

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO**

**MUSEU NACIONAL**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

***ROBSON ROGÉRIO CRUZ***

**CARREGO DE EGUM**

**CONTRIBUIÇÃO AOS ESTUDOS DO RITO**

**MORTUÁRIO NO CANDOMBLÉ**

**RIO DE JANEIRO**

**1995**

**ROBSON ROGÉRIO CRUZ**

**CARREGO DE EGUM**

**Contribuição aos estudos do rito mortuário no Candomblé**

**Dissertação de mestrado  
apresentada ao Programa de Pós-  
Graduação em Antropologia Social  
do Museu Nacional da Universidade  
Federal do Rio de Janeiro**

**RIO DE JANEIRO  
1995**

## **AGRADECIMENTOS**

Redigir e defender uma tese são, de fato, um rito de passagem na academia. Ao longo da vida, todos nós passamos por várias experiências deste gênero, mas no caso de uma pessoa iniciada no candomblé, como eu, elas assumem uma carga de significados que leva a conscientização de uma transformação real da maneira de ser. Nada, portanto, seria mais justo que manifestar aqui minha gratidão aos meus iniciadores e instrutores.

Em primeiro lugar, agradeço aos meus “padrinhos”, ou seja, aqueles que iluminaram os meus caminhos da introdução no universo da antropologia e de admissão no PPGAS, que foram os professores Arno Vogel e, principalmente, Marco Antônio da Silva Mello, que tanto me estimulou com suas sugestões e provocações. Agradeço, também, obviamente, meu ‘ojubonã’, ou seja, aquele que me conduziu no caminho, meu orientador Márcio Goldman, pela sua paciência e amigável cumplicidade em relação a algumas idéias incomuns que resolvi introduzir nesta tese. Devo também agradecer ao professor Otávio Velho, que iniciou minha condução no caminho espinhoso do mestrado com sua orientação e seus cursos. Ainda no PPGAS, agradeço também a grata convivência com os professores Mariza Peiran, em cujo curso fui apresentado a Turner e Leach, Gilberto Velho e Antônio Carlos de Souza Lima, que me chamou a atenção para algumas questões éticas que envolvem a condição de iniciado no candomblé, que compartilhamos.

Desta forma, cumpre aqui manifestar minha gratidão especial ao povo do candomblé, no meio do qual cresci, e com o qual sempre aprendo algo mais, sobretudo a minha Mãe de Santo e iniciadora Marieta Pereira da Silva, Oluandê, e a comunidade do Culto Afro-Brasileiro Nossa Senhora do Carmo, onde dei meus primeiros passos como iniciado, a meu Pai de Santo Ronaldo Ferreira dos Santos, Omiluassi, junto ao qual cumpro atualmente minhas obrigações como Filho de Santo, e a comunidade do Ilê Axé Opô Agodô Agué, e a minha mãe 'carnal' Eualoji, e a comunidade do Ilê Oiá Dileomin, onde cumpro uma função de confiança. Estendo este agradecimento especial a tantas amizades de pessoas que desempenharam para mim a função de mestres, ao longo da minha carreira iniciática, que foram os Pais de Santos Ossunaloji, Wanderley Faxinan, Carlinhos de Logun Edé, Luizinho de Oxalá, Amilton Costa, Laércio de Furamã, as Mães de Santo Beata de Iemanjá, Bida de Iemanjá, Omindareuá, Regina Bamboxe, Palmira de Iansã, Ivete de Oxum, amigos como Jerônimo de Ogum, Ajiôrô, Nanã de Iemanjá, Jorge Palmeira, Ogã Pedro Tainã, Adilson Martins, babalaôs Rafael Zamora e Beto Chamarelli, e tantos outros que, se não me vêm à memória os nomes, devem considerar-se devidamente incluídos nesta relação.

Agradeço também à Professora Ruth Moreira dos Santos, que conduziu a tradução das cantigas e cuja amizade e incentivo tão bem me ajudaram nesta jornada, e também a Raul Antônio Félix de Souza, um amigo incrível, e sua família, por sua hospitalidade e paciência, pois foi em casa e computador deles que executou a digitação da tese.

E, claro, também ao Sérgio, pelo carinho e atenção.

***A Obaluaiê, meu pai, meu  
chão, meu céu, meu  
orisá.***

***Atotô Ajugberú, ajude-me  
a levar o carrego da vida  
e da morte.***

## ÍNDICE

	<u>Pág.</u>
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>1</b>
<b>CAPÍTULO I</b> .....	<b>10</b>
<b>CAPÍTULO II</b> .....	<b>51</b>
<b>CAPÍTULO III</b> .....	<b>75</b>
<b>CONCLUSÃO</b> .....	<b>94</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	<b>98</b>

***“Quando Olorum procurava a matéria apropriada para criar o ser humano, todos os ebora partiram em busca de tal substância. Trouxeram diferentes coisas, mas nenhuma era adequada. Eles foram buscar lama, mas ela chorou e derramou lágrimas. Nenhum ebora quis tomar-lhe a menor parcela. Mas Iku (...) apareceu, apanhou um pouco de lama (...) e não teve misericórdia de seu pranto. Levou-a a Olódùmaré, que ordenou a Òrisàlá e a Olúgama que o modelassem, e nela Ele insuflou Seu hálito. Mas Olódùmaré determinou a Ikú que, por ter sido ele a apanhar a porção de lama, deveria recolocá-la em seu lugar a qualquer momento, e é por isso que Ikú sempre nos leva de volta para a lama.”\****

***- Mito Iyorubá sobre a origem da morte \*\****

---

\* Olorum, ou Olódùmarè, é o Deus supremo, o Criador; Orisàlá e Olúgama são divindades “brancas” – orixás funfun – ou seja, relacionados à criação dos seres vivos; e Ikú é a morte.

\*\* Extraído e adaptado de Elbein dos Santos (1981 p. 107).

## **RESUMO**

Este trabalho tem como finalidade estabelecer um esboço de uma concepção de morte no candomblé com base na análise de um rito mortuário. Na introdução, faço uma breve resenha crítica dos trabalhos produzidos na literatura antropológica sobre o assunto, destacando os artigos de Roger Bastide, e o livro de Juana Elbein dos Santos. No primeiro capítulo, apresento a descrição do ritual, acompanhado do texto e respectiva tradução das cantigas rituais.

No segundo, comento o ritual com base no sistema de crenças do candomblé, utilizando mitos, conceitos nativos e anedotas. No terceiro, faço outros comentários, agora baseando-me mais na literatura antropológica sobre o tema. Finalmente, na conclusão, esclareço o meu posicionamento quanto à minha inserção especial na etnografia e sua repercussão no processo de realização do trabalho.

## **INTRODUÇÃO**

Nos idos de 1970 eu ainda cursava o primário, e, na turma em que estudava, a professora, certa vez, apresentou um jogo muito apreciado por todos. Era o jogo das máscaras.

Cada aluno deveria desenhar e recortar num papel uma máscara retratando sua profissão favorita. Professor (havia ainda quem quisesse), astronauta (era moda, na época), militar, engenheiro, banqueiro, advogado, artista, etc.

As máscaras eram então, embaralhadas numa caixa de papelão e cada aluno devia retirar uma e colocá-la no rosto. A partir daí, todos deveriam se comportar de acordo com a máscara que envergavam, por alguns instantes. Depois, trocavam-na entre si, mudando de comportamento de acordo com elas. O objetivo do jogo era descobrir com que máscara cada aluno se identifica melhor e, num final bastante divertido, muitos se surpreendiam ao notar que a máscara que moldara não era a melhor adaptada a ele na brincadeira. A que eu fiz, por exemplo, era de astronauta; porém, fui muito mais convincente como banqueiro, adaptando-me melhor a esta máscara.

Desta forma, a sociedade, por intermédio do sistema educacional, nos socializou num plano fundamental: aquilo que queríamos nos tornar ao crescer estava depositado numa galeria de máscaras com a qual, já naquela tenra idade, estávamos familiarizados. Da mesma forma em que recortamos as máscaras em cartolina num jogo didático-pedagógico,

deveríamos recortá-las também no mundo, conforme nosso crescimento e aprendizagem.

No entanto, a finalidade desta tese não é discutir a configuração do conceito de máscara social inserida no contexto social amplo. A máscara que apresentarei é aquela construída, a partir de um contexto específico, o ciclo iniciático do Candomblé.

Ali existem dois tipos de máscaras. Uma é aquela que fornece aos iniciados sua função dentro do sistema, através da filiação a uma determinada divindade (orixá), e de tempo de iniciação. A outra é a máscara que identifica o iniciado morto, o **babá-egum**. A primeira foi estudada sobretudo por Bastide (1978), introduzindo uma questão posteriormente desenvolvida por Elbein dos Santos (1984), Lépine (1978), Augras (1983), Goldman (1984), Vogel, Mello e Pessoa de Barros (1993), entre outros. A segunda foi analisada por Elbein dos Santos (1984).

O rito mortuário, que é o assunto central deste trabalho, vem sendo descrito desde Nina Rodrigues (1935 [1900]), passando por João do Rio (1951 [1900]) e Querino (1938), mas foi somente Bastide quem apresentou uma etnografia acompanhada de uma análise inicial (1983 [1953]). Nesta análise, o autor inclui uma resenha em que expõe as menções ao rito mortuário no Candomblé na bibliografia consagrada do tema até então, e que correspondem justamente aos testemunhos mencionados de Nina Rodrigues e Manuel Querino. A estes, o autor acrescenta as descrições feitas por Protasius Friel (1941) Alfred Métraux (por uma gentileza do autor, segundo Bastide) e H.G. Clouzot (1951).

Bastide apresenta duas descrições do rito. Na primeira (285/291), trata-se do **axexê** – o rito mortuário completo – de uma mãe de santo da qual ele descreve também o enterro. O autor acompanhou o axexê, que foi realizado no mesmo dia do enterro. Bastide não informa se aquela cerimônia foi a única realizada em honra da falecida mãe de santo, ou se ele havia testemunhado apenas o primeiro de uma série de sete dias, como costuma ser feito nos axexês de pais e mães de santo.

De qualquer forma, Bastide já salienta aí algumas questões, como a dos estilos de realização do rito segundo o modelo de culto (nação) da casa onde é executado, a concepção gradualista da morte e a relação com o culto de eguns (pp. 290-291). O próprio autor considera sua descrição e análises incompletas. Sobretudo diante da sua costumeira valorização das questões de caráter místico, cosmológico e, a guisa de uma declaração de escusas, conclui o artigo com uma afirmação característica dessa sua visão peculiar.

***“(...) Na realidade, limitamo-nos a estudá-la (a comunidade mística do candomblé) em sua estrutura social e festiva. Precisamos agora penetrar no seu mundo místico.”***

Na descrição que se segue (335/362), além da mencionada resenha da literatura específica então existente, Bastide reafirma a pluralidade dos axexês e destaca a importância de salientar os pontos em comum entre eles. O porque destes traços é analisado de forma genealógica. A função dos atos é vinculada a sua origem, desvendada no quadro etimológico africano, e é assim, por exemplo, que a queima da pólvora – presente no ritual descrito – é interpretada por Bastide:

**“(...) o uso da pólvora, que se inflama, é característico dos bantos. Os viajantes que estiveram na África observaram que os bantos desfecham tiros por ocasião das cerimônias mortuárias, o que corresponde exatamente a essas chamadas na Bahia (...)”**

Não havendo um referencial deste gênero em relação ao ato de atirar moedas numa cuia durante o rito, e não possuindo uma interpretação nativa esclarecedora a respeito, Bastide evitou a análise deste momento do ritual.

A vertente inaugurada por Bastide no estudo do rito mortuário no Candomblé só encontrará um continuador mais de duas décadas depois, com o impressionante trabalho de Juana Elbein dos Santos, *Os Nagô e a Morte* (1984). Neles, a autora leva o cosmologismo e o depuramento das origens de seu antecessor ao paroxismo. Elbein dos Santos defende a tese de que, para se obter dados sobre o Candomblé e interpretá-los de forma completa e competente, é preciso que o etnólogo seja um iniciado, já que partes significativas dos ritos são secretas. Devo acrescentar que, tratando-se de algo tão restrito como o rito mortuário, além de iniciado, o etnólogo deveria ocupar uma posição hierarquicamente elevada no Candomblé.

É óbvio que se trata de algo bastante relativo. As interpretações e descrições do etnólogo não-iniciado podem ser fragmentárias e deturpadas, dependendo daquilo que ele deseja pesquisar e de sua qualidade como pesquisador. Os exemplos de trabalhos de qualidade feitos por pesquisadores não-iniciados sobre o Candomblé (prescindindo de descrições de ritos secretos) não são poucos<sup>1</sup>. Por outro lado, considero o esforço analítico realizado pelo etnólogo iniciado (entre os quais me incluo)

---

<sup>1</sup> Por exemplo, Goldman (1984), Dantas (1990) e Vogel, Mello e Barros (1993), apesar de que, neste último, um dos co-autores é um iniciado.

extremamente complicado. A opção profissional e a militância religiosa se sobrepõem facilmente. Deste modo, o olhar antropológico peculiar do pesquisador e sua maneira de experimentar a religião poderão se embaralhar numa “terra de ninguém” ideológica que pode ser tão má no âmbito da crença, como para a qualidade do trabalho pela arbitrariedade do recorte etnográfico realizado por alguém que “já sabe de tudo!” Vejamos a que este princípio conduziu no caso de Elbein dos Santos, por exemplo:

***“A revisão crítica permite destacar os elementos e valores específicos Nàgô do Brasil, como próprios e diferenciados da cultura luso-européia e constituindo uma unidade dinâmica.” (op. Cit.,p.29)***

Ou seja, o trabalho refletiu o conagraçamento entre o culturalismo da autora e o discurso nativo de “pureza ritual”, no caso, de “pureza nàgô”, com uma valorização da fidelidade às raízes africanas, como já foi bem demonstrado por Beatri Góis Dantas (1982).

***“O que me parece é que a “pureza nàgô”, assim como a etnicidade, seria uma categoria nativa utilizada pelos terreiros para marcar suas diferenças e expressar suas rivalidade,s que se acentuam na medida em que as diferentes formas religiosas se organizam como agências num mercado concorrencial de bens simbólicos.” (1982:17)***

Além disso, deve-se sublinhar que este discurso nativo é alimentado pelos próprios pesquisadores:

***“(...) Essa legitimação pela África se torna possível na medida em que existe na sociedade mais ampla um espaço em que o africano é valorizado, espaço este que é garantido, ao menos no Nordeste, por toda uma produção intelectual iniciada por Nina Rodrigues, no fim do***

***século passado, e intensificada a partir dos anos 30 deste século, englobando não só os seguidores da chamada escola de Nina Rodrigues, como Artur Ramos e Edison Carneiro, mas também muitos outros, como Gilberto Freyre e Roger Bastide.” (Idem:16)***

O enraizamento da questão em Nina Rodrigues é bastante eloquente, uma vez que este autor – que de forma alguma poderíamos classificar como “culturalista” – defende no conjunto de suas obras um particularismo racial, onde o “animismo-fetichista” dos negros baianos não foi resultado do transplante das crenças africanas para o Brasil, mas, gradativamente, foi

***“(...) diluído no fundo supersticioso da raça branca e reforçado pelo animismo incipiente do aborígene americano (...)”. (1933:167)***

Assim, o negro só teria valor quando africano, estrangeiro, tal como apontou Dantas (idem:ibid). É curioso como este discurso claramente racista foi assumido pela própria militância do movimento negro, identificado como “resistência cultural”.

É possível que tal discurso possua alguma eficácia no plano da militância religiosa ou político-partidária, porém,

***“Não compete, portanto, ao antropólogo ou ao sociólogo (...) conferir certificados de ortodoxia, pureza ou autenticidade, como fizeram Edison Carneiro e Ruth Landes com seus muitos imitadores, vivos e falecidos. De fato, o pesquisador que assim procede estará, com toda a probabilidade, não apenas tentando legitimar determinado centro em detrimento de outros centros; estará também, através da legitimação do centro, pretendendo legitimar seu próprio poder simbólico – ou seu***

***poder de manipular símbolos – e sua preeminência sobre outros pesquisadores.” (Motta, 1988:38)***

Por esta razão, mesmo sendo iniciado e, portanto, comprometido com o discurso da “pureza”, procurarei levar em conta, nessa dissertação, dados e questões não típicas do modelo nãgô consagrado, tal como o papel da possessão pelos eguns, fundamentais, contudo, no universo do terreiro de referência de minha etnografia, e que podem talvez valer para uma grande quantidade de centros de culto. Não quis reduzir as informações a meros fragmentos de unidades lógicas, tendo como referencial o traço africano, como fio condutor e ordenador. Baseei-me em descrição experimentada em algo vivo e palpitante, que, mesmo sendo em si, como diria Geertz, uma “interpretação”, procurei, através do recurso de dedicar um capítulo inteiro ao esclarecimento de conceitos específicos da experiência religiosa, permitir aos leitores o co-testemunho do rito, tornando acessível a eles uma releitura e o enriquecimento interpretativo.

Por opção, preferi não esgotar a análise simbólica do rito, decidindo contemplá-lo sob a perspectiva de uma iniciação, tendo como paralelo o próprio rito iniciático do Candomblé, a “feitura do santo”. É bem conhecida a correspondência entre ritos mortuários e de iniciação, meu objetivo sendo, portanto, descrever como se dá este paralelismo no caso específico do Candomblé.

Obviamente, tive que incluir conceitos como “noção de pessoa”, “construção de identidade”, nascimento e morte, o que pode conferir ao trabalho um aspecto de matéria já vista. Não procurei edificar nenhuma cosmologia, apesar de lançar mão de algumas lendas. Estas, porém, foram selecionadas na medida em que ajudavam a compreender melhor o que se

passava no rito e nas anedotas. Estas, por sua vez, têm como protagonistas pessoas vivas ou falecidas ligadas ao culto, sendo transmitidas entre os adeptos como contos exemplares, alguns largamente conhecidos por todos, e outros restritos por limites de uma única comunidade. Muitas vezes, certas histórias repetidas em diferentes terreiros apresentam personagens com nomes diferentes. Ou seja, tais relatos são mitos.

Através deles, o adepto pode expressar mais livremente os valores e temores contidos em sua experiência religiosa, muitas vezes não retratados nos mitos propriamente ditos e nos modelos cosmológicos africanos (os quais, às vezes, são manipulados e reinventados para suprir esta carência). Na verdade, conhecer e transmitir os mitos africanos é uma função quase restrita aos especialistas; todos, porém têm acesso quase irrestrito ao anedotário do culto. Portanto, eu o considero fonte privilegiada de informação e compreensão.

Dada esta metodologia, que valoriza a crença, os valores, os temores e as relações de status, decidi utilizar a noção de rito desenvolvida por Victor Turner (1967, 1968 e 1969), empreendendo uma análise livremente apoiada em seu método.

É esta visão de descarga emocional, tão óbvia, aparentemente, tratando-se de um rito mortuário, que fornece ao presente trabalho um caráter que acredito original, tornando-o espero, digno de ser lido.

## **CAPÍTULO I – O RITO**

### **I.1 – Isincú – o enterro**

Naquela manhã, o Pai Pequeno acordou com o som do toque de seu telefone. Era sua irmã, a Equede, quem chamava, avisando que Airadaqué, filha de santo da mãe deles, acabara de falecer.

A mãe era Mãe de Santo em um terreiro de Candomblé no bairro de Bangu, zona oeste do Rio de Janeiro. O Pai Pequeno era ali um de seus auxiliares imediatos, função que atribui a denominação pela qual aqui designamos este personagem. A Equede é assim chamada porque tal é o título – ou cargo, segundo a terminologia nativa – da mulher iniciada, mas que não sofre o transe da possessão, sendo encarregada de servir e atender<sup>2</sup> os demais iniciados durante o transe.

Uma vez que, segundo as regras do culto, um pai ou uma mãe não podiam iniciar os próprios filhos, o Pai Pequeno e a Equede eram filiados a um outro terreiro, localizado na Baixada Fluminense. Airadaqué, no entanto, sem nenhum vínculo de parentesco com a Mãe de Santo, fora por esta iniciada havia dezesseis anos no terreiro de Bangu. Era filha<sup>3</sup> de Xangô, orixá masculino dos raios, dos trovões e da justiça. Morreu ao ser esmagada na queda de parte do muro que delimita a linha ferroviária nas proximidades da estação de Marechal Hermes, também na zona oeste, numa terça-feira de carnaval bastante chuvosa.

---

<sup>2</sup> Esse “atendimento” consiste, basicamente, em amparar o médium durante as convulsões que o acometem no advento da possessão pelo Orixá – chamada de “barravento do santo”. Deve também vesti-lo com seus trajes e paramentos rituais específicos e acompanhá-lo em escolta enquanto dança, impedindo que caia ou esbarre em alguma coisa, secando o suor de seu corpo, atendendo ou transmitindo suas exigências e mensagens.

<sup>3</sup> A relação de cada indivíduo – não apenas os iniciados – com seu orixá patrono é tida pelos adeptos do Candomblé como um vínculo filial. A pessoa é “filho” ou “filha” do orixá x ou y, e o designa como “meu pai Ogum”, “minha mãe Oxum”, e assim por diante.

Por um motivo ou por outro, Airadaqué não conseguirá sair de casa para brincar o Carnaval nos dias anteriores e, naquele último dia, decidiu que tinha que sair, de qualquer jeito. Não podia perder a festa. O dia, porém, amanhecera com o céu carregado de pesadas nuvens e riscado de raios. Uma forte enxurrada desencorajava o ânimo dos foliões. A vontade da filha de Xangô, todavia, era forte e, mesmo vendo que a chuva torrencial não cessava, ela acabou se aventurando rua afora, na companhia de uma amiga, sob muitos protestos de familiares e vizinhos que resolveram permanecer em casa.

As duas mulheres, infelizmente, acabaram compartilhando de um fim trágico e fatal.

O enterro de Airadaqué seria na tarde da Quarta-feira de cinzas e o Pai Pequeno, avisado poucas horas antes, foi incumbido de tomar as providências rituais necessárias. Ele tomou um banho, vestiu calça, camisa e boné brancos. Pôs no pescoço um colar de miçangas vermelhas e brancas alternadas – as cores de Xangô – para sua proteção. Fez um ligeiro desjejum e partiu de sua residência, na zona sul, rumo à zona oeste, para uma experiência religiosa que o marcaria quase tanto quanto a sua iniciação, ocorrida dez anos antes.

Acompanhado pela Mãe de Santo, pela Equede e pelo marido desta, também um iniciado, o Pai Pequeno saiu em busca dos ingredientes necessários para a realização dos ritos para aquela ocasião.

Conseguiram comprar um frango e um pombo brancos, e adquiriram as folhas – saião, alevante e mangericão<sup>4</sup> – para fazer o abô, que é o banho para purificação. A Mãe de Santo foi deixada na roça<sup>5</sup>, onde, auxiliada por algumas filhas de santo, iria preparar o abô e as iguarias para o ritual. Numa segunda peregrinação por lojas especializadas e casas de parentes e conhecidos, o Pai Pequeno e seus acompanhantes conseguiram obter a galinha d'angola e o pinto. A dificuldade de se obterem as coisas necessárias era grande, devido à exigüidade do tempo e ao fato de quase todos os estabelecimentos comerciais encontrarem-se fechados, por ser quarta-feira de Cinzas. Portanto, o que foi reunido representava o mínimo do que seria preciso para a realização do que estava por vir.

Retornando à roça, pessoas e materiais foram reunidos, e todos rumaram para o cemitério onde Airadaqué seria sepultada, localizado a poucos quilômetros dali. O grupo entrou na capela onde o corpo estava sendo velado às 16:00 horas e o enterro marcado para meia hora depois. Começava novamente a chover.

Airadaqué tinha muitos amigos, parentes e clientes, estando a capela repleta de pessoas. A Mãe de Santo solicitou seu esvaziamento até que ali só restassem apenas os membros iniciados da casa do Candomblé, os que podiam presenciar o que iria ali ocorrer em seguida. A porta da capela foi fechada. Os que foram autorizados a ali permanecerem mostraram-se tensos. Ninguém, a não ser a Mãe de Santo e o Pai Pequeno, entre os presentes, jamais haviam testemunhado um ritual daquele gênero.

---

<sup>4</sup> Respectivamente, *Kalanchoe brasiliensis* Comb., CRASSULACEAE; *Renealmia occidentalis* Sweet, ZINGIBERACEAE e *Ocimum minimum* L. LABITAE.

<sup>5</sup> Vou me referir sempre ao terreiro de Candomblé, ora como “roça”, ora como “casa de candomblé” também, tal como costuma ser designado pela terminologia nativa.

Destoando da consternação geral, que ainda permanecia contida, o Pai Pequeno, incubido de officiar a função, mostrava-se frio. Ele, que ao mesmo tempo era a pessoa ali melhor informada sobre os procedimentos a serem executados, e possuía menos vínculos com a morta, se obrigava a ser o canal condutor invulnerável da sequência do ritual. Então, foi com uma certa impertinência que ele retirou do rosto da defunta o véu de tule branco que o cobria, e afastou o arranjo floral que lhe rodeava a cabeça para dar, sem hesitação, início ao ritual. Talvez tenha sido essa quase profanação do corpo, que então passava a ser considerado como objeto de ritual, que incentivou o desencadeamento do choro dos assistentes. Sem dar muita atenção ao que ocorria, o Pai Pequeno colocou um alguidar no chão, na cabeceira da mesa onde jazia a morta, e que serviria de ibá de sacrifício, ou seja, o recipiente onde os ingredientes utilizados no ritual irão sendo depositados após seu uso. O oficiante acendeu duas velas ao lado do ibá e proferiu a saudação a egum, que é a personificação do espírito desencarnado, como fórmula de abertura:

1) S. – Egum bó mo téri ô

R. – lô! lô! lô!

S. – Até l'eru ô

R. – lô! lô! lô!

Eru! Ouó!

**Tradução:** *Egum está chegando, curvo minha cabeça / (Exclamações de saudação) / Humilhamo-nos com temor / (Exclamações de temor) / Medo! Respeito!*

Trata-se de uma saudação dupla, sendo que a primeira é proferida por homens e a segunda, pelas mulheres. Em seguida, o oficiante entoia a cantiga inicial:

- 2) Orô icú auá ni xolorô  
 E san foloro atoroxê  
 Airadaqué cu ô  
 E san foloro atoroxê

**Tradução:** *Morte, senhor do rito, nós temos / que celebrar o rito / Dizei aos fiéis que venham sempre / celebrar o rito / Airadaqué morreu / Dizei aos fiéis que venham sempre / celebrar o rito*

O ritual é iniciado. O Pai Pequeno toma em suas mãos, consecutivamente, nove bolinhos de farinhos de mandioca crua ligados com água e dois punhados de milho branco cozido. Encosta-os levemente na cabeça da defunta e os deposita no ibá. O começo da performance é acompanhado pela intensificação das lágrimas e gemidos dos presentes. O oficiante se concentra nos seus atos através da cantiga de referência:

- 3) Egum balé gan bé lojó  
 Kini f´ara ô, a o mã  
 É fin´mi jolá  
 Ara oreré  
 Ara uo in ô  
 Ori fan fere

**Tradução:** *Egum veio à terra / o dia é memorável / o que se aproxima de nós não sabemos / Vós (ainda) respirais com altivez / (mas) o corpo se cansa / Vosso corpo enfraquece / (E) a cabeça sopra a flauta / (Exala seu último alento)*

O oficiante apanha o pequeno galinácio e o sacrifica, sufocando-o ao pressioná-lo no alto da cabeça da defunta:

- 4) Sara eie bocu ló  
Sara eie bocu ló

**Tradução:** *Para o corpo da ave vai a morte / para o corpo da ave vai a morte*

A Mãe de Santo aproxima-se então com a tesoura ritual que pertencia a Airadaqué e simula o corte dos cabelos da falecida, aparando-lhe simplesmente alguns fios na frente, na nuca, nas têmporas e no alto da cabeça, consecutivamente:

- 5) S. – Ocu labé canan  
R. – Ocu tico  
Bi euê, Bi euê

**Tradução:** *A navalha do morto é uma só / Aquela (e) que morreu não pode (mais) / Brotar folhas*

Os fios do cabelo são recolhidos pelo Pai Pequeno, que não deixa que caiam no chão e os deposita no ibá, onde também já havia depositado o franguinho morto. A Mãe de Santo pega então a navalha ritual, também pertencente à morta, e simula a raspagem de sua cabeça, apenas tocando-lhe a cabeça nos mesmos pontos onde a tesoura foi utilizada, com o gume da lâmina:

- 6) É cu labé  
 Tani mo bé b'eru ré  
 Irun a bé b'eru ré  
 Auá xirê lodê  
 A bé o

**Tradução:** *Saudações à navalha / A quem suplico para levar seu carregó / Ao cabelo suplicamos para levar o seu carregó / Nós fazemos o em do lado de fora / Nós suplicamos*

Em seguida, a Mãe de Santo inicia o ritual de pintura da cabeça, untando um dedo da mão esquerda com a pintura branca, tocando aqueles mesmos cinco pontos da cabeça da defunta:

- 7) S. – E fum tutu l'ara bé o  
 R. – A bé, a beré  
 Ocu orixá

**Tradução:** *Substância branca, suplicamos que esfrie o corpo / Suplicamos, suplicamos a você / (para) o morto do orixá*

Faz o mesmo com a pintura azul:

- 8) S. – Uaji tutu l'ara bé o  
 R. – A bé, a beré  
 Ocu orixá

**Tradução:** *Índigo, suplicamos que esfrie o corpo / Suplicamos, suplicamos a você / (para) o morto do orixá*

Por fim, é chegado o ponto culminante deste ritual. A Mãe de Santo retira com a navalha um tufo de cabelo do alto da cabeça da morta e traça com a lâmina uma cruz no centro da tonsura:

- 9) S. – Quequé oxu  
 Uá ni xoro ´ru  
 R. – Ainaina  
 Quequé oxu  
 Uá ni xoro ´ru  
 Ainaina

**Tradução:** *Gradualmente o oxu / Vem realizar o rito noturno / Sem punição / Gradualmente o oxu / Vem realizar o rito noturno / Sem punição*

O oxu, aquilo que dá aos iniciados no Candomblé seu estatuto como tais. O segredo que é colocado em suas cabeças, que as torna “cabeças feitas”, começa a ser desmanchado em Airadaqué.

A Mãe de Santo forma entre as mãos uma pequena bola feita de milho branco cozido e a fixa sobre o tufo de cabelo aparado, que fora deixado ainda no ponto da tonsura. Em seguida, ela usa um chumaço de algodão, com o qual extrai da cabeça da morta a mistura de cabelo e bolo de milho e põe tudo no ibá:

- 10) Orô é quican, co bé in ô  
 É quican ejarê  
 Omorixá co bé in, maxê  
 É quican lessé olorum

**Tradução:** *O rito foi proclamado, eles não / vos suplicaram / Proclamai o que é justo / o filho do orixá não vos / suplicou, é lamentável / proclamai diante de Deus*

O Pai Pequeno entra mais uma vez em cena para empreender os sacrifícios animais, que é iniciado com o da galinha d'angola. Ele pega duas folhas de saião com as quais cobre os olhos da ave e, enquanto outro adepto masculino, que é o axogun, o responsável pelos ritos de sacrifício do terreiro, segura o corpo, o oficiante arranca-lhe a cabeça usando apenas as mãos, com um puxão único e vigoroso, enquanto entoa o cântico específico para aquela situação:

- 11) Quenquenquen  
 Baba bi uá bi etú  
 Quenquenquen

**Tradução:** *(sons imitando a voz da ave) / Pai, nos gere iguais à galinha d'angola*

O sangue que escorre do pescoço da ave é respingado no chão e sobre o ibá. A Mãe de Santo colhe um pouco do sangue com um dos dedos da mão e unta a fronte, a nuca e o centro do crânio da defunta. Em seguida,

o Pai Pequeno sacrifica o pombo branco, seguindo exatamente os mesmos procedimentos. Somente a cantiga é outra:

- 12) Eie-lê oromadié olojú mamã  
 Mojubá lessé Olorum  
 Oju mamã  
 Agualá, olorum bó té  
 Oju mamã

**Tradução:** *Pombo, pinto de olhos brilhantes / peço a bênção aos pés de Deus / O dia está clareando / Estrela da manhã, é o sol que chega / o dia clareia*

Os procedimentos em relação ao sangue são também repetidos. A Mãe de Santo cobre a tonsura com penas arrancadas das costas das duas aves, que também são espalhadas sobre o ibá. As cabeças são fixadas também na tonsura da morta com o uso de um turbante de pano branco, ou ojá. Os corpos são dispostos pelo Pai Pequeno no Ibá. O axogum empunha então a faca sacrificial. Um oga<sup>6</sup> segura habilmente o frango, prendendo-lhe as asas, os pés e o pescoço, e coloca-se próximo aos pés da defunta, na direção da porta da capela. O axogum faz uma pequena incisão no pescoço da ave, e o Pai Pequeno canta a toada para a ocasião:

- 13) S. – Olorum a uô  
 R. – Balé  
 Olorum a uô  
 Balé

---

<sup>6</sup> Dignitário masculino do terreiro que, como o axogum e a equede, não entra em transe, e se dedica mais às funções relativas ao sacrifício animal e a percussão de instrumentos musicais.

**Tradução:** *Deus, nós vigiamos / o lugar de culto aos ancestrais / Deus, nós vigiamos / o Lugar de culto aos ancestrais*

Da incisão feita, começa a sair sangue. A cantiga agora é outra:

14) S. – Co bé ni salé Orum

R. – Egum

Co bé ni salé orum

Egum

**Tradução:** *Não permaneça na parte mais profunda do Céu (ou “não durma tão profundamente”) / Espírito ancestral / Não permaneça na parte mais profunda do Céu / Espírito Ancestral*

Os sacrificadores levam a ave até o ibá, sobre o qual o axogun decepa-lhe a cabeça, enquanto seu auxiliar retira-lhe algumas penas, espalhando-as sobre o ibá:

15) S. – Icu o, icu o

Aissum bereré

R. – Ara uá aissum

Icu o, icu o

Aissum bereré

Ara uá aissum

**Tradução:** *Ó Morte, Ó Morte / A vigília começou / Nosso povo não dorme / Ó Morte, Ó Morte / A vigília começou / Nosso povo não dorme*

O axogum coloca a cabeça do frango no centro do ibá, enquanto que o oga e a Mãe de Santo envolvem o corpo do frango numa rodilha de mariô<sup>7</sup> e o põem entre as pernas da defunta, ocultando-os sob os arranjos de ramos de pinheiros. O Pai Pequeno espalha pipocas sobre o ibá e introduz ali as duas velas no sentido dos pavios, apagando-as. Embrulha o recipiente numa folha de papel manilha e o guarda numa sacola plástica. O ibá é agora um carregio, pronto para ser despachado. A Mãe de Santo rearruma os arranjos florais ao redor da cabeça da defunta e cobre-lhe o rosto com o véu de tule. É o momento de entoar uma canção de despedida:

16) Auô a cu  
 Onixegum a'rórum  
 Oju a ti adarrunxé  
 Icu b'éruré  
 Bobô baunló

**Tradução:** *O adivinho deve morrer / o curador deve cair no sono / a face do que deve ter sido um médico / a morte levará sua carga / toda embora*

A feitura está desfeita, o corpo está pronto para ser levado, o egum inicia sua jornada. Para efeito do candomblé, a defunta agora está realmente morta.

Os vestígios do sacrifício são apagados. Sangue, penas e restos de comida são rigorosamente eliminados da cena. A porta da capela é aberta, e dá-se continuidade ao velório com a reintrodução dos não-iniciados. Minutos

---

<sup>7</sup> Metade de um ramo bem novo do dendezeiro (*Elaeis guineensis* A. Cheval, PALMAE), com as folhas desfiadas em finas tiras.

depois, o caixão é finalmente fechado. O Pai Pequeno canta outra vez a significativa toada de despedida (“Auô a cu ...” etc.). O caixão é erguido da mesa, sendo levantado por três vezes no mesmo lugar e em seguida retirado da capela, em cuja soleira o mesmo procedimento é repetido, ou seja, os carregadores o erguem três vezes sobre os ombros antes de sair. Neste momento o Pai Pequeno muda a cantiga:

- 17) S. – Olorum a uô  
 R. – Balé  
 Olorum a uô  
 Balé

**Tradução:** *Deus, nós vigiamos / O lugar de culto aos ancestrais / Deus, nós vigiamos / o lugar de culto aos ancestrais*

- 18) S. – Co bé ni salé orum  
 R. – Egum  
 Co bé ni salé orum  
 Egum

**Tradução:** *Não permaneça na parte mais profunda do Céu / Espírito Ancestral / Não permaneça na parte mais profunda do Céu / Espírito Ancestral*

- 19) S. – Icu o, icu o  
 Aissum bereré  
 R. – Ara uá aissum  
 Icu o, icu o

Aissum bereré

Ara uá aissum

**Tradução:** *Ó Morte, Ó Morte / A vigília começou / Nosso povo não dorme / Ó Morte, Ó Morte / A vigília começou / Nosso povo não dorme*

Estas três cantigas são invariavelmente cantadas em sequência. O caixão é colocado no esquife e conduzido em cortejo para a sepultura. A cada curva e a cada entroncamento de caminhos, o esquife é parado por alguns instantes e o caixão é dele erguido por três vezes antes de prosseguir. O Pai Pequeno e uma filha de santo de Iansã, orixá feminino dos ventos e relâmpagos, dominadora dos mortos, acompanham empunhando cada um uma haste de mariô apoiada ao ombro como se fossem bandeiras. O Pai Pequeno continua cantando outras toadas para a ocasião:

20) Auá de balé leri ô  
 Auáde balé lé  
 Balé ilê ouô  
 Egum ba mi xoloro  
 Afibé iberé cô  
 Baba Egum atiré unló

**Tradução:** *Chegamos ao local de descanso da cabeça / Chegamos à terra do descanso / Descanso é a casa do dinheiro / Espírito ancestral, ajude-me a fazer o que o dono da obrigação merece / somente assim poderei dar início / Pai Ancestral, estamos indo*

21) Orô icu auá ni xolorô

É san folorô atoroxê  
 Airadaqué cu ô  
 É san folorô atoroxê

**Tradução:** *Morte, senhor do rito, nós temos / que celebrar o rito / Dizei aos fiéis que venham sempre / celebrar o rito / Airadaqué morreu / Dizei aos fiéis que venham sempre celebrar o rito*

22) Omorodê surê mã  
 Olori 'gum oloro  
 Dara dirin  
 Ojo omi ró pa icu ô  
 Ebé iná faradá

**Tradução:** *Que os filhos do caçador sejam sempre abençoados / o chefe dos espíritos ancestrais é o senhor do rito / E isso é muito bom / a água da chuva que cai silencia a morte / a comunidade é imune ao fogo*

23) Ibi ibi lo bi uá  
 Lo bi uá cojá morô  
 Odé arole lo bi uá  
 Lo bi uá cojá morô

**Tradução:** *Eis aqui o lugar onde nascemos / que nos trouxe ao mundo para conhecermos o rito / o caçador herdeiro da terra foi quem nos gerou / trouxe-nos ao mundo para conhecermos o rito*

24) Ofé ibi lo bi uá

Oluô quimaxequê  
 Oluô quimaxenum  
 Ma jocô ´joló  
 Camarocu  
 Afi bé´ricu ô  
 Arebare

**Tradução:** *Papagaio, ave da mata / ó mestre, não existe engano / ó mestre, não existe lamento / Não fiques sentado com altivez / Evitando ver o cadáver / É desta forma que acabamos vendo a Morte / Muita boa sorte*

25) S. – Abicu ô  
 R. Aiê lálá

**Tradução:** *Nascemos para morrer / A vida é sonho*

26) S. – Aricu ô lodê  
 R. – Aiê lálá  
 Abicu ô  
 Aiê lálá

**Tradução:** *Nós vemos a Morte no caminho / A vida é um sonho / Nascemos para morrer / A vida é sonho*

O cortejo fúnebre chega, enfim, ao local do sepultamento. O caixão é introduzido na gaveta. O Pai Pequeno e a filha de Iansã depositam sobre o caixão as hastes de mariô que levam. A Mãe de Santo e outra sua filha, que tinha a função de Mãe Pequena da roça, atiram dentro da sepultura o

restante das pipocas e do milho branco cozido. As coroas de flores trazidas pelos amigos da morta puderam então ser introduzidas. O Pai Pequeno canta outras toadas de despedida:

- 27) Orô é quican, co bé in ô  
 É quican ejarê  
 Omó orixá bé in, maxê  
 É quican lessé Olorum

**Tradução:** *O rito foi proclamado, vocês não atenderam às súplicas /  
 Proclamai o que é justo / o filho do orixá não atendeu à súplica, que pena /  
 Proclamai diante de Deus*

- 28) S. – Icu ba unló  
 O dibô xê ô  
 R. Icu ô  
 Ô dibô xê ô

**Tradução:** *Que a morte o leve consigo / Adeus / Ò Morte / Adeus*

Nesta última cantiga, os iniciados, e quem mais os queiram imitar, estalam os dedos das mãos, enquanto as giram próximas às orelhas, como que querendo expulsar, com os sons, alguma coisa de dentro das cabeças. A lápide é então colocada para fechar a gaveta e lá vem outra cantiga de despedida:

29) A doju ô  
 A doju ló  
 Comarocu

**Tradução: *Viramos o nosso rosto / viramos o rosto e partimos / não vemos mais o cadáver***

***Que Deus lhe dê um bom lugar***

***Comarocu***

**Tradução: *Que Deus lhe dê um bom lugar / Não vemos mais o cadáver*  
***Que Deus o leve à reino da Glória*****

***Comarocu***

**Tradução: *Que Deus a leve ao Reino da Glória / Não vemos mais o cadáver***

A sepultura é então selada com cimento, e, finalmente, a última toada:

30) Ala moró, ala moró  
 Tani xi ipadé ô  
 Ala moró

**Tradução: *Sonhe sem ruído, sonhe sem ruídos / Quem vai abrir a trilha do caçador? / Sonhe sem ruídos***

Os funcionários do cemitério se retiram. O Pai Pequeno encerra as cantigas e profere a fórmula convencional para aquele momento:

## **É cu axeindê o!**

**Tradução:** Sentimentos por vossa perda!

A Mãe de Santo faz um breve discurso, rogando a Deus e aos guias espirituais por um bom destino para a falecida, por sua evolução espiritual e proteção aos seus descendentes. A Mãe Pequena distribui velas a todos os presentes, que as acendem diante da sepultura. A chuva já havia cessado. A Mãe de Santo encerra o ritual entoando o Pai-Nosso, e todos então se retiram.

Os iniciados saem do cemitério ciscando três vezes para trás com cada pé, na altura da soleira, e a cruzam de costas. O carrego é depositado pelo Pai Pequeno ao pé de uma árvore num terreno descampado, longe do cemitério.

Os iniciados retornam à roça e, à entrada de cada um, um pouco de água contida numa quartinha de barro é despejada diante do portão. As pessoas vão chegando e logo banham-se com abô trocando de roupa em seguida. As que não levaram roupa para trocar, a Mãe Pequena entrega garrafas plásticas contendo abô para que se banhem em casa.

Os assentamentos de santo, que são recipientes (vasos, gamelas, sopeiras, potes, etc.) que contêm os itens (seixos, favas, búzios, etc) que simbolizam a presença material dos orixás dos iniciados, pertencentes à falecida, já estavam separados dos demais num canto ao fundo do quintal do terreiro, esperando pela fase seguinte do ciclo ritual mortuário. O carrego de egum estava marcado para o segundo sábado a seguir, o que daria tempo para adquirir todo o material necessário. Por fim, todos retiraram-se

da roça após fazerem uma pequena refeição, dirigindo-se para suas respectivas residências.

## **I.2. – Eru egum – o carregio**

Na data marcada, todos retornam à casa do Candomblé. Os assentamentos da falecida foram lavados com abô e permaneceram ainda no fundo do quintal e a eles foram acrescentados os paramentos rituais, constituídos de roupas, colares de miçangas, caneca e prato individuais, tesoura e navalha.

Com ajuda do ogã e do axogum, o Pai Pequeno preparou quatro ixãs<sup>8</sup>, dois de galho de goiabeira, um de galho de pára-raio<sup>9</sup> e outro de galho de dendezeiro, e dois mariôs. Estes elementos foram utilizados para erguer o balé, que é o altar provisório para o ritual mortuário, que foi instalado no fundo do quintal, sob um caramanchão natural, formado por uma trepadeira pendente entre um arbusto de pára-raio e uma aroeira<sup>10</sup>.

A arrumação do balé, realizada pelo Pai Pequeno, iniciou-se com a feitura de três círculos concêntricos no chão, debaixo do caramanchão. O círculo maior tinha cerca de trinta centímetros de diâmetro e era feito de fubá de milho amarelo. O círculo intermediário era feito de efum, o pó branco de caulim, de uso ritual. O central era de pó de carvão vegetal.

---

<sup>8</sup> São varas rituais de cerca de um metro de comprimento, usadas ritualmente para invocar, controlar e afastar os eguns.

<sup>9</sup> Respectivamente, *Psidium Goiava* Rad., MYRTACEAE e *Melia azedarach* L., MELIACEAE

<sup>10</sup> *Lithrea molleoides* Engl., ANACARDIACEAE.

Sobre os círculos foram espalhadas folhas de bredo, oriri, jarrinha<sup>11</sup> e saião, e foi tudo coberto com papel manilha. Os mariôs foram dispostos de pé, com bandeiras ladeando a entrada do caramanchão. Ao fundo, foram encostados ao muro os ixãs, e, ao chão, um balaio vazio. Em cima do papel manilha foram dispostos os assentamentos da falecida, diante dos quais foi colocado um alguidar.

À esquerda do balé foram arrumados no chão os paramentos rituais da morta e, à direita, uma cadeira de espaldar alto, que foi coberta pelo lençol branco de uso da falecida e, sobre este, foi disposta a que o Xangô de Airadaqué vestiu dezesseis anos antes, quando gritou seu nome em público<sup>12</sup>.

Todos se dirigiram para a parte posterior da roça, vestidos de branco, colares de Xangô ao pescoço e senzalas, que são fios de palha trançada, enroladas nos bíceps. As mulheres vestiam o traje de baiana, mas sem rendas ou anáguas. As cabeças totalmente enroladas nos turbantes, e os ombros envoltos em panos-da-costa. Os homens, com calça e camisa comuns, todos com bonés, gorros ou turbantes nas cabeças. As mulheres levavam o frango que seria sacrificado e os itens que acompanhariam o sacrifício.

O Pai Pequeno acendeu nove velas no balé enquanto uma filha de iansã acendia uma no cruzeiro dedicado aos guias espirituais da casa, localizado ao lado do portão, onde também colocou uma tigela de louça branca contendo água com um acaçá<sup>13</sup> dissolvido.

---

<sup>11</sup> Respectivamente, *Amaranthus Viridis* L., AMARANTHACEAE; *Pepermia pellucida* H.B.K., PIPERACEAE; e *Aristolochia brasiliensis* Mart., ARISTOLOCHIACEAE.

<sup>12</sup> Para uma boa descrição deste ritual, ver Vogel, Mello e Barros, 1993, p.67 e seguintes.

<sup>13</sup> Massa gelatinosa feita de milho branco ralado cozido em água ou leite.

O Pai Pequeno sentou-se ao chão, diante do balé, e os demais a alguns metros de distância. A Mãe de Santo e a Mãe Pequena em banquinhos e os outros sobre esteiras. O oficiante tomou uma quartinha com água e derramou três pingos de seu conteúdo no chão, murmurando a fórmula de praxe:

- 31) Omi tun  
Onã tun  
Pelé tun

**Tradução:** *Água nova / Caminho novo / Novos cuidados*

O Pai Pequeno tocou com as pontas dos dedos da mão direita por três vezes o chão molhado e, a cada vez, batia a palma da mão direita no punho da mão esquerda fechada, proferindo a fórmula:

- 32) To irê  
To omó  
To ilerá pupó

**Tradução:** *Muita coisa boa / Muitos filhos / Muita saúde para todos*

Molhou o orobô, que é uma fava sagrada<sup>14</sup>, na água da quartinha e o dividiu em quatro partes com uma faca, entoando a cantiga específica para este ritual:

---

<sup>14</sup> O fruto da *Garcinia Kola Meckel*, GUTIFERAE, semelhante a um caroço de jaca, utilizado em consultas divinatórias.

- 33) S. – Orobô co bilá ocã  
R. – Baragadá  
Orobô co bilá ocã

**Tradução:** *O orobô não ouve o arbítrio do coração / Abertamente / O orobô não ouve o arbítrio do coração / Abertamente*

Com os fragmentos do orobô entre as mãos, o Pai Pequeno os aproxima de sua boca e murmura a primeira questão ao oráculo:

**Oun oo xê ire ni?**

**Tradução:** *Aquilo que vai ser feito será para o bem?*

Os pedaços do orobô foram atirados ao chão pelo Pai Pequeno, e sua posição, ao cair, forneceu a resposta oracular: “Alafia” - ou seja, tudo bem, o ritual será bem acolhido pelas divindades protetoras.

O Pai Pequeno indagou então pelo destino dos paramentos principais de Xangô de Airadaqué, que eram a coroa de cobre e o oxê, que é uma machadinha de lâmina dupla, feita do mesmo metal:

**Quil´a o xê lori oxê ati adê?**

**Tradução:** *Que faremos com o oxê e a carga? / Será que eles vão embora?*

O oráculo respondeu negativamente, e, após novas consultas, acrescentou que estes objetos ficariam com a Mãe de Santo. As roupas, porém, deveriam ser todas destruídas, ainda segundo o oráculo, e

despachadas no carrego. O colar de miçangas de dezesseis fios, o delogum, seria desmanchado e refeito na forma de vários colares de Xangô, que seriam lavados com abô e distribuídos entre os irmãos de santo. Os demais colares, no total de oito – alguns até bem bonitos – seriam destruídos e despachados, com exceção de um colar de Xangô e outro de Oxum, de miçangas amarelas transparentes, que ficariam, respectivamente, com o filho e uma filha da falecida.

Os brinquedos de erê<sup>15</sup>, a tesoura, a navalha, algumas peças de traje litúrgico, a caneca e o prato de ágate, foram inapelavelmente destinados ao carrego.

Apagaram-se todas as luzes. Toda a iluminação local provinha das nove velas acesas no balé, que espalhavam sombras bruxuleantes, dando um aspecto verdadeiramente fantasmagórico ao quintal do terreiro.

O Pai Pequeno colocou no chão, perto da assistência, uma cuia feita da metade inferior de uma cabaça e repetiu a fórmula de saudação a egum:

34) S. – Egum bó mo téri ó

R. – lô! lô! lô!

S. – Até l´eru uá

R. – lô! lô! lô!

Eru! lô!

---

<sup>15</sup> Entidade infantil que acompanha a possessão pelo orixá.

**Tradução:** *Egum está chegando, curvo minha cabeça / (Exclamação de saudação) / Humilhamo-nos com temor / (Exclamação de saudação) / Medo! Respeito!*

E começa a cantar:

35) Orô icu auá ni xolorô  
 É san foloro atoroxê  
 Airadaqué cu ô  
 É san foloro atoroxê

**Tradução:** *Morte, senhor do rito, nós temos que celebrar o rito / Dizei aos fiéis que venham sempre celebrar o rito / Airadaqué morreu / Dizei aos fiéis que venham sempre celebrar o rito*

O oficiante dirigiu-se à cadeira, que simbolizava a presença do egum homenageado, e fez diante dela a mesura de saudação pessoal respeitosa do Candomblé, que consiste num ligeiro dobrar de tronco e joelhos, mostrando as palmas das mãos postadas juntas na altura da barriga. Repetiu o gesto na direção do espaço vazio do quintal, para saudar os eguns que rondavam então a roça, atraídos pelo sacrifício e, por fim, saudou a assistência. Segurando uma moeda em cada mão, dançou diante da cuia ao ritmo da toada, marcado pelas palmas dos iniciados. Terminada a cantiga, o Pai Pequeno atirou as moedas na cuia e retornou ao seu lugar. Foi secundado pela Mãe de Santo, que procedeu da mesma forma, depois veio a Mãe Pequena, e, por fim, todos os iniciados, que se revezaram segundo a ordem da hierarquia do terreiro, para saudar egum, dançar e depositar suas moedas na cuia. Cada um dançou uma cantiga, que foram:

- 36) Omorodé suré mã  
 Olori ´gum oloro  
 Dara dirin  
 Ojo omi ró pa icu ô  
 Ebé iná faradá

**Tradução:** *Que os filhos do caçador sejam sempre abençoados / O chefe dos espíritos ancestrais é o senhor do rito / E isso é muito bom / A água da chuva que cai silencia a morte / A comunidade é imune ao fogo*

- 37) Ibi ibi lo bi uá  
 Lo bi uá cojá morô  
 Odé Arole lo bi uá  
 Lo bi uá cojá morô

**Tradução:** *Eis aqui o lugar onde nascemos / Que nos trouxe ao mundo para conhecermos o rito / o caçador herdeiro da terra foi quem nos gerou / Trouxe-nos ao mundo para conhecermos o rito*

- 38) Ofê eié a ´rocô  
 Oluô quimaxequê  
 Oluô quimaxenum  
 Ma jacô jolá  
 Comarocu  
 Afi bé ´ricu ô  
 Arebare

**Tradução:** *Papagaio é ave do mato / o mestre, não existe engano / ó mestre não existe lamento / Não fiques sentado com altivez / Evitando ver o cadáver / É desta forma que acabamos vendo a morte / Muita boa sorte*

39) S. – Abicu ô

R. – Aiê lálá

**Tradução:** *Nascemos para morrer / A vida é sonho*

40) S. – Aricu ô lodê

R. – Aiê lálá

Abicu ô

Aiê lálá

**Tradução:** *Nós vemos a morte no caminho / A vida é sonho / Nascemos para morrer / A vida é sonho*

41) Abicu ô

Ori loiê ô

E laissum

Padé l´orum

**Tradução:** *Nascemos para morrer / A cabeça possui discernimento / permanecemos em vigília / Nos encontraremos na trilha do caçador que leva a Céu*

- 42) Ara uá  
 Ara o mã  
 Ara obéri  
 Ori fan fere

**Tradução:** *Seja o nosso povo / Sejam os ignorantes / Sejam os não-iniciados / Suas cabeças a flauta (exalarão seu último suspiro)*

- 43) Guegué la o bê  
 Guegué la o bê  
 Errin unló  
 O mã guegué la o bê  
 Icu unló  
 O mã guegué la o bê  
 Unji o dolá

**Tradução:** *Devagarinho nós levamos / Devagarinho nós levamos / Os antepassados se vão / Não sabemos que devagarinho nós levamos / A morte se vai / Não sabemos que devagarinho nós levamos / Despertaremos no dia seguinte*

- 44) S. – Icu ô, icu ô  
 O dabó ´rajô  
 R. – Icu ô, icu ô  
 O dabó ´rajô  
 A bo ´rajó iê oni ê  
 Icu ô, icu ô  
 Dabó ´rajô

**Tradução:** *Ó morte, Ó morte / Só a verei quando minha viagem terminar / Ó morte, Ó morte / Só a verei quando minha viagem terminar / Hoje completamos a viagem vivos / Ó morte, Ó morte / Só a verei quando minha viagem terminar*

- 45) É ma comocu  
 B'omodê assa 'rolê  
 Arolê é ma comacu  
 Lessé Olorum  
 B'omodê assa 'role  
 Axiri lonã

**Tradução:** *Que vocês não vejam a Morte / Se a criança vai herdar a casa / O herdeiro não encontrará a Morte / Aos pés de Deus / Se a criança vai herdar a casa / O segredo está no caminho*

- 46) S. – Aguidi ê  
 Nifatori o jé  
 R. – Xaxá aguidi ê

**Tradução:** *Ei, teimoso / Aquele que porta o atori não permite / Ei, teimoso, é difícil*

- 47) S. – Bi o mura xebe  
 Onifatori o jé  
 R. – Xaxá aguidi ê

**Tradução:** *Se você está pronto para fazer o mal Aquele que porta o atori não permite Ei, teimoso, é difícil*

Por fim, o Pai Pequeno recolhe a cuia com as moedas e a leva ao balé.

- 48) S.- O quiloxê fola pê  
 O quiloxê a cô farê  
 R. – Araiê  
 O quiloxê fóla pê  
 Omi torodô que balé  
 O quiloxê fóla pê  
 Icu araiê  
 O quiloxê fóla pê

**Tradução:** *O que se deve fazer para chamar a riqueza? / o que se deve fazer para julgar as coisas? Seres vivos o que se deve fazer para chamar a riqueza? / Água que brota da fonte e vem à terra / O que se deve fazer para chamar a riqueza? / Morte dos seres vivos / O que se deve fazer para chamar a riqueza?*

No balé, o Pai Pequeno introduziu o alguidar dentro do balaio, e foi ali colocando as comidas rituais, que constavam de um pudim de tapioca, nove acaçás, nove acarajés, nove ecurús, nove bolinhos de farinha de mandioca ligados com água, pipocas, feijão fradinho e milho branco, cozidos.

Ao redor do alguidar, o oficiante foi depositando os objetos destinados ao despacho, que ia destruindo, seja rasgando, quebrando ou arrebetando,

dependendo do caso. Toda esta performance era acompanhada da seguinte toada:

- 49) Egum balé gan bé lojó  
 Kini f~ara ô, a o mã  
 É fin ´mi jolá  
 Ara oreré  
 Ara uo in ô  
 R. Ori fan fere

**Tradução:** *Egum veio à terra, o dia é memorável / O que se aproxima de nós não sabemos / Vós (ainda) respirais com altivez / Mas o corpo se cansa / Vosso corpo enfraquece / (E) a cabeça sopra a flauta (exala seu último alento)*

O Pai Pequeno, em seguida, segura o frango, enquanto o axogum o sacrifica:

- 50) S. – Olorum a uô  
 R. – Balé  
 Olorum a uô  
 Balé

**Tradução:** *Deus, nós vigiamos / O lugar de culto aos ancestrais / Deus nós vigiamos / O lugar de culto aos ancestrais*

Um pouco do sangue que escorria da incisão feita no pescoço da ave foi respingando no chão e uma quantidade generosa foi derramada sobre o conteúdo do balaio:

51) S. – Co bé ni issalé Orum

R. – Egum

Co bé ni issalé Orum

Egum

**Tradução:** *Não permaneça na parte mais profunda do céu / Espírito ancestral / Não permaneça na parte mais profunda do Céu / Espírito Ancestral*

O axogum esquarteja então o frango, procedendo da seguinte forma: primeiro decepa a cabeça, depois a asa direita, o pé esquerdo, a asa esquerda, o pé direito, e, por último, a cauda:

52) S. – Icu o, icu o

Aissum bereré

R. Ara uá aissum

Icu o, icu o

Aissum bereré

Ara uá aissum

**Tradução:** *Ó morte, Ó morte / A vigília começou / Nosso povo não dorme / Ó Morte, Ó morte / A vigília começou / Nosso povo não dorme*

O axogum faz com a faca uma longa incisão longitudinal no meio das costas do frango. O Pai Pequeno dispõe os membros decepados ao redor do alguidar, e, no centro deste, a carcaça quase partida ao meio. Dentro desta, foi introduzida a massa de um ecuru, os quatro fragmentos do orobô com a parte interna voltada para cima – configuração que simboliza “aláfia”, ou “caminhos abertos”, pelo oráculo – e, coroando tudo, a cabeça do frango. Durante todo o decorrer do sacrifício, o ogã batia o chão do balé com o ixâ de pára-raio, para invocar a presença de egum.

O axogum derrama um pouco de cachaça no alguidar, enquanto o Pai Pequeno cantava:

- 53) S. – Oti ni sacomã  
 R. – Saió bé bé  
 Oti saió bé

**Tradução:** *Este é o álcool que nos faz ignorantes / Que haja regozijo / O álcool faz a alegria*

Despeja também um pouco de mel:

- 54) Maró ienhem loim  
 Maro in ô  
 Maró ienhem loim  
 Maró in ô

Dundun mamã saió bé  
 Maró ienhem loim  
 Maró in ô

**Tradução:** *Continuamente suave é a doçura do mel / Continuamente suaves ficareis / Continuamente suave é a doçura do mel / Continuamente suaves ficareis / Bastante doçura faz a alegria / Continuamente suave é a doçura do mel / Continuamente suaves ficareis*

O Pai Pequeno empunha então o ixã de dendezeiro e bate com ele no chão três vezes, invocando a cada vez o nome iniciático da morte:

55) Airadaqué!  
 Airadaqué!  
 Airadaqué!  
 Onãre o!

**Tradução:** *Boa viagem!*

Logo em seguida, o oficiante usa o ixã para destruir os assentamentos, menos a gamela onde está assentado Xangô, que é depositada no canto do balé, coberta por um pano vermelho, para aguardar uma outra série ritual. Por fim, o Pai Pequeno entoa a cantiga de despedida:

56) Auô a cu  
 Onixegum a ´rórum  
 Oju a ti adarrunxe  
 Icu b´eruré  
 Bobô baunló

**Tradução:** *O adivinho deve morrer / o curador deve cair no sono / A face do que deve ter sido um médico / a morte levará sua carga / toda embora*

O oficiante embrulha os fragmentos dos assentamentos despedaçados em papel manilha e deposita no balaio. A roupa que vestia a cadeira foi ali também introduzida. As nove velas, os ixãs de goiabeira e de dendezeiro foram partidos em três pedaços e também postos no balaio. Os círculos desenhados no chão foram desmanchados, a sua poeira espalhada sobre os objetos contidos no balaio. Por fim, o lençol branco que cobria a cadeira foi usado para formar uma trouxa com o balaio. O carregamento estava pronto:

- 57) O durô  
 O icu aiê  
 O duro, icu aiê  
 Icu bá abalabá  
 Ico lo bá quequerê  
 O durô, icu aiê  
 Oni ê

**Tradução:** *Espera / A morte está viva / Espera que a Morte está viva / A morte leva os anciões / Morte que leva os pequenos / Espera que a morte está viva / Hoje mesmo*

- 58) S. – Icu ba unló  
 O dibô xê o  
 R. – Icu ô  
 R. O dibô xê o

**Tradução:** *Que a morte o leve consigo / Adeus / Ó morte / Adeus*

Nesta última cantiga, os presentes, voltados para a direção do portão, repetem o procedimento realizado no cemitério, de estalar os dedos na altura das orelhas. É então que lansã chega, manifestada numa filha de santo e é recebida com sua saudação:

**Eparrei, Oiá!**

**Tradução:** *Admire-se com lansã*

O pano que cobria os membros da filha foi transformado em couraça para a mãe, sendo colocado sobre seus seios, com as pontas amarradas no meio de suas costas. Um ramo de mariô e outro de peregum<sup>16</sup>, lhe foram entregues como armas para afastar os eguns.

O Pai Pequeno e o axogum ergueram e baixaram ao chão por duas vezes o carregó, e, na terceira, o levaram para o carro estacionado na rua. lansã os seguiu, agitando suas armas e emitindo seu brado de guerra, para que, junto com o carregó, os perigosos eguns que rondavam a casa fossem também despachados. Os demais ficaram na roça, e presenciaram a saída do carregó, ficando de costas para ele, sem olhá-lo. O ogã escoltava lansã, batendo no chão e nas paredes no caminho até o carro com o ixã:

- 59) S. – Beruré ma ló  
 R. – A fibô  
 S. Beruré ma l'ó

---

<sup>16</sup> *Dracaena fragans* Gawl, ACAVACEAE.

A fibô

**Tradução:** *Seu carregó é erguido e levado / Nós nos escondemos / Seu carregó é erguido e levado / Nós os escondemos*

Enquanto que no terreiro as luzes eram novamente acesas e as pessoas voltavam a circular novamente, o Pai Pequeno, o axogum, o ogã e lansã realizavam uma longa jornada até a localidade de coroa grande no litoral sul-fluminense. Lá existe uma praia, uma mata e uma cachoeira, para onde afluem muitos adeptos das religiões afro-brasileiras, com a finalidade de realizar rituais que necessitem do uso dos espaços naturais. Aquela hora, cerca de três da madrugada, não havia ninguém além dos quatro membros do terreiro de Bangu. Um local conveniente foi encontrado junto à trilha que leva ao alto da cachoeira. Ali, o carregó foi cuidadosamente colocado no pé de uma árvore. O Pai Pequeno desatou as pontas da trouxe de lençol. O peregum e os mariô levados de lansã foram deixados sobre o carregó e, sobre estes, as moedas recolhidas na cuia. Ao amanhecer, alguém passaria por ali e apanharia as moedas. Esta pessoa se tornaria, involuntariamente, o depositário da carga do egum. Enquanto isso, as formigas, os esquilos, os pássaros, os ratos e os urubus cumpririam o papel de dispersar o conteúdo do carregó. Batendo o ixã no chão diante do carregó, o Pai Pequeno, enfim, despede o egum:

**Egum beruré ma ló**

**É cu axeindê o!**

**Tradução:** *Egum, levante seu carregó e o leve / Sentimentos por vossa perda*

Põe então o ixã de pé com a base no meio do carrego e a ponta encostada no tronco da árvore, e todos se afastam do local.

Próximo à porteira que dá acesso à cachoeira, o Pai Pequeno encosta lansã de pé com as costas apoiadas numa árvore e a despede, cobrindo-lhe a cabeça com o pano da costa, pressionando-lhe levemente os ombros e sussurrando-lhe no ouvido a fórmula de despacho:

**Onãre ô, orixá**

**Tradução:** *Boa viagem, orixá!*

Percebendo que o transe havia passado, o Pai Pequeno chama a filha de santo pelo seu nome civil, pronunciando três vezes e ela responde:

**Mo jé**

**Tradução:** *Sou eu*

De volta á casa do Candomblé, antes de cruzar o portão, o Pai Pequeno apanha uma vasilha com água, que se encontrava ao lado da entrada com esta finalidade, e derrama três porções de água na rua, atrás do carro:

60) Omi tun  
Onã tun  
Pelé tun

**Tradução:** *Água nova / Caminho novo / Novos cuidados*

Cada um dos retornados repetiu o gesto, e todos enfim puderam entrar. Ao entrarem, tiveram inicialmente que saudar o Exu assentado junto ao portão, arrastando os pés parados diante dele. Saudaram também o cruzeiro dedicado às almas mais adiante, tocando a base da cruz com a mão direita, persignando-se em seguida. A entrar no quintal, cada um tocou a base do assentamento ao ar livre do ogum Xoroquê, guardião do terreiro, beijando depois a ponta dos dedos e levando-os à testa e à nuca, pronunciando a fórmula costumeira:

**Ogunhê!!**

**Tradução:** *Ogum está vivo!*

Fizeram o mesmo diante da porta do quarto de Euá, a dona da casa, e do quarto onde se encontravam os assentamentos dos demais orixás. Por fim, puderam então tomar a bênção da Mãe de santo e dos filhos de santo presentes.

Os que ficaram estavam ainda limpando o terreiro, alguns já faziam um lanche, aos quais se juntaram os recém-chegados. Mas as atividades foram interrompidas, quando uma das filhas de santo, ao realizar a tarefa de incensar a roça com um turíbulo improvisado, começou a incensar as pessoas. Estas se organizaram em fila no quintal, em ordem hierárquica. Um a um, os incensados ficavam de costas para a rua com os braços afastados do tronco, enquanto que a incensadora balançava o turíbulo nos espaços entre os braços e o tronco, ao redor da cabeça e diante do peito. O incensado voltava então suas costas e a incensadora repetia o procedimento com a pessoa nesta posição. No fim, o atendido fazia a medida de cumprimento para agradecer.

O Pai Pequeno foi o último a ser incensado, e foi ele quem incensou a incensadora e pendurou o turíbulo ainda aceso no nicho que compunha o cruzeiro das almas. Alguns minutos depois, todos foram dormir.

Ao amanhecer, a maioria dos filhos de santo já havia partido. Os que ficaram, entre os quais se encontravam a Mãe de Santo, o Pai Pequeno, a Mãe Pequena, o axogum, o ogã e a equédi, combinaram retornar no sábado seguinte para efetuar a lavagem dos assentamentos dos orixás da casa com abô e a entrega do amalá de Xangô. Em seguida, foram todos embora. O assentamento de Xangô da falecida permaneceu no balé, coberto.

### **I.3. – Amalá – a oferenda a Xangô**

No sábado seguinte, alguns membros da casa – entre os quais não se encontravam o axogum e o Pai Pequeno – lá se encontravam de véspera e realizaram o ossé, que é a lavagem dos assentamentos de santo. Somente os pertencentes à Mãe de Santo e os de natureza coletiva, pertencentes à casa, foram contemplados. Os pertencentes aos filhos de santo só seriam lavados no sábado seguinte, para quando já estava marcado o ossé mensal. O ogã foi o encarregado de desmanchar o balé e fez um feixe com os mariôs e o ixã que restaram e os despachou num encruzilhada próxima, junto com a água com acaçá batido que estava no cruzeiro. Em seguida, foi fazer o ossé no assentamento do Xangô de Airadaqué.

Tudo terminado, a Mãe de Santo consultou o oráculo de búzios no qual Xangô declarou sua vontade de ser acolhido no quarto de Euá, para o qual foi prontamente transferido. Nesta altura, o amalá, a comida votiva de

Xangô, já estava pronto. Ele se constitui de um ensopado de quiabos fatiados, temperado com pimenta, cebola e camarões secos, refogado em azeite de dendê, guarnecido com uma porção de carne de peito de boi desfiada e de um pirão de farinha de mandioca feito no caldo da carne. A iguaria foi servida, como de costume, numa gamela, enfeitada com seis quiabos inteiros.

No final da tarde, todos se dirigiram ao quarto de Euá. A Mãe de Santo depositou a gamela de amalá diante do assentamento de Xangô e acendeu uma vela de sete dias. Empunhou o xére, que é uma maraca de metal usada para invocar Xangô e o agitou com uma fórmula de saudação:

**É cauô, Cabiessile!**

**Tradução:** *Vinde ver o Rei descer à terra!*

E o ogã começou a cantar as toadas para o orixá, enquanto todos permaneceram de joelhos:

61) Obá ni sare loque odo  
 Obéri o mã  
 Obá ni sare loque odô  
 Obá cossô a rô

**Tradução:** O Rei está correndo no alto do rio / os não iniciados desconhecem / O Rei está correndo no alto do rio / O Rei não se enforcou, nós proclamamos

- 62) Ainaina, Airá  
Ainaina, Obá cossô

**Tradução:** Não há castigo, ó Airá / Não há castigo, Rei que não se enforcou

- 63) S. – Olocossô araiê  
R. – Ainaina  
Obá cossô araiê  
S. Airá, Ainaina

**Tradução:** O mestre que não se enforcou está vivo / Airá, não há castigo

- 64) Olu Ogodo  
Ogodô pá  
E oxibó ua mi  
Xere alado bó silé  
E oxibó ua mi  
O qui íê dab´Airá  
Airá lo fi bére Kô

**Tradução:** Mestre Ogodô / Ogodô que mata / Abra o caminho para minha chegada / Aquele que traz o xére e racha o pilão chegou / Abra o caminho para minha chegada / Aquele que saúda o pássaro assemelha-se a Airá / Airá que costuma tomar tudo para si

65) Airá o lilê

Airá o lilê

**Tradução:** Airá não seja difícil / Airá não seja difícil

66) S. – O ni oreguedê

R. – Airá oreguedê pá

**Tradução:** Ele disse, não despedace / Airá não nos destrua aos pedaços

Após mais de vinte dias de exílio, o rei é reintegrado à comunidade, agora com novo status.

Suas principais insígnias, a coroa e o oxê, que também ficaram, são depositados sobre o assentamento, que passa a ser objeto de culto coletivo pois, tendo sido transmitido à Mãe de Santo, é também um orixá de segurança da casa.

## **CAPÍTULO II**

### **II.1. – a “FEITURA DESFEITA”**

Este termo foi utilizado para descrever o clímax do ritual realizado diretamente sobre a cabeça do cadáver com o intuito de remontar ao processo de iniciação de Airadaqué.

Como “feitura” deduz-se alguma coisa produzida voluntariamente, fornecendo seu estado de ser. É o termo que, genericamente, dentro do Candomblé, denomina o rito iniciático. O iniciado é, por extensão, uma pessoa “feita”. O processo prolongado do ciclo iniciático – que pode durar sete, dezessete ou vinte e um dias – já foi bastante descrito na literatura “africanista” da etnografia brasileira (Nina Rodrigues: 1900, Querino: 1932, Carneiro: 1948, Bastide: 1961, Binon Cossard: 1970, etc) com maior ou menor detalhismo descritivo ou aprofundamento analítico. Em todos os casos, o processo ritual é apresentado com uma mesma linha de sequência:

- a descoberta da identidade do duplo (orixás e outras entidades) do postulante à iniciação por seu iniciador;
  
- a morte ritual do postulante e sua subsequente reclusão;
  
- construção de sua nova identidade de acordo com a identidade do seu duplo;
  
- renascimento marcado por sua reaparição pública, na qual expressa sua nova identidade;

Muitas vezes, a descoberta da identidade do duplo pode estar embutida na fase de sua construção na pessoa do neófito, o que constitui o núcleo da feitura, mas não se pode reduzir o processo de iniciação a apenas isso. Uma casa de Candomblé com um grupo (ou barco) de iaôs (neófitos) em reclusão para serem iniciados costumam ser comparada pelos adeptos a uma mulher prenhe, que altera todo o seu ritmo de vida em função da gestação. A rotina do terreiro volta-se inteiramente para cuidar do desenvolvimento de seus noviços. O roncó ou camarinha, local da reclusão, cumpre o papel de útero gestador.

Esta “gravidez” , como qualquer outra, é cercada de preceitos e cuidados. Como seres não nascidos, que nem sequer têm nome, os iaôs são submetidos no roncó a uma rígida disciplina, na qual se incluem o voto de silêncio, e diversos tabus alimentares, comportamentais e verbais, para evitar trazer problemas para a comunidade e para suas futuras carreiras de iniciados. Nada pior para um iniciado do que “quebrar podre de roncó”, ou seja, transgredir alguma destas prescrições.

Como todo liminar, o iaô, além de representar perigo para a comunidade, é também um ser sagrado. Não pode ser molestado fisicamente, nem repreendido com muita dureza. Não deve ouvir más notícias nem assuntos picantes. Deve-se evitar que chore ou ria às gargalhadas. Seu asseio e sua alimentação devem ser rigorosamente providenciados. O contato com o mundo exterior e conversas até mesmo com membros do terreiro devem ser reduzidos ao mínimo. Uma só pessoa, depositária de toda a confiança do pai ou da mãe de santo deve ficar à

frente da tarefa de garantir e prover o cumprimento de todos estes preceitos. Essa pessoa é a mãe criadeira<sup>17</sup>.

O fato é que a feitura de santo consiste na construção de uma nova identidade, afirmação aparentemente óbvia demais, que, porém, só foi introduzida na literatura africanista por Bastide (1961), mas já Edison Carneiro, nos anos 30, havia notado, pelo relato dos adeptos, a ligação entre a personalidade do duplo e a de seu médium. Foi somente com Bastide, todavia, que esta identidade adquiriu uma função, transcendendo as interpretações psicanalíticas de Artur Ramos (1940). Esta função foi sendo desenvolvida, complexificada ou mesmo alterada por seus sucessores (cf. Goldman: 1985).

Outro aspecto presente no processo de feitura é o elo entre resgate e restituição, sendo que o segundo termo foi introduzido por Elbein dos Santos (1984), identificado com o “ebó” – oferenda no sentido geral e amplo – que, para a autora, “centraliza toda a dinâmica do sistema” (p.161).

Os elementos que à nível material representam o duplo, de acordo com um complexo sistema de identificação classificatória, são sacralizados, sacrificados ou destruídos, para que o duplo se corporifique efetivamente na pessoa do iaô.

A oferenda deve, por regra, corresponder a um sacrifício do neófito, que deve desembolsar dinheiro por ela, tanto para pagar ao sacrificador ou iniciador, como para financiar a obtenção dos ingredientes constituidores, seja pagando por eles no mercado, ou mesmo simplesmente, deitando

---

<sup>17</sup> Cujos complexo papel no processo de iniciação é analisado por Guimarães (1990).

moedas no mato ou num curso d'água, onde se obtiveram, respectivamente, as folhas litúrgicas e a água de fonte natural para o banho lustral<sup>18</sup>.

A iniciação se constitui num modelo total de restituição e resgate rituais, e se inicia com a morte do postulante. Para que um ser morra e renasça como um outro sem a intermediação de sua morte física, é necessário que haja a morte de um terceiro. É a muito temida “troca de cabeça”. Existe, no Candomblé, a crença de que mães e pais de santo alcançam idades avançadas adiando a própria morte ao dirigi-la magicamente a uma outra pessoa. Na feitura, a morte do iaô é transferida para a do quadrúpede (cabrito ou carneiro) sacrificado. O sacrifício da iniciação é um dos poucos do qual não se guarda nenhum testemunho. Os despojos dos animais mortos, todos os elementos perecíveis utilizados, e até mesmo os cabelos aparados da cabeça do iaô são despachados, por representar um carregado de morte. O citado perigo representado pela presença de iniciados reclusos numa casa está exatamente na proximidade da morte que a transição encarna. Ao despachar o carregado de sua própria morte, o iniciado anula-lhe a existência. Uma vez renascido da morte, abre-se à sua frente uma trilha de vida infinita. Só que algo sai errado. A senda para a qual a morte foi relegada acabou se cruzando com o caminho trilhado pelo postulante à imortalidade. O que deve ter se passado?

---

<sup>18</sup> Sobre a relação entre dinheiro e ritual do Candomblé, ver Vogel, Mello e Barros (1987).

## II.2. – o salário do relapso

*Havia numa cidade um homem de pele muito vermelha, que foi a um babalaô fazer uma consulta. O oráculo de Ifá avisou ao homem que a Morte estava no seu encalço e o aconselhou a extrair o sumo verde do jenipapo e com ele tingir todo o seu corpo por alguns dias. Neste período a morte chega à cidade procurando pelo homem vermelho. Como não o encontrou, o homem, que havia se pintado de verde, viveu por muitos e muitos anos.*

É certo que ninguém no candomblé acredita-se imortal, mas se crê que o retorno da morte pode ser evitado, respeitando as prescrições impostas na época da feitura do santo. Tais prescrições, os chamados euós do santo, identificam o iniciado com seu duplo. Da mesma forma que a tinta verde disfarçou o homem da lenda, a nova identidade do iniciado disfarça seu antigo ser, que a morte julga ter levado consigo.

O respeito aos preceitos impostos representa o texto do papel que o iaô deve realizar diligentemente, para não estragar o disfarce e confundir a morte. Quanto mais recente for a iniciação da pessoa, mais preceitos deve ela cumprir, pois a morte não deve estar ainda muito longe. Em muitos casos, o próprio nome civil do iniciado deve ser esquecido na comunidade-terreiro, onde se passa a tratá-lo apenas por sua denominação iniciática. Onde o nome iniciático se constitui em objeto de segredo, ele é substituído por um genitivo relativo ao orixá, por exemplo, Paulo de Oxóssi, Maria de Iansã, etc. A quebra de alguma destas interdições pode ser mesmo encarada de forma dramática, não só por causa de uma só pessoa, mas

também porque, uma vez que a morte advenha, o disfarce de todos fica ameaçado. A chegada da morte corresponde, por isso, a uma reiteração de preceitos e comportamentos rituais entre os iniciados. A cor da iniciação, o branco, encontrado na roupa com a qual o iaô é apresentado ao público pela primeira vez, é também a cor do luto no Candomblé. O Adepto do candomblé veste branco para ir a qualquer enterro ou velório, aos quais evita-se ir, de uma forma geral. As pessoas recentemente iniciadas não os frequentam de forma alguma. E quando de fato têm que ir, devem em seguida fazer ebó, passando alguns alimentos litúrgicos pelo corpo, e oferecê-los à morte, ou, pelo menos, tomar um banho de eras sagradas.

Muitos deixam de ir à roça quando da morte de um membro, e há uma crença geral sobre o perigo de se assistir aos ritos mortuários ou de se realizá-los. Neles, os participantes não devem de forma alguma serem tratados pelos seus nomes civis, pois a morte está à espreita e pode descobrir seus enganadores. “Enganar a morte” é, aliás, o objetivo das principais oferendas ou ebós propiciatórios, a começar pela feitura, como já assinalamos. Nessa mesma categoria, podemos também considerar a realização de preceitos e sacrifícios regulares após o ciclo iniciático, que são as obrigações de três meses, um, três, sete, quatorze e vinte e um anos de iniciação, executados para o fortalecimento da iniciação, com o intuito de obter grandes poderes místicos, cujo paradigma é o próprio orixá (cf. Goldman: 1985). No entanto, a aproximação e identificação com o orixá, propiciadas pela iniciação e pelas obrigações, jamais redundarão numa integração plena ou metamorfose final da pessoa em divindade, como ainda notou Goldman (idem), e podemos perceber nesta lenda:

Iansã, senhora do fogo das tormentas, tinha um belo filho chamado Egum, fruto de seus amores com Xangô.

Xangô era rei, guerreiro e poderoso, temido e respeitado, tanto por seus súditos como por seus inimigos. Egum era porém orgulhoso e cheio de ambição, e quis obter para si o prestígio do pai. Para isso, conseguiu surrupiar-lhe as vestes e, usando-as, conseguiu enganar os cortesãos, recebendo em lugar de Xangô todas as homenagens e tributos.

*Ao saber do ocorrido, Xangô ficou furioso com o filho e quis castigá-lo exemplarmente. Com esta finalidade, invocou Obaluaiê, senhor de terríveis doenças deformadoras, e solicitou-lhe a aplicação da pena. Obaluaiê enviou para Egum uma moléstia que lhe devorou os pêlos, a pele e as carnes, deixando-o com um aspecto horrendo. Envergonhado por sua aparência, Egum passou a vestir uma roupa que escondia todo o seu corpo. Desde então, os médiuns de Egum não são mais identificáveis, uma vez que têm que permanecer completamente cobertos, enquanto que o médium de orixá pode exibir livremente seu rosto e corpo. Exceção feita a Obaluaiê, pois Iansã, ressentida com a sorte do filho, fez com que ele contraísse um pouco da sua própria doença que criara, porque ele lhe negou, por fidelidade a Xangô, o fornecimento da cura. A partir daí, Obaluaiê tem que esconder seu rosto sob um capuz de palha.*

Egum é a denominação genérica do espírito desencarnado, mas neste caso aparece sob um aspecto antropomórfico. Sendo filho e sucessor de Xangô, ele ainda compartilharia da sorte do pai, só que acabou sendo

penalizado por sua falta de etiqueta, e nunca mais poderá se apresentar como orixá.

Uma das formas, sob a qual pode-se analisar esse drama, está em vê-lo como uma demonstração da barreira definitiva entre orixás e mortais. Xangô é um personagem a quem se reconhece uma existência histórica e metamorfoseou-se em orixá. Aos que vieram depois dele foi relegado o quinhão da morte. Devem contentar-se com a identificação com o orixá somente em vida, mediante a possessão e aos reiterados sacrifícios que lhe são dedicados.

Airadaqué foi obstinada e desobediente. Sua carreira como filha de santo foi marcada por dramáticos atos de insubordinação, e sempre que o episódio de sua morte é mencionado entre os adeptos do terreiro, nem mesmo seus próprios filhos encaram como inexplicável, ou injustificável ou acidental. As pedras (o muro de concreto) que Xangô usa como principais armas a fulminaram naquele ato insensato final de sua existência.

Subtrair-se do abrigo provisório, porém seguro, da identificação com o orixá através da negligência com os sacrifícios de obrigação, da não observância dos resguardos rituais e da falta de etiqueta diante da hierarquia, é colocar-se ao alcance da morte. A morte de um iniciado é, invariavelmente, uma prova da existência do orixá.

### **II.3. – alma e espírito**

A categoria nativa *emi*, que costuma ser traduzida como “alma”, recebeu grande destaque nos estudos sobre noção de pessoa segundo a

tradição iorubá, sobretudo nos colóquios do CNRS, mais especificamente, nos artigos de Abimbola, Verger, Elbein dos Santos/Santos (CNRS:1973). Os dois primeiros tratam da realidade africana, que por hora não nos diz respeito, mas os co-autores seguintes fazem coincidir as realidades da África e do Brasil, reduzindo o Atlântico e séculos de desenraizamento a meros detalhes. Com exceção dos leitores destes autores, jamais se pôde constatar entre os adeptos do Candomblé tal noção de emi, mesmo quando entre aqueles mais influenciados pelas tradições cristã ou espírita. Nas raras vezes em que alguém melhor preparado e informado menciona o emi, é sempre como uma função relacionada ao “axé de fala” contida na saliva. Essa função proporciona o poder de abençoar e amaldiçoar, e é reforçada ao se mastigarem certas favas sagradas e pimentas, ou retendo-se água, mel, ou certas bebidas alcóolicas na boca, Ao se falar, essas substâncias são cuspidas ou vaporizadas e o axé é transmitido junto com o verbo.

Todavia, mesmo entre os oficiantes mais ilustrados, a função de alma é atribuída, para efeito ritual e prático, a cabeça, o ori. Todas as potencialidades humanas, volitivas ou vegetativas, de ordem mental, moral, física ou existencial, são atribuídas ao ori e às forças que atuam através dele. Nada como um bom bori (alimentação da cabeça) para “levantar a vida” de alguém.

O ori é objeto de muitos cuidados e atenções. Pôr a mão na cabeça de alguém é um ato que exige grande confiabilidade. Não é qualquer um que pode amarrar o turbante de uma filha de santo, fora ela mesma. O estilo da amarração destes turbantes identifica a procedência da casa ou da nação da possuidora, além de sua idade iniciática, sua função dentro do culto e o sexo de seu orixá. Amarrar bem um pano, ou ojá, é uma arte, para

embelezar o exterior que supõe a preciosidade do que está por baixo. As cabeças cobertas por ojás e bonés durante o rito mortuário servem exatamente para resguardar tal preciosidade. No passado havia um posicionamento de censura tradicionalista a partir da opinião dos membros mais antigos: no que tange à relação entre a vaidade capilar e o tratamento devido ao ori (cf. Landes: 1967). Atualmente, o uso de hennê e das pastas alisantes já não são mais matéria de escândalo entre os mais velhos, mas o ori mantém seu posto sagrado como sede da alma e das faculdades anímicas.

Se o iorubá africano temia o que um feiticeiro podia realizar contra si manipulando seu hálito (emi), ou sua sombra (ojiji), o brasileiro adepto do Candomblé receia sempre por seu ori. Não há, porém, uma distinção entre ori físico e ori metafísico, na prática. Não se reconhece uma vida anímica, espiritual, separada da vida biológica. O ori pode até ser cultuado em recipientes especiais, à maneira dos orixás, que são os ibá ori. Mas sempre que o objeto do culto recebe ali uma invocação ou sacrifício, sua presença física é invariavelmente exigida, pelo menos em efígie, na forma de uma cabaça cortada ao meio para representar um crânio. Do contrário, o possuidor do ori cultuado sentirá de forma negativa as consequências, pois se deve estar mental e fisicamente preparado para dar comida à cabeça.

Para todos os efeitos, desconhece-se, no Candomblé, uma existência no plano espiritual distinta daquela no plano físico, a não ser depois da morte. Neste caso, a pessoa converte-se num ser diferente, sem ligação aparente com o duplo transcendental que possuía enquanto vivia. Torna-se um egum.

O egum é antes um resultado, e não a continuidade da personalidade do ser vivente. Possui uma lógica de comportamento estereotipado, havendo eguns bons, maus, brincalhões, revoltados, irritadiços, mas que são igualmente incômodos e perigosos. Pessoas que tiveram uma vida ruim, ou foram maus em vida, ou tiveram uma morte má, tornam-se eguns maus ou revoltados. Mesmo aqueles que em vida foram bons ou prestativos são perigosos por sua simples proximidade. O medo da morte no Candomblé é cristalizado no medo dos mortos. O receio de ter que lidar com egum, seja ritualmente ou até mesmo deparando com ele em sonho, é considerável, mesmo se tratando de alguém que tenha sido boníssimo em vida. Aliás, nunca alguém se refere a um egum como sendo a própria pessoa que vivia, mas como algo extraído dela. Não o “Egum Fulano”, ou “Egum Sicrano”, mas “Egum de Fulano” ou “Egum de Sicrano”.

Reconhece-se no egum uma consciência individual, pois é por sua inconsciência ou não aceitação do fato de estar morto que vem sua revolta, e aí ele cisma em rondar seus familiares e entregar-se às atividades cotidianas que realizava em vida. Isso faz com que a dimensão da existência fisiológica, o aiê, e a dimensão da existência transcendental, o orum, se aproximem demais e se misturem, rompendo o tabu primordial de sua separação definitiva (cf. Elbein dos Santos: 1984, e Goldman: 1985). Ocorrido sem o controle do rito, este fato pode acarrear uma desagregação no plano físico, pela crença de que os mortos podem levar consigo seus entes queridos sobreviventes. Quanto mais apegados à vida e aos viventes são os eguns, mais perigosos são eles, independente das boas relações que possam ter havido entre eles em vida.

Deste modo, todo o ciclo ritual mortuário é marcado por purificações, despachos, como forma de despedir o egum do convívio cotidiano. Há também os ritos de soleira, tanto no cemitério como no terreiro, para manter bem marcados e distintos os limites entre as dimensões da existência

*uma vez que a alma é um ser vagueante, a quem não cabe nenhuma tarefa determinada; porque a morte tem justamente como efeito colocá-lo fora de todos os quadros regulares (Durkheim, 1989 [1912] 335).*

No entanto, são somente algumas cantigas do repertório aqui utilizado que se dirigem diretamente ao morto, falando o que se espera dele em relação aos vivos. Uma delas (no. 14) chama a atenção do egum de que sua partida não é definitiva. Ele não deve ficar tão distante dos vivos. O sacrifício que lhe é dirigido se constitui num renovamento de seus compromissos com a comunidade-terreiro, respeitando os limites devidos. Como parte do corpo da casa, o morto não deve extraviar-se, sob risco de proporcionar uma diminuição de axé, ou força dinâmica, da comunidade.

Desta forma, vemos que o egum não é de todo mau. Por ser simultaneamente familiar aos vivos e pertencer ao plano espiritual, o morto pode servir de ponte entre os dois espaços, e, por isso, talvez, toda função ritual do Candomblé deve ser iniciada por uma oferenda ou, pelo menos, por uma súplica aos ancestrais. Se, por um lado, o rito deve ser resguardado da intrusão de maus espíritos, que devem ser neutralizados acima de tudo, os fenômenos espirituais da possessão e da inspiração oracular não seriam possíveis sem o apoio dos amigos do “outro lado”. De fato, a prece de concentração proferida na abertura do jogo de búzios e as súplicas rezadas

antes dos rituais de sacrifício (não apenas os executados para os eguns) incluem pedidos de licença e apoio aos ancestrais, tratados inclusive por seus nomes iniciáticos ou civis (ver, por exemplo, Vogel, Mello e Barros: 1993, 35/36).

Outras cantigas dirigidas aos eguns (nos. 28, 30, 59 e 46/47) são simplesmente advertências, algumas até ameaçadoras (6/7) para persuadi-los a sair logo deste mundo. Vemos assim que a maioria das toadas dirige-se, na verdade, aos vivos.

#### **II.4. – os sobreviventes**

As outras cantigas do repertório, mais de dois terços delas, têm como referência a atitude dos vivos.

Algumas, sobretudo as iniciais, chamam a atenção para a piedade, para a devoção dos fiéis no cumprimento rigoroso dos ritos. A cantiga no. 10 compara a justeza do procedimento dos adeptos com a impiedade, as atitudes relapsas do morto, ou (a) atitude, que supostamente o conduziu para a situação em que ora se encontra. “Vejam o que aconteceu com ele” – poderia se dizer.

Outras exortam os viventes a viverem melhor suas vidas, através do cumprimento contínuo dos rituais (nos. 2, 13, 15, 17, 20, 23 e 41), e de uma maneira mais apropriada de encarar a morte (nos. 3, 16, 24, 25, 26, 29, 42 e 43). E há ainda aquelas que transmitem votos e pedidos (nos. 22, 29, 30, 31, 32, 44 e 45).

A atitude ambígua perante a morte – um estóico conformismo, ao mesmo tempo em que a religião é um elaborado sistema anti-morte – somada à disposição piedosa do cumprimento contínuo e compulsório dos ritos reforçam a idéia já apresentada em outros estudos<sup>19</sup>, de que a negociação constante com o além transcende a própria morte. Só que, neste caso, o sujeito passa para o outro lado do balcão.

## II.5. – a metamorfose em duplo

Como egum, a pessoa obtém o mesmo estado de imaterialidade próprio das divindades e, portanto, torna-se potencialmente um duplo.

O espírito desencarnado pode exercer a função de duplo de um iniciado (como podemos notar em Velho: 1980, e Goldman: 1985), sendo no caso espíritos especiais como pombagiras, pretos velhos e caboclos. É do conhecimento dos adeptos do Candomblé, no entanto, que esses eguns, diferentes dos orixás, não são apanágio de um único iniciado. Se numa função de Candomblé diferentes pessoas podem se manifestar com um mesmo orixá, isso raramente ocorre na possessão por espíritos desencarnados.

*Numa determinada festa, “Seu Tiriri” abandonou por instantes o pai de santo A. de Iansã para baixar num rapaz que acabara de chegar ao terreiro, para mais tarde largar também o rapaz e tornar a possuir o pai de santo.*

*Um imigrante de Pernambuco conversou, num terreiro de Umbanda, no Rio, com a entidade “Zé Pilintra”, que dizia*

---

<sup>19</sup> Elbein dos Santos (1984) e Soares (1993).

*conhecê-lo de sua terra natal, e em seguida lembrou-o de acontecimentos de sua infância, passada num terreiro de Catimbó, em Recife, onde a entidade então baixava.*

Um tanto suspeito para os fiéis é quando fatos deste gênero ocorrem na possessão pelos orixás.

*O pai de santo L. é de Oxaguiã com Oxum, e tem como filha de santo A., também de Oxaguiã com Oxum. Toda vez que L. “vira” com Oxaguiã, A. tem que virar com Oxum, e vice-versa, pois eles possuem rigorosamente os mesmos orixás de cabeça. É tanto que, na cabeça de A., a filha de santo, Oxaguiã pode transmitir ordens e recomendações para L., o pai de santo, na qualidade de seu pai, o que produz alguns problemas na complexa hierarquia do terreiro.*

De toda forma, o que predomina é a idéia de que cada um tem seu próprio orixá, mas que Egum pode ser compartilhado por vários. Ele pode ser então encarado como um duplo coletivo, embora haja uma tendência para a especialização das entidades. Entre os pretos velhos, por exemplo, no meio das Marias Congas, Vovós Cambindas e Pais Beneditos, surgem, vez por outra, denominações incomuns como Vovó Camila ou Pai Fernando. Muitas destas entidades – algumas inclusive com nomes bem tradicionais – segredam o fato de não serem pretos velhos de verdade, que apenas se disfarçam para ser melhor compreendidos pelo “povão”, e que na verdade são loiros de olhos azuis, ou indianos, ou chineses, etc.

A coletivização é também apresentada nos culto Egungum<sup>20</sup>, onde os ancestrais se responsabilizam por clãs e grupos diversos. Nas casas de Candomblé, onde há eguns assentados (e não são todas que os tem), são poucas as pessoas encarregadas de lidar com eles, mas os mesmos são tutelares da casa como um todo. Com o passar do tempo, os de menor prestígio vão tendo seus nomes esquecidos, mas acabam invariavelmente sendo lembrados, ainda que anônimos, pois o sacrifício a Egum possui sempre um aspecto coletivizantes, ao se permitir que os primeiros jorros de sangue do animal imolado seja oferecido à terra. No sacrifício aos orixás se usa do mesmo procedimento, em homenagem aos que em vida cultuaram o orixá ao qual se sacrifica.

O conjunto dos mortos é sempre lembrado pelos vivos, mesmo em atos voltados para o engrandecimento da vida pois, se a vida do iniciado começa com a morte de seu antigo ser, é sempre conservando o compromisso com a morte e com os mortos que ela poderá ser preservada.

## **II.6. – a dança dos orixás**

Se por um lado percebemos que os eguns são sempre lembrados nos ritos destinados aos orixás, por outro, a recíproca é apenas parcial.

Na versão ampliada do rito mortuário, que é o axexê, canta-se para todos os orixás. Mas isso ocorre num momento específico, num intervalo entre os conjuntos de cantigas para Egum. Entre estas, porém, pode-se cantar toadas para Iansã, Obaluaiê e Nanã.

---

<sup>20</sup> Cf. Elbein dos Santos (1984) e Braga (1991). O culto Egungum é voltado à adoração de espíritos de ancestrais divinizados, que se manifestam sob roupas que escondem completamente o corpo do médium, conforme o mito relatado no item 2.

II.6.1. – Iansã, como já vimos anteriormente, é a progenitora mítica de Egum, considerada também a fundadora da sociedade Egungum. Sob seu aspecto de Iansã de Balé, ela se torna o orixá fúnebre por excelência.

II.6.2. – Obaluaiê, como ilustrou-nos o mito, tem o poder de constranger Egum, uma vez que ele mostrou àquele o seu próprio limite, que é a possibilidade de transformação e regeneração, que a vida ordinária e a morte impõem. Esse mistério se oculta sob sua face coberta pelo capuz de palha.

II.6.3. – Nanã, mãe mítica de Obaluaiê, e que o enjeitou ao nascer, é a terra Matriz que nos dá origem e nos sustenta sem que nos demos conta disso. É a inconsciência do processo vital, que só se impõe como essencial no último instante de nossas vidas. Nanã também é a morte.

São eles, mãe e filho, que são invocados respectivamente, sob os epítetos “Água que brota da fonte e vem à terra” e “Morte dos seres vivos”, na cantiga 48. A “riqueza” evocada na cantiga talvez seja a restituição da própria vida, da qual se crê que Obaluaiê e Nanã possuam o segredo.

Estes três orixás, ao lado de Ogum, são os únicos autorizados a se manifestarem em seus filhos durante um ritual mortuário, até mesmo no cemitério.

II.6.4. – Ogum, sendo o orixá da guerra e das artes da forja, apresenta-se como um aspecto da morte, tal como Obaluaiê. Só que Ogum unicamente

tira vidas, trabalhando sempre numa única direção, apenas com alterações de grau, de uma metamorfose criativa a uma aniquilação total.

As quatro entidades parecem bailar harmoniosamente em torno de Egum. Existem, porém, duas outras, mais participantes que muitas outras neste contexto, mas que, à primeira vista, aparentam atravessar todo o compasso desta dança. São Oxóssi, o orixá caçador e Xangô, de quem se crê ter pavor de Egum.

II.6.5. – Cantigas fazem referência a Oxóssi como o “Caçador herdeiro da terra” (no. 23), Odé Arole<sup>21</sup>, aos “filhos do caçador” - omorodé (no. 22), para referir-se aos iniciados, e a “trilha do caçador” – Ipadé (no. 30), para indicar o caminho trilhado pelos mortos.

No candomblé em geral, o a atividade ritual é marcada por uma desterritorialização, onde os sujeitos deixam o espaço da vida social genérica, o mundo do trabalho ou da família e ingressa no espaço ritual, designado como “roça”. Uma segunda etapa é centrada em vários atos de sacrifício animal em diferentes partes rituais, consistindo em ebós, bori, sacrifícios de entrada, sacrifícios ao orixá ou orixás centrais na cerimônia e sacrifícios de saída. O vínculo constituído por este duplo movimento (ida para a roça/sacrifícios) pode ser simbolizado por uma expedição de caça, com o processo de ida para a floresta (ir à roça) e abatimento da caça (sacrifício), que é o domínio do orixá Oxóssi. Este processo é descrito na seguinte cantiga:

---

<sup>21</sup> A Cantiga no. 2, quando entoada, em outros contextos, o nome da pessoa falecida é substituído por Odé Arole.

Onicá tenubó l'oni  
 Aparejé  
 Onicá tenubó l'oni  
 Aparejé erã agutã  
 Oretun padê uá l'onã  
 Onicá direrê  
 B'ossin Oranmiã lodê  
 Ara orixá ló si arocô

**Tradução:** *O homem cruel está entre nós hoje /  
 Sacrificamos para ele comer / O homem cruel está entre nós hoje /  
 Sacrificamos para ele comer carne de ovelha / Ele vai rapidamente  
 nos encontrar outra vez na estrada / O homem cruel se torna  
 benevolente / Se os cultuadores de Oranmiã estão aí fora / O povo  
 do orixá vai para a roça*

Dentro da nação Quêto, Oxóssi tem grande importância e prestígio, pois ele é ali considerado rei. Sem possuir a pompa atribuída à um monarca, Oxóssi usa simplesmente um traje de caçador estilizado, com elementos europeus e africanos. Traz numa das mãos um arco fundido numa flecha em metal branco, simbolizando sua principal atribuição. Na outra mão ele traz um espanta-moscas, feito de pêlos de cauda de boi, encaixados num cabo de metal. É esta segunda “ferramenta” que liga Oxóssi à ancestralidade.

*Conta a lenda que Oxóssi guardava gado, que vinha sendo  
 surrupiado por misteriosos ladrões. Uma vez, ele ficou  
 escondido até ver qual a identidade dos larápios. Eram*

*eguns que faziam desaparecer as reses sob suas amplas vestes. Mas o pastor percebeu também que, toda vez que uma vaca punha a língua para fora para beber água, seu rabo balançava e os eguns recuavam assustados. Foi assim que Oxóssi descobriu as propriedades anti-egum do rabo de boi e o acrescentou aos seus paramentos.*

Oxóssi é associado ao sangue e à carne da caça que abate, o que com certeza levou ao estabelecimento do ritual a ele dedicado no dia de Corpus Christi. Sob seu aspecto de Aquerã (“provedor da carne”), ele fornece a carne e o sangue dos descendentes para que os ancestrais possam renascer. Desta forma, o termo “omorodé” expressa a identidade entre ancestralidade e descendência. O antepassado pode, através de Oxóssi, reencarnar e tornar-se seu próprio herdeiro, e nada se perde.

Tudo isso pode ser reforçado ao considerarmos um euó de Oxóssi. Diferente dos demais orixás, a cabeça dos animais sacrificados é excluída de suas oferendas. O ori, como já pudemos notar, é o sinônimo do espírito encarnado, e Oxóssi, consagrando apenas o tronco, permite aos ancestrais o preenchimento desta função. Ao consumirmos a carne dos animais sacrificados à Oxóssi, os adeptos recebem a potência dos antepassados, que continuará viva em seus corpos. Se a base de legitimação da descendência é a ligação pelo sangue, Oxóssi permite que ela ocorra mediante o sacrifício. Isso o torna patrono do parentesco ritual, tão valioso dentro do Candomblé. Sua invocação no ciclo ritual mortuário serve para lembrar que a pessoa homenageada, mesmo não sendo do mesmo sangue, é da família, e um antepassado em potencial, portanto, pois todos ali um dia

contraíram a adoção pelo sangue, ao trocarem de cabeça com um quadrúpede em sua iniciação, tornando a todos filhos do caçador<sup>22</sup>.

II.6.6. – Xangô participa deste contexto numa complexa aritmética de simetria em relação à Egum. O uso de colares de Xangô pelos iniciados durante o ciclo ritual não ocorreu para homenagear o orixá da falecida. É uma imposição de uso para os adeptos, ao lado da roupa branca por ocasião da morte de qualquer pessoa. Se Egum é a expressão da impossibilidade do ser humano em se tornar um orixá, Xangô, neste sentido, é o anti-egum. A todos os orixás se reconhece uma existência terrena no passado, mas Xangô é o único de quem se registra uma existência histórica real. Sabe-se dele o nome dos pais, uma carreira política (foi o quarto soberano – Alafin – do reino de Oió), e as condições de sua morte (foi obrigado a se enforcar por seus cortesãos). No entanto, diferencia-se dos demais viventes por ter-se convertido em orixá. Não em uma entidade satélite de um grande orixá, como ocorria com as pessoas que eram sacrificadas àquele, ou a membros de sua própria família, como Bâiani, Aganju e Afonjá, mas uma divindade completa e complexa. Tão forte se tornou que, aí sim, absorveu divindades mais antigas como aspectos seus, tais como Oramfé e Djacutá, ou como seus satélites, que é o caso das divindades aquáticas Obá, Oxum e Iansã, assimiladas como suas esposas.

O culto de Egum, através da sociedade de Egungum, também se originou em Oió, terra de Xangô e, muito provavelmente, foi produto da apropriação pela família real do monopólio da divinização na forma de orixá. As pessoas comuns, por mais dignas que fossem deveriam se contentar

---

<sup>22</sup> Há uma toada especial de Oxóssi: Ara Quêto ê / Fara imorá (Tradução: Ó povo de Quêto / Abracem-se uns aos outros), a qual impõe um momento de confraternização, no qual todos os iniciados se abraçam e se cumprimentam uns aos outros, para expressa uma união em que, segundo pais e mães de santo, um só corpo. Neste momento, várias pessoas podem ser possuídas por seus orixás.

com o estatuto de Egum. O mito de Xangô versus Egum expressa o aspecto da ameaça de usurpação que reflete este provável arranjo, que pode ter sido o resultado de décadas de negociação e conflitos por soberania.

O que há então é uma relação de incompatibilidade e exclusão mútua, e não de temor, entre Xangô e Egum. O medo encontra-se simplesmente na quebra destes limites, que, no entanto, conseguiram se manter intactos na Diáspora. Um e outro não podem se confundir, mas Xangô é a metade dominante na oposição, representada na relação pai-filho, que é por sua vez uma possível extensão da relação soberano-súdito.

Acredita-se que Xangô abandona a cabeça do iniciado quando este encontra-se prestes a morrer, renunciando-lhe a metamorfose em egum. Xangô assim procede para não ter que encarar Egum, e ao fazer isso, torna-se autônomo, seu único vínculo com o mundo sendo seu assentamento. E, uma vez que não acompanha seu médium à sepultura, por ele já ter deixado de ser seu duplo na terra, seu assentamento permanece intocado pela morte, e não precisa ser despachado, o que de forma geral sempre acontece: não se despacha Xangô.

A oferenda feita à Xangô após o término das funções dirigidas à Egum é de praxe, como forma de retomar a rotina do terreiro, onde o culto aos orixás é a norma.

Iansã, mãe mítica de Egum, possui grande ascendência sobre este e, em alguns terreiros, é o seu colar de miçangas marrons que é usado como proteção dos iniciados nos ritos mortuários. Ela participa do culto dos eguns e pode até mesmo ser assentada e receber sacrifícios junto a eles. Ela é,

portanto, uma divindade pró-egum. A preferência por Xangô se dá, certamente, pela sua presença deduzir a ausência do outro, o que o torna, deste modo, uma divindade anti-egum.

## **CAPÍTULO III**

### **III.1. – separação simbólica e separação real**

Os três episódios do ciclo ritual mortuário: enterro, carregamento e amálgama, vem exatamente coincidir com as etapas do esquema de Van Gennep (1909) para os ritos de passagem: SEPARAÇÃO, MARGEM e REAGREGAÇÃO.

O conceito do morrer para renascer, presente no rito iniciático, reflete a representação simbólica coletiva da morte para o grupo, e é manipulado para também dar conta da morte física.

As duas situações – morte física e morte simbólica – não se diferenciam apenas pelo fato de que, na segunda, os adeptos sabem que os neófitos não estão morrendo de fato. O que é também flagrante é o caráter imperativo da primeira.

Enfrentar a morte representada no rito de feitura do Candomblé significa, antes de qualquer coisa, situar-se num processo de escolha consciente. Entre centenas de terreiros e de mães e pais de santo, o sujeito deverá eleger o que lhe parecer mais acolhedor, ou com melhor política disciplinar, ou com maior cabedal de conhecimento ritual. Muitos percorrem várias casas antes de eleger aquela que preenche melhor suas expectativas, ou, depois de iniciados, podem se afastar decepcionados da comunidade escolhida, sentindo-se logrados em algum de seus anseios, e reiniciar sua busca.

Esta romaria à procura da casa certa é parte obrigatória do currículo da maioria dos iniciados.

Obviamente, sendo a iniciação um “life crisis rite”<sup>23</sup>, não existe uma escolha voluntária no processo de agregação ao culto. Cada um considera que não fez santo porque quis, fazendo questão de frisar o caráter compulsório da iniciação. Uma doença incurável ou manifestações consecutivas e incontroláveis do transe pelo orixá são as causas mais recorrentes apontadas para o ingresso voluntário ou indesejado. Seria a persistência destas causas ou de outras, assim como o advento de algum infortúnio de causa não aparente, que justificaria o ato de “correr casa”, a romaria em busca do terreiro certo.

Para acentuar esta visão, devemos mencionar o fato de que, na maioria das casas de Candomblé não se é admitido para fazer santo sem bolar no santo.

Bolar é uma manifestação dramática do transe de possessão em que, após exibir grotescamente um desequilíbrio corporal, o indivíduo cai desacordado ao chão. Certas vezes, a demonstração limita-se à queda.

Tal performance inconsciente, como já apontou Goldman (1984, página 136), é um sinal da vontade do orixá de que seu filho, médium seja submetido à feitura de santo.

Pode-se bolar em qualquer lugar e ocasião, desde que caracterizados pela presença de testemunhas. O caso mais comum é sua ocorrência em

---

<sup>23</sup> Turner (1969, p. 168).

festas de Candomblé, mas pode acontecer também em ocasiões profanas, tais como festas familiares de aniversário, batizado e casamento, ou mesmo até em casas noturnas e no local de trabalho.

Márcio Goldman descreveu como a iniciação, ao ordenar e disciplinar a possessão, deve suprimir totalmente este fenômeno (idem, *ibid.*). Mas é através dele que o postulante é admitido como neófito, num rito denominado bolonã. Neste, a bolação é deliberadamente induzida ao se entoarem cantigas do orixá do postulante, sendo que o ritmo da percussão dos atabaques é alterado várias vezes, ao serem tocados com muita força.

Se isso não tem efeito, cantam-se então todas “de fundamento”, ou sejam, aquelas que mais costumam provocar o transe nos iniciados, e os atabaques são percutidos de forma ainda mais intensa. A mãe de santo pode ainda lançar mão de outros expedientes, como girar o postulante sobre seu corpo, para provocar-lhe desorientação, atirar nele alimentos sagrados, como milho branco (ebô) e pipocas (doburu), enquanto que os assistentes gritam-lhe a saudação de seu orixá e sacodem energicamente sinetas litúrgicas (adjás) junto aos ouvidos. Alguns orixás acabam se manifestando nos iniciados presentes e aproximam-se do postulante, atuando e forma que lhe apressem o transe.

O bolonã pode ser realizado numa festa do terreiro, que esteja ocorrendo pelo menos a três semanas de antecedência da data estimada em que o postulante venha a concluir sua iniciação. Muitas vezes, porém, realiza-se um toque especial só para executá-lo.

Pessoas ligadas ou não à roça podem ser trazidas boladas da rua e serem imediatamente admitidas para a iniciação, com o consentimento de seus familiares.

Uma vez bolado, o candidato é colocado de bruços no chão do barracão, com as pernas esticadas e pés juntos e os braços esticados junto ao tronco. Um lençol, ou pano-da-costa branco é usado para cobri-lo a cabeça aos pés. E ali o sujeito permanece, por alguns instantes, no mesmo lugar onde tombou. Em seguida, alguns iniciados o tomam nos braços, sem alterar-lhe a posição em que se encontra, e é solenemente conduzido à camarinha de iniciação. Uma cantiga específica para esse momento é entoada:

S. – Iaô umbó lonã

Iaô umbó lonã

R. – Orixá jeje

Iaô umbó lonã

**Tradução:** *O iniciado segue a caminho / O iniciado segue a caminho / O orixá não tem pressa / O iniciado segue seu caminho*

Com o postulante nos braços, e caminhando no sentido da cabeça deste, os iniciados dirigem-se à porta do barracão que dá para o exterior e o balançam por três vezes, para frente e para trás. Repetem o mesmo procedimento no centro do barracão, onde se encontra enterrado, “plantado”, o “axé da casa”. Depois, chega a vez do nicho da orquestra de atabaques, que soam em saudação. Por fim, procede-se da mesma forma na porta que comunica com o interior da casa, que é então transposta, e na

porta do quarto de reclusão, onde doravante o candidato será instalado na condição de neófito.

Sob a luz deste ritual, percebemos que a bolação não é apenas um sintoma da necessidade da feitura, mas é também uma representação simbólica da morte do iniciado. Ao ser carregado, o candidato não é conduzido como alguém que desmaiou, mas como um corpo em estado de rigidez cadavérica, envolvido num sudário improvisado. Os gestos utilizados nos cruzamentos de soleira são exatamente os mesmos realizados no cemitério com o caixão no qual vai o iniciado.

De acordo com Louis-Vincent Thomas (1975/1983), a morte simbólica da iniciação, que se opõe à morte física, expressa a representação da morte para o grupo em questão. Mas entre uma e outra, existem diferenças “fáticas e intencionais” (idem, p. 528, tradução minha).

*“Antes de nada, la iniciación es un acto de la colectividad, que toma conciencia de si misma y refuerza su vitalidad; es un decreto humano, es el orden. La muerte física, por el contrario, sólo puede ser una venganza de los dioses, salvo que sea el resultado de los maleficios de un brujo, incluso de un mago o del comportamiento delictivo de la víctima. Por ello es percibida como una anomia, como un desorden o un accidente, y esto se incorpora tan íntimamente a su carácter universal que se ocurre el riesgo de que se lo olvide.” (idem, ibid.)*

Desta forma, podemos então perceber que, se por um lado são os indivíduos o material da iniciação, por outro, seu objeto final é uma coletividade. Esvaziados de suas identidades cotidianas, os neófitos passam a serem identificados por denominações de caráter relacional. Daí surgem os “nomes de barco”, que são as denominações que cada um recebe num grupo de neófitos, de acordo com a ordem em que o rito é realizado em cada um. Dofono, dofonitinha, fomo, fomotinha, gamo, etc. Esse grupo, o “barco de iaô”, expressa a vitalidade e o crescimento da comunidade, e a representação de morte real, inscrita em sua trajetória, não produz ali nenhum sentimento de angústia, e é mesmo esquecida pelos participantes, já que a força de renascimento, mesmo igualmente simbólico, é muito mais poderosa.

A morte, por outro lado, isola sua vítima. A anomalia de sua situação deve-se principalmente à negação da comunidade como entidade vital. O morto é, efetivo e inegavelmente, um indivíduo. Não há mais certeza de seu estatuto relacional, “holístico”, no sentido dado por Dumont. É um pária pairando entre dois mundos fundados por relacionamentos.

Pior, é um elo que se parte no enredo de relações, o que pode fazer ruir toda a estrutura, que deixa assim de ser monolítica. A continuidade da existência de um terreiro após a morte de seu chefe torna-se então verdadeiramente admirável. Um atestado da habilidade deste em educar e manter coesos seus filhos de santo que, desta forma, puderam dar prosseguimento ao seu trabalho. Isso faz com que a casa se inscreva no clube seletivo das “casas tradicionais”, consideradas como exemplos de correção ritual.

Apesar de seu caráter peremptório, expresso no fenômeno da bolação, a iniciação inclui uma morte controlada e ordenada, de natureza benéfica, tendo como referência automática o renascimento. A morte real é, por sua vez, implacavelmente imperativa, embora existam casos de pessoas reputadas como de grande saber místico, que puderam prever e prevenir o próprio fim.

*O pai de santo Nezinho de Muritiba encontrava-se bastante enfermo. Jazia em sua cama enquanto que algumas pessoas da casa conversavam na sala de sua residência. Subitamente, surgiu ali, diante dos olhares espantados de todos, um Nezinho de pé, andante e falante. Instruiu a todos com regras sobre como proceder ao ritual e rotineiramente após sua morte e em seguida retornou ao seu leito. Minutos depois estava morto.*

Mestre Didi (Santos: 1988) relata como sua mãe de santo, Aninha, devido a seus profundos conhecimentos, estava ciente de seu fim e já tinha até roupa preparada para seu enterro (p.15).

Isto, porém, não impediu, em ambos os casos, que ocorressem controvérsias na sucessão dos dois terreiros, ainda de pé, e que duram até hoje, muitos anos após as mortes de seus prestigiados fundadores.

Uma moléstia mortal pode também anunciar a morte de sua vítima sem que esta necessite de tanto saber místico assim. Atualmente, a AIDS tem vitimado muitos adeptos do Candomblé e, embora o estigma aplicado a suas vítimas não seja ali mais forte que o dedicado pela sociedade

envolvente, o drama recebe colorações específicas. Entra aí em jogo seu comportamento “delictivo”, a competência de seu zelador (uma outra denominação para “pai de santo”, que aqui se aplica como uma luva), no saber e na prática ritual, e a fluidez moral da casa – que a opõe ao paradigma das “casas tradicionais”, segundo os modelos de Edison Carneiro (1948 / 1961) e Ruth Landes (1967).

*Uma respeitada mãe de santo, vitimada por múltiplos males, cuja morte lhe fora anunciada no jogo de búzios, afligida por uma diabetes fatal que a deixou cega e sem as duas pernas (dizem que foi por ela ter chutado a porta do quarto de Xangô na Casa de Candomblé à qual era filiada), procurava, com pungente angústia, por pessoas de quem gostasse e em quem confiasse para transmitir seus conhecimentos.*

*Um jovem pai de santo, que se sabia vitimado pelo vírus da AIDS (porque teria sacrificado um carneiro sem chifres para Xangô) tratou logo de ensinar a seus filhos de santo e a alguns amigos várias cantigas entoadas em ocasiões importantes.*

Prevista ou anunciada, a morte real é sempre recebida com o mesmo impacto devido ao elemento de contradição que se insere no sistema que confere vitalidade à comunidade-terreiro, como veremos adiante.

### III.2. – o passageiro

A morte, ainda que considerada uma “passagem” ou “passamento” no vocabulário popular, não constituiu, por si só, uma iniciação, do ponto de vista do Candomblé . A vida é, antes de tudo, uma jornada bipolarizada, onde o nascimento representa o momento de plenitude vital, e a morte, o esgotamento. O espaço entre os dois eventos é pontilhado por episódios de aumento ou resgaste dessa vitalidade. A força vital neste processo é o axé, e é no seu acúmulo e multiplicação, conforme se reconhece em toda a bibliografia atual sobre o assunto<sup>24</sup>, que o ritual do Candomblé tem fundado a sua razão de ser.

O grande fundamento do Candomblé é a manutenção do fluxo de axé entre o Orum (sua fonte e origem) e o Aiyê<sup>25</sup>. A descontinuidade entre estas duas dimensões, que justifica o sacrifício, o oráculo e a possessão (cf. Goldman – 1983:190) é clivada por outra linha descontínua, sem a qual não faz sentido. E é exatamente o meridiano nascimento-morte. Desta forma, não só o espaço, como também o tempo, são descontínuos, tal como aponta Leaqch em sua abordagem sobre o tempo sensorial (1961: cap. VI).

Pelo nascimento, o espírito ancestral, habitante do Orum, se encarna como alma vivente, um ori, no Aiyê. A morte reverte essa situação. O Sacrifício e suas formas subsumidas (oráculo e possessão) assumem o papel destes dois eventos, anulando a descontinuidade primordial entre os dois planos de existência, fazendo aumentar o fluxo de axé que trazemos ao nascer (ver fig. Abaixo).

---

<sup>24</sup> Elbein dos Santos (1984), Goldman (1984), Vogel, Mello e Barros (1993).

<sup>25</sup> Idem, ibidem.

No entanto, o fluxo de axé não percorre apenas o sentido vertical da relação entre os dois planos. Ele também atua horizontalmente, nas relações entre os adeptos, relações que, no contexto ritual e numa estrutura de corte característica da sociabilidade no Candomblé<sup>26</sup> parece ocorrer todo o tempo, costuma ser genericamente denominada como “passar axé”, ou “trocar axé”. Os autores de *A Galinha d'Angola* perceberam corretamente o papel dos ritos de etiqueta, de dons e contra-dons na caracterização da sociabilidade no Candomblé. Juana Elbein dos Santos, por sua vez,

---

<sup>26</sup> Vogel, Mello e Barros (1993, pp. 78 a 85).

destacou o papel da mãe de santo como detentora e transmissora de axé (op. Cit. P. 36). Acreditamos, porém que toda forma de relação através de hierarquias, fratrias e afinidades dentro do Candomblé implica numa transmissão (nem sempre recíproca) de axé. E o axé se potencializa justamente por sua circulação, que impede sua perda. É, portanto, necessário que o ciclo relacional esteja sempre atuante. É preciso dar e receber, frequentar e ser frequentado, promover e ser promovido, ensinar e ser ensinado, alimentar e ser alimentado. Portanto, é a partir daí que se explica a angústia da prestigiosa mãe de santo, e do jovem pai de santo, anteriormente citados. Eles certamente não desejavam que o axé que adquiriram pesasse sobre eles no fim.

Tendo o nascimento, o novo, o vital e o resplandescente como parâmetro elementar de valor, a renovação, expressa pelos ritos sazonais e pelo colorido estético das expressões materiais, é sempre buscada. O axé não pode ficar parado.

Ao morrer, porém, o iniciado perde todas essas possibilidades. Não possui corpo, nem voz, não podendo receber ou transmitir axé. Flutua, vagabundo, em domínio indefinido. No cemitério, retiram-lhe o emblema máximo de sua condição de iniciado, mas, em compensação, essa espoliação é precedida pelo seu último ebó, sua derradeira troca de oferenda por axé. Água nova, caminhos novos, novos cuidados, e o morto estava reconciliado com sua própria morte, que se foi no corpo da ave. Uma ave jovem.

Agora ele deverá retornar ao ciclo, do qual foi bruscamente retirado. Os sobreviventes possuem então duas tarefas: preencher o hiato que surgiu

em seu círculo e sinalizar, do Aiyê, orientando o morto em sua trajetória no Orum. Uma providência complementa a outra. Se for permitido que o espaço deixado no Aiyê pelo morto em sua trajetória no Orum. Uma providência complementa a outra. Se for permitido que o espaço deixado no Aiyê pelo morto permaneça vazio, acredita-se que ele desejará retornar e reocupá-lo. Se ele não for reordenado com os demais mortos, continuará vagueando entre os domínios distintos, trazendo sérios problemas aos vivos.

Já no enterro, ele começa a ser lembrado de qual é o seu lugar:

Icu ba unló

O dibô xê ô

**Tradução:** *A morte o leve consigo / Adeus*

Da mesma forma observada por L.V.Thomas (1983, p. 521), assim como o “santo bruto” manifestado na bolação é disciplinado e aplacado na feitura, o morto também deve ser controlado e alinhado com seus novos semelhantes.

*“... se substituye el vagabundo e del alma (fluyente de desorden y de peligro) por la determinación de um estatuto fijo, ritualmente codificado.” (Idem, ibid.)*

O estatuto de persona liminar do defunto não forma apenas um paralelo com os neófitos em reclusão. Reconhecido como uma entidade, egum, ele será também comparado com outra entidade liminar: **EXU**.

EXU é e não é um orixá. As vezes é considerado uma entidade malfazeja, ou melhor, um malfeitor por excelência, a quem preferencialmente os adeptos solicitam o mal dos outros, através de sua manipulação ritual por oferendas e pedidos. Por outro lado, é justamente esta licença em relação a Exu que permite atribuir-lhe o papel de “compadre”, de alguém bastante íntimo com o qual se pode abrir o coração e compartilhar os mais sombrios desejos.

Para a maioria dos adeptos, Exu “não é bem um orixá”, mas, antes, seu mensageiro. “Não é bem”, “Não é exatamente”, ou afirmações similares, são formas de expressão invariavelmente aplicadas a Exu, expressando sua natureza polivalente, ou antes, indefinida, o fato de ele ser quase infinitamente múltiplo, o que é quase não ser coisa alguma.

Elbein dos Santos (op. Cit., pp. 135 a 137) conta um mito em que Exu é dividido em centenas de fragmentos e povoa todos os espaços do Orum. Julga-se ser ilimitada a quantidade de tipos diferentes de Exu.

É a divindade que recebe mais sacrifícios no Candomblé, mas é também a que é tratada com menos deferência, inclusive com uma certa sem-cerimônia ritualizada. Ninguém põe a cabeça no chão em sua honra ou se prosta diante dele. Durante os sacrifícios a ele dirigidos, todos permanecem de pé, e as mulheres ficam com as cabeças cobertas e os pés calçados, ao contrário do que ocorre nos sacrifícios aos demais orixás. Suas comidas sagradas, todas de preparo bem simples, são feitas de forma descuidada e apressada. As carnes dos animais a ele sacrificados lhe são ofertadas meio, ou completamente cruas, ou tostadas. Nunca ao ponto certo. E, no entanto, é ele quem mais come na casa de candomblé.

Embora existam pessoas consideradas filhas de Exu, é bastante raro e controvertido que alguém chegue a ser iniciado tendo-o como orixá de cabeça. No Batuque de Porto Alegre, vários adeptos são iniciados de Bará – a denominação local de Exu. Mas as mães de santo gaúchas diferenciam Bara Lodê, malfazejo, pertencente à “rua”, dos Baras “de dentro de casa”, os “compadres”, e não “aprontam” filhos para o primeiro<sup>27</sup>.

A presença de Exu como entidade é praticamente geral, sobretudo no mundo exterior, da “rua”, seja no trabalho, ou no lazer. A ele os iniciados pedem proteção especial durante o Carnaval, época em que os orixás encontram-se distantes e Exu se manifesta livremente, influenciando os acontecimentos. Nos dias que antecedem o Carnaval, inúmeros adeptos dirigem-se aos terreiros para oferecer-lhe um agrado, uma oferenda, um sacrifício, para propiciar tranquilidade durante o evento e impedir que, dada sua proximidade nesta ocasião, se manifeste num transe. Mas não é exatamente Exu que aí surge. É egum.

Existe uma categoria de egum que representa uma fusão com Exu e, de fato, todos as chamam de “exu”. Neste tipo entram o já mencionado “Seu Tiriri”, e a ainda “Seu Marabô”, “Exu Caveira”, “Exu Veludo”, e aspectos femininos, como “Maria Padilha”, “Maria Mulambo”, “Cigana”, “Sete Saias”, e quase uma infinidade de denominações.

Eles costumam serem às vezes chamados de “exu-egum”, para diferenciá-los dos “exu-orixás”, e, no entanto, desempenham também o papel de mensageiros dos orixás, sendo assentados da mesma forma que

---

<sup>27</sup> Cf. Corrêa (1992, p. 179).

seus correspondentes de nomes africanos. A eles são atribuídas vidas terrenas pregressas e, mesmo reconhecidos como eguns, não se dedica a eles a mesma etiqueta de evitações que lhes seria devida por possuírem semelhante estatuto. Pelo contrário, são tratados no mesmo clima de camaradagem e falta de cerimônia devida a Exu, com a vantagem do contato face a face, pois estas entidades baixam em transe de possessão em grande parte dos adeptos do Candomblé, embora sejam atribuídos originariamente à Umbanda. E, apesar de ser um fato controvertidíssimo, existem pessoas iniciadas no Candomblé que possuem este tipo de entidade como santo de cabeça. No entanto, em vários terreiros, a possessão pelo exu-egum é parte do processo iniciático (cf. Goldman: 1984:132).

Em vários terreiros realizam-se festas espetaculares para estas entidades. José Jorge de Carvalho (1994) apontou o aspecto do grotesco, da “desordem dionisíaca”, presentes nestas festas, que para ele se caracteriza não por uma anti-estrutura, no sentido dado por Turner (1969), mas numa ausência total de estrutura, onde a regra é o desregramento.

A crença geral, muitas vezes proferida pela própria entidade manifestada, é que estas só devem ter sido seres humanos marginais – malandros e prostitutas, principalmente – apegados ao mundo do qual não teriam conseguido desligar-se completamente, retornando em espírito, apresentado-se como exus. Foi, com certeza, o fato de serem exus que neutralizou a periculosidade que, do contrário, encarnariam. Mesmo os umbandistas, que têm na possessão pelos eguns a base de seu ritual, receiam os espíritos que não venham manifestados como suas divindades

consagradas: exu, caboclo e preto-velho. Aos iniciados mortos resta o consolo do culto aos antepassados.

### **III.3. – voltando dos mortos**

A forma de realização do rito mortuário varia de acordo com o estatuto iniciático do falecido. No caso de nossa referência, trata-se de alguém com suas obrigações incompletas, não tendo ainda atingido o auge de sua carreira como filha de santo, alcançada na obrigação de sete anos e, portanto, merecendo somente o que se denomina carrego de egum.

Pessoas com carreira completa merecem o axexê, que é a cerimônia pública, um toque executado em honra do defunto, que pode durar, um, três, ou sete dias, e, no caso de se tratar de uma mãe ou pai de santo, será repetido ao completar três meses, um, três, sete, quatorze e vinte e um anos.

Os iniciados mortos deixam de ser filhos para tornarem-se, no Orum, eguns de seu próprio orixá. Seu papel efetivo junto à divindade é maior ou menor, na medida de sua graduação iniciática. Seus nomes de santo serão lembrados a cada saudação de seu orixá, nos sacrifícios, nas festas ou na prece que precede a consulta ao jogo de búzios. Uma vez que se reverte seu estatuto de liminal, o egum poderá assumir as funções de protetor e conselheiro da comunidade.

Quase sempre que se realize um rito mortuário numa casa de candomblé, ele é encerrado com uma oferenda à Xangô. Quase sempre,

porque neste caso, os filhos de Obaluaiê constituem uma exceção, como veremos adiante.

No capítulo anterior, vimos de que forma se dá a relação entre Xangô e egum. Xangô representa a fronteira demarcadora dos limites que egum não pode transpor. Aqui, ele aparece como referencial, a partir do qual os eguns devem se alinhar. Mesmo que seja impossível que se tornem orixá, é o paradigma de Xangô que eles devem considerar para que passem a se portar como ancestrais divinizados. Por outro lado, é o limite imposto por Xangô que possibilita a reencarnação. Diferente de outros sistemas de crença, o Candomblé considera a possibilidade da reencarnação como algo auspicioso, uma esperança de vida renovada. Mas os orixás não reencarnam.

No Orum, os ancestrais permanecem aparentemente imóveis, ainda participando do círculo relacional de sua comunidade-terreiro, dignamente sentados, esperando que alguém se dirija a eles em busca de sua bênção e conselho. O fluxo de axé entre eles e os sobreviventes foi reativado. Mas algo parece estar errado. Todos fazem uma profunda reverência quando seus nomes de santo são citados, mas eles nem ao menos podem mais receber santo, dançar ao lado de seus filios e irmãos de santo, ou entoar as cantigas que conheciam tão bem.

Xangô é, no entanto, quem garante a sucessão das gerações, e o axé só é axé enquanto circula e se expande. E é na expansão de seu axé ocorrido devido a seu culto que os ancestrais podem se desdobrar e uma parte deles podem retornar ao Aiyê. Seus nomes sagrados serão novamente pronunciados para referir-se a pessoas vivas. Há casos, porém,

em que o nome de santo de um ancestral se cercou de tanta sacralidade e popularidade, simultaneamente, que não poderá ser mais repetido em ninguém.

Seria um grande escândalo entre os iniciados se uma mãe de santo nomeasse um iaô como Obabii, ou Bamboxe Obiticô, que são os nomes de duas das maiores personalidades do Candomblé do começo deste século.

*Uma mãe de santo baiana, residente no Rio, aceitou como filha de santo uma moça em cujo orixá ela identificou as mesmas características do orixá de sua própria mãe de santo, falecida quase trinta anos antes. Considerando-a especialmente, a mãe de santo levou a moça para Salvador, para fazer o santo na casa que sua mãe de santo dirigiu, e onde ela mesma havia sido feita. Após um prolongado aconselhamento com suas irmãs de santo mais antigas, a dita mãe recolheu e fez o santo da moça, que recebeu o nome da falecida mãe, e passou a residir em Salvador onde se aguarda o momento em que ela irá tornar-se, no futuro a mãe de santo da casa. A moça, porém, teve que retornar ao Rio, pois sempre passava mal quando o egun da falecida mãe de santo era cultuado e invocado pelo nome que acabara de receber.*

Vemos aí que, malgrado toda a dignidade e uma quase-divinização de que foi cercado o ancestral, ele continuou sendo um egum, um ser perigoso no trato. Mesmo sua suposta imagem desdobrada no Aiyê foi vítima de sua nocividade. Seguiu sendo um ser liminar.

A diferença que talvez distinga o egum antes e depois do rito mortuário é sua mobilidade. A movimentação, cuja representação ritual está na dança, é perigosa para os eguns. Se no Aiyê, o mover-se pelo mundo é um fator de comunicação de axé, no Orum, para os eguns, torna-se uma ameaça de deterioração. O morto, em sua inquietude, impede que o vazio que deixou na terra sea preenchido novamente. A melhor tática, neste sentido, é fazer com que este vazio se torne um vazio completo. Assim, destroem-se os objetos litúrgicos que pertenceram ao defunto e doam-se os remanescentes a alguns sobreviventes. Assim, sua memória não permanece totalmente apagada entre os vivos, mas não terá muito em que se apegar para continuar profanando o limite entre os domínios.

Com os filhos de Obaluaiê ocorre algo especial. Obaluaiê é um orixá que não habita o Orum. Ele transita no mundo e é considerado um “orixá vivo”. Desta forma, os eguns de Obaluaiê, naturalmente, não habitariam também o Orum e vagariam pela terra acompanhando seu pai.

## CONCLUSÃO

*“Our reflexivity reveals intself as na awareness of the recognition that e allow ourselves to hear what our subjects are telling us, not by imposing our categories on them, but trying to see how our categories may not fit.”*

*Steier (1993:8)*

Ao contrário do que afirma a epígrafe acima, não utilizei de forma deliberada a teoria construcionista da flexibilidade, embora esta dissertação esteja fundamentada num dos princípios básicos desta visão, que é a da inclusão do pesquisador no objeto pesquisado.

Depois de participar do rito, sendo ali o principal oficiante, senti minha capacidade de análise racional recuar para trás do muro da eficácia simbólica. A performance ritual era forte o bastante para me pôr a salvo de um compromisso maior com a morte, que o discurso analítico poderia provocar. Desta forma, ainda resisti, mas não por muito tempo, ao que Maturana denomina *passion of explaining*, que é a característica principal do cientista.

Descrevo então o rito, não receando expor detalhes considerados secretos, mais pelo perigo a que se pode expor uma pessoa não preparada ritualmente para dele participar, do que por uma necessidade de guardar segredo para manter sua eficácia.

Depois, exponho elementos míticos e rituais da religião, que ajudam a compreender melhor o impacto do rito sobre os adeptos, muitos dos quais percebi ao longo do processo de análise. Por fim, retomo esta explicação baseando-me na literatura antropológica.

Assim, embora eu esteja inevitavelmente incluído na etnografia como informante, narrador e etnólogo, foi minha porção cientista, minha paixão explicadora que preponderou e deu sentido à dissertação. Minha situação inicial, ao começar a considerar o material de que dispunha como objeto, caracterizada pela reação anteriormente descrita, esclareceu-me sobre a impossibilidade de estabelecer uma “linguagem coordenadora consensual” (Steier, *idem*: 5/6), uma vez que o rito não é explicado. O mito apresenta-se como um reflexo coordenador, mas também coordenado pelo rito, e, neste caso, não há nenhum mito que reproduza o rito em sua integridade, mas um conjunto de fragmentos, relacionados e analisados pelo pesquisador, que explicita mais diretamente o sistema de crenças e, indiretamente, o rito.

Assim, considero que o fato de existir de um lado um discurso que procura sempre explicar, e do outro um discurso que se reduz ao ato performativo, faz com que elas sejam virtualmente interpenetráveis, e o consenso possível pode se realizar somente pela dominância de um sobre o outro. Desta forma, coloco-me nesta dissertação como cientista, e mantenho o pai de santo na retaguarda, embora não totalmente obliterado. Mesmo me autodenominando na descrição do rito na terceira pessoa (o Pai Pequeno), de forma alguma negligenciei da minha própria função como informante especializado, e fiquei bastante consciente de minha função dupla durante o processo antes mencionado de conhecimento do papel de explicador.

Declino, portanto, em submeter-me ao papel de teólogo, ou de intérprete de uma suposta “filosofia nagô”, o que seria, aí sim, uma imposição autoritária de disciplinas que só tem valor em sistemas de crenças exógenos. Não nego que há, entre alguns adeptos do Candomblé, interesse por códigos explicativos, e por vezes, há quem defenda uma eclesificação da religião (pois existem aqueles adeptos que não a consideram uma religião unicamente pelo fato de não ser eclesificada). Mas em nenhuma parte – embora uma certa literatura antropológica, como vimos na Introdução, dê sua dose de colaboração para tanto – a codificação ou uniformização dos ritos se realiza. Os estilos da execução de ritual se diferenciam na mesma medida em que um novo pai ou mãe de santo inaugura seu próprio templo e se afirma no mercado de bens simbólicos.

A riqueza e vitalidade das expressões estéticas e verbais, que eclipsam qualquer pretensa filosofia ou teologia, e se harmonizam com as paixões e os sentidos humanos, são irreduzíveis a quaisquer propostas de institucionalização paralisante. Creio que há mesmo uma reação instintiva dos adeptos a medida deste teor, que não pode ser simplesmente explicada como alienação política, ou falta de *esprit de corps*, mas que se baseia na consciência, compartilhada por todos, de que a força vital, o axé, só existe como fluxo. Cresce e se potencializa em sua própria fluidez e, portanto, não pode ser nunca limitado. Uma casa de Candomblé, em seu aspecto físico, nunca é uma obra acabada. É uma entidade viva, que cresce e se expande na medida do crescimento de seu axé. E esse crescimento não se dá linearmente, mas se irradia e seus raios devem necessariamente se comunicar e ir sempre mais longe. E nesse movimento incessante, nessa jornada infinita, a morte é apenas uma parada de repouso.

## **BIBLIOGRAFIA**

**AUGRAS, Monique**

1983 – O duplo e a metamorfose. Petrópolis, Vozes.

**BASTIDE, Roger**

1978 (1961) – O Candomblé da Bahia (rito nagô). São Paulo, Cia. Ed. Nacional, Col. Brasiliana, vol. 313.

1983 (1945) – “O mundo dos candomblés”, em Estudos Afro-brasileiros. São Paulo Perspectiva.

1983 (1953) – “O ritual angola do axexê”, em: Estudos Afro-brasileiros. São Paulo, Perspectiva.

**BRAGA, Julio S.**

1992 – Ancestralidade Afro-brasileira : o culto de babá egum. Salvador, CEAO / Ianamá.

**CARNEIRO, Edison**

1977 (1948) – Candomblé da Bahia. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

**CARVALHO, José J.**

1994 – “Violência e caos na experiência religiosa : a dimensão dionisíaca dos cultos Afro-brasileiros!, em : Moura, Carlos M. (org) As senhoras do pássaro da noite. São Paulo, edUSP : p. 85-120.

**CORRÊA**, Norton F.

1992 – O Batuque do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, UFRGS.

**COSSARD**, Gisèle Binon

1970 – Contribution a létude des candomblés au Brésil : le candomblé Angola. Paris, FLSH / Université e Paris.

**DANTAS**, Beatriz Góis

1982 – “Repensando a pureza nagô”, em: Religião e sociedade n. 8, Rio de Janeiro, ISER.

**DURKHEIM**, Émile

1989 (1912) – As formas elementares de vida religiosa. São Paulo, Edições Paulinas.

**ELBEIN DOS SANTOS**, Juana

1971 – “Èsù Bara : Principle of the individual life in the Nago system”, em: La notion de personne en Afrique Noir. Pris, CNRS.

1984 (1975) – Os nagô e a morte. Petrópolis. Vozes.

**GOLDMAN**, Marcio

1984 – A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé. Rio de Janeiro, UFRJ / Museu Nacional / PPGAS.

**GUIMARÃES**, Marco A.

1990 – É um umbigo, não é? Rio de Janeiro, PUC/RJ.

**JOÃO DO RIO** (Paulo Barreto)

1951 (1904) – As religiões do Rio. Rio de Janeiro, Nova Aguilar.

**LANDES**, Ruth

1967 (1947) – A cidade das mulheres. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

**LEACH**, Edmund

1961 – Rethinking anthropology. London, Athlone.

**LÉPINE**, Claude

1978 – Contribuição ao estudo do sistema classificatório dos tipos psicológicos no candomblé de Ketu de Salvador. São Paulo, USP.

**MOTTA**, Roberto

“A eclesificação dos cultos afro-brasileiros”, em: Comunicações do ISER n. 30 / Ano VII. Rio e Janeiro, ISER.

**NINA RODRIGUES**, Raimundo

1935 (1900) – O animismo fetichista dos negros baianos, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, Biblioteca de divulgação científica.

**QUERINO**, Manuel

1938 – Costumes africanos no Brasil. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

**SANTOS**, Deoscóredes M. dos

1988 – História de um terreiro nagô – Axé Opô Afonjá. São Paulo, Max Limonad.

**SOARES**, Mariza de Carvalho

1990 – O medo da vida e o medo da morte : um estudo da religiosidade brasileira. Rio de Janeiro, UFRJ / Museu Nacional / PPGAS.

**STEIER**, Frederick

1991 – “Introduction : research as a self reflexivity, reflexivity as a social process”, em: Research and reflexivity. London, Sage p. 1-11.

**THOMAS**, Louis-vincent

1983 – Antropologia de la muerte. Mexico (DF), Fonde de Cultura Económica.

**TURNER**, Victor W.

1967 – The forest of symbols : aspects of Ndembu ritual. New York, Cornel University Press.

1968 – The drums of affliction : a study of religious processes among the Ndembu of Zambia. London, Oxford University Press.

1969 – The ritual process. Chicago, Aldina Publishing.

**VAN GENNEP**, Arnold

1978 (1909) – Os ritos de passagem. Petrópolis, Vozes.

**VOGEL**, Arno; **MELLO**, M.A. da Silva; **BARROS**, J.F. Pessoa de

1987 – “A moeda dos orixás”, em: Religião e sociedade 14/2. Rio de Janeiro, ISER

1993 – A galinha d’angola. Rio de Janeiro, EDUFF/FLACSO/ Pallas.