecido) dele ter um cuidado especial com os Exus da casa⁸⁶.

Jefferson, ou Leno como é mais conhecido, mora nas proximidades do terreiro (duas ruas à frente) e conta que junto com seu irmão Carlinhos de Xangô, brincava com os meninos (João Marcelo, Diego e Rafael) na infância e por isso vivia nas proximidades do terreiro (que antigamente tinha um vasto terreno) e quando ocorriam às obrigações os irmãos viam as atividades religiosas sendo executadas na parte de fora, onde atualmente eles fazem o corte e separação das carnes e dos axés. Leno conta que tinha certo receio de se envolver, que só acabou quando seu irmão resolveu participar do culto e dar uma obrigação individual no ano de 2002.

Ai quando Carlinhos resolveu dar obrigação mesmo, quando Xangô já pegava ele [ou seja, Xangô se manifestava] e não tinha pra onde correr ai ele deu obrigação, foi quando meu medo passou mais. Medo do orixá não, mas medo do que eu não conhecia. Ai foi quando eu vim mesmo, pois eu vi que era coisa boa. Foi quando assentei o santo na obrigação de Xangô um tempo depois. Ai descobriu que eu era ogã. Ai fui aprendendo a tocar olhando e fazendo o que

⁸⁴Peguei essas notas em uma conversa com os três primos na parte de traz do terreiro depois de terminar a obrigação de Balé no dia 02/11/2015.

⁸⁵A passagem de João Marcelo é interessantíssima por conter um jogo metafórico com elementos co-participantes da vida mística e cosmológica do IOAO. O “búfalo” do qual João Marcelo fala, não é outra pessoa que não Maria Helena. O búfalo é um dos animais associados a Oyá, o orixá da yakekerê. Mas a participação mística nessa “categoria do real” não exclui outros animais, pois Oyá pode ser muito bem representada por uma “borboleta”, mas pela maneira como exerce a liderança do IOAO, João Marcelo associa Maria Helena ao búfalo pela força (principalmente quando aborrecida com alguma coisa) que tem na gestão do terreiro.

⁸⁶No IOAO não é todo filho de santo que tem Exu em assentamento. Os Exus da casa são aqueles dos membros mais importantes, o Exu de mãe Amara, o de Seu Nelson e o de Maria Helena.

Maria Helena ensinava. Ai trabalhava lá no pegi na época com os ogãs de Paulo, mas eles não deixavam muito, mas eu ia fazendo as coisas. Depois vim aqui para traz e comecei a ajudar a abrir os bichos. Quem me ensinou a abrir os bichos foi Diego. Ele ensinou a todo mundo aqui a fazer isso e eu hoje faço só. Hoje faço tudo aqui dentro, apesar de ser ogan'illu. Ogã é pau pra toda obra. Eu sou ogan'illu, mas faço de tudo.

Pedro de Xangô (25 anos) residia nas proximidades do terreiro. Conta ele⁸⁷ que tomou conhecimento do terreiro devido a uma atividade desenvolvida por Anaxé (filha de santo do terreiro, uma das primeiras a compor a nova geração depois da reabertura do do terreiro nos anos 2000) num projeto chamado “O Poder da Palavra Negra” que funcionava numa das escolas do bairro de Dois Unidos no ano de 2002.

Eu praticava capoeira e gostava de batuque. Tocava no maracatu da escola, eu estudava com Leno de Xangô. Ai Anaxé começou no projeto ensinando as pessoas a tocar, para elas tocarem no Afoxé daqui, que era o Oyá Alaxé. Foi quando entrei no afoxé, acho que em 2003 ou 2004 não lembro. Meu pai me trazia para as atividades musicais quando eu tinha 13 anos e eu ficava aqui sendo cuidado por mãe Amara e Maria Helena que me ajudaram muito. Devo tudo a elas. Eu ficava participando das obrigações com os meninos do lado de fora, foi quando mãe Amara disse ‘você vai ser meu filho de santo e você é de Xangô’. Ai demorou, pois eu tinha medo, mas depois com 18 anos eu já entrei fazendo o assentamento de Xangô. Mãe jogou e falou Ejilá⁸⁸. Ai entrei junto com Leno sem saber de nada, mas fui aprendendo, olhando, sendo instruído. Aprendi a tocar pelo tempo e por madrinha Helena me ensinar. Estou até hoje, fui confirmado em Janeiro de 2011, sou eu o encarregado de cuidar do Exu de madrinha Helena. Estou aqui, sou daqui. Meu Xangô escolheu essa casa pra ficar e eu tenho que cuidar dela como um ogã cipá que sou.

Rafael de Oxalá chegou ao terreiro por intermédio de sua esposa, Fernanda Meira que já frequenta o terreiro por aproximadamente duas décadas. Sua confirmação de ogã cipá foi em setembro de 2012, no toque de Xangô Aganjú. Eu presenciei o referido ritual sem saber muito o que estava ocorrendo, pois estava recém chegado no ambiente do IOAO.

Rafael é muito dedicado aos afazeres dentro da cozinha sagrada. Ele faz de tudo junto com Abelardo, que é cipá, mas não é ogã. Explicou-me Rafael de Oxalá⁸⁹ que

O Cipá é a função de cuidar. Pode ser ogã ou não, olha lá Abelardo, é cipa, mas é rodante, ogã é o cargo, cipá é a função. Ai nós ficamos aqui cuidando dos axés, da comida no fogão, depois colocamos pra esfriar ou fazemos o ialé quente mesmo, depende do orixá. Xangô come quente, Oxalá come frio. Pra Obaluaê tem que fazer as coisas calado. Na verdade para qualquer orixá tem que fazer as coisas concentrado. Se não forem os dois cipás na cozinha a obrigação não anda não, a comida do santo não sai, ai depois a obrigação desanda e ninguém sabe o motivo. Tem que ter muito cuidado para não

⁸⁷ Entrevista semiestruturada concedida em 09/12/2015

⁸⁸ Um odum específico que quem fala nele é Xangô cobrando uma obrigação. No caso de Pedro, era uma obrigação para ele estreitar os laços com Xangô no IOAO.

⁸⁹ Nessa ocasião Rafael estava me ensinando a limpar os axés dos bichos de quatro patas durante a obrigação de um filho de santo de Oyá feita em Abril de 2014.

misturar ou deixar faltar as coisa do santo. Se der alguma coisa errada, faltar alguma parte de axé o santo vai cobrar de quem tá fazendo, por isso que eu faço tudo, não estou fazendo pra quem está dando obrigação não. Eu faço as coisas aqui para o Orixá.

Maria Helena esclareceu que a função do cipá é muito importante no terreiro.

eles quando se responsabilizam pela cozinha tem que fazer tudo certo, tem que provar o sal e a pimenta da comida para ver se está bom, do agrado do orixá. Quando vai fazer o ialé comunga de novo, principalmente com Exu pra provar e tirar dúvida para saber se a comida está boa mesmo. Você sabe não é, quem só mexe em Exu no nagô aqui de casa e do Sítio são só os homens, aí o ogã cipá faz isso. Lá no pegi eles são meus olhos, pois eu não posso estar em todo lugar, lá no pegi eles cuidam das facas, da limpeza e prestam atenção para manter a ordem. Aí tem o cipá e o ogã cipá, que fazem a mesma coisa, mas o ogã não vai se manifestar nunca, vai estar sempre consciente do que está fazendo, por isso tem que ter eles. É um posto de muita confiança.

Queria destacar um ponto em que percebi muito comum nas descrições dos ogãs cipá, que seria uma participação muito íntima com as coisas de Exu. Notem o que João Marcelo diz “aqui eu já estou a mais de duas décadas de serviços prestados para Exu”. Agora o que Pedro de Xangô diz “sou eu o encarregado de cuidar do Exu de madrinha Helena” e agora o que Maria Helena diz “Você sabe não é, quem só meche em Exu no nagô aqui de casa e do Sítio são só os homens, aí o ogã cipá faz isso”. Como já sabem eu sou filho de santo e por isso não posso saber de muitas coisas que são guardadas em segredo e os segredos são dádivas no candomblé como mostrou Larissa Fontes (2015), mas a percepção antropológica para mapear as evidências simbólicas do campo, me fez notar uma íntima ligação dos ogãs cipá com Exu e os cuidados rituais desprendidos para com essa divindade.

Eu cheguei perguntar aos próprios ogãs cipá⁹⁰, muito sutilmente sobre essa evidência simbólica, mas a mesma sutileza de minha pergunta foi usada para desviar o tom da conversa. Aqui já deixo destacado, pelo que foi possível perceber, que ao menos no que diz respeito às atividades rituais com Exu e aos cuidados desprendidos com Ele, são partes constituintes da pessoa dos ogãs cipá do IOAO. O que tenho também como certo é que o “cuidado” (em seu sentido mais amplo) com as coisas sagradas (como pontuadas nas entrevistas), constitui a pessoa do ogã cipá.

Como sabemos os ogãs fazem boa parte das obrigações rituais junto com o babalorixá. Pude perceber que os mesmos ficam mais retraídos apenas na obrigação de Orumilá (na qual as

⁹⁰ Perguntei a Pedro e João em ocasiões distintas se apenas eles poderiam cuidar de Exu. João Marcelo, brincando disse-me “eu me cuido meu filho”. E Pedro respondeu dizendo que não sabia do que os outros faziam, mas apenas do que ele próprio fazia no IOAO.

mulheres sozinhas conduzem a maior parte dos afazeres), restringindo suas atividades ao auxílio do sacrifício e ao toque dos *illus*, desenvolvendo essas atividades independentemente das suas especialidades. No cotidiano ritual do IOAO os ogãs se revezam mais nas atividades dentro do *pegi*, como ogãs *cipá*, cuidando dos assentamentos e segurando os bichos para serem sacrificados. Cessando essa parte da obrigação, os ogãs levam para a parte de traz do terreiro os bichos de quatro patas (cabras, bodes, carneiros, eventualmente, porcos/as e raramente um boi) sacrificados e retiram-lhe o couro e separam as partes sagradas. Nunca vi os ogãs (com exceção de Rafael de Oxalá) se envolvendo com o preparo dos animais de duas patas (galinhas, galos, pintos, patos e guinés. Eventualmente perus, *paturis*, pombos. Raramente faisão), pois dizem que isso é serviço de mulher. Isso é o que eles dizem, mas na verdade essa tarefa não se restringe ao sexo feminino.

Concomitante ao corte, os cânticos sagrados são entoados em correspondência aos respectivos orixás que estão recebendo os sacrifícios. Assim que o sacrifício acaba, os ogãs que sabem tocar se dirigem aos *illus*. No IOAO eu nunca vi Rafael de Oxalá, Freitas nem João Gabriel tocando os *illus*. Rafael de Oxalá comumente toca o *agogô*. Pedro de Xangô sabe tocar, mas diz não gostar de tocar os *illus* para “evitar competição e comentários do tipo ‘fulano toca mais do que ele’, ‘sicrano não sabe tocar direito’.” Pedro também toca *agbé* e o *agogô*. João Gabriel por ser novo no terreiro está aprendendo os ofícios de músico, principalmente a percussão do *agogô*. Freitas foi quem nunca vi tocando nenhum instrumento, mas durante seu período de recolhimento frequentemente demonstrava interesse em aprender a tocar os *illus*, pedindo a Gabriel de Oxalá e dizendo que iria “marcar com madrinha para ele me ensinar”.

Segundo Leno, *ogan’illu* do IOAO consagrado a Xangô, comenta com orgulho a forma como toca os *illus*

quando estou lá tocando é que eu faço o que sei mesmo. Toco para os orixás com vontade e empolgação, mas consciente do que estou fazendo, não é aquela coisa doida de sair batendo e dando porrada no *illu* de todo jeito. Assim o orixá vai embora ao invés de chegar perto pra dançar.

Na mesma ocasião Rafael de Xangô me disse o seguinte:

lá nos *illus* tem que saber fazer direito, tem que tocar a cadência perfeita do orixá. Não é chegar e espancar o *illu*, isso é na *macumba*, aqui é orixá. Se não tiver sintonia o orixá vai embora. Vê não o Xangô de ... quando vem ele pede dinheiro e nos entrega, ele gosta quando estamos tocando. Vai tocar ruim pra ver o que ganha⁹¹.

⁹¹ Existe uma relação mística de Xangô com os *illus* expressa em algumas toadas do repertório *nagô* do IOAO. Mais uma vez recorro ao excelente material coletado e traduzido por José Jorge de Carvalho no Sítio de Pai Adão que nos serve como matriz de inteligibilidade para pensar o caso do *nagô* do terreiro de mãe Amara. Segue trechos

Em outra ocasião Pedro de Xangô⁹² comentou,

Quando estamos tocando estamos chamando o orixá para vir dançar e festejar. O orixá já foi chamado do pegi, no sacrifício e no ialé, e agora é chamado pelos illus quando estamos tocando. É importante que o ogã toque de coração, com fé, chamando mesmo o orixá, pode até tocar errado, mas se o orixá estiver vendo que o ogã ta querendo que o orixá dance, ele vem. Somos um portal, fazemos a comunicação entre o orixá e os filhos. Os orixás antes de chegar nos filhos passam nos illus e nós sentimos, antes mesmo de vocês rodarem no salão. Chamamos e eles vem, sabemos que estão ali.

Diego, axogum da casa comenta sobre o toque dos illus:

Naõ é qualquer um que chega, toca e o orixá vem não. Tem que saber fazer direito, tem que chamar o orixá na vibração dele. Eu aprendi o jeito de tocar olhando. Quando tinha toque eu sentava na ponta do banco dos ogãs e passava o toque lá, olhando para aprender. Mas aprender a chamar é outra coisa.

A fala de Diego merece ser comentada no sentido de apresentar uma distinção importante. Quando ele fala em “aprender a tocar”, refere-se a ordem prática de percutir o illu, nesse sentido, aprender a tocar é um dom adquirido, desejado pelo ogã. Já quando ele diz “aprender a chamar”, reporta-se a algo que é ontológico, mas, precisa ser desenvolvido ritualmente. Aprender a chamar é da ordem do dom que lhe é conferido/imposto pelo orixá. Pelo exposto, com relação ao desempenho dos toques pelo que os ogãs comentaram, fica claro que independente da sua especialidade, i.é., sua função – axogum, cipá ou nillu – qualquer ogã, desde que saiba e que tenha a capacidade inata (que precisa ser atualizada) de chamar o orixá, pode estabelecer a comunicação por meio dos ritmos específicos dos deuses⁹³ com os fiéis por meio da percussão dos illus. É uma relação íntima que todos eles possuem com a música e com os illus. O “saber tocar” os illus presente nas falas dos ogãs é da ordem do “dom” assim como o “cortar” para o axogum e o “cuidar” para o ogã cipá. Sendo que cada ogã – independente de sua função – como me explicou Maria Helena⁹⁴, “tem uma propriedade específica sobre cada illu. Trata-se de uma especificidade sobre cada instrumento, isso porque cada um dos ogãs já

das toadas de Xangô relacionada aos illus e a dança. “Obá jó mi k’ò jó gambele. Sàngó jó mi k’ò jó, Gambele k’ò a jó” que significa “Xangô dança, eu não danço. Deixem-no dançar então”. Outra toada revela a dança associada a Xangô “E k’ó dide àrémú e k’ó dide. Jobí onilé Baba k’ó dide” traduzindo fica “Aremu levante-se. Pai levante-se e dance como o dono da terra.” Outra toada expressa a íntima relação que Xangô tem com os illus “Obá Onílú Mää lú o. E àlúya fe” traduzindo fica “O rei, o dono do tambor. O rei tocará o tambor”.

⁹² Entrevista semiestruturada concedida no dia 09/12/2015. Mesmo não sendo ogann’illu, Pedro também assume o comando dos illus quando necessário, apesar de confessar que não gosta tanto.

⁹³ Cada orixá tem um ritmo específico no IOAO, os mais explícitos são o Alujá de Xangô e o Ijexá de Oxum. Esses dois orixás, como me explicou Maria Helena, possuem uma relação estreita com os ogãs, pois gostam muito de dançar e da música percutida e também dos illus.

⁹⁴ Entrevista concedida em Janeiro de 2016.

nasce com uma cadência rítmica dentro de si que corresponde a cada illu específico”. Os illus no IOAO são chamados de Ian, Melé-Anco e Melé, correspondentes ao Rum, Rum-pi e Lê dos candomblés ketu e jeje. Ian é o maior dos atabaques, Melé-Anco o intermediário e o Melé o menor deles. Cada ogã tem dentro de si o “dom” ou como se diz no terreiro “uma cadência rítmica” correspondente a cada illu, mas isso não é dito abertamente dentro da comunidade, pois é parte do “fundamento” do terreiro, por esse motivo não pude perscrutar demais essa relação. Soube por Maria Helena que Diego é mais envolvido com o Ian, Rafael de Xangô com o Melé-Anco e Leno com o melê. Retomarei esse ponto mais adiante.

Assim sendo, o que define a pessoa do ogan’illu, é o fato de poder chamar os orixás pela percussão dos illus sem nunca cair em estado de possessão para evitar que a sintonia do chamado seja quebrada e interrompida. Eles “invocam”, i.é., chamam os orixás com as mãos através da batida rítmica nos illus, sendo que as “batidas são invocações específicas dos orixás⁹⁵”. Sendo sua missão/função, chamar os orixás a terra por meio do som dos illus.

Para efeito de síntese no que diz respeito à constituição mística dos ogãs do IOAO podemos dizer que, primeiro identifica-se a condição da pessoa pelo jogo de búzios para saber se ela é ou não ogã. Identifica-se o orixá individual e se for o caso os secundários (um ou mais). Existem casos que esses orixás só são descobertos ou definidos após vários anos. Os orixás “juntós” ou “ajuntós”, como são conhecidos, também exercem influência na vida da pessoa, porém em menor intensidade quando comparados ao principal orixá (de frente ou de cabeça). Da identificação do orixá é possível identificar o odum da pessoa. Esse odum é um dos indicativos da possibilidade para uma eventual confirmação de ser ogã. Confirmada essa possibilidade os sacerdotes encaminham os ogãs aos rituais específicos, pois são pessoas distintas e por isso devem ser “feitas”/constituídas de maneira diferente.

A constituição sagrada dos ogãs é diferente dos demais membros do candomblé, pois os ogãs recebem dos seus orixás a peculiaridade de não caírem em estado de possessão (nem com todos os esforços dos sacerdotes isso consegue ser revertido), para assim, conscientes do que estão fazendo, abrirem uma conexão com o sagrado estabelecendo e mantendo canais de comunicação – abertos e eficientes – por meio de atividades rituais como o sacrifício do

⁹⁵ Diego e Maria Helena me deram essa mesma explicação em ocasiões distintas.

axogum, a percussão dos instrumentos pelos ogan'illus e o cuidado com os objetos e comidas sagradas dos ogãs cipá.

Na concepção êmica do IOAO abrir e manter um canal de comunicação com o sagrado é tido como “chamar o orixá”. Disso entendemos que os ogãs, assim como os altos sacerdotes yalorixá, babalorixá e yakekerê, pela sua constituição sagrada – que é diferente da dos demais filhos de santo – são feitos para chamar os orixás do Orum (mundo sobrenatural e morada dos orixás) para o Ayê (mundo físico onde habitam os humanos) pelo sacrifício, cuidado e pela música.

Se quisermos por uma ordem mais didática e sequencial aos rituais, usando as funções rituais de cada ogã específico, podemos dizer que o axogum é o que abre o canal de comunicação com o sacrifício (pois antes de tudo ocorre o sacrifício) chamando os orixás, estes uma vez em terra permanecem presentes nos assentamentos que são altares. Lá são cuidados pelo ogãs cipá que lhes ofertam os alimentos preparados na cozinha junto com as demais oferendas (caso ocorra) ritualmente preparadas de acordo com a vontade de cada orixá. Uma vez satisfeitos com os sacrifícios e os alimentos ofertados, os orixás agora incorporam nos seus filhos de santo e vão dançar no salão com a comunidade por intermédio do som dos illus dos ogan'illu.

Devido a essa responsabilidade de chamar e cuidar (possibilitando a dança dos deuses e ofertando comidas) dos orixás dos demais membros exige-se mais compromisso dos ogãs com as atividades litúrgicas do culto, exige-se mais, pois o grau de existência do ogã, principalmente quando confirmado é superior aos dos demais filhos de santo. Pela sua constituição sagrada, melhor dizendo, pela vontade do orixá de não querer se manifestar nos ogãs por meio da possessão, é que estes são os mais indicados para criar, manter/estabelecer a “sintonia desejada”, “manter o axé” dos rituais (termos empregados pelos membros do culto) ocupando posições específicas na casa, junto, é claro, à yalorixá e ao babalorixá, como é o caso do IOAO.

4 CONSTRUINDO UM MODELO E CATEGORIAS PARA ANALISAR A CONSTRUÇÃO RITUAL DA PESSOA NO ILÊ OBÁ AGANJÚ OKOLOYÁ.

Uma vez problematizada a constituição mística e as funções rituais dos ogãs no IOAO, pretendo agora problematizar as categorias do debate sobre a construção de pessoa nas religiões afrobrasileiras mapeadas nos trabalhos destacados na sessão teórica específica sobre a noção de pessoa. As categorias “dom”, “iniciação”, participação e “reconhecimento” serão empregadas nesse terceiro capítulo do trabalho com o intuito de fornecer um caminho analítico da constituição ritual da pessoa ogã no IOAO.

Nesse momento da dissertação deter-me-ei a uma etnografia da minha memória sobre uma casa de culto localizada no bairro de Engenho Velho, no município de Jaboação dos Guararapes. Desse resgate da memória retiro a ideia de que no universo das religiões afrobrasileiras a participação concreta de pessoas nos rituais contribuem para a constituição de outras pessoas. Mais adiante vou usar alguns dados etnográficos de outro terreiro localizado no mesmo município, porém no bairro da Vila Rica, para pensar como se dão os rituais pelos quais todo e qualquer fiel passam durante a sua iniciação. Também tomei muitas notas na Roça Oxaguiã Oxum Ipondá dirigida pelo babalorixá Junior de Ajagunã e pela Yalorixá Maria Helena⁹⁶.

As utilizações dos dados da memória e das notas etnográficas tomadas em outros campos empíricos – esse “repositório heterogêneo de matérias-prima” (INGOLD, 2015:343) – me serviram como uma matriz de inteligibilidade para a construção e problematização de categorias úteis que me serviram para pensar a constituição ritual da pessoa ogã no Ilê Obá Aganjú Okoloyá do ponto de vista antropológico.

Com base nos dados colhidos e lembrados considero a *comunicação no contexto da situação*, transformado o que a *experiência vivida em texto* – analítico por sua natureza e por fim detecto a *eficácia social das ações rituais* na construção da pessoa ogã do IOAO. Seguindo esse roteiro, de uma “boa etnografia”, elaborado por Mariza Peirano (2014) é que caminho nessa parte do texto tomando dados de um local para pensar outros campos e situações.

⁹⁶ Sim, Maria Helena é yakekerê no IOAO e yalorixá na Roça Oxaguiã Oxum Ipondá. Seu babalorixá Mauel Papai no ensejo de sua obrigação de 21 anos confirmou a autoridade ritual de Maria Helena para exercer a liderança religiosa.

4.1 UMA ETNOGRAFIA DA MEMÓRIA DO XANGÔ DE DONA MARIA: A FESTA DE IBEJIS E AS PRIMEIRAS PARTICIPAÇÕES.

Desde muito cedo que ocorreu meu primeiro contato com os xangôs. Ora xangôs, ora catimbós ou ainda coisa ruim. Mas, coisas bem familiares às pessoas das proximidades do local onde eu morava. Era dessa maneira que o xangô de Dona Maria – aparentemente extinto a aproximados 20 anos, sem funcionamento de nenhuma atividade –, localizado no bairro de Engenho Velho (Jaboatão/PE), era descrito e categorizado pelas pessoas adultas, incluindo meus familiares. Nessa época a “vontade de saber” (Ver Emerson Giumbelli, 1999) sobre os cultos “afro-indo-brasileiros”⁹⁷ ou “indo-afrobrasileiros”⁹⁸ não tinha se manifestado, eu era apenas uma criança.

A notícia da inexistência do xangô de Dona Maria eu tinha até o dia 26/09/15, quando recebi um convite (da esposa de um amigo de meu pai e filha de santo do terreiro) para participar de uma festa de Cosme e Damião marcada para o dia 27/09/15 no terreiro em questão. Logo em seguida fui alertado de que haveria uma saída de yaô, mas sem data definida. O terreiro funciona no mesmo local com alguns parentes mais novos de Dona Maria e muito outros membro de Cavaleiro, um bairro próximo. Não tive a oportunidade de conversar com ninguém de lá sobre a volta do terreiro e do tempo que passou (e aqui já tenho minhas dúvidas se realmente não existia nenhuma atividade ritual privada) “fechado”. Soube através de Juarez, amigo meu e vizinho de porta do terreiro, que “houve uma grande reforma e que o “bate tambor”⁹⁹ voltou com força. Hoje mesmo [dia de domingo] tem festa de orixá, durante a semana tem festa de Jurema”.

Nos tempos de criança eu passava diversas vezes pela porta do xangô de Dona Maria, quando me dirigia ao campo de futebol e recordo bem que baixava a cabeça para não olhar para dentro da casa (talvez pelo medo do feitiço, do imaginário que foi construído pelas pessoas do bairro em minha mente), mas eu sempre espreitava de canto de olho e guardo a lembrança de uma sala ampla, sempre com algumas mulheres ao redor e no teto muitas bandeiras (creio muito que feitas de papel de seda) coloridas. As bandeiras chamavam muita atenção. Ao lado da casa uma mangueira (e outras árvores, não lembro quais) e na outra lateral muitos arbustos pequenos. Sem contar que nas costas do xangô de Dona Maria existe um pedaço de Mata Atlântica. Pressuponho que de folhas¹⁰⁰, a referida casa de culto é bem servida.

⁹⁷ Essa categoria é de Roger Bastide, será problematizada adiante.

⁹⁸ Essa categoria é de autoria de Roberto Motta, também será problematizada adiante.

⁹⁹ Batedor de bombo (nesse contexto) é sinônimo de membro do culto, independentemente do fiel tocar ou não os *illus*.

¹⁰⁰ Existe um ditado entre o povo de santo que diz *kosi ewe, kosi orixá* (traduzindo vulgarmente significa: sem folha não tem orixá). As folhas constituem um dos elementos essenciais do culto. Os banhos de amassi (mistura

Um dia de festa do mês de outubro me aproximei do xangô de Dona Maria, tinha aproximadamente 6 ou 7 anos. Essa aproximação marcou minha experiência com as “coisas do catimbó” e hoje vejo que marcou minha experiência etnográfica, levando em consideração que a memória do autor pode ser usada como artifício – legítimo – do fazer etnográfico. Posso dizer com toda certeza que essa aproximação foi minha primeira participação com o ambiente religioso e as pessoas daquele terreiro. Existiam muitas festas em várias casas do bairro, pois estavam sendo distribuídos os famosos “Cosme e Damião¹⁰¹” i. é., saquinhos cheio de doces, bombons, pipocas, carros e animais (de brinquedo), bolas, (sacos na cor azul para os meninos) panelas, bonecas etc. tudo em miniaturas (sacos na cor rosa para as meninas), geralmente comemorado próximo ao dia das crianças, 12 de Outubro. Essa tradição era bem comum no bairro, hoje não é mais. Ou ainda é e eu é que não sou mais convidado para participar pela minha idade.

No xangô de Dona Maria os saquinhos de doces eram muito bem ornados com fitas vermelhas, verdes e amarelas (hoje sei que são as cores de Ibeji) e as crianças não se furtavam de buscar os “doces do catimbó”. Foi nesse terreiro que tive meu primeiro contato – afetivo, mas não efetivo – com o xangô. Essa ideia de afetividade deve ser entendida como uma aproximação empática com as pessoas (principalmente com as crianças) e com a festa em si (nesse caso, unicamente a festa de Cosme e Damião). Essa aproximação empática não seria – ainda – aquela “*emföhlung*” ou “comunicação afetiva” peculiar ao trabalho do antropólogo, como coloca Jeanne Favret-Saada (2005). Quando digo que em minha infância existiu uma aproximação afetiva, não foi uma participação minha com o culto (rito e mito) de forma consciente, mas sim aquela capacidade de ser afetado pela festa dos outros. Eu não sabia que estava participando ritualmente do xangô de Dona Maria, em meu entendimento, eu estava participando apenas das brincadeiras da festa de Cosme e Damião, com os doces e com os colegas do bairro, mesmo sabendo que os doces eram do xangô. Hoje, informado pela literatura antropológica especializada no tema, consigo entender que, o que chamo aqui de “aproximação empática”

de folhas, cada uma correspondente aos orixás) constituem rituais de limpeza e parte de iniciação do culto. Sobre os banhos de amassi ver Vasconcelos, 2006. Toda obrigação dos fiéis nos xangôs é precedida pela lavagem da cabeça e de objetos rituais no banho de amassi. Comumente o fiel se ajoelha na frente de uma bacia com o amassi e o babalorixá lava sua cabeça com sabão da costa e também lava – quando o filho de santo possui – a pedra ou o pedaço de ferros que é o próprio orixá. Nesse ensejo também se lavam as contas (fio de contas, voltas, guias) que fazem parte do orixá e da pessoa.

¹⁰¹ Hoje eu sei com base em experiências etnográficas de outros contextos rituais que o sentido da festa de Cosme e Damião – quando feito dentro dos terreiros de candomblé – não se restringe a distribuição de doces e brincadeiras. Ao que parece, de forma muito geral, a festa não é dedicada apenas aos santos Cosme e Damião, mas sim aos irmãos gêmeos Ibejis. Para além dos doces e das brincadeiras, os fiéis reforçam seus laços afetivos e efetivos com a comunidade religiosa no ato concreto da obrigação (vou desenvolver adiante) e dos votos que os fiéis estabelecem com os deuses da festa.

pode ser refletida à luz da ideia ética (ver A. Halloy, 2005 e Goldman, 2012) e êmica de “participação” que existe em vários cultos afrobrasileiros como mostrarei no decorrer do capítulo.

Eu não existia, nem nunca existi para o xangô de Dona Maria enquanto filho de santo, mas contribui, ao menos nesse dia, para a existência dos filhos da casa, pois minha simples presença (e a de qualquer outra pessoa naquela ocasião) propiciara a realização do ritual daquela comunidade. Daqui retiro um dos axiomas importantes para conduzir esse trabalho. O primeiro seria a ideia de existência e, o segundo, coadunado ao primeiro, a ideia de participação. A pessoa que existe nessas religiões, existe pela participação que tem nos/com os rituais.

Retirei esses dois pressupostos devido às minhas recordações (por esse motivo que lancei mão de minha memória num primeiro momento) da festa de Cosme e Damião e a intensa observação no cotidiano da vida ritual do Terreiro de pai Tonho, na Roça Oxaguiã Oxum Ipondá e, sobretudo, no IOAO¹⁰². Essas ideias – existência e participação – são, sobretudo, êmicas. Aqui passo a refleti-las (ampliando e/ou reduzindo e traduzindo a forma como são entendidas e empregadas) a partir de conceitos e teorias antropológicas resguardando as exacerbações e/ou reduções que existem em nossas teorias (sociológicas e antropológicas) para com o termo “participação”.

Segundo M. Goldman o termo participação “também pode ser entendido em uma acepção propriamente ritual. ‘Participar’ não é apenas ‘conviver’, mas também *entrar em relação*, material ou não, com aquilo que constitui o ritual” (GOLDMAN, 2012: 277). É nesse sentido que tomo o termo “participação” como uma das chaves interpretativas para entender o processo de constituição da pessoa dentro das religiões afrobrasileiras. E aqui quero dizer que o processo de constituição da pessoa no xangô é relacional e aberto, podendo em algum momento da vida

¹⁰² Usarei outros recursos no presente trabalho, dentre eles a conversa com pesquisadores das religiões afrobrasileiras mais experientes, colegas de graduação e pós-graduação e filhos de santos de outros terreiros que conheço e tomo notas em conversas informais. Hoje quando escrevo esse trabalho começo a ponderar sobre as técnicas de pesquisas ensinadas no curso de ciências sociais e na pós-graduação em antropologia e entendo que não existe modelo engessado para se fazer pesquisa, no meu caso dentro do universo das religiões afrobrasileiras. Muitas das notas que tomei e uso aqui na construção desse trabalho foram “catadas” em situações onde não imaginaria estar fazendo pesquisas, com os filhos de santo e com outros pesquisadores. Mariza Peirano corrobora essas situações inusitadas quando afirma que “a pesquisa de campo não tem momento certo para começar e acabar. Esses momentos são arbitrários por definição e dependem, hoje que abandonamos as grandes travessias para ilhas isoladas e exóticas, da potencialidade do estranhamento, do insólito da experiência, da necessidade de examinar por que alguns eventos, vividos ou observados, nos surpreendem” (PEIRANO, 2014: 379).

do fiel, algum elemento/alguma coisa entrar ou sair dessa constituição¹⁰³ sem que o processo entre em contradição nem anulação, mas sim numa composição que leva ao equilíbrio e harmonia da vida da pessoa.

Entendo que no xangô (e aqui cometo minha primeira generalização) as coisas que fazem sentido na constituição da vida das pessoas são aquelas que passam a ser explicadas (mitologicamente e/ou ritualmente), mas para que possam ser explicadas dessa forma, elas precisam também existir (e vão existir de modo relacional) e serem passíveis de ação ritual, logo sua existência se torna ritual¹⁰⁴. As coisas não existem de forma aleatória, para isso existem as participações (das coisas, objetos, deuses, fluidos, pessoas, cores, dias da semana etc.) e não participações¹⁰⁵.

Voltando a analisar a festa de Cosme e Damião, recorro ao potencial analítico de René Ribeiro que prescrua a festa de Ibeji problematizando o significado sócio-cultural dessa cerimônia (para ele, não fazia sentido estudar uma religião desligada de seu contexto social) nos diz:

A festa de Ibeji começa por uma refeição comum dos meninos, ao meio dia [...] à tarde realizam-se na rua, em frente à casa de culto, os divertimentos infantis programados – quebra-panelas, comer a maçã, pau-de-sebo etc. – com grande afluência dos meninos da vizinhança que participaram ou não do almoço. Pais dos (filiados ou não ao culto) estão presentes, incentivando os competidores e tomando iniciativas, juntamente com os filhos-de-santo, inclusive a de aumentar o valor dos prêmios inicialmente propostos pela chefia do grupo [...] A supervisão geral dos jogos, porém, fica com as *yabas* apoiadas pelos elementos masculinos de maior prestígio, que se comportam como delegados da autoridade da *yalorisha*. (RIBEIRO, 1982: 149)

¹⁰³ Pedro de Xangô conta que “não bebia suco de cajá, ai depois pai quebrou a quizila e xangô liberou”. Veja que o cajá era uma fruta proibida por algum motivo, mas depois passa a ser liberada para o consumo do filho de santo. Para maior entendimento sobre as proibições ver Monique Augras, “quizilas e preceitos – Transgressão, reparação e organização dinâmica do mundo”1987. In, MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de Moura [org]. “Candomblé: desvendando identidades. Novos escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo: EMW Editores, 1987.

¹⁰⁴ A antropóloga Ligia Gama me chamou atenção para um fato curioso e extremamente pertinente que existe na vida do povo de santo, o fato de se ter explicação para tudo. Nada fica sem explicação, para todos os acontecimentos existem interpretações místicas, logo existem soluções concretas, pois “o culto não é simplesmente um sistema de signos [mitos] pelos quais a fé se traduz exteriormente, é a coleção de meios [ritos] pelos quais ela se cria e se recria periodicamente” através dos ritos (DURKHEIM, 208: 494). É muito comum casos em que o consulente procura um sacerdote e pede para consultar seu futuro pelo jogo de búzios e depois volta para o mesmo sacerdote relatando a experiência concreta pela qual passou. Esse retorno (muitas vezes prescrito pelo oráculo) funciona como uma espécie de reforço do sistema religioso (mitos e ritos).

¹⁰⁵ No mesmo diapasão, porém utilizando o recurso heurístico dos “ensinamentos rituais”, Mirian Rabelo comenta (o campo etnográfico escolhido pela autora é um terreiro da Bahia liderado pela Yalorixá Beata) que no processo de feitura do filho de santo existem modos de participação (e por conseguinte de não participação) e que “a iniciação não envolve essencialmente a transmissão de um corpus organizado de conhecimento” o neófito “recebe pedaços de ensinamento que cabe a ela[e] utilizar e recolher para compor uma totalidade” e que “tão importante quanto ensinar é limitar as possibilidades de aprendizado” (RABELO, 2014: 99-101).

Não posso afirmar que no xangô de Dona Maria as coisas aconteciam como descritas por Ribeiro, mas penso que pelo peso da tradição matriarcal que existe nos xangôs do Recife – e isso também pelo nome que o terreiro era conhecido – e pelas reminiscências que tenho sobre a festa, apesar de tamanha diversão, existia uma seriedade expressa com muita frequência pelas admoestações de Dona Maria. Nessa ocasião a festa religiosa e profana aproximavam os homens dos homens e os homens dos deuses, pois, como nos diz Durkheim,

a própria ideia de cerimônia religiosa de alguma importância desperta naturalmente a ideia de festa. Inversamente, toda festa, quando, por suas origens, é puramente leiga, apresenta determinadas características de cerimônia religiosa, pois, em todos os casos, tem como efeito aproximar os indivíduos, colocar em movimento as massas e suscitar assim estado de efervescência, às vezes até de delírio que não deixa de ter parentesco com o estado religioso (DURKHEIM, 1989: 456).

“Auxiliares” da yalorixá, vestidas de branco e outras cores, entravam e saíam do terreiro correndo e rindo. Algumas brincavam com uns de meus colegas e demais crianças presentes na rua. Mulheres e homens vinham com bolas, doces, jogavam pipoca, pediam dinheiro falando como se fossem crianças, trocando as letras e com voz fina e desarticulada, alguns chupando chupeta ou o dedo polegar. Só agora (depois das observações diretas em outros cultos e cerimônias especialmente na Roça Oxaguiã Oxum Ipondá) percebi que as “auxiliares”, não estavam propriamente auxiliando a festa, mas sim, estavam fazendo a festa, eram agentes ativos da celebração de Ibeji, ou Cosme e Damião. Tenho quase certeza, não eram homens nem mulheres fingindo ser crianças, mas os Êrês, ou filhos de santo “incorporados pelos Êrês” ou em “estado de Êrê”. Este dado me leva ao entendimento que o xangô de Dona Maria não era um culto nagô, ao menos não o nagô do modelo do “Sítio¹⁰⁶” e suas filiações diretas mais ligadas à ortodoxia ritual dessa casa.

Na tradição nagô do Sítio, e suas casas filiais (aqui incluo o IOAO), não existe possessão por êrês. Vale lembrar que nessa tradição, se concebe Ibeji como orixás individualizados (em assentamentos, toadas, cores, etc.), distintos dos êrês, que até onde sei, nos cultos os quais compõe o ritual, não possuem assentamentos individualizados, cores, dias da semana nem toadas específicas. Um dos poucos sinais materiais da presença dos êres são as chupetas presas nos fios de contas dos fiéis. Não tenho conhecimento de iniciação de um filho de santo para Ibeji, nem no nagô do Sítio nem nos demais cultos afrobrasileiros.

¹⁰⁶ Para um aprofundamento sobre o Sítio de Pai Adão consultar a dissertação de Mestrado de Zuleica Dantas (1994).

Marcio Goldman (1984) ao problematizar a construção ritual da pessoa no candomblé, destaca o importante papel do Êrê nesse processo ritual de fabricação da pessoa. De acordo com o seu campo de empírico, o Êrê aparece como¹⁰⁷

O próprio Orixá vibrando numa frequência infantil [...] funciona, auxiliado pelos fiéis, como intermediário entre o Orixá e seu cavalo [...] sendo o Erê o interprete do santo ele se encarna em duas situações principais: quando o Orixá tem que falar – ou seja, quando deseja transmitir alguma mensagem aos homens e, por não falar não pode fazê-lo – e quando o filho-de-santo tem que ouvir [...] o Erê que tem então a incumbência de fixar na cabeça do filho-de-santo os ensinamentos por ele recebidos; além disso, o Orixá pode, desejando comunicar algo a seu cavalo, fazer-se ouvir, através do Erê (GOLDMAN, 1984: 128).

Os êrês são espécies de crianças (mas não propriamente uma), ou como se diz, orixás crianças ou orixás “vibrando” em forma de crianças. Possuem nome próprio, distinto do nome do orixá e do fiel. Geralmente o nome do êrê é associado ao nome do orixá ou a alguma característica do orixá. M. Goldman nos diz que,

não há pois nomes genéricos para os Erês: como eles participam da essência do *Olori* do fiel, seu nome guarda sempre relação com alguma característica desse Orixá. Desse modo, o erê de um filho de Omolu pode chamar-se ‘Pipoquinha’ ou ‘Terrinha’, pois ambos elementos estão ligados a esse Orixá (GOLDMAN, 1984: 130).

Pude perceber isso na Roça Oxaguiã Oxum Ipondá, dirigida pelo babalorixá Junior de Ajagunã, de tradição Jeje-Nagô do Recife. Nesse terreiro conversei com os erês “Estrelinha” (de uma filha de Yemanjá Ogunté), Corisco (de um filho de Xangô Baru)¹⁰⁸, na ocasião perguntei o por que eles se chamavam dessa forma e ambos (separadamente) responderam que o nome era em menção ao orixá de frente do filho de santo. Voltando a Roger Bastide, entendemos que “Estrelinha” e “Corisco” dizem respeito a influência mística que tem Yemanjá sobre o mar,

¹⁰⁷ O leitor notará que aparece na citação o termo “orixá” e depois “santo”, que são em alguns casos equivalentes. Muito provavelmente essa troca vem do próprio campo. É muito comum os filhos de santo trocarem “Orixá” por “Santo”, contudo, em certas ocasiões “orixás” e “santos” são termos que dizem coisas diferentes. No campo enográfico das religiões afrobrasileiras faz-se mais que necessário “conhecer a ‘língua do santo’ [que] além de ser um dos objetivos do trabalho de campo [conhecer e dominar a língua nativa], é também a sua própria condição de realização, pois, através de seu uso, os religiosos traçam fronteiras entre si, constroem identidades, reforçam pontos de vista e principalmente ‘confundem’ ou ‘iludem’ seus ouvintes, inclusive o pesquisador, quando acham conveniente” (SILVA, 2006: 48). Benção pra quem é de benção, kolofé pra quem é do kolofé e boa noite para quem é de boa noite, essas são formas de saudações muito corriqueiras nos cultos afros do Recife.

¹⁰⁸ Ogunté e Baru são, como se diz na língua do santo, “qualidades” ou “nomes” do orixá, uma espécie de sobrenome que identifica o orixá dos demais. Ogunté é uma Yemanjá que tem “recado” ou proximidades com o Orixá Ogum. Por sua vez, Baru é um Xangô que tem “recado” com o Orixá Exu. Peço ao leitor que troque o termo nativo “recado” pela ideia de constituição. Assim sendo, podemos afirmar que na constituição daquela Yemanjá, Ogum se faz presente ou influencia de alguma maneira, do mesmo modo que naquele Xangô Baru, o orixá Exu exerce importante papel na constituição.

nesse caso a estrela do mar e Xangô aos raios e as pedras marcadas pelos raios, chamadas de corisco. Não sei se para cada orixá do filho de santo existe um Êre correspondente.

Enquanto os orixás são sérios, sisudos e quase nunca falam, os êrês tem um comportamento muito levado e brincalhão, talvez por esse motivo, Dona Maria frequentemente ameaçava bater nas mãos dos êrês, e em algumas vezes batia – mais no intuito de controlar do que machucar – com uma vareta fina, quando eles pediam dinheiro ou brinquedos aos presentes. Logo os êrês corriam do castigo, alguns fingiam se esconder por traz da porta de entrada, outros corriam e passavam perto dela e dessa forma faziam a festa acontecer.

A festa de Ibeji, ou dos santos Cosme e Damião, como coloca René Ribeiro, é – mas não apenas isso – um dos canais de comunicação muito eficaz que os xangôs utilizam para se relacionarem com a sociedade mais ampla, uma espécie de proselitismo invisível de uma religião invisível¹⁰⁹.

O que se percebe com maior relevância, quando da festa dos gêmeos, além naturalmente, da flexibilidade do sistema internacional, é a expansão desse grupo de culto na comunidade [...] aqui o candomblé vai para a rua, transborda da casa de culto e se faz aceitável através da realização de jogos competitivos infantis conhecidos e sancionados pela sociedade ampla, como permitindo aos vizinhos confraternizarem largamente com os membros do culto e influírem no desenvolvimento de atividades não rituais (RIBEIRO, 1986: 151).

Hoje entendo que contribui para a festa do xangô de Dona Maria de forma ativa. Só hoje, depois de tanta aproximação e afetação com os xangôs/candomblés, depois de imaginar os xangôs pela literatura e vivê-lo como pesquisador e também filho de santo, entendo que fui muito importante para a constituição, social e ritual, daquelas pessoas, ao menos no momento da festa. O odum¹¹⁰ da festa me permitiu participar dela. Na verdade, o odum é o que tudo permite e o que tudo impede no xangô, mas as liberdades e os impedimentos são relativos e negociados e por vezes transgredidos, pois o sistema é aberto e não está completo.

¹⁰⁹ Vagner G. da Silva chega afirmar que “no candomblé, por exemplo, em geral não há um proselitismo aberto, mas uma estratégia de atração velada, sinuosa, lenta, deixando que cada pessoa encare por si própria e se sinta atraída ao chamado dos deuses” (SILVA, 2006: 67).

¹¹⁰ Categoria êmica de muitos cultos afrobrasileiros. Odum ou Odú pode ser entendido como um destino ou um caminho. Existe o odum do terreiro, odum do ano, odum do dia, e o odum da pessoa. Descobre-se qual o odum pela consulta ao oráculo dos búzios ou pelo jogo do opelé. Atualmente só tenho conhecimento de uma única pessoa do Recife que utiliza essa técnica divinatória, o sacerdote Paulo Braz. Para maior entendimento consultar a dissertação “Cadernos Nagô: A antropologia reversa do Alapini Paulo Braz Ifamuide” de autoria de Olavo de Souza Pinto Filho, defendida na USP sob orientação de Vagner G. da Silva no ano de 2015.

A festa aparece nesses cultos como um marcador temporal, ritual e social¹¹¹. O xangô é uma religião da festa, das cores, da dança, dos cantos, da alegria, da riqueza e do pagamento, mas também é uma religião da abstinência¹¹², do branco, do sentar e ficar parado e do silêncio, do sofrimento, da pobreza e da dívida. No xangô tudo é possível de acontecer, mas também existe a possibilidade de reversão. A condição de existência da festa, penso que seja(m) o(s) seu(s) oposto(s) – a não festa –, mas também a sua tentativa de reverso (a de fazer a festa), numa espécie de abertura para o que já se conhece, mas não se sabe como vai viver, numa espécie de curto-circuito que precisa ser atualizado¹¹³. Antes da festa, toda a comunidade passará pelos mesmos rituais (compra dos itens da obrigação, lavagem de cabeça, ibori, sacrifício, ialé e finalmente o toque) que precederam a festa do ano anterior, mas não se sabe ao certo como será vivido aquele momento. Diria que o xangô é uma religião da memória e da imitação, mas também da projeção do futuro mais equilibrado.

Mais equilibrado, pois existe a previsibilidade da festa por meio dos oráculos memórias do que deu certo e/ou errado, presença e ausência objetos¹¹⁴, deuses e pessoas comungando e contribuindo para a realização do futuro almejado, como nos explica Emilé Durkheim:

Os homens que vivendo a vida religiosa tem a sensação direta do que a constitui [...] sentem, com efeito, que a verdadeira função da religião não é nos fazer pensar, enriquecer nosso conhecimento [...] mas nos fazer agir, nos ajudar a viver [nesse mundo]. *O fiel que comungou com seu deus* não é apenas homem que vê verdades novas que o incrédulo ignora: é um homem que pode mais. Ele sente em si a força maior para suportar as dificuldades

¹¹¹ Tonho, babalorixá de candomblé de culto Jeje da cidade de Jaboatão diz que faz festa (festa como sinônimo de toque) pois é preciso fazer festa, pois os “orixás gostam de festejar com seus filhos depois das obrigações. Eu faço a festa pra nós mesmos, nem convite para outras pessoas eu mando”. Maria Helena, yakekerê do IOAO diz que o toque “é a festa pública do candomblé, é onde vamos festejar junto com os orixás e os convidados a renovação de nosso compromisso. No toque o orixá vem pra dançar, vem para brincar”.

¹¹² Os fiéis comumente usam o termo “resguardo” ou “preceito” quando estão em momento ritual. No período mencionado, eles não consomem bebida alcoólica nem mantêm relações sexuais. Ainda existe a abstinência para com alguns alimentos que não irei mencionar nesse momento devido à amplitude das abstenções (vale conferir o artigo de Francesca Bassi “As ojerizas do povo-de-santo”. In: Para além da eficácia simbólica: estudos em ritual, religião e saúde. Edufba: 2013). Will, yaô de Xango no IOAO diz que “no resguardo é mais fácil você aprender o que pode, pois a lista do que não pode é imensa”. Mirian Rabelo acede que o resguardo é requerido “depois de um excesso de atividade [quando] o corpo está frágil, precisa ser protegido (resguardado) de tudo que possa ameaçar o *equilíbrio* conquistado. Repousar é também deixar o tempo operar na recuperação das forças dispendidas e na estabilização da mudança operada [...] o descanso na esteira conecta o noviço com chão e faz aparecer a *mediação* fundamental do chão no candomblé” (RABELO, 2014: 257. Grifos nossos).

¹¹³ À luz do que diz R. Rappaport, o antropólogo Arnaud Halloy (2013) pondera que “um traço ‘evidente’ de toda ação ritual é sua regularidade entendida no duplo senso de ‘em conformidade a uma ação passada’ – as ações rituais são, por essência convencionais – e de ser repetitiva – várias dentre elas são reiteradas a intervalos de tempo regulares e no curso de um mesmo ritual”. (HALLOY, 2013: 133).

¹¹⁴ Os objetos “ocupam um lugar central na atividade ritual do xangô. É, notadamente, o caso das pedras (otãs) e dos pedaços de ferro (ferramentas) que compõe o altar das divindades [...] a importância desses objetos está precisamente na influência que ele são capazes de exercer sobre os iniciados para quem eles foram consagrados” (HALLOY, 2013: 127). Penso que Roger Bastide (1973) seja o primeiro a perceber a influência dos objetos da constituição da pessoa no candomblé. Voltarei a esse ponto adiante.

da *existência* [desse mundo] e para vencê-las. Está como que elevado acima das misérias humanas, porque *está elevado acima de sua condição de homem*. (DURKHEIM, 2008: 493. Grifos meus).

Voltando mais uma vez a memória de infância sobre o terreiro de dona Maria, recordo que algum tempo depois da então festa, não muito tempo, tivemos a notícia de morte no bairro. Era a morte de alguém do xangô de Dona Maria. Estranhei a notícia não ser ampliada pelo carro de som que cantava uma música de fundo e anunciava o falecimento de alguém, informando a hora e local do velório e sepultamento. Tratava-se de seu marido. Muita gente, todos de branco. Muitos carros numa rua, na verdade uma ladeira, acostumada a pouca circulação apenas de pessoas. No cair do sol, as pessoas caminhavam segurando o esquife, homens e mulheres de roupas brancas. Seguiu o cortejo. Depois desse dia, nunca mais ouvi falar no xangô de Dona Maria como se falava antes. Creio que o ritual do “axêxê”¹¹⁵ (se não ele, algum outro equivalente), se é que esse ritual existia para a comunidade religiosa, foi o último a ser realizado naquele ambiente. Pressuponho apenas.

A ideia de elevação da condição humana (como descrita por Durkheim na citação da página anterior) não é uma coisa estranha ao xangô, ao menos alguns xangôs, nos quais se faz presente o culto aos *eguns* no quarto do balé. Os *eguns* não são deuses, porém fazem parte dos rituais e do calendário festivo de um terreiro, e isso é visível no calendário do IOAO. Os *Eguns* não se manifestam nos membros do culto, mas interferem na vida da comunidade como um todo. É uma espécie de membro mais equilibrado, pois participa mais (ou já participou) com os deuses e objetos rituais constituintes da sua pessoa e de outras pessoas¹¹⁶. Vejamos que nem mesmo a morte põe fim ao processo de constituição da pessoa no xangô, pois o membro continua participando da comunidade e dos rituais, mas de outra maneira, agora como *Egum*. Se a participação não sessou, então a constituição da pessoa continua em devir, como esclareceu (em um diálogo com seus afilhados) uma sacerdotisa

¹¹⁵ Esse ritual é uma espécie de desfazimento e liberação dos objetos rituais dos filhos de santo que morrem. Os mortos são chamados ou conhecidos como *Eguns*. Os *Eguns* são reverenciados e em sua homenagem existe uma série de obrigações, as chamadas obrigações de *balé* e interditos rituais. Nos diz Pierre Verger que “o *Egum* fala com voz rouca e profunda. Dança de bom grado ao som dos tambores *bata* [...] os *marivo*, membros da sociedade *Egun*, os acompanham sempre munidos de compridas varas (*isan*) para afastar os imprudentes [...] o *Egun* é invocado, chamado, batendo-se no chão três vezes com a vara” (VERGER, 2012: 496). Os *Eguns* são reverenciados, porém, separados dos orixás. Em linhas gerais, apenas Oyé ou Iansã, sincretizada com Santa Barbara, é o orixá que tem ligação com os *Eguns*, pois ela é a encarregada de conduzi-los ao mundo dos *Eguns*.

¹¹⁶ Eu poderia explorar muito mais esse ponto, contudo não me é permitido falar nem reproduzir nada do que vi nem do que se faz dentro do quarto de balé. Faz parte do fundamento e dos segredos do IOAO.

Ele (mencionou o nome da pessoa) é um egum muito presente no terreiro, ajuda muito nas coisas aqui, ele diz o que devemos fazer e nós fazemos.

Em seguida uma de suas filhas perguntou o motivo de na Bahia, na Ilha de Itaparica, existir a sociedade e culto dos Eguns-guns e a sacerdotisa explica da seguinte maneira:

ali em Itaparica só tem os bambas, os Eguns grandes, evoluídos. Ele já é um egum-gum. O próximo passo é se tornar um Babá-egum, aí são aqueles que falam, que dançam debaixo da palha.

Foram esses meus primeiros contatos (a participação na festa de Cosme e Damião) com o xangô/candomblé do Recife. Depois vieram outros, anos depois. Apenas agora, na hora da escrita desse trabalho é que começo a conhecer – pois conhecer é lembrar aquilo que já conhecemos, como quer a tradição platônica – o xangô por outros ângulos, pelas minhas lembranças, pela memória que tenho, refletidas e traduzidas pelas teorias antropológicas. Assim sendo, amarro alguns pontos elencados acima para fornecer um entendimento do que proponho com essa pesquisa: desvelar a constituição da pessoa ogã no Ilê Obá Aganjú Okoloyá levando em conta as suas características idiossincráticas místicas e rituais.

4.2 UMA ANÁLISE DAS PARTICIPAÇÕES COMO ELEMENTO CONSTITUINTE DA PESSOA.

Anteriormente falei em duas formas de participação (mística e ritual) presentes no xangô e agora as analiso a título de esclarecimento e aprofundamento. Cheguei ao entendimento do que chamo de *Constituição mística-ritual*, por ter participado da festa¹¹⁷ e entendido (por meio dos discursos dos próprios filhos de santo) que a participação ritual é o caminho que atualiza a condição mística da pessoa. Desta forma, é participando ritualmente que se obtém reconhecimento social de suas características místicas. Esses pontos merecem atenção especial, pois deles emanam as formas vindouras de constituição de toda e qualquer pessoa para o culto.

O que chamo, nesse momento, de constituição mística-ritual sai do plano metafísico e ontológico e ingressa no âmbito concreto que a pessoa constroi com a religião por intermédio dos objetos, sons, fluidos e rituais (e mais uma miríade de coisas), orientados misticamente¹¹⁸

¹¹⁷É obvio que meu entendimento sobre o que chamo de constituição mística/ritual não surgiu no momento em que eu participei da festa ainda criança. Cheguei a esse entendimento refletindo essa experiência a partir das leituras antropológicas de Roger Bastide, 1973^a, 1973b e 2001; Sansi- Roca, 2013, Goldman, 2005 e 2009 e especialmente de A. Halloy, 2013.

¹¹⁸ Por exemplo, não se sacrifica animais para o orixá Nanã com a faca de metal, ferro ou aço, pois Nanã brigou com Ogum – que é o dono dos metais, o orixá da metalurgia – nos tempos míticos. Não se sacrifica pombos para Oxum, pois foi ao se transformar em pombo que Oxum conseguiu fugir da prisão que Xangô a colocou. No culto – ou nas obrigações – a Oxalá não se usa outra cor se não o branco, pois esse orixá abomina outras cores, etc é fato que essas correspondências e, por conseguinte orientações místicas não são estáticas e iguais em todos os candomblés, disso ou por causa disso “o caráter místico que lhes é essencial produz, necessariamente, relações

e, por isso, repetidos ritualmente no presente¹¹⁹. Esse tipo de participação, que chamarei doravante de participação mística-ritual é mais *forte/intensa* e *duradoura*, sendo ela a responsável por fixar nos sujeitos os *modos de ser e estar dentro da religião*, ou seja, por constituir místico-ritualmente a pessoa.

Sendo assim, a pessoa que é constituída misticamente (antes de pertencer ao culto) tem de ser constituída ritualmente pelo culto para que sua existência faça sentido para aquela comunidade, para que seja reconhecida. Logo, da forma como coloquei, o sujeito que participa ritualmente (e por isso misticamente) é um fiel que entrou no percurso iniciático da religião e por isso, inaugurou um processo de construção de si dentro do culto. Contudo, pode-se participar de alguns ritos no xangô num tempo mais curto e preciso e, por isso, mais frouxo – no meu caso a festa de Cosme e Damião daquele dia e ano específico como relatado anteriormente. Destarte, digo que contribuí (sem saber que o fazia) para que aquelas pessoas fossem elas mesmas – como, por exemplo, os apreciadores que frequentemente vão assistir às festas/toques públicos.

O xangô é uma religião da festa, ou da mesa e festa como colocou Roberto Motta em vários trabalhos (1991, 1988). Nessa religião é permitido participar da festa e da mesa sem que a adesão ao terreiro seja colocada como condição de participação¹²⁰. Essa forma de participação é mais eficaz para os membros engajados no percurso de iniciação, uma vez que são esses os agentes ativos da festa, sem os quais a cerimônia pública não poderia ser feita. Todavia, também é eficaz para as pessoas que se aproximam do universo religioso do terreiro por não poderem participar dos rituais mais íntimos da comunidade, mas participam dos eventos abertos à sociedade.

Isso me leva diretamente ao pressuposto da *constituição social*, que pode ser entendida por intermédio de duas formas complementares; uma relativa à percepção/reconhecimento de si dentro da comunidade (como se percebe/reconhece) e outra relativa à percepção/reconhecimento que os outros têm em relação à pessoa (como se é percebido/reconhecido). Ou seja, a constituição social da pessoa no xangô reside numa dialética

místicas entre seus diversos objetos [...] a própria existência dos grupos sociais – em suas relações com os indivíduos que as compõe – é geralmente representada (e sentida, ao mesmo tempo em que é representada) como uma participação, uma comunhão, ou melhor, um complexo de participações e comunhões” (LEVY-BRUHL, 2014: 63)

¹¹⁹ Isso se assemelha ao que Marshall Sahlins chama de “mitopraxis” quando pretende explicar a “continuidade de descendência entre o natural, o sobrenatural e os seres humanos” (SAHLINS, 2011: 37) entre os polinésios.

¹²⁰ Eu chego a pensar que essa seja a estratégia de proselitismo mais sutil e eficiente de que o candomblé pode lançar mão. As pessoas que vão aos toques parecem encantadas – muitos choram, riem, dançam e festejam junto com a comunidade como se tudo fosse ensaiado – com o que veem e sentem e por esse motivo muitas vezes regressam a comunidade.

complementar entre como a pessoa é reconhecida e como ela se reconhece. Do ponto de vista de “como se reconhece” a pessoa age/atua e participa da religião (deixei isso claro quando trouxe os depoimentos dos ogãs anteriormente), do ponto de vista de como é reconhecido, a pessoa passa a ser cobrada a agir e atuar de maneira específica.

Destaco que essas formas não são excludentes, mas sim complementares e o caso de Missinho ilustra bem este aspecto. Assim como Maria Helena, Missinho é filho de Seu Nelson e Mãe Amara e nascido e criado no ambiente do terreiro. Todavia, o irmão biológico da yakekerê não se interessou pela vida no santo, mesmo com o vasto conhecimento que possui dos fundamentos religiosos. Os filhos de santo do IOAO tem consciência da vastidão do saber acumulado por Missinho, entretanto, nenhum filho de santo pede-lhe a bênção, ou bate cabeça para ele. Pode-se notar que dentro da comunidade religiosa, Missinho não é reconhecido como membro integrante, mesmo possuindo uma grande participação mística no xangô.

Sendo assim, podemos acrescentar à Constituição místico-ritual o seu âmbito social que é o reconhecimento e, doravante, pensar a pessoa em sua *Constituição mística-ritual-social*. Quando falo em constituição mística-ritual-social, estou falando de um processo que conduz a atualização de deuses e criação de pessoas (na comunidade e para a comunidade religiosa). No xangô é preciso atualizar¹²¹ deuses para poder constituir pessoas. Isso é importante. Para que o culto permaneça atual, o processo de constituição mística-ritual-social de pessoas é condição *sine quo non* para a manutenção da religião. Pressuposto reforçado ao ouvir uma conversa informal entre dois sacerdotes. O babalorixá de rito nagô (parente biológico – primo – da yakekerê Maria Helena), cuja identidade será preservada, desabafou:

não vou fazer mais filho de santo não, pois estou passando vergonha por aí quando tenho que mandar algum yawô pra me representar em algum toque. Os filhos fazem o yawô e não sabem cantar a toada do orixá do pai de santo. Isso é vergonhoso, eu já estou passando vergonha por aí (...). Desse jeito quem é que vai tomar conta do terreiro? Não tem quem tome conta não, não quer assumir o compromisso que nem nós fizemos não, Maria. Melhor ficar sem fazer filho de santo mesmo. (Dezembro, 2015).

¹²¹ Emprego o termo “atualizar” consoante aos pressupostos de Pierre Lévy. Segundo o filósofo “atualização é criação, invenção de uma forma a partir de uma configuração dinâmica de forças e de finalidades. Acontece então algo mais que a dotação de realidade a um possível ou que uma escolha entre um conjunto predeterminado: uma produção de qualidades novas, uma transformação das ideias, um verdadeiro devir que alimenta de volta o virtual”, por sua vez “o virtual não se opõe ao real, mas sim ao atual. Contrariamente ao possível, estático e já constituído, o virtual é como o complexo problemático, o nó de tendências ou de forças que acompanha uma situação, um acontecimento, um objeto ou uma entidade qualquer, e eu chamo um processo de resolução: a atualização” (LÉVY, 2011: 16-17).

Destarte, a questão principal não é fazer pessoas¹²² (na concepção êmica, fazer filhos de santo), mas sim constituí-las de maneira mística-ritual-social para a manutenção do culto.

Os rituais contribuem (mas não são exclusivos) para a *formação e transformação* e por isto pela *renovação* das pessoas (Halloy, 2013), i.é., os rituais são os meios mais ativos de constituição pelo qual as pessoas passam durante toda a vida religiosa dentro dos terreiros, mas as passagens pelos rituais precisam ser reconhecidas socialmente pela comunidade. Disto entendo que não existe pessoa sem o reconhecimento da comunidade¹²³.

Quando estou falando em rituais não restrinjo apenas o ritual de iniciação de yawô como aparece em muitas pesquisas, pois entendo que “nem tudo, porém, se aprende na iniciação” uma vez que no xangô “nenhum ritual, receita ou método prescritivo é suficiente para construir uma pessoa” (SANSI: 2013: 107). Passar pelo ritual de yawô não é condição imediata de reconhecimento (digamos que de bom reconhecimento) dentro dos terreiros. O reconhecimento vem da presença intensa no cotidiano das atividades religiosas e da exímia execução das tarefas rituais para as quais a pessoa foi feita. Os filhos de santo desaparecidos (“domingueiros”, como são apelidados no IOAO), não são reconhecidos pelo simples fato de não serem percebidos dentro das atividades rituais do terreiro.

Ainda sobre a “iniciação”, acedemos – em parte – com Arnaud Haloy quando coloca que,

a iniciação conta, sem dúvida, entre os momentos fortes do percurso religioso do iniciado, dada a importância social e simbólica de tal evento. Importância social na medida em que o iniciado será doravante considerado [reconhecido] por seus pares como um membro completo da comunidade religiosa, mas também porque a iniciação marca o ponto de partida de sua ascensão hierárquica no seio do culto [...] importância simbólica igualmente pois , a iniciação sela uma aliança definitiva entre o noviço, seus iniciadores e seu ou suas divindades(s). Apenas a morte, como afirmam categoricamente os membros do culto, será capaz de quebrar tal laço que une o indivíduo ao seu orixá. A iniciação haure, igualmente, sua força simbólica do fato de que ela

¹²² Apesar que alguns terreiros se presa mais pela quantidade do que a qualidade do da feitura. No universo das religiões afroperambucanas, os chefes religiosos que se preocupam mais com a quantidade de filhos do que com o processo de constituição destes são chamados jocosamente de “terreiro chocadeira”, locais onde os filhos “colocam um caldo knor de galinha na cabeça e acham que deram obrigação”. O tom jocoso destacado acima para se referir a alguns terreiros e sacerdotes não é senão empregado como mecanismo de controle e de prestígio dos sacerdotes no campo religioso.

¹²³ Roberto Motta já vem alertando para essa primazia do reconhecimento nos candomblés/xangôs. Motta toma de empréstimo a ideia do filósofo George Berkeley de que “ser é ser percebido” e afirma que “ser filho de determinado orixá não significa outra coisa além de ser reconhecido dentro de certo grupo como filho desse deus ou dessa deusa. O filho de Xangô ou de Oxalá é aquele que é reconhecido como filho de Xangô ou de Oxalá pelos membros do terreiro. A fundação de minha identidade é o olhar do outro” (MOTTA, 2012: 5).

instaura um contexto ritual propício ao ‘nascimento’ dos orixás” (HALLOY, 2013: 124. Grifos meus).

Aqui complemento o pensamento do autor devido ao que percebo no campo empírico do IOAO (e de outros campos e conversas informais com filhos de santo de outros terreiros), acrescento que o orixá não nasce propriamente naquele momento, pois ele preexiste ao indivíduo sendo o elemento mais íntimo e primordial de sua constituição. Por ser, digamos, a estrutura elementar da pessoa, toda e qualquer outra parte constituinte da pessoa deriva do orixá principal. Acedo então que o orixá não nasce no momento do yawô, mas sim, se faz presente quando se atualiza¹²⁴ naquela comunidade específica, no mesmo ensejo em que nasce a pessoa/filho de santo (Anjos, 2006).

Mirian Rabelo ajuda a esclarecer esta perspectiva:

quando alguém faz o santo no candomblé, *ele e o (seu) santo* são integrados ao terreiro, que tendo feito os dois e responsável por seu cultivo e *amadurecimento* (no mesmo sentido em que se diz que os pais são responsáveis pela criação dos filhos). Isso implica que a filha ingressa no terreiro como pessoa que está se fazendo e que precisa da mediação do terreiro para ser feita (RABELO, 2014: 114. Grifos nossos).

Assim sendo, entendemos que a iniciação de yawô não deixa o filho de santo pronto e acabado (como pondera A. Halloy e Roger Sansi¹²⁵), mas sim coloca o filho de santo e seu orixá num caminho constitutivo no qual ambos passam a ser considerados pela comunidade como membros e essa passa a exigir deles o comportamento adequado de acordo com a etapa em que se encontra de seu amadurecimento.

Aqui chego à minha primeira conclusão norteadora para entender o processo de constituição místico-ritual-social de pessoa nos cultos afrobrasileiros e no IOAO: existe uma intrincada trama entre rituais, deuses, objetos e pessoas na comunidade¹²⁶, na qual o individual (os rituais individuais pelos quais passam os filhos de santo, o deus guardião da pessoa, os objetos que entraram em cena nos rituais e a própria pessoa) e o coletivo (a comunidade com suas correspondências místicas e seus rituais) não se opõem, mas se complementam, se somam.

¹²⁴ Uma pesquisa futura pode ser feita sobre a ideia de “santo herdado”. No próprio IOAO existe isso. A yakekerê no jogo de búzios pode identificar que o santo ou o orixá é antigo e pertencente a outro terreiro. No IOAO existe o caso concreto de duas filhas com o santo “herdado”, sendo uma de Oxum e outra de Oxaguiã.

¹²⁵ “De facto não é só falar em ‘feitura de santo’ que podemos entender a relação entre espíritos e pessoas no candomblé, ou a construção de pessoas no candomblé em geral. Isto por que existe uma série de elementos nessas relações e processos que escapam ao discurso cíclico da iniciação: elementos imprevistos, novos, com uma historicidade particular” (SANSI, 2009: 140).

¹²⁶ Uma espécie de triangulação entre pessoas, objetos e rituais “uma totalidade dificilmente decomponível” dentro da comunidade onde “cada um dos elementos participa dos demais” (GOLDMAN, 2012: 271).

Individual e coletivo participando um do outro compõem mais um binômio do que um dualismo e/ou uma oposição. O binômio composto seria a pessoa em seus aspectos místicos e suas experiências rituais e sociais, atualizados ritualmente na malha do terreiro.

4.3 COMO DESVENDAR OS DEUSES E PESSOAS NOS XANGÔS: “DOM”, “INICIAÇÃO”, “PARTICIPAÇÃO” E “RECONHECIMENTO”.

Se anteriormente eu lancei mão do recurso de minha memória para pensar meu problema de pesquisa, agora lanço mão de minhas primeiras incursões concretas no ambiente acadêmico e nos terreiros. Fiz o mapeamento, na verdade peguei o mapeamento pronto¹²⁷, feito por uma equipe. Selecionei um terreiro pequeno e de difícil localização e decidi que iria pesquisá-lo. A seleção desse terreiro também se deu por um alerta de um amigo da pós-graduação em História que já fazia pesquisa com as religiões afrobrasileiras, que me indicou pesquisar um terreiro nunca pesquisado anteriormente, pois seria mais fácil de trabalhar sem a interferência de outra pesquisa nem de outro pesquisador. Acedo que pesquisas anteriores podem nos fornecer caminhos muito valiosos (principalmente quando podemos conversar com o pesquisador/autor) e nos adiantar muita coisa em nossa curta trajetória de pesquisa de campo, como foi o caso do trabalho de Fernanda Meira que fornece um ótimo panorama do terreiro que me propus a pesquisar.

Dessa forma estava me aproximando, envolvendo por histórias de outros pesquisadores, por relatos de colegas mais experientes, em outros termos, estava “fazendo” meu campo, (pois o que é o trabalho de campo como nos ensina Marcio Goldman (2003) se não uma atividade construtiva ou criativa sobre a vida de outras pessoas?), se não de maneira concreta como se concebe o trabalho de campo tradicional, vivendo com pessoas reais, com os “xangozeiros” ou “candomblecistas”; estava então nessa época tentando (r)emendar os fios da teia de significados do mundo religioso afrobrasileiro que me serviria como recurso heurístico para entender o IOAO.

Como nos diz Vagner Gonçalves da Silva,

O envolvimento com o campo pode inclusive começar antes do desembarque do antropólogo em ‘sua aldeia’ e prosseguir mesmo quando ele já a

¹²⁷ Trata-se de uma pesquisa nacional, “Mapeando o Axé”, que catalogou os terreiros do Recife e Região Metropolitana. Agradeço a Michele Rodrigues, que na ocasião do encontro bianual promovido pelos alunos de graduação do PET em 2010, me indicou este mapeamento, do qual fez parte da equipe de campo. Gostaria aqui de parabenizar a equipe pelo trabalho de mapeamento que se mostra muito útil para a construção de um possível esqueleto de uma pesquisa antropológica.

abandonou. O ‘campo’ não é somente a nossa *experiência concreta* (mesmo se essa fosse mensurável de forma tão objetiva) que se realiza entre o projeto e a escrita etnográfica. Junto a essa experiência, o ‘campo’ (no sentido amplo do termo) se *forma através dos livros que lemos sobre o tema, dos relatos de outras experiências que nos chegam por diversas vias*, além dos dados que obtemos em ‘primeira mão’ (SILVA, 2006:27. Grifos meus).

Informado pela literatura que tinha tomado contato (deformada de bastidianismos) e pela forma como os autores formulavam seus problemas de pesquisa montei uma espécie de questionário, e não um roteiro de entrevista¹²⁸, apanhei um gravador e coloquei na bolsa, uma máquina fotográfica também me fez companhia e não podia esquecer de meu caderno ou diário de campo. Queria entender os sentidos da pureza do candomblé, como tinha feito Bastide e alguns de seus predecessores.

Cheguei à rua onde fica localizado o terreiro sem ninguém para me guiar nem fazer companhia. Logo no início da subida parei e não dei mais nenhum passo adiante. Não sai do lugar e fiquei olhando para cima, aquela casa modesta, com uma bandeira branca parada no alto, eu parado em baixo. A bandeira branca me indicava (na verdade tinha lido em um artigo que esse símbolo indicava) que o terreiro pertencia à nação Angola (hoje sei que muitos terreiros usam a bandeira branca, sendo ou não de nação Angola). Rapidamente voltei às minhas anotações para conferir se a nação do terreiro que eu tinha pesquisado no “Mapeando o Axé” era Angola, como a bandeira me indicava, ou Nagô, como eu lembrava de ter anotado. Nas anotações (e ainda tenho) constavam as seguintes características do terreiro, Religião: Umbanda; Nação/Linha: Nagô; Regente: Xangô. Num primeiro momento, quando ia cruzando as poucas informações que tinha e lembrando as coisas que tinha lido, tive a sensação de que alguma coisa estava errada, mas não comigo nem com os textos, e sim com o que se fazia nos terreiros.

Ainda sozinho e na frente do terreiro pensei que meu questionário poderia ser revisado naquela hora e procurei um lugar que pudesse fazer isso. Encontrei um galpão que vendia almoço e bebidas. Pedi um refrigerante (pois já sabia por meio da literatura que não se deve ir de “corpo

¹²⁸ Hoje no processo de escrita desse trabalho é que pondero a funcionalidade das entrevistas no processo de pesquisa entre os afrobrasileiros. Sabemos que existem muitos segredos nesse domínio, mas também existe muita coisa escancarada, que são feitas e ditas sem nenhum pudor. Talvez os fiéis saibam que o pesquisador não vai compreender o que se diz nem o que se faz facilmente. Penso que nesse ponto as entrevistas são bastante valiosas, mas apenas depois de uma vivência prévia com o cotidiano dos terreiros, pois elas podem nos ajudar a entender o que já vimos, ouvimos ou sentimos, mas que não compreendemos. Hoje, relendo o questionário que preparei – e depois modifiquei para um roteiro – entendo que não me ajudaria muito. As boas perguntas, ou pelo menos as perguntas úteis, só aparecem quando temos vivência e familiaridade suficientes para formulá-las. Alerta que a formulação de boas perguntas não implica em recebimento de boas respostas.

sujo” aos terreiros¹²⁹) e sentei para reformular as perguntas que eu achava que iria me ajudar na pesquisa. Fui embora logo depois de matar minha sede. Algum tempo depois voltei para fazer pesquisa, mas o lugar mais longe que consegui ir foi no mesmo galpão. Fiz isso algumas vezes e de tanto ir ao mesmo local comecei a conversar com o mesmo senhor que me atendia, Seu Paulo, mas nenhuma conversa era relacionada à minha pesquisa. Geralmente conversávamos sobre futebol e da gestão do prefeito de Jaboatão.

Seu Paulo é um exímio contador de causos e piadas e eu acho que ele gostava quando eu emprestava meus ouvidos e ele conseguia retirar boas gargalhadas. Certo dia ele me perguntou o que tanto eu fazia ali, uma vez que eu morava em outro bairro? Eu sorri e disse que estava querendo “fazer um trabalho pra universidade sobre aquela religião” – e aponte para o terreiro – “mas que por não conhecer ninguém de lá, ficava meio assim em bater a porta, me sentia invadindo”. Seu Paulo riu, na verdade gargalhou e disse-me “mas rapaz, se você tivesse dito já teria esse trabalho pronto, mas foi bom, ao menos você consumiu aqui esse tempo todo. O pessoal do candomblé é da família, Tonho é meu primo”. Tonho é o babalorixá do terreiro. Fui apresentado e comecei tomando notas sobre o que eu pretendia estudar. Na verdade eu não sabia que teria que “catar (muita) folha”¹³⁰ para aprender a esperar e aprender que o tempo de dentro do terreiro é diferente do tempo de fora do terreiro.

O terreiro de pai Tonho é bem pequeno, na verdade o terreiro é sua casa que possui cinco cômodos (sala, cozinha, banheiro e 2 quartos), um pedaço de terreno na frente e outro atrás, onde ele fez mais um quarto que serve como morada dos orixás – o pegi e na frente do pegi um pequeno salão onde ocorrem os toques. Na parte de traz tem dois fogareiros, que servem para preparar as comidas dos orixás quando tem obrigação. O espaço ao entorno funciona como um espaço de sociabilidade dos filhos de santo e das poucas pessoas presentes quando ocorrem as festas.

¹²⁹ Aprendi que não deveria ir de corpo sujo aos terreiros por meio da literatura antropológica. Confesso que essa era uma das tarefas mais árduas no começo de meu envolvimento. Não me conformava em ter que guardar resguardo devido à religião dos outros, devido às coisas que os outros estão fazendo. Pensava que meu corpo sujo ou limpo não iria interferir em absolutamente nada. No fundo eu respeitava e depois de um tempo comecei a me valer da ideia de “corpo sujo” para não entrar no salão do terreiro quando me sentia constrangido ou envergonhado por alguma coisa por exemplo. Esse artifício me valeu durante os primeiros contatos, pouco tempo depois, no terreiro de Tonho, não me era mais admitido estar de corpo sujo quando eu iria presenciar alguma atividade religiosa. Eu estava deixando de me tornar um estranho e por isso alguns comportamentos e atitudes não me eram mais permitidas, tais como ir de corpo sujo para as atividades religiosas e fumar muito perto do terreiro.

¹³⁰ Marcio Goldman explica essa expressão quando diz que “alguém que deseja aprender os meandros do culto deve logo perder as esperanças de receber ensinamentos prontos e acabados e algum mestre” (GOLDMAN, 2003: 455), lamento só ter conhecimento desse texto muito tempo depois por indicação de minha orientadora.

Comecei a conversar com o babalorixá e logo me espantei com algumas informações. Tonho dizia que a religião era o candomblé de nação Alaketu (mais uma diferença daquilo que já tinha anotado em meu caderno), que o regente da casa era o orixá Nanã (esse orixá era da sua mãe, fundadora do terreiro e falecida na década passada), que o terreiro tinha sido fundado em Sergipe e que eles estavam aqui em Pernambuco a pouco mais de oito anos (hoje já passa de uma década). O terreiro era basicamente formado pelos familiares de Tonho (cerca de 20 pessoas que moram em casas próximas ao terreiro) e mais uma família (mãe e dois filhos) que levaram o santo¹³¹ para a casa de Tonho após divergências no outro terreiro que faziam parte. Tonho e a família vieram para Pernambuco devido à oferta de emprego de seus sobrinhos e filho no Estaleiro Atlântico Sul. Anteriormente em Sergipe, todos trabalhavam em atividades comerciais na feira ou em pequenas lojas da região.

Acompanhei durante algum tempo as atividades rituais no terreiro de Tonho, mas dei outro rumo a minha pesquisa de graduação (Germano, 2013). Nesse terreiro aprendi muitas coisas referentes à etiqueta e comportamento nos candomblés. Familiarizei-me com os nomes dos orixás e suas histórias/mitos, com a relação que existe entre o comportamento do fiel e a correspondência com seu orixá dentre outras coisas. Eu pedi a Tonho para levar meu caderno e ficar anotando as coisas que achava interessante, o mesmo autorizou, mas me alertou dizendo:

professor, enquanto você ficar ai escrevendo as coisas que acha interessante vai acontecer muita coisa também interessante. Aqui não é religião de escrita, é religião da palavra, dos sons e das coisas que passam rápido, quem viveu, viveu; quem não viveu fica escutando as coisas de quem viveu, quando se pode falar o que foi vivido.

Eu achava que ele dizia isso apenas para me fazer largar o caderno e me envolver mais com as coisas da religião, principalmente após ganhar uma calça branca de presente para ir ao toque de Ogum no mês de Abril de 2012 (e usar também quando eu fosse nos dias de obrigação). Na casa de Tonho só existem 3 toques durante o ano todo (no mês de Abril para Ogum, em Julho para Nanã e em Dezembro para Yemanjá), contudo, em todos os meses existem atividades rituais, tais como as obrigações dos membros do culto, que geralmente fazem durante o período de férias do trabalho ou em algum feriado prolongado com o fim de semana e as obrigações para os “orixás da casa”.

¹³¹ “Levar o santo” é uma expressão comum entre os filhos de santo. Consiste em tirar de um terreiro o assentamento do orixá (Conjunto de recipientes e artefatos que abriga o orixá fixado em objetos ritualizados) e levar para outra casa. Nessa retirada, corta-se o vínculo social e ritual com os iniciadores rituais e o sistema teogônico do culto anterior.

Certa vez perguntei pelas grandes obrigações e os barcos de filhos de santo (ainda informado pelas coisas que já tinha lido em relação aos candomblés da Bahia). Tonho riu e perguntou “meu filho, você acha que com uma casa desse tamanho eu tenho condições de colocar mais de duas pessoas de obrigação?” Pelo tamanho do terreiro respondi que não e o babalorixá confirmou minha resposta. Logo depois perguntei o que eram os “orixás da casa”?

Não sabia que essa pergunta iria me ajudar a desenvolver uma parte do meu problema de pesquisa dessa dissertação e por isso trago essas narrativas ao conhecimento do leitor para mostrar o processo de constituição da pessoa dentro das religiões afrobrasileiras, destacando nesse momento a relação que existe entre deuses e pessoas.

Tonho com toda paciência me explicou¹³²

Veja, orixás da casa são assim, são aqueles orixás que guardam a casa. Nanã e Oxossi de minha mãe, o meu Ogum e meu Oxalá, a Oxum da minha tia que já morreu, O Obaluayê de minha outra tia, os Exus que ficam fora do pegi e os outros *orixás que não são de ninguém*. Tem a Yemanjá que é só da casa, tem Obá, tem Xangô e todos os outros orixás que são apenas da casa, que não tem filho de santo nenhum, mas eles existem, estão todos lá.

A explicação me deixou confuso, pois eu entendia que os deuses no candomblé (em outras religiões também, mas principalmente no candomblé, devido aos textos que já tinha lido sobre possessão¹³³) existiam, mas só existiam pois o filho de santo (os fiéis) também existia para lhes renderem homenagens, para serem seus “cavalos” e propagar seu nome e seu culto. Mas no candomblé as coisas eram bem diferentes do que eu entendia. Tonho não me explicou imediatamente como podia existir o orixá (da casa) sem que nenhuma pessoa/ser humano existisse para completar o binômio pessoa-orixá. Ele percebeu minha dúvida e prosseguiu:

Veja só, é fácil entender como existe o santo da pessoa pois a pessoa também existe, tá ali, veste as cores, usa as contas, dá o sacrifício, lava o santo e tudo mais. Também é fácil entender como pode existir um orixá sem existir nenhuma pessoa pra fazer isso por ele. Primeiro, os orixás existem bem antes de nossa existência nesse mundo, se eles são os nossos pais e mães é por que eles existem primeiro não é? Você conhece alguém que nasceu primeiro que o pai e a mãe? Não né, pois no candomblé é a mesma coisa, nossos pais que são os orixás existem primeiro que nós que somos os filhos. Agora veja só, se

¹³² Anotação parcialmente contida em um caderno que usava nas visitas ao terreiro de Tonho. Ele explicou muito mais coisas.

¹³³ Esse tema vem sendo estudado pelas lentes do saber médico pelo menos desde Nina Rodrigues na Bahia e Ulysses Pernambucano em Pernambuco. Para maiores detalhes consultar ALMEIDA, A. A. S. et al. O olhar dos psiquiatras brasileiros sobre os fenômenos de transe e possessão. Rev. Psiq. Clin. 34, supl 1; 34-41, 2007. Atualmente a perspectiva teórica e metodológica não é a mesma dos estudos de outrora, podemos apontar os estudos de Roger Bastide (1973); Claude Lépine (1978); Patrícia Birmam (2005); Reginaldo Prandi (1991); René Ribeiro (1937, 1952 e 1956) e Roberto Motta (1991 b e 2012), dentre outros que vem inovando o olhar sobre o fenômeno de possessão nos cultos afrobrasileiros.

you chega aqui ou em outro candomblé com um problema e pede para que eu coloque um jogo e no seu jogo por exemplo fala Obá. Você tá querendo resolver um problema no casamento, aí vem Obá e fala no jogo, diz que você tem que fazer isso e aquilo outro e que tem que dar uma obrigação pequena de bichos de dois pés [galinhas, pintos, galos, patos, guinés e pombos são os mais comuns]. Ai você chega aqui pra fazer a obrigação e não tem o assento de Obá, eu vou fazer o que, dá a obrigação no assento do meu Ogum como se fosse Obá? ai não vai funcionar nada, tem que ter o assento de Obá lá no quarto. Aí depois se você chega aqui pra ser filho de santo, pra fazer o santo, e você é de Obá, tem que lavar suas contas de cor laranja e depois colocar elas para comerem junto com a Obá da casa, pois ela é mais antiga, já é preparada, já comeu muito e é mais forte que sua Obá. E o santo só come no assento dele mesmo, ai por isso tem que ter o orixá da casa. E tem outra coisa, ninguém que eu conheço já chega no candomblé antes de fazer seu santo com o assento de seu santo pronto, a não ser que já tenha *feito o santo* em outro candomblé, mesmo que isso já tenha acontecido, vai ter que ajeitar seu santo com as normas da casa.

Dessa explicação de Tonho e da reflexão que faço dela a partir das leituras antropológicas concernentes a virtualidade¹³⁴ e a constituição de pessoa, entendo que a existência mística dos orixás antecede a existência mística do filho de santo.

A presença do orixá na rocha¹³⁵ é concebida como anterior a sua coleta por uma mão humana, assim como *qualquer ser humano carrega a presença de uma divindade em sua cabeça antes mesmo de um processo de iniciação* (ANJOS, 2006: 77. Grifos meus).

Desse entendimento acedo que a existência mística do filho de santo é condicionada pela existência mística dos deuses que lhe precedem, “mas deve-se dizer que essa [existência] presença [dos deuses] é latente, passiva” (ANJOS, 2006. 77)¹³⁶. Orixá e fiel são acolhidos por

¹³⁴ Anteriormente eu pensei essa questão com as ideias de “Ato” e “Potência”, que remetem a filosofia aristotélica. Eu percebi que as pessoas no candomblé/xangô mudavam de posição/status dentro do culto (como no IOAO onde as pessoas são omonilés e depois omorixás), por isso dizia, especificamente com os ogãs, que por hora eles era pessoa em “Ato”, i. é., existiam da forma como se apresentavam para a comunidade num momento específico, mas poderiam existir de outra maneira em outro momento, por isso existia uma forma de ser ogã em “Potência”. Não descarto plenamente essa ideia, apenas complemento-a com as ideias de Pierre Lévy sobre o “Virtual”. Para esse autor, o “Virtual” não constitui uma oposição nem uma contradição ao real. A oposição do Virtual existe em relação ao que é “Atual” (Lévy, 2011).

¹³⁵ O autor colocou aqui a pedra/rocha por ser esse objeto o “acutá” ou “otá” ou ainda “otã” do assentamento, i. é., o centro do assentamento, o próprio orixá. O “assentamento” ou “assento” do orixá comumente é feito com uma bacia onde são colocados pratos nas laterais e no centro uma tigela de louça. Dentro da tigela comumente encontra-se uma pedra, chamada de acutá, otá ou otã. Nessa pedra – que os filhos de santo não vêem como uma pedra, mas sim como o orixá – existe o orixá. Grosso modo, apenas no assentamento de Ogum não existem pedras, mas sim pedaços de ferros e/ou ferramentas de metal. A pedra, explica José dos Anjos, “carrega a presença de uma entidade divina de forma diferente da hóstia. A relação entre o material concreto da divindade é uma relação de imanência e não de transcendência [...] o acutá ‘esta pedra sagrada aqui e agora’ já carrega de imediato a totalidade do ser da divindade.” (ANJOS, 2006: 76).

¹³⁶ Existem várias narrativas do “chamado do santo” as mais corriqueiras são as doenças e/ou atrapalho no emprego e vida conjugal. É comum que num primeiro momento, esses fatos não sejam tidos como um chamado do santo, principalmente se a pessoa não tiver familiaridade nenhuma com o candomblé. As doenças e insucessos no emprego e vida conjugal são marcas tão fortes da presença do orixá na vida das pessoas que estão presentes até no processo divinatório do jogo de búzios. Para maiores detalhes ver **Motta, Roberto ; O Manual do Sítio:**

uma comunidade (uma família de santo) que vão lhes conferir signos de identificação e favorecer a participação de um no outro, como nos esclarece R. Motta

Os santos, além da proteção que proporcionam nas circunstâncias ordinárias e extraordinárias da vida dos fiéis, também lhes conferem, através da mediação dos sacerdotes e sacerdotisas, bem como das comunidades que constituem o teatro do reconhecimento, sua identidade mais profunda (MOTTA, 2012: 2).

Voltando atenção às palavras do babalorixá, é interessante notar e analisar de acordo com as concepções êmicas dos terreiros e éticas das Ciências Sociais, a distinção feita por ele entre “Orixá” e “Santo”. Uma interpretação apressada poderia nos levar a um entendimento relacionado ao sincretismo afrocatólico, mas a questão merece outro tratamento teóricoconceitual que dê mais atenção às concepções êmicas dos terreiros.

“Orixá” aparece como uma deidade que existe independente da vontade ou feitura dos homens. Isto é, existem misticamente sem a interferência humana.

Aqui notamos uma das formas sutis e belas da religião afrobrasileira, a ideia de não artificialização e dominação das formas naturais¹³⁷ (que são os próprios orixás) como explica Jose Carlos dos Anjos:

A religiosidade afrobrasileira insiste, num primeiro momento, em *não artificializar a forma do que é demasiadamente grandioso para as mãos humanas*. São formas naturais que no encontro com determinados momentos mitológicos irão ganhar uma presença divina [...] a religiosidade afrobrasileira recusa-se a dar forma humana às divindades que intervêm no mundo humano; em lugar de estatuetas, propões elementos naturais. Usa instrumentos que têm relação com a dimensão mitológica dos orixás veiculados pelos mitos. (ANJOS, 2006: 77-78. Grifos meus).

Assim entendemos que não é qualquer rio que seja propriamente Oxum ou Oyá. Não é qualquer pedaço de ferro que é Ogum. Não é o fogo pelo fogo que é Xangô, nem qualquer vento que é Oyá.

Vários depoimentos que coletei no IOAO ajudam a entender essa associação dos orixás com esses elementos. Ana Benedita, filha de santo de Yemanjá certa vez comentou “veja só, quando toca pra Oxum e Yemanjá o salão fica frio, meio gelado. As águas do rio e do mar são assim, frias, mas quando toca pra Xangô o salão esquenta, fica pegando fogo. Xangô é o fogo não é? se ele está aqui o salão esquenta. Kaô ”. Nalva, yabassé da casa afirmou “olhe que eu amo

Adivinhação, Iniciação, Autoridade e Sacrifício no Xangô de Pernambuco. Symposium (Recife) , v. 13 no1, p. 147-173, 2009. Também consultar a dissertação de Olavo de Souza Pinto Filho, 2015.

¹³⁷ Os orixás são antes de tudo princípios elementares da natureza. Oyá é o rio e o vento, Ogum é o ferro, Oxum o rio e o Ouro, Yemanjá o mar, Xangô o raio e o fogo, Exu os caminhos e as oposições, mas também o fogo.

minha mãe Oyá, mas antes de tocar pra ela eu gosto quando toca pra Xangô, o salão vai esquentando que parece que tem fogo aqui. Na verdade tem fogo, pois Xangô é do fogo”. Outra vez estava no terraço do IOAO conversando com Ana Luiza (filha de Oxalá) e Laís Monteiro (filha de Yemanjá) sobre a beleza com que dançava “*a Oyá de madrinha*” (os termos foram aspeados e destacados pois era assim como empregávamos no momento) e de repente um forte vento soprou nas folhas da mangueira que fica em frente ao terreiro, nos entreolhamos espantados com a força do vento e o movimento das folhas e logo em seguida Ana Luiza disse “tá vendo irmãos, nós aqui falando dela [de Oyá] ela veio e passou por aqui”. Essa última passagem é a mais ilustrativa do que quero chamar atenção, poderíamos estar ali no terraço e passar várias ventanias e certamente passou, pois esse terraço é aberto e na sua frente tem apenas uma árvore, mas a ventania associada a Oyá, foi aquela específica ao momento em que estávamos conversando sobre Ela.

Os encontros em determinados momentos mitológicos de que fala o autor na citação anterior constituem a participação do deus no elemento natural (águas, vento, fogo, ferro) ou em algum objeto, isso é o que José dos Anjos interpreta como a presença latente e passiva do orixá no objeto (Anjos, 2006). Essa presença (latente) precisa ser movimentada, trabalhada, de alguma forma modificada de seu estado bruto para então se constituir como um assentamento concreto, este sim faz sentido para a comunidade e o que faz sentido pode ser explicado e compreendido¹³⁸. Dai em diante as participações passam por um conjunto prescritivo dos rituais que os terreiros adotam ou constroem, como explica Anjos, “*Sem passar por um ritual essa presença sagrada não se desenvolve*¹³⁹. O fortalecimento da presença divina é um ato de gestação de um princípio embrionário” (ANJOS, 2006: 77) dos deuses e das pessoas.

¹³⁸ No que diz respeito aos assentamentos ou altares pode-se afirmar que “As histórias dos “santos” não se concretizam apenas nas festas e rituais de possessão. Eles também se tornam visíveis através de objectos e altares. O assento acumula ao longo do tempo os restos de uma vida de trocas rituais: oferendas, presentes de flores, perfumes, imagens, fotografias, roupas usadas nas festas, incorporando uma biografia espiritual e pessoal (Brown, 1996). O povo-de-santo diz que as pedras dos altares crescem. O constante tratamento ritual estabelece uma relação altamente determinada e determinante entre o assento e o devoto, até ao ponto em que o altar se torna quase um órgão externo ao seu corpo, uma parte da sua persona alargada, nos termos usados por Gell (1998). Gell toma esta noção de Strathern (1986), que, por sua vez, parte de Mauss, quando afirma que na dádiva *on se donne en donnant*: as pessoas, para criarem uma identidade com o objecto da dádiva, dão uma parte de si. Para Gell, os objectos que “saem” da pessoa nas trocas de dádivas tornam-se índices da pessoa, instâncias da pessoa extensiva ou distribuída” (SANSI, 2009: 149) o mesmo autor completa o raciocínio dizendo que “o altar é mais do que uma representação ou símbolo do sagrado. Os altares são o resultado de histórias particulares e por isso têm um valor particular, além da sua condição de símbolos reconhecíveis. Os objectos dos altares não são símbolos abstractos, mas índices concretos da memória de uma relação pessoal entre “santo” e devoto. Os assentos são o resultado de um processo contínuo de transformação e crescimento, um processo de vida” (SANSI, 2009: 153).

¹³⁹ De acordo com a concepção êmica do IOAO, essa presença, mais cedo ou mais tarde, será desenvolvida em algum lugar como me explicou Maria Helena, “veja como são as coisas do orixá, só acontecem quando tem de acontecer mesmo. Tem gente que vem aqui e diz que quer ser filho de santo, mas o orixá não quer ser daqui. A pessoas se programa, faz de tudo mas o orixá toma outro caminho. Só fica no terreiro se o orixá quiser ficar e se

O termo “gestação” é muito sugestivo e esclarecedor para entender esse processo de criação e cuidado do santo e da pessoa. Helaynne Sampaio, yabá do IOAO diz que

Aqui nós ensinamos à pessoa a dançar no xirê, também ensinamos o orixá a dançar do jeito da casa. A pessoa quando tá incorporada com o orixá não dança do jeito que quer, quem dança é o orixá, mas o orixá não nasce sabendo dançar, só quando é herdado e olhe lá, quando é um orixá que já foi feito a muito tempo, mesmo assim ele não chega sabendo dançar do jeito da casa. Então ensinamos o orixá a dançar também. Damos o pé de dança a ele.

Maria Helena também esclarece o cuidado que se tem com a pessoa e com seu orixá:

No terreiro de Mãe Amara a gente cuida da pessoa e do orixá dela. Pois eles merecem acolhimento. Vamos ensinando as coisas aos dois. Ensinamos a dançar, a pedir benção, a hora e como se deve entrar e sair do xirê, como cuidar do orixá do irmão de santo.

No processo de transformação (ou transformação da percepção que as pessoas tem) do “orixá” para “santo” existe a intermediação dos sacerdotes e da comunidade, aquele que existia de forma “passiva” ou de maneira virtual, passa a existir de maneira “ativa” – concreta e real – depois de alguns encontros entre os objetos que carregam a totalidade dos orixás e os fiéis, desses encontros derivam as intrincadas participações dos deuses nos objetos sagrados do culto e dos objetos com as pessoas. Um participa e constitui o outro, mas ambos precisam do reconhecimento da comunidade religiosa.

No mesmo ato, a pessoa se [re]constitui como um ser para sua divindade. O orixá e a pessoa se formam num mesmo processo: *a iniciação*. Nas obrigações subsequentes, as duas entidades ‘a pessoa e o orixá’ se fortalecem mutuamente (ANJOS, 2006: 77-78. Grifos meus).

Ordep Serra ainda nos esclarece que o termo orixá deve ser entendido como

a divindade em sua feição mais transcendente, enquanto ‘invisível’ ou não ‘fixada’ — através do rito adequado — numa cabeça devota [...]. Este ser está ao lado de todo homem, como ‘anjo da guarda’, antes de qualquer iniciativa religiosa [mas] *só quem se iniciou tem santo*. (SERRA 1978:59-60, *apud*, GOLDMAN, 2012: 275).

Nesses termos, a iniciação como esclarecidas nas menções anteriores de pai Tonho, José dos Anjos e Ordep Serra é o ato (ou um processo) que possibilita o orixá se transformar em santo. Assim sendo o “santo” aparece como algo feito e preparado pelos responsáveis do culto, daí a

ele for pra ficar também”. Em outra situação, dessa vez na Roça Oxaguiã Oxum Ipondá, Danilo Gusmão um filho do orixá Logum, ponderou sobre o mesmo tema, dizendo “meu orixá é Jeje, nunca que vou pro nagô por isso. No nagô pode até tem gente que sabe trabalhar com as coisas de Logum, mas ele mesmo não gosta, por isso as coisas dele tem que ser feitas no Jeje.” As duas declarações apontam para o mesmo horizonte, o da feitura e o do desenvolvimento (do orixá e do filho) que vem dos rituais.

expressão “fazer o santo” ou “feitura de santo”. Por esse mesmo motivo isso não se diz “fazer o orixá”, pois os orixás já estão feitos antes da existência humana.

Nos termos colocados por O. Serra, só depois do rito de iniciação (comumente essa iniciação é chamada de “feitura de santo”) que o orixá (junto com a pessoa) passa a existir como santo para a comunidade¹⁴⁰.

Essa força da natureza, a priori genérica e amorfa, toma forma singularizada dentro do terreiro a partir da construção dos assentamentos e da construção dos fiéis. Ambos – orixá e filho de santo – se fundem para formar a identidade do outro que se torna inconfundível com as demais, por isso que “várias pessoas podem pertencer a um mesmo Orixá, mesmo assim os santos delas serão diferentes ao virem à luz da camarinha — tão distintos quanto as cabeças consagradas dos “filhos” (SERRA 1978:59-60, *apud*, GOLDMAN, 2012: 275).

Assim sendo, entendo que “fazer o santo”

é um processo muito concreto e material: não é só uma educação sobre mitos, cantigas e rezas, é também um habitus corporal do santo. Para tal, a iniciada deve aprender as técnicas do corpo essenciais para a iniciação, fazer oferendas e construir altares. É um processo dialético de objectivação e apropriação, no qual o “santo” é construído, concretizado no altar e no corpo. Neste sentido, o santo não é simplesmente o orixá, mas o orixá daquela pessoa — com umas características particulares. Poder-se-á dizer que, através da iniciação, também se constrói a pessoa da filha-de-santo. A iniciação dura muitos anos, num intercâmbio em que a “pessoa” e o “santo” se constroem mutuamente, porque fazer o santo é, de facto, fazer-se a si mesmo (SANSI, 2009: 144).

Esse princípio pode ser aplicado a todo e a qualquer fiel dos cultos afrobrasileiros. No IOAO o princípio é válido para pensar a constituição dos ogãs. A iniciação como entendo aqui, i. é., um rito de composição que não começa nem se encerra com a “saída de yawô”, serve para explicar os caminhos gerais da constituição da pessoa dentro das religiões afrobrasileiras. Como entendi pelas minhas observações empíricas e contrastes teóricos, na iniciação o santo é feito, melhor dizendo ele é atualizado pois “a feitura não cria nem a pessoa, nem o orixá e nem tampouco sua relação (que já existe de modo virtual), mas compondo uma pessoa e um santo, atualiza essa virtualidade” (RABELO, 2014: 88) que existe entre pessoa e orixá. Assim sendo, fica entendido que a feitura atualiza virtualidades que existem em planos distintos.

A questão principal do candomblé como percebi não é a conclusão da pessoa, uma vez que “a pessoa é criação contínua” (RABELO, 2014: 82), mas sim colocar a pessoa em participação

¹⁴⁰ A iniciação como estou sendo levado a compreender seria então um rito de composição.

afetiva, efetiva e eficiente com aqueles componentes materiais e imateriais, como colocado por M. Goldman (1987), que melhor possam contribuir para seu equilíbrio.

Dito isso, retomo as ideias da “iniciação” e “fazer o santo” acrescentando o debate sobre o “dom”. Já disse que o que entendo por iniciação não é um rito que deixa o filho de santo pronto e acabado, a lógica interna do IOAO e os apontamentos teóricos contidos em R. Sansi (2013) e M. Rabelo (2014) não me permitem dizer isso. Prefiro entender a iniciação como um processo que leva à constituição da pessoa e do orixá na pessoa e na comunidade, ou seja, à constituição mística-ritual-social. Mas a comunidade não pode fazer qualquer pessoa, é preciso então saber qual o “dom” do filho de santo para assim poder lhe encaminhar a um processo de iniciação específico. No primeiro capítulo desta dissertação, no qual comento sobre algumas inovações que ocorreram no xangô do Recife, lancei mão dos dados de L. F. Rios que aponta o surgimento em alguns terreiros de novos cargos, como os de babalossãe e babá-efum. Essas novas condições preliminares da pessoa precisam ser reconhecidas e atualizadas.

No IOAO, por exemplo, não existem esses cargos. Não se consagra nenhuma cabeça a Ossãe (nem a Exu), também não se consagram filhos a Oxumarê, Ewa nem Logum-Ede. Na cosmologia nagô do terreiro, os elementos para compor uma pessoa desses orixás não são acionados. O filho de santo deve, então, procurar outro terreiro para ser feito, para que seu “dom” seja atualizado de maneira eficiente.

Descobre-se o “dom” de cada pessoa primordialmente no jogo de búzios, quando se vê o seu odum, mas também pelas formas de atuação do filho de santo no cotidiano das atividades da casa. No IOAO durante processo de descoberta do “dom”, todo o terreiro interage na empreitada, testando o neófito, observando, chamando para executar tarefas dentro do pegi, na cozinha, na limpeza, no cuidado, nos toques e em várias atividades. Nessa empreitada o “dom” dos sacerdotes em descobrir e atualizar o “dom” dos filhos de santo tem peso decisivo, mas não superior à vontade dos orixás.

De acordo com a concepção êmica do IOAO, todo mundo tem um “dom” para alguma coisa dentro da vida religiosa. Mas esse “dom” individual fornecido pelos deuses, não ajuda a pessoa em nada se não for atualizado por meio das participações e do reconhecimento do terreiro. Sansi (2009) pondera que o no universo das religiões afro-brasileiras existe uma complementaridade entre o “dom” e a “iniciação”. Boyer (1996) coloca o “dom” como da ordem do feito, do pronto, do acabado. E realmente o é, mas apenas misticamente.

Por sua vez, Roger Sansi, vai além desse pressuposto e ressalta a complementaridade entre “iniciação” e o “dom” afirmando que “o conhecimento gerado pelas religiões afrobrasileiras não se reduz à iniciação, nascendo também do sentido inato das mães-de-santo, o dom para *reconhecer o sagrado nos eventos e apropriá-los*” (SANSI, 2009: 153. Grifos meus).

Aproximo-me da perspectiva de Roger Sansi para pensar o processo de constituição da pessoa ogã no IOAO e acrescento que para além da relação “imprescindível” entre as coisas que operam pelo dom (místicas) e outras que operam pela iniciação (ritual), existe também o reconhecimento da comunidade para com o dom e a iniciação da pessoa (social). Quero dizer que no IOAO, dom e iniciação, precisam do reconhecimento da comunidade para se tornarem eficientes no processo de constituição de toda e qualquer pessoa, em outras palavras, a constituição é mística-ritual-social. No caso dos ogãs, existe o dom fornecido pelos deuses para tocar, para cuidar das coisas sagradas e para cortar, mas esse dom precisa ser atualizado na iniciação do ogã, a confirmação. Nos termos colocados, os “dons” peculiares dos ogãs são atualizados na confirmação, mas a confirmação carece de outro fator – o reconhecimento – para completar o processo de constituição da pessoa.

De acordo com as categorias previamente problematizadas acima – “participação”, “dom”, “iniciação” e “reconhecimento” irei analisar a constituição da pessoa ogã no IOAO.

4.4 A CONSTITUIÇÃO MÍSTICA-RITUAL-SOCIAL DA PESSOA OGÃ NO ILÊ OBÁ AGANJÚ OKOLOYÁ.

Devido à amplitude e às variadas possibilidades de ser ogã – ogan’illu, ogã cipá e axogum – e de participar como ogã nesse culto, elenquei algumas evidências empíricas mapeadas em contexto ritual do IOAO e esclarecidas por meio das conversas que pude estabelecer com os ogãs sobre suas práticas para dar cabo da pesquisa. Concomitante aos dados coletados que irei lançar mão, vou dialogando com a teoria social mais ampla sobre a noção de pessoa nas religiões afrobrasileiras.

Notei que no IOAO existem muitos elementos, mitos, ritos, objetos, sons, cheiros, animais, vegetais, dentre uma miríade de “trechos, troços e coisas”¹⁴¹ que constituem as pessoas¹⁴², das

¹⁴¹ A referência direta aqui é a Daniel Miller, 2013. Nosso autor pretende “um questionamento da oposição vigente no senso comum, entre pessoa e coisa, animado e inanimado, sujeito e objeto” (MILLER, 2013: 11).

¹⁴² Mariza Peirano esclarece que as palavras não são o único meio de comunicação, os silêncios também comunicam, mas também o olfato, a visão o espaço e o tato são possíveis de serem analisados pelo antropólogo e inseridos no texto quando analisados (Peirano, 2014: 386).

mais novas as mais velhas. Para descrever e analisar o caso dos ogãs selecionei apenas algumas, contudo, existem outras, tão importantes quanto, mas que por questão dos recortes teóricos e empíricos e também de tempo, não vão ser tratadas aqui, apenas pontuadas e destacadas a sua dimensão relacional.

Destaquei e problematizei teoricamente as ideias êmicas do IOAO de “iniciação”, “participação”, “reconhecimento” e “dom”, as quais se mostraram eficientes, uma vez que por intermédio delas é que pude refletir teoricamente as subjetividades dos discursos e práticas que pude coletar por meio das minhas observações no IOAO. As ideias escolhidas partiram de constatações empíricas e só depois é que busquei uma teoria antropológica que pudesse dar conta de explicar e traduzir essas evidências. No terreiro pesquisado é comum ouvir os termos “iniciação”, “participação” e “reconhecimento”, “dom”, “missão”, “destino”, “essência”, “obi”. O que me chamou atenção e o que me levou a trazê-los ao epicentro da análise foram as formas como esses termos são empregados pelos próprios membros do terreiro, em associações com o cotidiano vivenciado na casa, com determinados objetos e demais membros.

Quando digo que a participação – aqui fica implícito que a participação nessa religião requer também uma não participação, principalmente nas etapas iniciais¹⁴³ – e as coisas e formas com as quais se participa constituem a pessoa do ogã (o que não deixa de ser válido para os demais fiéis), quero afirmar que sem participação não existe pessoa. Tão importante é a participação que sem ela, nem mesmo a religião existiria.

Os elementos místicos e rituais de sua constituição – orixá, odum, dom e função – pouco servem a um sujeito que não faz parte do culto, i.é. que não obtém o reconhecimento da comunidade, elemento social de sua constituição enquanto pessoa. Ela continua tendo tudo isso, mas nada disso fará muito sentido nem para ela nem para a comunidade.

Agora podemos reformular e ampliar a premissa bastidiana de gradientes do “Ser” (Bastide, 1973) para entender como o ogã é constituído mística-ritual-socialmente no IOAO. A pessoa existe mais ou existe menos, devido à intensidade das participações que estabelece com o

¹⁴³ No xangô tudo é dito e nada é dito ao mesmo tempo. Quero dizer que não existe uma regra do impedimento para saber ou ver as coisas. Contudo, o neófito, não detém os termos necessários para o entendimento delas. O filho de santo novo, vê, pega, compra, sente, mas não sabe ao certo o que se vê, não sabe ao certo a funcionalidade daquilo que se compra, não sabe ao certo o que sente etc. Disso notei que existe uma certa permissão e tolerância com os troços dos neófitos, se espera que eles façam isso mesmo, pois é assim “dando suas cabeçadas que se aprende” (trecho de conversa informal com Fernanda Meira, filha de santo do IOAO).

ambiente religioso. Tais participações conferem ao fiel o reconhecimento das qualidades idiossincráticas que constituem sua pessoa, mas essas qualidades só fazem sentido para a constituição da pessoa quando movimentadas e legitimadas pela comunidade e pelos sacerdotes que são os responsáveis – não por “criar um tipo de pessoa, mas [por] saber reconhecer um tipo e encaminhá-lo a contento. Ajudar sua natureza” (RABELO, 2014: 124), essa é a principal questão dos rituais de feitura no candomblé, incluindo aí a confirmação dos ogãs.

Estou pensando especificamente as componenciais da pessoa do ogã, por perceber que as teorias que servem para explicar a pessoa nas religiões afrobrasileiras não levam em consideração as idiossincrasias dos ogãs. Não que sejam totalmente distintas e/ou diametralmente opostas, mas existem diferenças importantes na constituição da pessoa ogã ainda não problematizadas ou apenas problematizadas levando em consideração campos empíricos específicos. Longe de esgotar todas as possibilidades, espero contribuir com a ampliação do debate.

Teria sido ideal se eu pudesse descrever etnograficamente os rituais pelos quais passaram os ogãs, mas existem duas questões que me impediram. Uma é irreversível, pois diz respeito ao tempo de feitura dos ogãs, que no caso de boa parte deles, já passaram por todos esses rituais bem antes de minha pesquisa. Sobre os ogãs que se confirmaram depois de 2012, não pude participar dos rituais de feitura dentro do pegi, pois minha condição de filho de santo mais novo me impediu. Tentei resgatar esses rituais por meio de entrevistas, contudo, obtive como resposta geral (dos ogãs) que “não tinha diferença do ritual de feitura de yawô e confirmação de ogã”. Nesse momento duvidei da importância de minha pesquisa. Do que serviria uma dissertação cujo tema é a constituição da pessoa ogã, se esta não se diferencia da constituição de qualquer outro fiél?

Nem tudo está perdido, afinal, a constituição da pessoa não implica apenas em constituição ritual. Dois aspectos me fizeram pensar nas peculiaridades da pessoa ogã. O primeiro diz respeito à forma mais eficaz de atualização da pessoa ogã e não ogã. O segundo, não menos importante, está relacionado ao canal de comunicação entre ayê e orun.

No IOAO os filhos de santo são cobrados a pagarem seu odum anualmente, essa é a forma mais eficaz de atualização da pessoa rodante. É, sobretudo (mas não exclusivamente), nessas obrigações que cada rodante atualiza sua condição, cujo ápice seria a feitura de yawô. Regra esta que se aplica aos ogãs, porém, com certa flexibilidade. Não digo com isso que a confirmação dos ogãs não seja um ritual importante em sua constituição, mas quero ressaltar o fato de que é mais evidente o reconhecimento do ogã quando ele participa de outras obrigações

(que não a dele enquanto ofertante) executando a função para a qual foi confirmado/feito. Com isso arrisco dizer que para a constituição da pessoa ogã, a atuação dele próprio como um ogã – cortando, tocando e cuidando – é mais significativa do que a oferta de uma obrigação ao seu orixá individual.

Estar na posição de ofertante equipara todo e qualquer membro da religião, mas estar na posição de oficiante, cortando, cuidando ou tocando, distingue uma pessoa da outra, devido ao reconhecimento que a comunidade produz em relação a função que se exerce.

Esse meu pressuposto ganha força quando percebo a menor cobrança aos ogãs de suas obrigações de pagamento de odum, que entre a maioria deles é realizada com intervalo de tempo maior que o dos outros filhos de santo¹⁴⁴. Nesta perspectiva, levando em consideração os gradientes do Ser bastidiano, podemos pensar que durante sua obrigação de confirmação, por exemplo, o ogã existe menos enquanto tal e mais enquanto filho de santo indiferenciado. Já em outros rituais nos quais ele possa exercer suas habilidades sem restrições, passa a existir mais enquanto possuidor de um cargo específico, axogun, ogan'illu, ogã cipá.

No que diz respeito ao segundo aspecto, sacerdotes (yalorixá, babalorixá e yakekerê) e ogãs se encarregam da mesma função, a comunicação entre o mundo dos orixás e o mundo dos homens. Os ogãs, como descritos anteriormente, chamam os orixás por meio do corte, do toque e do cuidado. Já os sacerdotes invocam os santos por meio da palavra, do sopro, do canto e do balanço do adjá¹⁴⁵. Contudo, a principal distinção entre sumo sacerdotes e os ogãs é que por não se manifestarem em transe de possessão¹⁴⁶ com seus orixás, os ogãs permanecem durante todo o ciclo de obrigações (sacrifício, ialé, toque, saída de ebó) conscientes de suas ações rituais. Por isso são peças fundamentais para a abertura, manutenção equilibrada e encerramento deste canal de comunicação¹⁴⁷. São feitos para isso.

¹⁴⁴ Com exceção de Rafael de Oxalá e Freitas, que pelo acompanhei, pagam oduns todos os anos.

¹⁴⁵ Campanula de metal similar a um sino. Quando os sacerdotes querem invocar um orixá eles balançam sobre o assentamento ou sobre a cabeça do fiél.

¹⁴⁶ Transe de exestase e transe de possessão são categorias problematizadas por Roberto Motta em “Transe, sacrifício, comunhão e poder no Xangô de Pernambuco.” In: Revista de Antropologia. São Paulo, USP. N. 34, 1991, pp. 131-142.

¹⁴⁷ Esse fato é mais notório na Roça Oxaguiã Oxum Ipondá. Por ser de tradição Jeje, em certas ocasiões dos rituais todos os filhos bolam/rodam no santo simultaneamente, sobretudo quando da manifestação do orixá do babalorixá. Não fosse a presença dos ogãs em seu pleno estado de consciência, quem manteria a organização do ritual, uma vez que mulher não toca nos illus nem faz ialé para Exu.

O xangô de Mãe Amara possui uma estrutura ritual e hierárquica bastante complexa, que é definida pela vontade dos deuses. São os orixás que delegam os “dons” às pessoas e a posição que estas ocupam no culto é a irradiação da vontade e do poder do orixá dentro da comunidade (como mostrou Bastide, 1973) como expressou o ogan’illu Gabriel “Quem me escolheu pra ser ogã foi Xangô, não foi minha avó não” me disse o bisneto de mãe Amara, que quando o conheci era ogã apontado e atualmente é ogan’illu confirmado¹⁴⁸.

Esclarece Reginaldo Prandi que

É por meio dos *papéis sagrados* que o terreiro é governado. Um pai-de-santo [babalorixá e o mesmo é válido para o caso de um terreiro chefiado por uma yalorixá] não fala por si; o orixá fala por sua boca. O pai-de-santo não escolhe acólitos nem dá cargos na hierarquia da casa; o orixá o faz. *Todos os atos*, inclusive os de premiação e os de punição, e mesmo os de exclusão de membros do grupo religioso, não sacralmente legitimados; *são vontades dos deuses*, que não erram, mas que para poder expressar seus desígnios com perfeição devem *ser velhos*, isto é, orixás cujos filhos foram iniciados há muito tempo, que passaram por muitas obrigações rituais. (PRANDI, 1991: 142-43. Grifos meus)

A passagem da citação acima “deuses, que não erram,” quando pensadas para analisar o caso dos ogãs serve-nos como uma chave interpretativa para compreender o que os ogãs tem da ordem do “dom”, que é fornecido pelos deuses, que por já terem “transferido” certas características ou certos “dons” passam a exigir posições e o desempenho de atividade privilegiadas dentro do culto.

No IOAO, por se tratar de um terreiro matrifocal, a yalorixá, no caso mãe Amara, tem papel preponderante. Mas não apenas a yalorixá tem esse papel de destaque, muitas outras mulheres, como a yakekerê, yaopetebi e a yabá também possuem destaque na estrutura ritual do terreiro. Junto com a yalorixá, o babalorixá (pai de santo) são os sacerdotes supremos do IOAO. Estes são auxiliados “em seus serviços por outros sacerdotes, os filhos de santo” (RIOS, 2010: 110). Na qualidade de sacerdotes auxiliares, os ogãs contribuem com suas especialidades sagradas e funções peculiares ao cargo de ogã para o desenvolvimento correto das atividades rituais.

Por terem características sagradas que lhes diferenciam dos demais membros, os ogãs ocupam funções rituais (corte, toque e cuidado) que ressaltam essas características idiossincráticas. O IOAO faz um entrelaçamento entre as características sagradas que formam os ogãs (que lhes

¹⁴⁸ Não ficou claro quem Gabriel chamou de “minha avó”. Pode ter sido mãe Amara, que é consagrada a Xangô Aganjú, ou Maria Helena, que é consagrada a Oyá Bamilá, mas também tem Xangô Obá Kossô como seu juntó (segundo santo).

distingue dos demais fiéis com um cargo) e funções rituais (atribuições de um cargo) que lhes são cabíveis para que dessa forma contribuam com o andamento das atividades rituais do terreiro. Pela peculiaridade de ter um status elevado (que deriva diretamente de suas características sagradas) os ogãs no IOAO são os auxiliares imediatos da yalorixá e do babalorixá e no ofício de suas atividades fazem o mesmo que os líderes, mas de outra forma: chamar os orixás dos fiéis à terra e manter a ordem e estabilidade dos rituais. Nesse sentido são sacerdotes de outra ordem, com outras especialidades rituais como veremos a seguir.

Esse fato de auxiliar os altos sacerdotes chama atenção para os níveis de participação e não participação do qual ressalttei anteriormente. Notei que no IOAO existe o incentivo dos filhos recém chegados à participação nas atividades rituais por parte dos ogãs. Os mais novos são frequentemente acionados a participarem das atividades na qualidade de auxiliares dos ogãs, principalmente quando homens. Isso reforça o pressuposto de F. Rios quando afirma que os filhos de santo também são sacerdotes, porém de outra ordem e posição na hierarquia. Também reforça o pressuposto de R. Bastide de que no candomblé o Ser encontra-se em constante expansão de si – e quando cresce, também faz os outros crescerem. Dentro da hierarquia ritual, como pondera Bastide, “quanto mais o indivíduo se eleva em graus” tem mais “responsabilidade ritual” (BASTIDE, 1973: 371), e essa responsabilidade ritual, i.é., esse

poderio mais ou menos amplo serve apenas para manifestar, *no domínio social*, uma participação maior ou menor da existência; e, reciprocamente, a responsabilidade é uma responsabilidade para com os deuses, dos quais se recebeu o Ser e o grau do Ser (BASTIDE, 372).

Ao contrário do que se diz em muitas pesquisas que enfatizam apenas a condição social da pessoa – para ver uma descrição detalhada consultar Giselle Cossard-Binon (1981) e Vivaldo da Costa Lima (1966, 1982) –, na qual o filho de santo ao ingressar começa na condição de “abiã” e logo em seguida vai direto para o ritual de raspagem de cabeça, ou como se diz “fazer o santo” ou ainda “fazer o yawô”, percebe-se pelo que é problematizado por esses autores, que o neófito passa a existir para o culto, pela não participação ritual e social, pelo impedimento de fazer parte, estar presente, ver ou ouvir.

No IOAO é diferente, existem outras etapas rituais intermediárias¹⁴⁹ que marcam o status social dos fiéis (ogãs e não ogãs) até o ritual de raspagem de cabeça mencionado acima, equivalente à confirmação dos ogãs, sem contar que principalmente a participação nos rituais de outros

¹⁴⁹ Como já mencionadas em outro lugar, essas etapas são a lavagem de contas, lavagem de cabeça, assentamento do orixá, Iborí, Oborí ou Borí, e por fim o ritual de yawô. Essas etapas rituais comumente acontecem em intervalos de um ano.

irmãos e nos rituais dos orixás da casa, ritual de balé e de Orumilá, ampliam a existência do Ser e lhes fornecem reconhecimento de sua condição de ogã. A diferença dos ogãs para os não ogãs (rodantes) é que os primeiros confirmam a condição do seu Ser com um cargo e disso derivam maiores responsabilidades com os deuses. Enquanto que outros fiéis, caso venham a assumir um cargo, comumente só o fazem, no mínimo, após o ritual de yawô. Contudo, as funções que competem aos cargos podem ser desempenhadas por todo e qualquer filho de santo, desde que tenha concordância com os sacerdotes e, sobretudo, com a permissão dos orixás.

No IOAO a participação que a pessoa tem com os rituais e a ordem destes é, temporalmente ampla. Os rituais são – Lavagem das Contas, Lavagem de Cabeça (ou batismo), Assentamento do Orixá, Borí (Iborí ou Eborí), e por fim o ritual de Yawô. Geralmente todos os anos o filho de santo dá uma “obrigação” ao orixá (o que é comumente chamado de “pagar ou renovar o odum”) com bichos de dois pés e em alguns casos animais de quatro pés. São nessas obrigações que o filho vai intensificando sua participação com o orixá dono de sua cabeça e com o terreiro, ou seja, vai atualizando sua condição de filho. Da lavagem de cabeça até o yawô podem passar vários anos, pois, segundo a concepção ritual do culto tudo depende da vontade do orixá. Contudo, existem casos que a ordem não segue o padrão de costume.

Para além dos orixás, no IOAO existe o culto aos eguns (ou ancestrais, membros do culto desencarnados) e ao *orí* (o ritual do iborí). O culto aos eguns consiste num ritual masculino e muito secreto. No quarto do balé (o culto aos eguns também é conhecido como “obrigação de balé” e o local onde “ficam os eguns” é chamado de “quarto do balé”) as mulheres não podem sequer passar em frente à porta do cômodo ou encostar em alguma de suas paredes. Nesse ritual, até mesmo a yalorixá e a yakekerê, participam menos que um filho de santo homem. Notamos que essa pouca participação¹⁵⁰ feminina (completada pela excessiva participação ritual masculina, sobretudo dos ogãs) se deve a estrutura ritual do terreiro, e assim, participando pouco, contribui-se para o funcionamento total do culto. Participa-se pouco, mas essa forma de participação é suficiente para a constituição do ritual e, concomitante, da pessoa de cada um.

Outro ritual importante é o borí que consiste em “dar de comer” a cabeça. O babalorixá Junior de Ajagunã explicou em conversa informal que o borí “fortalece a cabeça da pessoa para as situações cotidianas e também religiosas” e completou afirmando que “depois do primeiro borí

¹⁵⁰ As mulheres durante esse ritual fazem outras coisas que não estão propriamente ligadas ao ritual. Cuidam do almoço e dos demais casos extra-ritual, contudo, elas cantam em respondem as toadas que são puxadas de dentro do quarto.

ou iborí, todos os anos deve-se dar a mesma oferenda”. Em outra ocasião, dessa vez no meio de um borí, ele disse que todos deveriam se ajoelhar para reverenciar a cabeça do ofertante – nessa ocasião quem dava o borí era o ogã Gabriel, bisneto de Mãe Amara – que ao fazerem isso estavam também reverenciando (cada um dos presentes) e fortalecendo suas cabeças, dos mais novos aos mais velhos, todos reverenciaram e participaram do fortalecimento da cabeça do ofertante e de si próprios.

Ainda existem inúmeros rituais no IOAO, dentre os quais destaco o Amalá de Xangô, a festa de Ibeji (no ensejo do mesmo dia dos santos Cosme e Damião), obrigação de Eguns, obrigação de Orumilá, obrigação para a saída do Afoxé, obrigações de lavagem de cabeça (quando o neófito ingressa no culto se faz a Lavagem da Cabeça, e no ensejo de outras obrigações, o ritual é repetido, mas outros elementos entram em participação), assentamento, yawô, axêxê, lavagem de contas e saída do ebó. Todos esses rituais, ou como os fiéis chamam “obrigações”, compõe um quadro mais amplo, no qual participam a comunidade religiosa, os deuses, objetos, lágrimas, sons, cheiros, dinheiro, respeito, improvisações, culetes¹⁵¹, possessão, não possessão e acima de tudo reconhecimento.

São as participações em todos esses rituais, ou obrigações, que iniciam a pessoa na religião. Notem que tomo iniciação aqui como um processo amplo e dinâmico que perdura toda a vida do fiel dentro da religião. É por considerar as improvisações, decorrente das imprevisibilidades, as não artificializações e fatos inusitados que ocorrem os rituais, que acedo a constante iniciação de todos, como aponta Mirian Rabelo

Mais certo, talvez, é dizer que as pessoas se tornam mais experientes à medida em que vivem, sofrem e suportam o percurso temporal de feitura que, no espaço do terreiro, conduz da margem para o centro da ação. Afinal, como vimos, no aprendizado está em jogo, muito mais que transmissão de conteúdos, se não a própria construção da pessoa (RABELO, 2014: 123)

Para que assumam o cargo de ogã, todos devem passar pela “confirmação”. No que diz respeito ao ritual de confirmação, contou-me Maria Helena que antigamente os ogãs eram feitos dentro do pegi e que o último ogã a ter sido feito dessa maneira foi Fábio Gomes, ogan’illu filho de Oxum, na época em que o babalorixá do terreiro era o Alapini Paulo Brás. Diz a yakekerê:

Antigamente os ogãs eram feitos dentro do pegi. Ninguém via nem sabia o que acontecia, só quem participava das coisas lá dentro. Ai depois que acontecia às coisas lá no pegi, o ogã saía, vinha pra cá, pegava seu illu,

¹⁵¹ Culete ou culeteiro é uma categoria êmica que indica que uma pessoa está fingindo ou inventando alguma coisa.

começava a tocar. Depois colocava o illu nas costas e entrava com ele para dentro do pegi e ficava lá com ele. Dormia com ele e passava praticamente o resguardo com ele. Fábio fez yawô assim pois escolher fazer como os ogãs de antigamente, pois na época que ele foi feito mesmo já não estava mais se fazendo assim. Mas ele escolheu e assim fez Mãe Amara e Paulo Brás.

Um dos maiores cuidados com a feitura do ogã é de se certificar que eles não vão rodar no santo quando algumas componenciais de sua pessoa sagrada forem acionadas ou quando algum estímulo mais forte que possa desencadear a possessão for acionado, tais como as “invocações”, “quando se corta sobre o assentamento do santo da pessoa” ou quando a “toada do orixá” for executada com cantos e pelos illus.

O que desejo destacar e deixar bem claro é que a pessoa, mesmo os ogãs, não nascem prontos. Como aprendi no IOAO ninguém fica pronto. Prontos são apenas os orixás. Na lógica do IOAO, ninguém – nem mesmo os parentes biológicos de mãe Amara – nasce pronto, por isso a necessidade da constituição mística-ritual-social de todo e qualquer sujeito. Os ogãs passam pelos rituais de lavagem de cabeça, assentam o orixá, dão iborí e fazem a confirmação. Esses rituais podem seguir em sequência anual ou não. Contudo, todos os anos subsequentes à confirmação é desejada que uma obrigação (oferta de sacrifícios) seja feita para que novas atualizações sejam realizadas e que o Ser possa continuar sendo instituído na/pela comunidade como um todo. Nesses termos a iniciação não se completa nunca, pois caso o ciclo fosse fechado, as constantes atualizações – que só acontecem pelos rituais – cessariam. Como frisado anteriormente, sem os rituais/obrigações a própria religião deixaria de existir.

Quando qualquer pessoa nova chega no IOAO, começa a ser especulada pela comunidade. Alguns (mais experientes) arriscam a dizer qual o orixá da pessoa e se é ou não rodante, fato esse apenas confirmado inicialmente com o jogo de búzios e no ato de feitura no quarto do pegi. Pedro de Xangô, ogã cipá do IOAO relatou em entrevista:

Madrinha Helena confirmou mesmo que eu era ogã dentro do pegi. Na verdade ela já sabia, pois ela não erra no jogo, mas precisava confirmar pra comunidade, pra não ter dúvida nenhuma, mas ela já sabia. Lá dentro do pegi, com as invocações, as invocações fortes mesmo, aquelas que chamam o santo de qualquer um, chama o nosso santo e ele não vem, *mas a gente o sente perto*, mas a gente não roda. Aí é quando confirma que somos ogãs (Grifos nossos).

O ogã é um indivíduo que tem o “dom” para cortar, cuidar ou tocar mas esse “dom” precisa ser descoberto e atualizado. O ogã precisa ser feito – pelos seus iniciadores e pelo terreiro que o seu orixá escolheu para viver – e atualizado, ou seja, precisa ser iniciado. A iniciação como um rito de composição levará o ogã a – como Maria Helena gosta de dizer – “a sua própria essência” juntando as partes sagradas de seu Ser com outras componenciais sociais do terreiro, pois a

essência sozinha não é nada, precisa de alguém e de um ambiente para lhe fazer movimentar/atualizar e por conseguinte a ser e ter seu “dom” reconhecidos pela comunidade. A iniciação como um processo (que perdura toda a vida), constitui o que foi “instituído” na iniciação como um rito (no ritual de confirmação do ogã). O processo de constituição da pessoa dos ogãs por ser relacional o tempo todo (e aqui tomo de empréstimo a sensibilidade de Mirian Rabelo) é “um campo inteiro de dependências, em que cada ser depende de muitos outros para existir, ou ainda, em que cada ser contribui potencialmente para a feitura de muitos outros” (RABELO, 2015: 245).

Como esclarece o ogã Pedro de Xangô¹⁵²

Ogã tem que saber ser ogã. Tem que ser educado, humilde, ter caráter e respeitar o pai e a mãe, que são rodantes e raspam o ogã. [...] tem ogã que depois de confirmado se acha tudo. *Ogã precisa de um rodante para ser ogã, mesma coisa é um rodante, ele precisa de um ogã parra ser o que é* (Grifos nossos).

Destacada essa dimensão relacional dos ogãs e rodantes, gostaria de trazer ao leitor os esclarecimentos dos próprios ogãs sobre a relação que mantém com a possessão dos demais filhos de santo. Mostrando a relação de mão dupla entre possessão e não possessão. A possessão não se afasta dos ogãs como aponta Bastide, mas está intrinsecamente ligadas a eles, como destacou Pedro de Xangô “*Ogã precisa de um rodante para ser ogã, mesma coisa é um rodante, ele precisa de um ogã parra ser o que é*”.

O ogã tem, devido aos seus dons, o controle sobre a possessão dos demais filhos de santo. Além do controle, percebem a irradiação do orixá “chegada do orixá”, e com isso sua ausência nos casos “culettes” (fingimento da manifestação). Desta forma é que não posso descartar a possessão como ausente da constituição místico-ritual-social do ogã. Ele, o ogã, não é possuído pelo seu orixá, mas é o instrumento, como afirmou Gabriela Sampaio, utilizado nas possessões dos filhos rodantes.

Além disso evidências empíricas demonstram que em algumas ocasiões os orixás tomam “pegam” seus ogãs, como descreve Diego que tem o dom de invocar os orixás para vir ao mundo, junto com os sacerdotes, por meio do sacrifício dos animais que é feito com a faca. “Eu quando estou lá dentro com a faca na mão sinto o orixá perto mesmo. Quando vou cortar sinto como se o orixá pegasse na minha mão e fizesse tudo. Aí é só cantar ‘Ogum xô xô. Edjé balé’... aí pronto, com o orixá do lado fica tudo certo” afirma Diego em conversa informal comigo. De

¹⁵² Entrevista concedida em 09/12/2015.

acordo com a prescrição ritual do IOAO, não é qualquer um que pode ser axogum, primeiro existe o “dom” que é a condição primeira de ser ogã e depois os elementos favoráveis que participam da pessoa do axogum, que são, ser filho do Orixá Ogum e ter a “mão de faca” como fundamento religioso que lhe constitui enquanto pessoa. É como se o poder de Ogum¹⁵³, (o orixá dos metais, associado à faca, facão e objetos cortantes, mas esses objetos não existem a priori nem concretamente), fosse transmitido à “Mão de faca” de Diego, e essa mão consagrada, faz consagrar a faca que ele usa nos sacrifícios, mas esse poder sacralizante só existe devido a pela presença que o orixá tem nele – em Diego - próprio¹⁵⁴, presença essa que se manifesta numa espécie de transe, que acontece quando ele executa o sacrifício. Sim, um transe de extase (ver R. Motta 1991b), como explica Maria Helena

O transe do ogã é diferente meu filho. Ele entra em transe quando chama o orixá do outro filho de santo quando ta cortando ou tocando os illus. Cortar e tocar são invocações aos orixás, por isso que eles chegam e se manifestam em quem pode, com os ogãs o transe é diferente. A invocação dos ogãs é com a mão, na faca ou tocando.

Nas obrigações Diego participa de fato como axogum. Ele carrega uma faca que de tanto uso já tem a lâmina fina e conta orgulhosamente a sua participação em uma obrigação (em outro terreiro) na qual, junto com seu irmão Rafael, abriu mais de 40 bichos de 4 patas:

Fui lá sozinho. Quando eu cheguei os bichos estavam lá pra serem abertos, olhei pra meu irmão e disse ‘segura que eu abro’. Ai comecei abrindo, e quanto mais eu abria os bichos e tirava os axés, mais bichos iam chegando. Eu continuei abrindo como era pra ser. Quando terminei o pai de santo chegou e disse ‘rapaz, você está de parabéns, sozinho deu conta disso tudo’.

Notamos aqui o reconhecimento da sua condição de ogã axogum pelo que o babalorixá disse a ele, mas também notamos o feixe de participações da pessoa ogã de Diego sendo mobilizados e acionados ritualmente.

¹⁵³ “A divindade não seria, portanto, um elemento apenas exterior ao ser humano que a ele se reuniria de forma periódica. Feito dentro dele, ao mesmo tempo que sua própria pessoa, o orixá habita, de modo constitutivo, o interior de cada indivíduo” (SILVEIRA, 2008:137)

¹⁵⁴ Como nos explica a teoria de Bastide, “a participação mística não se faz em qualquer direção, ela deve ser orientada, ela segue certas linhas, e é isso justamente que tem o nome de religião, isto é, o complexo de representações, de ritos e de cerimônias, que designam o conjunto de linhas de força pelas quais a influência mística pode passar – e só pode passar por aí. Mas, ipso facto, a influencia mística não passa assim que se opera a ligação, isto é, assim que entram em contato um polo de atração e um polo de emissão [...] é preciso ainda que o ritual faça jorrar a força; conduza-a, controlando-a durante todo o percurso” (BASTIDE, 1973: 368-369).

Diego tem muito cuidado com a faca que ele sempre usa e frequentemente conta as participações da faca nas obrigações o que lhe confere também reconhecimento e história

Essa faca aqui abre já abriu todo tipo de bicho. Não existe faca melhor do que essa nesse terreiro não. Por isso que eu não empresto pra nada nem pra ninguém. Quando termina a obrigação eu lavo e guardo. Essa faca na minha mão já tem uns 7 anos e vai passar mais tempo.

No IOAO, Diego não é apenas reconhecido por abrir bichos. Mas também pela sua especialização como tocador. Junto com seu irmão Rafael e Leno, os três formam o trio de tocadores mais bem falados do terreiro. Isso não quer dizer que os outros ogãs não saibam tocar perfeitamente (principalmente aqueles que aprenderam a tocar com Maria Helena), mas os membros ressaltam a sintonia que existem entre os três.

Rafael de Oxalá, ogã cipá do IOAO certa vez comentou “olhe esses três quando estão tocando, só não roda no santo os ogãs e a yabá [Helaynne], mas quem tem santo e pode rodar não resiste. O que Rafael falou não foi em relação à capacidade individual de cada um executar com perfeição os toques específicos dos orixás, mas sim a capacidade que o conjunto tem em produzir e impulsionar “efervescência coletiva” que funciona por meio da música uma vez que “sem música não há dança nem orixás nem a estrutura ritual” (BÁRBARA, 2002:124). Dessa forma entendemos que não são os filhos que participam da toada/música, mas sim a música que participa dos fiéis, pois ela participa de tudo no universo do IOAO, participam também da constituição ritual da pessoa ogã. Esse poder sacralizante presente nas toadas/músicas deriva dos próprios deuses (em boa parte das toadas existem os nomes dos deuses ou referências aos seus atos. Para maiores detalhes ver José Jorge de Carvalho,1993) e entra em contato como fiel pelas participações místicas.

No caso dos ogan’illu, sua idiossincrasia é realmente chamar os orixás com os belos toques, mas “a beleza do toque não está na capacidade pessoal de um ou outro musicista, mas na capacidade de produzir uma ação coletiva” (BÁRBARA, 2002: 124). Eles – os ogan’illus – funcionam como uma chave seletora que abrem determinados canais de comunicação entre os orixás e seus filhos por intermédio da música dos illus e demais instrumentos como pontuou Fabio “um bom ogan gosta mesmo é de invocar os Deuses com a força dos ilús, batás, atabaques, igomas, gan, agogôs, xequerês e abês”. Maria Helena me explicou que a especificidade do ogan’illu seria a de “invocar os deuses com as mãos através dos illus. Esse é sua missão, é seu dom peculiar, sua natureza”. De modo similar a “mão de faca” do axogum

Diego, a vibração que os ogan'illus tem nas mãos constituem a sua pessoa¹⁵⁵ de Rafael de Xangô e Leno.

Enquanto executam os illus, os mesmos são percebidos como os próprios canais de comunicação dos deuses. A yapetebí da casa, Gabriela Sampaio pontuou “quando os ogãs estão tocando, eles é quem são os instrumentos e não os illus”. O ogã Pedro de Xangô afirmou “quando estamos tocando nos illus sentimos o orixá, ele passa lá por nós, passa nos illus e só depois é que vai no filho de santo, ai eles rodam com o santo”. Assim sendo, percebi que o que constitui a pessoa do ogan'illu é seu dom de chamar os deuses pela música percutida. Em outras palavras, a possessão dos rodantes não seria facilitada sem a existência dos ogan'illu, pois a vibração perfeita para executar as toadas é instituída no fundamento de sua feitura. Além da vibração perfeita, os ogan'illus asseguram/garantem a manutenção da possessão do rodante, pois se os mesmos, por algum motivo não conseguem manter a cadência rítmica que agrada o orixá, eles vão embora.

O pressuposto das participações místico-ritual-sociais se ampliam quando pensamos o caso dos ogãs cipás. Cipá é uma função que existe no IOAO e pode ser desempenhada por qualquer homem, independente de sua condição. O ogã cipá se diferencia dos demais ogãs pelo cuidado que lhe é conferido aos espaços sagrados do terreiro. É uma pessoa de extrema confiança. Os ogãs cipá são encarregados de fazer o ialé, limpar e guardas as facas do pegi por exemplo. Um fato curioso da participação ritual dos ogãs cipás, é que eles, no ato do ialé, também chamam os deuses quando lhes oferecem antes dos alimentos, água fresca pronunciando as palavras “omin tu tu”. No ato de oferta das comidas, o orixá do ofertante pode se manifestar no corpo do filho, pois esta sendo “invocado” pelo ogã cipá. Demonstração essa que confere ao ogã cipá o poder de chamar os orixás dos rodantes. No IOAO a função de cipá é desempenhando com afinco pelos ogãs Pedro de Xangô e Rafael de Oxalá e também por Aberlardo, que não é ogã, mas exerce a função de cipá, só que às vezes Abelardo interrompe a ofertar da comida aos santos (especificamente quando está ofertando arroz a Oxalá) quando seu orixá, Oxalufã toma-o em possessão. Por isso é mais seguro, ritualmente, conferir a atividade a um ogã.

¹⁵⁵ Encontrei uma correspondência disso no Batuque do Rio Grande do Sul, analisado por Ana Paula Silveira (2008), sua pesquisa com as mulheres “Tamboreiras” mostrou que “não somente as suas pedras sagradas que merecem os devidos cuidados como se fossem santos, mas ainda o próprio instrumento musical (tambor) também considerado sagrado é representante constitutivo de sua pessoa. Assim como as pedras são aprontadas na Religião, os Tambores também o são” (SILVEIRA, 2008: 110).

Antes de concluir essa secção gostaria de expor como os ogãs participam no contexto de obrigação ritual. Tomei essas notas em Abril de 2015 quando minha esposa estava dando obrigação e eu não poderia pegar nos bichos, mexer nas panelas e fazer as atividades rituais costumeiras¹⁵⁶. Quando minha participação ritual foi bem diminuída, eu aproveitei para potencializar minha participação como pesquisador¹⁵⁷.

Fui chamado na parte de trás do terreiro onde os ogãs abrem os bichos, chegando no local, Leno me entregou o axé do bode para colocar na parede do pegi. Recusei por não poder pegar e o mesmo entrou comigo para o salão. Chegando lá Diego e Gabriel vinham saindo com os bichos do pegi para que fossem tratados na parte de fora. No illu Rafael de Xangô chamou Leno começaram a tocar para Oxum. Essa obrigação precedeu o toque de Ogum, com saída do presente de Oxum Ipondá e do presente de Yemanjá. Diego veio para o salão e assumiu o controle do illu maior, o Ian. Rafael ficou com o Melé Ancó e Leno assumiu o Melé. O babalorixá Junior puxava a toada de dentro do pegi e a Yakekerê Maria Helena ficaram na porta deste cômodo respondendo e repassando as toadas para os presentes no salão. As diversas oxuns que já estavam dentro do pegi, foram chamadas no ato do sacrifício.

A toada cantada foi a seguinte (retirei parte das letras e a tradução de CARVALHO, 1993: 96)

Odo Oxum ma bé ô ajá orô (“eu imploro a Oxum”)

Odo Oxum ma bé ô ajá orô (Segundo Carvalho, “Ajaoro” seria um nome de oxum)

“Kó ma jé k’o mú wa ko Ajaoro (“Não deixe isso tomar conta de nós”)

Ayeye mi ma be oba Sesin” (Eu imploro a minha mãe)

As oxuns saíram do pegi e se encontraram com outras que estava no salão. Todas se dirigiram para frente dos illus e se colocaram a dançar segurando a ponta das saias. Os ogãs tocavam o ijexá nagô e boa parte dos presentes respondiam as toadas em língua yorubá. Repetiam a toada diversas vezes e a cada repetição a atmosfera do transe passava a envolver os presentes e também os ogãs, que naquele momento estavam mantendo o canal de comunicação com as várias oxuns por intermédio dos illus.

A verdade é que eles já tinham contribuído junto com o babalorixá na hora do sacrifício e com a yakekerê que permanece invocando os orixás com palavras sagradas, para a abertura da

¹⁵⁶ De acordo com a tradição do IOAO, os fieis que mantêm algum tipo de relação sexual não podem pegar nos objetos e comidas dos orixás, nem nos próprios orixás de seus pares.

¹⁵⁷ Imediatamente ao término da cerimônia para Oxum comecei escrever as coisas que via no ato em uma folha avulsa sentado no terraço do terreiro.

comunicação com as deusas. Nesse momento em que tocavam para as oxuns dançarem, não estavam fazendo outra coisa que não manter a comunicação que já tinha sido aberta.

Uma outra toada é puxada pelo babalorixá que nesse momento já estava no meio do salão com um vidro de perfume borrifando nas oxuns e nos que estavam participando do ritual. Usa-se perfume, pois Oxum é deusa da beleza e gosta muito de perfumes. Os ogãs cadenciam mais o ritmo da toada nos illus e as oxuns dançam cada vez mais envolvente.

Iya mi tó l'adé [T'alade]

Mi tó l'ade [T'alade] imolé

Essa parte é repetida sucessivas vezes pelo babalorixá e respondida pelos filhos presentes, concomitante a isso o ijexá nagô é percutido nos illus. As oxuns dançam cada vez mais. O ogãs mantêm a cadência nos illus para que as deusas dancem da melhor forma. Várias outras toadas foram tocadas pelos ogãs e finalmente as oxuns são recolhidas ao pegi, também ao som de mais uma toada

Oxum agô ilé yá! Ê agô ilé yá [Oxum por favor, é hora de ir para casa] (várias vezes repedita)

As oxuns são recolhidas e o som dos illus se encerra naquele momento. Os ogãs se direcionam para tratar os bichos sacrificados para oxum, mantendo assim, com outra atividade a comunicação com as deusas. Foram chamadas no ato do sacrifício, permaneceram no terreiro durante os cânticos sagrados acompanhados da percussão dos illus. Foram suspensas do corpo de suas filhas, mas permaneceram nos seus assentamentos, aguardando a preparação das partes sagradas dos animais sacrificados a eles. E após o ialé, ainda permanecem no terreiro até o dia da festa, quando voltam a dançar ao som dos illus percutidos pelos ogãs.

O ciclo de obrigações no IOAO só é fechado quando a yakekerê suspende o “santo”/ “assentamento”, que durante o período ritual permanece no chão. Com o fim da obrigação mais um ciclo se completa na vida do fiel ofertante da obrigação e na vida de todos aqueles que também participaram dos rituais. Os ogãs se confirmam cada vez mais ogãs nessas participações e à medida que se confirmam como ogãs, expandem o reconhecimento prévio que já se tinha sobre eles e reforçam suas características místicas de ogã, fornecidas como já sabemos pelos orixás.

Pensando com Mirian Rabelo, concluimos sobre o processo ritual da feitura dos ogãs (composto de iniciação como um ritual e como um processo), atualiza nos indivíduos características

místicas a priori, i. é., “o dom”; mas também abrem caminho para que novas características também sagradas sejam constituídas na pessoa. Como diz a autora

A chave está na ideia de simultaneidade ou cristalização de um sobre o outro, de passado e futuro: se o passado abre o campo do futuro, é ao futuro que cabe confirmar o passado, reafetua-lo e fazê-lo valer. Ao mesmo tempo em que instituição (diferente de constituição) é a retomada de algo que já está dado [o odum por exemplo] (que já existe e atua), é também o percurso ou história que faz valer o dado a retomada, e que assim fazendo, torna-se foco para uma sequência. Esta é justamente a realização da feitura: não é apenas o feito de reencontrar uma relação – trazendo a superfície o que antes estava oculto –, mas o de efetivamente tomar parte de sua história, ativá-la no presente. Fazer o santo de alguém é fazer acontecer, um para o outro, pessoa e orixá. [...] Mães e filhos de santo bem sabem o quanto é trabalhoso – não criar deuses, mas zelar deles, satisfazê-los, garantir que sua presença seja continuamente renovada no terreiro. (RABELO, 2014: 92)

Pelo exposto acima aponto para a conclusão do estudo entendendo que a lógica constituinte da pessoa ogã no IOAO diz respeito à atualização dos seu(s) “dom(s)” (que lhes pertence, doado pelo seu orixá regente) dentro do terreiro. Mas esse “dom” não lhe servirá de nada se não for atualizado/composto por uma série de participações místicas-rituais-sociais, que vão lhe conferir o reconhecimento do seu “dom” e constituir sua pessoa ritualmente nas iniciações, que existe como ritual – a confirmação do ogã – e como processo, na participação da agenda ritual do IOAO.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pelas ideias, sobretudo, êmicas e pelo reforço teórico das teorias antropológicas, o debate com base no que Herskhovits chamou de “estrutura compensatória do candomblé” e no que eu mesmo percebi (curiosamente antes da leitura do trecho do antropólogo norte-americano) em campo: no xangô de mãe Amara, e as evidências empíricas de outros pesquisadores, especialmente os que empreguei na segunda parte dessa pesquisa indicam que no candomblé não existe um sistema de feitura de pessoas fechado (seja qual for sua condição) que nos leve a uma espécie de lei geral da pessoa. Isso por que os oduns (que são características a priori de cada pessoa) fornecem a cada filho de santo um compósito de características materiais e imateriais.

Por respeitar as ideias do grupo é que caminho de acordo com estas para a conclusão sobre a constituição da pessoa ogã no IOAO, um xangô ortodoxo do tipo renovado. Vamos a priori às participações. Nesse grupo de culto, os ogãs são constituídos pelos seus orixás protetores (que existem independente da vontade e da existência dos próprios ogãs). Assim como todos possuem um orixá, que tem nome e “sobrenome” ou como se diz “qualidade” (Aganjú, Bamilá, Ajagunã, Sandidé, Ogunté, Lulu, Alaketú) os ogãs também tem seus orixás com nome e sobrenome que é descoberto no ritual de confirmação. Os orixás existem em planos distintos – no orum, na forma de deuses e no ayé nos assentamentos, nas contas, nas cores, no corpo, na cabeça – da mesma maneira para os ogãs e não ogãs. São os orixás que colocam no caminho da constituição dos seus filhos ogãs elementos que lhes diferenciam das demais pessoas.

A idiossincrasia da pessoa do ogã no IOAO como percebi reside em determinados objetos e espaços: facas, illus e assentamentos, mas como demonstrado anteriormente outras pessoas podem manejar a faca – no IOAO quem corta é o babalorixá (com exceção dos sacrifícios para Oyá Bamilá, feitos por Manuel Papai o babalorixá de Maria Helena ou Diego, axogum escolhido por Oyá Bamilá); no que diz respeito aos illus Biléque, Maria Helena, Helaynne e Gabriela sabem executar com maestria (e qualquer outro filho de santo pode executar a tarefa), Pedro de Xangô, Rafael de Oxalá e João Marcelo cuidam do pegi, mas eu também cuido do pegi, todos cuidam do pegi sem que necessariamente sejam ogãs.

Os orixás não se manifestam no corpo dos ogãs da mesma maneira que dos rodantes, mas isso não quer dizer que a presença dos orixás não seja sentida no corpo pelos ogãs. O ogã precisa passar pelo ritual de confirmação, assim como os demais filhos de santo passam pelo seu

equivalente, o yawô, e várias outras características comuns existem entre os ogãs e os demais membros. Então, onde estaria a diferença entre a pessoa ogã e não ogã?

A diferença maior percebida por mim em campo, i.é., o que constitui a pessoa ogã no IOAO, é a forma e os motivos de como os ogãs se relacionam e atuam com esses objetos e com os espaços sagrados que cuidam. Os ogãs vão atuar preferencialmente nas tarefas para as quais foram designados em seu ritual de feitura (a confirmação) com a responsabilidade de manter conscientemente (por não manifestar seu santo por meio da possessão) e durante todo o tempo do ciclo de obrigações, a comunicação com o sagrado aberta e favorável. Das formas de atuação ou execução das tarefas sagradas é que deriva o reconhecimento da pessoa sagrada do ogã pelos demais membros do terreiro e do reconhecimento expresso é que se funda sua identidade.

A pessoa ogã do IOAO assim como as outras é um compósito de forças contidas em objetos, sons, lugares, performances/modos de fazer, atualizado em eventos e rituais, nos quais a participação lhes confere o reconhecimento necessário para reforçar seus “dons” individuais. A questão principal da pessoa ogã, não reside no que ela é, mas no que ela ainda está para ser dentro do culto. Uma vez feito como ogã, ele nunca deixará de ser ogã, mas poderá ampliar sua forma de existência na comunidade – como Bastide nos ensinou, no candomblé existe-se mais e existe-se menos (1973), mas ao mesmo tempo em que se amplia a sua existência, o grupo amplia a exigência para com ele – com as efetivas participações e atualizações o deus que lhe compõe poderá sempre ser percebido como um grande deus se seus dons forem reforçados pela percepção da comunidade, mas isso só ocorrerá se o ogã participar com grande intensidade das atividades rituais. Quanto mais participa, mais eles aprendem a ser ogãs.

Disso decorre a aparência de pessoa completa. Na verdade, como percebi no IOAO, não existe pessoa completa, mas sim pessoa mais equilibrada. Como o sistema é dinâmico e aberto, o equilíbrio da pessoa (a simples entrada de um novo fiél no culto desequilibra o sistema) se torna frágil e por isso precisa ser atualizado, i. é., reequilibrado, nas participações da pessoa na comunidade (no caso da entrada de um novo fiel, a pessoa ogã volta a se equilibrar com a participação da pessoa mais nova). A questão principal, nos ajuda M. Rabelo, “não é portanto, criar um tipo de pessoa [afinal de contas ela já existe de modo virtual], mas saber reconhecer um tipo [ogã ou rodante] e encaminhá-lo a contento. Ajudar sua natureza” (RABELO, 2014:124), ou como Maria Helena ensina a todos, temos que ajudar nosso orixá a nos encaminhar, a equilibrar nossa natureza, nossa essência.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Francisco de Assis de. **Aprontando filhos-de-santo**: um estudo antropológico sobre a transmissão/reinvenção da tradição em uma rede de Casas de batuque de Porto Alegre. Dissertação de mestrado. Porto Alegre: Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (UFRGS), 2002.

ALMEIDA, Ronaldo. **“Religião em Transição”**. In, C. Martins; L. F. D. Duarte (eds.). Horizontes das Ciências Sociais – Antropologia. São Paulo: ANPOCS/ Editora Bacarolla, 2010.

ALMEIDA, Leonardo Oliveira de. **Os trabalhos dos Ogãs**: um estudo sobre duas categorias importantes para a compreensão da dinâmica das tradições religiosas de matrizes africanas no Brasil. In: IV Reunião Equatorial de Antropologia XIII Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste 04 a 07 de agosto de 2013 Fortaleza-CE. Grupo de Trabalho: Religiões de matriz Africana no Brasil: memórias, narrativas e símbolos de religiosidade. 2013

ANJOS, José Carlos G dos. **No território da Linha Cruzada**: a cosmopolítica afro-brasileira. Porto Alegre: Editora da UFRGS/Fundação Cultural Palmares, 2006.

AUGRAS, Monique. **Alteridade e Dominação no Brasil**: Psicologia e Cultura. Rio de Janeiro: NAU, 1995.

_____. **O Duplo e a Metamorfose**: A Identidade Mítica em Comunidades Nagô. Petrópolis: Vozes, 1983.

_____. & CORRÊA, A. M. **O objeto de desejo – a identificação do dono da cabeça no candomblé**. In: Arquivos Brasileiros de Psicologia, Rio de Janeiro, 31 (1): 37-52, jan/mar. 1979.

BANAGGIA, Gabriel. **Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras**. Dissertação de Mestrado –UFRJ –MN (2008)

BÁRBARA, Rosamaria. **A dança das Aiabás**: dança, corpo e cotidiano das mulheres de candomblé. Tese de doutorado defendida na USP. Orientador: Reginaldo Prandi. Ano de obtenção: 2002.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: Pioneira : Ed. Univ. S. Paulo, 1971.. 2v. - (Biblioteca pioneira de ciências sociais: Sociologia)

_____. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1973.

_____. **O candomblé da Bahia**: rito nagô. Tradução: Maria Pereira Isaura de Queiroz; revisão técnica: Reginaldo Prandi. São Paulo, Companhia das Letras, [2001](#).

_____. **O sagrado selvagem e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BECKER, Howard S. **Segredos e Truques de Pesquisa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

BERNARDO, Terezinha. *Negras, mulheres e mães: Lembrança de Olga de Alaketu*. Rio de Janeiro, Pallas, 2003

BIRMAN, Patrícia. **Identidade social e homossexualismo no candomblé**. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 21 (1): 2-21, 1985.

_____. **Fazer estilo criando gêneros: possessão e diferenças de gênero em terreiros de Umbanda e Candomblé no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: edUERJ: Relume Dumará, 1995

BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas**; tradução Cássia R. da Silveira e Denise Moreno Pegorim; revisão técnica Paula Montero. – São Paulo: Brasiliense, 2004.

_____. **Participant Objectivation**. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 9, n. 2, p. 281-294, Feb. 2003

_____. **L'objectivation participante**. *Actes de la Recherche en sciences sociales*, n. 150, 2003

BRAGA, Júlio. **A cadeira de ogã e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

BRANDÃO, Maria do Carmo Tinoco Brandão. **Organização econômica dos Xangôs Tradicionais e Umbandizados do Recife-PE**. Tese de doutorado em Antropologia Social, USP. Universidade de São Paulo, USP, Brasil, 1986.

BOYER, Veronique. **Le don et l'initiation**. *L'Homme* (138), pp. 7-34. 1996

CAPONE, Stefania. **A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/ Pallas, 2004.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. **De Xangô a candomblé: transformações no mundo afro** – DOI: 10.5752/p.2175-5841.2013v11n29p13. In: *Revista Horizonte*, Belo Horizonte, v. 11, n. 29, p. 13-28, jan./mar. 2013- ISSN 2175-5841.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **As “categorias do entendimento” na antropologia**. In: _____. **Sobre o pensamento antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. 3 ed. p. 27-48.

_____. **O trabalho do antropólogo**. 3. ed. São Paulo: Paralelo 15, 2006.

CARNEIRO, Edison. **Candomblé da Bahia**. Apresentação e notas de Raul Lody.- 9ª. ed- São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.- (raízes)

CARVALHO, José Jorge. **Estéticas da Opacidade e da Transparência**. Mito, Música e Ritual no Culto Xangô e na Tradição Erudita Ocidental. In: série *Antropologia*, n. 108. Brasília, UNB. 1991.

_____. **Cantos sagados do xangô do Recife**. – Brasília : Fundação Cultural Palmares, 1993.

CASTRO, Eduardo Viveiros de; SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto. **A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras**. In: *Boletim do Museu Nacional* 32, Rio de Janeiro, 1979.

COSSARD-BINON, Giselle. **A filha de santo**. In: *Oloorisa: escritos sobre a religião dos orixás/ coordenador e tradutor, Carlos Eugênio Marcondes de Moura*. São Paulo: ÁGORA, 1981.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix, **Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, 1997. (5 volumes)

DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. -2. Ed.- São Paulo: Perspectiva, 2010

DUARTE, Luiz Fernando Dias. **Indivíduo e pessoa na experiência da saúde e da doença**. In: **Ciência e Saúde Coletiva**, 8(1) 173:183, 2003.

_____. **Três famílias: identidades e trajetórias transgeracionais nas classes populares**/ Luis Fernando Dias Duarte, Edlaine de Campos Gomes. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa** (o sistema totêmico da Austrália). Ed. Paulus. São Paulo. 3. ed. 2008.

FALCÃO, Christiane Rocha. **Ele já nasceu feito: O lugar da criança no Candomblé**. 2010. 122p. Dissertação (mestrado em Antropologia) Universidade Federal de Pernambuco, Recife 2010.

FERNANDES, Gonçalves. **Xangôs do Nordeste: investigações sobre os cultos negrofetichistas do Recife**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

FERREIRA, Marieta de M.; AMADO, Janaina; (org). “Apresentação” in **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: ed. Fundação Getúlio Vargas, 1998

FONTES, Larissa Yelena Carvalho. **A DÁDIVA DO SEGREDO: A Negociação do Segredo Ritual nas Religiões Afro-alagoanas**. Dissertação de mestrado defendida no PPGA/UFBA. Orientada por Ordep Serra. Salvador, 2015.

FAVRET-SAADA, Jeanne. **Ser afetado**, de Jeanne Favret-Saada, In: *Cadernos de Campo*, n. 13. 155-161, 2005. Originalmente publicado como 1990. “*Être Affecté*”. In: *Gradhiva: Revue d’Histoire et d’Archives de l’Anthropologie*, 8. pp. 3-9.

GAMA, Ligia. **Kosi ejé, kosi orixá: simbolismos e representações do sangue no candomblé**. (dissertação de mestrado) UFPE, CFCH, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2009.

GAMA, Ligia e GERMANO, Pedro. **Alguns aspectos da “pessoa” no xangô pernambucano**. Comunicação oral na II Jornada de estudos da Religião do NERP (Núcleo de Estudo das Religiosidades Populares), 2014.

GERMANO, Pedro. **A dinâmica das religiões afro-brasileiras: Embranquecimento, empretecimento e o papel da academia no jogo de identidades**. Publicado em *Anais do V colóquio de História: perspectivas históricas, historiografia, pesquisa e patrimônio*. ISSN: 2176-9060. 2011.

GERMANO, Pedro. **O Xangô pernambucano, um ensaio de (re)interpretação de classificações**. Recife, 2014 (inédito).

GIUMBELLI, Emerson A. [2001], **A Vontade do Saber: Terminologias e Classificações sobre o Protestantismo Brasileiro**. *Religião e Sociedade*, vol. 21, no 1, pp. 87-119. 1999.

GOLDMAN, Márcio. **A possessão e a construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1984

_____ **A construção ritual da pessoa:** a possessão no Candomblé. In *Religião e Sociedade* 12 (1): 22-54 (ago. 1985)

_____ **Alguma antropologia.** Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política, 1999. (coleção antropologia da política; 7)

_____ **Os Tambores dos Mortos e os Tambores dos Vivos.** Etnografia, Antropologia e Política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Antropologia*, vol. 46, n. 2, São Paulo, USP. 2003.

_____ **How to learn in na Afro-brazilian spirit possession religion. Ontology of candomblé.** In: R. Sarró e D. Berliner (eds) *Learning Religion. Anthropological Approaches*, Oxford, Berghahn Books, pp. 103-119.

_____ **História, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras:** ensaio de simetrização antropológica. In: *Análise Social*, vol. XLIV (190), 105-137. 2009.

_____ **O dom e a iniciação revisitados:** o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil. In: *Mana* 18(2): 269-288, 2012.

HALLOY, Arnaud. **Incorporar os Deuses:** Dispositivos pragmáticos do transe de possessão religiosa no culto Xangô do Recife (primeiras pistas). In: **Para além da eficácia simbólica:** estudos em ritual, religião e saúde/ Fáima Tavares, Francesca Bassi, organizadoras – Salvador : EDUFBA, 2012

HALLOY, Arnaud. **Um candomblé na Bélgica:** traços etnográficos de tentativa de instalação e suas dificuldades. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2004, v. 47, n° 2. 444-91.

_____ **Dans l'intimité des orixás.** Corps, rituel et apprentissage religieux dans une famille-de-saint de Recife, Brésil. Tese de doutoramento, UÇB- Bruxelles/EHESS-Paris. 2005

HELL, Bertrand. **Negociar avec les esprits tromba à Mayotte.** Retour sur le “théâtre vécu” de la possession. *Gradhiva*, v. 7, n. 7, p. 7-23, 2008

HERSKOVITS, Melville. **Contribuição para os estudos dos cultos afro-brasileiros.** In: MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CULTURA. *Boletim do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais*. Vol 3. Recife, 1954.

_____ **The social organization of the afrobrasilian candomblé.** In: *Phylon*, 17(2): 147-166. 1956

HOBSBAWM, Eric J. **Introdução: A invenção de tradições.** In: HOBSBAWM, Eric J.e RANGER, Terence, orgs. **A invenção das tradições.** São Paulo: Paz e Terra, 2012.

INGOLD, Tim. **The perception of the environment:** Essaus On Livelihood, Dwelling and Skill, London: Routledge, 2000.

_____ **Materials against Materiality.** *Archeological Dialogues*, v. 14, n. 1, p. 1-16, jun., 2007.

_____ **Estar vivo:** Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015 (Coleção Antropologia).

JULIA, Dominique. **História religiosa.** In: LE GOFF, J.; NORA, P. (Org.) **História:** novas abordagens. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976. p. 106-131.

LATOURE, Bruno. **Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches**, Paris, Synthélabo. 1996

_____ **L'Espoir de Pandore**, Paris, Éditions de La Découverte. 2001

LÉPINE, Claude. **Análise Formal do Panteão Nagô**. In: MOURA, Carlos Eugênio M. de (org.) **Bandeira de Alairá**: Outros escritos sobre a religião dos Orixás. São Paulo: Nobel, 1982.

_____ **Os estereótipos da personalidade no candomblé nagô**. In: MOURA, Carlos Eugênio M. de (org.) **Olóòrisá** – escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo: Ágora, 1981.

_____ **Contribuição ao Estudo do Sistema de Classificação dos Tipos Psicológicos no Candomblé Ketu de Salvador**. São Paulo: USP: Tese de doutoramento, 1978.

LÉVY-BRUHL, Lucien. **As funções mentais nas sociedades inferiores**. Ed: teodoro. Rio de Janeiro, Niterói. 2014

LÉVY, Pierre. **O que é o virtual?** São Paulo, Ed. 34, [1996] 2º ed. 2011.

LIMA, Vivaldo da Costa. **Os Obás de Xangô**, Afro-Ásia, CEAO, nº.s 2-3, 1966.

_____ **Organização do grupo de candomblé**. Estratificação, senioridade e hierarquia. In: **Bandeira de Alairá**: outros escritos sobre a religião dos orixás. [org]. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Nobel, 1982.

_____ **A Família de Santo nos Candomblés Jeje-Nagôs da Bahia**: um estudo de relações intragrupo. 2 ed. Salvador,: Corrupio, 2003.

LIMA, Vicente. **Xangô**. Recife: Empresa Jornal do Commercio, 1937.

LÜHNING, Angela. **Música: o coração do candomblé**. Revista USP, São Paulo, nº 7, pp. 97-115, 1990.

MARY, André. **Os Antropólogos e a Religião**. São Paulo: Editora Ideias, 2015.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MEIRA, Fernanda. **Ilê Obá Aganjú Okoloyá – Terreiro de Mãe Amara**: Desafios e estratégias hoje. Recife: UFPE/CFCH/Departamento de Ciências Sociais. Monografia, 2008.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O visível e o invisível**. São Paulo: Perspectiva, 1992.

_____ **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

MILLER, Daniel. **Trecos, troços e coisas**: estudos antropológicos sobre a cultura material. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

MONTERO, Paula. **Religião e dilemas da sociedade brasileira**. In: MICELI, Sergio (org). **O que ler na ciência social brasileira**, (1970-1995). São Paulo: Editora Sumaré: ANPOCS; Brasília, DF: CAPES, 1999.

MOTTA, Roberto. **As Variedades do Espiritismo Popular na Área do Recife**: Ensaio de Classificação, *Boletim da Cidade do Recife*, no. 2, 1977e, pp. 97-114.

_____ **Catimbós, Xangôs e Umbandas na Região do Recife**, In: Roberto Motta (org.), *Os Afro-Brasileiros* (Anais do III Congresso Afro-Brasileiro), Recife: Editora Massangana, 1985, pp. 109-23.

_____ **Meat and feast: The Xangô Religion of Recife, Brazil**. Ph.D. dissertation, Department of Anthropology, Columbia University. 1988

_____ **Edjé Balé: Alguns Aspectos do Sacrifício no Xangô de Pernambuco** (tese de concurso para professor - titular), Recife, edição particular e limitada. 1991.

_____ **Transe, sacrifício, comunhão e poder no xangô de Pernambuco**. In: Revista de Antropologia, vol. 34, São Paulo, 1991b.

_____ **Mistura e Sincretismo nas Religiões Afro-Brasileiras**, *Boletim da Universidade do Porto* (Portugal), ano 4, no. 24, 1994, pp. 27-30.

_____ **Continuidade e Fragmentação nas Religiões Afro-Brasileiras**, em Parry Scott e George Zarur, orgs., **Identidade, Fragmentação e Diversidade na América Latina**, Recife, Editora Universitária da UFPE, 2003.

_____ **O Manual do Sítio: Adivinhação, Iniciação, Autoridade e Sacrifício no Xangô de Pernambuco**. Symposium (Recife) , v. 13 no1, p. 147-173, 2009

_____ **Filhos-de-Santo e Filhos de Comte: Crítica, Dominação e Ressignificação da Religião Afro-Brasileira pela Ciência Social**. In: PASSOS, Mauro (org.), **Diálogos Cruzados: Religião, História e Construção Social**. Belo Horizonte: Argumentum, 2010, 111-131, 304 pp.. ISBN 978-85-98885-91-9.

_____ **Transe, nome, identidade e reconhecimento no Xangô pernambucano**. In: BRANDÃO, Silvana; MARQUES, Luiz C.; CABRAL, Newton Darwin A. (orgs.). **História das Religiões no Brasil**, vol. 6. Recife: bagaço, 2012.

_____ **De Nina a Juana: Representações da África e do Candomblé, 1896-1976**. Manuscrito e inédito 2013.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. (1973) **Umbanda e questão moral: formação e atualidade do campo umbandista em São Paulo**. São Paulo. Tese de livre-docência. FFLCH-USP.

_____ **Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada**. Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 5 (1-2): 113-122, 1993 (editado em nov. 1994).

OLIVEIRA, Roberto Oliveira de. **O trabalho do antropólogo**. 3. ed. São Paulo: Paralelo 15, 2006.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro Umbanda; integração de uma religião numa sociedade de classes**. Petrópolis: Vozes, 1978.

PEIRANO, Mariza. **Os antropólogos e suas linhagens**. In: A favor da etnografia. Rio de Janeiro. Relume-Dumará. 1995

_____ **A alteridade em contexto: a antropologia como ciência social no Brasil**. In: Série Antropologia, 255. Brasília, 1999.

_____**Etnografia não é método.** In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014 <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832014000200015>. 2014.

PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo**: a velha magia na metrópole nova. Editora da Universidade de São Paulo, 1991.

_____**Mitologia dos orixás**, São Paulo, Companhia das Letras, 2001, 591 pp.

PEREIRA, Zuleica Dantas. **O Terreiro Obá Ogunté**: parentesco, sucessão e poder. 1994. 150f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal de Pernambuco. Recife-PE, 1994.

RABELO, Miriam C. M. **Enredos, feituas e modos de cuidado**: dimensões da vida e da convivência no candomblé. Salvador : EDUFBA, 2014.

_____**O presente de Oxum e a construção da Multiplicidade no candomblé.** In: **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 35 (1): 237-255, 2015.

RIBEIRO, René, 1914-1990. **Cultos afrobrasileiros do Recife**: um estudo de ajustamento social . Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais .Recife: 1952.

_____**Xangôs.** Boletim do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, Recife, n. 3, p. 65-79, 1954.

_____**Antropologia da Religião e outros estudos.** Recife: Ed. massangana, 1982

_____**Cultos afro-brasileiros do recife**: “liminaridade” e “communitas”. Conferência na II semana Afro-brasileira. Projeto Feitoria. Porto Alegre, 16-09-83. In: *Revista de Antropologia*, (29), 1986.

RIOS, Luiz Felipe. **A fluxização da umbanda carioca e do candomblé baiano em Terras Brasilis e a reconfiguração dos campos afro-religiosos locais.** In: *Ciudad Virtual de Antropología y Arqueología*. Congresso Virtual, 2000.

_____**Ara Ketu**: o enraizamento do ser humano no mundo na perspectiva do candomblé e xangô. In: **Faces do humano**. [org] Sandro Saião. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2010.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Madras, 2008.

_____**O Animismo Fetichista dos Negros Baianos** Ed. Facsímile. Fac-símile dos artigos publicados na *Revista Brasileira* em 1896/1897; Notas de Yvonne Maggie e Peter Fry. Rio de Janeiro, 2006.

RAMOS, Artur. **O negro brasileiro**: etnografia religiosa. 5ª. ed.- Rio de Janeiro: Graphia, 2001.

SAHLINS, Marshall David. **Ilhas de História**. 2º ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

SALLES, Sandro Guimarães de. **À sombra da Jurema Encantada**: mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2010.

SANSI-Roca, Roger. **Fazer o Santo**: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. *Análise social*, Lisboa, v 44, n. 1, p. 139-160. 2009

_____ **A vida oculta das pedras: Historicidade e materialidades dos objetos no candomblé.** In: **A alma das coisas: patrimônio, materialidades e ressonância** [org] José Reginaldo Santos Gonçalves, Nina Pinheiro Bitar e Roberta Sampaio Guimarães. Rio de Janeiro: Mauad X : Faperj, 2013.

SANTOS, Juana Elbein. “**Pierre Verger e os resíduos coloniais: o outro fragmentado**”, In: “**Religião e Sociedade**”, n. 8, Julho de 1982.

SEGATO, Rita Laura. **Santos e daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005.

SERRA, Ordep: **Águas do Rei.** Petrópolis: Vozes, 1995.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras,** São Paulo, Edusp, 2006.

SILVEIRA, Ana Paula Lima. **Batuque de mulheres: aprontando tamboreiras de nação nos terreiros de Pelotas e Rio Grande do Sul.** (tese de doutorado em Antropologia), Porto Alegre, 2008

SOUTY, Jérôme. **Pierre Fatumbi Verger: do olhar livre ao conhecimento iniciático**”.São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2011.

SOUZA PINTO, Olavo Filho. **Cadernos nagô.** A antropologia reversa do Alapini Paulo Braz Ifamuide. Dissertação apresentada a Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo como pré-requisito para obtenção do título de Mestre em Ciência Social (Antropologia Social) orientada por Vagner Gonçalves da Silva. Ano de obtenção: 2015.

VALENTE, Waldemar. **Secretismo religioso afro-brasileiro.** 2 ed. São Paulo. Ed. Nacional, Brasília. INL, 1976.

VASCONCELOS, Maria Odete. **Rituais Terapêuticos no Ilê Yemanjá Sàbá Bassamí.** Recife, 2006. Tese de Doutorado em Antropologia/UFPE.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás** . Editora:Corrupio, 1993.

_____ **Bori, primeira iniciação ao culto dos Òrisà Nàgô na Bahia, Brasil.** In: MOURA, Carlos Eugênio M. de (org.). **Olóòrisá – escritos sobre a religião dos orixás.** São Paulo: Ágora, 1981.

_____ **Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África.** Ed: edusp, Salvador, 2012

VIERTLER, Renate Brigitte. **A noção de pessoa entre os Bororo.** In: Boletim do Museu Nacional 32, Rio de Janeiro, 1979.

WOLFF, Francis. **Nossa Humanidade: de Aristóteles as Neurociências.** ISBN: 9788539303700. Ed. Unesp, 2012.