



Awô

O MISTÉRIO DOS ORIXÁS



GISÈLE OMINDAREWÁ COSSARD

Materiał chroniony prawem autorskim

SUMÁRIO

<u>Introdução.....</u>	<u>9</u>
<u>As origens.....</u>	<u>15</u>
<u>A escravidão.....</u>	<u>25</u>
<u>Os ministros de <i>Olodumarê</i>.....</u>	<u>35</u>
<u>A comunidade.....</u>	<u>67</u>
<u>As consultas.....</u>	<u>79</u>
<u>As festas.....</u>	<u>115</u>
<u>A iniciação.....</u>	<u>133</u>
<u>A vida após a iniciação.....</u>	<u>177</u>
<u>O final da vida.....</u>	<u>191</u>
<u>Os ancestrais.....</u>	<u>201</u>
<u>Obras consultadas.....</u>	<u>211</u>

INTRODUÇÃO

Aparentemente, nada me ligava tão fortemente à África. Nasci no Marrocos, país que deixei antes de completar dois anos de idade, muito pequena para ter conservado qualquer lembrança. Mas meus pais, que eram franceses, guardavam desta terra uma imagem encantadora, que embalou toda a minha infância. Nossa casa era cheia de louças, tapetes coloridos, peças de latão e cobre, objetos misteriosos, que me fascinavam e atraíam, aguçando o meu desejo de conhecer toda aquele continente.

Em 1937, a exposição sobre as colônias africanas, em Paris, aumentou o meu sonho de ir para a África. Os anos se passaram; vieram a guerra e a ocupação alemã, uma época sombria, perigosa e sem perspectivas. Entrei para o movimento de Resistência francês, no qual conheci um jovem professor, intelectual brilhante com quem me casei em 1945. Em 1949, já com dois filhos, surge a oportunidade de ir para os Camarões, colônia francesa na África, onde meu marido foi nomeado diretor da Educação. Fiquei muito entusiasmada em realizar um antigo desejo.

Apesar da vida sem conforto, em condições precárias, com obrigações sociais desinteressantes, era a África ao meu alcance. No entanto, logo percebi de que os negros e os brancos viviam em mundos separados. Os brancos não freqüentavam os negros e quem os recebia em casa estava se rebaixando. Os brancos se achavam superiores e não faziam esforço algum para compreender a mentalidade dos africanos.

Em 1952, fomos viver no Tchade, ao Sul do Saara. O contato com o povo de lá era ainda mais difícil. A população era islâmica e a minha condição de mulher dificultava a aproximação. Ao longo dos oito anos em que morei na África, não consegui reduzir a distância entre o meu mundo e este outro, apesar dos meus esforços. Eu percebia que o mundo negro tinha outras normas, outras referências, mas não conseguia alcançá-las.

Durante uma viagem de carro do Tchade até o Oceano Índico, em 1956, sentimos que as populações estavam à beira da revolta, que a explosão era iminente e que os brancos seriam expulsos qualquer que fosse a forma de sua presença. Decidimos não aguardar a crise e voltamos para a França, com o coração cheio de saudades.

Em 1959, meu marido foi nomeado Conselheiro Cultural da Embaixada da França no Rio de Janeiro. Descubri um país novo e encantador, mas as obrigações da vida diplomática deixavam pouco espaço para conhecer mais profundamente as outras camadas daquela sociedade. Mesmo assim, aos poucos, senti de novo a presença africana nas cores do povo, no gingar das mulheres andando pelas ruas, no cheiro do dendê nas esquinas e na exuberância da música e das danças.

Nessa época, conheci Abdias Nascimento, fundador do Teatro Experimental do Negro, e entrei também em contato com os antigos integrantes do grupo folclórico Brasileira; esses bailarinos, então desempregados, passaram a ser meus amigos e me ajudaram na organização de recepções do Serviço Cultural.

Com eles, subi morros e corri subúrbios para reencontrar a África. Durante uma dessas fugas, um acontecimento extraordinário transformaria a minha vida. Em uma festa de Candomblé na casa de Joãozinho da Goméia, em Caxias, caí no chão, sem domínio de mim mesma. Nesse momento, começou a minha vida com os Orixás.

Joãozinho da Goméia teve muita coragem quando decidiu me iniciar — preparar a minha cabeça para receber o orixá; estava abrindo as portas do Candomblé para a esposa do Conselheiro Cultural da Embaixada da França, a quem chamava de embaixatriz. Eu não era embaixatriz, só queria ser uma *yawô* e aprender. Foi difícil conquistar a confiança desse grupo. Mas, com paciência, fui fazendo amizades.

Estava num mundo completamente diferente do meu, que me encantava e no qual, aos poucos, encontrei respostas para as minhas dúvidas e realizei minhas expectativas. Mas ainda era muito difícil ter uma visão global desse universo. Por sua tradição, o Candomblé não dispensa um aprendizado sistemático e organizado para seus filhos. Passei então a buscar este conhecimento ao acaso, um pedacinho aqui, outro ali. Ainda assim, pouca coisa fazia sentido.

Quando voltei para a França em 1963, a minha vida se modificou completamente. O meu casamento, que já vinha balançando, acabou se desfazendo e tive que trabalhar para criar meus dois filhos. Foi um período árduo, com muitas saudades do Brasil. Para superar a tristeza, decidi escrever sobre o Candom-

blé da Goméia. Sem possuir formação sociológica ou etnológica, fiquei muito receosa, mas decidi procurar um pesquisador dessa área, o professor Roger Bastide, da *École des Hautes Etudes*, em Paris. Ele me recebeu com muita gentileza, escutou atentamente a minha conversa, as minhas dúvidas e disse: “escreve, escreve, você sabe muito mais do que eu”.

Durante os seis anos seguintes, todos os meus momentos de lazer foram dedicados a escrever, e também a ler e a estudar. O Candomblé começava a se estruturar lentamente na minha cabeça. A tese de doutorado ficou pronta em 1970, mas não foi publicada, pois não tive recursos para isso. Nessa época, a administração francesa, depois do choque da revolução dos estudantes de 1968, não via com bons olhos qualquer pesquisa sociológica. Com isso, a tese ficou engavetada. Nesse período, trabalhei duro e vim ao Brasil para visitar a Goméia, em 1966 e 1970.

Só voltei para o Rio de Janeiro em 1972, como Conselheira Pedagógica do Serviço Cultural Francês, mas Joãozinho da Goméia, o meu babalorixá, tinha falecido no ano anterior. Tudo estava mudado, e sem ele a Goméia não era mais a mesma. Foi então que meu amigo Pierre Verger me apresentou a um baiano, Balbino Daniel de Paula, um filho de Mãe Senhora, do Ilê Axé Opô Afonjá. Eu os hospedei no Rio, enquanto se preparavam para ir à África filmar a história de um moço à procura de seus ancestrais. Na volta dessa viagem, Balbino ficou um tempo no Rio e nos reencontramos.

Em 8 de dezembro de 1973, sofri um sério acidente de carro, que me deixou muito ferida e Balbino se prontificou a me ajudar. Trouxe alguns de seus iniciados e ficou comigo em Santa Cruz da Serra, na casa que eu acabara de comprar. No dia 19, onze dias depois do acidente, era o dia do meu aniversário de iniciação e ele fez questão de preparar as oferendas para Yemanjá, meu Orixá. Mesmo estando eu gravemente acidentada, sem poder me mexer, sem poder andar, a minha Yemanjá veio, dançou e ele se encantou com Ela. Nossa ligação se estreitou e ele acabou se tornando meu segundo babalorixá; implantou comigo essa casa de Candomblé e ajudou a desenvolvê-la. Ele ainda ficou um tempo ao meu lado; depois voltou para a Bahia.

Mudei de nação sem ter procurado por essa mudança. Joãozinho da Goméia era de tradição Angola. Balbino praticava um ritual Ketu, muito apurado, do Ilê Axé Opô Afonjá, um dos mais antigos terreiros da Bahia. Para segui-lo, tive que aprender tudo de novo: a música, as cantigas, as danças, o ritual estritamente elaborado e preciso. A partir de 1974, com o incentivo de Balbino e de seus filhos, a minha casa de Candomblé se desenvolveu bastante e as atividades não pararam mais.

Durante esses anos, sempre fui muito solicitada a publicar a tese de doutorado, mas ainda tinha receio. Todo ano, retornava à África para me aproximar das origens. Em 1968, havia encontrado Nestor Adissa Ogulola, um africano nascido no Benin, que estudava na França, como bolsista, e me ajudou na tradução de algumas cantigas. Fui sua hóspede em Cotonu e ele me levou a várias casas de culto em Pobé, Saketê e Ketu.

Nessas viagens sucessivas, notei a influência crescente do Islã na população. No decorrer dos anos, vi a invasão das religiões evangélicas, de forma mais agressiva. Mas, em 2001, constatei uma profunda modificação: a política do novo governo pretendia valorizar a antiga cultura africana, as tradições religiosas autênticas e a medicina tradicional. Na beira das estradas viam-se placas que indicavam o caminho dos *Tradi-Praticiens* (médicos conhecedores das ervas tradicionais).

A África vivia um processo de transformação muito profundo. A eletricidade já chegava a aldeias distantes e com ela vieram a televisão, o computador e a Internet. O ponto mais longínquo da África passou a estar em contato com o mundo. Os jovens babalorixás se comunicavam por e-mail. Em Agouê assisti a uma festa comemorativa do início do ano, na qual os antigos da nação Gen (os jeje-mahi do Brasil) vão buscar na floresta a pedra sagrada que determinará o signo daquele ano. Estava com minha máquina fotográfica, porém fiquei receosa de usá-la e criar algum constrangimento com os presentes – receio este que se mostrou infundado quando, dias depois, me ofereceram um vídeo de toda a festa. A mentalidade havia mudado.

Nesta mesma viagem tive uma conversa decisiva com o príncipe Olofin II Akandê Olofindji, presidente da Fundação Internacional África Culturas, que muito me incentivou a publicar a tese, argumentando que eu deveria divulgar este conhecimento para valorizar a cultura africana. Era preciso estabelecer contato mais estreito entre a África e o Novo Mundo, entre os africanos e afrodescendentes. Ele me convenceu da importância de utilizar a mídia para divulgar todas as manifestações da cultura africana ainda preservadas e insistiu para que eu elaborasse vídeos para mostrar a sobrevivência da África.

O príncipe propôs ainda um intercâmbio dos registros das festas. Todos esses argumentos convincentes me ajudaram a decidir pela publicação. Mas eu estava ciente de que, no decorrer desses 30 anos, a minha visão do mundo africano era bem mais profunda. Senti a necessidade de reescrever tudo, desde o princípio. Era preciso incluir as três tradições africanas essenciais: o aspecto Iorubá nas casas de tradição Ketu, o aspecto Fon nas casas de tradição Jeje e o aspecto Bantu nas casas de tradição Congo/Angola.

Como o texto inicial só contemplava a tradição do Candomblé angola mesclada com o ketu, foi preciso pesquisar e aprofundar os conceitos que descrevem a criação do Mundo de acordo com as lendas do jogo de adivinhação. Neste ponto tive uma grande ajuda de meu amigo o babalaô Afisi Akisola Ifamuiwa, originário de Owu Abeokuta, na Nigéria, que me esclareceu muitos pontos em que ainda tinha dúvidas. Tive que me aprofundar no conhecimento da Nação Jeje, da qual tinha uma imagem restrita apenas às fontes africanas. Obtive muitos esclarecimentos com um outro amigo, o Doté Amauri Bulhões de Odé, filho de Gaiaku Luisa de Cachoeira.

Este livro pretende dar uma visão dessas três pontas do Candomblé, mostrando tanto as suas identidades quanto as suas diferenças, especialmente aquelas que regem os rituais. Não pretendo nesta obra mostrar uma verdade única e absoluta, pois o mundo do Candomblé é multifacetado. Tenho certeza de que não abracei todas essas faces, mas gostaria de mostrar, sob o meu ponto de vista, um pouco dessa concepção de mundo, tão bem estruturada, organizada e coerente. Um relacionamento com o invisível e com o oculto, a partir de sistemáticas bem determinadas e abrangentes, que respondem a todas as questões e permitem uma convivência estreita e cotidiana com o mundo espiritual.

Anteriormente, o Candomblé era visto como um mundo oculto, para iniciados. Aos poucos, pesquisadores, especialistas e até sacerdotes começaram a divulgar este conhecimento de forma fragmentada. Acredito que, na verdade, tudo já tenha sido dito, mas de forma dispersa e muitas vezes com interpretações intelectuais, que reconstroem uma visão fora da realidade do Candomblé. O Candomblé deve ser abordado com humildade e é preciso deixar que seus valores falem por si. Por isso, procurei não interpretar, não criar fantasias, nem tão pouco reconstruir imagens distorcidas ou surrealistas.

Os que lerem esse livro poderão pensar que as receitas dadas aqui farão qualquer um improvisar o papel de babalaô, babalorixá ou ialorixá. No entanto, tenho certeza de que somente quem passou pelos rituais, pelo sacrifício, pela iniciação, terá força e eficiência para se tornar um verdadeiro sacerdote. Sem isso, estará apenas representando.

A força espiritual, o axé, não pode ser improvisado, é preciso que seja transmitida pelos antigos.

Espero que, pela leitura desse livro, todos possam entender um pouco melhor o que é o verdadeiro Candomblé e dar o justo valor aos ritos dessa tradição que é milenar, mas não deixa de responder às dúvidas e ansiedades de nossa época.

Rio de Janeiro, março de 2005.

A CRIAÇÃO DO MUNDO

Os mitos que descrevem a criação do mundo, nas religiões brasileiras de raiz africana, são numerosos e, muitas vezes, contraditórios. Como aconteceu em outras religiões, eles foram transmitidos por diversas gerações e sofreram inúmeras modificações. A inexistência, na África, da forma escrita da língua dos povos trazidos para o Brasil fez com que seus costumes e rituais fossem transmitidos oralmente, através das lendas resgatadas dos adivinhos — os *babalaôs* —, que detinham os segredos e eram, e ainda são, os verdadeiros pais (*Babás*) desses segredos (*awô*). São os primeiros que devem ser consultados, se quisermos desvendar os segundos.

Existe uma relação entre os *odus* (os caminhos do destino indicados pelos oráculos, que serão discutidos mais adiante) e os mitos *yorubás*, aos quais se referem algumas das lendas existentes dentro de cada *odu*. Os 16 *odus-meji* apareceram na terra em tempos muito remotos, na fase de criação do mundo. O primeiro foi *Ofun-meji*, mas diversas circunstâncias fizeram com que *Ogbê-meji* tomasse a sua frente; e então *Ofun-meji* passou a ser o último. Mas a seqüência dos *odus* é um pouco confusa: os diversos autores, de acordo com seus informantes, dão ordens diferentes. A seqüência aqui apresentada é a mais frequentemente encontrada na literatura sobre o tema.

Os *babalaôs* dizem que, no princípio, só havia *Olorun*, mais comumente chamado de *Olodumarê*, único, imenso, total. Mas veio um tempo em que o tédio o dominou e a sua plenitude não mais lhe satisfez. Então, *Olorun* se cindiu, fazendo surgir elementos diferentes de si mesmo. Esse dom da multiplicidade deu origem ao mundo, através de uma força única refletida em várias direções. *Olorun* é considerado como a força suprema que domina o mundo; as inúmeras forças que o cercam não podem ser definidas como boas ou más.

No princípio, não havia céu nem terra. Existia apenas um estado indefinível, que podemos chamar de *o nada*. Uma lenda do *odu Olugbon* conta que *Olodumarê* colocou suas forças em movimento, criando um espaço a partir do nada, transformando o nada em uma forma que se define. Este espaço é delimitado por quatro cantos: *Akitalé*, *Orissunrê*, *Olomitutu* e *Agbeniadê*.

Com *Akitalé*, *Olodumarê* cria o sentido da Dimensão e da Orientação no espaço.

Orissunrê é uma força dormente (*sun*: dormir); representa o Passado e a noção de Tempo.

Olomitutu possui em si a essência da Água, da Umidade.

Agbeniadê é uma força feminina na qual está incluída a essência de *Oyá*; é a energia do Fogo.

Lendas dos *odus Ogbe-ofun*, *Ogunda-meji* e *Ogunda-ofun* contam que uma das energias primordiais criadas por *Olodumarê* é *Obatalá*, encarregado de fazer o mundo. Dizem que ele aparece uma vez por ano, brilhando com uma luz incomparável. *Obatalá* é a claridade, a luz, o brilho, o esplendor.

Os velhos cantam:

O fururu orelé...

Baba ken y en elegibô...

Ilê ifon motiwá babá...

Ejibo rerê mojubá o

Oluwá e ewá orá

Emá worá u a lê sê.

Uma claridade apareceu no céu,

Na cidade dos Ejigbo,

Na terra de Ifon donde vem nosso Pai

Vamos saudar o povo querido dos Ejigbo

Nós queremos ver nosso Pai chegar...

Uma energia feminina, *Yeyemowo*, considerada a mulher de *Obatalá*, ajudou-o na obra da criação.

No *odu Ouorin-werê* se vê que *Olodumarê* decidiu colocar a seu lado um conselheiro para orientá-lo: *Adjagunalê*, mais conhecido como *Orumilá*, que se originou da fusão de duas energias femininas, *Torô* e *Gegê*. *Orumilá* não tem estrutura, é uma forma de energia que traz em si o conhecimento e a sabedoria. Ele é o vínculo entre *Olodumarê* e o mundo. Com sua mulher, *Odu*, ele teve um filho, *Ifá*. Este é o receptáculo do conhecimento de *Orumilá*,

conhecimento armazenado e resguardado em diversas lendas, classificadas nos *odus*.

Uma outra força, chamada *Latopá*, foi o elemento catalisador que colocou todas as outras forças em ação. Ela deu origem a *Exu Sigidi*, *Exu Barabô*, *Exu Yangi* e a todos os outros *Exus* que provêm da explosão deste último.

Os *odus Okanran-yecu*, *Okanran-ofu* e *Okanran-iretê* dizem que *Olodumarê* decidiu criar o mundo e enviou *Olorogô*, para criar o céu, e depois *Alalé*, que criou a terra.

Eis o *oriki* (saudação) que explica como *Alalé* fez a terra:

Lebé lebé ni solebe lebé lebé
Lebé lebé ni solebé solebé
Adifá fun alalê
Ti nfe kun sun la wujó omó
Ebó ni kó muxé igbá tó mabi obi igbá
Igbá toto mali obi iru igbá orumole
Ewagbá mabi igbá tó mabi obo yemojá
Obosun obogun igbá Irunmonlê

Lebé lebé, a Mãe Terra, foi consultar
Orumilá e disse que queria que ela,
A terra, ficasse povoada; ela chorava
Porque ela queria ter
Energias, seres humanos,
Animais, plantas, para que eles se
Reproduzissem e todas essas energias
Se multiplicassem.

Os *odus Ogundá-irosun*, *Ogundá-meji* e *Irosun-meji* mostram como *Latopá* vai colocar o mundo em movimento, seguido por *Alagbedé*, o guerreiro que abre os caminhos e é considerado a origem de *Ogun*.

Nos *odus Oxe-gbé*, *Oyecu-meji* e *Oxe-tura* se vê como, por fim, *Olodumarê* torna *Orixalá* encarregado da missão de povoar a terra com os animais, as aves e a vegetação, e faz surgir a umidade primordial, o sereno, *Iri*. No rastro de *Orixalá* vêm os *Irumolês*, forças que repartem entre si essas tarefas, e são a origem dos *Orixás*: *Oluodô*, o elemento feminino que gera a água, o mar e também a chuva, origem das nascentes e cachoeiras, rios e lagos; *Inã*, o elemento feminino que traz o fogo e dá sua força a *Xangô*; *Olugbon*, a força da palavra anunciada no vento, a força do Verbo.

Olodumarê elabora então dezesseis criaturas. A primeira delas, fêmea, é *Oluerê*. Ainda não são seres humanos, são criações de *Olodumarê*, ligadas às energias primordiais.

A CRIAÇÃO DO HOMEM

O homem é o último ato da criação. *Olodumarê* modela seu corpo com barro e lhe dá o sopro de vida, *emi*; seu ajudante, *Ajalá*, modela a cabeça, *ori*; *Obatalá* lhe dá a força espiritual. *Orumilá* é quem escolhe o destino de cada um, o *odu*. Através dele, são determinados: a personalidade de cada novo ser humano, o *Exu*, o Orixá protetor e o *Iwa* (caráter), que irão reger sua vida. De *Latopá* originam-se *arun* (a doença), *ikú* (a morte) e *musó*, que é o princípio de vitalidade ligado à bananeira, onde se enterra o umbigo do recém-nascido.

Surge então a primeira *Yamí Adenbipê*, nossa mãe “feiticeira”; e depois *Abiamô Olorê*, que vai reger todo o processo da gravidez e do nascimento das crianças, assim como todas as anomalias que daí possam surgir, provocadas pelo *musó*, tais como:

- *Abiku*: criança que nasce e morre logo depois.
- *Emerê*: criança que nasce e morre, ocasionando a morte da mãe, ou até mesmo do pai.
- *Ajobí*: criança que nasce com um dedo a mais.
- *Okê*: criança que nasce com a placenta na cabeça.
- *Igê*: criança que nasce em posição inversa, com os pés na frente.
- *Abamí*: criança que nasce com a aparência de velha, com o espírito de uma pessoa falecida antes de sua hora. O espírito volta nessa criança para cumprir o período que lhe faltava completar em vida.
- *Abinú*: criança com deformações físicas.
- *Ojô*: criança superdotada.
- *Ainon*: criança que nasce com o cordão umbilical enrolado no pescoço.
- *Dadá*: criança que nasce com os cabelos encaracolados.

Existem também outras anomalias. Por exemplo, toda criança nasce cercada de seres invisíveis que a acompanham. Aos poucos, ela se desliga deles e começa a se interessar pelas pessoas ao seu redor, por gestos e sons. Se a criança não se desligar desses seres, ela continuará brincando e falando com eles, ficará acordada de noite em vez de dormir.

Todas essas anomalias se originam no *musó*, que faz parte de cada ser humano, porque ninguém nasce perfeito.

As *Yamis*, essas entidades extremamente perigosas, vão residir nas árvores e tomar a forma de certos pássaros para que possam se deslocar rapidamente e agir. Por isso, são chamadas *Yá-eleyês*, as donas dos pássaros, e trabalham tanto para o bem quanto para o mal.

No *odu Ogbê-oworin*, uma lenda mostra como o primeiro homem modelado por *Obatalá* foi *Lamurudu*, um guerreiro caçador. Com sua família e seus descendentes, ele fundou uma cidade, *Ifê Owu*; mas como já havia outros seres no local, *Lamurudu* sentiu-se incomodado e saiu pelo mundo afora, errante, até chegar ao Bornu, no Saara; foi, em seguida, até o Egito e depois até Meca, na Arábia Saudita. Nessa caminhada, os seus seguidores fundaram numerosos povoados. Antes de morrer, *Lamurudu* aconselhou seu filho *Oduduwá* a voltar para *Ifê*. Este partiu com seu irmão, *Olofi Onilê*, e com seus seguidores, para fundar e se instalar em *Ilê Ifê*, cuja população cresceu e prosperou.

No *odu Ogbê-meji* se conta que, originalmente, o *Orun* (o céu) não estava separado do *Ayê* (a terra). A fronteira entre esses dois planos era controlada por um guardião, mas todos podiam circular livremente entre um e outro. Os *Irumolês* e os humanos iam de um plano ao outro e podiam consultar *Olodumarê* para resolver seus problemas.

Durante o afastamento de *Lamurudu*, houve uma grande discórdia na terra. Surgiu uma disputa entre o mestre dos céus, *Ajalorun*, representante de *Olodumarê*, e um dos seguidores de *Oduduwá*, *Ajalayê*, o mestre da terra. *Ajalorun* queria se apoderar de uma oferenda de rato-do-campo (*emô*) e *Ajalayê* se opôs a isso. Ofendido, *Ajalorun* se retirou para o alto do céu, que se elevou ainda mais, separando-se da terra. A chuva deixou de cair; tudo se tornou árido, as plantas secaram e os animais morreram. Os habitantes da terra tiveram então que reconhecer a supremacia de *Ajalorun*, e resolveram enviar o rato de volta para o céu, mas este já estava muito distante, no alto. Somente o abutre, *Akalamagbô*, poderia cumprir essa tarefa. Enquanto *Akalamagbô* levava a oferenda, sua mãe morreu, mas ninguém se preocupou em enterrá-la. Quando *Akalamagbô* voltou, ninguém lhe deu a notícia e, por acaso, ele encontrou um cadáver e o comeu, sem saber que era a própria mãe.

Depois disso, a chuva voltou a cair e tudo se normalizou. Mas, em consequência, o céu ficou separado da terra e os humanos não tiveram mais livre acesso ao *Orun*. No espaço vazio ficou *Exu Latopá*. Foi ele o responsável por estabelecer a ligação entre *Olodumarê* e os homens, transmitindo os recados de *Orumilá*.

Orumilá teve um outro filho, *Amusu*, a quem deu todo o conhecimento de *Ifá*, tendo ele se tornado o primeiro *babalaô* na terra. Depois de cumprir sua missão, *Obatalá* não ficou na terra e retirou-se para o céu a fim de ficar perto de *Olodumarê*.

Os *odus Ofu-ogundá*, *Ofu-meji* e *Ofu-oturupon* dizem que *Latopá* é ligado também ao final da vida, por ter gerado *Egun Elebajó*, que vai ser o primeiro desencarnado a estabelecer uma ligação entre os vivos e os ancestrais. Com ele começa o culto dos *Babá-Eguns*, fundado por uma mulher, *Yá Agbon*, outra forma de *Oyá*.

O *odu Oturupon-odi* dá as palavras para se fazer a chamada dos *Babá-Eguns*:

Ibaruku, ibaruku
Ibaruku, ibaruku
Ibaruku iba oruku ruku lojá
Ofu oku oti omô araiyê beló
Si odjá ti otá ni omô
Araiye da só fun ló kpê legun

Vem para a terra,
Vem para a terra,
Vem para pedir dinheiro
Na praça da feira,
E coloca sua roupa bonita
Para sair e encontrar seus filhos.

OS DESCENDENTES

Oduduwá é considerado o fundador da dinastia *yorubá*, seu ancestral divinizado. Mas seu papel na criação tem versões variadas. Numa delas, os *babalaôs* contam que *Olodumarê* encarregou *Obatalá* e seu irmão *Oduduwá* de criar o mundo. Para isso, eles jogaram do alto do céu uma noz de dendezeiro, que cresceu em uma árvore muito alta, de copa muito viçosa. Depois jogaram, em cima da árvore, um saco, uma galinha com cinco dedos e um camaleão, e estenderam a partir do céu uma corrente de ferro com elos muito grossos. *Obatalá* e *Oduduwá* desceram pela corrente até a árvore. Mas *Obatalá*, cansado, ficou com sede, furou o dendezeiro e a seiva jorrou. *Obatalá* bebeu o vinho de palma e caiu no sono. *Oduduwá* pegou o saco e a galinha, entregues por *Olodumarê*; entornou a massa preta que estava no saco e largou a galinha de cinco

dedos ciscando a terra com ânimo; mas ela não conseguiu, e foi o camaleão que fez o trabalho. Daí criou-se a terra firme. *Obatalá* ficou sentido e voltou para o céu.

Em outra versão, *Obatalá* e *Oduduwá* são irmãos e fazem parte do grupo dos Orixás *funfun*, os Orixás que só vestem a cor branca. Mas outros dizem que *Oduduwá* não era irmão ou filho de *Obatalá*: seria, na verdade, filho de *Lamurudu*, o primeiro homem da criação.

Depois da morte de *Oduduwá* e de seu filho, *Ocambí*, os sete filhos deste — dentre eles, uma filha —, espalharam-se para fundar outros reinos, até mesmo além das fronteiras da atual Nigéria. *Olowu* veio a ser rei de Owu-Ifé e recebeu a coroa. *Onisabé*, rei de Savé, recebeu o gado. *Orangun*, rei de Ilá, ficou com as mulheres. *Oni*, rei de Ifé, com o dinheiro. *Ajeró*, rei de Iferó, com as firmas e as contas. *Aláketu*, rei de Ketu, recebeu as roupas. *Oraniã*, rei de Oyó, herdou as terras.

O *odu* *Ogunda-meji* conta que *Okambí*, encarregado pelo pai de uma expedição de guerra, trouxe com o saque uma mulher muito bonita, chamada *Lacanjê*, com quem teve relações. Mas *Oduduwá*, que não sabia do fato, fez dela sua esposa. Nove meses depois, nasceu um filho, que foi chamado *Oraniã*. Seu corpo era dividido verticalmente em duas cores, escuro de um lado e claro do outro, pois tinha sido concebido por dois pais, sendo ao mesmo tempo filho de *Ocambí*, que era preto, e de *Oduduwá*, que era branco.

Oraniã foi o segundo rei de Oyó. Com um gênio muito determinado e conquistador, ele aos poucos dominou os outros irmãos e submeteu seus territórios ao reino de Oyó. Depois de sua morte, *Ajaká*, que era filho de um irmão de *Ocambí*, subiu ao trono e tornou-se o terceiro rei de Oyó. Mas, como era muito fraco, acabou destronado por *Xangô*, o quarto rei de Oyó.

O POVO DE KETU

É a partir da filha de *Ocambí*, de quem não se sabe o nome, que principia a história dos *Aláketus*, o povo de Ketu. Contam os antigos que um de seus descendentes, o príncipe *Xô Ikpaxã*, filho de *Palukú*, decidiu emigrar de *Ifé* em direção ao Oeste, levando com ele suas mulheres, os filhos e membros de seu clã.

Atravessaram o rio *Ogun* e subiram por um de seus afluentes, o rio *Awyan*, onde instalaram acampamento no alto da colina *Okê Awyan*. Lá ficaram pouco tempo, dividindo-se logo em três grupos que saíram à procura de um lugar melhor.

Na direção do grupo mais importante estava o príncipe *Owê*, sobrinho de *Xô Ikpaxã*, que seguiu com ele para o oeste. Após alguns dias de marcha na floresta, eles se fixaram e fundaram um vilarejo chamado *Arô*. Mas *Xô Ikpaxã* morreu logo depois, e seu corpo foi levado para *Okê Awyan*, o primeiro vilarejo fundado pelos emigrantes. Lá ele foi enterrado em um pequeno monte, junto ao qual plantou-se uma árvore para identificar seu túmulo. *Owê* tornou-se o segundo rei da dinastia e morreu em *Arô*, onde foi enterrado perto do templo de *Ogun*, deus do ferro e das armas, que já era cultuado naquele tempo.

Foi durante o reinado de *Edé*, o sétimo rei, que se fundou a cidade de Ketu. A região de *Arô* tornara-se pequena para a população e o rei *Edé* decidiu emigrar, à procura de novas terras. Consultou três caçadores que conheciam a região. Seguindo suas indicações, a população se dividiu em três grupos e partiu, depois de ter feito os sacrifícios no túmulo de *Xô Ikpaxã*, em *Oke Awyan*, e nos túmulos dos outros reis enterrados em *Arô*.

O principal grupo, com *Edé* à frente, seguiu o caçador *Alalumon*, que conhecia bem a região, na direção do oeste. Após alguns dias de marcha, os viajantes chegaram a um planalto de barro vermelho chamado *Opô Metá*. *Edé* ouviu o coaxar das rãs e, pensando que havia água ali perto, enviou um dos jovens para buscá-la. O rapaz encontrou, por acaso, uma cabana onde vivia uma mulher idosa chamada *Yá Maferô*, que estava despida e agachada junto ao fogo, preparando um feitiço. O moço entrou sem bater palmas antes e a velha, ofendida e com muita raiva, rogou uma praga que o fez cair morto.

Inquieto com a demora, *Edé* enviou um outro rapaz à procura do primeiro. Este, bem mais educado, bateu à porta da feiticeira e pediu licença antes de entrar. A velha abriu; ele pediu água e perguntou pelo outro. Apaziguada em seu rancor, a mulher deixou-o chegar até o poço e trouxe de volta à vida o primeiro mensageiro. Levada ao encontro do rei, fez amizade com este e prometeu-lhe um talismã que protegeria a futura cidade de Ketu.

Os viajantes chegaram, então, a uma floresta onde *Alalumon* caçava e montaram acampamento sob um *Irokô*, onde ele costumava descansar. Queriam fazer fogo, mas não tinham brasas. Então, *Alalumon* lembrou-se do vilarejo de *Pankú*, a pouca distância dali, e resolveu ir lá pedir brasas a *Yá Pankú*, o que lhe permitiu acender o fogo para todas as famílias. Assim originou-se a cidade de Ketu.

Essa história é de grande importância e ainda se mantém viva na memória do povo de Ketu. Quando o rei de Ketu morre e o fato é anunciado, todos os fogos da cidade são apagados e o povo é proibido de sair às ruas durante a noite. Depois das cerimônias fúnebres, uma delegação, conduzida pelo ministro

denominado Alalumã, parte novamente em busca de fogo em *Pankú*. Uma das velhas da cidade lhe dá brasas, que ele traz até Ketu, para acender de novo todos os lares. Além disso, o novo rei, antes de ser entronizado, deve fazer sacrifícios e oferendas a *Oke Awyan*, no túmulo de *Xô Ikpaxã*, e, em seguida, a *Arô*, no túmulo dos antepassados.

A dinastia dos reis de Ketu não era hereditária. O novo rei era escolhido entre as nove famílias que tinham direito ao trono, uma de cada vez. Desses clãs, só restam cinco: *Mesá*, *Mefu*, *Alapini*, *Agbá* e *Arô*.

Os habitantes de Ketu tiveram, inicialmente, problemas com as populações autóctones da região, os fons; mas, após a construção da cidade, muralhas foram edificadas, numa extensão de três quilômetros, e o reino teve um longo período de paz. Entretanto, tempos depois, enfraquecida por lutas sangrentas e conflitos com outros reinos *yorubás*, Ketu foi derrotada. O Daomé, atual Benin, cada vez mais poderoso, atacou Ketu em 1883. Em 1886, Ketu foi destruída, depois de sitiada durante três meses. Os que sobreviveram ao massacre foram capturados, vendidos como escravos aos traficantes da Costa da Guiné e enviados para as Américas.

A ESCRAVIDÃO

O TRÁFICO

Qual era a origem geográfica dos negros trazidos para o Brasil? De diversas regiões e em diferentes épocas, eles vieram de muitos países africanos, de toda a costa ocidental e da costa oriental. Uns eram sudaneses, vindos de Guiné, Togo, Daomé e Nigéria; outros eram bantos do Congo, Angola e Moçambique. As informações a esse respeito são muito incompletas. A destruição dos arquivos sobre o tráfico de escravos no Brasil, ordenada em 1851 pelo ministro da economia, Rui Barbosa, tornou o estudo do tráfico negreiro muito difícil. Contudo, quase um século depois, Pierre Fatumbi Verger conseguiu reconstruir essa história e fornecer preciosas indicações, fundamentais para que se compreenda essa fase.

Pierre Fatumbi Verger mostra como, na Bahia, após a chegada de uma primeira leva de escravos, vindos do Golfo de Guiné, no início do século XVI, o tráfico se organizou com o Congo e com o norte de Angola; isto porque os portugueses perderam, em 1637, o forte de São João da Mina, na luta com os holandeses. Os bantos de Angola eram excelentes agricultores e forneciam mão-de-obra de qualidade. Foram, então, importados em grande escala, e pode-se dizer que deixaram uma marca indelével de sua cultura no novo país.

No final do século XVIII, diminuíram as relações com o Congo e Angola. Nessa época, a Bahia exportava tabaco para Portugal, que exigia receber somente charutos de qualidade superior, que eram vendidos para toda a Europa, proibindo a entrada de tabacos de terceira categoria. As folhas de fumo de qualidade inferior eram tratadas com melado e enroladas em corda. Os comerciantes baianos encontraram, então, uma saída para comercializar essa produção de qualidade inferior na Costa do Benin, onde essa mercadoria era muito apreciada, em troca de escravos para as plantações e, sobretudo, para as minas brasileiras, que precisavam muito de mão-de-obra. A partir do século XVII e

durante todo o século XVIII, a Bahia importou da Costa do Benin um número crescente de escravos.

Porém, o tratado firmado entre Portugal e Inglaterra, em 1815, iria dificultar de forma considerável o tráfico, pois abolia o comércio de negros em todos os locais da costa africana ao norte do equador. Os negociantes da Bahia, inconformados com essas restrições, continuaram a se abastecer de escravos trazidos clandestinamente da Costa da Mina, camuflando seu local de destino com um porto fictício chamado Molembô, situado ao sul do equador. Usando dessas artimanhas, eles conseguiam geralmente despistar a guarda, visivelmente ineficaz, dos navios-patrolha ingleses. Em contrapartida, a região do Rio de Janeiro, cuja economia não dependia da produção de tabaco, continuou a manter, com os países africanos ao sul do equador, um comércio regular durante séculos. Isso explica o predomínio dos bantos nesta região. A Bahia, ao contrário, conheceu um fluxo de escravos de diversas origens. L. Vianna Filho indica que, em 1642, durante a tomada da Bahia pelos holandeses, encontravam-se, no porto baiano, seis navios vindos de Angola com 1.440 escravos, e apenas um vindo de Guiné, com 28 escravos somente. No entanto, entre 1838 e 1860, a Bahia contava com 3.060 escravos de origem sudanesa — dos quais mais de 2.000 *nagôs* —, contra 460 de origem banta.

Quando os negros retirados à força de suas terras na África por mercadores de escravos chegaram ao Brasil, foram dispersos ao acaso dos leilões, em várias regiões e distribuídos por diversas propriedades; os maridos foram separados das esposas, os filhos, de suas mães. Como foi possível a esses desterrados, sem pátria e sem casa, conseguir salvar alguns fragmentos de suas tradições? Como conseguiram, sem esperança de liberdade, manter intactos os costumes de seus antepassados?

Na África, o indivíduo que deixava sua tribo, para tentar a sorte na cidade, desligava-se rapidamente de seu passado, abandonava sua fé tradicional e adotava novos costumes. O islamismo e o cristianismo representavam, então, um progresso, uma promoção social que encorajava os contatos, cada dia mais numerosos, com a civilização européia. No Brasil, produziu-se o fenômeno inverso. O escravo negro apegou-se às lembranças e nelas buscou força para suportar a desgraça e manter-se fiel às suas origens.

Os proprietários de engenhos e de grandes plantações preocuparam-se ao ver que o número de escravos aumentava sem parar. A chegada maciça de negros de uma mesma origem poderia privilegiar as tradições das etnias mais numerosas. Na verdade, os senhores temiam que seus escravos esquecessem as antigas querelas tribais e se unissem contra seus donos no Brasil.

De fato, eles não estavam enganados, pois várias revoltas aconteceram entre 1830 e 1835. Assim, fiéis ao velho ditado do dividir para mais bem reinar, os proprietários decidiram deixar que seus escravos se reagrupassem em suas propriedades, por etnia e por nação de origem, aos domingos, para dançar e cantar sem constrangimento. Foi o início dos *batuques*. Assim, as velhas rixas ancestrais estariam mantidas sob controle e os negros honrariam seus deuses, encontrando na música e na dança uma forma de evasão. A Igreja, apesar de lutar contra essa prática, não conseguiu erradicá-la. Quando os protestos do capelão tornavam-se muito veementes, os escravos substituíam a divindade africana, para a qual cantavam louvores e cuja lenda contavam com mímicas, por um santo católico cuja história tivesse alguma similitude com a do deus africano.

Para manter os antagonismos tribais e evitar a união dos escravos numa possível rebelião, as autoridades deram apoio a reagrupamentos mais organizados, criando as irmandades, congregações religiosas nas quais os povos de cor, escravos ou libertos, se identificavam como membros de uma mesma etnia — um parentesco talvez duvidoso, mas em que eles encontravam o apoio de uma estrutura social. Tanto nos *batuques* como nas folias, essa estrutura compensava em parte o quadro familiar praticamente destruído. Sob a fachada dos santos católicos, essas associações permitiram que se substituísse a noção de parentesco de sangue pelo parentesco étnico, restabelecendo uma ligação afetiva com o grupo e favorecendo o resgate de um certo patrimônio cultural e religioso.

Na verdade, no meio dos africanos e seus descendentes não havia uma religião única. As etnias representadas no Brasil tinham, cada uma, suas características, mas havia entre elas uma base comum: a crença em um ser supremo que domina o mundo; a crença em forças sobrenaturais ligadas aos elementos naturais ou às suas manifestações; a crença de que nossos ancestrais, mesmo pertencendo a outro mundo, continuam a participar de nossa vida; e de que essas forças — divindades ou ancestrais — incorporam-se nos seres humanos, para trazer-lhes uma ajuda benéfica.

AS PRIMEIRAS COMUNIDADES

De que informações dispomos sobre as manifestações da religião africana durante o período colonial? Na verdade, muito poucas. As mais remotas assinalam ações isoladas, tendo como objetivo tratar de doenças. De fato, naquela época, nem brancos nem pretos tinham médicos, e a população não tinha

outro recurso a não ser o de recorrer a ervanários e curandeiros que utilizavam uma farmacopéia de tipo africano, à base de folhas, cascas de árvores, raízes e outros ingredientes da natureza, reforçada pela magia de rezas e rituais tradicionais.

Esses curandeiros praticavam também a “ventura”, o que significa a arte da adivinhação, e, assim encontravam meios para resolver os problemas de seus clientes. A eles recorriam negros e crioulos, brancos e pretos, ricos e pobres. Usavam-se mandingas, filtros, banhos de folhas, feitiçarias ou oferendas a forças espirituais.

Os *calundus*

Em 1685, se denunciava “a parda Clara Garciez, curando a todos que na sua casa vinham doentes, usando de *calundus* e bonifrates”. Ainda no século XVII, uma sátira de Gregório de Mattos faz alusão aos quilombos dos negros e relata as reuniões com “*calundus*” e feitiçarias, onde já se notava a participação de brancos. Em 1728, Nunes Marques Pereira descreve os *calundus*: “São uns folguedos ou adivinhações que dizem esses pretos que costumam fazer nas suas terras, e quando se acham juntos também usam deles cá, para saberem várias coisas, como as doenças de que procedem, e para adivinharem algumas coisas perdidas; e também para terem ventura em suas caçadas e lavouras.” Entre 1725 e 1750, Luis de Melo e Souza descreveu a existência de nove *calundus*. Em 1738, o superior dos Beneditinos de Salvador escrevia que os negros não abandonavam suas superstições, e se reuniam, secretamente, para fazer seus “*calundus*”. Em 1739, em Sabará, Minas Gerais, a liberta angola Luzia Pinto foi acusada de “calunduzeira, curandeira e adivinheira”.

É a partir desses *calundus* que começam a se estruturar as comunidades religiosas, que a princípio cultuavam uma só divindade. Mais tarde, chegaram a agrupar várias divindades, com uma organização interna mais estruturada. Em 1785, na repressão do *calundu* do Pasto, em Cachoeira (perto de Salvador, Bahia), encontrou-se uma comunidade já bastante elaborada, com espaço próprio, altares sacralizados, danças de roda e tocadores.

Os *candomblés*

Essas primeiras comunidades eram esporádicas; mas, aos poucos, foram se desenvolvendo, e criou-se uma rede sob o nome de *candomblé*. Esse termo, provavelmente de origem angola, aparece pela primeira vez em 1807 num

relatório de um oficial militar, na repressão de uma comunidade liderada por um escravo angola chamado Antônio, dito “o presidente do terreiro dos candomblés”.

É bem evidente que as condições da escravidão não facilitavam tais atividades, principalmente se o negro trabalhasse na lavoura ou se fosse empregado numa mina, onde era praticamente impossível ter alguma liberdade de ação e organização. Entretanto, os que eram empregados domésticos, na cidade ou no campo, tinham contatos com o senhor e com pessoas de fora da casa, ou com os negros de ganho, que viviam na rua como vendedores, carregadores, sapateiros; esses podiam até sonhar com a obtenção de suas cartas de alforria de diversas maneiras: com a morte do senhor que, em testamento, dava-lhes a liberdade; através do dinheiro que economizavam dos ganhos depois de abatida a quantia que deveriam dar ao senhor; comprando a liberdade do recém-nascido na hora do batismo; com a cooperação de alguns brasileiros mais humanos que, incomodados de verem seres humanos de cor muito clara feitos escravos, os compravam e libertavam; e através da intervenção de alguns senhores indulgentes que, por iniciativa própria, emancipavam seus escravos ou os filhos nascidos das amantes negras.

Existiam, ainda, as sociedades organizadas por escravos — as juntas —, que compravam, com as somas arrecadadas pelo grupo, a liberdade de um deles. Eram associações sem estatutos escritos, sem livros de contas, funcionando unicamente através do compromisso moral de cada um. Havia também a participação das irmandades religiosas, que criavam, no meio dos negros de mesma nação, um sentimento de solidariedade e de ajuda mútua. Pelo sistema da cooperação financeira, pelos empréstimos da diretoria, era possível reunir as somas necessárias para obter a carta de alforria.

Em 1850, contavam-se, no Brasil, 3.100.000 mulatos ou negros livres, 2.500.000 escravos e 928.000 brancos. No censo de 1872, os negros livres e os pardos eram 5.000.000; os escravos, 1.500.000 e os brancos, 3.800.000. Foi através dessa gente de cor, já liberta, que as tradições religiosas se conservaram. Embora houvesse casos de liderança por negros ou crioulos escravos, as comunidades chamadas de candomblés eram, em sua maioria, dirigidas por libertos.

Em certas regiões, as origens diversificadas dos negros não permitiram que se fundassem casas de culto, conforme as tradições de cada etnia. Porém, no início do século XVIII, a chegada constante, à Bahia, de *fons* e *yorubás* capturados durante as guerras na África, injetou um sangue novo, ajudando a reunificar e revigorar a memória coletiva.

Esses grupos, em número maior, eram oriundos de todas as camadas sociais; não se tratava de humildes servos, vendidos por qualquer motivo material, mas de verdadeiros homens de guerra, chefes, príncipes, dignitários, sacerdotes. Eles não podiam mais se apoiar sobre sua linhagem, estrutura familiar ou política, mas suas personalidades eram tão fortes que conseguiram — não sem atribulações e perseguições — salvar grande parte de sua herança cultural.

Temos poucas informações sobre os primeiros terreiros de candomblé. Luis Nicolau Parés encontrou, no jornal *O Alabama*, menções de repressão policial a diversos candomblés na cidade de Salvador. Em 1807, a polícia ataca um candomblé situado no Caminho do Inferno, cujo chefe era escravo; em 1829, em Brotas, o candomblé do Accu é invadido, durante uma festa que já durava três dias, e ali as autoridades encontraram o culto do “*Deus Vodun*”, oferendas e altares sacralizados, com a presença de 36 pessoas. Em 1831, as tropas assaltam trinta casas de culto no distrito do Engenho Velho. Em 1832, registra-se uma queixa contra o sítio de Bate-folha, em Santo Antônio Além do Carmo, perto de Pirajá, onde “havia continuamente festas e ruído de batuques com grande ajuntamento de gente de cor”. Seis anos mais tarde, ouvem-se as mesmas reclamações sobre o mesmo local. Entre 1800 e 1888, os registros da polícia apontam a existência de 95 candomblés ou casas de atividades religiosas na cidade.

Pierre Fatumbi Verger procurou resgatar dados sobre os candomblés de Salvador, através dos testemunhos dos antigos, como a *yalorixá* Menininha do Gantois. Em seus relatos, conta que várias mulheres enérgicas e voluntárias, originárias de Ketu, antigas escravas libertas, pertencentes à Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte da Igreja da Barroquinha, teriam tomado a iniciativa de criar um terreiro de candomblé chamado *Iya Omi Airá Intilê*, numa casa situada na Ladeira do Berquó, hoje Rua Visconde de Itaparica, próxima à Igreja da Barroquinha. As versões sobre o assunto variam bastante, quando descrevem as diversas peripécias que acompanharam essa realização. Até os nomes dessas mulheres são controversos. Duas delas, chamadas *Iyalussô Danadaná* e *Iyanassô Akalá* (*Iyanassô Oká*, segundo outros), auxiliadas por um homem chamado *Babá Assiká*, teriam sido as fundadoras do terreiro do *Axé Airá Intilê*. *Iyalussô Danadaná*, segundo consta, regressou à África e lá morreu.

Iyanassô teria viajado a Ketu, acompanhada por Marcelina da Silva, que não se sabe exatamente se era sua filha de sangue ou filha espiritual, isto é, iniciada por ela no culto dos Orixás. Sobre o assunto, em meio a controvérsias, concorda-se em afirmar que seu nome de iniciada era *Obatosi*. Marcelina *Obatosi* fez-se acompanhar, nessa viagem, por sua filha Madalena. Após sete anos de permanência em Ketu, o pequeno grupo voltou acrescido de duas crianças,

que Madalena tivera na África. Madalena estava grávida de uma terceira, Claudiana, que viria a ser mãe de Maria Bibiana do Espírito Santo, a Mãe Senhora, *Oxum Miwa*.

Após a morte de Marcelina Obatosi, foi Maria Júlia Figueiredo, *Omonikê, Ialodê*, que se tornou a nova mãe-de-santo. Isso provocou sérias discussões entre os membros mais antigos do terreiro *Ilê Iyanassô*, tendo como consequência a criação de dois novos terreiros, originários do primeiro. Maria Júlia da Conceição Nazaré, cujo Orixá era *Dadá Bayani Ajaku*, fundou um terreiro chamado *Iya Omi Yamassé*, no Alto do Gantois. José Reis notou, no Diário da Bahia, no 4 de Janeiro de 1868, a existência de um candomblé situado no Moinho, na estrada do Rio Vermelho, dirigido por uma africana, Tia Júlia. Esse candomblé parece ser o Gantois, e a Tia Júlia era, evidentemente, Maria Júlia da Conceição Nazaré, sua fundadora. Segundo Dona Menininha, Júlia da Conceição Nazaré teria sido irmã, e não filha espiritual, de Marcelina Obatosi.

Uma personagem importante no meio do candomblé foi *Babá Adetá Okanledé*, consagrada a *Oxóssi* e originária de Ketu, que teve um papel importante no terreiro do Gantois, o *Axé Iya Omi Yamassé*.

Eugênia Ana Santos, Aninha *Obabiyi*, cujo Orixá era *Xangô*, auxiliada por Joaquim Vieira da Silva, *Obasanyá*, um africano vindo de Recife, fundaram outro terreiro saído do *Ilê Iyanassô*, chamado Centro Cruz Santa do *Axé Opô Afonjá*, que foi instalado, em 1910, em São Gonçalo do Retiro, depois de ter funcionado provisoriamente em um lugar denominado Camarão, no bairro do Rio Vermelho.

Esses três candomblés, o Engenho Velho, o Gantois e o *Opô Afonjá*, serviram de ponto de referência para a maioria dos terreiros da nação *ketu*, originários de Ketu, que foram criados em seguida. Mas não foram os únicos responsáveis pela expansão dos candomblés, pois existiam outros terreiros da mesma nação, como o *Ilê Maroialagê*, fundado por *Iya Otampê Ojarô*, no final do século XVIII. Conta a tradição que duas gêmeas foram raptadas na beira de um rio, perto de Ketu, e vendidas como escravas por habitantes do Daomé. As duas meninas talvez fossem parentas de um dos reis de Ketu, e foram compradas por um branco, que as libertou. Uma delas, *Otampê Ojarô*, retornou à África e depois voltou para Salvador, onde fundou um candomblé, no Matatu, que foi dirigido por Olga de *Alaketu* até 2005, ano de seu falecimento.

Em 1862, o jornal *Alabama* assinala a existência de vários candomblés de nação *jeje*, descendentes dos *fons* do Daomé, como o terreiro do *Bogum*, situado no Engenho Velho da Federação, e outro na Quinta das Beatas. Vivaldo da Costa Lima recolheu informações de Valentina Maria dos Anjos, *Doné Runhó*, chefe

religiosa do *Bogum*, que citava como terreiros de nação *jeje* antigos: o *Querebetã*, em Barreiras, o da Campina de Boskejan, perto de Pirajá, e o *Agoméia* em São Caetano. Nesse local existiu mais tarde um candomblé angola, fundado pelo *babalorixá* João Alves Torres, filho de *Jubiabá*. Por causa do nome do local, ele passou a ser chamado de Joãozinho da Goméia, mas ele era de nação angola, e não *jeje*. Na época da construção do seu barracão, por volta de 1935, foram encontrados, enterrados no solo, certas varas e objetos de ferro que lhe pareceram ser assentamentos “do lado do *jeje*”, e ele achava que, num tempo passado, devia ter havido um terreiro dessa nação naquele lugar. Essa declaração confirma as informações dadas por *Doné Runhó*.

Em Cachoeira, no *calundu* da rua do Pasto, também se encontram sinais da existência de outras casas mais organizadas, mas as informações colhidas são incertas. O que se sabe é que, por volta de 1830, funcionava um candomblé chamado *Obá Tedó*, em um dos quilombos da região de Cachoeira. Era dirigido por um africano *jeje marrim* chamado Quixareme, que possuía grandes conhecimentos religiosos, agrupou os seguidores da mesma nação e implantou o ritual *jeje*, não só em Cachoeira, mas em toda a Bahia. Infelizmente, as fontes escritas sobre essa casa de culto desapareceram; só se sabe que a estrutura do local era precária e não permitia recolher noviças. As iniciações tinham que ser feitas numa outra casa, a Casa Estrela, situada na rua Neri, número 41, no centro de Cachoeira.

Por volta de 1860, tem-se informações orais sobre um candomblé situado na estrada que vai para Belém, chamado Roça de Cima, liderado por Ludovina Pessoa e Tio Xareme. Lá foi assentado, ao pé de uma jaqueira, o dono do terreiro, o *Vodun Dandaloji*, fato confirmado no jornal *Alabama*, em várias notícias publicadas entre 1866 e 1869. Ludovina era africana, feita de *Ogun*; mulher de forte personalidade, tinha negócios, viajava periodicamente para a África e mantinha estreitas relações com o *Bogum*, em Salvador. Iniciou e fez obrigações para mulheres que, mais tarde, iriam tornar-se as grandes mães do *jeje*, como Maria Angorensi e Sinhá Abalhe. Também foram feitas, nessa roça, Valentina, Maria Emília da Piedade e Maria Romana Moreira, todas três do *Bogum*. A fama de Ludovina era grande e ela tinha o apoio de pessoas de destaque da elite de cor cachoeirense, em particular de Zé de Brechó, filho de um casal de africanos libertos, bastante conhecido na sociedade, líder de associações e irmandades, profundo conhecedor da tradição *jeje* e que, como dignitário do candomblé, chegou a dirigir o terreiro, acabando por comprar a Roça de Cima, em 1882.

Por volta de 1880, começou a expansão das casas de culto nagô (nome dado pelo povo do Daomé aos *yorubás* originários da Nigéria e do Benin) na região de Cachoeira e de São Félix, enquanto a Roça de Cima se dividia. Nos seus limi-

tes, existia uma propriedade pertencente a Luiz Ventura Esteves, que se amigou com uma filha de Ludovina, Maria Angorensi, e ali fundou um outro candomblé chamado Roça do Ventura, ou *Sejá Hundé*, por volta de 1890. Divergências entre essas duas roças tão próximas fizeram a Roça de Cima enfraquecer e parar de funcionar em 1902, após a morte de Zé de Brechó.

A partir dos anos 1870, houve uma grande expansão dos terreiros de nação *ketu*. Em 1937, havia nove terreiros *jeje* para 13 *ketu* e 22 *angola*. De acordo com a última estatística, feita em 1998, temos 18 terreiros *jeje* para 282 *ketu* e 137 *angola*. Isso demonstra uma grande desproporção entre as nações, cuja origem pode ser encontrada nos longos períodos de fechamento das roças *jeje* (sete anos), nas épocas de luto após o falecimento dos chefes religiosos, e pelas intrigas e lutas pela sucessão. Também pode-se dizer que a proliferação das casas de nação *ketu* aconteceu sem que a maioria dos novos chefes tivesse ainda a idade e a competência necessárias.

No início do século XX, os candomblés se desenvolveram fora da Bahia; primeiramente no Rio de Janeiro, onde já existia, desde 1874, o *Kwe Simba*, terreiro *jeje* fundado por Rosena, uma africana chegada ao Brasil por volta de 1850. Outro africano, *Bamboxê Obiticó*, vindo de Salvador, fundou um terreiro na rua Barão de São Félix, no bairro da Saúde; mas, como ele não ficou no Rio, quem deu continuidade à casa foi João *Alabá*. Existia também, na época, um candomblé dirigido por um baiano de grande conhecimento religioso, Cipriano *Abedê*, que era *babalorixá*, *babalaô* e *olossaim*. Lá se agrupavam muitos baianos, que viviam no Rio, e muitas iniciadas que deixaram um nome, como Tia Ciata, mulher de forte personalidade e grande sabedoria. Foi nesse meio, muito animado, que nasceu o primeiro samba, chamado "Pelo telefone".

Em 1895, Mãe Aninha do *Opô Afonjá*, em uma das suas viagens ao Rio, abriu um terreiro, no bairro da Saúde, e iniciou uma primeira filha, Conceição de *Omolu*, e também Paulina, cujo *Oxalá* está ainda na roça do Rio. Quando retornou a Salvador, Mãe Aninha entregou a casa à sua filha Agripina e o terreiro foi transferido para Coelho da Rocha, em 1944. Após o falecimento de Agripina, coube a Mãe Cantulina assumir o cargo.

Um filho de Maria *Angorensi*, *Tatá Fomutim*, iniciado em 1912, mudou-se para o Rio em 1930 e, embora não tivesse concluído suas obrigações, abriu o terreiro *Kwe Sejá Nassô*, em São João de Meriti, onde difundiu o ritual *jeje*, fazendo várias iniciações, entre as quais as de Zezinho da Boa Viagem, Jorge de *Yemanjá*, Djalma de *Lalu* e, em São Paulo, Jamil Rachid.

Certos filhos de *gaiakú* Luiza também abriram terreiros no Rio: Nelson de *Azunsu*, no Parque São José, e Amauri de *Odé*, em Santa Cruz da Serra.

Em 1947, João da Goméia, o filho de *Jubiabá* já citado, veio para o Rio e abriu um candomblé angola em Caxias, onde fez mais de mil iniciações. Era uma figura carismática, que ajudou a divulgar o candomblé nos meios artísticos e políticos, conseguindo levantar a fama das religiões africanas na alta sociedade.

Os cultos de candomblé se expandiram também em São Paulo e, mais recentemente nos demais estados do Sul do país. Nos dias de hoje, o candomblé é reconhecido pela maioria dos brasileiros e aceito por boa parte da sociedade.

OS MINISTROS DE OLODUMARÊ

A TRADIÇÃO KETU

Muitos pesquisadores acreditam que o candomblé atual é uma adaptação do que existia originariamente na África. Não é bem assim. Em cada região e em cada cidade da Nigéria e do Benin, praticam-se cultos às divindades que se baseiam na estrutura social da comunidade, que são dirigidos, na maioria das vezes, pelo chefe desse grupo, que pode ser o rei, o príncipe etc. Dessa forma, a religião não está separada do poder temporal.

Entretanto, ao lado dessas casas onde se reverencia, na verdade, uma só divindade, existem outras que reagrupam uma grande parte do panteão *yorubá*, tal como acontece nos candomblés brasileiros. Esses centros nunca foram mencionados por observadores ou pesquisadores e não foram criados recentemente, como se poderia pensar. São idênticos aos candomblés do Brasil e podemos citar como exemplo o de *Owu*, em Abeokutá, convento da *Ojubá Towobola Aniyikaye, Omilani, Olorixá Oshun Ati Obatalá*, do vilarejo Magbon Apena, na Nigéria. Nessa casa, cultuam-se mais de 14 divindades. Em *Itokô*, perto de Abeokutá, na casa de *Iyeye Efumiolá*, cultuam-se pelo menos nove divindades.

Como já foi explicado, um deus supremo, *Olodumarê*, domina o mundo. Mas ele está muito longe para se interessar diretamente pelos homens; por isso não lhe rendemos nenhum culto. No entanto, esse deus delegou poderes a seus ministros, os Orixás, que regem o universo e dividem entre si as forças da natureza. Essas forças incluem, no espaço, os elementos (água, lama, terra, fogo, pedra, metais), suas manifestações (chuva, raio, trovão, arco-íris), o mundo vegetal e o mundo animal (homens e animais). No tempo, incluem-se todos os fenômenos naturais: nascimento, crescimento, atividades humanas, doenças, morte.

Essas forças são concebidas como seres animados e agem segundo uma personalidade bem determinada, com seu campo de ação, suas preferências e repugnâncias. Como essas divindades não são em essência nem boas nem más, é

possível que o homem possa conciliá-las; mas só conseguirá fazê-lo se já tiver adquirido o conhecimento e a sabedoria necessários. Algumas vezes, há uma interação ou, até mesmo, luta e oposição entre elas, daí podendo resultar um conflito ao qual o homem pode estar associado.

É a partir dessas forças que se concebe a noção de *axé*. O *axé* é a força espiritual, oriunda de *Olodumarê*, que se espalha no mundo que Ele criou. Assim, cada pedra, cada folha, cada bicho, cada ser humano, cada gota d'água participa do *axé* divino, que vai se transmitindo de uns para os outros.

Os Orixás *yorubás* não são mais venerados em sua totalidade, no Brasil. Apesar da fidelidade à memória ancestral, a travessia dos mares causou uma perda inevitável. Várias razões podem explicar isto. Uma delas é que, na África, alguns Orixás são venerados em inúmeras regiões e tomaram uma importância considerável; outros têm um culto menos difundido, o que justifica seu esquecimento. Outro motivo é que, aqui, alguns Orixás não tinham grande interesse para os escravos, como o relacionado com as colheitas. Como os escravos não possuíam terras, não podiam tirar deles proveito direto; era o senhor quem deles se beneficiaria. Uma terceira razão é que a vegetação do Brasil não oferece recursos iguais aos da África, e certas folhas, indispensáveis a certos Orixás, não são encontradas deste lado do oceano; em alguns casos, houve substituições apoiadas nas semelhanças, mas, em outros, não foi possível efetuar essa transposição e o culto se perdeu.

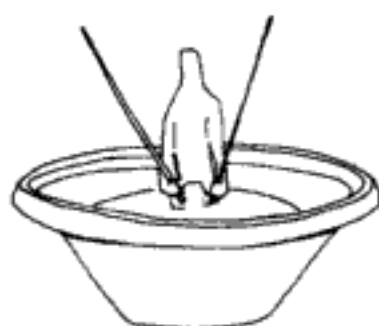
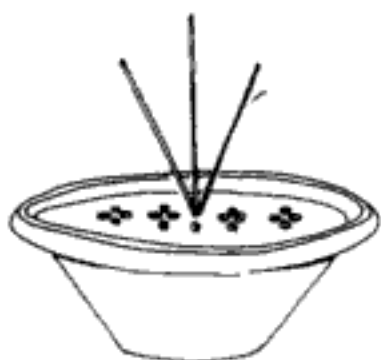
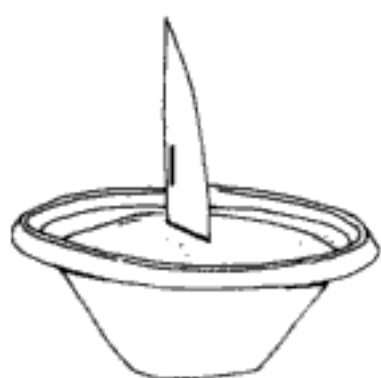
No Brasil, o panteão *ketu* se apresenta na seguinte forma: os Orixás masculinos, que incluem os *Orixás-olodê*, que vivem do lado de fora; *Exu*, *Ogun*, *Odé*, *Obaluayê*, *Logunedé* e *Ossaim*; *Xangô*; um Orixá bissexuado, *Oxumarê*; os Orixás femininos, as *ayabás* (rainhas), que são *Yemanjá*, *Obá*, *Oxum*, *Oyá*, *Nanã* e *Iewá*; os Orixás *funfun* (brancos), que pertencem a uma categoria superior e se apresentam sob duas formas: os Orixás *arubô* (velhos), como *Oxalufã*, e os jovens e guerreiros, como *Oxaguiã*; as árvores sagradas: *Irokô*, *Apaoká* e os *Ibejis*, os gêmeos.

Cada um deles tem aspectos diferentes que valorizam uma ou outra característica, o que permite distinguir várias qualidades. Isso tende a provocar certa confusão e muitos adeptos consideram essas variedades, erroneamente, como sendo Orixás diferentes uns dos outros. O que acontece, na Nigéria e no Benin, é que algumas divindades são veneradas em cada cidade com nomes diferentes ou especiais. Mas trata-se, na verdade, do mesmo Orixá. Assim, *Oguiã*, *Oxaguiã*, *Ogiriniã*, *Elegibô* e *Ajagunã* são um único e mesmo Orixá, da mesma forma que *Oxalá*, *Orixalá*, *Oxanlá*, *Oxalufã*, *Orixá Olofi* e *Orixá Oluofi*. Além disso, um Orixá pode ter várias denominações que fazem referência à sua natureza, o que não quer dizer que se trate de um Orixá diferente. Como exemplo, temos *Oxalá*, que é chamado *Babá Ibi*, devido ao caramujo que recebe em oferenda; *Babá*

Efun, pela cor branca com a qual se veste; *Babá Ecó*, devido ao *ekó*, a massa de milho branco que ele come; mas trata-se do único e mesmo Orixá, *Oxalá*.

Exu

O primeiro *Exu* criado por *Olodumarê* foi *Latopá*. Dele nasceram: *Exu Sigidi*, assentado em pedra; *Exu Barabô*, assentado em madeira; *Exu Yangi*, assentado em laterita, que, ao explodir, deu origem a uma infinidade de *Exus* que se espalharam pelo mundo.



Assentamentos de *Exu*

Exu é um Orixá temido, do qual é melhor desconfiar.

Exu má má xe mi o

Babá omó ki xe omo

Exu, não me faça mal.

Não faça mal a seu filho.

Seu primeiro papel é o de mensageiro. Ele faz a ligação entre os homens e *Orumilá*, de quem é o braço direito; controla as oferendas que *Orumilá* manda fazer e as leva até seus destinatários. Se as ordens dadas não forem executadas, ou se forem malfeitas, ele pune os culpados:

O ba elebó já bi ko ebó rê

Oke ki apôn ya ilê

Asó ba ijá

Castiga os portadores de oferendas que não fazem as coisas direito; por malícia, ele adora reverter as situações e semear a confusão;

Ele grita para que a perturbação se instale rapidamente nas casas.

Assim, a discussão vira briga.

Como tem muito poder, abusa e tem um lado perverso:

A xó ebi darê; a xó arê debi

Ele transforma o errado em certo e o certo em errado.

Exu mora em diversos lugares: nas encruzilhadas, nas aberturas, nas entradas, nas soleiras das portas, nas janelas e nos ângulos de todos os locais. Ele é perigoso e imprevisível, mas, quando é tratado como convém, transforma-se no guardião da porteira, filtrando tudo que pode vir do lado de fora e que possa prejudicar os moradores.

Embora seja *Orixá-olodê* (de fora), ele é também parte integrante do ser humano, segundo o *odu* escolhido por *Orumilá*, antes do nascimento, no momento da concepção; nesse caso, é chamado *Bará*. É ele quem leva o ser humano a agir, tanto para o bem quanto para o mal.

Sua ligação com a sexualidade revela-se por sua representação fálica. Não existe nenhuma esposa ligada a *Exu*; porém, uma mulher o ajuda a transportar as oferendas. Seria uma espécie de serva, sem um papel bem definido.

Distinguem-se os *Exus* em relação aos *Orixás* que os controlam:

- *Ogun*: *Exu Tíriri, Exu Lonã, Exu Ibarabô*;
- *Odé*: *Exu Alaketo, Exu Orô*;
- *Ossaim*: *Exu Topá, Exu Eruê*;
- *Omolu*: *Exu Ajelu, Exu Jeresu*;
- *Xangô*: *Exu Barabô, Exu Aquesã, Exu Inã, Elegbaru*;
- *Oyá*: *Exu Toqui, Baralajiqui*;
- *Oxum*: *Exu Arigidí, Exu Asaná*;
- *Yemanjá*: *Exu Anã, Exu Odé*;
- *Obá*: *Exu Loquê*;
- *Iewá*: *Exu Dinã*;
- *Oxalufã*: *Exu Yangi, Exu Lalu, Exu Abi*;
- *Oxaguiã*: *Exu Odara*;
- *Logunedé*: *Exu Ijedê*;
- *Oxumarê*: *Exu Jinã*;
- *Irokô*: *Exu Irokô*.

Em todas as oferendas feitas aos outros *Orixás*, *Exu* sempre recebe a sua parte. Desprezá-lo não é só desaconselhável, como perigoso.

Ogun

Muito agitado e belicoso para viver em casa, *Ogun* prefere os caminhos, as encruzilhadas.

Eru edô

Okurin kankuru

Ele é o mestre do ferro.

Ele é o mestre da guerra.

Ele reina também sobre as vias que permitem circulação, os veículos e sobre todos os instrumentos do barbeiro, do açougueiro e do cirurgião.

Osinimalé

Alakaiyê

Afijewé

Ogun onilé owô,

Ogun olonan olá

Alagbedé

*Corajoso, ele abre a caminhada, na frente dos outros Orixás.
Vencedor, ele domina o mundo.
Ele é violento, brigão, e se lava no sangue.
É o dono do dinheiro,
Da prosperidade.
Ele reina na forja.*

Ogun é representado pelas ferramentas para lavrar a terra — facão, enxada, foice — e para trabalhar na forja — bigorna, martelo, tesoura, tenaz.

Distinguem-se vários tipos de Ogun:

- *Alabedê Orun*: o primeiro Ogun que apareceu na terra, logo depois de *Obatalá* e *Orumilá*. Ele não incorpora. É um outro Ogun — *Alabedê Aiyê* — quem vem à terra e toma posse da cabeça de seus adeptos.
- *Ogun Onirê*: fundou a cidade de Irê, mas tornou-se o chefe guerreiro, e por isso usa uma coroa de barão, não de rei. Recebe um carneiro em oferenda, enquanto os outros *Oguns* recebem cabritos.
- *Oraniã*: seria o filho mais novo de *Oduduwá*. É considerado o rei dos *Exus*, com quem vive nas encruzilhadas. Veste-se de azul.
- *Ogun Megê*: um Ogun dito de sete cabeças; ele vive no cemitério e veste verde ou azul.
- *Ogun Wári*: ligado à água.
- *Ogunjá*: acompanha *Oxalá*, mais especificamente *Oxaguiã*, de quem é parceiro nas lutas e guerras.
- *Ogun Acorô*: não tem assentamento aparente; mora num pé de árvore — *akokô*, *arabá* ou *odan* —, no tronco do qual se ata uma franja de *mariwô* (folha nova de dendezeiro desfiada).

Todos os *Oguns* se vestem de verde, exceto *Oraniã*, que prefere o azul. Na África, eles recebem um cachorro em oferenda, mas o costume se perdeu no Brasil, com exceção de *Ogunjá*.

Odé

É o caçador que dá fartura ao povo, providenciando as carnes que alimentam os homens. Pelo fato de andar muito no mato, atrás dos bichos, ele sempre encontra novos lugares onde se estabelecer. Por isso é considerado um fundador, o primeiro ocupante, o dono da terra. É muito ligado a *Ossaim*, dono das folhas, pois ambos se encontraram na floresta, e *Ossaim*,

achando-o muito bonito, fez um encanto para que *Odé* não voltasse mais para casa.

Pierre Fatumbi Verger interpreta seu nome — *Oxóssi* — como *oxo wusi* (o guardião noturno é popular). Segundo o mito, este foi o grito dado pela multidão quando ele conseguiu matar um pássaro malvado, mandado pelas *Yamis* para perturbar a festa dos inhames dada pelo rei de Ifé. Já o *babalaô Afisi Akisola Ifamuiwa*, de *Owu*, Abeokutá, conta que *Odé* era um moço muito acanhado — *oxo osí* (aquele que olha de banda), muito desconfiado; ele se sentia feio e se escondia atrás de sua mulher; só ela aparecia. Isso pode explicar por que *Odé* veste *camisu* (camisa curta, usada pelas mulheres) e saia comprida...

Os instrumentos de *Odé* são o *eruexim* (chicote de rabo de cavalo) e o *ofá* ou *damatá* (peça de metal que consiste em um arco e uma flecha unidos).

Distinguem-se vários tipos de *Odé*:

- *Odé Aquerã*: ligado a *Ossaim*. Quando incorpora, é difícil de segurar, pois é extremamente desconfiado. Come bode, porco, frutas com fumo de rolo; veste azul com verde; usa um *bioco*, tipo de boné bordado com búzios; carrega *ofá* e *eruexim*.
- *Odé Ixewê*: come bode, carneiro, porco e caça. É ligado às folhas e aos remédios. Veste azul estampado com detalhes de couro.
- *Odé Ikolô*: ligado a *Oxalá*.
- *Odé Isambô*: ligado a *Omolu*; leva palha-da-costa na roupa.
- *Ajenipapô*: mora na jaqueira e é ligado às *Yamis*.
- *Goronijá*: ligado a *Ogun*, *Oyá* e *Oxum*. Come bode, caça e peixe de água doce assado na brasa; veste roupa estampada, azul-clara com barra verde e dourada; usa metal amarelo e ferro, além de pulseiras de búzios.
- *Odé Faim*: é rico, usa adornos de coral; não gosta muito de bode, mas come tatu e aves de caça, além de frutas. Gosta de comidas muito enfeitadas. Veste azul e branco com dourado; usa pulseiras de couro com búzios; carrega *eruexim* branco, com cabo enfeitado de búzios.
- *Odé Arô*: é considerado o Orixá-rei de Ketu. Come bode, carneiro, porco, caça e todas as comidas secas. Veste muitas peles; usa chapéu de veludo azul-turquesa forte, com muitas penas. Não caça, mas recebe a caça dos outros.
- *Odé Otim*: come bode, carneiro, coelho, caça; come fora, no pé de *Apaoká*. Leva muitas pequenas cabaças no *igbá*. Carrega um *ofá* na cintura e leva, na mão, um rebenque de 16 tiras de couro trançadas, terminadas por uma bola de couro; usa na cabeça um gorro baixo de veludo.

- *Odé Danadaná*: ligado a vários *Exus* que devem ser assentados. Come bode, carneiro, porco, caça, preás. Gosta de bichos escuros, malhados; come no tempo; leva um garfo na ponta do *ofá*; usa chapéu de couro. É caçador de elefantes e se pinta com *wáji* (anil) para se esconder.
- *Odé Agunalá*: ligado a *Oxaguiã*. Come bode branco e outros bichos brancos, caça e peixe; só aceita muito pouco dendê; come *ebô*, recebe inhame em bolas e canjica amarela. Veste roupa azul-turquesa e branco.
- *Odé Olofusi*: ligado a *Oxalufã*. Muito velho, não dança as cantigas de caça. Come bichos claros. Usa roupas claras, *ofá* de ferro e *eruexim* branco.
- *Inlê* ou *Erinlê*: mora dentro da água com *Yeyê Caré*; leva no *igbá* uma pedra preta, ao lado do arco cercado de diversas flechas, com passarinhos nas pontas. Come bode, porco, caça, acarajés, bananas, milho, inhame, feijão; leva um *ofá* de prata no *ojá*; usa um segundo *ofá* na mão e um rebenque de couro com búzios nas pontas; veste branco ou cores claras e usa chapéu branco. *Inlê* era um caçador muito considerado em Ilobu. Um dia, foi acusado de roubar o gado da aldeia; fugiu desesperado e se fustigou com o rebenque como se fosse culpado; parou de caçar e acabou se escondendo nas águas do rio. Existem ainda, em Ilobu, vários lugares dentro do rio onde se fazem oferendas: *Fayemi, Ondun, Asunara, Apala, Agbandada, Owala, Kusi, Ibulanun, Olumeyé, Akanbi, Abadi, Ibualamô, Alapade*. Cada um tem um templo, mas, mesmo com essa pluralidade de *Inlês*, todos são considerados um só Orixá.
- *Ibualamô*: considerado pai de *Logunedé* com *Yeyê Pondá*, mas essa paternidade é contestada: alguns acreditam que ele seja filho de *Ogun*. *Ibualamô* come bode, carneiro, porco e caça. Leva dois rebenques de couro de 17 pernas; usa *ofá* de ferro, chapéu de couro e roupa estampada de cores suaves.

Logunedé

É o filho de *Yeyê Pondá* e *Ibualamô*, embora essa paternidade, como vimos, seja duvidosa. Na África é filho de *Ogun*. Fica tanto na terra como na água; tem espírito de menino. Muito ligado a *Oxum*, vive agarrado à sua saia e vai embora no seu colo. Não se pode lhe oferecer nenhuma comida sem que se dê primeiro a *Oxum*. É um Orixá mimoso, alegre e brincalhão.

Omolu

É um Orixá perigoso e não se deve pronunciar seu verdadeiro nome, *Xapanã*; diz-se *Omolu* ou *Obaluayê*. É rei da terra, da qual ele é o dono. Quando fica furioso, diz-se *ilê igbonã* (a terra está quente). Para que essas palavras não o desagradem, se diz o contrário: *ilê tutu* (a terra está fria). É o Orixá que dá as doenças, especialmente a varíola. Seus sacerdotes, que outrora usavam esse poder para aterrorizar a população, terminaram reprimidos pelas autoridades e só puderam manter-se limitando seu papel à cura dessa doença.

Gidi gidi
A para olosu
Gangan ti angan
Omolu alá ewê
Oni wowó adô
Odé dudu kan ti mó si oko odun bo ara
Jehosu pitisomé
Alapa dupé

Omolu é poderoso.
Tem o corpo salpicado de vermelho.
Ele é muito robusto.
Conhece as folhas que servem para curar doenças.
Ele tem várias cabaças pequenas onde guarda os pós para fazer remédios.
É um homem negro que cobre o seu corpo de palha-da-costa.
É o rei das firmas preciosas. Para curar suas feridas, Yemanjá o cobriu com elas, o que esfriou seu Corpo; assim ele acabou sarando.
É quem mata e a quem agradecemos por isto.

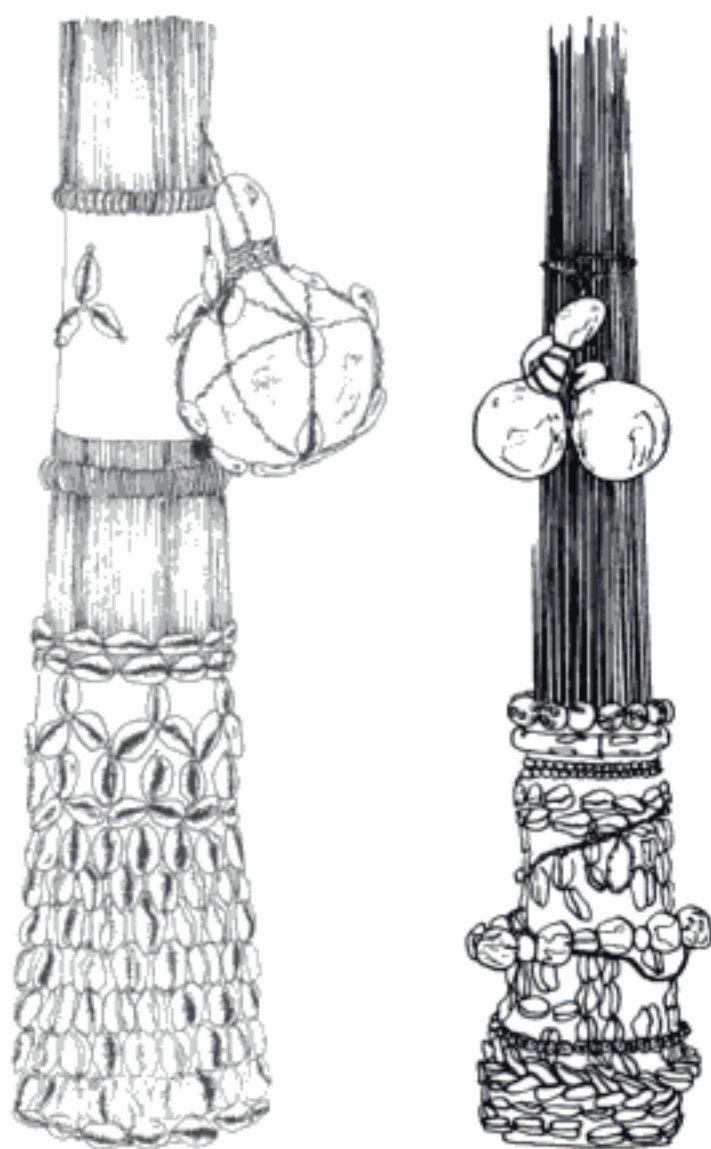
Distinguem-se vários tipos de *Omolu*:

- *Wari-warú*: a ele deve-se pedir o contrário do que se quer, quando se fizer uma prece.
- *Azoani*: veste-se de palha-da-costa vermelha, usa vermelho estampado e carrega *xaxará* com lança. Fazem-se sacrifícios para ele quando o sol está a pino.
- *Ntetu*: cava o chão com uma ferramenta especial, em forma de garras.
- *Arawê*: vive no mato com *Odé*.
- *Dansá*: é raspado fora, no tempo. Come barro.
- *Ofelé*: gosta de silêncio. É ligado a *Yemanjá* e come muita canjica branca.

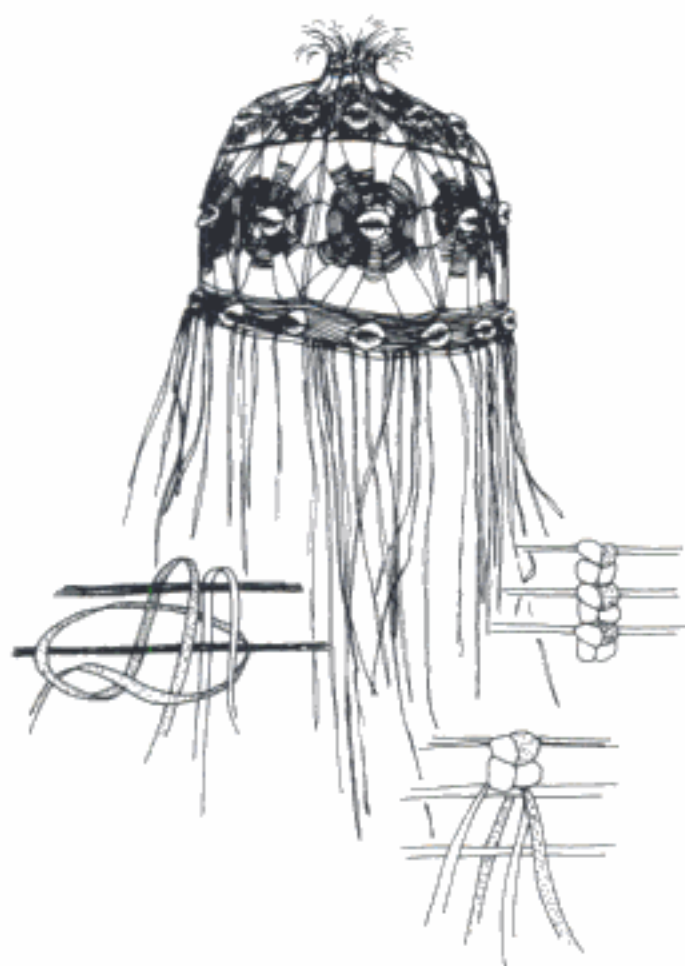
- *Agorô*: veste branco, carrega lança, usa Bioko (tipo de boné) com franja de palha.
- *Xapanã*: outro nome de *Sapatá* (esse não deve ser pronunciado). Veste vermelho e preto.
- *Ajonsu*: velho, veste branco.
- *Ajagun* ou *Jagun*: guerreiro, agressivo. Veste branco e usa palha vermelha. Carrega *xaxará* e lança.

Pode-se assinalar *Iji*, uma manifestação de *Omolu* através dos rodamosinhos do vento, mas que não é uma qualidade do Orixá.

Não podemos ver o rosto dos *Omolus*. Todos devem estar cobertos de palhada-costa. Eles trazem na mão um *xaxará*, feito com as nervuras das folhas de dendezeiro, com o qual limpam o ambiente enquanto dançam.



Xaxarás de Omolu



Aze de Omolu

Ossaim

Ossaim vive no mato com seu irmão, *Olobikí*, que semeia e planta. É um Orixá extremamente competente, o médico do corpo e também do espírito. Detém o segredo das folhas, pois é ele quem as colhe. As folhas servem para preparar todas as infusões e macerações feitas no terreiro e são utilizadas para purificar as más influências, curar e renovar as forças de uma pessoa, provocar o estado de transe que permite ao Orixá se manifestar.

Cada folha tem uma virtude especial, e, para colhê-las, ao raiar do dia é preciso estar com o corpo limpo, sem ter tido relações sexuais durante a noite. Antes de entrar no mato, é preciso pedir licença, oferecer-lhe água, fumo de rolo e moedas, além de abrir um *obi* para ver se a colheita é autorizada. Para cada folha há uma saudação cantada e durante os sacrifícios deve-se cantar para fortalecer a oferenda.

Quando se oferecer um bicho de quatro pés a qualquer Orixá, *Ossaim* receberá oferendas particulares, em uma cerimônia chamada *sassaim*. Não existe um quarto especial para ele nos terreiros. Seu assentamento é feito aos pés de uma árvore, escondido embaixo de folhas de *ewê jejê* (jequiriti).

Xangô

É considerado um ancestral divinizado em razão das lendas que contam sua origem. Dizem que *Oduduwá* teve um filho, *Okambí*. Este teve sete filhos que, depois de sua morte, dividiram entre si a herança. O sétimo, *Oraniã*, recebeu a terra e tornou-se rei de Oyó. Ele teve, com *Yemanjá*, três filhos: *Ajaká* (também chamado *Dadá*), *Xangô* e *Xapanã*.

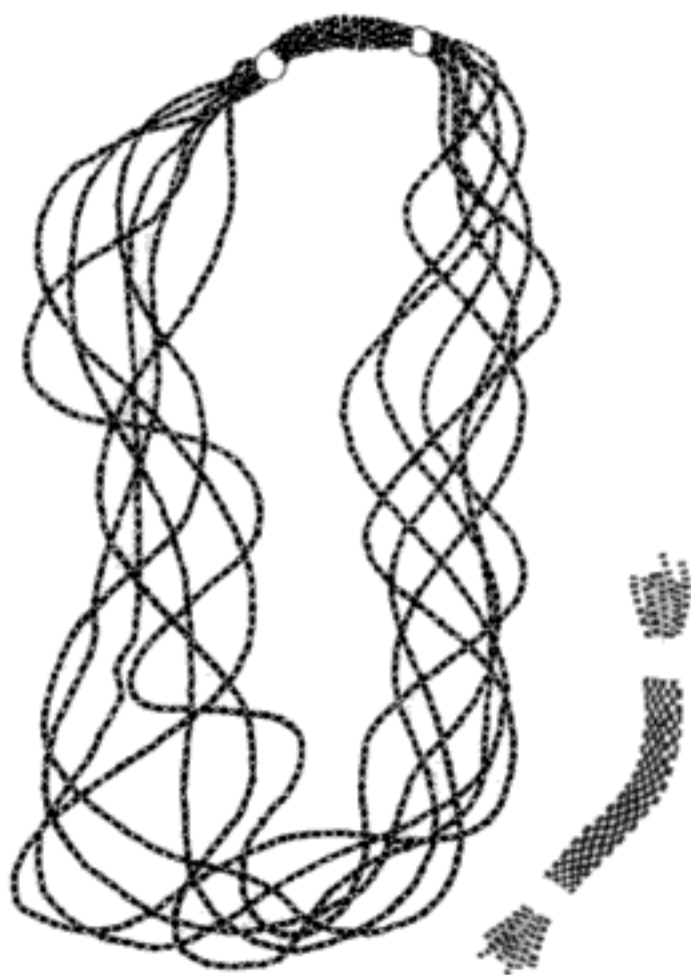
O primogênito, *Ajaká*, pacífico demais, reinou muito pouco tempo; logo *Xangô* afastou-o do trono e tornou-se rei de Oyó — *Alafim Oyó*. Após um reinado tumultuado, ele, que era violento e brigão, desapareceu misteriosamente. *Xangô* é o deus do trovão, das tempestades, do raio; quando ele está com raiva, lança chamas pela boca e incendeia as casas:

Inön gori ilè njô latofá

Eledun eneá bajé

O fogo sobe pela casa.

Dono da pedra que mata.



Contas de *Xangô*

Em sua sacola (*labá*) *Xangô* guarda as pedras do raio, *edun ará* (machados neolíticos), que lança sobre os que o ofendem. Quando o relâmpago cai sobre a terra diz-se que essas pedras caem e ficam enterradas por sete anos, antes de voltar à superfície.

Xangô ama a boa comida e a abundância; é cruel, viril, atrevido e gozador:

O lokó mefaá bi ajinaku

Tem seis pênis como o elefante.

Antes de *Xangô* aparecer, existia um culto mais antigo ligado ao sol, o culto de *Jacutá*. Esse Orixá simbolizava a justiça, a lei, a boa ordem, e protegia os inocentes. Embora tivesse um caráter turbulento e violento, *Xangô* passou a suplantar *Jacutá*, os dois ficaram confundidos e as características do mais antigo foram assimiladas por *Xangô*. É a ele que se recorre quando há contestações, controvérsias, processos:

Xangô lu ekê pá

Babá temu mó rê

Obá gbó

Obá dé

Obá jigi

Ekim tofoju tanã

Ele mata o mentiroso.

Pai que impõe o direito.

O grande rei.

O rei maduro.

O rei poderoso.

Leopardo com olhos de fogo.

Xangô adora o vermelho, as nozes de cola *orobô* (*Garcinia gnetoides*, *Guttiferae*), os galos vermelhos e os carneiros com chifres grandes.

Pode-se tentar refazer a genealogia dos *Alafins* de Oyó. *Oduduwá* teve três filhos: *Ogun*, *Obalufã* (pai de *Alayemorê*) e *Oraniã*. Este teve três filhos com *Iamassê*: *Ajaká* (pai de *Aganju*), *Xangô* e *Xapanã*. Com a morte de *Oduduwá*, *Obalufã* tornou-se rei. Seu filho, *Alayemorê*, lhe sucedeu. *Oraniã* tirou-o do trono. Com a morte de *Oraniã*, *Ajaká* lhe sucedeu. *Xangô* tirou-o do trono e tomou o poder. Após sua morte, seu sobrinho, *Aganju*, lhe sucedeu. *Afonjá*, descendente de *Xangô*, apareceu bem mais tarde.

No Brasil, distinguem-se doze *Xangôs*:

- *Ajaká*: mais chamado de *Dadá*.
- *Airá Intilê*: veste branco e azul-claro. Come pouco dendê. Carrega *Oxalá* nas costas.
- *Airá Igbonã*: é o fogo vivo. Veste branco, azul-claro ou rosa-claro, e leva um *oxé* de prata.
- *Airá Mofê*: veste só branco e não come dendê; dança coberto com pano branco. Carregou o tesouro que *Xangô* deu como indenização do tempo de cadeia de *Oxalufã*.
- *Jakutá*: leva um *oxé* de madeira.
- *Ogodô*: leva dois *oxés*; é dono do pilão.
- *Obalubê*: não desce; acompanha Bayani na procissão de Yamassê.
- *Baru*: violento. Não come quiabo: seu amalá é de folhas língua-de-galinha, e come perto de fogo aceso. Veste couro, roupa escura, pele de leopardo, e leva um *oxé* de madeira; é ligado a *Irokô*.
- *Obakossô*: rei do morro de Kosso, perto de Oyó.

Existe uma dúvida sobre a personagem de *Obakossô*, cujo nome seria um título de *Xangô*. *Kosso* é um morro situado ao lado da cidade de Oyó. *Oba kosso* quer dizer: rei do morro que domina Oyó. Por outro lado, quando *Xangô* desapareceu, contou-se que ele teria se enforcado num acesso de raiva. Seus seguidores desmentiram essa história, dizendo: "*Oba kosso*", o rei não se suicidou. Não se pode esclarecer a verdade.

- *Olorokê*: ligada a *Irokô*; veste branco.
- *Afonjá*: ligado a *Irokô*. Leva armas douradas: um *oxé* e uma lança.
- *Aganju*: veste-se de vermelho e branco, ou vermelho e amarelo. Leva uma lança com coração na ponta e um *oxé*.

Oxumarê

É um Orixá que se apresenta sob um duplo aspecto: um masculino e outro feminino. Representa a continuidade no movimento e a força que sustenta a terra para que ela permaneça coesa. Diz-se que tem origem fon, daí o nome *Dambala Aiydo Wedo*: *Dambala*, o lado macho, a cobra; *Aiydo Wedo*, o lado fêmea, que se transforma no arco-íris.

Ilê libi jin ojo

É Oxumarê que faz cair a chuva sobre a terra.

Oxumarê está ligado ao mato pela cobra, ao céu pelo arco-íris, que sobe até a abóbada celeste, e ao mar, onde mergulha. Ele leva as pedras até *Xangô*, para que este as jogue do alto do céu quando está com raiva.

Certos terreiros fazem sempre duplas oferendas, bichos machos e bichos fêmeas. Outros, na hora da feitura, procuram fazer a distinção da qualidade (macho ou fêmea) dominante na pessoa e dão os bichos de acordo. *Oxumarê* recebe também um tipo de cobra dito *papa-vento*.

Yemanjá

É a grande mãe cujos filhos são os peixes; o símbolo da maternidade, da fecundidade. De seus seios volumosos nascem as águas do mar e as águas doces:

Yemanjá yá oló oyon orubá

Nossa mãe com seios que choram.



Adê de metal de Yemanjá

Yemanjá nasceu num rio e vive no mar. Através da água, ela dá saúde, fartura e riqueza a todos, pois, sem água, o mundo acaba. Ela também protege todo o povo do mar: pescadores, navegantes e os que vivem na orla marítima.

No Brasil, seu culto é muito popular. Sua festa, no Rio de Janeiro, é no dia 31 de dezembro; em Salvador, no dia 2 de fevereiro, e em Santos, no dia 15 de agosto. Nessas datas, toda a população invade as praias e vem fazer pedidos e oferendas com velas, flores, perfumes, frutas, champanhe, produtos de beleza. Espera-se uma purificação através de *Yemanjá*, uma energia nova para enfrentar as dificuldades futuras. Ela é o eterno recomeçar. Através dela, os fiéis se regeneram e retomam a confiança.

Okun onilayé

Ela é a dona do mundo.

Yemanjá é considerada a mãe de todos os Orixás. De seus amores com *Oxalá* nasceram, diz-se, *Exu*, *Ogun* e *Odé*; com *Oraniã*, nasceram *Ajaká*, *Xangô* e *Egun*. Ela teve também uma ligação com *Oxumarê*; assim, o arco-íris atinge o céu e desce até o mar.

Yemanjá ainda teve um romance tumultuado com *Okerê*, rei de Shaki, perto de Abeokutá, mas não se sabe se tiveram filhos. Nesse tempo, *Yemanjá* já tinha dez filhos e seus seios eram muito compridos; ela aceitou viver com ele, na condição de que não aludisse nunca a esse defeito. Mas um dia ele se embabou e rompeu o acordo; na disputa, ela conseguiu fugir, mas caiu no chão; saíram rios de seus seios e ela se foi flutuando. *Okerê*, com raiva, transformou-se num morro para barrar o caminho. A água ia para a esquerda, o morro ia também; a água ia para a direita e o morro ia também. *Yemanjá* ficou desesperada, e seu filho *Xangô*, vendo sua aflição, mandou um relâmpago que cortou o morro em dois. A água então fluiu até o mar, onde *Yemanjá* desapareceu.

É uma mulher muito vaidosa:

Ala kan sé oxó

A que se enfeita sem ajuda.

Yemanjá não é uma mulher doce: tem até mesmo um aspecto viril; o bicho que lhe oferecem é um carneiro.

Bô ragbô ayô Yemanjá

Quando ela o vê, fica alegre.

No Brasil, ela tem vários aspectos:

- *Yá Ogunté*: luta nas estradas ao lado de *Ogun*. É feiticeira e conhecedora de afoxé. Carrega *abebé* e alfanje; ligada ao verde transparente. Recebe oferendas nas pedras, nos arrecifes, na beira do mar.
- *Yá Sabá*: velha, manca, vive na espuma das ondas, ligada à cor branca; foi mulher de *Orumilá* e teve um filho, *Agê*. Carrega *abebé*.
- *Yá Sessu*: das águas profundas, ligada ao azul cor de anil; carrega alfanje e *abebé*.
- *Yá Tonã*: ligada ao azul-escuro, vive nas partes profundas das águas doces. Não aceita dendê.
- *Yá Awoyo*: vive sob as rochas, no fundo das águas. Não usa cores, só o branco, o cristal transparente e a prata. Manda nas marés e nas fases da Lua.
- *Yá Agriborá*: é uma *Yemanjá* cultuada no *Opô Afonjá*. Era o Orixá da mãe de *Obá Biyi*, mãe Aninha. Ela era da nação *Grunsi*, população de origem *yorubá* que emigrou para Gana. É um Orixá misterioso, que não gosta nem de barulho nem de luz.
- *Yá Quinibu*: fica na pororoca (encontro do rio com o mar).
- *Yá Quilesê*: que fica no rodadoiro da pororoca.
- *Yá Assomi*: vive na beira d'água e não come camarão.
- *Yá Camarô*: velha, rabugenta, vive nas grutas do mar.

A imagem da *Yemanjá* africana, sustentando seus seios abundantes, com o ventre pleno da maternidade, superpõe-se ao mito da sereia, nem mulher, nem peixe; sereia que se parece com a *Mami Wata* da costa do Golfo de Guiné, talvez mais feminina do que a primeira, que atrai seus amantes para o fundo das águas. As duas se fundem, e é sob essa forma que encontramos *Yemanjá*, representada publicamente nas praias de Salvador, do Rio Vermelho e de Itapoã.

Obá

Era a primeira esposa de *Xangô*; foi desprezada e substituída por *Oxum*. De-sejando reconquistar o homem que amava, deixou-se levar por *Oxum* e *Oyá*, que a aconselharam a fazer uma comida gostosa para ele, cortando uma de suas orelhas e cozinhando-a numa sopa. *Obá* escutou o conselho e serviu a horrível comida para *Xangô*. Quando ele encontrou a orelha nadando na sopa, explodiu numa raiva violenta contra *Obá*, que perdeu para sempre a chance de recuperar o amor de *Xangô*. Ela representa a amargura da vida, as esperanças perdidas, as decepções amorosas.

Oxum

É a segunda esposa de *Xangô*. Mulher encantadora, personifica a beleza, o charme, a sensualidade. É a dona das águas doces e das cachoeiras. Adora o luxo, a riqueza, os belos tecidos, o ouro. Na beira dos rios, ela se penteia, se pinta, se enfeita com jóias, se banha ou se abana. É muito vaidosa e sabe enfeitiçar:

Afinju obirin li kodá idé
Olu ibu olá
A wurá olu
Olo ya iyun
Omi ró wan ran wanran wanran omi rô

Mulher elegante, com pulseiras de cobre espessas.
Proprietária das riquezas do fundo das águas.
Proprietária do ouro.
Dona do pente de coral.
A água farfalha como as pulseiras de Oxum.

Na África, *Oxum* é o símbolo da maternidade.

Yá wa gbe mi nanxé lemi
Venha ajudar-me a ter um filho.

Mas, com a travessia dos mares, seu lado amoroso tornou-se mais importante do que o lado materno. Sua vida sentimental foi muito agitada. Teve amores com *Oxalá*, *Ogun*, *Xangô*, *Orumilá* e *Odé*, de quem teria tido um filho — *Logunedé*. Mas essa paternidade é contestada; dizem que ele é filho de *Ogun*.

Existem diversas variedades de *Oxum*:

- *Abiá Omô Olorê*: a primeira *Oxum*, que não incorpora mais. É velha e ranzinza.
- *Abotô*: come cabra; também é velha e ranzinza.
- *Ijumu*: carrega âncora e *abebé*, é a mais vaidosa; usa na cintura uma corrente com ferramentas penduradas (colher, pente, leque...); tosse de vez em quando; calça chinelas finas com pedras preciosas. Come bode castrado.
- *Ipondá*: veste branco com dourado; leva espada curta e larga.
- *Caré*: é muito mimosa; leva alfanje.
- *Petu*: tem quizila de galinha. É ligada a *Omolu* e *Oxumarê*.

- *Ialá*: vive na lagoa e ajuda *Ogun* na forja; não come dendê.
- *Abalu*: guerreira, leva alfanje e *abebé*.
- *Aferó*: acalma *Ogun* e, para isso, carrega uma folha-da-costa e um *abebé*.
- *Ajagurá*: guerreira, veste-se de branco; leva alfanje e *abebé*.
- *Yeyê Ogá*: é guerreira; leva alfanje e *abebé*.
- *Yeyê Oloquê*: gosta de lugares altos e não incorpora.
- *Yeyê Onirá*: é extremamente guerreira; leva alfanje e *abebé*.
- *Yeyê Popolocum*: não incorpora e vive nos poços.
- *Yeyê Apará* ou *Opará*: é guerreira; usa contas claras, leva alfanje e *abebé*.
- *Yá Otim*: vive com *Odé*; carrega *ofá* na cintura.
- *Yá Ibu* ou *Ominibu*.

Todas as *Oxuns* usam *adê* (coroa dourada) dourado com chorão (franja) de contas douradas. Não comem pato nem caracol.



Adê de bordado de *Oxum*

Oyá

Também conhecida como *Iansã*, *Oyá* se manifesta no vento, nas tempestades e nos tornados; ativa o fogo, acende o relâmpago, destrói casas e arranca as árvores, arrasando tudo com a sua passagem. Teve amores com *Ogun* e depois foi viver com *Xangô*, de quem foi a terceira mulher e a sua preferida. Ela já era velha quando encontrou *Xangô*, mas seu amor era tão grande, que ela o acompanhou até na morte.

Irrequieta, autoritária e combativa, é a mulher sem entraves, que não assume nenhum compromisso, nem o papel de esposa, nem a maternidade. É a dona da esteira e se deita onde tem vontade. É intransigente e ciumenta: conta-se que um dia ela trancou *Xangô* em casa e colocou os *Eguns* diante da porta, para impedi-lo de sair.

Oyá comanda os *Eguns*, o povo do além, mantendo-os fora do mundo para que não venham perturbar os humanos. Ela os obriga a ficar nas nove partes do céu que lhes são reservadas, os nove oruns, daí o segundo nome de *Oyá*: *Oyá*



Contas de Oyá

mesan orun, *Oyá* dos nove céus, que se tornou *lansã*. Assim, *Oyá* faz a transição entre os dois mundos, sendo a união entre as gerações passadas e as atuais.

Distinguem-se diversas variedades de *Oyá*:

- *Oyá Balé*: comanda os *Eguns*; veste-se de branco.
- *Icú Oyá*: carrega a morte e se veste de branco.
- *Oyá Onirá*: ligada a *Oxum*; carrega um pequeno *abebé* de cobre pendurado na cintura.
- *Oyá Jegbê*: a mais velha.
- *Oyá Padá*: dá luz aos *Eguns*; carrega um castiçal especial onde são fincadas nove velas acesas.
- *Oyá Jimudá*: ligada a *Oxalá*; mora no bambuzal.
- *Oyá Cará*: é o fogo.

Todas elas carregam o *irukerê* (espanta-moscas feito de rabo de vaca), um alfanje de cobre e dois *ogês* (polvarinhos) feitos de chifres de vaca encaustados, usados a tiracolo.

Oyá é feiticeira, transforma-se em animal e leva uma vida dupla, de mulher e de animal. Uma noite, *Xangô* foi caçar e se escondeu no alto de uma árvore para espiar os bichos. Ficou ali a noite toda. De madrugada, quando já ia embora sem nada ter visto, apareceu um *agbanli* (antílope), que caminhava misteriosamente. Para sua grande surpresa, ele viu o bicho retirar sua própria pele, fazer um pequeno pacote e escondê-lo numa casa de cupins, transformando-se então em uma bela mulher, que partiu para vender sementes de alfarroba na feira. O caçador seguiu-a, comprou-lhe algumas sementes e, dizendo não ter dinheiro, chamou-a para ir com ele até sua casa para receber. Lá chegando, ela cochilou por algum tempo e, à noite, retornou até a casa de cupins, mas a pele havia sumido: o caçador a tinha escondido e, para devolvê-la, exigiu que ela se tornasse sua mulher. Ela aceitou, mas com a condição de que ele jamais revelasse às suas outras mulheres o seu segredo. Os dias se passaram e as outras mulheres, curiosas, atazanaram *Xangô* para que revelasse de onde ela vinha. Pressionado, ele acabou contando tudo. Elas se apoderaram da pele e a esconderam no sapé do teto da casa. Para zombar dela, cantavam:

Oyá giri olê ogerê gerê
Oyá giria ola ogara gara
Obirin sola koró ulê ogerê gerê
Akamoreló

Suba no telhado rápido, rápido...

Quando *Oyá* encontra sua pele, retoma sua forma animal e ataca as duas mulheres, matando-as. Tenta atacar *Xangô*, mas ele lhe faz louvores e saudações, acalmando sua ira. *Oyá* desaparece na floresta, mas lhe dá um *afoxé* (chifre mágico), para que ele a chame quando estiver em perigo.

Outras versões da mesma lenda não falam de um antílope fêmea, mas de uma fêmea de búfalo. No Benin, em Saketé, Pobé, Adja Weré, perto do altar de *Xangô*, estão os vasos de *Oyá* e, ao lado, os chifres do antílope *agbanli*. No Brasil, chifres de búfalo são guardados perto de *Oyá*.

Nanã

É considerada a mãe de *Omolu*, que nasceu depois de *Oxumarê*, e foi rejeitado por ter o corpo coberto de chagas. *Nanã* achou-o muito feio, comparado ao irmão que era bonito, preferindo abandoná-lo; *Oxum* achou o menino e o deu a *Yemanjá*, para criá-lo. Essa atitude é constrangedora porque, na África, *Nanã* é invocada quando uma mulher quer ter filhos.

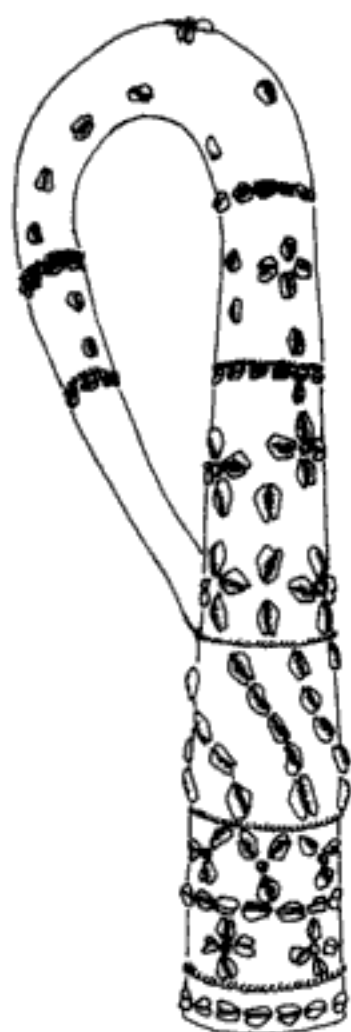
Uma grande romaria ocorre de três em três anos para o templo de *Nanã*, numa floresta perto de Schiatti, no Benin. Os adeptos devem seguir uma disciplina rigorosa e regras de vida extremamente severas, enquanto participam da peregrinação. Durante a caminhada, eles se apóiam em hastes de madeira para aliviar-se do cansaço, movimento lembrado na dança de *Nanã* no barracão, executada com as duas mãos fechadas, uma em cima da outra, como se estivesse apoiada num pau.

Os discípulos de *Nanã* têm a obrigação de ser muito honestos. *Nanã* ajuda a descobrir ladrões, pessoas desonestas, feiticeiros, e se encarrega de puni-los.

Nanã carrega o *ibiri*, feixe de nervuras de folhas de dendezeiro terminado em forma de báculo. Ela comanda a morte e ajuda as almas a desencarnar, a "fazer a passagem". Segurando o sopro de vida da pessoa falecida (o emi) no seu *ibiri*, ela o ajuda a voltar ao *Orun*. Ela personifica a figura da avó, que se torna, com o passar dos anos e com a idade, intransigente e resmungona.

Distinguem-se diversas variedades de *Nanã*:

- *Nã Xalá*: só veste branco.
- *Nã Selê* ou *Seli*.
- *Nã Djapá*: leva uma coroa de búzios.
- *Nã Buku* ou *Burucu*: muito velha e intransigente; gosta de cores escuras.
- *Nã Ajaosi*.
- *Nabaim*: carrega as doenças e as chagas; leva *xaxará*, como *Omolu*, e não *ibiri*.



Ibiri de Nanã

Iewá

Iewá, na Nigéria, nasce num rio e é ligada à água. Pierre Fatumbi Verger se refere a ela como uma espécie de *Yemanjá*. Também é considerada como a parte feminina de *Oxumarê*. É uma caçadora, uma amazona.

- Ligada a *Odé*: vive na floresta, no meio dos bichos.
- Ligada a *Irokô*: só ela pode descansar em suas raízes, no alto da noite.
- Ligada a *Oxumarê*: casada com ele, mora na casa de *Omolu*.
- Ligada a *Obaluayê* e a *Nanã*: na hora da morte, ela transforma o ser vivo em cadáver.
- Junto com *Oxumarê* e *Nanã*: ela ajuda a modelar a terra primordial.

Iewá tomava banho em um rio e deixou seu pano-da-costa secando na margem. Quando voltou, um galo havia sujado sua roupa. Furiosa, ela se enquizilou com a ave e só aceita oferendas de patas e galinhas-d'angola.

Irokô

O *Irokô* é uma árvore sagrada, habitada por um Orixá do mesmo nome. Esta árvore imponente e misteriosa faz a ligação entre o céu e a terra. Extremamente respeitada na África, ela não pode ser tombada sem perigo, e até mesmo para se colher algumas folhas, é preciso fazer-lhe oferendas. As folhas que caem no chão só podem ser utilizadas se estiverem viradas para o céu. Ao pé dos *Irokôs* depositam-se oferendas, mas algumas delas são *ebós* maléficos, sendo aconselhável não ficar muito perto deles, especialmente à noite. O *Irokô* africano (*Clorophora excelsa*, *Moraceae*) foi substituído, no Brasil, pela gameleira branca (*Ficus doliaria*, *Moraceae*); entretanto, eventualmente pode ser encontrado algum *Irokô* cultivado a partir de sementes importadas da África.

Irokô é invocado em caso de febre, doenças ou epidemias. Ele tem o poder de curar. As mulheres recorrem a ele quando não podem ter filhos, e fazem-lhe promessas e oferendas para engravidar. Mas, da mesma forma que ele favorece a vida, está também ligado ao seu final. Era entre suas raízes quase aéreas que, outrora, eram enterrados certos defuntos, sendo o local de moradia dos ancestrais, da mesma forma que o *dankô*, o bambuzal. O *Irokô* abriga também um certo número de espíritos perigosos, os *abikus* e os *eleyês*, que pertencem às mães feiticeiras, as *Yamis*.

Apaoká

Essa árvore, a jaqueira, é bastante misteriosa, servindo de suporte a varias entidades: ela é o esconderijo das *Yamis* (*Yamí Oxorongá*), as donas dos feitiços, que recebem oferendas no seu pé, como *omolocum*, acarajé, feijão-preto, canjica amarela. Com elas moram também *Oyá Onirá*, *Nanã* e *Iewá*.

O *Apaoká* serve de suporte aos pássaros ligados às *Yamis*, do mesmo modo que outras árvores: *Odan* (*Ficus sp.*, *Moraceae*), *Akokô* (*Newbouldia laevis*, *Begoniaceae*) e *Irokô*. É o lugar predileto das corujas que, à noite, gritam do alto de sua copa, para avisar dos perigos.

Nos dias de festa, a árvore é vestida com *camisu*, anáguas, saia colorida, pano-da-costa, *ojá* e torço. No dia-a-dia, é enfeitada apenas com um *ojá* colorido.

Não é bom ficar ao pé dessa árvore, pois uma parte das oferendas aos Orixás é despejada nesse lugar, e as *Yás* não gostam de ser incomodadas.

Os Orixás funfun

São os que presidiram a criação do mundo:

- *Obatalá*: após sua estada na terra, e depois de ter dado vida aos primeiros homens, retornou aos céus para ficar ao lado de *Olodumarê*.
- *Yeyemowo*: considerada a mulher de *Obatalá*.
- *Orumilá*: faz a ligação entre *Olodumarê* e os homens, orienta e indica os meios de sair de suas dificuldades. Seu porta-voz é *Ifá*. A ciência de *Ifá* é imensa, baseada em 256 signos (*odus*), dados pelo jogo de adivinhação.
- *Olocum*: divindade feminina, o Orixá do oceano, do fundo do mar, das enormes riquezas ignoradas que aí se encontram. Mas ela não é mais venerada no Brasil e, apesar de ainda se conhecer seu nome, foi suplantada por *Yemanjá*.
- *Oxalá*: filho de *Obatalá*. É venerado sob dois aspectos: *Oxalufã*, o velho, e seu filho, *Oxaguiã*, jovem e guerreiro. O pai é curvado e enfraquecido pela idade, quebrado, depois do que sofreu por causa de sua teimosia. Os dois se vestem de branco:

Bantá bantá nu alá

O sun nu alá

O ji nu alá

O t inu alá didê

Alalá niki niki

Oró okó abukê

Oró okó afin

Atatá bi rakun

Imenso em roupas brancas.

Ele dorme em roupas brancas.

Ele acorda em roupas brancas.

Ele levanta em roupas brancas.

É o dono do pano branco.

É o dono do corcunda.

É o dono do albino.

Ele é maciço como o camelo.

- *Oxaguiã* é *Olowú*, dono do algodão e do inhame:

Iniyan ogan baba mô wo

Seu fundamento é a massa de inhame pisada no pilão.

Os Ibejis

Os *Ibejis* não são considerados Orixás, mas seres sobrenaturais. Seu culto está ligado ao nascimento de gêmeos, considerado na África um fenômeno misterioso e uma manifestação da fecundidade, mas envolto numa atmosfera perigosa. Deste modo, é preciso fazer oferendas a fim de garantir a vida dessas crianças, dar nomes especiais a eles e a outros que poderão nascer em seguida.

Se um dos dois gêmeos vier a morrer, é necessário confeccionar uma estátua de madeira que o representa. Deve-se tratá-lo (na forma de estátua) como se fosse vivo, vestindo-o com a mesma roupa usada pelo irmão vivo, dando-lhe a mesma comida e deixando-o permanecer ao lado do irmão vivo em todas as suas atividades.

A TRADIÇÃO JEJE

O panteão *jeje* apresenta certas dificuldades para ser descrito, pois, de acordo com o ritual de cada casa, apresentará aspectos diferentes, oriundos de várias etnias.

De acordo com Tobie Nathan, o mundo foi criado por uma divindade andrógina, *Mawu Lissá*, que gerou os filhos *Dadá Zodzi* e *Nyohwe Awanu*, divindades gêmeas que repartem o mundo e dividem o comando da terra e suas riquezas. *Sô* (*Sobô*) recebeu a direção do céu; *Agbé* (ou *Naetê*) cuida do mar e de todas águas; *Agê* está encarregado do mato, das florestas e dos animais; *Gu*, de desbravar as matas, do ferro, da guerra, da civilização; *Djô* é o sopro, e *Legbá* não tem cargo definido, é o mensageiro, o elemento dinâmico.

Maupoil mostra *Mawu* e *Lissá* como os criadores e donos do destino dos seres, que repartiram seus atributos entre os *voduns*. Eles são representados por duas estátuas de madeira: *Mawu*, carregando uma meia-lua, é a parte fêmea; *Lissá*, sobre a forma de um camaleão segurando um sol na boca, é a parte macho.

Em Herskovitz, as informações são um pouco diferentes. Segundo ele, o deus criador, que não é macho nem fêmea, chama-se *Nanan Buluku*. Este deu à luz dois gêmeos, *Mawu* e *Lissa*, a quem foi concedido o domínio sobre o mundo criado. Em seguida apareceu *Aizan*, a morte; depois foi criado *Azanadonu*, o ar. Seguiram-se inúmeros *voduns* que se dividem em três grupos: os *voduns* do trovão e do mar, os *voduns* serpentes e a família de *Sapatá*.

A família do trovão e do mar

É formada pelos Heviossôs, chamados *voduns* Zó (do fogo), e os *voduns* Tô (da água).

- *Sogbô*: rei da família Heviossos, irrequieto, irado, dono do fogo. Veste um saiote (*abi*), feito de palha-da-costa de cor marrom-escura, e uma coroa da mesma palha, com franjas terminadas por búzios; leva guizos na roupa; usa também um avental pequeno, o *honogô*, carrega *abagri* (machado com cabeça de tigre cuspidor de fogo).
- *Bogum*: *Vodun* do fogo, leva os mesmos enfeites que *Sogbô*.
- *Kpô* ou *Possu*: o mais velho da família, pertence ao fogo. Irado, transformou-se em tigre quando descobriu que *Sogbô* namorava *Oyá*, e teve três filhos: *Lokô*, *Badê* e *Averequetê*. Veste uma roupa de palha tingida, comprida, com tranças terminadas com guizos e búzios. Leva garras nos dedos, tiradas do dendezeiro; carrega o *abagri*.
- *Abetaoyó*: é irmão de *Sogbô*, ligado ao fogo. Usa saia comprida, boné tipo *equetê* de palha, com franja e búzios, e carrega *abagri*.
- *Jocolatinó*: é o irmão mais novo de *Abetaoyó*.
- *Acorumbê*: é parecido com *Abetaoyó*; leva uma cobra na mão, por causa de sua ligação com *Bessém*.
- *Locô Kayabê*: é o filho mais novo de *Sogbô*; liga o *zó* (fogo) ao ar; mora na gameleira; quando o rei *Bessém* perdeu seu *rungeve*, ele foi encarregado de procurá-lo. Veste *abi*, *honogô* e carrega *abagri*.
- *Badê*: *Vodun* menino, irado, ligado a *zó* e às tochas; encarregado de acender as tochas do rei. Gosta de beber, de brincar. Veste saia comprida, *abi*, *honogô* colorido, *equeté* com franja de búzios.
- *Averequetê*: menino, pertence à água (*Vodun to*); é o pescador do rei *Sogbô*, ligado à bebida. Veste saia comprida e chapéu de palha tingida. Carrega anzol, *abagri*.
- *Aziri* e *Tobossi*: são *voduns to*, do mar. A primeira, a mais velha, pertence ao fundo do mar, usa contas amarelas cor de gema de ovo; a segunda é mais nova e usa contas amarelas cor de chá. Ambas vestem branco e usam muitos búzios como enfeite; são ligadas à jaqueira, onde recebem suas oferendas, que são todas as comidas de *Legbá* a *Lissá*.
- *Agbé*: *Vodun* dos astros, pertence à família de Heviossô; veste azul, carrega *abebé*, come sem sal.
- *Naeté*: ligada às águas salgadas, ao mar; veste azul e carrega *abebé*.
- *Aizan*: *Vodun* fêmea, ligada à morte e aos antepassados; vive no tempo, deitada numa esteira; é a primeira a comer nas festividades; representada por uma panela de barro com tampa e duas quartinhas.

- *Xoroquê*: é o guardião do palácio de *Bessém* e das roças. Era um *Gu* que foi escravizado pelo rei e virou *Legbará*. É o primeiro a comer depois de *Aizan*. Recebe um *obi* branco, bode, *buruburu*, *omolocum* e até perfumes, mas de sua matança não se aproveita nada. Foi o responsável por muitas guerras.
- *Legbará Tojisé*.
- *Legbará Zocan*.
- *Agué*: *Vodun* menino, ligado à mata e à caça, sobe nas árvores para caçar e assustar. Suas oferendas levam frutas que representam os bichos de sua caça. Veste roupa com palha tingida de verde e decorada com pequenas cabaças; fuma cachimbo.

A família de Dan

O *Vodun* serpente é considerado o rei da nação *jeje*, mas o *Vodun* mais velho é *Azanadonu*. *Dan* envolve a terra e a coloca em movimento. Ele é pai de *Bessém*, que lida uma legião de *voduns* serpentes. *Bessém* é a cobra macho, *Kwenkwen* é a cobra fêmea sobre seu aspecto mais velho, enquanto *Ojicu* é a cobra fêmea mais nova, equivalente a *Iewá*. *Bessém* e *Ojicu* se unem e geram uma multidão de *Vodun* serpentes: *Bafonô Deká*, *Acassu*, *Ajaçu*, *Toqüém*, *Freqüém*, *Doqüém*, *Co-toqüém*...

Dan é também chamado de *Aidô-wedô*, pois tem um aspecto duplo, *Dan* sendo a cobra, e *Aidô-wedô*, o arco-íris. Maupoil fala de *Dan Aydo Wedo*: "encarregada de levar os seres materiais e suas almas do céu a suas moradias terrestres, se diz que repartiu seus poderes entre dois *Dan* subalternos. O culto muito popular do *hô-dan*, ou serpente cordão, materializa essa crença. O cordão umbilical leva a criança até o chão onde a mãe pare. Mas o que o ser humano venera, quando cultua a palmeira *hô-dé*, ao pé da qual seu *hô-dan* é enterrado, é a obra de um outro *dan*, o órgão masculino, que gerou seu nascimento."

A família de Sapatá

- *Sapatá*: *Vodun* da terra ligado à varíola; anda coberto de palha-da-costa tingida de vermelho; leva um feixe de talos de folhas de dendezeiro, enfeitados de búzios e contas, o *xaxará*; uma conta escura, o *laguidibá*; colares de búzios enfiados em forma de escamas, o *brajá*; braceletes de búzios nos braços e nos punhos.

- *Azoani*: veste-se de palha-da-costa tingida e roupas muito coloridas. Recebe suas oferendas ao meio-dia.
- *Avimajé*: é um *Vodun* novo, ligado ao Tempo; come bichos brancos, veste branco e usa palhas tingidas e roupas vermelho-claras; sempre doente, vive na esteira; é dono da lepra, das pragas, da varíola; sofredor; usa *xaxará* e seta branca.
- *Ajonsu* (ou *Azonsu*, de *azon*, doença): dono da doença; é assustado, vingativo; sendo mais velho, não come bichos machos. Usa saia curta com guizos, palha-da-costa tingida de vermelho-escuro, capa, braceletes e perneiras de palha para cobrir suas chagas.
- *Poli Boji*: é um *Vodun* mais velho.
- *Toyacossi*: é um *Vodun* mais velho ainda.
- *Atolu* (*Ontolu*, *Aganga Tolu*): é um caçador. Veste roupas coloridas com enfeites de penas na cintura.

Os Voduns Nagôs

Também são cultuados *voduns* de origem *nagô*, especialmente *voduns* femininos como *Oyá*, *Oxum*, *Yemanjá* e *Nanã*; os masculinos são *Gu*, *Odé* e *Omolu*. O *Vodun Lissá* corresponde a *Oxalá*.

Tipos de jeje

Existem cinco tipos de *jeje*:

- *Jeje marrim*: cultua a família de *Dan* (sendo ele o rei), a família de *Kaviunô*, a família de *Sapatá* e a família dos *voduns nagôs*.
- *Jeje modubi*: cultua a família de *Dan*, a família de *Sapatá* e os *voduns nagôs*, mas dá mais importância à família *Kaviunô* (onde *Sogbô* é o rei).
- *Jeje savalu*: cultua a família de *Dan*, a dos *Kaviunôs* e a dos *voduns nagôs*, mas cultua especialmente a família de *Sapatá*, onde *Azunsu* é rei.
- *Jeje mina*: nele são cultuadas as três famílias de origem *jeje*, mas não entram os *voduns nagôs*.
- *Jeje daomé*: nele também não entram os *voduns nagôs*.

Cada terreiro *jeje* se refere a uma dessas subnações, de acordo com sua filiação.

A TRADIÇÃO CONGO-ANGOLA

Segundo a tradição congo-angola, um deus supremo, chamado *Zambi Apongô*, domina o mundo. Esse nome significa “todo-poderoso” e encontra-se na África, em todas as línguas bantas, com formas parecidas: *Nzambi Phungu*, *Aphungu*, *Waphungu*.

Nas palavras de Balandier: “*Nzambi* rege a ordem do mundo e o curso das vidas. Ele é de um certo modo a imagem do Destino, as vicissitudes, as desgraças e a sorte, que atingem a existência dos seres humanos sem modificar o sentido geral do propósito divino e dependem de forças sobre as quais o homem pode exercer uma influência”. Essas forças são os *Inquices*. A palavra vem do quicongo *nkisi*, que significa: “feitiço, feitiçaria, forma mágica, magia, doença provocada por uma feitiçaria”, diz Laman. Por outro lado, temos, na definição de Bittremieux: “Criados por Deus, seres supra-humanos governam o mundo no seu lugar; são principalmente os *nkisi*, espíritos, feitiços no sentido mais largo do termo. Se diz que nos velhos tempos os *nkisi* eram ordinariamente bons e caridosos para os homens cujos corpos eles protegiam, mandando-lhes a chuva, a comida e o bem estar.”

É muito difícil encontrar a origem dos *Inquices* cultuados no Brasil, por duas razões. A primeira é que existem poucos textos informando sobre a religião antiga praticada no Congo e em Angola; o número de pesquisadores que se interessaram por essas etnias é limitado, e os únicos autores que podem servir de referência são Laman, Bittremieux e Van Wing. A segunda é que a evangelização começou logo depois da chegada dos portugueses: já em 1596, a diocese de Luanda havia sido fundada; em 1640, uma missão de Capuchinhos tinha se estabelecido em diversos pontos do país, evangelizando e batizando em grande escala a população, destruindo e queimando os ídolos a fim de erradicar as “superstições”. Esses fatos dificultam consideravelmente a procura das fontes das crenças e práticas religiosas.

Dos *Inquices* cultuados no Brasil, muitos deles não se encontram nos relatórios. Outros não combinam com as características que lhes são atribuídas no Brasil. Existe uma semelhança entre os *Inquices* e os Orixás, que talvez não existisse no princípio, mas que foi se acentuando com o tempo.

- *Bombonjirá*, *Aluvaiá*, *Tibiriri* e *Mabilá*: têm as mesmas características que *Exu*, escravo e guardião malicioso dos *yorubás*. Nenhum texto faz menção a esses nomes, com exceção de Bittremieux, que assinala “uns demônios ruins, feitiços de ódio e de vingança, entre outros *Mabiala ma ndembê...*” Esse nome é muito parecido com *Mabila*.

- *Inkôssi, Roxe-mukumbê*: são equivalentes a *Ogun*. Laman fala de *Nkosi* como “o leão, aquele que ferra”. Van Wing o define como um feitiço para se proteger dos ladrões e dos feiticeiros.
- *Nsumbu, Kingongo, Kaviungo, Kassumbencá, Alojê, Intoto Asabá*: têm semelhança com *Omolu*. *Nsumbu* é citado por Laman como o protetor dos porcos. O termo *kingongo* designa a pústula da bexiga, e a palavra *kaviungo* é muito parecida com *kavungu*, nome dado a um tipo de ídolo. O termo *ntoto* significa a terra, o chão, o reino dos mortos.
- *Tempo Kiamwilô*: é ligado ao culto das árvores e, particularmente, ao culto dos antepassados. As oferendas que lhe são feitas são depositadas numa gameleira sagrada suspensa nos ramos. Essa árvore, equivalente ao *Irokô*, é o ponto de chegada da vida e representa o tempo que flui até a hora da morte. Ela simboliza todas as flutuações de que dependem as manifestações climáticas, as estações, a temperatura, os ventos, a chuva e o sol. Ballandier nota a importância do Tempo no meio dos *Bacongôs*, “fascina-dos pela sua própria representação do deus Chronos”.
- *Gongombila, Mutacalombô, Amboabilá, Tawamí*: são caçadores com semelhança com *Odé*. Apenas *Mutacalombô* é mencionado como deus dos animais aquáticos, por Ribas.
- *Katendê*: dono das folhas, é muito parecido com *Ossaim*. Nenhum autor faz menção a ele, com exceção de Laman, que observa que o nome *Katendê* é um título honorífico que significa senhor.
- *Zazi, Kibuko, Npanzu, Kassumbengangà, Kambalanguanje, Lumbando, Tata Mwilô*: são semelhantes a *Xangô*. Laman cita *Nzazi* como o raio. Em Van Wing encontramos um feitiço chamado *Nkutu Nzazi*, em formato de um saquinho, que serve para vinganças: *Mwilu Kilembicá*. *Nzazi* é destinado a acalmar a cólera do raio; Serra Frazão o define como deus das tempestades. *Tata Mwilô* representa o sol; Van Wing fala de um feitiço chamado *Mwilu* que protege a aldeia contra os *ndoki*, espíritos ruins. Segundo Serra Frazão, *Kibucô* é um deus-lar do Congo. *Mpanzu* era outrora o *Inquice* dos *Mpanzu-muilá*, tribo que conservou o nome de seu ancestral protetor. É um *Inquice* da alegria.
- *Matambá*: corresponde a *Oyá*; mas nenhum africanista dá qualquer informação a seu respeito. Laman nos dá traduções da palavra: ferida corrosiva do nariz, *lupus*; *Inquice* que fica numa cesta.
- *Dandaluna, Dandalunda, Kissimbi*: correspondem a *Oxum*. Laman cita claramente *nkisi simbi* como “*nkisi* da água, que vive na água”.

- *Kaiá, Kayala*: corresponde a *Yemanjá*, mas poucas referências foram encontradas nos textos. Laman cita *Kayala* como provindo do quicongo *mbu-ayala*, o oceano, o vasto mar.
- *Angorô, ou Angolô*: é ligado à cobra. O nome vem de *ngolô, kongolô* ou *nkongolô*, que designa o arco-íris. Bittremieux fala: “O arco-íris é uma grande serpente *nkongolô* que fica nas nuvens e manda a chuva”.
- *Funzá, ou Vunji*: os *Ibejis* são chamados de *Vunji*, mas o *Inquice Vunji* é descrito por Ribas como simbolizando o espírito da Justiça. Laman dá indicações mais próximas dos *Vunji* para o *Inquice Funzá*: “*Funzá* é um *nkisi* praticamente esquecido; uma força criadora *Ihe* era antigamente atribuída e era considerado quase como o igual de *Nzambi Mpungu*. Os objetos que *Ihe* pertenciam são guardados em pares numa cesta. É *Funzá* que faz com que nasçam gêmeos, ou os impede de nascer.” Embora os nomes sejam um pouco diferentes, eles são muito próximos; encontra-se aqui a noção de dualidade e também de fecundidade; assim, pode-se ter então a verdadeira origem dos *Vunji* brasileiros.
- *Lembá, Kanjanjê, Lembaranganjê*: correspondem a *Oxalufã*.
- *Remakalungá*: corresponde a *Oxaguiã*. Laman o indica como um *Inquice* muito popular, mediador entre os vivos e os mortos. Bittremieux fala dele como o *Inquice* especial do casamento, da paz do casal.

A COMUNIDADE

Para realizar o desejo dos deuses, o chefe de um terreiro não age sozinho, pois conta com a ajuda de muitas pessoas sob suas ordens. Juntos, formam uma grande comunidade muito organizada, o *egbê*, onde cada um está a serviço dos deuses. A(o) chefe do terreiro é a cabeça desse verdadeiro organismo, e os que a(o) cercam são seus braços e pernas. Esse entrosamento vai exigir uma disciplina severa, muita abnegação e sacrifício. É uma escolha para o resto da vida.

ORGANIZAÇÃO

Tradição ketu

O chefe do culto

O jogo das forças espirituais será sempre um mistério para o homem comum. Somente alguém — seja homem ou mulher — com um dom especial, terá o poder de compreender os mistérios dessas forças e modificá-las em benefício dos homens.

Tanto no Brasil como na África, as pessoas escolhidas para essa missão têm numerosas obrigações a cumprir, como consultar as divindades, transmitir suas mensagens e executar os trabalhos exigidos por elas. Também devem organizar festas durante as quais essas divindades irão se incorporar, bem como preparar as pessoas escolhidas pelos Orixás para incorporá-los. Já as pessoas que não incorporam são orientadas para estabelecer uma ligação mais estreita com o seu Orixá protetor. Por fim, quando um filho vem a falecer, o sacerdote tem por missão encaminhar essa alma, para que ela encontre seu lugar no *Orun*.

Na tradição *ketu*, o chefe do terreiro é a *yalorixá*, se for mulher, ou o *babalorixá*, se for homem. Entre os escolhidos para o cargo de “cavalo dos deuses”, a grande maioria é de mulheres. Por isso, para simplificar, preferimos nos referir aqui a chefes de terreiro como *yalorixás*, e aos cavalos dos Orixás como iniciadas, sempre no feminino. Essa preferência não é discriminatória e não quer dizer que os elementos masculinos do culto sejam desprezados.

O *egbê*

As relações entre os membros do *egbê* são codificadas de forma muito rígida. Podemos dividir os adeptos em dois grupos: os *adoxús* (“quem carrega *oxu*”), aqueles que entram em transe e incorporam os Orixás, e os que não são *adoxús*, ou seja, não entram em transe nem incorporam Orixás.

As *adoxús* se dividem em quatro grupos: as *abiãs*, futuras *adoxús*, que ainda não foram iniciadas e se preparam para a reclusão; as *yawôs*, que já foram iniciadas e que vão renovar suas oferendas após um ano, três e sete anos; as *ebomes*, que têm mais de sete anos de feitura e que já fizeram suas oferendas; e as *oloiês*, que são escolhidas pelo Orixá da *yalorixá*, entre as *ebomes*, para assumir uma responsabilidade especial — um *oyê*.

Como as tarefas são numerosas e aumentam à medida que o terreiro se desenvolve, os cargos de maior responsabilidade são assim distribuídos: a *yá egbê*, “mãe da comunidade”, que pode substituir a mãe-de-santo em caso de necessidade; a *yá kekerê*, “mãe pequena”, que se encarrega de todas as iniciadas e ajuda a *yalorixá* em todas suas atividades; a *ojubonã*, espécie de “mãe pequena” encarregada das novas iniciadas; e a *yalodê*, que cuida do bom relacionamento entre as iniciadas.

Algumas delas têm tarefas mais específicas: a *yatabaquê* prepara a comida das iniciadas durante a feitura; a *yalefun* prepara os pós utilizados nas pinturas rituais e pinta as iniciadas durante a reclusão; a *mayê* e a *agbeni* preparam os elementos sagrados que vão formar o *oxu*, massa que é colocada no meio da cabeça das iniciadas; a *yatebexê* lança as cantigas no barracão e ajuda o *alabê*; a *yabassê* prepara as oferendas e também é responsável pela cozinha; a *olopondá* é a encarregada dos banhos durante a feitura; a *yamorô*, de *Omolu*, a *ajimudá*, de *Oxum*, e a *dagã*, de *Ogun*, são responsáveis pelo *padê*; a *yassiká* carrega o estandarte durante a procissão da festa de *Oxalá*, e seu Orixá é *Oyá*; a *colabá* carrega o labá de *Xangô* durante a procissão de *yamassê*, nas festas de *Xangô*; a *acowê* é a secretária da casa de *Xangô* e supervisiona a organização das festas deste Orixá; a *yá tojuomô* cuida das crianças do terreiro; a *sarapegbê*, de *Ogun*, transmite as mensagens dentro da comunidade e também fora dela.

Duas *ayabás*, cuja tarefa não tem um nome especial, têm a responsabilidade de bater o sangue dos bichos de quatro pés durante os sacrifícios e de cuidar da organização das oferendas feitas a *Ossaim*, nas matanças dos bichos de quatro pés.

Além desses grupos de *adoxús*, existem três grupos de *oloiês não-adoxús*, que são dignitários e não entram em transe. Escolhidos pelos Orixás, eles são considerados como “pais” ou “mães”, e devem ter conhecimentos suficientes para controlar as cerimônias quando os Orixás estão presentes.

Em certas casas, como o *Opô Afonjá* (em Salvador, Bahia) e outras originárias desse terreiro, como o *Opô Aganju*, existe um grupo formado por doze homens, os *Obás de Xangô*, que representam os ministros desse Orixá e têm um lugar especial no barracão, seis à direita e seis à esquerda do trono de *Xangô*. Cada um tem dois substitutos: o *otun* e o *osi*. No *Opô Aganju*, eles se chamam *mogbá*, por intervenção de Pierre Fatumbi Verger, que achava esse nome mais de acordo com a tradição *yorubá*: na cidade de *Oyó*, no reino de *Xangô*, os sacerdotes a seu redor eram chamados de *onixango*, e seu chefe, de *Mogbá*.

O segundo grupo de membros do *egbê* é formado pelos *ogãs*, que possuem tarefas específicas: o *alabê* é o chefe dos *ogãs* tocadores de atabaques, dirige a orquestra e lança as cantigas; o *axogun*, geralmente um filho de *Ogun*, é o encarregado do sacrifício dos animais. O *aficodé* faz a caça e a matança de *Odé*; é o chefe dos *aramefás* (caçadores), entre eles o *iperilodé* (caçador dos elefantes). O *assogbá*, o *apocan*, o *ejitátá* e o *apotun* têm responsabilidades na casa de *Omolu*; o *atebolá*, o *iuindonsê* e o *elemessô*, na casa de *Oxalá*; o *ogotun*, filho de *Ogun*, na casa de *Oxum*; o *sabaloju* e o *ojuobá*, na casa de *Xangô*; o *balogun*, na casa de *Ogun*. O *olusô pepê* cuida da boa ordem geral do terreiro; a *tebolá* é uma mulher especialmente encarregada de cuidar dos *Obás de Xangô*.

O terceiro grupo é formado por mulheres, as *ekédes* ou *ajoyês*. As *ekédes* cuidam dos Orixás quando eles incorporam, ajudam a vestir os trajes e as insígnias rituais; elas também os vigiam enquanto dançam, enxugam seu rosto, ajustam suas vestes e podem receber suas mensagens.

A comunidade se reúne em datas regulares, geralmente uma vez por mês, para o *ossé*, quando se faz a limpeza das casas dos Orixás e se enchem as talhas e quartinhas de cada um. Também se renovam as tigelas de *acaçá* batido e *aluá*, e se oferecem comidas secas.

Para as iniciadas é uma oportunidade para resolver seus problemas particulares, pedindo à *yalorixá* que faça uma consulta com *obi* ou *orobô*. Ao final do trabalho, todos se juntam para rezar e, em seguida, a *yalorixá* informa sobre datas e obrigações dos próximos dias, calendário e organização das festas da casa.

Na reunião do *oxé*, a *yalorixá* também dá ensinamentos e conselhos às iniciadas mais novas, para facilitar sua integração com a comunidade.

Tradição jeje

O chefe do terreiro *jeje mahi* tem o nome de *mejitô*, seja homem ou mulher. Se o terreiro for de nação *jeje caviuno*, ele se chama *doté*, se for homem, ou *doné*, se for mulher. Na nação nagô *Vodun*, diz-se *humbone* para um homem ou *gaiaku* para uma mulher.

A mãe pequena é a *derê*; ela tem uma ajudante, a *derê vitu*; em caso de necessidade, ambas podem ser substituídas pela *hunsó*. O *mehuntó* é o pai pequeno. O grupo das iniciadas se compõe das *vodunsis*.

O *pejigã* é o zelador do peji, e também o primeiro responsável pela matança; o *bajigã* é seu ajudante e o segundo responsável. Na ausência de ambos, o *ogã impê* os substituirá. O *ogã cutó*, que toca o *gã*, dirige os atabaques e puxa as cantigas no barracão.

Tradição angola

O chefe do terreiro se chama *tatá-de-Inquice*, se for homem, ou *mametô-de-Inquice*, se for mulher. O pai e a mãe pequena são chamados de *tatá ndenguê* e *mametô ndenguê*. As iniciadas são as *muzenzás*; as mais velhas são as *mucotás* ou *cotás*. Os tocadores de atabaque (*ngomá*) são chamados de *tatá cambone*, ou *sicarangome*. Na verdade, essa terminologia banta é muito pouco utilizada, prevalecendo os termos *yorubás* até para os nomes de *Inquices*.

A hierarquia dentro dos terreiros é extremamente rigorosa e codificada. Via de regra, todos pedem a bênção da *yalorixá*; as iniciadas mais novas sempre devem pedir a bênção das mais velhas. Iniciados de *Oxalá* são especialmente respeitados e todos pedem a sua bênção, chamando-os de *Babá*, mesmo os que são mais velhos que eles. As filhas de *Nanã* são chamadas de *Vó*.

O TERREIRO

Os candomblés no Brasil tomaram aspectos diversos, não só em razão de suas nações de origem, mas pelas condições materiais de cada fundador, a evolução do terreiro e o processo de urbanização da área onde esteja localizado.

TRADIÇÃO KETU

Os tipos de casas e de construções de um terreiro podem variar, mas sempre obedecerão a uma estrutura determinada. Todos devem ter o *Exu* no portão; o barracão; a casa de *Obaluayê* e, pelo menos, uma casa de Orixá, com um espaço reservado para *Oxalá*; um quarto para recolher as *yawôs*; e a cozinha onde são preparadas as oferendas, podendo ter fogareiro de carvão ou de lenha, ou até mesmo um fogão industrial a gás que sirva de reforço. Antigamente, tirava-se água do poço e as *yawôs* levavam as latas d'água sobre a cabeça até um galão na cozinha. Se a atividade for intensa, usam-se fogareiros de carvão ou um fogo no quintal, feito entre tijolos.

Dentro de um terreiro existem duas árvores sagradas, o *Irokô* e o *Apaoká*; um montículo sobre o qual está enfiada uma vara, *onilê*, que representa a terra, o chão; e num recanto afastado, o *baluê*, local para os banhos de folhas do ritual, onde são guardados os potes de *abô* e o pilão para as folhas especiais dos *abôs*.

Podemos citar exemplos bastante diferentes, tais como: o terreiro *Ilê Axé Opô Afonjá*, fundado em 1910 em São Gonçalo (Salvador) por Mãe Aninha de *Xangô*, *Obá Biyi*, feita por *Yá Nassô* em 1869; o terreiro *Ilê Axé Opô Aganju*, em Lauro de Freitas (Salvador), fundado por Balbino Daniel de Paula de *Xangô Aganju*, *Obaraim*, feito em 1959, por Mãe Senhora, *Oxum Muiwá*, feita por Mãe Aninha; o *Omonilê Orixá Odé Ewê Axé Xangô Dei*, em Vista Alegre (Niterói), fundado pelo falecido Nilson da Silva Feitosa de *Ossaim* (feito por Mãe Agripina do *Ilê Axé Opô Afonjá* do Rio de Janeiro), atualmente dirigido por Gustavo Coutinho de Nascimento, *Ijitojinã*, também filho de Mãe Agripina; e o terreiro de Osvaldo dos Santos, *Obá Omi*, de *Oxaguiã*, filho da falecida Mãe Hilda (mãe pequena do Gantois), em Santa Cruz da Serra (RJ).

O *Opô Afonjá* e o *Opô Aganju* são roças imensas e povoadas, quase aldeias; o barracão é independente e cada Orixá tem uma casa, composta de sala, quarto e varanda. Alguns Orixás têm vários cômodos para abrigar os *yawôs*, *ebomes* e dignitários. No portão, fica *Exu* como guardião; afastado, existe o *Ilê Igbô*, onde se faz o culto dos ancestrais.

O terreiro *Omonilê Orixá Odé Ewê Axé Xangô Dei*, tem, logo na entrada, a casa de *Exu* e a casa de *Ogun*. No quintal existem diversas construções, como o barracão; o quarto de *Ogun* e de *Odé*; o quarto das *ayabás* (*Yemanjá*, *Oyá*, *Oxum*, *Obá*); o quarto de *Obaluayê*, *Nanã*, *Oxumarê* e *Iewá*; a cozinha dos Orixás, o quarto das malas das mulheres e outro para os homens. Também fazem parte desse conjunto: o quarto de *Oxalá*, o quarto de *Airá* e o quarto de *Xangô*.

O quarto de *Exu*, separado dos demais, é construído num ponto mais afastado, assim como o *Ilê Igbô*.

O terreiro de Osvaldo é exemplo de construção em área exígua, o que tornou sua instalação muito difícil. O *Exu* do portão, o barracão e a casa de *Exu* ficam perto da entrada. Temos ainda o *Ilê Igbô*, a casa de *Obaluayê* e uma construção com pequenas divisórias que abriga *Oxalá*, *Xangô* e todos os outros Orixás. Há também uma cozinha, próxima ao barracão, e uma casa separada que abriga o *babalorixá* e os membros do *egbê*.

Um barracão tem sempre uma parte central, reservada para as iniciadas dançarem. Nas laterais há um espaço com arquibancadas ou bancos para os visitantes. Ao fundo, sobre um estrado, fica a cadeira do Orixá dono do terreiro, que permanece vazia se ele não estiver incorporado; numa parte mais baixa, ficam as cadeiras da *yalorixá* e dos vários dignitários. Um espaço é reservado para os atabaques.

Não há forro no teto, pois o hábito, em algumas casas, é que a parte superior do barracão seja decorada com bandeirolas feitas de papel com que se fazem balões, em cores que variam de acordo com as festas. No centro do barracão existe uma cavidade sacralizada, fechada por uma tampa de concreto.

No *Opô Afonjá* e no *Opô Aganju*, os atabaques ficam do lado direito do barracão, em um pequeno espaço elevado, para que os tocadores possam seguir a evolução dos iniciados. Desse mesmo lado, ficam as cadeiras reservadas para as mulheres mais antigas do terreiro, as *ebomes*. Em algumas casas, como a de Nilson de *Ossaim* e a de Osvaldo de *Oxaguiã*, os atabaques ficam no fundo do barracão.

Nos candomblés onde não existem um quarto e uma sala para as divindades, as iniciadas de um mesmo Orixá aí se hospedam e guardam suas esteiras, malas com as roupas rituais e o material necessário para sua permanência no terreiro, tais como balde, esponja, toalhas, lençóis, travesseiro, cobertor, roupas de frio etc. Esse grupo forma uma pequena comunidade com fortes ligações. Será nesta sala que a nova iniciada ficará recolhida durante o período de iniciação.

Nos terreiros onde existe um quarto simples para cada Orixá há um cômodo especial, o *ronkó*, com chão de terra batida, sem janelas, que é usado para se recolher as iniciadas. Ele só é usado durante esse período, ou quando as iniciadas renovam suas oferendas, e seu acesso é estritamente reservado a elas. Há também o *sabaji* (ou *segbeji*), onde as iniciadas guardam suas esteiras, malas e material. A princípio, esse espaço era compartilhado por homens e mulheres, mas, atualmente, separam-se os dois sexos, para evitar que os iniciados transgridam a proibição de relações sexuais entre irmãos dentro do terreiro.

Nas casas dos Orixás sempre há um *pepelê*, que é um estrado elevado onde se depositam os vasos sagrados. Ao pé do *pepelê* ficam talhas e quartinhas com água, que nunca deve faltar. Logo abaixo do *pepelê*, existe um espaço no chão onde é colocada uma parte das oferendas: é o *ojubô*, “o olho que come” do Orixá. Esse lugar não deve ser cimentado, é de terra.

A disposição dos quartos dos Orixás é idêntica para todos, exceto para *Odé*, que tem uma cavidade redonda no meio do chão, chamada de *arô*, rodeada por um pequeno muro de tijolos, sobre o qual se coloca um alguidar grande, onde são depositados os ferros de *Odé* de cada nova iniciada; como tampa, usa-se uma panela de barro sem fundo. As iniciadas, que são filhas de *Odé*, terão seus *igbás* em separado, colocados sobre o *pepelê* do quarto do Orixá. É comum, ainda, encontrar-se, nas casas de *Obaluayê*, uma estrutura redonda que lembra as cabanas primitivas da África, coberta de sapê, apesar deste tipo de construção estar desaparecendo; mas sempre haverá um *pepelê* no fundo do quarto, para os assentamentos de *Nanã* e *Oxumarê*.

Os igbás

No quarto, cada assentamento (*igbá*) é colocado sobre uma *talha* ou um banco. Os *igbás* são vasilhas que contêm os objetos sacralizados durante a feitura. A cada Orixá corresponde um *igbá* próprio. Habitualmente, os *igbás* são vestidos com anáguas e saias de tamanho adequado, ou são cobertos com panos nas cores de cada Orixá. Os adereços dos Orixás são guardados em cima dos *igbás*. O Orixá que ocupa a posição mais elevada (em um banco mais alto), em cada quarto ou em cada casa, representa o Orixá da comunidade. Junto ao *igbá* principal são colocados os outros, que pertencem aos membros da comunidade. Nesse local, pelo menos uma vez por ano, são realizados um culto e uma festa específica.

Ao pé de cada *igbá*, existem sempre uma *talha* (com três alças para os Orixás masculinos, ou duas alças para os Orixás femininos) e duas quartinhas, que devem estar sempre cheias de água.

Os igbás de Exu

São feitos em vasos de barro tradicional, alguidares ou em panelas de barro, contendo uma massa de tabatinga misturada com azeite-de-dendê, cachaça, mel e sal. As folhas de *Exu* são misturadas com enxofre, mercúrio, ímã, várias pimentas, pregos, alfinetes, agulhas. Junta-se a tudo isso a terra de sete encruzilhadas, da porta de um cemitério, de um estabelecimento comercial bem mo-

vimentado e de um banco; uma orelha-de-pau vermelha (*Polyporus sanguineus*, *Polyporaceae*), sete grãos de feijão-preto, sete de feijão-fradinho, sete de milho amarelo, sete de canjica e sete pipocas; carvão de madeira e carvão da terra (de pedra); pó de ferro, ouro, prata, cobre, latão, bronze, aço e alumínio; sementes africanas (aridã, bejerecum, lelecum, aberê) etc.

Existem vários tipos de assentamentos de *Exu*: tabatinga modelada em forma de busto, com a cabeça, os olhos e a boca feitos de búzios, ou com um pedaço de ferro, ornado com tridentes e lanças, cuja base é fixada na tabatinga dentro do vaso decorado com sete ou vinte e um búzios e moedas. *Exu* também pode ser representado por uma pedra. Todos os assentamentos serão sacralizados em rituais próprios.

Diante do vaso, coloca-se uma moringa cheia de água, duas quartinhas com *acaçá* batido, e quatro búzios, usados para consulta.

Em um terreiro, existem vários assentamentos de *Exu* chamados “de trabalho”, para se fazerem oferendas e atender às necessidades dos clientes.

O igbá de Ogun

Coloca-se num alguidar um suporte de ferro trabalhado, com uma vara onde estão pendurados sete objetos representando as atividades de *Ogun*: pá, picareta, facão, lança, foice, martelo e torquês. Às vezes, esses objetos em miniatura são colocados no alguidar sem o suporte.

O igbá de Odé

Coloca-se num alguidar um artefato de ferro em forma de arco e flecha, fixado numa vara presa a uma base, para que o conjunto possa ficar em pé. Em alguns *igbás*, o arco e a flecha são acompanhados de uma pequena pedra de cor escura. *Odé Erinlê* tem seu *igbá* sob a forma de um arco rodeado de flechas, onde são colocadas miniaturas de pássaros.

O igbá de Ossaim

É feito em ferro e tem o formato de um feixe de sete lanças pontiagudas reunidas. A lança do meio possui um pássaro de ferro na ponta. A base é enfiada numa talha (que pode ter três alças), cheia de areia e fechada por uma camada de tabatinga decorada com búzios e firmas.

O igbá de Obaluayê

O alguidar é coberto com um cuscuzeiro, cheio de buracos onde são enfiadas sete lanças, uma delas a mais longa de todas. No interior do alguidar colocam-

se vinte e um búzios, uma moeda, uma pulseira feita com lâmina de ferro enrolada em espiral, e um pequeno *xaxará* (idêntico ao usado por *Obaluayê*), que é uma pequena vassoura feita de talos de dendezeiro fixados em tabatinga misturada a vários elementos e às folhas de *Obaluayê*; no meio desses talos fixa-se um *ekodidé* (pena vermelha de um papagaio do Gabão). A tabatinga, algumas vezes, é decorada com pequenos búzios ou pedrinhas. Esse objeto mede de dez a quinze centímetros.

O igbá de Xangô

As pedras de *Xangô* originais são pedras-de-raio, isto é, machados de pedra polida dos tempos neolíticos que — segundo a lenda — foram enterrados por um raio que caiu sobre a terra. Diz-se que essa pedra, ao final de sete anos, volta à superfície. As pedras dos *igbás* de *Xangô*, mesmo que não sejam todas autênticas, lembram o formato de um machado polido com uma extremidade delgada. Esse machado é guardado numa gamela (bacia de madeira, redonda ou levemente oval, entalhada em umbaúba ou jenipapo), acompanhado de moedas de cobre e pulseiras do mesmo metal.

O igbá de Oxumarê

É representado por duas cobras de ferro entrelaçadas na forma de um caduceu, e sua base é fixada numa talha cheia de areia, fechada com um pouco de tabatinga, decorada com búzios e firmas. Em alguns casos, pode-se colocar, ao pé do caduceu, uma pedra escura.

Os igbás de Obá, Oyá, Oxum, Yemanjá

São compostos por uma sopeira de porcelana (branca ou nas cores de cada *ayabá*), quatro pratos rasos e quatro pratos de sobremesa dispostos em pé ao redor da sopeira, dentro de uma bacia de porcelana ou ágata. Dentro da sopeira colocam-se moedas antigas, pulseiras, dezesseis búzios, um seixo (*otá*). As pulseiras e as moedas são da cor consagrada ao Orixá: latão amarelo para *Oxum*, cobre vermelho para *Obá* e *Oyá*, metal prateado ou cromado para *Yemanjá*.

O igbá de Iewá

Tem uma cabaça com vários objetos e três cobras de cobre vermelho entrelaçadas, onde, no meio, coloca-se uma pedrinha.

O igbá de Nanã

É idêntico ao de *Yemanjá*, mas a sopeira é de barro e colocam-se nela muitos búzios.

O igbá de Logunedé

É feito de uma pequena bacia de louça, onde se coloca uma pedrinha, uma pulseira e objetos de latão: um *abebé*, uma moeda e um pequeno saveiro. A bacia deve estar sempre cheia de água.

O igbá de Oxalá

É idêntico ao de *Yemanjá*, mas a pulseira é de chumbo ou marfim.

TRADIÇÃO JEJE

Um terreiro *jeje* precisa de muito espaço; daí a origem do nome *rumpamê*: *rum* (grande) e *pamê* (terra). Dentro do terreno, cada *Vodun* tem sua árvore, chamada *atinsá*. No pé de cada uma fica um assentamento, e existe também um ponto de água (nascente ou poço).

Na entrada do *rumpamê*, do lado direito, fica o assentamento de *Ogun Xoroquê*, escravo de *Bessém* e guardião do tesouro de *Dan*. Do lado esquerdo, num pé de mandacaru, fica *Aizan*, representando a “esteira” da terra, a crosta terrestre: é um monte de terra em cima do qual se coloca uma jarra com pequenas aberturas; o lugar está sempre cercado de *mariwô*. Ali moram os antepassados e os ancestrais da nação *jeje*.

Mais adiante, ao pé de uma gameleira, fica o assentamento de *Legbará*. Ao pé de diversas mangueiras ficam *Badé*, *Aguê*, *Odé*. Ao pé de um cajazeiro, *Avereketê*. Em uma jaqueira, ou num pé de mulungu, fica *Azonsu*. Num dendazeiro, perto da água, fica *Aziri Tobossi*. Num monte de terra, coberto de cacos de louça, fica *Bessém*.

As construções principais são o *abaçá* (o barracão para as cerimônias públicas), o *pamevô* (ante-sala onde os *voduns* repousam), o *peji* (com os assentamentos de todos os *voduns* da casa), o *sabaji* (sala de descanso de *bori*), o *rundeme* (dormitório onde as iniciantes são recolhidas), o *pamê* (quintal fechado sem comunicação com o exterior) e várias salas anexas como despensas, banheiros e cozinha (com fogão de lenha e panelas de barro).

TRADIÇÃO CONGO-ANGOLA

De acordo com o espaço disponível, esses terreiros seguem um padrão idêntico aos terreiros *ketu*, com barracão, quartos para cada *Inquice* e sala especial para

recolher as iniciantes. Se o espaço for muito pouco, os assentamentos ficam reunidos num mesmo quarto; mas *Bombonjira* ficará numa casa separada, e *Sumbu* também. Na medida do possível, *Lembá* deverá, pelo menos, ter um quarto separado.

No pé de uma gameleira sagrada, onde se cultuam os ancestrais, reside o *Inquice Tempo Quiamwila*.

AS CONSULTAS

A consulta aos deuses permite conversar com o invisível a fim de que, através da vontade dos Orixás, se conheçam as causas dos problemas que afligem os clientes e os meios indicados para resolvê-los com as oferendas apropriadas.

São diversos os motivos que levam alguém a fazer uma consulta, podendo ser de ordem física, psicológica ou espiritual. Não existe, de fato, uma separação entre o espiritual e o temporal: esses dois fatores podem interagir e provocar um desequilíbrio. Então, o que parece ser um simples incidente fortuito ou um problema de saúde poderá ter uma causa sobrenatural que não seria descoberta por uma pessoa comum.

Os casos que motivam a consulta aos Orixás são, com já foi dito, de várias ordens. Mas algumas questões são bastante freqüentes: mal-estar e inquietação sem motivo; problemas afetivos nas relações com a família, com a pessoa amada, marido, esposa ou amante; doença, perspectiva de intervenção cirúrgica, estado depressivo, dependência de drogas (álcool etc.); dificuldades nas relações com vizinhos, amigos, patrão, colegas de trabalho etc.; dúvidas e indecisões na escolha de uma carreira ou de uma mudança de domicílio; falta de emprego e dificuldades financeiras; decisões a serem tomadas dentro de uma empresa; viagens a serem feitas; preocupações sobre o futuro; dúvidas sobre as exigências do Orixá protetor depois de um sonho, um pressentimento ou mesmo algum acontecimento durante uma cerimônia.

Através da consulta aos Orixás, por meio do jogo, é que se vai ter as indicações sobre as causas do problema, e a conduta mais adequada para resolvê-lo. As causas principais normalmente estão relacionadas a influências de espíritos ou dívidas de obrigações. Perturbações ligadas a *Exu* causam prejuízos e impedimentos na vida e nos negócios. Um espírito – *Egun* – que por más ações na terra (assassinato, suicídio etc.) não consegue encontrar o caminho da luz, e

fica condenado a errar sem ter repouso, pode se aproximar da pessoa. O consultante pode também ter a obrigação de fazer oferendas para o seu *Exu*, para sua cabeça — *ori* —, para um Orixá específico, ou para seu próprio Orixá.

A causa do problema também pode ser a influência de um espírito mau — *ajogun* — que persegue os humanos, ou das bruxas — *yamis* (“nossas mães”) —, que são solicitadas por um inimigo e vão agredir o consultante. As *yamis* são entidades terríveis, que só devemos solicitar com extrema prudência, pois agem como bem querem, podendo assim atingir tanto a vítima quanto aquele que as enviou. De qualquer forma, elas exigem uma contrapartida, tanto para fazer o mal quanto o bem, e podem atingir entes queridos e, particularmente, os descendentes. Elas regem principalmente os incidentes durante a gravidez ou o nascimento, como os *abikus* (espíritos de crianças que “nascem para morrer”). Quando uma mãe perde um filho no parto, ou logo após o nascimento, é provável que seja este o sinal de que ele pertence, em outro plano, a uma sociedade de espíritos que reencarnam no segundo filho, cujo tempo de vida vai ser muito curto. É preciso, portanto, despistar a atenção do *abiku*, para que ele se vá sem levar o novo ser para a morte.

Existem várias maneiras de se conversar com o invisível: pelo jogo de *Ifá*, utilizando os *ikins* (caroços de *dendê*), ou pelo *opelê* (colar de *Ifá*); pelo jogo de búzios; através da noz-de-cola (*obi* ou *orobô*); ou, em último caso, jogando com quatro búzios.

O JOGO DE IFÁ

Na África, o jogo de *Ifá* é reservado aos homens. Ele se baseia na manipulação dos *ikins*, caroços de um certo tipo de dendezeiro — *igi opefá* (*Elaeis idolatrica*, *Palmaceae*) —, palmeira parecida com o *igi opê* (*Elaeis guineensis*, *Palmaceae*), cujas frutas carnudas dão o *epô* (azeite-de-dendê).

Quem preside a adivinhação é *Orumilá*. Esse nome quer dizer: “o céu conhece a salvação”. *Orumilá*; o mensageiro dos Orixás. Ele sabe tudo, vê tudo, está sempre presente. Não se trata de um Orixá comum, pois comanda os outros Orixás; faz parte de uma categoria superior das energias que organizaram o mundo. A verdade e a bondade são sua essência — o que os Orixás não possuem —, e cabe a ele a responsabilidade de informar. Ele não julga, não tem opinião própria, apenas transmite os recados do mais alto princípio divino, *Olodumarê*. Assim, os seres humanos podem receber uma resposta às preocupações que os afligem no momento.

Ogbê	Oyeku	Lwori	Odi
Iròsùn	Owonrin	Ọ̀bàrà	Okanran
Ogunda	Osa	Ika	Oturukpon
Otura	Irètè	Ose	Ofun

O adivinho, chamado *babalaô* (pai do segredo), pega os *ikins* na mão e deixa-os cair numa vasilha, retendo, por acaso, um ou dois desses caroços na sua mão esquerda. De acordo com o número de caroços retidos, ele traça riscos num pó especial chamado *yorossum*, espalhado em cima de uma bandeja de madeira, o *okpon-ifá* (okpon — bandeja — de *Ifá*). Se reteve dois *ikins*, faz um traço vertical; se reteve só um, faz dois traços.

Os *ikins* são manipulados quatro vezes seguidas. Os traços são transcritos em coluna, à direita, no *okpon-ifá*. Essa seqüência forma um signo: um *odu*. São dezesseis combinações de um ou dois traços: dezesseis *odus*, ditos *odukans*.

Os dezesseis *odukans*

O *babalaô* repete essas quatro manipulações uma segunda vez, para obter um segundo *odukan*, que é transcrito no lado esquerdo do primeiro.

Se esses dois signos são idênticos, ele obtém um *odu meji*: *ogbe meji*, *oyecu meji*, *iwori meji* etc.; estes são os *odus* básicos. Se os dois signos são diferentes,

ele obtém um *omô odu*; dezesseis signos multiplicados por dezesseis formam duzentos e cinquenta e seis *odus* diferentes.

A cada *odu meji* e a cada *omô odu* correspondem várias lendas chamadas *essés*, que são os registros de fatos ancestrais. Essas lendas servem de referência para as respostas sobre a situação do consultante. Elas contêm personagens mitológicos, cidades, eventos de um tempo remoto. Falam também de animais, vegetais, e até mesmo de objetos que assumem personalidade própria, servindo para transmitir mensagens orientando sobre o caso do consultante. As lendas têm a forma de poemas com uma estrutura específica. São os textos sagrados da religião *yorubá*, mas, como sua tradição é oral, eles ficaram na memória dos *babalaôs*, passando através dos tempos.

O jogo com os *ikins* é demorado. Existe um outro meio de se obter os *odus*, através da utilização do *opelê*: uma corrente que forma um colar aberto, no qual são presas, em intervalos regulares, oito metades de sementes de *Schreberia arborea*, *Oleaceae*. Essas metades tem duas faces: a externa é cheia, a interna é oca.

O *Babalaô* lança a corrente pelo meio, e a posição em que as sementes caem, com a parte côncava ou convexa para cima, é que vai determinar o *odu* que se transcreve no *okpon*. Esse processo é mais rápido; ele não difere do jogo com os *ikins*, e o *corpus* de lendas referente a cada *odu* é idêntico.

São necessários muitos anos de estudos para conseguir um conhecimento profundo das lendas de *Ifá*. A criança africana começa muito cedo, acompanhando o *babalaô* (seu pai ou parente). Durante meses ou anos, ela observa como o adivinho utiliza o *opelê*, como manipula os *ikins*. Aprende a identificar os *odus* e a transcrevê-los na bandeja de madeira. Aprende igualmente as lendas relacionadas a cada um desses signos, dezesseis lendas em média para cada signo; é preciso memorizá-las minuciosamente e com a máxima precisão.

Por fim, ela saberá como determinar a oferenda que se deve fazer, em função de cada lenda, e estabelecer a lista dos elementos que a compõem: folhas, alimentos, uma grande variedade de objetos e o local onde deve ser depositada essa oferenda — no mato, numa encruzilhada, na água, numa árvore, num monte de lixo etc. Somente após esse grande aprendizado é que a criança fará suas primeiras oferendas para sacralizar os elementos que irão compor seu próprio jogo e ser preparada para manipulá-los.

O jogo de *Ifá* ficou, durante muito tempo, esquecido no Brasil. O último *babalaô* conhecido a utilizá-lo foi Martiniano Eliseu de Bonfim, que faleceu em 1943. Em 1976, o *babalorixá* Tolodé, após uma viagem à Nigéria em 1974, em busca de suas raízes, fez amizade com alguns estudantes nigerianos que viviam no Rio, como Benjamin Kayodê e Richard Alabi Ajagunan, e, com o apoio

deles, conseguiu organizar cursos e cerimônias para difundir o ensino do jogo de *Ifá*. Isso seria o primeiro passo. Depois, vieram ao Rio *babalaôs* cubanos que se interessaram em difundir a tradição conservada em sua terra, dando um forte impulso ao conhecimento de *Ifá*. Outros cursos foram organizados, por entidades afro-brasileiras como o ICAPRA, sendo ministrados pelo professor José Beniste. Ressaltem-se também os ensinamentos do *babalaô* nigeriano Afisi Akisola Ifamuiwa, que fundou uma casa de culto a *Orumilá* em Santa Cruz da Serra (RJ), e iniciou no *Igbodu* diversos *itoduns* (discípulos) de *Ifá*. Todo este esforço em comum permitiu, sem nenhuma dúvida, resgatar uma enorme parcela dessa tradição esquecida.

O JOGO DE BÚZIOS

O jogo de búzios é um sistema relacionado ao jogo de *Ifá*, utilizado na Nigéria e nos territórios de influência *yorubá*, como o Benin, Togo e Gana. Difundi-se também nas Américas, especialmente no Brasil e em Cuba. Nesses países, ele chegou a suplantiar o jogo de *Ifá*, não só por ser relativamente mais simples, como por sua prática ser permitida a homens e mulheres, ao contrário do *Ifá*, permitido apenas aos homens.

Existem muitas fontes de informação sobre o jogo de *Ifá*. Os mais importantes são: Bernard Maupoil (em francês), William Bascom, Wande Abimbola e Donaldo Onadele Epega (em inglês).

Sobre o jogo de búzios, entretanto, encontra-se pouca informação na literatura: William Bascom (em inglês) Lydia Cabrera (em espanhol), e o professor José Beniste (em português).

O jogo na Nigéria

O informante de William Bascom, *Salakó*, explica como se joga na Nigéria. O adivinho utiliza uma peneira rasa e 16 búzios. Os búzios possuem um lado normalmente aberto, que é chamado de lado "aberto"; o outro lado é aberto artificialmente, porque se retira o fundo do búzio, e é chamado de lado "fechado".

Os búzios são lançados sobre a peneira e caem com o lado aberto ou o fechado para cima, resultando em 17 posições possíveis, que se chamam de *odus*. A cada *odu* estão ligados determinados Orixás, certas lendas e histórias. De acordo com *Salakó*, a correspondência é a seguinte:

- *Ocanran: Oraniã*
- *Ejiocô: Ibejis*
- *Ogundá: Yemanjá*
- *Irosum: Orixalá*
- *Oxé: Oxum*
- *Obará: Orumilá*
- *Odi: Abikú*
- *Ejiogbê: Orixá Rowu*
- *Ossá: Oyá*
- *Ofun: Orixalá*
- *Owonrim: Egun*
- *Ejila-xeborá: Xangô*
- *Iká: Xapanã*
- *Oturupon: Okirikisi*
- *Ofuncanran: Ogun*
- *Iretê: Oluofin*
- *Opirá: Ogboni*

A resposta é completada com um segundo tipo de jogo chamado *Igbô*. Antes que o adivinho lance os búzios, ele pede à pessoa que segure dois objetos de sua escolha em cada mão: uma pedrinha e um búzio (ou um pedaço de osso de cágado). Se o *odu* que aparece for *ejiogbê*, *ofun*, *irosum*, *ogundá*, *ejiocô*, *ocanram* ou *ejila-xeborá*, a pessoa abre a mão direita; nesse caso, não será necessária uma segunda jogada. Caso apareça *osá*, *odi*, *obará*, *ossé* ou *oworin*, deverá ser feita uma segunda jogada. A resposta então será escolhida de acordo com o *odu* que cair: mão direita para o primeiro grupo de *odus* citado acima e mão esquerda para o segundo grupo. Em qualquer dos dois casos, se aparecer a pedrinha, a resposta é favorável, é símbolo de *irê*, felicidade. Se aparecer o búzio (ou o ossinho) a resposta é desfavorável, é sinal de má sorte, *osobó*.

Mais adiante é que se vai apurar o tipo de felicidade ou de má sorte que a pessoa terá: *Irê aiku* (vida longa), *Irê ajê* (dinheiro), *Irê obirin* (mulheres), *Irê omó* (filhos), *Irê ibu joko* (casa nova); ou *Iku* (morte), *Arun* (doença), *Ofo* (perda), *Ija* (briga), *Oran* (processo).

Depois, na seqüência, é que se vai apurar a que entidade apelar: *Exu*, *Egun*, *Orixalá*, *Ori*, *Egbê ogba* (crianças nascidas para morrer), *Ifã*, *Orixá Ocô*, *Yemanjá*, *Ilê* (a terra) *igi Irokô*, *igi Oxé*, *Alé ilê* (o chão da casa), *Xapanã*, *Awôn agbalagba* (as feiticeiras). Finalmente, será preciso saber que oferenda ou sacrifício deverá ser feito para assegurar a boa sorte ou evitar infortúnios.

O jogo em Cuba

Encontramos, na obra de Lydia Cabrera, descrições do jogo de búzios em Cuba, com informações muito parecidas com as relatadas por W. Bascom, no que se refere à correspondência entre os *odus* e os Orixás que falam pela jogada:

- *Okana sode*: Eleguá, Xangô, Obatalá, e os *icús*, os mortos.
- *Eyioko*: Orunlá, Ogun, Eleguá, Oxóssi, Obatalá e Xangô.
- *Ogunda*: Ogun.
- *Irosun*: Olokun e Iewá.
- *Ose*: Oxum, Eleguá, e Orunlá.
- *Obará*: Xangô, Oxum, Eleguá e Orunlá.
- *Odi*: Yemanjá, Ogun, Eleguá e Oxum.
- *Eyionile*: Obatalá, Ounla, e todos os Orixás.
- *Osa*: Oyá, Oxum, Obá, Obatalá e Ogun.
- *Ofun*: Obatalá, Oyá e Oxum.
- *Ojuani Chobe*: Eleguá, Ogun e Oxóssi.
- *Eyilá Chebora*: Xangô.
- *Metanla*: Babalu Aiyê.

Assim, respondem apenas os 13 primeiros *odus*. Daí em diante o jogo não se apura, e vai ser necessário consultar o jogo de *Ifá*. Após a segunda jogada, apura-se a resposta com o jogo de *Igbô*. Caso saia um *odu* maior (*Okana*, *Eyi Oko*, *Ogunda*, *Iròsùn*, *Eye unle*, *Ofun*), pede-se a mão esquerda; se sair um *odu* menor (*Oche*, *Obara*, *Odi*, *Osa*, *Ojuani Chobe*, *Eyilá Chebora*), pede-se a mão direita.

Se um *odu* sair duas vezes seguidas, forma-se um *odu meji*, e a mão será a esquerda, o que vale também para *Okana-Eyioko*, *Okan-Oche*, *Eyioko-Obara*, *Ogunda-Obara*, *Irosun-Ojuani*, *Eyionile-Osa*, *Ofun-Obara*, *Ofun-Ojuani*.

Para *Oche-Obara*, *Oche-Osa*, *Oche-Ojuani*, *Obará-Eyila*, *Odi-Oche*, *Odi-Obara*, *Ojuani-Okana*, *Ojuani-Ofun*, vai se pedir a mão direita.

O jogo de *Igbô* segue o mesmo método relatado por *Salakó*, o informante de W. Bascom.

O jogo no Brasil

Sobre o jogo de búzios no Brasil, temos orientações importantes na obra de José Beniste, que explica o jogo feito com 16 búzios, numa mesa coberta com pano branco, com um espaço delimitado por contas. Em cada caída ou jogada é o número de búzios abertos ou fechados que vai determinar o *odu*. Cada um se refere a um determinado Orixá e a lendas diversas. A interpretação da

resposta é finalizada pelo jogo de quatro búzios e também pelo jogo de *Igbô*, segundo a tradição africana. São feitas quatro jogadas, que podem ser analisadas individualmente ou em conjunto.

Os *odus* têm a seguinte correspondência com os Orixás:

- *Ocanrã* (1 búzio aberto, 15 fechados): *Exu*;
- *Ejiocô* (2 abertos, 14 fechados): *Oxalufã, Ibejis, abiku, Ajê Xalugá*;
- *Ogundá* (3 abertos, 13 fechados): *Ogun, Yemanjá*;
- *Irossum* (4 abertos, 12 fechados): *Oyá, Egun, Yemanjá, Odé*;
- *Oxé* (5 abertos, 11 fechados): *Omolu, Oxum, Yamí, Xangô, Exu, Ogun*;
- *Obará* (6 abertos, 10 fechados): *Xangô, Odé, Orí*;
- *Odi* (7 abertos, 9 fechados): *Oxum, Exu*;
- *Ejionilê* (8 abertos, 8 fechados): *Oxalá, Xangô*;
- *Ossá* (9 abertos, 7 fechados): *Yemanjá, Oyá, Orí*;
- *Ofun* (10 abertos, 6 fechados): *Oxalá*;
- *Oworin* (11 abertos, 5 fechados): *Exu, Oyá*;
- *Ejila-xeborá* (12 abertos, 4 fechados): *Xangô*;
- *Ejiolugbon* (13 abertos, 3 fechados): *Nanã, Obaluayê, Egun*;
- *Iká* (14 abertos, 2 fechados): *Oxumarê, Ossaim, Ibejis*;
- *Obeogundá* (15 abertos, 1 fechado): *Obá, Iewá, Yemanjá, Ogun*;
- *Alafiá* (16 abertos ou 16 fechados): *Orumilá*.

Como acontece no jogo de *Ifá*, a cada *odu* corresponde uma série de lendas. No Brasil, muitas delas foram encontradas no caderno de Mãe Agripina, *yalorixá* do *Opô Afonjá* do Rio de Janeiro. Esse caderno lhe foi enviado de Salvador, por Mãe Aninha, quando ela tomou a direção do terreiro. Elaborado com a ajuda de Rodolfo Martins de Andrade — *Bamboxê* (um dos africanos trazidos para o Brasil após a viagem de *Iyá Nassô* e de *Obatosi* à Nigéria) e pelo professor Agenor Miranda, em 1928, o procedimento fixado na época se chama *sistema bamboxê*. Esse caderno, guardado sob sigilo durante anos no *Opô Afonjá*, terminou sendo difundido entre os iniciados e serviu como base para o aprendizado do jogo.

Uma consulta ao jogo de búzios se desenvolve da seguinte maneira: a *yalorixá* senta-se à mesa com o cliente à sua frente. Sobre a mesa, uma série de colares em cores diferentes (um de cada Orixá) delimita um círculo, com uma vela de um lado e um copo d'água do outro. Dentro do círculo estão os 16 búzios e, em cada canto, quatro búzios maiores formam os "guardiões" do jogo; em frente da *yalorixá*, um búzio maior, que representa *Exu*, preside a consulta. Pode haver outros objetos na mesa, como moedas, um pedaço de marfim, pe-

drinhas redondas; mas são apenas acessórios: os elementos essenciais são os 16 búzios.

Depois de ter jogado água no chão, em homenagem à terra e aos ancestrais, a *yalorixá* molha três vezes os búzios e faz uma oração. Em seguida, pede permissão à cabeça do consultante, dizendo: “*aledá (fulano) agô, agô, agô*” e joga os búzios no círculo formado pelos colares. Alguns deles caem abertos, outros com o lado fechado para cima. O número de búzios abertos ou fechados forma uma figura chamada *odu*. A cada *odu* correspondem uma ou várias lendas, e será preciso determinar a mais apropriada para o caso específico. A sucessão das jogadas é que permite afinar as respostas. As confirmações são feitas por meio do jogo de quatro búzios ou pelo jogo de *Igbô*, se necessário.

Este sistema exige uma grande bagagem de conhecimentos, além de uma excelente memória. Apesar disso, e mesmo se apoiando nas lendas, é uma grande parte de intuição que guia a escolha das respostas. A partir daí, é preciso determinar os trabalhos a serem feitos para obter a boa vontade dos Orixás e resolver os problemas que afligem o cliente.

O jogo com noz de cola

Há um outro meio, mais simples, de conversar com o invisível. É o jogo com *obi* (*Cola acuminata, Sterculiaceae*) ou *orobô* (*Garcinia gnetoides, Guttiferae*).

O *obi* (noz de cola) é uma fruta sagrada essencial nos rituais africanos. Como contém cafeína, ela estimula os nervos e combate a fadiga e a depressão. Existem dois tipos de *obis*: o *obi banjá* (com dois lobos) e o *obi abatá* (com quatro lobos). Por falta de *obi abatá* no Brasil, devido às condições climáticas, às características do solo e também às rígidas regras para a importação deste fruto da África, o vidente é muitas vezes obrigado a utilizar o *obi banjá*, cultivado em terras brasileiras, especificamente no norte do país.

O jogo com obi

A *yalorixá* joga três vezes água no chão, dizendo:

omi tutu

ona tutu

pele se omô

A seguir, chama o Orixá para que ele presencie a oferenda. Ela molha a mão esquerda na água derramada no chão e dá três tapas firmes no próprio punho direito fechado, dizendo:

Ogun (Oxum, Oyá etc.) wa ni didê.

Pega então o *obi*, molhando-o três vezes, separa os quatro gomos, retira o germen e coloca-o no chão. Depois, com a unha, retira um pedacinho de cada gomo e joga nos quatro cantos do local, dizendo:

Obi dofô
Obi dojô
pelé sé omô
Obi meri

Essa é a oferenda aos *Exus* dos cantos. Em seguida, a *yalorixá* apresenta os quatro gomos em sua mão direita aberta e, depois, na mão esquerda; a seguir, reúne as duas mãos e as eleva, dizendo:

a la opô mafi a o
a la osi mafi a ê
lopó lomon oloré o meji kebá
omi obi rê rê axé omó... (fulano)
obi aunló
akpaniê

Em seguida, joga os gomos no chão e observa bem a posição em que eles caem. Se os quatro gomos mostram sua face côncava, a oferenda foi aceita: *ala-fiá*. Se somente dois gomos apresentam a face côncava, ela também foi aceita: *yaleji*. Se só três gomos apresentam a face côncava, *etawá*, a resposta não é afirmativa, e será preciso pegar os quatro gomos e lançá-los de novo. Se apenas um gomo apresenta a face côncava, a resposta é negativa: *ocanrã*. Se os quatro gomos apresentam a face convexa, a resposta é desastrosa: *oyecu*. Então, será preciso continuar a lançar os quatro gomos, para saber por que o Orixá recusa.

O jogo com orobô

A noz de *orobô* se divide de maneira diferente: primeiro separam-se as duas extremidades e, em seguida, divide-se a parte central ao comprido. Jogam-se primeiro as extremidades e, depois, os pedaços do meio. A leitura é feita do mesmo modo.

O *orobô* é oferecido para *Xangô* e *Omolu*, mas pode também ser ofertado aos outros Orixás, se estiver faltando *obi*. Caso falem *obi* e *orobô*, joga-se com quatro búzios.

Toda consulta deve ser remunerada por qualquer quantia, por menor que seja. Porém, o adivinho é obrigado a atender qualquer pessoa, mesmo as que não tiverem nenhum meio de compensar seu esforço.

O adivinho deve respeitar as regras que lhe foram ensinadas: estar de corpo limpo, sem ter relações sexuais desde a véspera, e sem ingerir bebidas alcoólicas. Nunca se deve anunciar uma morte ao cliente, sobretudo se ele estiver em estado de saúde grave.

Não se joga nas sextas-feiras, o dia consagrado a *Oxalá*. Não é aconselhável jogar à noite, sob a luz elétrica, e cada adivinho pode ter, neste assunto, restrições particulares.

AS OFERENDAS

As respostas do jogo de búzios são extremamente variáveis. Se tudo estiver normal não será preciso agir para resolver o problema, bastando ter fé e confiança no destino e nos Orixás, e esperar a hora certa para que os desejos se realizem. Porém, na maioria dos casos, será preciso intervir. O adivinho determina qual é o trabalho — o *ebó* — que permitirá resolver o problema. Mas ele não decide nada por si mesmo: é o jogo que determinará a maneira de agir, nos mínimos detalhes.

A *yalorixá* faz a lista dos ingredientes necessários e pede ao cliente que os compre; a despesa, é claro, será paga por ele. Além disso, quando o trabalho for feito, o cliente deve depositar aos pés da *yalorixá* uma quantia, “o dinheiro do chão”, que não é uma remuneração do trabalho, mas uma compensação pela força gasta. Essa quantia não é exatamente proporcional ao esforço feito pela *yalorixá* e seus ajudantes. Pode até ser muito pequena: é o gesto que vale. A intervenção da *yalorixá* não é feita com o intuito de ganhar dinheiro, trata-se apenas de uma compensação pela energia gasta.

É através das lendas, que acompanham um *odu*, que o adivinho determina que tipo de trabalho deverá ser feito para melhorar a situação do cliente. Pode ser um certo objeto carregado com uma determinada força que vai ajudar o cliente a vencer suas dificuldades, como uma espiga de milho com as folhas trançadas, que será pendurada na entrada da casa; uma quartinha cheia de água, macerada com certas folhas ou elementos protetores, como ímãs e sementes, que deverá ser escondida num vaso de plantas na entrada de uma loja ou de uma casa; um patuá (saquinho de tecido, forrado com contas ou búzios, contendo pós ou moedas, que se usa preso na roupa, contra as más influências); certos pós que, soprados nos locais indicados, ajudam a tornar o ambiente mais favorável; defumadores benéficos feitos com folhas picadas, cravo, dandá ralado.

As oferendas a Exu

As dificuldades do consultante podem ter sido provocadas por alguma influência negativa que o persegue e causa prejuízos, impedindo-o de ser feliz no amor ou nos negócios, e podendo até mesmo provocar doenças. A presença da alma de um morto que ainda não encontrou descanso, e que está sendo punida por suas más ações na Terra, também causa malefícios. Nesse caso, diz-se que o consultante está com um “encosto”, sendo necessário fazer um “sacudimento”. Existem vários tipos de “sacudimento”, que variam segundo o tipo de má influência. Todos eles derivam do mesmo princípio, que consiste em transferir a força negativa para o elemento utilizado e descarregar o consultante, purificando-o.

Os ingredientes mais utilizados são as folhas frescas ou deixadas de molho na água, usadas para o consultante tomar banho, e comidas tradicionais africanas, do mesmo tipo que é servido nas oferendas aos Orixás. Também são usados alimentos cotidianos, chamados de “tudo que a boca come” — como ovos, legumes, carne de boi cortada em pedaços, peixes —, empregados sem preparo.

Em certos casos, entram aves vivas (frangos ou pombos) ou outros animais pequenos, como preás e caramujos gigantes; tecidos de várias cores, velas, carretéis de linha de diversas cores (que o cliente desenrola para que sua vida se desamarre) e até cartuchos de pólvora.

O sacudimento é feito ao ar livre, ao pé de uma árvore, e os ingredientes utilizados e carregados com a força negativa do cliente, agora purificado, serão levados para uma encruzilhada, um local no mato, um rio ou o mar.

Os bichos são sacrificados em cima do *ebó*, ou levados vivos para serem soltos no local onde se vai despachar.

Canta-se:

Sara yeyê bokonon;

Sara yeyê bokonon.

Para os ecurus:

Xo xo xo ekuru;

Oyá bale ekuru.

Para a pipoca:

xaxará balé fu a o;

balé balé.

Para os pombos e os frangos:

erufi eruda tanixé bo e ara;

erufi eruda tanixé bo e ara o.

Depois do sacudimento, o cliente toma um banho de folhas e coloca roupas limpas e claras, pois as que foram usadas durante a cerimônia são geralmente rasgadas e despachadas.

Para que o consultante consiga o que deseja, a *yalorixá* também pode agir por intermédio de *Exu*, pois um de seus papéis é exatamente este. Mas fazer um *ebó* implica certos perigos, se for feito com más intenções. Pode acontecer que a pessoa visada tenha bastante força pessoal, o que fará com que o *ebó* seja ineficaz ou aja ao contrário — a força que é colocada em jogo pode muito bem se voltar contra aquele que a enviou e lhe trazer prejuízos. O *ebó* envolve tanto a *yalorixá* quanto todos que tomaram parte dele, e que podem ser atingidos pelo choque de retorno se não estiverem bem preparados para se defender. É sempre arriscado manipular forças perigosas sem discriminação e, por isso, os iniciados não gostam de divulgar essas receitas, pelos riscos que sua utilização intempestiva pode trazer.

Nas oferendas para *Exu*, o pedido deve ser escrito num papel, depois coberto com a oferenda de comida feita com uma mistura de farinha de mandioca e azeite-de-dendê. Se a oferenda é mais importante, faz-se um sacrifício, e o sangue dos animais — galo ou até mesmo um cabrito — é derramado sobre os pedidos, impregnando-os com a força do animal. *Exu*, devidamente informado, executa o trabalho e realiza o pedido.

Oferenda de bichos de quatro pés

Todo sacrifício de um bicho de quatro pés deve ser acompanhado de quatro galos, pois cada pé do animal tem de ser “coberto”. Diz-se então que o animal está “vestido” com as aves. Pode-se sacrificar um bode adulto ou, se o cliente dispõe de pouco dinheiro, um cabrito que esteja com os chifres começando a crescer. Os animais devem estar sadios, sem ferimentos; os galos não podem estar no período da muda e não devem ter o peito depenado ou as penas das asas cortadas.

Os *ogãs* e as *loyês* preparam a casa de *Exu* para a cerimônia, lavando o assentamento com folhas especiais: cansanção, urtigas miúda e grande, rebentacavallo, cão-de-fogo, louquinho, culhão-de-gato etc. Depois, o assentamento é colocado num alguidar ao lado de uma quartinha com água. À direita, colocam-se panelas de barro contendo sal, mel e azeite-de-dendê, uma garrafa de cachaça e água de *acaçá*.

Na frente do assentamento, coloca-se um prato, coberto por outro, com *obi*, pimenta-da-costa, uma pequena quantia de dinheiro, uma faca e um molho de folhas frescas de cajá-mirim ou aroeira. À esquerda, um pouco afastados, ficam uma esteira dobrada, um alguidar grande com um pouco de água e uma bandeja com *acaçá* enrolado em folhas de *ewê lará* (mamona branca). Sobre o assentamento, depositam-se os papéis com os pedidos do cliente.

As *ayabás* preparam uma bacia com água para lavar o focinho e as patas do cabrito, o bico e os pés dos galos e dos frangos. Depois, seguram as aves pelas asas e o *ogã* segura o cabrito pela corda.

Antes de começar, convém fazer uma oferenda aos *Exus* de fora, para evitar que eles perturbem a cerimônia. Coloca-se uma quartinha com água, um prato com farofa branca (farinha de mandioca misturada com água) e um prato de farofa amarela (farinha de mandioca misturada com azeite-de-dendê) diante da casa de *Exu*.

A *yalorixá* canta em louvor a *Exu*, ritmando a melodia com um *xerê*, instrumento formado por dois cones de ferro soldados na base e prolongados por um cabo, com partículas em seu interior, que produzem um som agudo quando se agita o instrumento.

Igi barabó agó mojubá Lebá koxê

Exu akesan e mojubá

Amade kô ikô

Igi barabo e mojubá

legbaré Exu lonan

Exu tiriri bara ogbebé tiriri lonan

Exu tiriri

Bara lojô bará lobiwá ara e

Okê okê odará odará babá ébô

Exu ajuá mamá kê o odará laroyé

Exu ajuá mamá kê o odará Exu a o

Bara losorô bara losorô lonan

Agongô ogó laroyê agongô ogó

Barajé botan babá unló

Barajé mobá babá ilê

Leru lé omilaô lerulé omilaô

A *yalorixá* chama então duas *ebomes*, pega as oferendas colocadas no chão e as entrega a elas, que estão de costas para a *yalorixá* e de frente para a porteira. Uma delas segura a quartinha e a outra os dois pratos de farofa; ambas se dirigem para a porteira, onde uma joga as farofas três vezes — para a direita, para a esquerda e para frente —, e a outra faz a mesma coisa com a água. Depois, voltam e inclinam-se diante da *yalorixá*, para receberem a bênção.

A *yalorixá* entra na casa com o *axogun* e os *ogãs*, coloca um pouco de *acaçá* sobre o assentamento e derrama água no chão por três vezes, chamando *Exu* para que ele venha receber a oferenda:

Exu wani didê.

Em seguida, ela oferece um *obi* para saber se *Exu* aceita a oferenda, joga os pedaços no chão e decifra a resposta, de acordo com a caída.

O *axogun* avança, segurando o cabrito amarrado pelo pescoço por uma corda esticada acima do assentamento, apresenta a oferenda e explica os pedidos:

— Eis o teu *abukó* que Fulano te oferece com quatro *akikó odará*, com sal, mel e azeite-de-dendê, cachaça, para que você cuide dele, para que lhe dê paz, saúde, prosperidade, felicidade e muitos anos de vida, para que abras seus caminhos, para que ele encontre boas amizades, tenha uma boa esposa, veja seus filhos crescerem etc.

O *axogun* retira a corda, que é deixada de lado, e amarra outra nos chifres do bicho.

A *yalorixá* canta:

Erã Orixá legwewê wê o

Erã Orixá legwê legwê wê

A *yalorixá* toca a testa do bicho três vezes com o molho de folhas e apresenta-o para que o morda. A *yalorixá* canta:

E di gan igan edi o

E di gan igan edi kolê

Com um movimento rápido, o *axogun* amarra a boca do cabrito com a corda. A *yalorixá* dá então ao cliente um pedaço de *obi* e sete grãos de *ataré*

(*Aframomum melegueta*, *Zingiberaceae*) para que os mastigue e cuspa na orelha do animal, murmurando um último pedido. O *obi* e o *ataré* vão tornar o seu pedido mais forte. A *yalorixá* canta:

Kolobó aure kobo e kolobó

Com ajuda dos *ogãs*, o *axogun* deita o cabrito na frente de *Exu*, com a cabeça virada para o *alguidar*. A *ayabá* já está ajoelhada para poder bater o sangue. O *ogã* mantém o animal deitado. A *yalorixá* canta:

Giri giri bodê obé ta la e o

O *axogun* pega a faca e toca com o cabo no chão, para salvar *Ogun* e lhe pedir licença, segurando a cabeça do cabrito na mão esquerda. A *yalorixá* canta:

Ogun xorô xorô

Ejé baré kará o

Ogun ai o

Ejé baré kará o

O *axogun* corta o pescoço do bicho, deixando as primeiras gotas caírem no chão e depois no *alguidar*. A *yalorixá* canta:

Ejé xo Ogun um pao ejé xo ô pá ijê

Ejé xo Ogun um pao ejé xo ô pá ijê tun

Biosé jé bará la oré Exu a perê pá

Biosé jé bará la oré Exu a perê pá

O *axogun* dirige o jato de sangue com a lâmina da faca, enquanto a *ayabá* o bate no *alguidar*, para impedir que coalhe; a *yalorixá* recolhe-o com uma cuia e derrama-o sobre o *igbá*. A *yalorixá* canta:

E a ê ejé bará la idã e a ê

Ejé bará la idã e a só kó mó rejó

Ejé bará la idã aka komorekó

Ejé bará la idã onilê ki ló pá o

O animal morto fica deitado no chão, enquanto os *ogãs* pegam os galos pelas patas com umas das mãos (pois a outra vai segurar o pescoço). O *axogun* corta o pescoço de cada ave e deixa as primeiras gotas de sangue caírem no chão, depois no *alguidar* e sobre o *Igbá*. A *yalorixá* canta:

Orí abodi ogegé maniô
Orí abodi ogegé ajê (pedindo riquezas)
Orí abodi ogegé irú (pedindo lealdade)
Orí abodi ogegé simi
Orí abodi ogegé kareseté
Orí abodi ogegé ajebowa
Orí abodi ogegé omotafa

O *axogun* corta a cabeça da ave e coloca-a perto do corpo. A *yalorixá* canta:

Lorowó lawirin iyó lorowó lawirin iyó
Dudu mama lawirin iyó
Lorowo lawirin iyó

O *axogun* coloca sal em cima do *igbá* e da cabeça, e derrama o mel. A *yalorixá* canta:

Batala o bata o oim o exê coro
Batala o bata o oim o exê coro

O *axogun* derrama o azeite-de-dendê. A *yalorixá* canta:

Lorowo lawirin epo lorowo lawirin epo
Epô mi kiteo ni saiobé
Lorowo lawirin epô
E di ajuá lojá
Epô di ajuá lojá epô

O *axogun* derrama a cachaça sobre o *igbá*. A *yalorixá* canta:

Otim di ajuá lojá otim

O *axogun* derrama o ekó:

Ekó di ajuálojá ekó

O *axogun* e os *ogãs* arrancam as penas miúdas dos galos e cobrem com elas o *igbá*; as penas das asas são colocadas em redor, formando uma coroa. Sempre se deixam de lado as penas “chupadeiras”, que significam atraso de vida.

A *yalorixá* canta:

Igbá pó pó bô aye ye
Igbá pó pó bô a o
Igbá pó pó bô aye ye

Igbá pó pó bô irú
Igbá pó pó bô ajê
Igbá pó pó bô kareseté
Igbá pó pó bô ilê
Igbá pó pó bô omó... etc.

Dide bó jarê ni daomé
Ejé diê tunio

O *axogun* pega a cabeça do bicho, desamarra a corda e entrega a cabeça para a *yalorixá*. Pega também a primeira corda que amarrou o animal. Com a ajuda de um *ogã*, corta as duas cordas em pedaços, passando-os por cima da cabeça de todos os assistentes. Depois, esses pedaços são colocados em cima do *igbá*.

A *yalorixá* canta:

E wadê madê kirimá, e wadê madê kirimá
Exu bô didê kirimá e wadê madê kirimá

A *yalorixá* balança a cabeça do bicho na frente do *igbá*, mostrando-a a todos, e coloca-a em cima do *igbá*. A *yalorixá* fala:

Exu borí aum
Borí aum di loba Exu borí aum dilobá
Exu borí atá
Borí atá de loba Exu borí atá dilobá
Exu borí erã
Borí erã de loba Exu borí erã dilobá
Exu borí atá odi.
Borí atá odi de lobá Exu borí atá odi dilobá

O *axogun* pega então as cabeças dos galos e apresenta-as a *Exu*, deixando-as perto dele. Com a ajuda dos *ogãs* coloca o cabrito na frente de *Exu* e os galos entre seus pés, com as asas cobrindo cada pé, e também virados na mesma direção. Salpica os corpos com água, depois passa a faca da esquerda para a direita sobre os animais batendo um pouquinho, toca a ponta da faca no chão e a levanta salvando: *Laroyê!* Depois, ele passa o pé esquerdo sobre os animais e bate no chão, o que significa que não foi ele quem matou, mas *Exu*. Os *ogãs* o ajudam a virar o cabrito e os galos, e ele repete os mesmos gestos. Enfim, o

axogun pega o cabrito pelas patas da frente, enquanto um *ogã* segura as de trás. Levantam os bichos balançando-os na direção de *Exu*, com o pescoço para a frente, por três vezes; executam uma meia-volta e fazem o mesmo na direção da rua; com um gesto firme, jogam os bichos para fora.

As *ayabás* recolhem os galos e os colocam em uma bacia.

O *axogun* salva *Ogun*, mastiga *obi* e *ataré*, bebe um gole d'água e um gole de cachaça, cospe duas vezes sobre a faca e grita: *Ogun yê!*

A *yalorixá* joga os pedaços de *obi* e consulta *Exu*, para saber se ele está satisfeito. A *ayabá* que bateu o sangue coloca um pouco dele sobre os *acaçás*, junto com um pouco de sal, mel e dendê. Cada um deles é levado para o *Exu* da porteira para a direita do lado de fora, para as encruzilhadas que cercam o terreiro e para o mato. Assim, todos recebem uma parte.

Os *ogãs* limpam o cômodo, as *ayabás* carregam os frangos para a cozinha e o *axogun* leva o cabrito para esfolar, escolher os pedaços e preparar as oferendas que, depois de prontas, são depositadas em alguidares e levadas para o quarto de *Exu*, onde são colocadas no chão.

A *yalorixá* bate o *paô*, isto é, bate palmas em cadência. Todos aclamam *Exu* com as saudações apropriadas. *Exu* come...

As oferendas são retiradas 24 horas depois. As penas são colocadas ao pé de *Apaoká*, para homenagear as *Yamis*. O sangue é derramado no quintal, no pé das árvores e das plantas que são utilizadas no ritual. As sobras são reunidas e levadas a um local determinado pelo jogo: encruzilhada, estrada, mato etc.

Como se pode observar, a *yalorixá* dirige a cerimônia sem dar ordens, só pelas cantigas que orientam os assistentes nos gestos a executar. Nada é feito de improviso ou por acaso.

O padê

O *padê* deve ser cantado todas as vezes que se faz uma matança de bicho de quatro pés a um Orixá. É uma cerimônia em honra de *Exu*, dos antepassados, das *Yamis* e de certas entidades que outrora presidiram a fundação do candomblé. A palavra *padê* quer dizer "encontro", e chega até mesmo a designar as farofas oferecidas em outras circunstâncias fora dessa cerimônia.

A cerimônia se passa no barracão. As *yawôs* ficam ajoelhadas com a cabeça no chão, e as *ebomes* se ajoelham com os cotovelos apoiados sobre bancos. As mais antigas ficam sentadas, ligeiramente curvadas. Todas se balançam um pouco para a esquerda e para a direita, para mostrar que estão vivas. No meio

do barracão, coloca-se um pequeno banco coberto com uma esteira e, atrás dele, a *ajimudá* fica ajoelhada. Em frente ao banco estão uma moringa, uma cuia, dois pratos de passarinho com azeite-de-dendê, farinha de mandioca, um *acaçá* e uma garrafinha de cachaça.

A *ajimudá* coloca três vezes a farinha, o azeite e água na cuia, e entrega para a *yamorô*, que gira ao redor da *ajimudá*, dançando, e depois joga o conteúdo do lado de fora. Vêm as saudações aos *Ésa*, os oito fundadores: *Babá Asika*, *Babá Obitikô*, *Babá Oburô*, *Babá Akesan*, *Babá Adirô*, *Babá Ajadi*, *Babá Adakekê* e *Babá Kayodé*. Em seguida, a *yamorô* leva a garrafa de cachaça. Depois, vêm as saudações aos Orixás e às *Yamis*; em seguida a *yamorô* leva o *acaçá*. Todos os objetos são retirados do barracão, e faz-se ainda uma saudação para as duas *ebomes* que dançam juntas.

A cura

Existe um outro meio de se proteger contra as más influências, que é mandar “fechar o corpo”. Esse procedimento é chamado de “cura”. Ser curado significa não só ter o corpo fechado — e, portanto, protegido —, mas não temer malefícios, bruxarias ou olho-grande. É a *yalorixá* quem faz a cura, numa cerimônia realizada somente na Sexta-feira Santa ou, excepcionalmente, durante a noite de São João, no solstício de inverno.

Esse ritual é iniciado com a pessoa sentada num banquinho em um quarto de Orixá. A *yalorixá* faz incisões com a navalha no peito, nas costas, em cada braço, nas pernas e debaixo da língua. As duas primeiras incisões são feitas em forma de cruz e as outras três, por traços verticais paralelos.

Depois, a *yalorixá* cobre essas incisões com *efun* (pó branco à base de argila), *wáji* (pó azul à base de uma tintura extraída da folha *elu* — *Indigofera sp.*, *Leguminosae*), *ossun* (pó vermelho feito da casca de *Pterocarpus ossun*, *Leguminosae*) e com um pó especialmente preparado a partir de elementos provindos de animais dos sacrifícios, de folhas, de pedaços de *obi* oferecidos aos Orixás, de penas de pássaros da África, de sementes especiais, como *aridã* (*Tetrapleura tetraptera*, *Leguminosae*), *bejerecum* (*Xylopiia aethiopica*, *Annonaceae*), *lelecum* (*Piper nigrum*, *Piperaceae*) e *aberê* (*Jasminum pauciflorum*, *Oleaceae*).

A *yalorixá* não pode fazer a “cura” em pessoas com as quais já teve relações sexuais. Além disso, essa “cura” só funciona se quem a ela se submeter e respeitar as restrições que lhe são exigidas: abster-se de ter relações sexuais e de comer carne nas Sextas-feiras Santas.

Oferendas a Ori

Olorun, quando criou o ser humano, deu-lhe quatro componentes. O primeiro foi o *ará*, um corpo esboçado por ele, e que *Orixanlá* acabou de modelar. Se o *ará* não for bem realizado, o ser humano não vai se encaixar na comunidade. Na África vai ser marginalizado e será entregue a *Obatalá*, no convento onde vivem todos os malformados e aleijados.

Os outros componentes foram: o *emí*, sopro de vida, a respiração que anima o corpo, ligada aos pulmões e ao coração, sem o qual o corpo não tem vida; o *odjidji*, a sombra, que não tem função bem definida, mas é extremamente vulnerável e pode ser aproveitada em bruxarias contra a pessoa; e o *ori*, uma cabeça com força espiritual em seu interior. Acrescentam-se a esses elementos os *essês*, que são as pernas e representam o movimento.

A palavra *ori* designa tanto a parte material (*ori*) quanto a espiritual (*ori inu*). O *ori* abrange três pontos essenciais: *atari*, a parte de cima; *iwaju*, a testa; e *ipacó*, o occipúcio ou nuca, que representa a ligação com o passado. O *ori* representa a força da cabeça; é o responsável pela inteligência, o raciocínio e o poder de discriminação.

Conta um mito do *odu Obeogundá* que uma entidade, *Ajalá*, é a encarregada de moldar as cabeças com barro. Mas, por natureza, *Ajalá* é muito relaxado e não cumpre suas tarefas. Muitas vezes esquece as cabeças na chuva ou deixa que assem demais, tornando algumas defeituosas ou imprestáveis. Quando chega o momento do ser humano escolher uma dessas cabeças, ele se ajoelha na frente de *Olodumarê* e escolhe uma delas, sem saber se está perfeita ou não. Só *Olodumarê* é quem tem o poder de saber.

Segundo uma história do *odu Ejiogbê*, as energias que *Olodumarê* sopra nas cabeças são compostas de diversos elementos, tirados das forças ancestrais primordiais acumuladas no *Orun*, que se originam da água, do fogo, da lama, do vento e de certos metais; mas cada cabeça recebe uma dosagem variável desses elementos. Essa dosagem sutil forma o *ipori* de cada pessoa. É ele quem determina o *odu*, o signo que vai reger a vida do ser humano. Parte das energias utilizadas ficam reservadas no *Orun*, formando um duplo da pessoa, que ali vai ter uma vida idêntica àquela da pessoa no *Ayê*. Assim o ser humano leva o seu destino, *iwa*, no *Ayê*.

A escolha tem uma importância extrema. Ela é irreversível e, depois que é feita, nem *Olodumarê* poderá mais interferir. O *ori* é um poder de vida e de sorte que já está definido para cada um a partir dessa escolha. Se a cabeça for boa, a pessoa vai crescer, encontrar felicidade, riquezas, filhos, tudo que deseja. Mas se a cabeça não for boa, a vida da pessoa será um desastre, qualquer que seja

o esforço feito para melhorar. Não adianta recorrer aos Orixás, pois o *ori* está acima deles.

Pode-se então perguntar até que ponto o ser humano tem a possibilidade de melhorar seu destino, ou se esse destino já está determinado, sem possibilidade de modificação. De fato, cada *ori* carrega um certo potencial que não se pode ultrapassar. Por mais cuidado que se tenha, por mais oferendas que se façam, não se conseguirá ir além de um determinado ponto. Alguns nascem para ser reis, outros não.

Mas o indivíduo só realizará o potencial do *ori* com a condição de levar uma vida justa, de se esforçar muito, respeitar as proibições (seus *ewôs*) e fazer as oferendas determinadas para contar com a proteção dos representantes de *Olodumarê*, que são os Orixás. Daí a importância de se procurar saber as vontades do invisível e de conhecer, por meio do jogo de adivinhação, qual signo ou *odu* presidiu a sua geração. Para isso, consulta-se *Orumilá*, o Orixá da adivinhação. A partir do conhecimento desse signo, será possível determinar como alguém deve se comportar e que oferendas deve fazer. O desrespeito a essas regras provocará o enfraquecimento do *ori*.

Quando o *ori* enfraquece, a pessoa também vai enfraquecendo e pode até enlouquecer. Em certos casos, será necessário reforçar o *ori* com uma oferenda de grande significado, que é o *bori*. Mas as oferendas podem funcionar até um certo ponto, e não vão além do determinado por *Olodumarê*.

Só o jogo poderá indicar as oferendas a fazer. Elas apresentam formas diversas, que vão do simples “*obi* com água” aos *boris* de vários bichos e comidas secas, com muita fartura.

O *obi* com água pode ser acompanhado de canjica, *acaçá* (massa de farinha de milho branco) e frutas. Como já vimos, existem vários tipos de *obis*. O *obi banjá* (com dois lobos) só serve, em princípio, para *Exu* e *Egun*. O *obi abatá* (com quatro lobos), vermelho, rosa ou branco, é oferecido aos Orixás, exceto para *Xangô* e *Omolu*, que só recebem *orobô*. O *obi ifin* (branco) é dado a *Oxalá*. Nos *boris*, o *obi* é acompanhado de grãos de pimenta africana (*atarê*).

Oferendas mais elaboradas comportam peixes, galinhas, galinhas-d’angola, pombos e comidas secas, como *acarajé*, *abará*, *ecuru*, bolas de inhame ou de arroz branco, manjares e bolos. A escolha da composição é determinada pelo jogo. Esses pratos são sempre oferecidos em pares; assim, fazem-se as oferendas tanto ao *ori* no *Orun*, simbolizado pelo *igbá ori* (vasilha branca disposta na frente da esteira onde está sentada a pessoa em obrigação), como ao *ori* no *Ayê* (a cabeça que vai receber a outra parte das oferendas).

Inicialmente, o *obi* é oferecido e partido para saber se a cabeça aceita a oferta. Uns pedaços são mastigados pela *yalorixá*, que cospe essa massa untada de saliva nos pontos sagrados da cabeça da pessoa: moleira, testa e nuca. Assim, recebe-se a força da noz sagrada junto com a força do oficiante. Alguns pedacinhos são enfiados debaixo das unhas dos polegares das mãos e dos pés da pessoa.

A *yalorixá* salva o *ori*:

Ori o

Ori aperê

Adá ká kô ma sá

Asá

Eluajé

Ori agbô

Ori atô

Minha cabeça

Minha bonita cabeça

Qualquer coisa que acontece, que sua cabeça te acompanha

Eu me dirijo a você

Cabeça, minha boa mãe, responde

Que a força da cabeça cresce

De modo durável

Durante a matança, que é feita em cima do *igbá ori*, unta-se com sangue a parte de cima da cabeça, a testa, a nuca, as fontes, o peito e as palmas das mãos. Se os pais da pessoa de obrigação são falecidos, vão-se se untar também os pés, o polegar direito para o pai e o polegar esquerdo para a mãe, pois é através desses pontos, e também pela nuca, que se estabelece a ligação com os ancestrais.

Os bichos são preparados e temperados, enquanto a assistência entoa as cantigas salvando o *ori* e os Orixás. Quando as aves estão prontas, certos pedaços são envolvidos numa massa de inhame e colocados em cima da moleira da pessoa, já untada de sangue e recoberta de penas. Outros são colocados numa travessa, em cima do *igbá ori*; eles são cobertos com as comidas secas, as frutas cortadas, os pedaços de bolo e de manjar, fazendo um monte o mais alto possível, que será coberto com um rico pano redondo, com rendas e bordados, franzido no meio, com a forma de uma cabecinha.

Cantigas de oferecimento do peixe (*edjá*):

Ejá mobá ejá mabô yeri

Ejá mobá ejá mabô yeri.

*Eu peguei o peixe;
Não estrague a minha sorte.*

*Orinka fejá borí o
Orinka fejá
Orinka fejá borí o
Orinka fejá
Axekerekê axekerekê
Orinká fejá borio*

A força de vida se alimenta da cabeça do peixe

Cantiga de oferecimento do pombo:

*Eyelé mi ajadiéo
Olowowo oju mamá
Oxu pa moborun
Oju mamá
Abô alá borolun banté
Oju mamá*

*Meu pombo branco parece um frango
O homem rico o olha e o admira
Ele parece a lua que sai no cair da noite e cobre o céu com a claridade de
seu pano branco*

Cantigas para salvar ori:

*Ori o masá kojé
Ori o miá Orixá
Ori o masá kojé babá
Ori o miá Orixá*

*Ori o Yemanjá mixe temi o
Yemanjá mixe temi o
Yemanjá mixe temi o*

*Orixe uaé oralajô
Ori aperê orixe uaê
Oralajô aê*

Jelá omē e Orixá pelé

Jelá omē e Orixá jelá

Força da cabeça

Você chegou nesse mundo

Nessa terra alheia

Com toda humildade, ori

Deixa-nos te conhecer

Aperê Orixá odá nixewê

Mojubá miô oriô

Odanixewé lesé Orixá

Orixé mixe temi

Orixé mixe temi

Babá iwá Ori o

Orixé mixe temi

Ori mi o xereré fumi

Ori mi o xereré fumi

Ori oká nisá nô oká

Ori mi o xereré fumi

Ori ejó nisá nô ejó

Ori mi o xereré fumi

Abesokê Orixá Ori

Ori Orixá

As sobras das aves e das comidas secas são distribuídas a todos, assim como um pedaço de *obi* da oferenda — ato de comunhão muito importante, que reforça a ligação do grupo. “Eu comi do seu *obi*” ou “eu não comi do seu *obi*”, marcam a ligação ou a rejeição dentro da comunidade.

O *bori* não pode ser feito sem o devido preparo, que inclui um período de descanso, um processo de purificação (por meio de sacudimentos e banhos de ervas e, algumas vezes, de cachoeira) e oferendas a *Exu* para que ele não perturbe ou aos antepassados. Durante o período de recolhimento, a pessoa fica longe da agitação da vida normal; o silêncio, a ausência de movimento, a falta de atividade criam uma ruptura, um vácuo propício para que ela se

desligue das preocupações cotidianas. O espírito descansa, relaxa; o ambiente religioso, as rezas e cantigas agem como um calmante, um tranqüilizante. O *ori* se recarrega de força, tanto pela virtude das oferendas como pela influência benéfica desse recolhimento. Assim se reforça a cabeça, o poder de vida, pela força espiritual dos diversos elementos provenientes da natureza com a qual o ser humano se liga mais estreitamente.

Antigamente, as pessoas que faziam *bori* ficavam deitadas durante três dias, mas, atualmente, os *boris* são mais curtos e duram apenas vinte e quatro horas. Depois dessa cerimônia, deve-se observar um certo resguardo, durante o qual, por vários dias, não se deve tomar banho quente, nem ficar exposta ao sol, ir à praia, ingerir bebidas alcoólicas, ter relações sexuais, nem comer certos alimentos como feijão branco, abóbora-moranga e caranguejo.

Mais tarde, se for necessário, a pessoa que tomou um *bori* poderá renovar a força de seu *ori*, fazendo cerimônias mais importantes, de acordo com a vontade dos Orixás. Por enquanto, ela é *abiã* e não tem o direito de participar das atividades das iniciadas. Ela não está integrada ao grupo; pode dançar nas festas, mas não entra no *ronkó* e não participa dos segredos da comunidade. Ocupa apenas uma posição à margem, mas o fato de ter aceito que a *yalorixá* colocasse a mão na sua cabeça deixa-a sob sua autoridade, e dá à *yalorixá* o direito de cuidá-la no plano espiritual.

A partir do *bori*, cria-se uma certa ligação espiritual entre a *yalorixá* e a nova adepta; mas essa ligação não é irreversível. Diz-se: “*abiã* não tem casa.” Mais tarde, essa pessoa poderá vir a freqüentar outro terreiro, se quiser. Pode ser também que essa *abiã* seja iniciada no futuro, ou que fique sendo *abiã* a vida toda.

Oferendas aos Orixás

O jogo de adivinhação pode revelar que se devem fazer oferendas às divindades, para que o fiel consiga obter o que deseja. Essas oferendas são comidas específicas, e podem incluir sacrifícios de animais. A cerimônia pode ser realizada a qualquer momento, mas o dia da semana consagrado ao Orixá será o mais favorável, pois a semana é dividida entre os vários Orixás:

- Segunda-feira: *Exu*, *Obaluayê*, *Nanã* e *Oxumarê*;
- Terça-feira: *Ogun*;
- Quarta-feira: *Xangô* e *Oyá*;
- Quinta-feira: *Odé* e *Ossaim*;
- Sexta-feira: *Oxalá*;

- Sábado: *Oxum* e *Yemanjá*;
- Domingo: todos os Orixás e *Ibejis*.

Quando uma iniciante faz uma oferenda para seu próprio Orixá, ela deve também acrescentar uma outra para o Orixá da *yalorixá*. Se a oferenda inclui um sacrifício, a cerimônia poderá ser feita durante a festa anual do Orixá. Se o fiel promete fazer um sacrifício, essa promessa é suficiente, pois o Orixá saberá esperar. No mundo do candomblé não se age com precipitação, o tempo não tem importância. Aliás, os antigos dizem que “o Orixá conhece teu coração” e, se vê que há boa vontade, pouco importa que receba o que lhe é prometido imediatamente ou a longo prazo. Mas, caso a promessa não seja cumprida, então a vingança dos Orixás pode ser implacável, e os castigos recairão cedo ou tarde sobre o culpado.

O ritual acontece no final do dia ou bem cedo, pois os Orixás não comem quando o sol está alto. O fiel é, antes de tudo, purificado com um “sacudimento” e depois com um banho de folhas. Veste roupas limpas, de preferência brancas. A seguir, o fiel entra no quarto do Orixá com os pés descalços e se ajoelha; a *yalorixá* sacode seu *adjá*, pronunciando as palavras de saudação para o Orixá. Ela pinga água três vezes no chão, chamando o Orixá, e abre um *obi* ou *orobô*, para saber se ele aceita a oferenda. A *yá kekerê* apresenta a travessa ou o alguidar com a comida pronta; a *yalorixá* coloca-o três vezes sobre a cabeça do fiel e, em seguida, arria-o no chão por três vezes na frente dos *igbás*. As cantigas para louvar o Orixá acompanham o ato da oferenda. Após a cerimônia, o fiel pode voltar para sua casa. O prato fica por três dias no chão, com uma vela acesa que será renovada pelas *yawôs*. Passado esse prazo, a *yalorixá* retira a oferenda e um *ogã* vai levá-la para o mato ou para a água, conforme o caso.

Como veremos, as oferendas são numerosas e variadas, pois cada Orixá tem seus gostos e suas preferências. São pratos cotidianos, herdados diretamente da tradição culinária africana, com uma preparação muito cuidadosa. É preciso que o prato seja tão bonito e tão gostoso quanto possível.

A encarregada de preparar as oferendas é a *yabaxê*. Ela pode ser ajudada por qualquer uma das iniciadas. Em princípio, são as *ayabás*, isto é, as que têm um Orixá feminino, que trabalham na cozinha; mas em dias de grandes tarefas, as filhas de Orixás masculinos também podem ajudar.

Principalmente, por sua localização, longe das idas e vindas da casa de moradia, a cozinha é o local predileto das iniciadas. Todas se reúnem ali, contam as últimas fofocas, e só Deus sabe como, no mundo do candomblé,

as fofocas são numerosas... Elas brigam e se reconciliam junto a uma garrafa de cerveja, escondida com muito cuidado da *yalorixá*, que tem a arte de surgir na hora exata, quando os copos estão cheios. Trabalha-se muito no terreiro, e acontece com frequência que o nascer do dia surpreenda as iniciadas ainda na labuta.

Há dois tipos de oferendas: as “comidas secas” e as que incluem matanças. Cada Orixá tem pratos especiais que lhe são consagrados. Eles acompanham obrigatoriamente os sacrifícios, mas podem ser oferecidos isoladamente, se o Orixá não exigir sangue. Uma oferenda não pode ser colocada quente aos pés do Orixá; deve esfriar antes, com a exceção de *Exu* e *Xangô* que “comem quente”.

As comidas secas

As comidas secas são pratos de tradição africana:

- *Ixu*: inhame assado na brasa e depois descascado e untado com azeite-de-dendê. É a comida de *Ogun*.
- *Ipetê*: inhame cozido em água, amassado e moldado em formato de bolas, é a comida de *Oxaguiã*. Essa massa, quando temperada, é a comida de *Oxum*.
- *Farofa*: feita com farinha de mandioca misturada com água, é a farofa branca; com azeite-de-dendê, farofa amarela. A quantidade de líquido derramado sobre a farinha deve ser suficiente para que ela fique úmida mas não se transforme numa pasta. Comida de *Exu*.
- *Iewá dudu*: é o feijão-preto, cozido na água, escorrido e temperado com sal, cebola ralada, camarão seco e azeite-de-dendê. Também pode ser refogado no azeite-de-dendê e amassado. Comida de *Ogun* e *Obaluayê*.
- *Abexi*: folhas de taioba ou mostarda, cozidas na água com sal, refogadas com cebola ralada, camarões secos e azeite-de-dendê. Comida de *Obaluayê*.
- *Buruburu*: milho de pipoca torrado numa panela de barro, com um pouco de areia; sobre as pipocas colocam-se pedaços de coco sem casca. Comida de *Obaluayê* e *Nanã*.
- *Axoxô*: feito com milho amarelo, cozido na água com sal e misturado com azeite-de-dendê, cebolas raladas e camarões secos. Comida de *Odé*. Para *Ossaim*, decora-se com fiapos de fumo de rolo. O milho pisado e misturado com feijão-fradinho é também comida de *Ossaim*.
- *Amalá*: feito com quiabos cortados em rodela finas e peito de boi em pedacinhos. Refoga-se a carne e acrescentam-se os quiabos, azeite-de-dendê, cebola ralada e camarões secos pilados. A mistura é colocada em uma vasilha de madeira, forrada com um pirão de inhame pilado ou um pirão

de farinha de mandioca ou uma massa de *acaçá*. O prato é decorado com 12 quiabos cozidos inteiros, ou com uma coroa de quiabos enfiados inteiros nas bordas da gamela, com a ponta para baixo. É comida de *Xangô*. A comida de *Xangô Baru* é diferente, porque *Baru* não aceita quiabos: seu *amalá* é feito com língua-de-vaca (*Chaptalia integrifolia*, *Compositae*).

- *Ajebô*: corta-se o quiabo em rodelas, acrescenta-se cebola ralada, sal e água. Ferve-se. É comida de *Xangô*. Para *Oxalá*, não se coloca sal.
- *Abegiri*: junta-se feijão-fradinho ao *amalá* e cozinha-se com os quiabos.
- Batata-doce: cozida na brasa e descascada, cortada ao meio no sentido do comprimento e regada com azeite-de-dendê. Comida de *Oxumarê*.
- Canjica vermelha: já cozida, é colocada no centro de uma vasilha e rodeada com uma coroa de feijões-fradinhos cozidos na água e temperados. No meio da canjica, coloca-se um molho de agrião; sobre a coroa de feijões, colocam-se quatorze bandas de ovos cozidos cortados em quatro, formando uma estrela, e rega-se com mel. Comida de *Oxumarê*.
- *Acarajé*: quebra-se o feijão-fradinho num moedor e coloca-se de molho na água por alguns minutos, para retirar a casca. Passa-se de novo no moedor, para obter uma massa, que é batida com uma colher de pau até espumar. Acrescenta-se cebola ralada e sal. Esquenta-se o azeite-de-dendê e colocam-se nele colheradas da massa para fritar. Os acarajés são oferecidos a *Oyá*, *Oxum*, *Xangô* e *ori*; às vezes, a *Babá Egun* e *Exu*.
- Canjica branca: cozinha-se na água salgada e cobre-se com coco ralado. Comida de *Nanã*.
- *Mungunzá*: debulha-se e ralam-se as espigas de milho; cozinha-se na água e depois tempera-se com açúcar, leite de coco e coco ralado. Este prato é servido durante a festa de *Nanã*.
- *Dibô*: cozinha-se canjica branca, tempera-se com cebola ralada, camarão seco e dendê. Comida de *Yemanjá*.
- Fava branca: mesmo processo de preparo que o *dibô*. Comida de *Yemanjá*.
- *Efô*: é feito de folhas de mostarda, taioba, bertalha ou língua-de-vaca. As folhas são escaldadas, escorridas e temperadas com cebola, camarão seco, sal e dendê. Comida de *Obaluayê*.
- *Ebô*: a canjica branca é cozida na água sem sal e misturada a *ori* (manteiga de carité, importada da África, também chamada limo-da-costa). O prato pode ser servido decorado com *acaçás*, retirados de suas folhas. Comida de *Oxalá*.
- *Açaçá*: a canjica branca é moída bem fininha e cozida na água, para se obter uma massa bem espessa. Com a massa (*ekó*) ainda quente, colo-

cam-se pequenas porções sobre pedaços de folhas de bananeira passadas no vapor; a folha é dobrada em forma de um pequeno cone com a base retangular. Na verdade, deveria se utilizar não a folha da bananeira, mas uma folha parecida. Certas casas enrolam a massa de *acaçá* na folha de mamona branca.

- *Aluá*: numa grande talha, coloca-se milho para fermentar na água durante uma lua, e acrescenta-se gengibre e rapadura. Durante o *ossé*, coloca-se a bebida aos pés de cada Orixá. Ela é distribuída também, durante as festas, para o público.
- *Caruru*: é feito com quiabos, mas outros ingredientes podem ser também usados (folha de língua-de-vaca ou taioba). Os quiabos são cortados bem pequenos, dando-se umas pancadinhas com a faca no sentido do comprimento, depois corta-se bem fininhos. A estes pedacinhos são acrescentados pedaços de carne ou de peixe refogados no dendê. Acrescenta-se lentamente a água para que a mistura não grude no fundo da panela e, por último, coloca-se a cebola e os camarões secos. É a comida preferida dos *Ibejis*.
- *Dengüê*: em um recipiente fundo, amassam-se com as mãos alguns *acaçás* em um pouco de água.

Os bichos

Os sacrifícios de bichos são sempre acompanhados por oferendas de “comida seca”. Temos bichos de dois tipos: de dois ou de quatro pés. A cada Orixá correspondem bichos específicos.

Bichos de penas:

Exu: galo, pombo.

Ogun: galo, galinha-d’angola, pato, pombo, caracol.

Ossaim: galo, galinha-d’angola, pato, pombo, caracol.

Obaluayê: galo, galinha-d’angola, pombo, pato, caracol.

Oxumarê: galo ou galinha, galinha-d’angola, pombo, pato ou ganso, caracol.

Odé: galo, galinha-d’angola, pato, faisão, pombo, caracol.

Logunedé: galo, galinha-d’angola, marreco, irile, pombo, periquito.

Xangô: galo, galinha-d’angola, pato, pombo, caracol.

Oyá: galinha, galinha-d’angola, pata, pombo, caracol.

Oxum: galinha, galinha-d’angola, pombo, juriti.

Yemanjá: galinha, galinha-d’angola, pato e pata, pombo, caracol.

Iewá: galinha-d’angola, pata, pombo, caracol.

Obá: galinha, galinha-d’angola, pata, pombo, caracol.

Nanã: galinha, galinha-d'angola, pata, pombo, caracol.

Oxalá: galinha, galinha-d'angola, pata, pombo, caracol.

Bichos de quatro pés:

Exu: cabrito, bode.

Ogun: cabrito, carneiro, cachorro, cágado.

Ossaim: cabrito, cágado.

Obaluayê: cabrito, porco, cágado.

Oxumarê: cabrito, cabrita, cágado.

Odé: cabrito, carneiro, tatu, cágado, preá e caça.

Logunedé: cabrito, cágado.

Xangô: carneiro, cabrito, cágado.

Oyá: cabrita, cágado.

Oxum: cabrita, cágado.

Yemanjá: carneiro, cabra, cágado.

Iewá: cabrita, cágado.

Obá: cabrita, cágado.

Nanã: cabrita, cágado.

Oxalá: cabrita branca, cágado.

Um bicho de quatro pés nunca é oferecido isoladamente. Cada pé deve ser "coberto", isto é, ele deve ser acompanhado de quatro aves.

Os animais oferecidos devem estar sadios; os cabritos e as cabras devem ter chifres; as aves não devem estar no período de muda das penas ou chocas e as remíglis (penas-guias das asas) devem estar intactas; é preciso lavar o focinho, o bico e as patas dos animais que serão sacrificados.

Os sacrifícios de bichos de quatro pés seguem o mesmo ritual dos sacrifícios para *Exu*: chama-se o Orixá, faz-se a oferenda de um *obi* ou de um *orobô*, uma oração e o sacrifício propriamente dito.

Antes do sacrifício, todas as pessoas presentes, começando pelas mais antigas, vêm colocar a testa no chão diante do animal e, ajoelhadas, pegam-no pelos chifres e tocam três vezes sua cabeça com os ombros, o peito e a testa. Eles se oferecem, assim, por substituição, ao Orixá. É o que se chama de dar de si ao Orixá.

Os sacrifícios para *Odé* são precedidos de uma caça simulada. O cabrito, amarrado com uma corda, passeia rapidamente pelo quintal, conduzido por um *ogã*, enquanto o *aficodé* segue-o com um arco e uma flecha. Todos cantam:

Odé baila já miro

Por três vezes o *aficodé* atira uma flecha no animal:

Bailá omi tafá Odé

Akorô mi tafá

Esta cena se repete por três vezes; depois o cabrito é levado para a casa de *Odé*. Os pedidos são feitos gritando em voz bem alta, porque dizem que *Odé* é surdo. A matança segue o ritual das outras, mas, como *Odé* tem horror a cabeças, estas são rapidamente carregadas para o mato em uma folha de mamona. Depois da matança, não se esfolia o bicho de quatro pés, mas queima-se o seu pêlo com cinzas quentes. Os pedaços, com o couro raspado, são assados na brasa.

As matanças para *Obaluayê* e para *Nanã* seguem um ritual especial, devido à proibição do uso de facas. Conta a lenda que *Ogun*, depois de uma discussão com *Nanã* e *Obaluayê*, declarou que ninguém poderia dispensá-lo — pois é o mestre do ferro — para comer. *Obaluayê* provou-lhe o contrário. Os antigos dizem que os animais morrem sozinhos, quando se cantam as cantigas apropriadas:

Tupã mabé rerê

Tupã mabé omã e

Olori pa ke uajô

Pará ke juá

Olori pa ke uajô

Pará ke juá

Mas o que acontece, na verdade, é que, para matar os animais, eles são batidos no chão. Corta-se o pescoço com uma lâmina untada com azeite-de-dendê e escondida numa folha de mamona. Em certas casas, utilizam-se lâminas de pedra para os sacrifícios de *Nanã* e canta-se:

E uru pá magbé urê

Owô la gbangbá

Oxumarê não se meteu na briga de *Ogun* com *Nanã* e *Obaluayê* e mandou sacrificar os bichos de penas, colocando um pau no bico e arrancando a língua deles.

Preparação dos bichos

Os bichos sacrificados são esfolados e trinchados. Retiram-se os quatro pés (pela junta do joelho), o couro, os testículos e o rabo. Abre-se a barriga e retiram-se as vísceras: as tripas, o coração, o fígado, o estômago e os rins. Separa-se a paleta (extremidade do esterno). Dividem-se as costelas: as sete primeiras e

depois as três seguintes. A espinha dorsal é partida em dois pedaços, na altura dos rins. Colocam-se num alguidar o rabo, os testículos, a paleta, os quatro pés do bicho e o *alá* (membrana que envolve as vísceras), e deposita-se o alguidar em cima do *igbá*.

Em certos terreiros, o bicho é tratado na porta da casa do Orixá, e todos os pedaços são levados no couro e apresentados, um por um, ao Orixá pelo *axogun*, que chama cada parte pelo nome.

Se for um cabrito, ele fala:

Owô abukó erã lerió (para os pés da frente)

Esé abukó erã lerió (para os pés de trás)

Akpá abukó erã lerió (para as pernas de frente)

Iton abukó erã lerió (para as pernas de trás)

Orun abukó erã lerió (para o pescoço)

Igbaton abukó erã lerió (para as costelas)

Igbadi abukó erã lerió (para o lombo)

Irú abukó erã lerió (para o rabo)

Bobô ikú ifu merê merê (para as tripas)

Se for uma cabra, substitui-se *abukó* por *ewurê*. Se for um carneiro, substitui-se por *agbô*. Se for um porco, substitui-se por *eledé*.

E todos em pé, com as mãos abertas para a frente, respondem a cada vez:

Orô jinjin chororô

Só neste momento é que os pés, o rabo, a paleta e os testículos são colocados sobre o *igbá*. Os pedaços do corpo do bicho, menos as pernas, são assados na brasa, depois de salgados e untados com azeite-de-dendê.

Retiram-se pequenas partes da buchada para serem enroladas em um *acaçá* misturado com dendê. Faz-se uma bucha com um pano branco, que será pendurado o mais alto possível no pé de *Apaoká*. É uma oferenda para as *Yamis* — as mães feiticeiras —, que protegerão o terreiro.

As tripas, limpas, são fervidas. Em certas casas, são cortadas em pedacinhos junto com o coração, o fígado e os rins; depois são refogadas no azeite-de-dendê e enfiadas no estômago do bicho. Em outras casas, elas não são picadas, mas simplesmente refogadas junto com as outras partes do bicho.

Três horas após o sacrifício, a cabeça é retirada do assentamento e fervida para se retirar o couro.

Os frangos são depenados e cortados. As cabeças, pés, pontas das asas, peitos, pescoços e sobrecus são cozinhados no azeite-de-dendê, com cebola,

camarão seco e sal. O pato deve ser cozido inteiro. Em certas casas, a galinha-d'angola e os pombos também ficam inteiros. A galinha preta de *Nanã* e os frangos de *Oxumarê* ficam inteiros e, quando cozidos, são amarrados com barbante, para ficarem com uma aparência jeitosa

As comidas de alguns Orixás não são cozidas no dendê. A comida de *Oxalá* é preparada em *ori* (manteiga de carité), sem levar sal. As oferendas para *Odé* não levam mel.

As comidas são arrumadas em alguidares e em travessas de barro, para os Orixás masculinos, ou em bacias e travessas de louça para as *ayabás*. Tudo vai ser oferecido aos pés dos Orixás às seis horas da tarde, com velas, rezas e *paô* (palmas). No dia seguinte, as oferendas são retiradas e as *ayabás* limpam os assentamentos. Depois, as comidas são distribuídas às pessoas presentes e as sobras são reunidas numa grande bacia, para serem levadas ao local determinado pelo jogo.

Oferendas aos ancestrais

O jogo de adivinhação pode indicar, em alguns casos, que é necessário fazer uma oferenda aos ancestrais que, do outro mundo, acompanham e cuidam de seus descendentes. Essa oferenda é feita em um local especial que lhes é reservado: em cada terreiro existe um *ilê igbalê*, onde um *Egun* está fixado e sacralizado, ou simplesmente um "quarto das almas", ou um cruzeiro elevado em um local afastado.

A oferenda mais simples é uma tigela de *acaçá* batido, acompanhada de uma vela. Outras oferendas são mais complicadas, como o *igbá Egun*: em um alguidar de grande tamanho, depositam-se diversas comidas: *acaçá*, *acarajé*, *abará*, *aberém*, *ecuru* (variando entre nove, dezesseis ou vinte e uma unidades, conforme o caso), todo tipo de feijão e de milho, ovos, velas, pavios, gomos de cana, panos de todas as cores. Frangos e pombos podem acompanhar o *igbá Egun*. Após o oferecimento de um *obi*, esse *igbá* pode ser imediatamente entregue no mato, de preferência em um bambuzal.

Não se deve confundir o *igbá Egun* com o sacudimento. O primeiro é uma oferenda: cada comida é apresentada à pessoa, na altura do peito, antes de ser colocada no alguidar. Quando se faz um sacudimento para livrar alguém de um *Egun*, cada alimento é passado pelo corpo, da cabeça aos pés, e desmanchado com um aperto do polegar, antes de ser jogado no recipiente. Depois, tudo é reunido e jogado no mato ou na água, num local distante. Nesse caso, trata-se de uma purificação com o objetivo de livrar a pessoa de uma influência nefasta.

Quando o *Egun* exigir um sacrifício, será preciso fazer, ao mesmo tempo, sacrifícios para *Exu* e para a *Oyá* que o acompanham. Mas, para isso, é necessário ter uma casa de *Babá* e os assentamentos adequados de *Exu*, de *Oyá* e do *Egun*, assim como pessoal qualificado para executar as matanças de acordo com o ritual.

O CANDOMBLÉ

A exigência suprema de uma divindade é querer que alguém, escolhido por ela, se torne seu “cavalo”, o que só vai se realizar quando essa pessoa, através do transe, permitir ao Orixá, *Vodun* ou *Inquice* incorporar-se para atuar e dançar entre os seres humanos. Essa é uma das razões que levam o chefe do terreiro a ter como missão organizar grandes festas, durante as quais os Orixás irão se incorporar. São festas públicas e abertas a todos, sejam adeptos, simpatizantes ou simples curiosos. Essas cerimônias seguem um esquema preciso, que deve ser observado com rigor.

Tradição ketu

No tempo antigo, as festas duravam vários dias e se dividiam em: oferendas para *Exu*; oferendas do Orixá, seguidas, à noite, de uma festa aberta ao público, chamada de candomblé; três dias depois, novas oferendas e candomblé; sete dias depois, oferendas e candomblé.

Atualmente, as festas se reduziram, pois a vida moderna não permite que a população tenha tanto tempo disponível. O ritual, então, realizado em um só dia, obedece à seguinte ordem: as oferendas para os *Exus* de fora, que podem ser uma simples quartinha d'água, farofas de água e de dendê, mel e uma quartinha d'água, e o *padê* de cuia salvando *Exu*, os ancestrais e as *Yamis*; cantigas e danças para salvar os Orixás; cantigas e danças para chamar os Orixás; uma pausa para que os Orixás presentes possam vestir os trajes rituais; a entrada solene dos Orixás e as danças de cada um, espetáculo que é o ponto culminante da festa; danças de *Oxalá* e saída dos Orixás, que marcam o fim do candomblé.

O *padê* é sempre feito à tarde, antes da festa, para proteger o ambiente de qualquer incidente perturbador. Logo em seguida, arriam-se as comidas da ma-

tança. À noite, o público chega e se instala nos bancos do barracão para assistir ao espetáculo. Os *ogãs* ficam no espaço que lhes é reservado, e a *yalorixá*, sentada perto deles, é quem vai dirigir a cerimônia e lançar as cantigas. Ela se reveza com o *alabê*, o chefe dos atabaques que toca e, ao mesmo tempo, conduz os outros tocadores.

O conjunto instrumental

O conjunto é sempre composto de um sino e três atabaques. Há dois tipos de sinos de percussão: o *agogô*, feito de dois cones de ferro, um deles mais curto do que o outro, e o *gã*, que só tem um cone.

Um outro instrumento é utilizado, quando se toca para *Xangô*: um chochalo de cobre chamado de *xerê*, que tem a forma de uma grande pêra com um cabo de cobre, que produz um som seco. Em alguns candomblés utiliza-se também o *xequerê*, mas ele está quase fora de uso. Trata-se de uma cabaça de peçoço, de 30 centímetros de diâmetro; a parte externa é recoberta por uma rede cujas malhas são atadas com contas grandes ou sementes de lágrima-de-nossa-senhora. Um cordão é fixado a essa rede frouxa que, se esticada em cadência, produz um som seco, obtido pelo choque das contas sobre a cabaça.

Os atabaques têm o formato de uma ânfora com a ponta cortada na extremidade inferior, e sua altura varia geralmente entre sessenta centímetros e um metro e vinte centímetros, podendo atingir até um metro e meio. O atabaque maior é chamado de *rum*, o médio de *contra-rum* e o menor de *rumpi*. Segundo Pierre Verger, a origem africana desses termos está nas palavras da língua fon *hum* e *humpevi*. O *alabê* toca o *rum*. Com as variações de ritmo, ele impõe as variações na coreografia das iniciadas. Quando a *yalorixá* está ocupada, ele pode lançar as cantigas em seu lugar, revezando-se também com o *ogalá* ou a *yatebexê*.

Os atabaques são feitos por artesãos que os fornecem para os candomblés e centros de umbanda, escolas de samba e orquestras populares. Esses artesãos não têm nenhum papel no plano religioso, são apenas fabricantes de tambores. As peles que cobrem os atabaques são colocadas nos terreiros e provêm dos bichos sacrificados nas matanças. Após o sacrifício, as peles são expostas ao sol e utilizadas de acordo com as necessidades.

Os atabaques antigos eram feitos de troncos cavados; a pele e as cordas eram presas por tocos fincados no corpo do instrumento. Hoje eles são feitos com lâminas finas de madeira, parecidas com as usadas em barris, e, como neles, presas por círculos de ferro cujo número pode variar entre seis e oito, segundo a altura do atabaque. A abertura inferior fica virada para o chão; a

abertura superior é coberta com uma pele de cabrito, fixada por um aro que se encaixa na boca do barril.

A pele é dobrada e mantida por uma corda que a deixa fixa e esticada. A dobra pode ter seis ou oito buracos, dispostos em intervalos iguais, feitos diretamente na pele e na dobra. A corda passa ao longo do barril, até um segundo aro onde são enfiados os cunhos de madeira que agem sobre a corda, provocando, através da tensão, o timbre e a ressonância desejados. Esse dispositivo permite afinar o atabaque como quiser.

Os tambores podem ser pintados ou envernizados. Na hora da festa, são enfeitados com uma faixa de tecido amarrada formando um laço. Os tocadores se instalam em um banco e os atabaques são colocados sobre outro banco estreito, com cavidades que os deixam encaixados; assim, a qualidade do som é bem melhor.

A festa

Antes da festa começar, os *ogãs* começam a tocar ritmos ligados a certas divindades, sem ordem precisa. Assim eles se animam e verificam a tensão dos instrumentos. As iniciadas sabem, então, que devem acabar de se vestir, e as visitas se apressam em entrar no barracão. É uma primeira chamada para a chegada dos Orixás.

Quando a *yalorixá* faz um sinal, os *ogãs* tocam o *arrebate*, as iniciadas entram em fila, de cabeça baixa, com as mais jovens no final, em respeito à hierarquia. Cada uma está vestida com muito esmero. É difícil reconhecer a mulher humilde, da vida cotidiana, nessas bonecas suntuosamente enfeitadas. As iniciadas querem, a todo custo, usar trajes muito caprichados na hora da festa e, para isso, gastam todo o dinheiro que economizam em seus modestos ganhos.

Elas avançam, muito orgulhosas, sem olhar para ninguém, balançando ligeiramente os braços dobrados, para soltar os ombros. Uma grande roda é formada no meio da sala e, quando a última delas fecha o círculo, a *yalorixá* levanta a mão e manda os tocadores pararem. Ela começa então a lançar cantigas que são repetidas em coro pelas iniciadas. É o *xirê*, isto é, a sucessão de cantigas em honra a cada Orixá. Essas cantigas do *xirê* são saudações a cada Orixá, e não um apelo. Somente ao final do *xirê* se faz a chamada dos Orixás. Esse primeiro tempo, aparentemente morto, permite às iniciadas livrar-se das preocupações materiais cotidianas, e as condiciona para o momento do transe.

Para cada Orixá, cantam-se de três a sete cantigas. A ordem é definida: *Ogun*, *Obaluayê*, *Odé*, *Ossaim*, *Oxumarê*, *Irokô*, *Xangô*, *Oxum*, *Oyá*, *Yemanjá*, *Iewá*, *Obá*,

Naná e Oxalá. A *yalorixá* ou o *alabê* começam, o coro das *yawôs* responde, e os atabaques começam a tocar.

As iniciadas dançam em roda, no sentido inverso dos ponteiros do relógio. Cada cantiga é acompanhada de uma coreografia especial. Na primeira cantiga do *xirê*, cada iniciada vai, pela ordem de idade, fazer as saudações à entrada do barracão, em direção à rua, na frente da cavidade sagrada do barracão, diante dos atabaques e, finalmente, diante da *yalorixá* que a abençoa.

A *yawô* que tiver um Orixá masculino faz o *dobalê*: deita-se no chão e coloca os braços ao longo do corpo, levantando ligeiramente a cabeça; depois, de joelhos, coloca a testa sobre as duas palmas das mãos abertas no chão. A *yawô* que tem um Orixá feminino faz o *iká*: ajoelha-se, coloca o braço direito no chão; estira-se no chão, apoiada sobre o quadril; a mão esquerda toca a mão direita e a cabeça se inclina, sem tocar o chão; em seguida, repete o movimento invertido, sempre estirada, com as pernas ligeiramente dobradas, e inclina de novo a cabeça; por fim, ela se ajoelha e coloca a cabeça sobre as palmas das mãos abertas.

Depois dessa saudação, a *yawô*, com um joelho no chão, pede a bênção da *yá kekerê* e das mais antigas da comunidade. Também deve curvar-se diante das personalidades presentes, se forem *ebomes* de outros centros.

Em alguns centros, a iniciada repete as saudações quando se canta para o seu próprio Orixá ou o Orixá da pessoa que a iniciou. Nesse caso, não se faz mais a saudação do portão. Em outros terreiros, o costume é abaixar-se para receber a bênção da *yalorixá*.

Depois de cantar para todos os Orixás, a *yalorixá* chama-os, com as cantigas apropriadas, para que se incorporem. É um momento muito esperado pelo público, que observa tudo com a máxima atenção. A *yawô* parece que vai perder o equilíbrio, vacila com movimentos desordenados e passa a mão no rosto, ou cobre as orelhas com elas; seu corpo balança da frente para trás, com a cabeça desgovernada, os olhos se fecham: é o transe. O Orixá incorporou. Ele cruza as mãos sobre um quadril ou deixa cair os braços, dando o *ilá*, o grito característico de cada Orixá, com uma ligeira tremedeira dos ombros, o *jiká*. Aos primeiros sinais da incorporação, as *ekédes* se aproximam para segurar a pessoa em transe e retirar seus chinelos. Se o Orixá é masculino, elas amarram um pano-da-costa em um dos ombros e retiram suas jóias. A partir desse momento, a *yawô* não domina mais sua própria personalidade, adquire a do Orixá que incorporou. O Orixá deve ser chamado de “meu pai” ou “minha mãe”, e usa-se senhor ou senhora como tratamento.

O Orixá incorporado dança no meio da roda; depois é levado até o *sabaji*, onde as *ekédes* lhe colocam um outro traje. O Orixá de cada uma das *yawôs*

possui enxoval próprio, elaborado durante a feitura, e que a *yawô* deve aumentar na medida de suas posses. Os trajes são geralmente renovados durante as oferendas de três e de sete anos.

Enquanto o Orixá está sendo vestido, há um intervalo no barracão; os *ogãs* descansam, e as *yawôs* acordadas servem bebidas e comidas. Nos candomblés tradicionais, servem-se *aluá*, *acarajé*, *abará*, *omolocum* ou *xinxim* de galinha, comidas africanas muito apreciadas pelo público. Nos centros mais modernos, servem-se refrigerantes e salgadinhos.

Quando os Orixás já estão vestidos, colocam-se em fila segundo a idade de feitura, com exceção de *Ogun*, que abre a fila, e do Orixá dono da festa, que a fecha. Em fila, eles entram no barracão. É o momento mais esperado, o ponto culminante da festa. Os *ogãs* soltam fogos, o público joga flores e perfumes. As cantigas de entrada são extremamente solenes e imponentes; na seqüência, entram as cantigas de agradecimento, muito alegres, e todos os Orixás dançam juntos. Depois eles ficam num dos lados do barracão, e cada Orixá vai executar as danças que lhe são próprias. É o que se chama de *tomar rum*: isso faz referência ao atabaque maior — o *rum* — que, pelas suas variações rítmicas, orienta a coreografia.

As cantigas têm uma seqüência determinada, que não pode ser modificada, pois serve para reviver episódios que ilustram as origens e a vida da divindade. Grande parte dessas lendas já está esquecida, mas os fiéis ainda percebem claramente o seu sentido, e os gestos permanecem cheios de significado. O movimento é uma forma de linguagem e, como o Orixá fala muito pouco com os fiéis e com os presentes durante a festa, é através do movimento que as mensagens são transmitidas. Aqui nada depende do acaso ou da improvisação, a coreografia segue um esquema preciso, que nunca muda e deve se repetir em cada festa. Qualquer inversão na seqüência destruiria o sentido da mensagem. Algumas vezes, o coro desaparece e os *ogãs* tocam composições rítmicas sem o acompanhamento de cantigas, como *opaniyé* para *Obaluayê*, *alujá* e *tonibobé* para *Xangô*, *agerê* para *Odé*, *ilú* para *Oyá*, *igbim* para *Oxalá*. A comunicação se faz através da vibração dos atabaques para os Orixás, o ritmo e o movimento se confundem. Gritos de alegria explodem junto com os fogos de artifício lançados, e um imenso fervor invade toda a comunidade.

Os Orixás se sucedem em grupos: os *Oguns*, os *Odés* etc. Mas o lugar de destaque é dos mais antigos, com exceção de *Ogun*, que — não importa o tempo de sua iniciação — passará sempre na frente dos outros. Assim, após *Ogun*, será a vez de *Oyá*, se for mais antiga que os outros Orixás da casa. Entretanto, as *Oyás* mais jovens devem acompanhá-la, um pouco atrás. Se precisar, as *ebomes*

ou as *ekédes* guiam as mais jovens, que ainda não têm o treino necessário para evoluir sozinhas. Mas, em princípio, o Orixá deve ter adquirido o conhecimento necessário para desempenhar seu papel sem embaraços.

Antes de dançar, o Orixá saúda os atabaques, levanta os braços e os abaixa com um abraço, flexiona os joelhos e agita os ombros num estremecimento rápido. Em seguida, faz a mesma saudação à direita e à esquerda. Vai até a porta do barracão e faz a saudação para o lado de fora, e abraça as personalidades presentes. No barracão, ele faz um *dobalê* somente para a *yalorixá*.

Em sinal de respeito, as *yawôs* permanecem agachadas e as *ebomes* ficam em pé, com as mãos para a frente, as palmas viradas para fora. Quando os Orixás estão dançando, as *yawôs* e o público os saúdam com as palavras apropriadas.

Ogun dança imitando o movimento dos cortadores de mato e um combate com um facão. Quando dois *Oguns* dançam, eles ficam frente a frente e lutam como num duelo. Essa luta é tão forte, tão animada que as *ebomes* se precipitam para separá-los, jogando um pano branco no meio deles. *Ogun yê!*

Ossaim dança como se catasse e pisasse folhas no mato para preparar remédios. *Ewê ô!*

A dança de *Obaluayê* é dramática, pois ele se desloca da esquerda para a direita, depois volta com a mão virada para o céu ou para a terra, de forma ameaçadora. Ele simula matar alguém e mostra o chão com o dedo; mostra a orelha, e escuta; mostra o olho, e observa; coloca os dedos em cruz na altura da boca, e fica calado. Vira uma das mãos para cima e para baixo e bate o pé, mata de novo com raiva; dá uma volta sobre si mesmo e apanha a verdade num gesto largo e a segura. Lentamente, dobra os joelhos e se deita no chão. Suas mãos tocam o corpo e ele se coça: é a varíola, a terrível doença que pode enviar aos homens para vingar-se das ofensas que lhe são feitas. As *ebomes* se apressam para cobrir-lhe o corpo com um pano-da-costa branco, pois essa visão é muito forte para os olhos dos homens. Embaixo do pano, como numa mortalha branca, o deus se dobra e treme em convulsões. Por fim, ele se levanta lentamente, as *ebomes* o descobrem; ele fica de pé, e, magnânimo, confirma o seu poder. *Obaluayê* consente em ajudar os que o veneram. Sacudindo sua vassoura ritual, o *xaxará*, com movimentos rápidos, ora na direção do céu, ora na direção da terra, afasta as más influências, limpando e purificando o ambiente. Os espectadores o saúdam: *Atotô, atotô* — nós te respeitamos!

Oxumarê dança com movimentos amplos, precisos e ondulados, com o indicador apontando para diante e a outra mão dobrada nas costas. Ele evolui de um lado para o outro, como uma cobra à procura de sua presa, curva o corpo, se encolhe e vira-se sobre si mesmo. Algumas vezes, ele fica parado no mesmo

lugar, apontando o indicador alternadamente para cima e para baixo, para lembrar que o arco-íris une o céu e a terra. Quando o ritmo se acelera, *Oxumarê* se deita no chão, com os braços ao longo da cabeça, as pernas juntas, e, num movimento sinuoso, rasteja até os atabaques. Sua cabeça se levanta e oscila levemente para saudá-los. Sai, rastejando à procura do *runjeve* que a *yvalorixá* escondeu num canto da sala, e, pegando-o com a boca, entrega-o à sua dona. *Aró boboi!*

Odé tem uma dança extremamente viva e animada, que imita o movimento do cavaleiro sobre sua montaria indo para a caça, batendo nas costas do animal com seu chicote. Ele simula uma caçada, apontando sua flecha para uma presa invisível; vai até a entrada do barracão, volta dançando, se ajoelha; inclina o torso num movimento circular, olhando em todas as direções possíveis e atira; depois, recolhe os bichos mortos em sua capanga e joga-os na frente dos atabaques. Assim, a carne não faltará naquela comunidade. *Okê arô! Arolê!*

Logunedé dança com muita calma, pois é um caçador como seu pai; como sua mãe, ele lava a roupa, segurando a beira da saia e esfregando com as duas mãos; depois, de joelhos, enxágua as roupas no rio, e acaba tomando banho. *Logun merê!*

Xangô dança com as duas mãos juntas e, à medida que o ritmo se acelera, lança os braços no ar, como se tirasse pedras de sua bolsa, o *labá*, e as jogasse para o céu. São as pedras do raio, usadas para atingir a todos que o desrespeitam. Depois, ele faz pequenos círculos com o indicador, mostrando o céu e a terra: mesmo com raiva, ele não deixa de ser rei, tanto na terra como no céu. *Kaô kabiesí!*

As danças de *Oyá* são muito espetaculares. Ela manda nos *Eguns*. Com grandes movimentos circulares dos braços, impede a sua passagem e os afasta. Ela vai até os atabaques, colocando as palmas das mãos para a frente e, apressada, dirige-se para a entrada do barracão. Agitada e nervosa, corre para todos os lados, como se quisesse afastar o perigo; depois pára e dança, balançando os quadris de maneira provocadora. Diz-se então que ela está quebrando os pratos. Palavras estranhas, que parecem não ter sentido, mas Adissa Ogulolá, um amigo do Benin, nos revelou o significado dessa expressão: segundo uma lenda africana, quando a mãe de *Oyá* deu à luz, teve uma vertigem numa feira e caiu em cima de uma pilha de pratos que se quebraram. Preocupada com esse incidente, a família fez uma consulta; *Ifá* respondeu que a criança que acabara de nascer era um Orixá. Em lembrança desse acontecimento, quando *Oyá* dança na África, faz-se barulho com pratos de metal, cujas bordas são decoradas com anéis de ferro. Depois, *Oyá* sai por instantes e volta segurando na cabeça uma

É geralmente muito tarde para voltar para casa; as *yawôs* deitam-se nas esteiras e dormem no *sabaji*. Algumas delas vão ajudar a servir a refeição, que é oferecida ao público presente. Essa comida é um agrado que a comunidade faz aos que assistiram à festa. Mas, de acordo com os antigos, existe um outro sentido para isso: os Orixás gostam de fartura e desejam que todos estejam de barriga cheia.

Tradição jeje

No *jeje*, não é costume fazer muitas festas durante o ano, mas as cerimônias se desenvolvem de forma semelhante. As obrigações começam muito cedo, ao pé dos *atinsás* (as árvores dos *voduns*), onde são feitas oferendas a *Aizan*, *Ogun Xoroquê* e *Legbá*.

Aizan, ancestral feminino ligado à terra, representa todos os nossos antepassados. Para ela são feitas as primeiras oferendas de galinhas e comidas secas. As aves servem para purificar as pessoas presentes com um sacudimento; depois, são sacrificadas sobre o assentamento.

Quando o dia amanhece, *Ogun Xoroquê* e *Legbá* também recebem aves, dendê, cachaça e comidas secas. Os bichos sacrificados são colocados no chão e não são cozidos.

Na véspera da festa, se faz o *zandró*, uma vigília onde se salvam os *voduns*, que são chamados com toques, rezas e cantigas. São oferecidos *obis*, e os seus pedaços são repartidos entre os *voduns* para lhes dar mais força.

Durante o dia, os *voduns* recebem oferendas; são sacrificados bichos de quatro pés e várias aves. Nunca se oferece carneiro, pois esse animal é *quizila* no ritual *jeje*.

À noite, no início da festa, não se canta o *padê*, nem o *xirê*. Os *voduns* já estão incorporados e paramentados quando chegam ao barracão, no princípio do toque. Cada *Vodun* dança sozinho ou com outros *voduns* do mesmo tipo, e segue uma coreografia particular, o *borozã*, cruzando os cantos do barracão e parando em frente aos atabaques. Eles mesmos tiram as cantigas, dançando quantas quiserem. A escolha é deles; eles mandam nos *ogãs*, que seguem as suas vontades. Os ritmos são diversificados: *avamunha* ou *ramunha*, *bravum*, *sató*, *mundubi*, *adarrum*, *vassá*.

Os atabaques são tocados com as mãos. O *rum* é tocado com uma das mãos, a outra segurando um *aguidavi* (baqueta); as figuras são marcadas por meio de pancadas dadas na madeira do tambor, e não no couro.

Os *voduns* observam uma ordem de precedência, com *Ogun* em primeiro lugar, depois *Agüê*, *Atolu*, *Odé*, *Ajonsu*, *Oxum*, *Yemanjá*, *Aziri*, *Sogbô*, *Badé*, *Loco*, *Averequete*, *Possu*, *Oyá*, *Nanã*, *Lissá* e *Bessém*, que é o rei e, por isso, é o último a dançar e a sair.

No dia seguinte, de madrugada, os *voduns* levantam, vão para o *tó* (o banho ritual) e fazem o *kpolé*. Em fila vão salvar os *atinsás*, com *paô* e rezas, e só irão acordar na quinta-feira.

Tradição angola

A originalidade dessa nação está na parte musical e na coreografia. Os atabaques são tocados com as mãos. Os ritmos são originais: *rebate*, *congo*, *cabula*, *barravento*. Algumas cantigas são em língua *quimbundo*, outras em *quicongo*. A coreografia não segue o sistema da roda no barracão, mas os *Inquices* dançam em duas filas, de frente uns para os outros, avançando e cruzando-se.

O CICLO DAS FESTAS

Tradição ketu

Cada terreiro organiza livremente o seu próprio ciclo de festas. O costume é que se façam oferendas para cada Orixá do terreiro, uma vez por ano. Esse dia especial de cada Orixá é seu *odun*. Os sacrifícios são feitos em âmbito privado e a festa pública ocorre de noite, no barracão.

Assim é o calendário: a festa de *Ogun*; a festa de *Odé*; a festa das *Ayabás*, que celebra os Orixás femininos; a festa de *Xangô*, que geralmente acontece no final de junho, por causa das fogueiras de São João; o *olubajé*, que festeja *Obaluayê*, *Nanã*, *Oxumarê*, *Ossaim* e *Iewá*, e que ocorre em agosto ou setembro; as águas de *Oxalá*, festa que abrange três domingos; e o *Lorogun*, que acontece durante a quaresma, período em que os Orixás não se manifestam, só voltando no sábado de aleluia. Além do ciclo normal das festas, acontecem comemorações especiais, como o dia do Nome, ao final de uma feitura, ou obrigações de três ou sete anos de iniciadas.

Essas festas sempre começam por oferendas a *Exu*, geralmente com bichos de quatro pés, a fim de que não aconteçam perturbações durante as cerimônias.

Festa de Ogun e a de Odé

Essas festas seguem o padrão normal dos candomblés, sendo precedidas por matanças para *Exu* e para o Orixá da casa. Se for necessário, podem se juntar numa só festa, no mesmo dia.

Festa das Ayabás

As *ayabás* — *Oxum*, *Oyá*, *Yemanjá*, *Iewá* e *Obá* — recebem oferendas de bichos que lhes são consagrados. Depois do *xirê*, bancos enfeitados são dispostos diante dos atabaques. As *ayabás* entram, carregando sobre a cabeça painéis de barro com *acarajé*, *abará*, *omolocum* e *dibó*, e bandejas com frutas e manjares, que são distribuídas aos presentes pelas *ekédes*. Depois, as *ayabás* se retiram para se vestir. De volta ao barracão, dançam seus enredos. No final, os Orixás vão embora.

Festa de Xangô

Antes da festa de *Xangô*, é preciso armar uma grande fogueira com troncos empilhados e gravetos no meio. Antes da festa, a *yalorixá* coloca doze *acarás* (mechas de algodão, embebidas com azeite-de-dendê) em diferentes locais da pilha. Antes do *xirê*, todos vão para perto da fogueira, e a *yalorixá*, com a cantiga apropriada, acende cada mecha. O fogo se propaga de cima para baixo, pois se os troncos da base queimassem primeiro, a pilha poderia desmoronar. Os *Xangôs* chegam e dançam bem perto do fogo, sem se preocupar com o calor intenso. As *ekédes* cuidam para que eles se mantenham a uma distância razoável da fogueira.

Xangô se retira e volta com uma enorme gamela cheia de *amalá* sobre a cabeça. Após rodear a fogueira, ele senta num banco e todas as pessoas, as iniciadas e os presentes, se aproximam e colocam a testa no chão; depois enfiam a mão na gamela e comem um pouco de *amalá*. É de hábito que se limpe a mão no traje do Orixá que, todo lambuzado, só se retira quando todos se serviram. Durante a divisão do *amalá*, as *Oyás* chegam.

Xangô reaparece com uma panela de fogo sobre a cabeça e dança muito rapidamente, fugindo de *Oyá*. Esta procura roubar-lhe a panela, que passa dos *Xangôs* às *Oyás*, numa corrida desenfreada e animada. Enfim, *Xangô* consegue se retirar com a panela acesa. Em seguida, uma *ekéde* traz uma vasilha contendo doze *acarás*, e as acende. Os *Xangôs* e as *Oyás* se aproximam, colocam as mechas acesas na boca e as engolem num instante. No final, *Xangô* dança, seguido de *Oyá*; outros Orixás podem surgir e também dançar. O cortejo se retira e o último a sair é *Xangô*, o dono da festa.

No *Opô Afonjá*, o começo das festas de *Xangô* é anunciado por uma fogueira no dia 29 de junho; à noite, *Xangô* dança ao redor do fogo aceso. Nos dias seguintes, vêm matanças e festas, no primeiro e no terceiro dias; *itá*, no sexto dia e, no décimo segundo dia, a procissão de *yamassê*. Esse Orixá é considerado a mãe de *Xangô*. A charola (andor) percorre o terreiro, carregando o assentamento ricamente enfeitado; em cima fica o adê de Bayani, cuia coberta de búzios com fileiras de búzios penduradas; ao lado vem a *kolabá* segurando o *labá* de *Xangô* (a sua sacola de couro); vem também o *afoxê*, haste com muitas tiras de *ojás* penduradas. A procissão vai até o barracão, onde se faz um *xirê*, os Orixás chegam e dançam; depois, a charola volta para casa de *Xangô*.

Festa de Olubajé

Começa com os sacrifícios para *Exu*, no início da semana, e depois para três Orixás: *Obaluayê*, *Oxumarê* e *Nanã*. *Iewá* e *Ossaim* podem também ser festejados nesse dia.

As lendas contam que *Obaluayê* foi abandonado por sua mãe, *Nanã*, pois era feio e coberto de feridas. Ela preferia seu irmão, *Oxumarê*. O Orixá foi recolhido por *Oxum* e cuidado por *Yemanjá*, que o curou e o devolveu à mãe. Restabelecido, *Obaluayê* fez um grande banquete para todos os Orixás, em agradecimento por sua cura.

Comidas de todos os tipos são preparadas e arriadas na casa de *Obaluayê*. O candomblé segue o ritmo normal. *Obaluayê*, *Oxumarê* e *Nanã* chegam e vão vestir seus trajes rituais.

A *yalorixá* canta:

Mojê mojê furubalê furubalê

Mojê mojê furubalê furubalê

Primeiro vem o tabuleiro de *buruburu* (pipoca). As *ekédes* o seguem, trazendo os bancos cobertos de tecidos coloridos, onde os Orixás vão sentar, e várias esteiras. Depois, entram as *ebomes* e *yawôs*, trazendo na cabeça os alguidares com as comidas e um enorme cesto de vime cheio de folhas de mamona. No final, entram os Orixás: *Nanã*, *Oxumarê* e *Obaluayê*, que fecham o cortejo.

As *ekédes* colocam os bancos diante dos atabaques e estendem as esteiras, onde se colocam as vasilhas; no meio, as *ayabás* sentam para distribuir as comidas nas folhas de mamona.

A *yalorixá* canta:

Ae ajeum bó olubajé ajeum bó

Olubajé ajeum bó olubajé ajeum bó

Ara ê olubajé ajeum bó

Uma grande bacia é colocada num canto do barracão, para recolher as sobras. Quando a distribuição termina, serve-se *aluá*; as *ayabás* se levantam e o cortejo leva as vasilhas para a casa de *Obaluayê*.

A *yalorixá* canta:

Sobejé orô unlá

Orô unlá sobejé orô unlá

Orô unlá sobejé

Os Orixás se levantam e, segurando a saia com a mão, passam no meio do público para pedir uma esmola em troca da comida oferecida. Depois, eles jogam esse dinheiro ao pé dos atabaques. O *alabê* mais antigo o recolhe e distribui essa pequena soma entre os tocadores.

Os Orixás vão dançar. Não é costume outros Orixás aparecerem, exceto *Yemanjá*, que criou *Omolu*.

Depois, os Orixás se vão e quem fecha o cortejo é *Omolu*.

Oro la bamba oro la bamba

Se *Nanã* está presente, os *Omolus* seguem atrás dela em fila, um segurando na cintura do outro.

Abiá biá maku abá odé tori bodê

Antes do nascer do dia, todas as comidas arriadas no barracão e as sobras da boca do povo devem ser levadas para o mato.

As Águas de Oxalá

As festas de *Oxalá* fazem reviver um mito que possui versões diferentes, mas a que parece corresponder com mais precisão ao ritual praticado no Brasil foi recolhida por Pierre Fatumbi Verger, em Salvador. Essa versão, segundo ele, é também conhecida na Nigéria e em Cuba.

Conta o mito que *Oxalá* devia ir à terra de *Kusó*, visitar *Xangô*, e foi à casa da vidente *Sutira* para fazer uma consulta, pedir a sorte; saiu *Ejionilê*. A vidente falou:

— Quando sai esse *odu*, a gente não deve sair de casa.

Oxalá declarou:

— Eu vou.

— Não vá, senão vai encontrar três *Exus*.

— Eu vou.

— Então tem que despachar três *ebós*.

— Qual é o *ebó*?

Sutira indicou:

— Leve muito *ossé* (sabão), muito *ori* e três roupas; leve um secretário com as roupas. Você não vai gostar do que vai encontrar no caminho e não deve reclamar de nada, fazendo tudo o que lhe pedirem, sem recusar e sem falar, senão morre.

Oxalá juntou o necessário, chamou o secretário e foi, arrastando-se pelo caminho. Chegando a certa altura, apresentou-se *Exu Elepô*:

— Oh, *Oxalá*, *ocu lailai*, tanto tempo que não lhe vejo, me dê um abraço!

Exu estava com uma barrica de dendê na cabeça, pingando, e quando abraçou *Oxalá*, derramou muito dendê em cima dele, dando muitas risadas. *Oxalá* não disse nada e foi até o rio para tomar banho, se ensaboou, passou *ori* no corpo, mudou de roupa e fez um *ebó* da roupa velha, despachando-a. Quando havia andado um pouco mais, encontrou *Exu Idu*, que tinha na cabeça um saco com pó de carvão. Aconteceu o mesmo:

— *Oku lailai* — disse ele, abraçando *Oxalá* e derramando, em seguida, o pó de carvão em cima dele, batendo palmas e dando vaias.

Oxalá não disse nada e foi tomar banho, passou *ori* no corpo e fez um *ebó* com a roupa suja. Voltou a caminhar e encontrou *Exu Adin* carregando *adin* (azeite de caroço de dendê), que também lhe pediu um abraço e, como os outros, derramou o *adin* na cabeça de *Oxalá*, que estremeceu todo, mas, mais uma vez, não disse nada.

Exu foi atrás, fazendo molecagem junto com os outros *Exus* que haviam seguido *Oxalá*, vaiando enquanto ele tomava banho no rio, acabando com o sabão e o *ori*. *Oxalá* retomou novamente o seu caminho, depois de vestir a terceira roupa e fazer um *ebó* da roupa suja.

Tempos atrás, *Oxalá* havia dado de presente a *Xangô* um cavalo branco, que havia desaparecido. Os escravos de *Xangô* procuravam o animal por toda parte. *Oxalá*, passando por um campo de milho-de-angola, quebrou algumas espigas, levou-as na mão e, logo depois, encontrou o cavalo, que o seguiu. Nesse momento, chegaram os escravos e, encontrando o homem segurando o cavalo do rei, gritaram:

— Aqui está *olê exin oba*, o ladrão do cavalo do rei. Vamos meter *ikumon*, a mão de pilão, nele!

Deram-lhe muitos golpes, deixaram-no caído no chão com as pernas e os braços quebrados, levaram o cavalo para o rei e jogaram o velho na cadeia. Disseram que tinham encontrado o ladrão, que era um velho, vestido de branco, com um *opaxorô* e milho na mão...

Então, o reino de *Xangô* veio a passar por sete anos de desgraças. A seca acabou com as plantações, pragas dizimaram o gado, as mulheres tornaram-se

do um guarda-sol que os cobre totalmente, enquanto quatro *ogãs* o seguram por hastes em seus quatro cantos.

No dia seguinte, as oferendas são retiradas. Os vasos sagrados ficam no camaranchão até o domingo seguinte, o dia da procissão.

Antes, não há sacrifícios. Prepara-se o andor que vai levar o vaso sagrado de *Oxalufã*. Ele é colocado sobre uma toalha bordada e coberto com outro pano bordado e flores. Um *alá* cobre o andor e todos os que acompanham a procissão. Todas as iniciadas estão vestidas em trajes de baianas, muito ricos. Na frente vem uma *ebome* segurando uma talha, contendo um *amaci* de folhas cheirosas, que espalha pelo chão com uma folha de nativo (dracena).

Em seguida vem a bandeira de *Oxalá*, de veludo branco, bordada com uma pomba branca, que segura um ramo no bico, e um *igbim* (a comida preferida de *Oxalá*) no canto.

A *yalorixá* toca o *adjá* durante todo o percurso. O andor é carregado por quatro *ayabás* seguidas pelos convidados, dignitários e iniciadas. O *alabê* fecha o cortejo, levando um atabaque a tiracolo. A procissão segue pelo quarteirão e pelas ruas do bairro. De volta ao terreiro, pára, o andor é colocado sobre quatro bancos e, durante a reza, cada um dá um *dobalê* na sua frente. Depois os *ogãs* tocam *igbim*, e todos dançam. *Oxalá* é levado até seu quarto, e os demais o seguem.

No terceiro domingo, *Oxaguiã*, Orixá jovem e guerreiro, dá uma festa para seu pai *Oxalufã*, para comemorar a sua volta. É a festa do pilão. À noite, o candomblé começa com o *xirê* para todos os Orixás, que aparecem em cortejo solene, todos de branco, com suas coroas e insígnias brancas ou prateadas. Uma *ebome* os acompanha levando um feixe de atoris, goiabeira, araçá ou candeia.

Os *Oxalás* são sentados em bancos, sob o *alá*, em frente da entrada. Os outros Orixás ficam alinhados de pé, num lado do barracão. A *yalorixá* entrega a cada *Oxalá* um *atori*, e cada um dos presentes se ajoelha diante dele, tocando-o nos ombros e no corpo; depois, *Oxalá* o toca de volta.

Wa so nilê ta no abé o odun

Todos esses gestos são feitos com calma, sem pressa nem violência.

Ao som do *alujá*, entra o mais antigo *Xangô* da casa, trazendo um pilão de prata sobre a cabeça. Ele dá uma volta na sala e coloca o pilão diante de *Oxalufã*. Esse pilão contém uma massa de inhame, que é distribuída a todos os presentes. Em algumas casas, serve-se também canjica e *aluá*. É o banquete oferecido por *Oxaguiã* na volta de *Oxalufã*.

Todos os Orixás presentes vão dançar para *Oxalá*. Depois dançam os *Oxaguiãs* e, finalmente, é a vez dos *Oxalufãs* que, apoiados em seus *opaxorôs*, são

Em outras casas, não é costume ir para o alto-mar, mas colocam-se cestas de presentes, enfeitadas com muitas flores, num barco que é colocado no mar, a uma pequena distância, para arriar o presente. Essas cerimônias sempre acontecem num clima de entusiasmo e de alegria.

Tradição jeje

Nessa nação, as festas não acontecem ao longo do ano para cada *Vodun* separadamente. As cerimônias são agrupadas numa certa época, geralmente no princípio do ano. É o *boitá*, em homenagem a *Bessém*, o rei da nação. No terreiro de tio Xorêne, as obrigações começam no dia seis de janeiro, com *Azanadonô*, e terminam três semanas depois, com *Aziri*. Nesse intervalo, todos os *voduns* recebem oferendas. Ao final, são entregues presentes no mar.

No meio do ano, algumas casas fazem a fogueira de *Sobô* e *Badé*, prestando homenagem a toda a família de *Heviossô*. Uma grande fogueira é feita do lado de fora; vêm participar da festa *babalaôs*, *babalorixás*, *yalorixás* e amigos da casa. Todos são convidados a dividir um *orobô* na frente da fogueira, para se ter certeza de que os *voduns* aceitam as oferendas. Os *voduns* dançam ao redor do fogo ao som dos *modubi*, cantigas próprias da família *caviunô*. A procissão volta para o *abaçá*, e todos os *voduns* dançam.

Tradição angola

O ciclo das festas no ritual angola segue o que é feito no *ketu*, com algumas diferenças no *lorogun*. Principia-se essa cerimônia com sacrifícios para *Exu*, mas não há sacrifícios para nenhum *Inquice*. Cada iniciada prepara uma capanga de pano branco com um cordão, que leva a tiracolo com uma determinada comida: as filhas de *Obaluayê*, por exemplo, colocam pipocas, as de *Oyá* e de *Xangô*, acarajé. Os *Inquices* já incorporados, com as capangas a tiracolo, buscam grossos pedaços de paus e desfilam com eles no barracão; depois os largam. Nas mãos levam uma folha de *peregum* e distribuem para os fiéis a comida que tiram das capangas. Quando estão vazias, os *Inquices* vão até a árvore de Tempo e as penduram em seus galhos. Na volta, acontece o que se chama de “guerra”, quando açoitam uns aos outros, aos assistentes e até as paredes do barracão, com as folhas.

Em seguida, essas folhas são jogadas ao pé da árvore de Tempo. A partir desse momento, os Orixás não vão mais dar seu grito específico, o *ilá*. As últimas cantigas são para *Oxalá*; os *Inquices* vão embora, e não incorporam mais até o sábado de Aleluia.

A INICIAÇÃO

OS PREPARATIVOS

São os deuses que escolhem os seres que devem servir-lhes de suporte para que desçam à terra. A missão da *yalorixá* é prepará-las para receber os Orixás. É o que se chama, na linguagem popular, de “feitura”, pois é a *yalorixá* quem “faz a cabeça”. Diz-se que foi a *yalorixá* quem “fez o santo” da pessoa. Diz-se de uma pessoa que “fez o santo”, “fez a cabeça”, “é feita” ou “tem a cabeça feita”. Isso indica que a pessoa foi iniciada.

O sinal imperativo da vontade do Orixá revela-se a partir do momento do primeiro transe, quando a pessoa cai no chão, o que se chama de “bolar”. Diz-se então que a pessoa “bolou”, caiu aos pés de uma divindade. Os africanos dizem que o Orixá “matou-a”, o que significa que ele a escolheu para ser seu “cavalo”.

Isso pode ocorrer com qualquer um, sem nenhum aviso anterior dos Orixás. Na maioria das vezes, acontece durante uma festa, quando os Orixás estão incorporados e os atabaques tocam os ritmos destinados a chamá-los. De início, a pessoa parece não poder suportar mais os sons que escuta. Leva as mãos à cabeça para se proteger, perde o equilíbrio, gira em torno de si mesma várias vezes e cai no chão, tremendo, freqüentemente, com violentos sobressaltos. Certas vezes, ela pode ficar imobilizada, rolar no chão, ou avançar rastejando até os pés do Orixá ou dos atabaques. Então, depois de coberta com um pano-da-costa, é transportada pelas *ebomes* até um dos cômodos privados do terreiro.

Esse estado físico é próximo ou parecido com a catalepsia, onde o corpo fica totalmente rígido e os membros não se relaxam; por isso, transportar essa pessoa não apresenta nenhuma dificuldade: duas *ebomes* a seguram pelos ombros e duas outras pelos pés. Elas avançam de maneira que a cabeça fica voltada para a frente, e então balançam o corpo por três vezes na direção do portão, diante

dos atabaques e diante da porta de saída. Em seguida, a pessoa é levada para o *sabaji* e colocada sobre uma esteira, onde ficará até o final da cerimônia.

“Levantar o santo”, “virar o santo”, “acordar o santo” é o processo pelo qual alguém desperta do transe e volta ao seu estado normal. A mãe pequena bate palmas três vezes sobre o corpo da pessoa e retira o pano-da-costa que a cobre, pronunciando em voz alta seu nome de batismo e dizendo:

— *Anareô, Orixá unló, vai embora em paz, Orixá, vai embora; Fulano, Oxalá te chama.*

Com essa ordem, dada três vezes de maneira clara, o corpo da pessoa se relaxa e parece despertar de um longo sono. Se ainda tiver algum problema de equilíbrio, a *yá kekerê* lhe puxará três vezes o tufo de cabelos do alto da cabeça, soprando as orelhas e segurando seus ombros com força.

Depois que a pessoa volta ao seu estado normal, a *yalorixá* vai informá-la das exigências do Orixá e examinar a possibilidade de sua iniciação. Daí por diante, tudo vai depender das condições de cada um. Muitas vezes, existem obrigações familiares que impossibilitam que alguém se ausente de casa por vários dias ou que disponha do dinheiro necessário para cobrir as despesas da iniciação. Pode acontecer, também, que seu trabalho a impeça de se ausentar por longo tempo, ou de aparecer em público com a cabeça raspada. Às vezes, pode tratar-se de alguém totalmente desconhecido, que veio apenas assistir à festa para se divertir, e dela não se sabe nem o nome nem a situação familiar. Assim, a *yalorixá* só fará uma iniciação após se informar e conversar com o interessado.

Pode acontecer que o Orixá se recuse a deixar o corpo, o que vai obrigar a *yalorixá*, após ter a confirmação com o jogo de búzios, a guardá-la para fazer sua iniciação, sem que seja informada de antemão. Mas isso raramente acontece, e as *yalorixás* hesitam em agir dessa maneira: “Para que serve fazer novos iniciados, dizia o *babalorixá* Joãozinho da Goméia, se eles não têm fé? Por que criar entre um ser humano e seu Orixá uma ligação mais forte, se o interessado não está disposto a se conformar com as exigências dele, exigências que se tornam ainda maiores com a iniciação?” Entretanto, apesar de todos esses escrúpulos, e do respeito à liberdade de cada um, é bem verdade que a *yalorixá* poderá sofrer, tanto quanto a pessoa designada, com a ira dos Orixás, ao se recusar a fazer a iniciação.

A iniciação segue um processo diferente segundo cada nação. Todas têm em comum a sacralização da *abiã* e o seu condicionamento, para receber o Orixá, seguindo um ritual muito preciso. Todos esses procedimentos levam até o *Dia do Nome*, no qual o Orixá grita seu nome e, assim, é oficializado na comunidade.

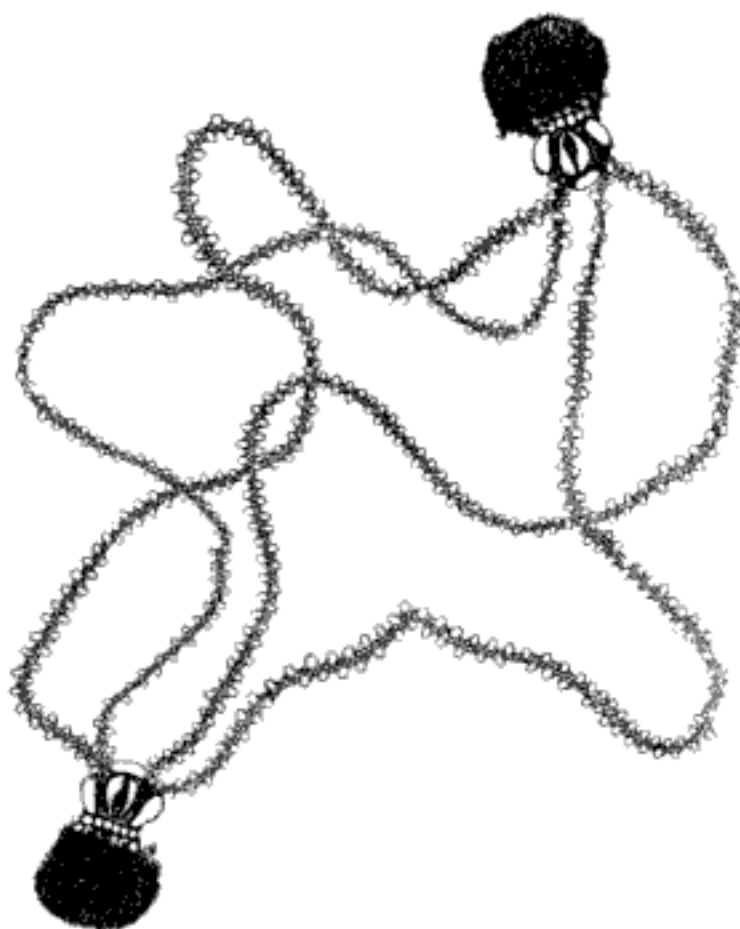
A TRADIÇÃO KETU

O período de reclusão dura 16 dias e a Festa do Nome acontece no décimo sétimo dia. Para que a festa se passe num sábado, as obrigações devem começar numa quinta-feira.

O material

Na maioria das vezes, a pessoa se prepara em tempo breve. Essa preparação consiste em tomar as decisões necessárias para poder se ausentar de casa durante várias semanas e obter a quantia necessária para as despesas. Então, a *yalorixá* lhe fornece a lista de tudo o que vai ser necessário:

Enxoval: três lençóis, três fronhas, três saias de algodão branco, três blusas simples (*bubás*), três panos-da-costa, três *ojás* (faixas de tecido de 3m x 35cm), três saias para o Orixá, um ou dois *camisus* de laise e os panos-da-costa correspondentes, linhas, fitas, bordados etc.; contas de várias cores para fazer os *ilequês* para cada Orixá: *dilogun* de 16 fios para *Oxalá*, para o Orixá da *yalorixá* e para o Orixá da cabeça da pessoa.



Mokã

Palha-da-costa: para confeccionar os *contra-Eguns* e a *umbigueira* (tranças de fios que se usam enrolados nos braços e na cintura, e que vão proteger a iniciada das más influências), e o *mokã* (trança dupla terminada com um pompom em cada extremidade).

Objetos de uso pessoal: travesseiro, balde, cuia, bucha, prato e caneca de ágata, esteira de taboa, duas esteiras trançadas, um *mokó* (grande saco de palha trançada).

Objetos para o assentamento: alguidares de barro, sopeiras, duas quartinhas de barro, uma talha, búzios, moedas, pulseiras (de cobre, latão, prata ou ferro) e os objetos que representam cada Orixá.

Outros materiais: sabão-da-costa, *obi*, *orobô*, pimenta-da-costa, azeite-de-dendê, mel, cebolas, camarões secos, velas, querosene, lampião, bacias, panelas; *ori*, *ossun*, *wáji*, *efun* etc. Os mantimentos necessários para alimentar o pessoal que vai trabalhar na feitura também correm por conta da futura iniciada.

É a *yalorixá* quem escolhe as roupas e os adornos que o Orixá usará na festa final. Também indica os animais para os sacrifícios e os ingredientes para as comidas secas e para os sacudimentos. Algumas *yalorixás* acrescentam, a essa lista, uma tesoura e uma navalha.

Em muitos terreiros, existe o costume da *abiã* vir em datas regulares, antes da feitura, para aprender a cantar e a dançar. Mas, em todos, ela terá de vir no dia determinado pela *yalorixá*, com seu material já reunido. Ela deixa sua família, seus amigos, seu emprego — aproveita as férias —, e vai viver no terreiro durante vários dias, em espera, como se estivesse fora do mundo. Não saberá mais nada do que se passa, não receberá nenhuma notícia e não será informada de nenhum acontecimento, nem sequer de doença ou morte de algum parente. Ela vai conhecer os que vão ser iniciados ao mesmo tempo, e que vão formar o “barco”. Segundo Vivaldo da Costa Lima, a origem da palavra “barco”, que se supunha ser lembrança dos navios negreiros vindos da África, é atualmente questionada. Pensa-se que o termo derive de *kombarká*. Na Bahia, na linguagem popular, costuma-se dizer de um homem que tem várias mulheres, que elas são comarcãs, isto é, esposas (legítimas ou não) do mesmo homem. E, segundo a tradição africana, as iniciadas são as esposas do Orixá.

Durante alguns dias, a *abiã* vai ajudar um pouco nas tarefas da cozinha, mas não participa no que diz respeito à vida religiosa, sendo até mesmo sistematicamente afastada pelas outras. Se por acaso ela tenta se aproximar, é mal acolhida; se tentar fazer perguntas, é logo desencorajada com um “não sei de nada”, “é a mãe quem sabe”. Assim, ela desiste logo e fica no seu lugar.

A *abiã* fica esperando a hora de virar novamente, o que acontece em geral durante as festas, quando os atabaques ressoam e os Orixás estão incorporados. Pode acontecer a qualquer outro momento, mesmo fora das cerimônias; no entanto, a música sagrada parece ter influência fundamental nesse processo. Os sons dos atabaques são como “a voz dos Orixás”, um chamado para que retornem à terra. Têm uma função essencial, pois, logo que uma pessoa entra em transe, faz um gesto característico de tapar os ouvidos com as mãos, como se quisesse defender-se dos sons que a invadem. É evidente que existe uma reação física e psíquica do organismo, em relação a esses sons.

Os potes

Com a comunidade em plena atividade, tudo deve estar pronto para a entrada das *yawôs*. É preciso marcar cada enxoval com o nome de cada uma, e também todos os assentamentos e as quartinhas; preparar para cada iniciada um pote de *abô*, feito com folhas de *Orô* (comuns a todos os tipos de *abôs*) e folhas escolhidas especialmente em função de cada Orixá. Nas casas tradicionais, cada iniciada tem um pote de *abô* especial, que corresponde às folhas do Orixá dono de sua cabeça. Em outros terreiros, os potes são comuns a todos, só se fazendo distinção para o pote de *Oxalá*, do qual participam *Oxum* e *Yemanjá*, o pote de *Obaluayê* do qual participam *Nanã* e *Oxumarê*; e o pote comum a todos os outros Orixás.

Folhas de Orô

As folhas de *Orô* são as seguintes:

- *Irokô*: *Irokô* africano (*Clorophora excelsa*, *Moraceae*) ou gameleira-branca (*Ficus doliaria*, *Moraceae*);
- *Odundun*: folha-da-costa ou saião (*Kalanchoe brasiliensis*, *Crassulaceae*);
- *Imu*: begônia ou azedinha (*Begonia cucullata*, *Begoniaceae*);
- *Awurepepê*: pimentinha-d'água (*Spylanthes acmella*, *Asteraceae*);
- *Oxibatá*: baronesa (*Nymphaea lotus*, *Nympheaceae*);
- *Oju orô*: erva-de-santa-luzia (*Pistia stratiotes*, *Araceae*);
- *Misi misi*: vassourinha-mofina (*Scoparia dulcis*, *Scrophulariaceae*);
- *Owu*: algodão (*Gossypium sp.*, *Malvaceae*);
- *Gboro ayabá*: salsa-da-praia (*Ipomoea asarifolia*, *Convolvulaceae*);
- *Agbaô*: umbaúba (*Cecropia palmata*, *Moraceae*);
- *Rinrin*: alfavaquinha-de-cobra (*Peperomia pellucida*, *Piperaceae*);
- *Atipolá*: pega-pinto (*Boerhavia diffusa*, *Nyctaginaceae*);
- *Teteregun*: cana-do-brejo (*Costus spicatus*, *Zingiberaceae*);

- **Totô:** água-de-alevante ou colônia (*Renealmia brasiliensis*, Zingiberaceae);
- **Igi opé:** dendezeiro (*Elaeis guineensis*, Palmaceae);
- **Ogbó:** orelha-de-macaco (*Nervillia umbrosa*, Orchidaceae);
- **Abebé:** capitãozinho (*Hydrocotyle bonariensis*, Apiaceae);
- **Ewê jeje:** jequiriti (*Abrus precatorius*, Leguminosae).

A essas folhas de Orô juntam-se folhas específicas segundo cada um dos Orixás. Vamos citar, aqui, no máximo sete folhas para cada Orixá.

Folhas de Exu

- **Jojófá:** cansanção (*Urera baccifera*, Urticaceae);
- **Kan kan:** urtiga-miúda (*Urtica dioica*, Urticaceae);
- **Exixi:** urtiga-graúda (*Laportea aestuans*, Urticaceae);
- **Falákalá:** corredeira (*Chamaescysce hirta*, Euphorbiaceae);
- **Elexu:** arrebenta-cavalo (*Solanum capsicoides*, Solanaceae);
- **Ewê inon:** folha-de-fogo (*Clidemia hirta*, Melastomataceae);
- **Labelabê:** tiririca (*Fuirena umbellata*, Cyperaceae).

Folhas de Ogun

- **Ida orixá:** espada-de-ogun (*Sansevieria zeilanica*, Agavaceae);
- **Atoribé:** milhomens (*Aristolochia gigantea*, Aristolochiaceae);
- **Ewurô:** alumã (*Vernonia bahiensis*, Compositae);
- **Okiká:** cajazeira (*Spondias mombin*, Anacardiaceae);
- **Ojusaju:** guiné-tipi (*Petiveria alliacea*, Phytolaccaceae);
- **Peregum:** nativo (*Dracaena fragrans* var. *typica*, Liliaceae).

Folhas de Odé

- **Ewê Odé:** carrapicho-beiço-de-boi (*Desmodium adscendens*, Leguminosae);
- **Ewê Lará:** mamona-branca (*Ricinus communis*, Euphorbiaceae);
- **Odé akoxu:** caiçara (*Solanum erianthum*, Solanaceae);
- **Etítaré:** maricotinha (*Ertela drastica*, Rutaceae);
- **Iteté:** janaúba ou agoniada (*Plumeria rubra* var. *lancifolia*, Apocynaceae);
- **Igbá ajá:** jurubeba (*Solanum paniculatum*, Solanaceae);
- **Bujê:** jenipapo (*Genipa americana*, Rubiaceae).

Folhas de Obaluayê

- **Afomon:** erva-de-passarinho (*Struthanthus marginatus*, Loranthaceae);
- **Ewê réré:** fedegoso (*Senna occidentalis*, Leguminosae);

- *Atorinã*: sabugueiro (*Sambucus australis*, *Caprifoliaceae*);
- *Afon*: espelina-falsa (*Clitoria guyanensis*, *Leguminosae*);
- *Ewê odan*: erva-silvina (*Polypodium vulgare*, *Polipodiaceae*);
- *Tamandé*: arnica-do-campo (*Solidago microglossa*, *Compositae*).

Folhas de Oxumarê

- *Awian*: cascaveleira (*Crotalaria retusa*, *Leguminosae*);
- *Alukpayidá*: língua-de-galinha (*Uraria picta*, *Leguminosae*);
- *Kunkundunku*: batata-doce (*Ipomoea batatas*, *Convolvulaceae*);
- *Ewê bojutoná*: erva-pombinha (*Phyllanthus niruri*, *Euphorbiaceae*);
- *Peregún kó*: dracena-listrada (*Dracaena fragrans* var. *massangeana*, *Liliaceae*);
- *Omún*: samambaia-de-poço (*Lygodium polimorphum*, *Schyzacaceae*).

Folhas de Xangô

- *Ipesã*: bilreiro (*Guarea trichilioides*, *Meliaceae*);
- *Ajobi funfun*: aroeira-branca (*Schinus molle*, *Anacardiaceae*);
- *Ogbê akuko*: crista-de-galo (*Heliotropium indicum*, *Boraginaceae*);
- *Okowô*: erva-vintém (*Drymaria cordata*, *Caryophyllaceae*);
- *Gbegi*: capim-de-burro (*Cynodon dactylon*, *Graminae*);
- *Ajagbaô*: tamarineiro (*Tamarindus indica*, *Leguminosae*).

Folhas de Oyá

- *Ewê inön*: folha-de-fogo (*Clidemia hirta*, *Melastomaceae*);
- *Botujé*: pinhão-branco (*Jatropha curcas*, *Euphorbiaceae*);
- *Okpá arô*: capianga (*Vismia guyanensis*, *Clusiaceae*);
- ...: nega-mina (*Siparuna guyanensis*, *Monimiaceae*);
- *Ewê digí*: erva-prata (*Solanum argenteum*, *Solanaceae*);
- *Ewê mesã*: pára-raio (*Melia azedarach*, *Meliaceae*);
- *Tanaposó*: bonina (*Mirabilis jalapa*, *Nyctaginaceae*).

Folhas de Oxum

- *Efinrin*: manjeriço (*Ocimum basilicum*, *Lamiaceae*);
- *Eré tuntún*: levante (*Mentha citrata*, *Lamiaceae*);
- *Makasá*: catinga-de-mulata (*Hyptis suaveolens*, *Lamiaceae*);
- *Teté*: bredo ou caruru-sem-espinho (*Amaranthus viridis*, *Amaranthaceae*);
- *Ejá omodé*: aguapé (*Eichornia crassipes*, *Pontederiaceae*);
- *Ewê mimolé*: brilhantina (*Pilea microphylla*, *Urticaceae*);
- *Ewê boyí*: bétis-cheiroso (*Piper cubeba*, *Piperaceae*).

Folhas de Yemanjá

- *Ewê Yá*: caapeba (*Potomorphe umbellata*, Piperaceae);
- *Godogbodó*: trapoeraba (*Commelina diffusa*, Commelinaceae);
- *Ewê ajé*: erva-da-riqueza (*Alternanthera tenella*, Amaranthaceae);
- *Iyabeyin*: mãe-boá (*Ruellia geminiflora*, Acanthaceae).

Folhas de Nanã

- *Solé*: maria-preta (*Eupatorium ballotaefolium*, Compositae);
- *Amunimuyê*: balainho-de-velho (*Cenchratherum punctatum*, Compositae);
- *Ewê odã*: erva-silvina (*Polypodium vulgare*, Polypodiaceae);
- *Tamandê*: arnica-do-campo (*Solidago microglossa*, Compositae).

Folhas de Oxalá

- *Ifin funfun*: malva-branca (*Abutilon x. hybridus*, Malvaceae);
- *Sunikawa*: arrozinho (*Zornia reticulata*, Leguminosae);
- *Efinrin*: manjericão (*Ocimum basilicum*, Lamiaceae);
- *Jogbô*: neves (*Hyptis pectinata*, Lamiaceae);
- *Ewê boyí funfun*: bétis-branco (*Piper rivinoides*, Piperaceae);
- *Alukeresé*: dama-da-noite (*Ipomoea bona-nox*, Convolvulaceae).

O Ronkó

O *ronkó* deve ser preparado de modo especial. Uma camada espessa de folhas é colocada sob cada uma das esteiras de taboa, que são recobertas com a esteira baiana.

Se a casa do Orixá tem um quarto e sala, cada iniciada será instalada na sala de seu Orixá.

Para *Ogun* e *Odé* constrói-se uma cabana de folhagens acima de sua esteira. O ideal seria recolhê-los do lado de fora, num caramanchão, pois são Orixás *olodê*, que devem ficar no tempo, mas isso é difícil na maioria dos terreiros.

Todas as entradas do terreiro devem ser protegidas com tiras de *mariwô* (flechas de dendezeiro desfiadas) amarradas em cima de cada porta e cada janela.

As cerimônias

Purificação

Antes das cerimônias de entrada, a *abiã* passa por um processo de purificação com a ajuda dos sacudimentos, *ebós* e vários banhos de folhas, que são deter-

Saurê pepê mona pelebê

Saurê pepê mona pelerá

Oxibatá la o kitá ô, oxibatá laô kitá

Aureré ki ojé oxibatá laô kitá

Oxibatá la o kê omi

Oju batá lao kitá...

Boti semi bôti lomi lomi

Aberewé Irokô o igi abatá lomi

Felebé mi tobé o felebé mi tobé

Aka ku ma kuá o felebé

Felebé mi tobé o

Ta wa ni tani agbá o ta wa ni tani ofá o

Axé welé do judê o axé welé do judê

Sogô laga ko mô wa sogô lagá buru u

Ewê buru kô maô ewê buru kô mô wá

Ipesã elerá elé talo kê no ajé só

Ipesã elerá elé talo kê no ajé só

Ifá owo Ifá oma atipolá alafiá buru u

Tani xo nilé teté ta maté o

Tani xo nilé teté ta maté

Tereregún agbá do mi pá o

Tereregún agbá do mi pá

A *yalorixá* chama então a *ayabá* mais antiga, e manda “quinar”, ou seja, esfregar as folhas já picadas na mão (de *kinu*, pilão). É um trabalho árduo, e todos a incentivam, batendo palmas em cadência e cantando:

Ailé bombô ailé bombô

A imbô koiá koiá koiá.

njé (*Cissampelos owariensis*, *Menispermaceae*), cujo nome significa “sentei para comer”.

Sobre o *pepelê*, coloca-se uma vasilha de *abô* com o *kelê* (colar bem curto, formado com as contas nas cores do Orixá, enfiadas em gomos, e firmas), os *ilekês* (fios de contas da *abiã*) e o *mocã* (colar de palha-da-costa), uma cuia com sabão-da-costa e uma bucha; um prato contendo um pouco de *ossun*, *wáji* e *efun*; um prato de passarinho (cumbuca de louça pequena) contendo pó de *axé*; uma pena de papagaio vermelha (*ekodidé*) presa em um pedaço de palha-da-costa, a tesoura, a navalha, uma vela e um pano branco. Enquanto isso, a matança foi preparada do modo habitual. Os animais dos sacrifícios são atados pelas patas ou guardados, em um cesto, na porta: *ajapá* (jabuti), *aquicôs* ou *adiés* (frangos ou frangas); *etu* (galinha-d’angola), *pepeyê* (pato ou pata), *eielê* (pombo), *igbim* (caracol). Para cada Orixá secundário, preparam-se dois bichos de penas.

A feitura

Já é a hora da *abiã* ser levantada do *bori* e ir para o *baluê* tomar um banho com o *amaci* da lavagem dos assentamentos, em uma bacia especial, que só é usada na hora da feitura. A *abiã* é amarrada na cintura (com a umbigueira) e nos braços (com os contra-*Eguns*), e enrolada num lençol preso por um *ojá*, um *xaorô* (guizo) e é atado a seu tornozelo. A *yá kekerê* conduz a *abiã* pela mão, até o quarto do Orixá, onde as *ebomes* já esperam. A *yalorixá* a acolhe e a coloca atrás de si, segurando suas mãos na própria cintura. Pegando o *aperê*, a *yalorixá* a leva, sempre junto a si, para dançar no quarto e saudar *Exu*:

Exu tibi tibi xê alafiá no axé Exu

Depois, coloca o *aperê* sobre a esteira e senta a *abiã* nele por três vezes. Todos se ajoelham. Nesse momento, a *yalorixá* conversa com cada Orixá, abrindo um *obi* ou um *orobô*, para saber se eles aceitam a oferenda. Em seguida, ela saúda o Orixá dono da cabeça, com preces, e o chama para incorporar-se na *abiã*. Em seguida, distribui, entre as *ebomes*, os objetos necessários. A *yá kekerê* fixa na cintura um pano branco, no qual vai recolher os cabelos da *abiã*.

O clima é muito solene, até mesmo um pouco tenso. Todos estão muito atentos e observam cada gesto da *yalorixá*. A cerimônia, que a *yalorixá* dirige com um olhar ou com um movimento de cabeça, deve transcorrer sem atropelos, sem comentários, sem idas e vindas intempestivas; nada deve perturbar o seu desenrolar.

Chega o momento crucial para a *abiã*. O Orixá já está presente, e ela não está consciente; nada deve provocar o seu despertar. A *yalorixá* pega a tesoura,

pede licença ao Orixá da casa e a todos os presentes, e começa a cortar os cabelos da *abiã*, que são recolhidos pela *yá kekerê*:

Kolobô xerê kolobô xerê kolobô a urê kobô e o

Kolobô xerê kolobô xerê kolo bô

A urê kobô e o

Kolobô xerê...

Em seguida, ensaboa a cabeça da *abiã*, pega a navalha, pede de novo licença ao Orixá da casa e começa a raspar-lhe a cabeça:

Orixá no obé ta no obé bé urê

Jokô nilê bé urê

O pano com os cabelos é depositado ao pé da talha, atrás do *igbá* do Orixá. A *yalorixá* faz então uma incisão em forma de cruz e três cortes paralelos, acima da moleira, e cobre rapidamente com os pós (*ossun*, *wáji* e *efun*) e com o *oxu* (massa preparada com o pó de *axé*). A pessoa que recebeu o *oxu* é chamada de *adoxu*.

A *yalorixá* coloca o *ekodidé* na testa da *abiã* e o amarra com a tira de palhada-costa; coloca o *kelê* ao redor do pescoço e, por cima dele, os *ilekês* e o *mocã*.

Começam então os sacrifícios com os frangos, a galinha-d'angola, o pato, o cágado, o pombo, o caracol. Uma parte do sangue escorre sobre o *igbá*, a outra sobre o Orixá incorporado; ele chupa o pescoço de cada bicho e absorve assim um pouco do sangue dos animais sacrificados. O sangue é coberto com penas. Os *igbás* dos outros Orixás recebem sua parte. Os frangos são sacrificados, mas só os *juntós* recebem o sangue, e não a pessoa.

Depois de terminados os sacrifícios, o Orixá dá *dobalê* e bate *paô*, no meio dos gritos de alegria de todos os presentes. Enfim, ele é levado para o *ronkó*, deitado sobre a sua esteira e coberto com um lençol para repousar. A partir de agora, a *abiã* já se tornou uma *yawô*: literalmente, a esposa do Orixá; na realidade, sua serva para o resto da vida.

Todos os membros da comunidade, as *ebomes* e as *yawôs*, os *ogã* e as *ekédes*, participam da preparação das oferendas. Os *axés* são areados, e as sobras dos bichos são reservadas para a alimentação da *yawô* durante todo o período de sua reclusão. Essas carnes devem ser cozinhadas sem sal nem tempero e, além do *acaçá*, serão a única comida da *yawô* durante todo o recolhimento. Ela só poderá beber água misturada com *abô*, que fica na quartinha diante da esteira. A *yawô* fica "no sangue" até a sexta-feira à noite. Às seis horas da noite, após a reza, a *yalorixá* retira o *ekodidé*, recolhe as penas que a cobriam e o *oxu*, e os leva para o *mokó*. Mas a *yawô* só poderá tomar banho no dia seguinte.

As oferendas são recolhidas, as comidas secas são despejadas no *mokó*. Os pedaços de carne são rolados na cinza, colocados numa caixa para secar ao sol durante o dia e recolhidos à noite.

A vida no ronkó

A *yawô* vai viver cada dia seguindo o mesmo ritual: antes do nascer do dia, coberta com um lençol, é levada pela *yá kekerê* até o *baluê*, onde já estão o balde, o sabão-da-costa, a cuia e a bucha. A água do banho é misturada com *abô*. Ela derrama um pouco dessa água em cima da cabeça da *yawô* e diz:

Omiô!

Axé de Obatalá

Axé de Oduduwá

Axé de Yemanjá

Axé de Oxum

Axé de Nanã

Axé de bogbô agbá

Depois lava a *yawô*, da cabeça aos pés, dá-lhe o *abô* para beber, derrama uma cuia sobre sua cabeça e chama o Orixá. Cobre então o Orixá com o lençol, leva-o até o *ronkó*, enxuga-o e unta-o do pescoço para baixo com *ori* (banha de *carité*, gordura vegetal, importada da África), que protege o corpo contra o frio. Somente os obaluayês são untados com azeite-de-dendê.

A *yawô* é vestida com uma saia e um *ojá* amarrado no peito. Uma *ebome* prepara um mingau de farinha de *acaçá*, morno e adoçado com mel. As roupas e os lençóis da *yawô* são trocados e lavados todos os dias.

Os efuns

Sábado de manhã, começam as pinturas rituais. A *yalefun* prepara os pós e os elementos que serão utilizados. Ela coloca em pratos de passarinho o *ossun*, o *wáji*, o *efun* e o *oxu* (que ela remodela); num outro, põe os pedaços do *obi* que foram utilizados no *bori*. Todas as cumbucas são reunidas numa bandeja, onde, à noite, fica guardado o *ekodidé*, amarrado com a palha-da-costa. A *yalefun* prepara pequenas varas, feitas com as nervuras da folha de dendezeiro, com um pouco de algodão enrolado na ponta.

A *yalorixá* senta num banco diante da *yawô*. Pinta com as varas a parte alta de sua cabeça, com as três cores. Depois fixa o *oxu* no meio, cospe em cima pedaços de *obi* e dá uns pedacinhos para a *yawô* comer, junto com água. A seguir

prende o *ekodidé* na testa da *yawô* e, ajudada pela *yalefun*, pinta sua cabeça com vários pontinhos brancos. Estes pontinhos vão cobrir todos os espaços de pele visíveis, os ombros, os braços e até mesmo as pernas e os pés. A *yalorixá* canta:

ossun ta ni fê bombo mi fê
ossun la bo mifê
ossun la bô labô
waji ta mifê
efun ta mifê

A *yawô* deve ficar sentada na sua esteira, sem se mexer, para não borrar as pinturas. Mesmo assim, ela come o *acaçá* e o frango, rezando antes e batendo um *paô* acima de seu prato. Ela come com as mãos e não conversa, exceto se a *yalorixá* ou a *yá kekerê* lhe fizerem alguma pergunta.

Todas as vezes que a *yalorixá*, a *yá kekerê* ou outra iniciada entrar no *ronkó*, a *yawô* deve fazer o *dobalê* e bater um *paô*, até que a pessoa diga *karoke*. A *yalorixá* pede que, a cada manhã, a *yawô* lhe conte os seus sonhos, pois a interpretação de seu significado vai permitir que se decifrem as mensagens do Orixá, além de dar indicações sobre os *ebós* a serem feitos para que nada venha perturbar o seu estado. Através dos sonhos é que será revelado o nome do Orixá e, por isso, deve-se tomar muito cuidado para não acordar a *yawô* com sustos, gritos ou barulhos intempestivos. Deve reinar no terreiro a maior calma, muito silêncio; cada um deve caminhar com precaução, falar em voz baixa; ninguém deve cantar ou assobiar.

As saídas

Às três horas da tarde, a *yalorixá* despacha *Exu* no barracão, enquanto a *yá kekerê* veste a *yawô* com uma saia, um pano-da-costa e um *ojá* brancos. Após tirar umas cantigas de *xirê* para *Ogun*, a *yalorixá* leva a *yawô* para o barracão, ao som da cantiga:

A bá soni yá olodô
Orixá weré weré
A bá soni yá olodô
Orixá weré weré

A *yawô* avança, dançando com os braços dobrados, na posição do feto no ventre da mãe. A *yalorixá* e a *yá kekerê* a conduzem até diante do portão, dos atabaques e, por último, de frente para a *yalorixá*. A cada vez, uma *ayabá* estende uma esteira, a *yawô* faz o *dobalê* e bate um *paô*.

Normalmente, ela deveria retornar para o *ronkó* e voltar para a segunda e a terceira saídas. Mas é costume encurtar e tirar logo a cantiga da segunda saída:

Ajá wini keaó kea okewajó
Keaó kewajó umbelê.
Bobo ini ajá wini Olorun mi se mi ajá dê
Bobo ini ajá wini...
Ogun acoró so kó beleni yawô
Oferejé yawô didê soko belé yawô

Após dar uma volta no barracão, cada um vai se colocar de frente ao centro da roda para chamar o Orixá:

Kolê kolê mixarê awoyô Yemanjá
Oba kolê mixarê awoyô oba loni

E depois:

O gê wa Orixá o gê loni wô

Os presentes e a *yawô*, com um pé para a frente, balançam o corpo e levantam os dois braços, em cadência, para chamar o Orixá. Na segunda cantiga, puxam os braços para o alto, em um movimento mais violento, enquanto a *yawô* roda em torno de si mesma e recebe seu Orixá. As mais antigas o sustentam e a *yalorixá* o conduz para salvar os atabaques. Canta-se uma ou várias cantigas, que o Orixá dança com passos hesitantes.

Orixá jeje a o umbô lona

Nesse momento, ele se despede e é levado até o *ronkó*, onde a *yá kekerê* retira o *ekodidé* e o *oxu*, que coloca no prato de passarinho. Esse *oxu*, colocado durante o dia, antes do sol ficar a pino, não pode ficar na cabeça depois dele baixar. A sua força acompanha o seu percurso, e ele perde seu poder quando o sol desaparece do céu. Ele é renovado a cada dia, durante os sete dias de *efun*.

A *yawô* é acordada ou fica em estado de *erê*. A *yá kekerê* limpa sua cabeça. A água e os pós que serviram para suas pinturas são colocados no seu pote de *abô*.

Já vem a hora de rezar e de acender as velas.

Tana silê tanan soná
Ina irê no atá...

Cada Orixá é saudado com uma reza. A *yawô* deve se esforçar para aprendê-las e para responder.

No final do dia, a *yá kekerê* vem trazer a comida e passar a noite com a *yawô*. Uma *yawô* não fica sozinha, mas tem contato com poucas pessoas. Fora do momento da reza, que as mais antigas podem acompanhar, ninguém entra no *ronkó*, fora a *yalorixá*, a *yá kekerê* e a *yalefun* (na hora dos *efuns*).

Nos próximos seis dias, a saída vai acontecer da mesma maneira no barracão; mas as pinturas serão em branco, azul e vermelho. Os trajes são coloridos, de acordo com o Orixá: saiote e *ojá* para *Ogun* e *Xangô*, saia e bandas para *Odé*, saiote e *ojá* para *Omolu*. As *ayabás* usam uma saia, um pano-da-costa e um *ojá* amarrado ao peito. *Oxalá* usa uma saia e uma banda amarrada no ombro, segura por um *ojá*.

Os desenhos variam a cada dia. No quarto dia, as pinturas são diferentes: a cabeça é dividida com traços que formam estrelas e quadrados.

Em cada uma das saídas, o Orixá é levado a dançar um pouco mais, a saudar ritualmente a assistência, levantando os braços, e a dar um *jiká*, a “dança dos ombros”, movimento rápido que marca cada nova cantiga.

Após o sétimo dia, não se fazem mais pinturas nem saídas à tarde. Até o décimo sexto dia, os ensaios se passam à noite, a portas fechadas. A *yawô* vai sendo treinada para dançar. Ela se aperfeiçoa assim para aprender um comportamento ritual e para gravar as diferentes figuras da coreografia.

O *sassaim*

A cerimônia do *sassaim* é uma oferenda para *Ossaim*, com um ritual bastante elaborado. Esse Orixá é essencial, porque tudo o que se faz no candomblé está ligado às folhas. Sem elas, nada se realiza, nada tem força, nada se torna eficaz. As folhas constituem o elemento de ligação entre o homem e o invisível: *kosi ewê*, *kosi Orixá* (se não há folhas, não há Orixá).

Devem-se procurar as folhas necessárias no mato ou no quintal, sempre de manhã bem cedo. Não se devem colher plantas à tarde, pois, ao passar do meio-dia, o sol está a pino, e a folha perde sua força; ainda mais quando o sol já tiver desaparecido.

As plantas devem ser colhidas com a mão, nunca com a faca. A pessoa que as recolhe deve estar com o corpo limpo e, antes de penetrar no mato, é preciso fazer uma oferenda para *Ossaim*: fumo de rolo, vela, moeda, *obi*. Também é importante conhecer bem o caminho e sair do mato pelo mesmo lugar por onde entrou.

A preparação do *sassaim* exige um trabalho metuculoso, que começa com as folhas de mamona, que devem estar sem cortes, com o talo inteiro. De acordo

Exu odará loxorô lonã
Ko a já besê ko aja besê sorun
Ingará ja besê ko a ja besê sorun
Ingará ja besê sorun
Ko a ja kinan sorun
Ikú obelé ta o wa

Todos colocam as pontas dos dedos nos ombros e abaixam os braços em cadência, com as palmas para cima.

A *yalorixá* canta, para *Ossaim*, todas as cantigas de folhas que se lembre. Enfim, ela canta as cantigas de votos para a *yawô*, desejando-lhe *axé* (força espiritual), *owô* (dinheiro), *omô* (filhos), *ilê* (casa), *axô* (roupas), *batá* (sapatos) etc.

Iri kota bu exi — axé
Ewê kotá bu asó
Amadé wé
Iri rotá bu exi
Iru ayó

A *yawô* é levada para perto da *yalorixá*, que lhe dá pedaços de *obi* e água. A *yá kekerê* pega as duas vasilhas, mistura seus conteúdos, despejando uma sobre a outra, e salpica as folhas de mamona (com folhas de *peregum*), para refrescá-las.

Omi sa lakê omi sa lakô
Bobo urê amalá ô

Depois, a *yá kekerê* pega o primeiro molho de folhas e os talos, tomando cuidado para que nada caia no chão, e o entrega à *yalorixá*, que dá as folhas à *yawô*, agachada perto dela; com os talos, ela lhe dá leves batidas. A *yá kekerê*, em ritmo rápido, bate nas pernas da *yawô*, enquanto ambas vão depositar as folhas no alguidar.

Apadê Irokô bobo urê amalá o

Esse ritual vai se repetir para as três folhas.

A *yawô* é levada de volta para sua esteira. A *yalorixá* canta então as últimas cantigas e se levanta, enquanto uma *ebome* de *Ogun* vai jogar na porteira um pouco d'água.

A *yalorixá* salva *Exu* cantando, agitando o punho fechado e batendo o pé no chão, no que todos a acompanham.

Awoni sobê kexu ba larô ibatilé
Ko ijé komaxé bariwá
Ba oxé loni jé ni wá
Xegedê xegedê latopá
Bá irá loxé xegedê latopá
Bá irá loxé xegedê la okan
Bá irá loxé xegedê la osé

Esta cerimônia se repete no sétimo e no décimo sétimo dia. Na segunda vez, são arriados sete molhos de três folhas, com sete porções de cada comida; na terceira, dezesseis molhos de três folhas, com dezesseis porções de cada comida.

No *Opô Afonjá*, é costume, após esta cerimônia, trazer para o barracão todos os assentamentos da *yawô*, para se “conversar” com eles. É então que se tira o *odu* da pessoa, que vai revelar seu futuro. Para os Orixás masculinos, a consulta é feita através do jogo de búzios da *yalorixá*; para os Orixás femininos, as *ayabás* e *Oxalá*, são utilizados os dezesseis búzios do *igbá*. A *yawô* também pode ser convidada para lançar ela mesma os búzios.

A festa

Os últimos sacrifícios

Os dias passam e os preparativos da festa se aceleram. Na sexta-feira à noite, tudo está pronto para os últimos sacrifícios. O Orixá dono da cabeça vai receber um bicho de quatro pés e quatro bichos de penas.

A matança é feita segundo o ritual habitual. O Orixá recebe o sangue dos sacrifícios sobre o *igbá* e sobre o *oxu* da *yawô*. Ao final, no momento em que a cabeça do animal vai ser oferecida, oferece-se primeiro ao Orixá incorporado, que a prende entre os dentes e se levanta, dançando com ela na frente dos *igbás*. É um momento de alegria, onde todos aclamam o Orixá calorosamente.

A cabeça é então arriada em cima do *igbá*. O Orixá é levado para o *ronkó* e todos vão preparar as oferendas, que serão colocadas no quarto do Orixá.

Por volta de três horas, canta-se o *padê*.

A abertura da fala

Às cinco horas, a *yalorixá* começa o ritual da abertura da fala. As *ebomes* se reúnem no quarto do Orixá, enquanto a *yawô* é levada para tomar banho. Na volta, a *yalorixá* senta-a no *aperê* e chama o Orixá; pega então um ovo, quebra-o e co-

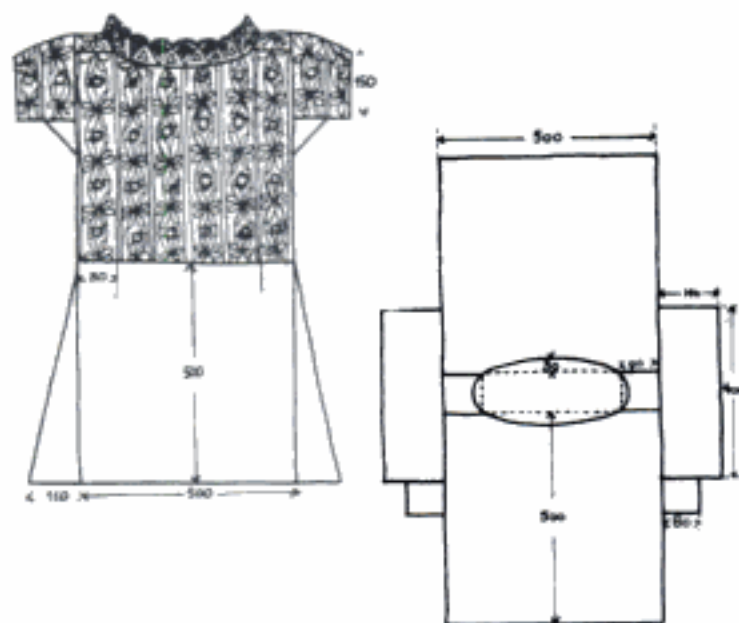
loca dentro *ossun*, *wáji*, *efun*, *ataré* e pó de *axé*, misturando tudo. Com o *ekodidé*, ela introduz a mistura na boca da *yawô*, e depois lhe dá o ovo para beber. A *yalorixá* pega então um pinto e aproxima seu pescoço da boca do Orixá; ele morde, o sangue escorre e ele o bebe. A *yalorixá* deixa esse sangue escorrer sobre o *oxu*. Esse ato tem a finalidade de abrir a fala do Orixá, de fazer sua voz se soltar. Por isso, é utilizada a pena do papagaio, o único animal que possui o dom da fala.

O Orixá é convidado a gritar seu nome às *ebomes* presentes, que o aclamam. Depois, ele é levado para o *ronkó*, onde espera a hora da festa.

O nome

Durante o *xirê*, a *yawô* vai seguir um ritual idêntico aos das sete primeiras saídas. Em muitas casas, a *yawô* sai pintada de novo; no *Opô Afonjá*, o ritual é diferente: ela não é mais pintada, porém sua cabeça não está mais descoberta. Embaixo do *ojá*, a *yalorixá* fixou o *oxu*, e só irá aparecer o *ekodidé*.

Durante a segunda saída, a *yawô* entra em transe. No *ronkó*, são retirados o *ekodidé* e o *oxu*, e o Orixá veste o seu traje. Enfim, chega o momento em que ele aparece, vestido suntuosamente, para gritar o seu nome em público.



Camisu

A *yalorixá* pede a alguém de destaque, que pode ser uma *yalorixá* ou uma *ebome* de outro terreiro, para fazer o obséquio de tomar o nome do Orixá, e lhe dá o *adjá*. Após as saudações habituais, enrolada no seu pano-da-costa, a *ebome* pega o Orixá pelo braço, anda com ele no barracão e pergunta seu nome. Por duas vezes, ela toma o público como testemunha, mas ninguém ainda ouviu nada. Na terceira vez, ela pede, em nome de todos os Orixás, que ele grite o seu *orunkó*, e solta o braço do Orixá. Ele gira em torno de si mesmo, dá um pulo e grita o nome tão esperado. É o momento em que todos os Orixás vão se incorporar.

O Orixá da jovem *yawô* vai dançar seu enredo, e depois é levado para o *ronkó*. Os outros Orixás dançam, e o *candomblé* termina.

A *yá kekerê* retira as oferendas e as deposita no *mokó*, junto com as da primeira matança, que foram cuidadosamente guardadas na cinza. Junta-se também tudo o que serviu para fazer as pinturas, vasilhas, palitos, o *ekodidé*, o *oxu* e o pano onde estão guardados os cabelos. O *mokó* é enrolado num pano branco, preso com um *ojá* e coberto com uma franja de *mariwô*: é o *urupim*. O alguidar que o contém é colocado sobre a cabeça da *yawô*, que está vestindo saia, *camisu* e um *ojá* jogado em volta do pescoço. As luzes se apagam e a *yawô* sai, acompanhada por alguns membros da comunidade, para levar a oferenda até o rio. Os atabaques continuam tocando, até que o grupo regresse. Na volta, as luzes se acendem, os *ogãs* tocam os atabaques em sinal de alegria e a *yawô* é de novo recolhida no *ronkó*.

Após tantos dias se alimentando apenas de galinha com *acaçá*, ela vai comer um prato de comida normal, o que aprecia muito.

A vida fora do ronkó

No dia seguinte, a *yawô* vai finalmente sair, após tantos dias de reclusão. Seu primeiro ato é o de pedir a bênção de todos os Orixás e dos presentes no terreiro, sejam feitos ou não — “até a bênção do cachorro!” —, dizia, de brincadeira, minha *yá kekerê*. Ela está vestida com seu traje de festa, suas anáguas bem engomadas, seu pano-da-costa enrolado bem alto sobre os seios, segurando todos os seus fios de contas, seu *ojá* bem branco na cabeça. É levada pela *yá kekerê* até o portão, faz um *dobalê* e bate um *paô*, saúda *Exu* sem deitar, sacudindo o punho fechado na sua direção e, de costas, batendo o chão de costas com o pé. Em seguida, vai até a porta de cada casa de Orixá, faz um *dobalê* e um *paô*. Depois vai salvar os atabaques.

No barracão, todos os membros da comunidade estão reunidos, sentados em ordem de idade; a *yawô* faz um *dobalê* e um *paô* para a *yalorixá*, depois para

cada uma das pessoas mais antigas do que ela. Mas será a última vez que colocará o peito no chão para todos, pois a partir daí só será obrigada a fazer o *dobalê* para a *yalorixá* e a *yá kekerê*.

O panã

A cerimônia do *panã* tem como objetivo permitir que a *yawô* retome as suas atividades cotidianas sem que nada lhe seja prejudicial. Durante os dias de clausura, ela viveu num mundo sobrenatural, onde até mesmo uma migalha de comida que caísse sobre sua cama representava uma força da qual ela participava. Até então, ela estava impregnada do sagrado, em união total com os deuses e, no momento em que retorna à vida normal, é importante que nada venha abalar essa força. Desde sua entrada no *ronkó*, ela não teve nenhuma atividade, é preciso reaprender a fazer gestos simples, o que vai lhe permitir reintegrar-se, sem perigo, ao mundo profano. A *yalorixá* vai lhe ensinar os gestos essenciais que, se executados sob controle, não deixarão que nada lhe afete.

A *yá kekerê* senta a *yawô* num banco no meio do barracão. Estão depositados à sua frente pratos contendo uma casca de caracol, uma vela e a palmatória, símbolo de obediência para todas as iniciadas. A *yalorixá* vem em sua direção, bate a cabeça no chão, coloca uma moeda no prato, pega um outro e toca-o com a casca do caracol, passando em redor de sua cabeça, e, com um gesto brusco, quebra um pedaço: "Faço isso para que o barulho não lhe assuste, para você não ter medo." Depois pega a vela, acende e passa três vezes em torno de sua cabeça: "Faço isso para o fogo não lhe pegar, não lhe prejudicar, para feitiço no fogo não lhe atingir. Sopra!" A *yawô* apaga a vela.

A *yalorixá* pega então a palmatória e toca levemente as mãos da *yawô* com ela: "Para você lembrar que eu tenho direito de lhe castigar se você errar, para você me respeitar e me obedecer quando eu lhe mandar." A seguir, cada membro da comunidade faz o mesmo ato.

A *yawô* vai então refazer todos os gestos da vida cotidiana: varrer, carregar água sobre a cabeça, lavar a roupa numa bacia com água e sabão, passar roupa com um ferro de carvão, pilar alimentos no pilão, peneirar farinha, ralar um coco, acender um fogareiro, fazer café e oferecer ao público, cortar carne e assá-la nas brasas, olhar-se no espelho, pentear-se, subir numa escada, cortar um pedaço de tecido com uma tesoura, costurar, utilizar uma enxada... Essas diferentes ações são acompanhadas por mímicas e brincadeiras.

Uma cerimônia do casamento é feita através de mímicas onde a *yawô* brinca de se casar com um menino que estiver no público: lá estão o padre, as alianças, o bolo de casamento, a refeição à mesa, com garfo e faca. No final, os

mente protozoário, anelídeo, tunídeo, peixe, anfíbio, réptil, mamífero. Em suma, a ontogênese repete, mais ou menos fielmente, as ontogêneses ancestrais.

Através do caracol de *Oxalá*, do peixe de *Yemanjá* e de *Oxum*, da rã de *Naná*, da cobra de *Oxumarê*, da galinha-d'angola de *Oxalá*, do carneiro de *Xangô*, do porco de *Obaluayê*, do cachorro de *Ogun*, do tatu de *Odé*, o ser humano percebe, no plano do sagrado, as diferentes etapas de sua vida embrionária, estabelece e fortifica suas ligações originais. Assim, ele consegue penetrar no mistério da criação, em sua profundidade divina, e integrar-se ao universo.

TRADIÇÃO JEJE

No ritual *jeje*, o sinal de que alguém deve ser iniciado pode acontecer durante uma cerimônia, quando a pessoa cai no quintal do *rumpamê*, no pé de um *atinsá* correspondente ao seu *Vodun*. Antigamente, ela permanecia ali por sete dias e sete noites; mas, hoje em dia, o tempo é de um a três dias. Só então, ela é levada pelo *ogã* e pela *ekéde* até o *sabaji*.

É costume recolher as iniciantes em grupos de número ímpar. Esse grupo vai formar o barco, onde a primeira recebe o nome de *odofonô*, a segunda, *odofoniti*, a terceira, *fom*, e depois, sucessivamente, *fomuti*, *gam*, *gamuti*, *dom*, *domuti*, *vim*, *vimuti*, *vito*, *vitoti*...

A iniciante é chamada de *oré*, e o momento em que ela acorda do transe inicial é considerado como uma ressurreição. A partir daí, vai passar por um processo de limpezas, descarregos, banhos de folhas e, durante uma semana, deverá descansar até a hora do *sapokã* (ou *sarapokã*). Durante essa cerimônia, ela será raspada e pintada, levará os cortes no topo da cabeça e receberá o sangue dos sacrifícios. Assim, ela se despede do mundo profano e passa a ser *vodunsi*, escrava do *Vodun*. A primeira saída será de noite, quando ele vai aparecer em público no barracão e dançar.

A *vodunsi* fica recolhida durante um longo período que, nos tempos antigos, podia chegar a seis meses. O ritmo dos acontecimentos, no passar dos dias, é sempre o mesmo: o *Vodun* toma a iniciante de domingo até quinta-feira à noite; assim, ela não vê o tempo passar. Todos os dias, de madrugada, ela toma o banho de *abô* e vai rezar nos pés dos *atinsás*. Depois recolhe-se para mais rezas e, durante o dia, passa por um treinamento de danças, cantigas e comportamento ritual. Deve também aprender o uso de termos da língua *jeje*, que são utilizados no dia-a-dia.

Esse processo prepara a segunda saída, quando o *Vodun* vai dançar novamente em público.

O grá

Após a segunda saída, a *vodunsi* vai ter mais um pouco de liberdade e poderá andar pelo quintal, num espaço restrito. Com a proximidade do dia do nome, ela fica agitada, nervosa, e passa a ter raiva de todos que a cercam, querendo desistir e ir embora. Ela ainda vai passar pela cerimônia do *grá*, que é um tipo de provação. O *grá* não é *Vodun* nem *erê*; é considerado como um estado de espírito muito bruto, bravo e selvagem. Acredita-se que, durante a passagem do *grá*, conseguem-se despachar todas as energias ruins, as pragas e maldições que a *vodunsi* possa carregar consigo desde seu nascimento.

Monta-se uma quitanda para o *erê* vender frutas, a fim de arrecadar dinheiro para comprar o bicho de quatro pés de seu *Vodun*. Um *ogã* se veste de *satono* (policia) para irritar o *erê*, que é recolhido no *rondemê*, para facilitar o transe do *grá*, e, depois de um tiro dado pelo *ogã*, é solto no quintal da roça, para começar sua penitência, que dura três dias e três noites. Durante esse período, os *gras* só respeitam os *ogãs*, as *ekédes* e as *rungãs* (as mais velhas).

O alvo maior do *grá* é a *doté*, que fica trancada e escondida deles. Então, começam as penitências e a perseguição à *doté*. Os *erês* quebram tudo, atirando pedras no telhado. Alimentam-se de frutas caídas dos *atinsás*, de folhas e bichos. Com um porrete na mão, socam o chão, fazendo barulho e cantando, vigiados pelos *ogãs* e *ekédes*.

Após se passarem os três dias, na manhã seguinte, às 10 horas, a *doté*, escondida no *abaçá*, manda tocar o *adarrum*. Quando escutam o toque, os *erês* começam a ficar irritados e vão ao encontro dos atabaques. Antes, eles se enfeitam com galhos de árvores, para serem confundidos com as *vodunsis* e permanecerem no meio delas. O som aumenta e eles vão ao encontro da *doté* no *abaçá*, para atacá-la. Nesse momento, a *doté* canta uma determinada cantiga, e eles caem no chão desfalecidos. O *Vodun* toma conta da *vodunsi*, feliz por ter conseguido passar por essa dura provação. O *Vodun* é, então, levado ao *rundeme*, para uma limpeza, pois seus pés estão feridos e o corpo arranhado. Neste dia se apronta uma festa, com acarajé, *omolocum*, *acaçá* e doces para os *erês*, como forma de recompensa.

O dia do Nome

Já é hora de iniciar os preparativos da festa do Nome, o *huim*. Na véspera da manha, antes de começar o *zandró*, faz-se o *polé*: os *obis* e os *orobôs* são divididos entre as *vodunsis*, para que elas participem da força dos *Voduns*; cantam-se as cantigas, e os bichos e as comidas são oferecidos para *Aizan*, que representa os antepassados. Na madrugada, começam as oferendas a *Elegbará* e aos *Voduns*.

levantadas ou varridas. Num canto do *ronkó*, escondido atrás de um pano, um penico serve para atender às necessidades.

A *mameto* providencia a comida dos *Exus*, de acordo com as exigências de cada um.

Logo depois de recolhida, a *abiã* é purificada com um grande sacudimento de folhas, comidas secas e bichos de penas. Toma um banho de folhas, sofre uma defumação e fica vestida com uma simples saia branca feita com dois pedaços de pano costurados nos lados, com um cadarço amarrado no ombro, se o *Inquice* for masculino, ou no peito, se for feminino. A roupa que ela vestia fica debaixo de sua esteira.

O barco é organizado pela ordem de caída. A primeira é a *odofoni*; a última, a caçula. Esse grupo vai conviver durante 21 dias. A cada dia, de madrugada, a *yá kekerê* acorda as iniciantes, cantando:

Maiongê ka de kambondô
Meu tata tá chamando maiongê
Vamos pra maiangá maiangá

Elas respondem:

Maiom gombê maiom gombê
Diá mu zambi o sê kerê
Maiom gombê

Quando a *yá kekerê* entra no *ronkó*, todo o barco bate um *paô* para salvá-la, e depois todas seguem em fila, cobertas com o lençol, até o poço, cantando:

Luango kapilê congô
Ae lê lê lê
Kwendá maiangá kê indengê
Ae lê lê lê

A *yá kekerê* ensaboa-lhes as cabeças e joga um balde de água fria em cima de cada uma e depois ela joga *abo* na cabeça. O choque do frio basta para o *Inquice* chegar. As iniciantes vestem suas roupas e voltam para o *ronkó*, e a *yá kekerê* chama os *erês*. É a hora do *ingolosí*, reza muito comprida que deverá ser memorizada antes da saída final.

Às seis horas, reza-se de novo, com as luzes apagadas, pois não é permitido acender a luz, e elas pedem cantando:

Omiã miã bukê bewá (bis)
Asogbô niô miã miã bukê bewá

As iniciantes comem três vezes por dia. A comida é dividida pela *odofoni*, que enche todos os pratos e os passa em ordem, até que todas tenham recebido o seu. A reza da comida é feita de joelhos, balançando os pratos no alto:

Djambê talala mukwenum

Na fé de umbalá

Djimbê kendá kesuns

Amayambá kê sunsú makum banzá

Todos os dias correm da mesma forma. As atividades são poucas e as iniciantes engordam, sempre de *erê*. Elas conversam, brincam, procuram memorizar as rezas, ensaiam o *dobalê* e treinam no *jiká*, a tremedeira dos ombros. O grupo fortalece sua coesão, e as fortes ligações criadas nesse período vão subsistir depois da reclusão.

O sarapocã e a primeira saída

O *sarapocã* é a primeira obrigação da feitura, e acontece uma semana depois da entrada. Durante a noite, a iniciante é raspada, após receber um *obi* com água.

Daminá congô ndemburê eru menê

Katulá nsukú moná mukunembu eru menê

Com a navalha, é feito um corte em cruz em cima da cabeça. A *yá kekerê* segura uma quartinha sobre a cabeça da iniciada, e a *yalorixá* sacrifica uma galinha-d'angola, deixando o sangue cair nessa vasilha e na cabeça raspada. A cabeça da galinha-d'angola é separada e guardada. A iniciante, coberta de penas, descansa até a hora do banho. Depois, a cabeça limpa é coberta com uma folha de *kapeba* atada com palha-da-costa. Agora, a iniciante se tornou *muzenzá*.

Durante o dia, a *yá kekerê* prepara os *oxus*. Dentro de um pilão de cobre, reservado para esse fim, ela pisa a cabeça da galinha-d'angola, junto com folhas de saião, pedaços de *obi*, pamba branca e um pouco de *abô*. Ela modela essa massa em forma de um pequeno cone, que vai ser colocado na cabeça da *muzenzá*.

À noite, o barco se apronta para a primeira saída. Cada *muzenzá* é vestida com calçolão, anáguas e saia branca. Um *ojá* está amarrado no peito. Colocam-se então as senzalas nos braços, em cima dos contra-*Eguns*. Na testa, um *ekodidé* é preso por uma tira de palha-da-costa.

Começam a ser feitas as pinturas: coloca-se o *oxu* no topo da cabeça; pontos de *efun* são desenhados no crânio, no corpo, nos braços, nas mãos e nos pés.

No meio do candomblé, a partir da entrada, estica-se uma peça de pano branco suspenso, o *alá*, de tamanho suficiente para cobrir o barco. O chão é salpicado com *abô* para sacralizar o espaço.

Com a cantiga:

Muzenzá muzenzá ke ba tô muzenzá

Muzenzá maió

As mais antigas na casa seguram os *Inquices* pelas saias e, andando de costas, vão puxando-os, sempre debaixo do *alá* que, suspenso pelos *ogãs*, vai se movendo acima deles, para ocultá-los. A *mameto* vem na frente, sacudindo o *adjá*. Os *Inquice* dançam curvados, com as mãos quase no chão, e vão dar *dobalê* na entrada, no meio do barracão, nos atabaques e para a *mameto*. Depois de darem uma volta no barracão, voltam para o *ronkó*. Em seguida, saem uma segunda vez:

E a e a e kwazenzê

Kwazenzê kaipondirá

Novamente são recolhidos, devendo ainda retornar pela última vez:

Muzenzá di lelê kongô yawô



Senzala: pulseira usada pelas yawôs na Angola

Depois que são retirados definitivamente, o *oxu* e o *ekodidé* são guardados, as pinturas são apagadas e as roupas, trocadas. Os *Inquices* vão embora e deixam os *erês* em seu lugar. Essa cerimônia é feita em homenagem a *Lembá*, que corresponde a *Oxalá* da nação *ketu*.

A vida de reclusão segue sem grandes mudanças. O banho de madrugada é reforçado pelo banho de *abô*; assim se estabelece uma ligação muito forte entre a iniciada e o *abô*, de modo que, anos depois, apenas o cheiro é suficiente para que ela incorpore seu *Inquice*.

Certas noites, com a porta fechada, os *erês* são levados até o barracão para ensaiar; os *Inquices* são treinados para aprender como se comportar quando estão na terra e a coreografia própria a cada um deles.

A segunda saída

Uma semana depois do *sarapocã*, acontece a segunda saída. Esta é bem semelhante à primeira, com a diferença de que, na primeira vez, o barco estava coberto pelo *alá* e pintado de *efun*; na segunda vez, ele aparece também debaixo do *alá*, mas as pinturas têm três cores — *efun*, *wáji* e *ossun* —, e a roupa é colorida. Ainda haverá uma terceira saída, na qual as pinturas e as roupas são idênticas às da segunda, e não se usa mais o *alá*. Depois das saídas, os *Inquices* são levados de volta para o *ronkó*, e as *muzenzás* ficam de *erê*.

A última semana de recolhimento é bastante movimentada pelos preparativos de roupas e enfeites para o dia do Nome. No tempo antigo, esse era o momento da *muzenzá* passar por uma grande provação, o *inkitá*, ato que confirmava o tipo de *Inquice* que ia se fixar na cabeça da iniciante. Os *erês* eram soltos no mato e ficavam escondidos durante vários dias, comendo folhas, frutas e bichinhos, e dormindo ao relento. Quando ouviam o som dos atabaques, procuravam voltar, trazendo uma prova do seu *Inquice*, que podia ser pedra, folha, cobra, animal ou outro objeto qualquer. Todos se escondiam, e só a *mameto* os esperava no portão com um cipó na mão; quando eles chegavam, muito bravos, partiam para cima dela, quebravam tudo e só paravam quando os atabaques tocavam o *adarrum* e chamavam os *Inquices*.

Nos dias atuais, é praticamente impossível realizar esse tipo de obrigação. Com os progressos da urbanização, o espaço natural é muito reduzido ou mesmo inexistente; por outro lado, a população que cerca os terreiros não tem mais a compreensão de antigamente, e reclama das depredações eventuais causadas pelos *erês*. Por isso, a maioria das casas abandonou esse ritual, para evitar maiores problemas, e passa diretamente para os ritos finais da feitura.

A cura

A *mameto* procede à cura para fechar o corpo das *muzenzás*. Os cortes — uma cruz e sete traços — são feitos no peito, no alto das costas, nos antebraços, nas pernas e debaixo da língua. Uma bebida especial é ingerida, a fim de proteger contra mordidas de cobra e venenos.

O oxumbetá e o dia do Nome

A última cerimônia, o *oxumbetá*, começa de madrugada, com o batismo da iniciante. Coloca-se um pouco de sal na sua boca para abrir a fala, não só para poder gritar o nome, mas também para que possa, mais tarde, fazer previsões e estabelecer uma ligação entre os homens e o mundo invisível.

As *muzenzás* são raspadas de novo, e começam os sacrifícios com bichos de quatro pés e vários bichos de penas. A primeira matança tinha por objetivo sacralizar a cabeça da *muzenzá*; a segunda vai estabelecer uma ligação mística entre o *Inquice*, seu suporte material (pedra ou metal) e o ser humano. O sangue jorra sobre o crânio e sobre o corpo da *muzenzá*, que fica coberta de penas. Levada para o *ronkó*, a *muzenzá* fica recolhida na sua esteira até a hora do banho.

Chega finalmente a hora da festa, e o *candomblé* se desenvolve como na segunda saída, mas o *alá* só é usado na primeira das três aparições. O ritual do Nome acontece na terceira saída. Depois, os *Inquices* são recolhidos para serem paramentados e, um por um, vão dançar. O nome do *Inquice* não pode ser revelado. Ele fica secreto durante muitos anos, e só poderá ser conhecido depois das oferendas de sete anos.

A vida fora do ronkó

Recolhidas mais uma vez depois da festa, as *muzenzás* ainda não têm o direito de sair do *ronkó*. No dia seguinte começa a volta à vida normal, com a cerimônia do *panã*, onde elas refazem todos os atos da vida normal, até a quitanda. Sentadas numa esteira no barracão, elas são encarregadas de vender frutas para a assistência, fiscalizadas por um *ogã*, o *alibã*; mas o povo acaba roubando e as *muzenzás* reagem com cipós. Os *Inquices* acabam tomando conta delas. Os *ogã*, nos atabaques, dão *rum* aos *Inquices* que, finalmente, voltam ao *ronkó*.

Após a quitanda, a *muzenzá* vai entrar de novo em contato com o mundo exterior. Depois de ser acordada de seu estado de *erê*, ela vai prestar o juramento que a obriga a não revelar nada do que acabou de viver. Se quebrar a jura, o castigo dos deuses pode recair em cima dela e de sua família. Ela vai se vestir com sua roupa de barracão, com todas as suas contas e pulseiras, e pedir a bên-

ção de todos os *Inquices* e das mais velhas, com *dobalê* e *paô*. Depois, as irmãs de barco se abençoam umas às outras, fazendo as bênçãos cruzadas, onde uma se ajoelha na frente da outra, deita ao longo da outra, ambas se levantam e deitam de novo do outro lado.

Elas vão receber um nome, a *dijina* (palavra utilizada em Angola sob a forma *njina*, e que indica o novo nome dado aos rapazes recém-circuncidados da tribo dos quiocos). A *dijina* não é escolhida ao acaso, e sim por sua ligação com a natureza do *Inquice* e suas características. Esse nome é uma proteção contra qualquer feitiço e, dentro do candomblé angola, não se utiliza mais o nome de batismo; todos se conhecem só pela *dijina*.

O TRANSE

Como pudemos observar, qualquer que seja a nação, a feitura segue um quadro geral idêntico: a morte ritual, que marca o corte com a vida profana; os ritos de purificação; as provas de água, do mato e do fogo; os ritos de sacralização pela folhas, pelo sangue dos sacrifícios e pelas pinturas rituais; a festa da ressurreição, que marca o ponto culminante da iniciação e o renascimento para uma vida nova; e o fenômeno de transe, presente em todas nações.

A *yawô*, quando bolou, caindo no chão, encontrava-se em um estado muito semelhante ao que se conhece como catalepsia, e o despertar desse estado teve que ser feito com muita precaução.

O transe pode acontecer de novo, sem que se chegue a cair no chão. Nesse caso, a *yawô* precisa ser ajudada para, mesmo com o equilíbrio precário, dar seus primeiros passos.

Os olhos se abrem, mas não suportam a luz forte; as pupilas estão anormalmente dilatadas ou contraídas. O uso da palavra é limitado a alguns sons indistintos, e a expressão do rosto é ausente, atônita. O pulso e o ritmo cardíaco podem estar acelerados ou lentos demais; a respiração é instável, a deglutição é muito difícil e a diurese é suspensa. A sensibilidade tátil não desaparece totalmente, mas a sensação de dor está ausente. Esse é o conjunto de sensações e reações característico de uma pessoa incorporada, a quem o Orixá tomou posse do corpo. Mas ela terá que aprender a comportar-se dentro desse estado, aprendendo a andar, dançar e agir em público, seguindo um rigoroso ritual. A duração do transe é, no máximo, de algumas horas, pois a modificação das condições fisiológicas, inibindo funções essenciais como a deglutição e a diurese, gera um desgaste físico intenso, que não permite um transe de longa duração.

Durante a reclusão, a *yawô* vai passar por situações extremamente duras, como banhos de folhas, ingestão de bebidas e comidas especiais, raspagem da cabeça, incisões e sacrifícios onde receberá sangue sobre a cabeça, e clausura em um ambiente de escuridão quase total. Durante esses acontecimentos, ela estará “virada”, isto é, com seu Orixá incorporado. Pode-se dizer que o Orixá tomou posse dela. Em seguida, acontece o que Pierre Verger chamou de *état d'hébétude*, ou seja, um estado de prostração, decorrente de todas as provações sofridas e das árduas condições de vida impostas. Mesmo quando despertar do transe permanecerá sem ação, aniquilada por tudo o que está vivendo.

Esse estado vai melhorar pouco a pouco, quando a *yalorixá*, com a ajuda da *yá kekerê*, chama o *erê* – *axiwerê*, o maluco —, que coloca a *yawô* num estado infantil, com um transe menos intenso, o que vai ajudá-la a suportar melhor a reclusão. Nesse ponto, o equilíbrio e a palavra já estão restabelecidos, e também a deglutição, o que permite a ingestão de alimentos; mas o sentido gustativo ainda não é completo. O *erê* pode comer qualquer coisa, mas sem controlar as quantidades absorvidas. A diurese é normal, mas a sensibilidade tátil é muito pequena. A resistência e a regulação térmica aumentam, e a necessidade de dormir é praticamente nula.

O *erê* é masculino, se o Orixá que o acompanha é masculino, ou feminino, se o Orixá é feminino. O *erê* conhece todas as preocupações da noviça em seu estado normal, mas age como se fosse uma pessoa estranha, e quando se refere a ela, chama-a de “minha filha”. Ignora as noções de julgamento moral e educação da real personalidade da noviça em estado normal. Esta espécie de desdobramento pode provocar revelações inesperadas sobre sua vida íntima. Em certos casos, pode-se observar a ocorrência de alguns fenômenos parapsicológicos, tais como projeção no espaço, no passado ou no futuro, adivinhações, previsões.

O estado de *erê* permite enfrentar melhor, no plano físico, as duras condições da reclusão. Quanto ao plano psicológico, a ruptura da noção de afetividade, em relação à vida normal, cria um estado eufórico, isento de qualquer preocupação. A noção de tempo é ignorada, e a espera das provações rituais, cuja natureza é totalmente desconhecida, se faz sem angústias ou apreensões. A noviça fica deitada na sua esteira ou se ocupa com pequenos trabalhos, como a fabricação de objetos de barro. As iniciadas que dela se ocupam dão-lhe pedacinhos de madeira, trapos, fitas que se transformam em bonecas, barcos etc. A atividade intelectual é comparável à de uma criança pequena. O estado de *erê* também permite a vantagem de que homens, mulheres e crianças podem coabitar sem nenhum problema de ordem sexual.

Durante as cerimônias da feitura, a *yvalorixá* chama o Orixá, dizendo, em voz alta, as palavras rituais de saudação apropriadas a cada um deles. Nesse momento, o *erê* desaparece para dar lugar ao Orixá. Todo o período de reclusão é marcado por mudanças de estado. Em alguns terreiros, há pausas, quando a *yawô* retorna ao estado normal. Em outros, isso não acontece, e somente após o dia do nome, a *yawô* volta ao estado normal. Ela não se lembrará de nada referente à reclusão; retornará à consciência, mas com um grande vazio na memória, desde o momento em que bolou. Assim, descobrirá um *ronkó* que ignorava, e que é a parte mais secreta do terreiro: constata que teve a cabeça raspada, que usa um colar no pescoço (o *kelê*) e que foi iniciada. Vai, afinal, conhecer suas companheiras de reclusão, com as quais passou várias semanas, mas que ainda são desconhecidas para ela. Tudo o que viu, ouviu, aprendeu e viveu durante esse tempo parece apagado. Esta sensação vai ser reforçada, porque ninguém lhe contará absolutamente nada sobre o que se passou durante a reclusão. Nenhum detalhe lhe será lembrado, pois uma regra que impõe silêncio absoluto reina entre as antigas.

As lembranças desse período são como que apagadas da memória. Subsistem apenas os gestos rituais, as saudações e as reações físicas experimentadas durante a reclusão; as sensações auditivas associadas ao ritmo dos atabaques, aos cantos, ao som do *adjá*, aos gritos para saudar os Orixás; as sensações visuais ligadas à visão de objetos sagrados que representam o Orixá ou servem para adorná-lo, suas insígnias e trajes; e as sensações olfativas e gustativas, como o cheiro e o gosto do *abô*.

Os sons emitidos pelos atabaques exercem uma função especial, e são considerados como a “voz dos Orixás”, chamando-os para voltar à terra. Quando uma pessoa entra em transe, faz um gesto característico de cobrir as orelhas com as mãos para se defender dos sons que a invadem. Tais sensações têm o poder de provocar o estado de transe com muita facilidade. Pode-se pensar, então, numa ação de certos sons sobre o organismo; mas as pesquisas sobre o assunto são raras e difíceis de fazer, pois os gravadores atuais só alcançam as vibrações até 200 Hertz.

A *yawô*, quando sai da feitura, deve ser tratada com cuidados especiais, e só irá retomar suas atividades paulatinamente. Deve evitar emoções fortes, contrariedades ou sustos que possam fazê-la virar de novo. Uma rigorosa disciplina lhe é imposta durante três meses, nos quais ela usará o *kelê*, que é a marca de sua submissão ao Orixá. Somente após este período ela poderá voltar, de fato, para a vida normal.

O primeiro objetivo da feitura é permitir que o Orixá retorne ao mundo humano, o que é facilitado pela iniciação, que vai condicionar a pessoa, escolhida

pelo Orixá, para entrar em transe no momento desejado e sob circunstâncias específicas e controladas. Durante a reclusão, alguns reflexos são estabelecidos, através de sensações definidas, e são metodicamente ensinados à *yawô*; assim, o comportamento ritual obedece a um esquema rigoroso, tanto em público, quanto na vida privada. Quando o Orixá volta à terra, ele deve dançar e contar, através da mímica, lendas conhecidas, onde o mínimo gesto e o mínimo passo têm grande importância. O barracão onde acontecem as festas é como um teatro; cada cerimônia é uma representação religiosa, da qual participam atores e espectadores. Durante a volta dos Orixás à terra, perpetuam-se as lendas que formam uma herança preciosa, transmitida de geração em geração. Os trajés rituais, as insígnias que enfeitam as iniciadas em transe, os ritmos, os cantos e a coreografia formam o patrimônio da comunidade. Através das iniciadas, que possibilitam a presença dos Orixás, a bênção dos deuses se propaga sobre a terra.

O segundo objetivo da feitura é transmitir as mensagens que os Orixás destinam aos homens, à iniciada e às pessoas que estão ao seu redor. Quanto mais antiga for a iniciada, mais a personalidade de seu Orixá irá se desenvolver. Ela vai continuar correspondendo ao arquétipo tradicional de cada entidade, mas adquirirá nuances variáveis de acordo com cada um.

Durante a reclusão, a noviça em transe não fala, só responde às perguntas através de sinais feitos com a cabeça, e por alguns sons vagos. Durante a festa do nome, o Orixá grita seu nome ao público presente, mas somente no momento em que se retirar o *kelê* — três meses após a reclusão — é que ele vai emitir o grito específico da divindade, chamado de *ké* na África, e de *ilá* no Brasil. Aos poucos, vai adquirir o hábito de falar e, com o tempo e a experiência, desenvolvem-se os sinais de conhecimento paranormal — faculdade que permite ter uma visão paralela, fazer profecias, conhecer uma linguagem secreta, ter conhecimento das plantas, de remédios etc. Tem-se o hábito de dizer que o Orixá se desenvolve com o tempo, sem que a iniciada tenha consciência disso; o mesmo aconteceu quando ela foi escolhida para tornar-se *yawô*, sem que tenha feito nenhum esforço para isso. Foi preciso, apenas, que desse o seu consentimento; o resto não dependeu de sua participação.

Quando desperta do ritual de iniciação, a iniciada nota pouca diferença entre o seu estado atual e o que precedeu a clausura. Constata somente que está com a cabeça raspada e com marcas das incisões em várias partes do corpo. Parece não ter adquirido conhecimentos específicos, nem revelação de segredos esotéricos. Aparentemente, nada foi modificado. Mas a feitura vai reforçar e engrandecer sua personalidade, no plano do inconsciente. Ao con-

trário da psicoterapia, onde o que se tenta é exteriorizar a causa do mal, o que pode ser perigoso, pois conflitos que melhor seria deixar adormecidos no inconsciente podem vir à tona, a iniciação vai fortalecer a barreira entre indivíduo e Orixá, enquanto, no inconsciente, o Orixá faz desabrochar uma nova personalidade.

Durante a manifestação do Orixá, quando a pessoa cai no chão, a *yalorixá* observa com muito cuidado os gestos que ela faz ao cair, pois são eles que dão preciosas indicações sobre a natureza do Orixá; ao mesmo tempo, ela observa para qual Orixá eram entoados os cânticos naquele momento.

Todos esses indícios são importantes, mas devem ser confirmados pelo jogo de búzios. É assim que será obtido o *odu*, que é o sinal que marca cada destino. Através dele é que se conhece o Orixá dono da cabeça, e também o Orixá ou os Orixás que o acompanham e revelam as facetas do caráter da pessoa.

Ao observarmos as iniciadas de um mesmo tipo de Orixá, podemos notar que elas possuem, com muita freqüência, traços comuns, tanto no aspecto físico quanto no psicológico. Os corpos parecem ser conduzidos por forças semelhantes que os animam. Só através de um estudo sistemático, com medições, testes e questionários, supervisionado por psicólogos, é que se poderia constituir uma tipologia realmente séria. Mas é possível esboçar algumas tendências.

A primeira distinção é feita entre os indivíduos que têm Orixá masculino e os que têm Orixá feminino, e que podem ser, indistintamente, homens ou mulheres. Este fato mostra uma polarização dos seres: uns são mais temperamentais, os outros mais voltados para a conciliação ou para a sedução. Nada garante, de maneira nenhuma, que o fato de um homem ter uma divindade feminina, signifique forçosamente uma tendência para a homossexualidade. Porém, é o que pretendem algumas pessoas ligadas ao candomblé. Isso não corresponde à realidade: trata-se de uma espécie de desculpa que lhes permite justificar, para si mesmos e para os outros, a questão da própria sexualidade.

Entre os Orixás, distinguem-se, também, os mais velhos e os mais jovens. Isto se reflete igualmente no caráter do indivíduo: alguns parecem ter sido sempre jovens e outros, sempre velhos, como se tivessem o caráter ligado ao do Orixá que lhes correspondem.

O tipo *Ogun* é magro, nervoso, musculoso; tem um temperamento difícil, agressivo, guerreiro, conquistador.

O tipo *Xangô* é adiposo, com tendência à obesidade; é um gozador que adora contar anedotas picantes, é visceral e vaidoso.

O tipo *Obaluayê* é acanhado, nada sutil, fechado, solitário; com freqüência torna-se pessimista e perde chances, devido a sua tendência à autodestruição.

O tipo *Odé* é maleável, nervoso, refinado, e interessa-se por tudo; é pouco perseverante, instável em suas afeições, e desconfiado.

O tipo *Oxalá* é calmo, lento, obstinado, teimoso e fechado; ele age em silêncio e nunca esquece uma ofensa.

O tipo *Oyá* é vivo, conquistador, ativo, ciumento e pode ser, até mesmo, brigão e raivoso.

O tipo *Oxum* representa, nas mulheres, a beleza das formas generosas a quem todas as homenagens são devidas; às vezes é preguiçoso, interesseiro e sabe associar falta de atenção e vaidade. É sensual e perigoso.

O tipo *Yemanjá* irrita-se com facilidade, é instável, mas pode ser generoso, maternal e amoroso, sempre disposto a resolver os problemas que não são seus.

O tipo *Naná* fica velho antes da idade, é taciturno, resmungão e fechado; extremamente vingativo, brigão, mas também muito trabalhador e falador.

Essas simples indicações são apenas um esboço, e não pretendem elucidar a questão. Além do mais, com freqüência, o caráter de base não é muito aparente e pode ser modificado pela influência variável dos Orixás secundários que são revelados pelo *odu*. Já vimos que, durante a primeira cerimônia de iniciação, um Orixá secundário pode tentar se impor ao Orixá que é o dono da cabeça.

Segundo alguns antigos do candomblé, o equilíbrio máximo acontece quando um indivíduo é regido, em primeiro lugar, pelo tipo masculino e, em segundo, pelo Orixá de tipo feminino, ou vice-versa. Mas a palavra final, a determinação do Orixá dono da cabeça, estará no jogo de búzios.

Ao reforçar a estrutura da personalidade de base do indivíduo, que o transe permite aflorar, a iniciação traz conseqüências múltiplas e extremamente interessantes. Sob o prisma do indivíduo, ela reforça seu potencial vital, modela o inconsciente à imagem divina segundo um esquema metafísico preciso, onde a anarquia está excluída. O acesso ao divino e a fusão mística vão contribuir para reforçar a harmonia e o equilíbrio interior. Além disso, a iniciada ocupa uma função religiosa, goza da consideração do grupo e se sente orgulhosa, mesmo com as obrigações que lhe são impostas.

Consciente de seu papel grandioso, ela se curva às exigências e a uma certa disciplina com alegria, o que lhe dá uma posição de destaque. Por isso, aceita sem hesitar as noites de sono perdidas, o cansaço e o esforço cotidiano de seu trabalho, para assumir as despesas necessárias para as oferendas e os trajes suntuosos do Orixá. Essa nova motivação na sua vida irá afirmar ainda mais a sua personalidade.

Sob o ponto de vista sociológico, a iniciação permite o contato coletivo com o invisível, pois é através da iniciada que se torna efetiva a presença dos Orixás. Cada nova iniciada reforça o incentivo da comunidade que, assim, desenvolve sua espiritualidade e transcende sua condição humana.

ASSENTAMENTO DE ORIXÁ

Nem todos os seres humanos têm como destino serem escravos de um Orixá. Essa exigência suprema é reservada para uma minoria, e só através do jogo de adivinhação o Orixá pode afirmar seu desejo de que se estabeleça uma ligação estreita entre ele e aquela pessoa. Nesse caso, a *yalorixá* deve fazer o assentamento do Orixá, para dar uma base tangível que, depois de ser sacralizada, vai criar um vínculo espiritual entre os dois. O assentamento segue em parte o mesmo procedimento adotado na feitura, com purificações, sacudimentos e banhos de cachoeira, seguidos das oferendas a *Exu* e aos antepassados; lavagem dos vasos sagrados e contas com *Orô* de folhas; oferenda à cabeça (*bori*); raspagem de uma parte da cabeça (a coroa) para receber o *axé*; matança em cima do vaso sagrado e da cabeça da pessoa. Mas o *oxu* não é aberto e não se coloca o *ekodidé* nem o *kelê*.

O tempo de recolhimento é menor do que na feitura, mas um período de resguardo deve ser observado, variando de acordo com o tipo de matança, que pode ser de um bicho de quatro pés ou bicho de penas. O jogo vai indicar quais os Orixás que acompanham o primeiro, e que também serão assentados.

Após o assentamento, a pessoa não está feita; é considerada *abiã*, embora tenha precedência sobre as *abiãs* que bolaram e se preparam para ser iniciadas. Com o Orixá assentado geralmente não se entra em transe, mas essa possibilidade não está completamente excluída, sendo possível que, após a cerimônia de assentamento, o Orixá venha exigir esse sacrifício.

OGÃ E EKÉDE

O Orixá da *yalorixá* ou de uma *ebome* pode escolher um homem ou uma mulher que terá a missão de se dedicar a ele, e assim assumir diversos cargos dentro do terreiro. Essas pessoas não entram em transe. Durante uma festa no barracão, o Orixá pára na frente dessa pessoa e lhe entrega uma de suas ferramentas; depois, pegando-a pelo braço, passeia pelo barracão e o apresenta a todos. Os

atabaques salvam o acontecimento e dois *ogãs* carregam o escolhido, enquanto os outros pegam a cadeira onde ele vai ser sentado. O Orixá dança na sua frente e todos vão cumprimentar o novo *ogã*.

As *ekédes* são escolhidas da mesma maneira, mas não são carregadas pelas mais velhas; são apenas sentadas. A partir desse momento, o novo *ogã* ou *ekéde* faz parte do *egbê*, sendo considerado como pai e mãe, tanto pela *yalorixá* como pelos iniciados. Durante muito tempo, o *ogã* vai aprender tudo que lhe cabe fazer dentro do ritual, o que pode demorar meses ou anos, até que o Orixá que o escolheu permita sua confirmação. Antes disso, ele é apenas “levantado” ou “suspenso”. A escolha de um *ogã* ou de uma *ekéde* pode acontecer entre as pessoas que têm Orixá assentado; se for necessário, assenta-se o Orixá depois de ser suspenso. A sua idade dentro do *egbê* só será contada a partir do dia da confirmação, mas um *ogã* ou uma *ekéde* suspensos são *oloyês*, e a eles se deve respeito e consideração.

Um *ogã* não tem somente a responsabilidade do toque ou da matança, devendo aprender tudo que diga respeito ao ritual do terreiro e participar de todas as tarefas da roça, sem escolha. Também deve saber tratar as pessoas de fora, sejam clientes eventuais ou *ebomes* e *yalorixás* que venham participar das festas. Tem a obrigação de assistir a *yalorixá* sempre que ela precisar.

Quando o Orixá achar que sua dedicação e competência são suficientes, ele mandará fazer sua confirmação. O ritual de confirmação é igual ao da feitura, mas nem os *ogãs* nem as *ekédes* são raspados, não levam *kelê* nem *ekodidé*. O *ogã* que se confirma tem por obrigação oferecer um bicho de quatro pés ao seu Orixá, e também ao Orixá que o suspendeu. A partir daí, terá o direito de usar o *rungeve*, passando à categoria das *ebomes*.

Durante a festa, os Orixás incorporam e são levados para serem vestidos. O *ogã* usa um terno branco com boné ou roupa africana, calça e abadá, e uma faixa. O cortejo se forma, com os Orixás paramentados, a seguir o *ogã* e o Orixá que o escolheu, depois os *ogãs* confirmados da casa, usando suas faixas.

A entrada no barracão é muito solene, e o *ogã* mais velho apresenta o novo *ogã*. O Orixá que o acompanha sai do cortejo e, com todos em silêncio, grita o nome de seu novo pai. Os atabaques rufam, a assistência aplaude e o Orixá e o *ogã* dançam juntos cantigas de alegria. O *ogã* é sentado em sua nova cadeira e recebe os parabéns dos Orixás presentes, dos membros do *egbê* e dos convidados. O Orixá dança, então, para o Orixá do *ogã*. Em seguida, todos os Orixás tomam *rum*, e a festa acaba em alegria.

A confirmação de uma *ekéde* segue o mesmo ritual, e ela pode vestir uma roupa de baiana sem as anáguas de goma, ou roupa africana, carregando no

ombro uma toalha branca para enxugar o suor do Orixá quando for preciso. Em certas casas, a *ekéde* se veste com uma roupa branca comum, que não pode ser muito curta ou com decote exagerado, e é chamada de *ijoyê* (*Opô Afonjá*) ou *yarobá* (Gantois). As *ekédes* são, principalmente, encarregadas de cuidar das roupas dos Orixás, de vesti-los, de cuidar deles no barracão e depois acordá-los. Elas são pessoas de confiança da *yalorixá*.

Os *ogãs* e *ekédes* confirmados devem renovar suas oferendas depois de um, três e sete anos. Se vierem a falecer, terão direito a *axexê*, do mesmo modo que os outros membros do *egbê*.



Omindarewá.



Sacudimento.



Bori.



Orô de folhas.



Igbás de Oxalá, Oxum e Oyá.



Após o sacrifício, Orixá vai descansar.



Preparação das contas para *Iyawo*.



Preparação de sacudimentos.



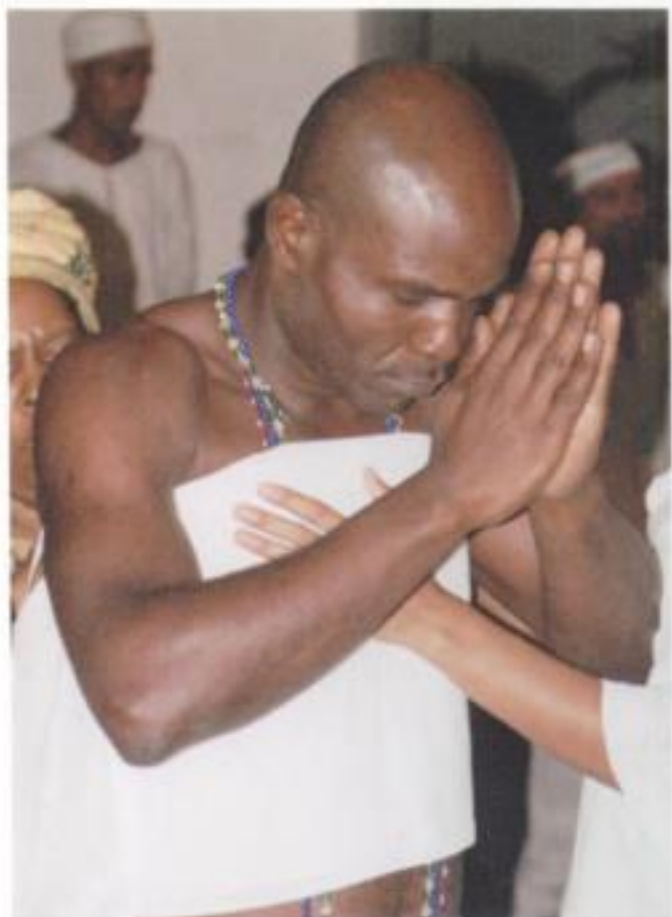
Baluê onde ficam guardados os potes de folhas.



Assentamento de *Oxumaré*.



Apaoká (jaqueira sagrada) vestida de *Ayabá*.



Ogun chega na festa.

Oxum se banhando.





Oxalás dançando.

Yemanjá pilando a comida no pilão.





Logunedé.



Naná.



Chapéu de Logunedé.



Cabaça de *Oluae* presa ao baraja.



Oxaguiã.



Oluae.



Cabaças de Ossaim.



Xangô.



Xangô.



Casa de Ogun.



Casa de Oluae.



Quarto de Oxalá.



Quarto de Oxum.



Quarto de *Yemanjá*.

Quarto de *Xangô*.



Oxalá, não deve ficar perto de azeite-de-dendê que esteja fervendo, nem ficar de costas para a chama, seja ela do fogão ou de um fósforo aceso. Não deve usar cor preta ou roxa, e, se for filha de *Yemanjá*, não deve usar vermelho; os filhos de *Oxalá* devem usar somente o branco.

Os outros seres podem carregar consigo más influências; por isso, a *yawô* não deve deixar ninguém sentar ou deitar em sua esteira ou cama; não se termina o que outra pessoa começou; não se pode fechar o que alguém abriu e deve-se evitar deixar gavetas, caixas ou malas abertas; não se deve comer as sobras dos outros, usar roupas emprestadas, comer ou beber em recipientes já usados, recolher lixo com as mãos, ou recolher o lixo que outra pessoa varreu; a *yawô* deve cuidar para que ninguém passe o braço, a mão ou um objeto qualquer em cima de sua cabeça, pois é lá que está a força de seu Orixá.

Como os objetos que utiliza — e mais particularmente as roupas que usa — são impregnados de força, ela não deve esbanjá-los e estragá-los, dando trajes ou calçados a qualquer pessoa; deve recolher os cabelos que ficaram presos no pente ou que foram cortados, e jogá-los na água; enterrar os restos de comida que tenha deixado no prato e cuidar para que nenhum animal venha desenterrá-los e comê-los. Pode, todavia, dá-los a um cachorro, pois esse animal pertence a *Ogun*.

Certos gestos devem ser feitos seguindo uma ordem que não pode ser transgredida. Nunca se deve vestir as roupas pelo avesso; devem-se enfiar saias e vestidos pela cabeça, desenrolar as mangas antes de se despir; não se deve deixar os sapatos com a sola voltada para cima, nem deixá-los um por cima do outro; entrando numa igreja pela primeira vez, deve-se passar pela porta principal, e também sair por ela; ao se entrar no mato, deve-se sair pelo mesmo caminho.

A *yawô* não poderá comer determinados alimentos. Após a iniciação, ela vai observar se determinados pratos a incomodam, devendo evitá-los daí por diante. Trata-se geralmente de pratos consagrados a seu Orixá, mas as informações obtidas em relação a esse assunto são contraditórias. Grande parte das pessoas no candomblé considera proibidas as comidas – sobretudo a carne dos animais – oferecidas ao Orixá protetor da iniciada, por uma questão de respeito. Acrescentam-se, a essas proibições, as comidas consagradas ao Orixá da *yalorixá* e, algumas vezes, ao Orixá do *odofonô* do barco. Joãozinho da Goméia, consultado a respeito em determinada ocasião, respondeu que era necessário que a jovem *yawô* experimentasse de tudo, após a iniciação, e observasse o que lhe fazia mal, evitando-o daí por diante. Mesmo assim, os mais antigos do candomblé sentem um certo prazer em interrogar maliciosamente as jovens *yawôs*, para saber se comem esse ou aquele alimento consagrado a seu Orixá.

Se elas respondem que não respeitam as proibições, as mais antigas não deixam de comentar suas respostas com ironia.

É preciso, enfim, assinalar um hábito muito particular: se por acaso se come um alimento proibido, não se deve pronunciar seu nome. Por exemplo, a abóbora consagrada a *Oyá* é chamada de “inhamo vermelho”. Um dia, chegamos na Goméia e Joãozinho da Goméia estava à mesa, acompanhado de três *ogãs*, comendo guaiamuns caçados no mangue. Sabendo que esse animal é consagrado a *Obaluayê*, e que, a princípio, é proibido comê-lo, não fizemos o menor comentário, e preparávamo-nos para saudar cada um deles, quando uma pessoa antiga da casa apressou-se em me dizer: “Tá vendo, seu pai está comendo siri!”, e eu percebi o emprego da palavra “siri”, que não é comida proibida, em lugar da palavra “guaiamum”. O tom empregado era tão decisivo, que eu fiquei calada. Mais tarde, a pessoa me explicou que, se eu tivesse feito algum comentário e pronunciado a palavra “guaiamum”, ninguém mais poderia continuar comendo, pois teríamos advertido a divindade da ofensa que se fazia.

A *yawô* aprende o que deve fazer quando vem ao terreiro, e qual deve ser sua atitude em relação à *yalorixá*, aos mais velhos e aos membros de seu barco. Comparece ao terreiro sempre que possível; toma cuidado para estar de “corpo limpo”, isto é, sem ter tido relações sexuais desde o dia anterior — caso contrário, deve tomar um banho antes de sair de casa. Ao chegar, não deve cumprimentar ninguém; deve descansar um instante no quintal e tomar banho, trocando a roupa pelos trajes habituais do candomblé. Em seguida, vai saudar os *Exus*, dando-lhes as costas e esfregando os pés na terra para se descarregar; depois vai saudar cada Orixá, dando *dobalê* e batendo *paô* na frente das casas deles. Depois dá outro *dobalê* diante da sua *yalorixá* e pede-lhe a bênção, bem como a das *oloyês*, dos *ogãs* e a de todas as pessoas que são mais antigas do que ela; somente então cobre a cabeça com seu *ojá*, pois não se pode receber uma bênção com a cabeça coberta.

Se dormir no terreiro, a *yawô* levanta-se com o nascer do sol, pois não pode estar dormindo quando o sol estiver quente, e seria de muito mau gosto se sua *yalorixá* não a encontrasse de pé, ao acordar. Seu primeiro trabalho é lavar a boca e o rosto, para apagar os eventuais traços de uma alma que tivesse vindo rondá-la durante a noite, a fim de colher em seus lábios o “mingau das almas”. Gilberto Freyre cita esse costume que, ainda hoje, é observado escrupulosamente. É por essa razão que a iniciada deixa um copo de água perto da esteira. Se por acaso a chamarem durante a noite, ela poderá lavar imediatamente a boca, para que a força de suas palavras não corra o risco de diminuir, passando através de uma boca suja.

Vivendo em um desconforto total, a *yawô* deve entregar-se a uma limpeza rigorosa, que está na base de suas crenças, pois precisa estar sempre em condições de receber o Orixá, visto que seu corpo é o suporte dele. Assim sendo, o próprio banho obedece a um verdadeiro ritual, pois ele sacraliza cotidianamente o receptáculo do deus. A *yawô* não pode utilizar água muito quente nem as esponjas do mar, pois são ligadas às almas. Antes das seis da tarde, toma banho de novo e troca de roupa; vestida com roupa limpa, volta a pedir a bênção à sua *yalorixá*. À noite, antes de ir deitar em sua esteira, despede-se dela e dá *dobalê*.

A *yawô* não deve dormir de costas; não se pode despertá-la bruscamente, sobretudo chamando-a por seu nome de batismo. Se ela demorar a acordar, é preciso dar-lhe alguns tapinhas na planta dos pés e chamá-la baixinho por seu *orunkó*; uma vez de pé, ela pode sentir-se um pouco insegura e tonta; deve então dar três pequenos pulos no mesmo lugar. Quando estiver no período menstrual, não deve participar das atividades do terreiro.

A distância entre a *yawô* e a *yalorixá* torna-se muito grande, mesmo que, antes da iniciação, houvesse relações amistosas entre elas. Agora, a *yawô* não é a primeira a lhe dirigir a palavra, não brinca mais com ela e nem lhe faz mais perguntas. Se quiser pedir-lhe algo, não o faz diretamente, mas recorre à mediação da *yá kekerê*, que transmite seu pedido, se julgar que assim deve ser feito. Jamais fica de pé diante da *yalorixá*, e sim agachada, com a cabeça baixa. Não come mais à sua mesa, não dorme mais em sua casa, não toma bebidas alcoólicas em sua presença. Fica excluída do círculo de seus amigos.

A *yalorixá* pode chamá-la e dar, de sua mão, o "bolo de comida" que tira do prato e coloca em sua boca. É uma maneira de receber um pouco da força da *yalorixá*, uma honra para as iniciadas. Muitas vezes, as mais antigas também repetem o gesto, reforçando dessa forma os laços espirituais no seio da comunidade. Quando isso ocorre, a *yawô* agradece e pede a bênção.

Durante um ano, a *yawô* terá direito a um prato que sua *yalorixá* lhe dá ao distribuir a comida, mas vai comer na cozinha, no barracão ou no *ronkó*, após pedir a bênção à *yalorixá* e às pessoas mais antigas. No final desse período, compra tudo de que tiver necessidade e vai cozinhar no fundo do terreiro, com as outras iniciadas. Com frequência, os pratos são preparados em comum e os mantimentos são comprados reunindo os recursos de todas as *yawôs*. Aquela que tem pouco dinheiro beneficia-se, assim, da generosidade de suas irmãs, pois nunca se nega comida a quem se encontra em situação difícil.

Pouco a pouco, a *yawô* se organiza para gozar de algum conforto durante o tempo que passa no terreiro. Assim que seus recursos financeiros permitem,

A *yawô* deve se preparar com antecedência para conseguir os recursos necessários para renovar os trajes do seu Orixá e comprar os bichos para *Exu*, para o seu Orixá e os bichos de penas para os Orixás que os acompanham.

As contas para essa ocasião são montadas de forma mais luxuosa, intercalando-se firmas grossas para segurar em gomos os fios de miçangas. Mesmo com dificuldade, a *yawô* deve procurar os corais que vão servir para fazer o *rungeve*, que é o colar de tradição *jeje* adotado em todas as nações, feito de coral tubular com miçangas marrons, fechado por um *segí* azul, uma figa de marfim e duas miçangas, uma na cor do Orixá de cabeça e outra na cor do Orixá da *yalorixá*. Essa conta é a prova de que ela é uma *ebome*. Consagrado a *Oyá*, o *rungeve* protege da morte e vai acompanhar a iniciada em todos os momentos de sua vida e até no outro mundo, pois, em certas casas, é colocado na boca do defunto.

A obrigação de sete anos segue o mesmo procedimento feito para a obrigação de três anos: roupas, bichos, mantimentos e dinheiro do chão. A *yawô* é recolhida e passa pelas mesmas etapas, desde o descanso inicial até os sacrifícios finais para seu Orixá e para os que o acompanham. Na hora da matança, a *yawô* senta-se no *aperê*. A *yalorixá* raspa-lhe a parte da cabeça onde, na feitura, foi colocado o *oxu*; coloca ali um novo *oxu*, fixa em sua testa um *ekodidé* e, no pescoço, amarra o *kelê* da feitura. O sangue dos sacrifícios é derramado sobre o *oxu*, que é coberto com penas.

Durante o dia, a *yawô* permanece no *ronkó*, enquanto as oferendas são preparadas. De noite, acontece a festa e o seu Orixá se incorpora e dança. Da mesma forma que ele foi convidado para dar seu *orunkó* sete anos atrás, agora será chamado para cantar uma cantiga de sua escolha e louvar o Orixá da *yalorixá*; depois de dançar, ele tira uma outra cantiga, relacionada à sua essência mais profunda, e que poderá ser usada para chamá-lo. Depois, cantam-se os agradecimentos especiais para esta circunstância, e o *candomblé* segue normalmente. O Orixá da nova *ebome* é considerado como o dono da festa, sendo o último a se retirar.

A *ebome* vai ficar pelo menos durante sete dias no terreiro. Originalmente, deveriam ser vinte e um dias; por isso, quando ela volta para casa, cumpre mais quatorze dias de resguardo. Depois desse prazo, pode retomar a vida normal.

O deká

A obrigação de sete anos é considerada, de fato, o final da feitura. Depois de ser preparada para receber um Orixá, a iniciada tem sete anos para aprender o ritual das diversas cerimônias, e pode ser escolhida pelo seu Orixá para se tornar

uma *yalorixá*. Esse cargo é confirmado pela entrega do *deká*, dando à *ebome* o direito de abrir casa, atender clientes, jogar, fazer trabalhos com *Exu*, dar *bori*, fazer oferendas aos Orixás, aprontar assentamentos e iniciar outras pessoas.

O *deká* é representado por diversos objetos que simbolizam todas as atividades dentro do candomblé: a faca para fazer matanças; um pedaço de corda para amarrar o focinho dos bichos; uma tesoura e uma navalha para cortar e raspar os cabelos das iniciadas; cabaças diversas contendo *ossun*, *wáji*, *efun* e pó de *axé*; o *ekodidé*, um molho de penas africanas, *abê*, *alukô*, *lekê-lekê*, um pouco de palha-da-costa, favas de *aridã*, *bejerecum*, *ataré*, *lelecum*, *aberê*, *obi*, *orobô* e um jogo de dezesseis búzios.

Todos esses objetos são colocados numa cuia, numa cesta de vime ou numa bandeja, enfeitada com as folhas consagradas aos Orixás, o que esconde o seu conteúdo da visão dos curiosos. O mais tradicional é colocá-los na cuia; daí a expressão “receber a cuia”, utilizada quando se recebe o *deká*.

A entrega do *deká* pode ser feita no quarto de Orixá, ou, com mais pompa, durante uma festa.

O *deká* é carregado por uma *ayabá* e entregue pela *yalorixá* à *ebome*, que joga os búzios numa peneira, na frente de todos, para saber qual será sua sorte como *yalorixá*. Depois, quando recebe o *deká* nas mãos, o seu Orixá se incorpora e dança com alegria.

Muitos acham que o *deká* é um direito de cada iniciada ao fazer a obrigação de sete anos. Mas ser uma *yalorixá* exige, no mínimo, três condições essenciais. A primeira delas é ter sido escolhida pelo seu Orixá para essa missão; a segunda é ter o conhecimento suficiente para enfrentar qualquer situação determinada pelo jogo de búzios e saber que providências tomar; a terceira depende diretamente do caráter da *ebome*, que deve possuir espírito de liderança, muita psicologia e diplomacia. Além disso, deverá se conformar em abrir mão da vida pessoal, estando sempre pronta a escutar os problemas dos outros, esquecendo-se dos seus, sacrificar noites de sono, feriados e finais de semana, sempre com disposição. Felizmente, nem todos têm esse destino.

A abertura de um terreiro

É a terra, o chão, que vai estabelecer a primeira ligação com os ancestrais e os Orixás, pois será o lugar escolhido para ser a sua morada. Quem pensa em abrir um terreiro deve em primeiro lugar procurar um terreno e, se possível, comprá-lo. Ser o proprietário, o dono do chão, evita complicações e contestações posteriores.

Quando a entrada já está protegida, deve-se dar a comida a *Onilê*, o chão; no lugar escolhido, afastado das futuras construções, faz-se a matança. Mais tarde pode-se levantar uma cobertura em cima do lugar.

Depois de feita a planta das construções, é hora de escolher os lugares das casas dos Orixás e a moradia da *yalorixá*, que talvez seja a última a ser construída, sendo possível até que a *yalorixá* acampe provisoriamente nos primeiros espaços edificadas. A casa de *Exu* vai abrigar o *Exu* da *yalorixá*, os *Exus* que servem para executar os serviços dos clientes e os *Exus* das iniciadas, e deve ficar num lugar afastado, para que se possa fazer qualquer trabalho longe dos curiosos. No restante do terreno vão ser construídos as casas de Orixás, o barracão e os cômodos para hospedar as iniciadas.

Oxalá deverá ter um local separado, por ser uma entidade que tem horror a barulho. Os *olodês* moram em casas independentes: *Ogun*, *Odé* e *Omolu* com sua família. *Xangô* e as *ayabás* podem ter casas separadas ou morar juntos, embora haja problema em se deixar *Oyá* perto de *Xangô* quando ele recebe um carneiro em oferenda, pois o bicho é quizila de *Oyá*; mas essa dificuldade é contornada, cobrindo-a com um pano branco durante a matança, de maneira que nenhum respingo de sangue possa sujá-la.

Convém que cada casa de Orixá tenha quarto e sala; no quarto, no meio do *pepelê*, fica o *igbá* do Orixá da casa, em posição de destaque, e, de cada lado, os *igbás* das iniciadas. Embaixo do *pepelê* ficam o *ojubô*, as talhas e as quartinhas. De acordo com a vontade do Orixá, o chão pode ser de barro ou cimentado; mas *Exu* e *Omolu* exigem sempre chão de barro.

O barracão serve essencialmente para as festas, sendo o lugar onde os Orixás e as iniciadas dançam. Deve ser o maior possível e ficar de frente para a rua, evitando que os visitantes se espalhem pelo terreiro.

Com os alicerces já colocados e o chão nivelado, espalha-se tabatinga preparada com bosta de boi e folhas sagradas pisadas; um galo é sacrificado e todos os presentes pisam o chão para misturar o barro.

Depois, com as paredes levantadas, coloca-se o telhado; é o momento da sacralização da cumeeira. A peça de madeira fica estendida no chão, no mesmo sentido em que vai ser colocada no alto. Depois de ser lavada com folhas, ela é pintada com *ossun*, *wáji* e *efun*, e em seguida sacralizada com o sangue de sacrifícios. As oferendas são depositadas em cima da peça por vinte e quatro horas, e só serão despachadas três dias depois. As telhas da cumeeira também são lavadas e pintadas.

Depois que o barracão fica pronto é feita uma cavidade cimentada no centro, com cerca de meio metro de profundidade, onde se deposita uma talha;

nela se colocam diversos elementos, como búzios, pedras, ferros, folhas ou sementes, de acordo com o Orixá dono do terreiro. A matança é feita em cima dessa talha e, depois de vinte e quatro horas, a cavidade é fechada. Em alguns terreiros, ela não fica selada definitivamente, e as matanças são renovadas a cada ano.

De acordo com a tradição do *Opô Afonjá*, e na opinião do *babalorixá* Balbino Daniel de Paula, considera-se que o Orixá da fundadora é o dono do terreiro, da cavidade central do barracão e da cumeeira. Mas essa não é a opinião de muitos outros terreiros, que acham que se deve jogar os búzios para saber quem são os donos do chão e da cumeeira.

Assim que se acaba de construir a casa de um Orixá, as oferendas devem ser feitas: bichos de quatro pés ou de penas, de acordo com as possibilidades financeiras do momento. O *ojubô* é preparado com folhas e outros elementos específicos do Orixá. Parte do sangue da matança é derramado no local, e a outra parte será colocada no *igbá*.

Os atabaques novos também precisam ser cuidados. Depois de revestidos dos couros das primeiras matanças e encordoados, são colocados numa esteira e recebem um *bori* simples de *obi* com água. Em seguida recebem uma oferenda de bichos de penas, de acordo com o Orixá a que pertençam.

O *deká* dá à fundadora o direito de fazer as matanças para sacralizar todos os lugares do terreiro, mas é costume chamar a sua zeladora para fazer esse ritual, por uma questão de consideração. Mais tarde, quando for recolher as primeiras *yawôs*, a nova zeladora chamará novamente a mãe. Na sua presença, ela irá adquirir mais firmeza e segurança. Com o decorrer do tempo, a *yalorixá* se afasta, deixando-a agir sozinha.

Quando o Orixá da fundadora for comer pela primeira vez na nova casa, a mãe virá dar um *bori* na nova *yalorixá* e fazer as oferendas. Nesse momento, também se inaugura o barracão. Com a presença da sua *yalorixá* e dos irmãos da antiga casa, a primeira festa da nova *yalorixá* reveste-se do máximo esplendor.

O FINAL DA VIDA

A PASSAGEM

A hora da passagem é fixada pelo destino, e não pode ser adiantada ou retardada pela vontade da pessoa. Nenhum sacrifício, nenhuma prece ou oferenda poderá mudá-la. A pessoa desencarnada vira um *Egun*, que é algo que se poderia definir como o seu próprio negativo, o equivalente do fantasma, a alma. O *Egun* se apresenta diante de *Olodumarê* e presta contas de todas as suas ações, para que se decida a sua sorte. Os que morreram na hora determinada, depois de terem cumprido o seu tempo, retornam ao céu. Aqueles que levaram uma vida honesta na terra e não cometeram más ações, não retornarão para perturbar os vivos.

No entanto, o prazo que nos foi dado para viver pode ser encurtado se tivermos ofendido as divindades, ou se forças maléficas intervierem para modificar a sorte da pessoa, levando-a a cometer crimes, quebrar promessas, roubar, cometer suicídio. Essas pessoas ficarão condenadas a errar sobre a terra até a hora em que deveriam morrer, seguindo o destino que lhes tinha sido traçado. Tornam-se então forças maléficas, perigosas, que não encontram a paz, o caminho da luz, o caminho do *Orun*. Errantes, mesmo não sendo mais desse mundo, sentem saudades dele.

Quando uma pessoa morre, três Orixás estão sempre presentes: *Oyá*, que traz a morte; *Iewá*, que desintegra o *ara* (o corpo) para que se dissolva na terra e vire o pó com o qual foi feito; e *Nanã*, que conduz o *ori*. O sopro de vida, o *emí*, se apaga, se dissolve e volta para *Olodumarê*, reintegrando-se a essa energia primordial que mais tarde será fonte de vida para um novo ser humano. A força da cabeça, o *ori*, leva nove dias para separar-se do corpo. É *Nanã* quem vai levar o *ori*, preso no seu *ibiri*, de volta ao *Orun*, onde vai se juntar à sua parte gêmea que ficou lá, desde o momento da concepção do ser humano.

Olodumarê vai aproveitar esse *ori* para criar um novo ser, que não será escolhido por acaso; vai ser um descendente. O *ori* que uma pessoa recebe é o de

um avô, bisavô, avó ou bisavó. É por isso que temos na África os nomes de *Babatundê* (o pai está de volta) ou *Yatundê* (a mãe está de volta); esses nomes são dados após consultar-se *Ifá*. É assim que, nas famílias reais, sabe-se exatamente de qual ancestral o futuro rei recebeu o *ori* dado por *Olodumarê*. Essa força é transmitida de geração em geração.

Percebe-se assim a importância da família, dos ancestrais, dessa continuação da vida que se perpetua no decorrer do tempo; a criança que nasce é o prolongamento dos antepassados e forma mais um elo na corrente que liga as sucessivas gerações, dentro de uma mesma família.

A ÚLTIMA OBRIGAÇÃO

A morte de uma iniciada requer um ritual especial, uma cerimônia particular para liberar o Orixá protetor do corpo da pessoa. Em suma, deve-se desfazer o que tinha sido feito durante a iniciação. Naquela época, tinha-se estabelecido uma ligação muito estreita entre a força protetora e o invólucro carnal, para permitir que o Orixá retornasse à terra e incorporasse em um ser humano. Nesse momento, trata-se do contrário; esse ritual consiste em separar o Orixá do corpo onde não há mais vida, permitindo-lhe que se liberte.

Não há quase nenhuma diferença entre esse ritual e a primeira cerimônia da feitura. A dessacralização vai efetuar-se através dos mesmos gestos, dos mesmos procedimentos usados para a sacralização.

A *yalorixá* raspa o topo do crânio do defunto, pinta-o com *efun*, *wáji* e *ossun*, e coloca um *oxu*, preparado da mesma forma que durante a feitura; depois, com a navalha, ela retira o *oxu* e os outros pós, e quebra um ovo sobre o *oxu*, dizendo: "O que foi feito durante a feitura, eu desfaço agora, para que o Orixá ligado a esse *ori* seja liberado."

Um pombo é sacrificado sobre o *oxu*. O sangue que escorre é recolhido com um pedaço de algodão e embrulha-se tudo num pano branco, junto com o pombo. Esse embrulho é colocado no caixão ou na sepultura. A navalha utilizada poderá ficar junto, ou pode ser guardada para ser utilizada somente em circunstâncias idênticas; uma *yalorixá* deve sempre ter uma navalha de reserva para essas ocasiões.

O enterro deve ser feito dentro das vinte e quatro horas tradicionais; o caixão não poderá sair pela porta da frente, mas sim pela janela ou pela porta dos fundos; se for uma pessoa de grau, os *ogãs* que o carregam devem dar alguns passos para trás, de vez em quando, como se o defunto e todos os presentes se sentissem repugnados em aproximar-se do mundo dos mortos.

Entre as iniciadas que acompanham o caixão, nenhuma pode receber um Orixá, exceto as filhas de *Oyá*, a única que tem o poder de afastar os *Eguns*.

Na volta do cemitério, ninguém passa pelo portão do terreiro sem que, antes, alguém que tenha ficado na casa jogue água na soleira. Deixa-se um pote com água na entrada. Cada um toma uma caneca dessa água, e joga um pouco para trás. Assim, ficará purificado da eventual aproximação dos *Eguns*, podendo entrar no terreiro.

Mesmo com o cadáver já enterrado, o *Egun* ainda anda nos locais onde a pessoa viveu, como se não quisesse deixar o mundo dos vivos. Ele pode aparecer para alguns, deixar mensagens em sonho, e a sua presença pode perturbar muito a vida cotidiana, sobretudo durante a noite. Ninguém ousa sair, circular no escuro, tomar banho na penumbra; ninguém dorme só, preferindo se juntar num quarto único para dormir com as luzes acesas. Os mais medrosos têm sempre ao lado folhas de *ewê totô* ou *mariwô*, que têm o poder de afastar os *Eguns*. Vive-se no medo até a cerimônia do *axexê*.

O AXEXÊ

Tradição ketu

O *axexê* deve, em princípio, começar logo depois da volta do cemitério e terminar na missa de sétimo dia. Mas esse hábito não é sempre respeitado, e esperam-se, algumas vezes, várias semanas ou vários meses para fazê-lo. A comunidade detesta esse prazo, pois vive um mal-estar permanente.

A cerimônia tem dois objetivos: afastar o *Egun* e afastar o Orixá, se esse é o seu desejo, que vai se manifestar através do jogo de adivinhação. De fato, o Orixá pode querer ficar na comunidade. Poderá até mesmo reencarnar um dia. Se for o caso, seus vasos e objetos sagrados serão confiados a um membro do candomblé, iniciado, *ogã*, ou até mesmo a uma pessoa não iniciada, da família do defunto, que vai ter a obrigação de fazer as oferendas em datas regulares.

Antes do *axexê*, é preciso preparar o quarto do defunto: o *ilê Igbô Akú*, uma cabana improvisada, afastada da casa dos Orixás. Se um *Egun* tiver sido implantado no terreiro, a cabana será feita ao lado de sua casa. Ela deverá ser revestida com panos brancos, e terá uma esteira estendida para colocar o lençol e o travesseiro do defunto. A cabeça é representada por uma cabaça com pescoço, com cabelos, boca e olhos pintados. Um pequeno alguidar servirá para mantê-la de pé, e nela é fixado um *ekodidé*. Na esteira coloca-se também uma roupa de ração, um *camisu*, uma saia, uma bata ou um calção, e um abadá.

Ao lado, colocam-se os objetos que a pessoa usava todo dia: pente, escova, prato, caneca, chinelos, os fios de contas e o *kelê*. Em um canto da cabana ficam reunidos os assentamentos dos Orixás e os trajes rituais. Perto da cabeceira, coloca-se um alguidar coberto com um pano branco e uma quartinha. Diante desse alguidar, faz-se um monte de areia cercado por três traços de *ossun*, *wáji* e *efun*. Por fim, prepara-se um grande cesto forrado com plástico resistente e revestido com tecido branco. Na entrada, penduram-se *mariwôs* desfiados há pouco tempo.

A cerimônia começa com os sacrifícios para o *Exu* da casa (não para o da pessoa que morreu); em seguida, se houver um *Egun* assentado no terreiro, é ele quem vai receber sacrifícios, que geralmente são bichos de penas.

Segundo o costume de cada terreiro, o *axexê* é tocado com instrumentos diferentes: na maioria das vezes, os atabaques são excluídos. O elemento principal é uma cabaça, com aproximadamente 30 centímetros de largura, que pode ser cortada pelo meio; nesse caso, ela é emborcada num alguidar no qual se derrama água, e é tocada com *aguidaví* (vareta). Se ela estiver inteira, o tocador a mantém sobre os joelhos.

Essa cabaça representa a cabeça da pessoa que morreu. Se o *axexê* é feito para duas pessoas, dispõe-se de duas cabaças. Em alguns terreiros, a cabaça cortada ao meio é acompanhada do menor dos atabaques; os outros dois não participam da cerimônia e ficam cobertos com um lençol branco até o final.

Outro instrumento também pode ser usado: um pote que se toca com um leque de palha arredondado que, depois de ter sido dobrado, é costurado. Esse costume é de origem *jeje*; seu uso não fazia parte, no passado, dos *axexês* das casas *ketu*.

São dispostos, na frente do banco dos tocadores, dois *mariwôs* e dois *ixãs* (varas de *atorí* ou tiras da nervura central da folha de dendezeiro), estendidos no chão, delimitando assim um espaço onde se colocam os instrumentos de toque, uma cuia, uma quartinha, um maço de velas e um castiçal de barro. Enquanto não começa a cerimônia, a obrigação fica coberta por um grande pano branco.

São preparados fios de palha-da-costa e um prato contendo *atim* (pó preparado com *efun* e dandá raspados). A cadeira da *yalorixá* é colocada perto do banco dos tocadores. Na direção do portão, perto da saída, coloca-se um alguidar cheio de *amaci*. Outros *amacis* são dispostos no caminho, até o *ilê Igbô Akú* e até a saída.

A duração do *axexê* vai ser determinada pelo tempo de feitura da pessoa falecida: um dia para a iniciada que fez sua obrigação de um ano; três dias, se fez

a obrigação de três anos; e sete dias para a obrigação de sete anos. Se a iniciada tiver menos de um ano, o ritual é bem mais simples e o toque é dispensado.

Antes do início da cerimônia pública, há um *padê*, durante o qual os participantes não colocam a testa no chão; em certas casas, apenas canta-se para *Exu* e despacha-se farofa e água.

Ao cair da noite, os membros do terreiro se reúnem no barracão. Todos que assistem à cerimônia são obrigados a se vestir de branco. As iniciadas usam saias brancas, *camisu*, *ojá* amarrado na cabeça e um pano-da-costa branco enrolado nos ombros para cobrir as costas, protegendo-se assim da carga provocada pela presença do *Egun*. São mais adequadas as costas de *Oyá*, *Ogun*, *Obaluayê* ou *Nanã*, Orixás que têm o poder de afastar os *Eguns*.

Antes de começar a cerimônia, a *yalorixá* amarra um fiapo de palha-da-costa na cabeça das mulheres e no pulso dos homens. Depois, ela passa *atim* sobre as pálpebras e as bochechas de cada um, e coloca uma pitada nas palmas das mãos de cada um dos presentes.

A assistência fica disposta em duas filas perpendiculares aos instrumentos. As mais antigas na frente, as mais jovens atrás. As *yawôs* de *kelê* não podem assistir à cerimônia, nem mesmo estar presentes no terreiro. A *yalorixá*, com a ajuda de um *ogã*, levanta por três vezes o pano branco, e por fim o retira, dizendo:

Atilerió iá, iá, iá.

As luzes são apagadas. O *ogã* mais antigo acende uma vela no chão diante da cabaça, e derrama água no chão e no alguidar onde ela está emborcada; chama o *Egun* do defunto três vezes, por seu nome de batismo, batendo três vezes no chão com o *ixã*. Depois de ter salvado a obrigação com um *paô*, a *yalorixá* ou o *alabê* lançam a primeira cantiga. Na segunda, ela se levanta e vai dançar no meio do barracão, diante dos tocadores. Um por um, segundo o grau de antiguidade, os presentes colocam moedas em suas mãos. No final da cantiga, a mais antiga se aproxima dela, abaixa-se com respeito e toma então o seu lugar. A *yalorixá* passa sobre a sua cabeça e seu corpo as moedas recolhidas e as deposita na cuia. Uma outra iniciada vai suceder à primeira, até que chegue a vez das mais jovens.

As cantigas para os *Eguns* são diferentes das que são destinadas aos Orixás. Existem centenas delas, cantadas somente no *axexê*; são cantigas de choro, de tristeza, de lamentações. Não se deve confundi-las com as cantigas de *Babá*, que são, pelo contrário, cantigas de felicidade e alegria.

Os *ogãs* revezam-se, na medida de seus conhecimentos, pois as cantigas não são lançadas por acaso, mas seguem uma ordem determinada, formando seqüências precisas. Além disso, existem cantigas particulares, durante as quais



Awô, o mistério dos orixás é um encontro com diferentes memórias ancestrais que constroem o amplo, rico e diverso imaginário do candomblé no Brasil. Misturam-se etnias, povos e civilizações do continente africano, território que, para nós brasileiros, representa renovada fonte mítica, muitas vezes idealizada por trazer referenciais do sagrado, lugar privilegiado na reconstrução de identidades de Yorubá, Fon/Ewe, Lunda, Quioco, entre outros.

Assim, o candomblé assume função mantenedora e patrimonial de processos afro-descendentes na preservação de línguas, música, dança, teatro, tecnologias artesanais, culinária, arquitetura, botânica entre outras sabedorias tradicionais.

Gisèle Omindarewá Cossard oferece ao leitor esse panorama do candomblé que traz olhar acadêmico e experiência religiosa, em um diálogo plural e possível, quando ao mesmo tempo traduz e impõe o mistério do que é sagrado.

O livro é um mergulho nas águas da África no Brasil, revelando um profundo sentimento de amorosidade da autora com o tema, com seu sentido existencial de viver o candomblé na sua plenitude ideológica, e nas práticas cotidianas no seu terreiro, templo de Iemanjá, território de revelações e de cultivo dos mistérios dos orixás.

Raul Lody
Antropólogo

ISBN 85-347-0396-5



9 788534 703963



Material chroniony prawem autorskim