

Ruy do Carmo Póvoas

# DA PORTEIRA PARA FORA

mundo de preto em terra de branco

Edição comemorativa dos dez anos de atuação do Káwé



Editora da UESC

# **DA PORTEIRA PARA FORA**

mundo de preto em terra de branco



## **Universidade Estadual de Santa Cruz**

---

**GOVERNO DO ESTADO DA BAHIA**

JAQUES WAGNER - GOVERNADOR

**SECRETARIA DE EDUCAÇÃO**

ADEUM HILÁRIO SAUER - SECRETÁRIO

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE SANTA CRUZ**

ANTONIO JOAQUIM BASTOS DA SILVA - REITOR

LOURICE HAGE SALUME LESSA - VICE-REITORA

---

**DIRETORA DA EDITUS**

MARIA LUIZA NORA

**Conselho Editorial:**

Maria Luiza Nora – Presidente

Antônio Roberto da Paixão Ribeiro

Elis Cristina Fiamengue

Fernando Rios do Nascimento

Jaênes Miranda Alves

Jorge Octavio Alves Moreno

Lino Arnulfo Vieira Cintra

Lourice Hage Salume Lessa

Lourival Pereira Júnior

Maria Laura Oliveira Gomes

Marileide Santos Oliveira

Paulo dos Santos Terra

Ricardo Matos Santana

---

Ruy do Carmo Póvoas

# **DA PORTEIRA PARA FORA** mundo de preto em terra de branco

Edição comemorativa dos dez anos de atuação do Kàwé.

Reimpressão da 1ª edição

Ilhéus - BA  
2011

  
Editora da UESC

©2007 by RUY DO CARMO PÓVOAS

Direitos desta edição reservados à  
EDITUS - EDITORA DA UESC  
Universidade Estadual de Santa Cruz  
Rodovia Ilhéus/Itabuna, km 16 - 45662-000 Ilhéus, Bahia, Brasil  
Tel.: (73) 3680-5028 - Fax: (73) 3689-1126  
<http://www.uesc.br/editora> e-mail: [editus@uesc.br](mailto:editus@uesc.br)

1ª edição 2007  
Reimpressão 2011

### PROJETO GRÁFICO E CAPA

Adriano Lemos

### FOTO DA CAPA

(crianças na porteira, 1993)

Susy Mei Truzzi

### REVISÃO

Maria Luiza Nora

Aline Nascimento

### EQUIPE EDITUS

**Direção de Política Editorial:** Jorge Moreno; **Revisão:** Maria Luiza Nora,  
Aline Nascimento; **Coord. de Diagramação:** Adriano Lemos; **Designer**  
**Gráfico:** Alencar Júnior.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

Póvoas, Ruy do Carmo.

Da porteira para fora : mundo de preto em terra de branco / Ruy do Carmo Póvoas. – Ilhéus : Editus, 2007.

482p.

ISBN: 978-857455-130-2

Inclui glossário e bibliografia.

Edição comemorativa dos dez anos de atuação do Kawé.

1. Religiões – Bahia, Sul. 2. Candomblé – Bahia. 3. Gestão do conhecimento. I. Título.

CDD- 299.673

O KÀWÉ — Núcleo de Estudos Afro-Baianos Regionais é um espaço que existe desde 1996, com o objetivo de construir conhecimentos sobre a problemática do negro na área de influência da UESC e aproximar a universidade/comunidades afro-descendentes, para romper a dicotomia avassaladora entre diferentes segmentos socioculturais.

Para isso, o Núcleo desenvolve suas atividades através de várias ações que se materializam na criação de pesquisas, eventos, cursos, oficinas, seminários, aulas-abertas, palestras, encontros, exposições, que permitem abordar as questões almejadas.

As atividades do KÀWÉ geram um conhecimento que possibilita produtos diversos e diversificados, a exemplo de acervo fotográfico, de fitas gravadas, vídeos, material de consulta, registro e cadastramento de comunidades afro-brasileiras, além de publicação de livros, cadernos e duas revistas: a Revista Kàwé e a Revista Kàwé Pesquisa.

**Coordenação:**

Ruy do Carmo Póvoas

**Pesquisadores:**

Ruy do Carmo Póvoas  
Marialda Jovita Silveira  
Maria Consuelo O. Santos

**Projeto de Pesquisa:**

As relações sociais e políticas do negro no Sul da Bahia

**Linha de Pesquisa:**

Religiosidade e poder

Universidade Estadual de Santa Cruz – UESC  
Núcleo de Estudos Afro-Baianos Regionais – KÀWÉ  
3.º andar da Torre Administrativa, rodovia Ilhéus–Itabuna, km 16  
Ilhéus, Bahia - 45662-000. Fone: (73) 3680-5157  
e-mail: kaw@uesc.br

À memória de  
Mãe Inês,  
a negra que veio da África,  
e de  
Otávio Portella Póvoas,  
o branco que domou as terras  
do Braço do Norte.

Ao ponderar como retratar a experiência histórica e atual dos descendentes de africanos numa história que transcendesse a vitimação e a negação, eu me perguntei: “Se uma só pessoa tivesse vivido todas essas experiências, como eu descreveria sua vida pessoal?”

*Clyde W. Ford*



Acredito que algumas pessoas que escrevem, um dia oferecem ao mundo um livro que é o livro, a obra, aquele que uma série de circunstâncias contribuiu para torná-lo assim, fazendo daquela publicação a grande referência em relação àquele autor e àquele tema.

Isto acontece por uma série de razões: porque aqueles temas deveriam ter sido e foram abordados na época certa; porque houve paciência para esperar por essa gestação; e houve sabedoria para abordar tais assuntos – assuntos que vêm da cognição, da experiência e, por isso, são capazes de mobilizar emocionalmente num nível tão forte.

Estou falando do professor titular da Universidade Estadual de Santa Cruz e babalorixá do Ilê Axé Ijexá, Ruy do Carmo Póvoas.

Estou falando do autor de seis livros (*Vocabulário da Paixão*, *A linguagem do candomblé: níveis sociolingüísticos da integração afro-portuguesa*, *Itan dos mais velhos* (contos), *A fala do santo, verso Reverso* e *Itan: de boca a ouvido*) e de inúmeros artigos, incontáveis poesias. Estou falando do coordenador do Kawé – Núcleo de Estudos Afro-Baiano Regionais, que tanto tem produzido sobre a cultura negra,

afro-descendente, e isto muito antes desse assunto estar em voga. Há dez anos o Kawé existe, e por isso estão de parabéns seus pesquisadores e a própria UESC, que perceberam antes a importância do tema e a necessidade de estudá-lo. E o fizeram com profundidade, com originalidade.

Estou falando de um babalorixá que está à frente de uma comunidade religiosa que conta com um número considerável de adeptos. E esta comunidade é um exemplo de vida solidária, de interesse e respeito pela sua própria cultura e pela cultura de outros. E é um exemplo de seriedade e de capacidade de cultivar a beleza dos rituais de sua religião.

E estou falando de *Da porteira para fora*: mundo de preto em terra de branco. Creio que quem for estudar cultura negra, afro-descendente, deverá passar por estes estudos que o professor Ruy nos oferece. São muitos os temas abordados, todos voltados para a mesma temática: a vivência em dois universos tão próximos, fisicamente, geograficamente, e tão distantes socialmente, o de origem portuguesa e o de origem africana; os arquétipos e as figuras arquetípicas que nos constroem e nos destroem; a vida nos terreiros de candomblé; o sentimento de vitimação que tentam impor através de certas experiências de desvalor; o respeito aos mais velhos, próprio do povo de santo; o jogo de ifá e sua complexidade enorme; o significado da dança para o adepto, e sua exuberância, sua entrega, sua compreensão tão mais ampla do que e de quem envolve o dançar; os tipos de escravidão ainda hoje enfrentados; as relações entre as pessoas; a assunção, ou não, de sua condição etnográfica. E todos escritos com a elegância e a sensibilidade que são próprias do autor. E com a sua sabedoria. Ruy é um homem sábio. E sabe escrever. Os leitores estão de parabéns por poderem ter em mãos este livro.

O professor Ruy afirma: “Se o que aqui deixo registrado vai ganhar o estatuto do tempo, só aos leitores do futuro compete averiguar.” Mas eu, leitora de hoje, mas com idade para me permitir algumas incursões no futuro, e com a experiência de 12 anos de editoração, ousou fazer um prognóstico: *Da porteira para fora*: mundo de preto em terra de branco atravessará o tempo, Ruy, e fará isso abrindo portas, portões, porteiras e aproximando pessoas, tocando-lhes a sensibilidade e contribuindo para que arestas tão absurdas sejam aparadas e o que realmente vale, a convivência pacífica, o respeito às diferenças, a possibilidade de aprender com o outro, possa prevalecer. E possa nos redimir e nos salvar. Por tudo isso esse livro veio para ficar.

*Maria Luiza Nora*  
Diretora da Editus

## Sumário

DA PORTEIRA PARA FORA .....	19
AS IALORIXÁS E AS CIDADES .....	39
1. Mãe Mariinha: a negra senhora da luz.....	41
2. Mãe Malungo Monaco: a mãe do Pontal.....	45
3. Mãe Pedrina: a grande nengua de Angola.....	50
4. Mãe Ilza: a mãe do Dilazenze .....	54
DA FALA PARA A ESCRITA .....	71
5. O banquete do rei .....	73
6. A linguagem de afro-descendentes em Sósigenes Costa.....	76
7. Jorge Amado: ficcionista, Ogã e Obá .....	84
8. O conto africano-brasileiro.....	104
9. Raízes do conto infantil brasileiro: mitos e lendas africanas .....	108
10. Retomemos.....	125
REZAR DANÇANDO .....	133
11. Da senzala ao terreiro: dançar para o orixá, dançar o mundo, dançar a vida.....	136
A FALA DO ORIXÁ.....	151
12. <i>Itan</i> : histórias do sistema oracular jeje-nagô.....	154
13. O oráculo africano no Brasil: uma contribuição histórica ...	161
14. O silêncio nos orixás .....	174
ORIXÁ DE PRETO E SANTO DE BRANCO .....	189
15. Arquétipos nagô e domínios da vida.....	192

16. O dono do <i>ori</i> .....	200
17. Orixá: herança africana, preservada no Brasil.....	203
18. Iemanjá, o arquétipo da Grande-Mãe: uma construção do imaginário brasileiro.....	213
19. O <i>Ilê</i> de Oxum Abalô: a fala da memória e a voz do coração.	221
<b>SIGNIFICANTES BRANCOS E SIGNIFICADOS NEGROS</b>	<b>227</b>
20. Filosofia nagô.....	230
21. Medo de Exu .....	241
22. Quem tem medo de feitiço? .....	245
23. O conceito de axé.....	248
24. Axé: herança, memória e tradição.....	252
25. Antiguidade é posto .....	262
26. De dentro do quarto .....	269
<b>A MÚSICA: DE DENTRO PARA FORA DO TERREIRO.....</b>	<b>305</b>
27. <i>Okan awa</i> : carta à Inaicyrá .....	308
<b>DIFERENTES E DIVERSOS.....</b>	<b>313</b>
28. A tradição afro-brasileira: sincretismo ou ecumenismo? .....	317
29. Presença do negro na cultura ilheense.....	324
30. O negro na cultura brasileira .....	335
31. A palavra: da mata do Camacã para a academia.....	343
<b>ESCOLA DE BRANCO, SABER DE NEGRO .....</b>	<b>365</b>
32. Educação, universidade e consciência da cultura corporal... 368	
33. A Lei 10.639/2003 .....	371
34. A escola e a história: questões étnicas e éticas.....	386
35. Comunalidade e estado de direito .....	391

36. A prática religiosa dos terreiros: sacrifício e manejo de animais silvestres.....	397
37. Ouvir as queixas e ensinar remédio.....	419
38. Ato ecumênico: felizes os que promovem a paz.....	427
<b>PARA TERMINAR: A SENZALA, O TERREIRO, A ESCOLA</b>	<b>431</b>
<b>GLOSSÁRIO</b> .....	<b>453</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	<b>463</b>

## DA PORTEIRA PARA FORA

O conhecimento tem suas origens na pergunta e esta se encontra na base da aprendizagem.

Saber perguntar já é conhecimento.

Sérgio Peixoto Mendes

Quando eu nasci, o mundo estava em guerra e creio que, quando eu partir, ele estará em guerra ainda. Fui recebido na existência por Oxalufã e Oiá que me apararam e mandaram que me banhassem em água de ouro. Os ancestrais me convocaram e eu obedeci: percorri a trilha da iniciação no candomblé e tornei-me babalorixá. As bênçãos que deles recebi me levaram também pelos caminhos do magistério e me formei em Letras. Também me construí um escritor. E caminhei no entrelace dessas três trilhas, escrevendo em prosa e em verso. Tenho praticado o exercício diário de juntar pontas que muitos lutam por separar. Não creio no ódio, porque é um sentimento que finca fronteiras intransponíveis e eu gosto de me adentrar em múltiplos espaços. Isso, no entanto, me fez andar, muitas vezes, no fio da navalha. Isso não significa que sou adepto do cinismo.

A multiplicidade de papéis desempenhados me fez mergulhar na formação teórica da Lingüística. Ferdinand de Saussure era referência necessária e obrigatória, pois como diz Benveniste, citado por Neiva Júnior, “não há,

hoje, lingüista que não lhe deva algo”<sup>1</sup>. Nesse terreno, os estudos semânticos sempre me atraíram. Fillmore, Katz, Fodor e John Lyons me apontaram as direções. A sintaxe, porém, sempre me desafiou e eu me enveredei pelos caminhos do gerativismo, a partir das concepções de Chomsky, depois de ter passado por Pottier.

Nunca pude esquecer uma passagem de minha infância. Quando eu cheguei à escola primária, tive certeza de que minha professora era uma *estrangeira*. Ela falava uma espécie de língua que me deixava à deriva. Só muito mais tarde Labov me faria entender a questão, enquanto Weinreich e Heye me ajudariam a solidificar posições.

Havia também a trilha do candomblé. Nesse terreno, nunca passei por choque algum, pois já nasci entre a gente de terreiro. Minha ancestral foi Inês Maria. Ela veio de Ilexá, onde tinha sido uma nobre sacerdotisa de Oxum, trazida à força, para ser escrava no Engenho de Santana, em Ilhéus, na Bahia. Na senzala, ela gerou uma única filha, com um negro de origem angolana. Inês era também conhecida por Mejigã, seu nome africano. Ela foi libertada tempos depois, por causa da velhice, e morreu aos 115 anos. Quando chegou o tempo, sua filha, que se chamava Maria Figueiredo, casou-se com Antônio do Carmo e eles geraram seis filhos. Ulisses, um desses filhos, foi pai de 23 filhos, entre os quais Maria do Carmo, que foi minha mãe. Os descendentes de Mejigã eram negros que praticavam o culto aos orixás. E isso se constituiu em herança, que foi passando de geração em geração, até que os ancestrais me convocaram, já na quinta geração.

---

<sup>1</sup> NEIVA JÚNIOR, Eduardo. Informação e comunicação. In: PAIS, Cidmar Teodoro et alii. **Manual de Lingüística**. Petrópolis: Vozes, 1979. p. 269.



Quando meu tempo chegou e eu completei o período de iniciação, Maria Natividade Conceição, Mãe Mariinha, ialorixá do Ilê Iansã Dewi, de Nazaré das Farinhas, me investiu no cargo de babalorixá. Ela veio pessoalmente com seus *oloiê*, para me entregar o *deká* e plantar os axés do Ilê Axé Ijexá, terreiro que dirijo até hoje e terei de dirigi-lo até o final de minha existência.

As experiências que tenho vivido no candomblé têm sido incontáveis, na condição de babalorixá, cargo que exerço há 33 anos. No terreiro, atendo a um número considerável de pessoas, prática que mantenho desde que assumi o cargo. E pelo quarto de consulta onde atendo, tem desfilado, ao longo desses anos, todo um conjunto de dores, sofrimentos, angústias e necessidades das pessoas. Para mim, este exercício tem sido fonte de muita alegria e realização, por ajudar a um número bastante considerável de pessoas. Tocar as feridas da alma humana também tem sido para mim causa de muita dor. No terreiro, estou sob votos e palavra. Eu não faço o que eu quero. Tudo segue conforme a vontade do orixá, dentro dos três princípios que regem o Candomblé: Preceito, Respeito e Segredo.

É meu dever presidir e dirigir as *obrigações, trabalhos, rituais, funções e solenidades religiosas simples ou pomposas*. Também é meu dever consultar o jogo de búzios, o oráculo do candomblé, seja para dirimir as questões internas, seja para atender às pessoas que procuram o terreiro em busca de solução para seus problemas.

No início de minhas atividades, a exclusiva visão *desde dentro* do terreiro<sup>2</sup>, no entanto, ainda não me permitia

---

<sup>2</sup> Cf. SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nãgó e a morte**: pàde, àsesé e o culto de ègun na Bahia. Trad. Universidade Federal da Bahia. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

abordar as coisas dos negros, dos afro-descendentes, da religião de meu povo, sem fundamentar uma *visão desde fora*. Nessa trilha, a caminhada tem sido longa e, muitas vezes, espinhosa. Caminhei por Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Ruth Landes, passando por Edison Carneiro, Donald Pierson e muitos outros. Foi Roger Bastide, contudo, quem me convenceu. E mesmo que eu já tivesse contato com um número até vantajoso de teóricos, seja da Sociologia, seja da Antropologia, seja da Etnologia, no meu entender, ninguém sentiu tão profundamente o candomblé, tal qual ele conseguiu fazer. Bastide me fez entender o que Clyde Ford me reafirmou depois: no Brasil, tomamos a mitologia do judaísmo e do cristianismo como fatos históricos. Em se tratando, porém, de mitologia africana ou afro-descendente, tudo é tomado como um conjunto de estórias para divertir ou lendas engraçadas, contadas por pessoas velhas do interior ou da periferia.<sup>3</sup>

A caminhada não se faria mais adequada sem Bachelard, Durand, Eliade, Foucault, Gennep, Jung, Maffesoli e os incomparáveis Abdias do Nascimento, Darcy Ribeiro, Carybé, Florestan Fernandes, Jorge Amado, Kabengele Munanga, Muniz Sodré e Pierre Verger, cada um deles em áreas específicas, para citar alguns dos mais importantes.

Se a construção do meu olhar e de minha vivência *da porteira para dentro* do terreiro me deixava à vontade entre os meus, duas coisas me incomodavam bastante: um nítido e eterno protestar contra a vitimação e a negação dos afro-descendentes, muitas vezes carregado de ódio por ambas as partes, dos negros e dos brancos, e a falta de ocupação dos

---

<sup>3</sup> Cf. FORD, Clyde W. **O herói com rosto africano**: mitos da África. Trad. C. M. Rosa. São Paulo: Summus, 1999. p. 9.

espaços de afirmação na região grapiúna, por parte de sujeitos construtores do conhecimento afro-religioso. Decidi por não olvidar a primeira situação, mas sobretudo buscar a construção da segunda.

O despertar aconteceu a partir da convivência com Mãe Mariinha, focalizada no texto inicial deste livro. Fui me formando, enquanto me informava e me deixava impregnar pela visão larga daquela ialorixá tão consciente de seu papel na existência. Em primeiro lugar, ela não se deixou cair nas armadilhas do ódio. Por isso mesmo, construiu oportunidades de trânsito entre os mais diversos segmentos sociais e religiosos de sua cidade. Mantinha correspondência com um sacerdote sediado na cúpula católica, em Roma, personalidade que não deixava de visitá-la, quando vinha ao Brasil. De um modo geral, em seu terreiro, quando aconteciam cerimônias públicas de graduação de novos filhos, uma personalidade de destaque na sociedade local era convidada para discursar, enquanto uma outra era tomada como padrinho ou madrinha civil. Nos banquetes religiosos oferecidos, pessoas que ocupavam posições de destaque eram convidadas para sentarem-se à mesa, entremeadas com pessoas do terreiro. Assim, artistas, advogados, médicos, professores faziam parte da festa, entre lavadeiras, cozinheiras, pedreiros, açougueiros, desempregados e toda uma variedade de gente do povo. Os convidados sentiam-se homenageados e os do terreiro percebiam que o seu saber religioso lhes dava âncora para firmar-se no espaço social mais amplo.

Mãe Mariinha entendia que não adiantava travar batalha com Roma, mas era preciso mostrar que o ritual do candomblé nada ficava devendo ao dos outros credos. Quando ela realizava a festa do “Presente das Águas”,

mandava construir um grande caramanchão de palha nova, numa das ruas principais da cidade. O som dos atabaques fazia a população convergir para aquele local, onde ela realizava alguns ritos públicos. E ainda não satisfeita, antes que os “presentes” para Oxum e Iemanjá fossem postos nos barcos, ela realizava um cortejo e percorria as ruas principais da cidade até à porta da igreja matriz. Lá, adeptos do candomblé e católicos populares realizavam um ato de louvação que era entoado, cantado e dançado em louvor simultâneo a Nossa Senhora de Nazaré e a Oxum. Até os mais radicais e conservadores vinham para ver.

Quando havia inauguração de um prédio público, o sacerdote católico oficializava uma bênção. Mãe Mariinha não perdia a oportunidade para também e rapidamente realizar uma bênção ritual, em nome dos orixás. Mesmo aqueles que não gostavam, sequer tinham tempo para protestar. Ela fazia tudo acontecer como se fizesse parte da comitiva oficial de inauguração, aproveitando-se do fato de ser conhecida de muitos. E, no momento dos agradecimentos, ela terminava recebendo os elogios públicos da comissão organizadora. Enquanto isso, alguns filhos-de-santo se negavam a participar de tais eventos, com vergonha de aparecer em público. A esses, ela só faltava “matar”.

Mãe Mariinha ensinava sempre que era a porteira do terreiro o local onde nós, seus filhos de santo, devíamos “fincar o pé” e de lá, espiar para dentro e espiar para fora. *Da porteira para dentro*, Iansã resolvia tudo. *Da porteira para fora*, seria com a gente. “Uma vista alimenta a outra” ela dizia sempre. E ainda acrescentava: “De nada vale viver dentro do terreiro, se isso de nada prestar para o viver lá de fora”.

A prática, então, estava ali, à minha disposição. Fal-

tava-me, no entanto, elementos teóricos para o necessário embasamento, a fim de que a minha fala fosse pelo menos ouvida no meio acadêmico, cuja resistência era singular na minha terra e ainda continua sendo. Foi nessa procura que encontrei Juana Elbein dos Santos. Aliás, foi ela quem me descobriu através do povo de terreiro e me convidou para participar de um evento patrocinado pelo INTECAB, em Salvador, nos anos 80. De lá, voltei com algumas de suas publicações que ela me presenteou. Foi então que eu encontrei em seu livro *Os nagô e a morte* o referencial que me convenceu. Com larga experiência acadêmica e também senhora de uma vivência participativa em terreiro da tradição afro-descendente, Juana se me afigurou, fazendo minhas as palavras da música popular brasileira, “a branca mais negra da Bahia”. Não era, no entanto, uma simples questão de cor da pele. Antes de tudo, a construção de um pensamento científico, sob cuja égide eu não estaria falando sozinho.

Seguidamente, o contato com o pensamento de Marco Aurélio Luz, também cultor de uma metodologia a partir de Juana, contribuiu para reafirmar minhas posturas. Seu livro, *Cultura negra e ideologia do recalque*, é por demais esclarecedor<sup>4</sup>. Mais recentemente, o magistral trabalho de Inaicyrá Falcão dos Santos<sup>5</sup>, *Corpo e ancestralidade: uma proposta pluricultural de dança-arte-educação*, seguindo a mesma trilha, terminou por contribuir para que eu atinasse definitivamente, numa via metodológica, com seguran-

<sup>4</sup> Cf. LUZ, Marco Aurélio. **Cultura negra e ideologia do recalque**. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.

<sup>5</sup> Cf. SANTOS, Inaicyrá Falcão dos. **Corpo e ancestralidade: uma proposta pluricultural de dança-arte-educação**. Salvador, BA: EDUFBA, 2002.

ça, na construção deste livro. Nisso também corroborou o contato com o trabalho de Yaskara Donizeti Manzini.<sup>6</sup>

Na verdade, eu tinha uma vantagem no que pretendia fazer: a visão “desde dentro”, em mim, já estava construída, pois desde sempre tenho vivido minha existência no terreiro. Outra coisa: eu queria mesmo “fincar o pé” na porteira do Ilê Axé Ijexá e esparramar o meu olhar para fora, nas ondas do meu pensamento, sentimento, intuição e sensação. É claro que a Razão se constitui ferramenta afiadíssima para a construção do conhecimento. Eu, no entanto, precisava ir mais além. Daí, seria necessário perpassar os quatro Elementos, os quatro Arquétipos (Fogo, Ar, Terra e Água), enquanto eu vislumbrasse o mundo de preto em terra de branco, cenário descortinado diante de quem, às portas do Ilê Axé Ijexá, derrame o olhar sobre Itabuna. Foi justamente o que eu fiz: *olhei* o mundo “da porteira para fora”. Ao fazer isso, no entanto, utilizei os cinco canais do corpo, o espaço e a lateralidade, pois era necessário que a expressão abarcasse a iniciação, o ritual, o sentimento de troca e a vivência da comunalidade.

Em que consiste essa postura considerada *da porteira para fora*? Ela e aquela outra, *da porteira para dentro*, formam uma posição dicotômica, isto é, uma é o contrário da outra. Nem por isso, contudo, excludentes. Teoricamente são posicionamentos que se ligam à concepção “desde dentro” e “desde fora”, respectivamente, por demais conhecidas de pesquisadores, principalmente na Etnologia. No capítulo

---

<sup>6</sup> MANZINI, Yaskara Donizeti. **Da porteira para dentro/da porteira para fora**: reverber(-)ações da dança litúrgica na cena dramática. Dissertação de Mestrado. Instituto de Artes/UNICAMP, 2006. Disponível em: <http://libdigi.unicamp.br>. Acessado em: 12 set. 2006.

introdutório de seu livro *Os nàgó e a morte*, Juana se debruça sobre o assunto com zelo e generosidade.

Partindo das iniciais concepções de Robin Horton e Meyer Fortes, Juana concebe o caminho a percorrer na escrita de sua tese de doutorado pela Sorbone. Para ela, o iniciado é aquele que aprendeu os elementos e os valores de uma cultura “desde dentro” e, ao mesmo tempo pode abstrair dessa vivência real os mecanismos do conjunto, seus significados dinâmicos, suas relações simbólicas, numa abstração “desde fora”. Para tal empreendimento, há de se considerar três níveis: um, o factual, que é, antes de tudo, dinâmico. Trata-se de conhecer, pela vivência, os rituais e seus contextos. É o ritual que confere o poder de sentir a realidade com novos olhos, conforme afirma Inaicyra,<sup>7</sup> seguindo os passos de Juana. O segundo nível, o da revisão crítica, propicia revisão de conceitos e descrições em voga. Isso exige atualização e alargamento do olhar através de muita leitura, participação em discussões e debates. Quanto ao terceiro nível, o da interpretação, liga-se ao tratamento das subjacências dos símbolos.

A esse aparato, acrescento o trato com a linguagem, a partir da compreensão de Bell, quando afirma que,

[...] para comunicar-se eficientemente, o falante precisa controlar, não somente o código lingüístico, mas também as escolhas de canal através dos quais o código é atualizado, [controlar] as variáveis situacionais que modificam tais escolhas e [controlar] as regras sociolingüísticas que permitem o discurso coerente e sustenta ou cria as relações sociais.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> SANTOS, I. F. Op. cit. p. 29-30.

<sup>8</sup> BELL, Roger T. **Sociolinguistics**: goals, approaches and problems. London: Batsford, 1976. p. 130.

Então, não fiz as coisas a toque de caixa e repique de sino. Esse caminhar, porém, não foi construído em períodos estanques, nem obedeceu a uma seqüência cronológica. Foi um aprender a fazer, fazendo. Mesmo, oriundo da área de Letras que eu era, nas demais áreas faltava-me quase tudo. Para atender a contento à convocação dos ancestrais, porém, era necessário sempre ir mais adiante e mais fundo. E o principal desafio era a crença. Não a crença religiosa, mas a crença da academia, a crença da sociedade mais ampla na qual também estou mergulhado.

Apesar de um número notório de terreiros existentes na Região do Cacau, as práticas religiosas afro-descendentes sempre foram tratadas com desdém. Se a cidade do Salvador e seu Recôncavo já ocupam lugar de destaque no cenário nacional, a respeito do candomblé, isso está muito longe de acontecer com o Sul da Bahia e creio que ainda permanecerá assim por muito tempo. Aqui, o sentimento de vitimação e negação tem sido também muito sedimentado entre os praticantes do candomblé. Se ainda falta delatar a vitimação e a negação, falta mais ainda afirmar com orgulho o saber do terreiro, que nada fica devendo a outros conhecimentos. Não se trata de hierarquia entre saberes e sim, de conquista do espaço para o saber afro-descendente que não só é negado, mas desapropriado também. Tal conhecimento não é melhor nem pior, mas é outro. Percebendo isso, aquela convocatória dos ancestrais foi redimensionada na minha cabeça. O resto veio a reboque.

Era necessário, contudo, situar-me no terreiro *da porteira para dentro* e, de lá esparramar o meu olhar *da porteira para fora*. Não foi o “Grito do Ipiranga”, nem muito menos teve data precisa para acontecer: foi acontecendo, assim, em aulas, oficinas, entrevistas, palestras, mesas-redondas, semi-



nários, encontros, fóruns, debates, simpósios, atritos, perseguições. Também foi acontecendo nos escritos literários em prosa e verso. E quando a Academia de Letras da Bahia me concedeu o “Prêmio Xavier Marques” pelo meu livro de contos *Itan dos mais-velhos*,<sup>9</sup> tomei isso como o primeiro sinal da repercussão de minha decisão de conquista daquele espaço a que já me referi. A Editus, editora da Universidade Estadual de Santa Cruz, abriu a porta para a editoração de meus escritos e vários colegas da UESC atenderam ao meu convite para, juntos, fundarmos o Kàwé – Núcleo de Estudos Afro-Baianos Regionais. A trilha tinha se alargado.

O terreiro que dirijo começou a atrair um bom número de filiados, simpatizantes, freqüentadores e estudiosos da religião do candomblé em áreas diversificadas. Visitantes das mais diversas partes do país e até mesmo do exterior estão sempre ultrapassando a porteira do Ilê Axé Ijexá. A herança de Mãe Inês Mejigã se firma na terra grapiúna.

Muitos textos que eu produzi nessa caminhada, através das trilhas mencionadas, estavam espalhados por aí: jornais, revistas, disquetes, antologias, gavetas e *saites*. Isso terminou por se constituir um desafio ao meu olhar. O desafio tornou-se inquietude e era necessário construir uma saída. Novamente, é hora de juntar. Desta vez, juntar os textos que eu produzi ao longo de meu fazer e de meu viver, enquanto um babalorixá-professor, um professor-babalorixá, um pai-de-santo escritor que, sendo três, nunca deixei de ser uno, enquanto me construo poeta e prosador.

Os jornais, as revistas, os disquetes, as antologias, as gavetas, os *saites*. Tudo começou com Dona Elvira Mar-

---

<sup>9</sup> PÓVOAS, Ruy do Carmo. **Itan dos mais-velhos**. 2. ed. Ilhéus, BA: Editus, 2004.

ques, minha professora primária. Com ela aprendi a falar *estrangeiro*, mesmo falando português. Com Temira Sabóia e Pedro Ferreira Lima, professores de Língua Portuguesa, estudei a língua culta. A eles devo o incentivo inicial para escrever. Depois, na Faculdade de Filosofia de Itabuna, fiz um bom percurso em Filologia Portuguesa, com Manuel Simeão da Silva. Dele recebi o maior incentivo e orientação metodológica para meus escritos iniciais sobre a religião dos afro-desendentes. Com Valdelice Pinheiro, aprendi a pensar organizadamente, de forma a evitar a contra-argumentação dos preconceituosos. Com Maria de Lourdes Netto Simões e Margarida Fabel fui iniciado nos meandros da Literatura. Com Dinalva Melo do Nascimento aprendi a juntar Filosofia e Educação. Com Cyro dos Anjos aprendi a labutar na construção do texto literário. Com Jürgen Heye aprendi os caminhos da Sociolinguística. Celso Cunha mostrou-me a estrada da Dialetoologia. Litzza Câmera, às escondidas do governo impiedoso do regime militar, iniciou-me nas práticas libertárias da Pedagogia. Com o povo do candomblé aprendi a vida.

O “inventário” estava pronto. No amontoado de textos, a exigência de uma seleção. Era necessário, portanto, “uma ação consciente de organização, a partir de um propósito definido”, nos dizeres de Sérgio Peixoto Mendes.<sup>10</sup> De que ponto de vista? Sob qual critério? Um ponto demarcatório resistiu: a conquista do espaço para o saber afro-descendente na terra grapiúna, trabalhando *da porteira para fora*, numa postura *da porteira para dentro*, na tentativa de fazer

---

<sup>10</sup> MENDES, Sérgio Peixoto. **Gestão do conhecimento individual**: a physis, o Homem, o conhecimento e a gestão – uma abordagem filosófica. Florianópolis, SC: VisualBooks, 2005. p. 2.

frente à exclusividade do sentimento de vitimação e negação, que nos impingiram a ferro e fogo, desde a senzala.

Enquanto eu digitava esse breve texto introdutório, aconteceu um fato interessante. Em um dos capítulos da novela *Sinhá Moça*, exibida pela TV Globo, ambientada no tempo e em território da escravidão, aconteceu um ritual de casamento do par dos protagonistas. Ambos são brancos, mas estavam escondidos num quilombo, fugindo à opressão do pai da moça, protótipo do senhor de escravo. O ritual foi celebrado por um sacerdote católico, que foi ao quilombo às escondidas, para realizar o ato. Quando o ritual católico acabou, os negros começaram sua cantoria ao som de tambores, numa festa animada, para diversão de todos. É isso: somente os católicos detêm o conhecimento de rituais válidos para celebrar a união através do casamento. Aos negros, cabe o papel da folgança, nunca o de dirigir. Creio que não passa pela cabeça de diretores e autores da referida novela que negros e afro-descendentes também têm um conhecimento religioso tão legítimo quanto o católico, e que também sabem realizar os ritos de passagem para nascimento, batismo, casamento, morte e iniciação.

Retomando a minha produção, de início, a atitude de filho de Oxalá: calma e paciência. A seguir, uma ação virginiana – tenho Virgem no Meio do Céu: distribuir os textos por temas abordados. Isso me rendeu nove abordagens. Mesmo assim, havia abordagens com vários textos e duas com apenas um. O desafio metodológico se agravava, porque os textos tinham sido produzidos como resposta a desafios diferentes e nenhum deles surgido da ânsia de publicar. Dirigidos às mais diferentes e variadas platéias sob forma de aula, oficina, intervenção, pronunciamento, palestra, ou mesmo sistematização de um saber espreado,

os escritos estavam vazados com posturas lingüísticas e estilísticas variadas também. Aqui, um direcionamento para alunos secundários; ali, para universitários; lá, para um fórum internacional de acadêmicos; acolá, para um seminário católico. E muitos deles terminavam por repetir as mesmas citações de teóricos embaixadores; as mesmas passagens de informações que caracterizam o saber do terreiro; a mesma bibliografia. Então se avultava certa circularidade que poderia ser altamente prejudicial a todo o conjunto, uma vez que já me dominava a idéia de juntar a produção num só livro. Mesmo, tudo isso advém de uma postura minha na existência. Ao exercer minha prática na sala de aula ou no quarto de consulta, eu caminho em espiral e não como uma flecha atirada a um alvo distante. Por isso mesmo, passo repetidas vezes, pelo mesmo lugar. E a cada revisitação, vivencio diferenças e similitudes que antes eu não pude perceber.

Ao lidar com essas questões, lembrei-me de um argumento que tive de sustentar frente a minha co-orientadora de Mestrado, Profa. Dra. Maria Helena Duarte Marques, quando ela me apontava essa mesma situação metodológica nos manuscritos de minha dissertação, o que me levou a afirmar categoricamente: “Alguns poderão estranhar o aspecto reiterativo de algumas passagens do texto. Tal fato se deve ao estilo nagô, cuja atitude assumo de público. Meu povo negro só sabe narrar assim: repetindo e repetindo para que o fato perdure na memória do ouvinte.”<sup>11</sup>

Aliado a isso, ficava patente aquela citada busca por firmar com orgulho o saber do terreiro, que nada fica de-

---

<sup>11</sup> PÓVOAS, Ruy do Carmo. **A linguagem do candomblé**: níveis sociolingüísticos da integração afro-portuguesa. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989, p. xii.

vendo a outros conhecimentos, movendo os cordéis por trás da produção. Ela me obrigava ao procedimento da repetição daquilo que, a olhos desavisados, poderia se constituir grave problema. Mesmo, apesar disso, toda a produção se constituía em abordagens de assuntos que se encaixavam numa mesma temática. Para mais além, era a expressão de um olhar que se esparramava *da porteira para fora*, a partir de pés fincados na *porteira para dentro*, que se constitui, antes de tudo, numa postura metodológica. O caminho estava debuxado, mas era necessária a ênfase na religião do candomblé. Isso norteou também a seleção dos textos e um tanto deles foi deixado à margem. Também foram excluídos aqueles cujo nível de abordagem, por causa da ocasião e do público a que foram destinados, não apresentavam maior profundidade.

Restaram 38 textos. Uma outra coisa também me chamou a atenção: raríssimas vezes os organizadores dos eventos dos quais participei com intervenções de falas e exposições orais demonstraram interesse de acesso ao texto apresentado por mim, para uma posterior publicação. Era como se as coisas comesçassem e terminassem ali mesmo. Isso era compensado, no entanto, pelo interesse dos vários participantes e de pessoas outras que, desprovidas de preconceito, disponibilizaram espaços diferentes para circulação de meus escritos. A esse respeito, devo muito à Alba Soares Cristina (Darabi), Ana Virgínia Santiago, Antônio Júnior, Maria Luiza Nora (Baísa), Cyro de Mattos, Carlos Carosso, Celso Cunha, Consuelo Oliveira, Dinalva Nascimento, Florivaldo Matos, Hélio Pólvora, Jéferson Barcelar, Maria de Lourdes Netto Simões, Marialda Silveira, Osmundinho Teixeira, Raimunda Silva d'Alencar, Renée Albagli Nogueira, Ubirajá Campos e Vera Rabelo. Eles impediram que estra-

tégias de invisibilidade condenassem meus textos às gavetas do esquecimento. Este livro foi feito também para todos eles, que me impulsionaram a continuar.

Mesmo com a circularidade constante em muitos deles, é com eles que construo este livro. Sua estrutura permite ler qualquer um dos textos separadamente, pois não há seqüência obrigatória entre eles. Apenas estão alocados em seções que abarcam aqueles que giram em torno de um mesmo tema. A exposição não obedece a nenhuma ordem cronológica de produção, nem faz distinção entre aqueles de gosto popular ou acadêmico. Por isso mesmo, enquanto uns podem ser lidos num só fôlego, outros exigirão acompanhar os meandros de uma exposição acadêmica. Tudo isso é fruto dos diferentes papéis que desempenho e do contato com os mais variados segmentos sociais, entre os quais exerço minhas atividades.

Fui desenvolvendo um texto mais geral, que é interrompido nove vezes, para que os textos selecionados sejam chamados, como se fossem passagens exemplificadoras ou ilustrativas. Elaborei um glossário, tendo em vista a especificidade de muitos termos inerentes à cultura dos terreiros. Creio que será um facilitador para aqueles que não têm maior familiaridade com tal universo. Retirei a bibliografia de cada um dos textos e elaborei uma única, que é apresentada no final. Seria até enfadonho, num único livro, 38 bibliografias, nas quais muitos títulos se repetiriam. A bibliografia resultante disso está agora subdividida em obras citadas, obras referidas, obras de apoio, revistas e jornais específicos. A maioria dos textos tinha notas ao seu final. Operei uma modificação, optando por notas de pé de página, uma vez que ficaria inconveniente o procedimento que tinha funcionado muito bem para os textos, quando

estavam isolados. Estava delineado o “balanço”, isto é, a forma de exposição do meu “inventário” pessoal, conforme Sérgio Peixoto Mendes concebe os passos necessários para a gestão do conhecimento.<sup>12</sup>

Eis aqui, portanto, uma seleção organizada das principais idéias, reflexões e questionamentos realizados a partir do conhecimento religioso afro-descendente, na tentativa de deixar patente que gente de terreiro também sente, intui e, sobretudo, pensa. A proposta é mexer com as pessoas, fazê-las refletir, sacudir um pouco. Faço deste livro o portador de minha palavra de respeito mútuo, misericórdia e justiça natural, fatores imprescindíveis para a paz, sem a qual jamais se estabelecerá o reino do céu na terra.

Se o que aqui deixo registrado vai ganhar o estatuto do tempo, só aos leitores do futuro compete averiguar. Enquanto aos que, no presente, dirão mal, isso não me diz respeito, pois como disse Mário Quintana,

A verdadeira coragem  
é não nos importarmos  
com a opinião dos outros.  
Mas como custa...

Agora, é aguardar que os ancestrais me chamem de volta, para a necessária prestação de contas. Aqui estou! Presente!

Nada disso, no entanto, chegaria a bom termo sem a essencial ajuda de muitos, com os quais contei ao longo do *Caminho*. É até arriscado citar nomes, pois sempre há o perigo do esquecimento. Mesmo correndo riscos, devo

---

<sup>12</sup> Cf. MENDES, S. P. Op. cit. p. 1-6.

destacar as pessoas que contribuíram de alguma forma para minha caminhada, a quem eu não poderia deixar de agradecer:

Mãe Mariinha, Malungo Monaco, Pai Pedro, Joana da Rodagem, Maria Soledade de Sá Maciel, Juventina Marques de Jesus (Doya Seçu), Samba de Amaze e meu *pai-pequeno* Elpídio Batista Maciel, que me tomaram pela mão, no percurso afro-religioso.

Abgail Nobre Gomes, de eterna memória, cujos ombros maternos foram acolhedores durante minha adolescência e na minha trajetória, nos caminhos do orixá.

Evandro Barreto Sobral (Nanleaci), Raimundo dos Passos Cruz (Salegã) e Adriano de Souza Póvoas (Dameji), que me ajudaram na fundação do Ilê Axé Ijexá, antes de partirem para o *òrun*.

Mestre Eduardo Martins Reis e Antônio Ribeiro da Silva, de saudosa memória, amigos e benfeitores do terreiro.

Renée Albagli Nogueira, que tanto contribuiu para a manutenção do *Jornal Tàkàdá*, o informativo da comunidade religiosa Ilê Axé Ijexá.

Lindauro Brandão Oliveira, Valdelice Pinheiro, Willy Spilberg, João Arbage, Otávio Carvalho Valverde, Eolo Kamei, Paulo Roberto de Souza e o casal Eulina e Francisco Teixeira, todos já do outro lado da vida, que se fizeram presentes na minha vida, em momentos críticos.

Maria Ritta de Almeida Fontes, Carlos Eduardo Pitanga, Denílton Martins Ramos, José Oduque Teixeira e Fernando Gomes de Oliveira que me apoiaram desinteressadamente, em momentos decisivos da sobrevivência do terreiro.

Osmundinho Teixeira, que tanto tem dedicado seu talento artístico ao terreiro.



Litza Mary Modesto Câmera, Margarida Cordeiro Fahel, Maria de Lourdes Netto Simões, Renée Albagli Nogueira e Wanda Magalhães, colegas da universidade, que me ajudaram ao longo da carreira.

Marialda Jovita Silveira e Maria Consuelo de Oliveira Santos, parceiras e amigas, que estabeleceram comigo verdadeiro companheirismo nos estudos acadêmicos da afro-descendência e me impulsionaram a continuar.

Miguel Arturo Chamorro Vergara, pela resistência nas trincheiras do Kàwé.

Marlúcia Mendes da Rocha e Maria Laura de Oliveira Gomes, pelo tempo que dedicaram às reuniões e debates no Núcleo de Estudos Afro-Baianos Regionais.

Raimunda Silva d'Alencar, exemplo de dedicação, amizade, zelo e competência. Maria Luiza Nora, Jorge Moreno e Maria Schaun, todos três da Editus, que tanto se empenharam em editar meus livros anteriores.

Luís Carlos Teixeira de Freitas, Clara Pinheiro e Cloniza Amadeu, que me ajudaram a destrinchar os romelos de mim mesmo.

Jorge de Souza Araujo, que sempre demonstrou crença exaltada na minha pessoa, no que eu faço e me acolheu na sua residência nos bons tempos do Mestrado.

Os *amiguirmãos* Nilton Lavigne e João Agnaldo Moreira que caminharam comigo longas jornadas.

Dinalva Melo do Nascimento, mão amiga e olhar cuidadoso, nas trilhas e sendas que compuseram o *Caminho* e cujas sugestões lúcidas, na construção deste livro, foram imprescindíveis.

Dorival de Freitas, que me levou para a Academia de Letras de Ilhéus.

A Academia de Letras da Bahia, que me premiou.

Herlon Brandão, que requereu à Câmara de Vereadores de Itabuna o título de “Cidadão Itabunense” para mim.

Fadori, amigo, irmão e filho, que nunca me deixou sozinho nos momentos de grandes enfrentamentos.

Maria Lúcia Góes Brito (Mukailassimbe), pela oceânica ternura, sempre cuidando de mim.

Meus irmãos, Ângela (Korobi) e Reinaldo (Zamaiongo), pela devoção da amizade, carinho e zelo.

Os filhos de santo do Ilê Axé Ijexá, pelo apoio e amor constante, que sempre me dedicaram.

Agenor Póvoas, meu pai, que me ensinou as coisas dos brancos.

Maria do Carmo, minha mãe, que me criou para Oxalá.

Maria Gustavo de Jesus, Mãe-Velha, que me deixou seu axé por herança,

Finalmente, os Ancestrais, que confiaram em mim, e meu *Eledá*, que fez realidade tudo aquilo que sonhei e me deu muito mais do que eu pedi.

A todos, o meu eterno reconhecimento e o penhor de minha gratidão.

## AS IALORIXÁS E AS CIDADES

O fato de uma pessoa ser iniciada em um terreiro de candomblé não significa que ela necessariamente vá assumir o cargo maior dentro de sua comunidade. Também não é indicativo necessário de que ela vá um dia fundar seu próprio terreiro. Não raro, existem terreiros que sofrem solução de continuidade, quando do falecimento de seu dirigente maior, o babalorixá ou a ialorixá, por falta de quem possa assumir a direção da casa. Ainda que os iniciados venham percorrer todos os níveis necessários, muitos terminam por permanecer no terreiro onde foram “feitos”, gozando de uma liberdade maior que a idade de iniciação lhes confere. Outros assumem postos e cargos no terreiro onde foram iniciados, no que concorrem para o bom andamento do terreiro.

De uma perspectiva diacrônica, o candomblé no Brasil se firmou na resistência, a partir de figuras femininas. O primeiro terreiro brasileiro de que se tem notícia foi fundado por mulheres. Houve um tempo em que a idade biológica também era um requisito necessário para que uma mulher se tornasse ialorixá. Aos 50 anos de idade, uma mulher ainda era considerada muito nova para ser investida em tal cargo. Uma série de atributos se fazia necessária para que uma mulher fosse guindada ao cargo de ialorixá e fosse tomada, conseqüentemente, como uma figura de respeito: o espírito de liderança; a capacidade de comando; a firmeza

nas decisões; a dedicação ao culto; o compromisso com a comunidade externa em torno do terreiro; a capacidade de orientar aos que procurassem o terreiro em aflição; a vida familiar equilibrada; o poder de cura; a eficiência no jogo de búzios; sua própria história de vida e, sobretudo, o conhecimento do culto. Aquelas que reuniam a maioria de tais atributos tornavam-se figuras de destaque na comunidade e, muitas vezes, seu prestígio ultrapassava as fronteiras locais, estaduais e nacionais, a exemplo de Mãe Aninha do Opô Afonjá e Mãe Menininha do Gantois.

No processo de construção histórica do povo brasileiro, não há como olvidar a figura de ialorixás que, no passado, e ainda no presente, foram e têm sido pedras basilares para as comunidades do entorno dos terreiros por elas dirigidos. A cidade do Salvador, na Bahia, o Recôncavo baiano, a Região Sul da Bahia viveram e vivem experiências dessa natureza. Houve ialorixás que participaram verdadeiramente da construção histórica da sociedade de seu tempo.

A história oficial costuma ignorar os vultos e as figuras que estiveram fora do contexto político, ou que não fossem cognominados de heróis. Em vista disso, muita injustiça tem sido feita a pessoas que dedicaram suas vidas à resistência dos negros, ao atendimento aos desvalidos e desamparados pelas oficialidades. E no que diz respeito à figura feminina, isso tem sido clamoroso. Não há com desconhecer que as verdadeiras ialorixás terminavam e terminam acumulando funções de conselheira, provedora, providenciadora, agente de saúde, além de sua função principal de sacerdotisa. Elas chamam a si responsabilidades de criar menores abandonados, de cuidar de idosos desamparados, de sustentar inválidos, de socorrer os aflitos, de unir a sua família e a dos outros. Não raro, são chamadas às altas ho-

ras da noite pra prestar socorro a quem esteja passando mal e por outras aflições.

Aqui focalizo quatro ialorixás na tentativa de iniciar uma ação voltada para a recuperação de algumas mães-de-santo que se acantonaram na Região Sul da Bahia. Tomo por critério a influência exercida por elas, nas comunidades de seu tempo, propiciando resistência da afro-descendência ao preconceito, conservação do saber oriundo da África, espírito de solidariedade e compaixão para com os desassistidos do poder público.

A presença da ialorixá Maria da Natividade Conceição, Mãe Mariinha, de Nazaré das Farinhas, entre as demais, que viveram no Sul da Bahia, justifica-se porque foi através dela que o candomblé de *nação* ijexá teve espaço em Itabuna. Foi ela quem plantou os axés do terreiro Ilê Axé Ijexá, no início da década de setenta, ainda no século passado. Mais duas outras ialorixás são lembradas: Mãe Pedrina e Mãe Malungo Monaco. Elas foram responsáveis também pela implantação do *candomblé-de-angola* na região. Finalmente, Mãe Ilza Mukalê, que alargou o raio de alcance de seu terreiro, o Tombenci, para abarcar ações socializadoras, através de atividades na área da cultura.

## 1. MÃE MARIINHA: A NEGRA SENHORA DA LUZ<sup>13</sup>

Chamava-se Maria Natividade Conceição, mas o povo a conhecia por Mãe Mariinha. Era negra retinta e legítima descendente da nação Ijexá. Corpo miúdo, voz metálica,

---

<sup>13</sup> Publicado na **Folha Regional**: o Jornal do Recôncavo. Nazaré, BA, out. 1993. p. 9.

olhar severo e sabia acolher os que estivessem mergulhados na dor. Senhora de muitos mistérios, sua idade era um segredo. Muitos afirmaram que ela era centenária, na época de seu falecimento, em 1981.

Quando a conheci, eu vivia a maravilha de meus 20 anos. Foi numa tarde de verão, na antiga Rua da Linha. Eu buscava os remanescentes da *nação* Ijexá e fui à sua procura, para que ela me iniciasse nos ritos daquela *nação*. E então, descobri aquela maravilhosa mulher, senhora de um profundo saber, sacerdotisa de fé incomparável, ialorixá de uma competência inusitada. Com ela, convivi em aprendizado durante 15 anos.

É difícil destacar a qualidade principal que compunha a personalidade de Mãe Mariinha. Dignidade, coragem, humildade foram atributos do seu viver. Mas eu diria que Mãe Mariinha se caracterizava principalmente por ser mãe dos filhos que ela não gerou. Nascida de ex-escravos, não cultivou a amargura, nem carregou complexos oriundos da escravidão. Erigiu-se além dos preconceitos brancos e negros e fez-se mãe da *nação* nazarena, rainha do povo Ijexá no Brasil. E por isso mesmo, seu terreiro, o *Ilê de Iansã Dewí*, era freqüentado por pessoas dos mais variados segmentos sociais. Severa sem ser injusta, meiga sem ser piegas, Mãe Mariinha sabia ouvir a todos que a procuravam na busca de soluções para seus problemas.

Dentro da religião do candomblé, ela era uma das últimas famosas mães-de-santo que defendiam a aproximação com a Igreja Católica. Por isso mesmo, foi amiga íntima de vários sacerdotes católicos. Padre Hamílton, mesmo em Roma, mantinha correspondência com ela. Todos os sábados, antes de suas *obrigações* africanas, as rezadeiras da casa entoavam o santo Ofício de Nossa Senhora. Em lugar

destacado do barracão onde se desenrolavam os rituais do candomblé, havia um altar católico e várias imagens chamavam a atenção. Devota extrema de Santo Antônio, a quem ela identificava como Ogum, o orixá da guerra e terror do Maligno, celebrava anualmente o culto a esses dois santos que, no seu entender, eram o mesmo orixá.

Mãe Mariinha detestava a superstição, era inimiga da ignorância, mas amava os ignorantes. Fingia não saber ler, para conviver mais facilmente com os iletrados. Abominava a subserviência e recebia a elite com a mesma doçura com que tratava os menos favorecidos. Inúmeras vezes ouvi sua repreensão veemente aos encabulados ou destituídos do vigor da fé e da esperança. E seus gestos e palavras contra a bajulação eram contundentes. Por tudo isso, Nazaré das Farinhas cultivou profunda veneração por sua ialorixá.

O culto que *Mãe Mariinha* prestava aos seus orixás era manso e pacífico e se constituía um jugo suave de carregar. Seus rituais celebravam a festa da vida e abasteciam os participantes de vigor e energia. Anualmente, Mãe Mariinha fazia a Festa das Águas. O *presente* de Oxum e Iemanjá percorria a cidade, parava na porta da Igreja Matriz e o povo vinha juntar-se aos fiéis do terreiro, para uma louvação única a Nossa Senhora de Nazaré, Rainha das Águas, a Oxum do candomblé. A quantidade de flores oferecidas pela comunidade era tamanha, que se necessitava de uma caminhonete para transportá-las. E Mãe Mariinha, com seus filhos-de-santo, embarcava em um saveiro e navegava até alto mar. Primeiro, a visita a um rio, para oferecer os presentes a Oxum. Depois, era a vez de Iemanjá, no oceano. O mar ficava coalhado de flores e Mãe rezava pelo bairro do Apaga Fogo, pela cidade de Nazaré, pelo Estado da Bahia e pela Nação Brasileira. Implorava as graças recomendadas por seus amigos, conhecidos

e por todos os que sofriam o desamparo. Depois, enfrentava o mar na volta para o terreiro. Inúmeras vezes, a vi suportando tempestades, o barco jogando de um lado para outro, as ondas molhando tudo. E ela, serena, confiante, tinha certeza absoluta de voltar em paz e a salvo.

Foi na década de 60. Por Nazaré passou um inglês que se encantou pela Bahia, por Nazaré das Farinhas e pelo povo do candomblé. Dele, sabe-se apenas que se chamava John, era poeta e não falava português. Um dia, ele se encontrou com Mãe Mariinha. Ela não falava inglês, mas percebeu intuitivamente a aflição de John. Estavam no *Bahia Lanches* e, ali mesmo, John apoiou sua cabeça no colo de Mãe. Ela alisou seus cabelos e rezou sua cabeça. John fechou os olhos e pareceu sonhar. Quando se levantou, estava sereno e emocionado. E em inglês, compôs um poema, ali mesmo, no bar, com o título de *The dark lady of the light*, a negra senhora da luz. Depois, John foi-se embora para nunca mais voltar.

Sim, Mãe era negra e misteriosa, igualmente aos de sua raça. Negra no ato e no pensamento, no gesto e na palavra. Tão misteriosamente negra, tal qual seu orixá, Iansã, a senhora dos ventos e das tempestades, aquela que é capaz de navegar todos os espaços sem estranheza. Ela sabia das coisas dos negros e dos brancos. Sendo negra, cultuou o mistério dos orixás para ajudar os brancos. E convivendo com os brancos, não deixou corromper a sacralidade dos mistérios de seu culto negro. Mãe Mariinha: a negra misteriosa, a misteriosa mãe do axé dos negros. E foi essa luz que John percebeu. Uma luz que transcende a barreira da cor da pele e dos idiomas e não precisa de palavras para se manifestar aos humanos. Brota do interior de quem tem convivência com o Amor. Mãe sabia que aquele poeta branco e estrangeiro precisava de Amor. E de seus dedos



frágeis, deixou emanar a luz do afeto, da compreensão, da solidariedade e da compaixão, para aliviar as dores ocultas daquele estrangeiro, assim, gratuitamente

O *Bahia Lanches* permaneceu lá, ainda, por muito tempo, protótipo dos bares brasileiros. Um número incontável de pessoas transitou por suas portas. Muitas tão carentes de compreensão e afeto, de um gesto amigo, gratuito, um alisar de cabelos, um afagar de cabeça. Outros bares surgiram em Nazaré das Farinhas, mas ficou faltando *A Negra Senhora da Luz*. Ela se foi para sempre, em 1981, num último e misterioso ato de sua magia encantadora.

## 2. MÃE MALUNGO MONACO: A MÃE DO PONTAL<sup>14</sup>

O mundo estava mergulhado na Segunda Grande Guerra. Naquele período, o povo-de-santo também enfren-

<sup>14</sup> Publicado na **Revista Kâwé**, Ilhéus: Editus, n. 2, 2001. p. 20-22. No texto introdutório à reportagem sobre Malungo Mônaco, a revista Kâwé esclareceu o seguinte:

“O Kâwé, enquanto um grupo de pesquisadores, está voltado para o estudo sobre o negro e a cultura afro-brasileira na área de influência da UESC. É próprio do Kâwé contribuir para a significação do lugar que a cultura de matriz africana ocupa na constituição dos saberes da Região Sul da Bahia. É justamente por isso que o Kâwé vem publicando, através de reportagens e entrevistas, notícias sobre pais e mães-de-santo que se fixaram na Região, [no século passado] a partir da década de quarenta.

Neste número, fazemos uma justa homenagem à ialorixá Percília da Costa Nascimento, também conhecida pelo seu nome africano de Malungo Monaco, que se fixou no Pontal, ainda nos tempos da Segunda Guerra. O texto não é uma biografia, até mesmo porque a equipe responsável não conseguiu ter acesso a informações mais detalhadas sobre a vida pessoal da notória ialorixá.

Vale explicar que a preocupação da Equipe Kâwé centraliza-se nos eventos que, a partir do trabalho do terreiro dirigido por Malungo Monaco, propiciaram mudanças no Pontal. A referida ialorixá também é tomada aqui, como um indicativo para se pensar o mundo dos terreiros em Ilhéus [e da Região Sul da Bahia], suas origens e participação efetiva com a comunidade mais ampla.”

tava outra guerra, igualmente cruel: o preconceito oficial movia severa perseguição contra os terreiros de candomblé. Na Bahia, não foi diferente: havia a forte determinação de se eliminar, da cultura baiana, as marcas da africanidade. Assim, muitos pais e mães-de-santo, principalmente aqueles mais novos, deslocaram-se para outras regiões. Percília da Costa Nascimento preferiu se mudar para Ilhéus que, naquele tempo, era a capital do cacau.

Ela veio para a terra do cacau, com a finalidade de fundar um terreiro-de-angola. Durante os dois primeiros anos, fixou residência no Outeiro de São Sebastião, onde começou a exercer as atividades de mãe-de-santo. Depois, mudou-se para o Pontal, onde fundou o terreiro de candomblé. Ocorre que a maioria dos moradores daquela localidade vivia uma cultura que era adversa aos costumes afro-brasileiros e rejeitava, por isso mesmo, o povo-de-santo. Além do mais, o terreiro tinha a liderança de uma mulher, que era negra, mãe-de-santo e novata no lugar. Esses atributos já eram suficientes para que a nova comunidade tivesse de enfrentar as conseqüências dos vários preconceitos. Se o momento mundial era de guerra, o terreiro também teve de enfrentar essa outra guerra particular. A sua luta, no entanto, foi calcada a partir de valores coletivos, pois essa é uma das características do povo-de-santo, do viver e do fazer nos terreiros de candomblé.

A nova comunidade exercia práticas de vida do *candomblé-de-angola* e, por isso mesmo, realizava muitas festividades. Anualmente, entre outras comemorações, no dia dois de julho, o terreiro promovia o famoso samba do Caboclo Jinitíá. Eram três dias com três noites de samba-de-roda, e muitos moradores do Pontal tornaram-se freqüentadores assíduos da festa. O dia dois de julho, considerada data

de comemoração da independência da Bahia, passou a ter também uma outra forma de ser comemorada no Pontal: o samba-de-roda em homenagem aos Caboclos, no Terreiro de Dona Percília. Isso concorreu para que se criassem possibilidades de interação entre grupos sociais diversos.

Alguns acontecimentos foram importantes para a evidência do terreiro em suas relações com a comunidade mais ampla. O primeiro deles teve implicação direta com o momento de guerra que estava sendo vivido e o movimento de tropas militares em Ilhéus, que era intenso. E num dia de festa para Ogum, o orixá da guerra, muitos soldados vieram visitar o candomblé. Quando Ogum se manifestou, alguns soldados caíram em transe de orixá. Isso foi motivo para comentários que se alastraram, e a população interpretou o fato como uma demonstração da força mágica do terreiro.

Um outro fato marcante envolveu o terreiro, a polícia civil e um oficial do exército. Uma moça de família proeminente, repentinamente, viu-se possuída por um espírito maligno, terrível, que promovia desordens e eventos fora do comum, quando se manifestava nela. O caso tornou-se público e foram inúteis todas as ações de exorcismo por parte de religiosos das mais diversas correntes. A moça terminou sendo trancafiada na cadeia, por medida de segurança. Não tendo mais para quem apelar, a família da moça obsedada recorreu ao terreiro. Com o consentimento do delegado da época, numa cerimônia pública, o pessoal do terreiro se apresentou para fazer um exorcismo afro-brasileiro, na própria delegacia de polícia. A cela foi aberta e o espírito, manifestado na moça, submetido a interrogatório, para conhecimento do que se tratava. O espírito mau confessou que aquela moça, às escondidas, era amante de um sargento, pessoa de renome no Pontal. E ele, o espírito malfeitor,

estava ali, a mandado da esposa do sargento, para se vingar. Revelou como o fato tinha se dado e o que ele tinha ganhado para fazer aquele mal. A mãe-de-santo fez o exorcismo e retirou o espírito maligno. A moça, famosa por sua beleza, se recuperou daquela atribulação para sempre.

Esses dois fatos se somaram e também concorreram para que, tanto o terreiro, quanto Percília passassem a ser respeitados na região. A partir dessa época, a *dijina* de Malungo Monaco, o seu nome ritual, tornou-se conhecida e divulgada. Enquanto isso, muitos participantes de outros pequenos terreiros da vizinhança passaram a frequentar o terreiro de Percília. Os que se transferiram vieram nela mais fundamento e, naquele outro terreiro, encontravam novas oportunidades para vivenciar um outro modelo de relacionamentos. Isso rendeu ao terreiro de Malungo Monaco algumas desavenças, promovidas entre ela e dirigentes de outros terreiros, de onde alguns fiéis se evadiam. Ela, no entanto, defendia o recém-chegado a seu terreiro, mesmo que isso sacrificasse certas parcerias. Tudo isso demonstra que Malungo Monaco sabia lidar com estruturas de poder e as atividades de seu terreiro contribuíram para modificar o modo de pensar das pessoas.

Tempos depois, quando a guerra já tinha acabado, Malungo Monaco comprou um sítio numa localidade denominada Santo Antônio, após o Couto, e transferiu o terreiro para lá, embora ela continuasse a residir no Pontal, na sua antiga casa-de-santo. A inauguração do novo terreiro, no Santo Antônio, aconteceu com uma festividade que abalou a redondeza. E quando Malungo Monaco festejou seu jubileu de ouro de iniciação, já estava rodeada por muitos netos, e o nome do terreiro estava firmado na Região do Cacaú. Ela soube, no entanto, aliar a convivência familiar

com as obrigações do terreiro e também com os relacionamentos mantidos na comunidade mais ampla.

No Pontal, não havia médico nem posto de saúde, naquela época. Pontal era apenas um arrabalde de Ilhéus, preferido pelos veranistas nos períodos de férias, que iam lá, apenas para gozo e descanso, mas sem investirem no local. Os moradores sofriam terríveis conseqüências, resultantes da falta de cuidados por parte dos governantes municipais. Enquanto isso, era grande a afluência ao terreiro, que rezava e receitava, curava e ajudava, confortava e acudia, tornando-se um ponto de referência, para onde acorriam muitos dos que estavam necessitando de ajuda.

O Pontal aprendeu a devotar respeito, amizade e confiança àquele outro tipo de comunidade. O número de conhecidos, amigos, compadres, comadres, afilhados, fiéis, adeptos e simpatizantes continuou sendo construído ao longo do tempo. E como entre o povo-de-santo tudo tem dois lados, o terreiro também foi muito temido, principalmente pela magia que dominava. Mas foi justamente por isso, por resumir em si esses dois lados, que o terreiro de Malungo Monaco teve condições de ajudar a desbravar e construir o Pontal.

Já em idade avançada, Malungo Monaco se foi, após um terceiro infarto do miocárdio. Sua filha, Conceição, também conhecida como Ancialu, assumiu o cargo de dirigente do terreiro. Seu mandato, no entanto, foi breve, pois Ancialu também se foi. Atualmente, seus herdeiros vêm conduzindo as obrigações no terreiro do Pontal, pois o terreiro do Santo Antônio, após o falecimento de Ancialu, foi desativado.

Os sucessores de Malungo Monaco continuam o seu trabalho até hoje, à frente de novos terreiros, tanto

no Pontal, quanto em outros lugares do país, todos ligados à mesma raiz do candomblé-de-angola. Isso confirma os valores dos que vivenciaram o culto afro-brasileiro no antigo Pontal, cuja prática superou o pós-guerra, mudou costumes, espalhou-se por outros espaços, para além das fronteiras de Ilhéus.

Embora sua linhagem não se perdesse, Malungo Monaco levou consigo o porte de rainha, as atitudes de guerreira e os braços maternos que envolveram o Pontal e impulsionaram a herança do candomblé-de-angola na Região Sul da Bahia.

### 3. MÃE PEDRINA: A GRANDE NENGUA DE ANGOLA<sup>15</sup>

Chamava-se Pedrina Cardoso de Oliveira. Era natural de Salvador, cabeça de Oxum, foi iniciada no Terreiro Viva Deus, de nação de Angola, nos idos de 1930. Seu pai-de-santo, José do Mocotó, muito conhecido em toda a Bahia, tinha terreiro no Acupe, situado no Recôncavo de Salvador, transferindo-o, depois, para o bairro de Plataforma.

Na iniciação religiosa, Pedrina recebeu a dijina, isto é, seu novo nome ritualístico, de *Kewamaze*. Chegou ao posto de *Nengua*, correspondente ao de Ialorixá dos nagôs, pelas mãos de Deré Lobidi, famosa mãe-de-santo de Salvador, no Terreiro do Tumba Juçara. Abriu terreiro em Salvador, mas depois resolveu se fixar em Itabuna, onde fundou novo terreiro, no local onde hoje está situado o bairro do Ban-

---

<sup>15</sup> Publicado na **Revista Kàwé**, Ilhéus: Editus, n. 1, 2.000. p. 33-35. As informações, aqui alinhadas, constituem uma valiosa contribuição de Maria Lúcia Góes Brito (Mukaylassimbe), *ekédi* do Ilê Axé Ijexá. Foram recolhidas através de entrevistas com filhos, pais e mães-de-santo descendentes de Pedrina.

co Raso. Com o crescimento da cidade, Pedrina mudou-se para o bairro Fonseca, onde permaneceu até falecer.

Foi uma mãe-de-santo respeitabilíssima, pelo seu conhecimento e coragem de desbravadora e repassou seu axé para um sem número de filhos-de-santo, muitos dos quais ainda dirigem seu próprio terreiro, fundado quando atingiram a maioridade, conforme as leis que regem o povo-de-santo. Sempre que iniciava novos filhos, Pedrina os levava em romaria a Salvador, para tomar a bênção aos mais-velhos de lá e, com isso, terem sua legitimidade reconhecida. Tal atitude garantiu a legitimidade e o reconhecimento dos filhos de Pedrina por parte dos antigos terreiros da capital do Estado.

Pedrina deixou muitos e muitos filhos de santo que, por sua vez, inauguraram novos terreiros e que já iniciaram outros filhos também, numa sucessão em cadeia digna de nota, tornando-se muito conhecidos, a exemplo de Kamungunzo, Ominayê, Luango, Lindukelê, Kelundirá, Munadeú, Oiaguerê, Ominadê, Amazemi, Kaleci, Amazekelê, Sindiamaze, Negandê. Outros preferiram não seguir os passos de Pedrina, levando seus assentos de preceito para “zelar do santo em casa”. Outros tantos saíram da Região Cacaueira e nunca mais deram notícias.

Ainda correm de boca em boca, pela Região do Cacaú, as histórias sobre os feitos de Pedrina. Mãe-de-santo de saber notório, disposição e energia constantes, Pedrina sempre estava pronta a receber quem a procurava, a iniciar um novo conjunto de filhos, a cumprir com as obrigações do candomblé. Todo o povo-de-santo ainda guarda na memória o fato de Pedrina, ao longo de sua carreira, ter iniciado 16 pessoas de Oxum, das quais quatro ainda continuam na labuta com seus terreiros: Amazemi, Kaleci,

Amazekelê e Sindiamaze. É necessário, no entanto, que se tenha clareza da dimensão de tal feito. É costume dos pais e mães-de-santo recolherem um grupo de alguns filhos para a iniciação, de cada vez. Quando acontece recolherem um grupo de quatro ou cinco pessoas, já se constitui fato notório. Assim mesmo, as pessoas recolhidas, de um modo geral, são de diferentes orixás. Ocorre, também, ao longo de sua existência os pais e mães-de-santo iniciarem algumas pessoas do mesmo orixá. Atingir um número tão expressivo de pessoas iniciadas e consagradas ao mesmo orixá, tal qual Pedrina conseguiu ao longo de sua existência, é como se ela tivesse por 16 vezes acertado na loteria.

Uma outra história que ficou registrada na memória do povo de candomblé na Região do Cacau diz muito da dimensão política que Pedrina tinha de seu fazer e viver no candomblé. Conta-se que ela iniciou Rosa Ominayê, filha de Oxum, que terminou rompendo com Pedrina e integrou-se ao terreiro de uma outra mãe-de-santo, conhecida por Bela. Sabe-se, entre o povo-de-santo, que isso é motivo para uma guerra que ultrapassa gerações. Rosa deixou de ser Ominayê e adotou outro nome. E, mais tarde, recebeu o *deká* e tornou-se mãe-de-santo também.

Ocorre, porém que o primeiro filho de santo de Rosa foi Mutalambê, hoje um pai-de-santo muitíssimo conhecido na Região Sul da Bahia e com terreiro aberto também no Rio de Janeiro. Para a iniciação de Mutalambê, no entanto, eram necessários fundamentos que só Pedrina sabia. Para servir ao orixá, Rosa dirigiu-se à Pedrina que, de coração aberto, também abriu as portas de seu terreiro para que Rosa iniciasse seu primeiro filho de santo. Assumindo essa e outras atitudes semelhantes, Pedrina construiu a união da gente do candomblé-de-angola nas



terras do cacau, resistindo à hegemonia do candomblé de origem nagô, que por aqui se desenvolveu a partir de raízes fortemente calcadas nos velhos e tradicionais terreiros de Salvador. Graças a esse gesto de Pedrina, Mutalambê completou a sua iniciação e formou uma grande prole espalhada por várias cidades. Muitos de seus filhos têm terreiro em Itabuna, a exemplo de Fernando Oluandê, no bairro São Pedro e Xemin, no bairro de Zizo, perpetuando, assim, o axé de Pedrina.

Durante os rituais fúnebres do axexé, quando de sua morte, realizado pelo terreiro do Tumba Juçara, o cargo foi entregue a Nair Kamungunzo, que tem terreiro em Feira de Santana. Kamungunzo continuou o trabalho de Pedrina, mas preferiu se fixar na região onde se situa a cidade de Feira de Santana. Também com uma prole numerosa, foi ela quem iniciou Indemburê, de nome civil Desdêmona, que também atua na advocacia e exerce a função de mãe-de-santo, com terreiro em Itabuna. Indemburê já iniciou muitos filhos e filhas, muitos dos quais já fundaram novos terreiros, a exemplo de Hugo Gombirê, que atua no Rio de Janeiro; Júnior de Oxum, com casa de santo em Porto Seguro e Benedito de Omolu, com terreiro em Itapé.

Foi Pedrina quem trouxe o *candomblé-de-angola* para Itabuna, num período difícil, em que o Estado perseguia e a Igreja Católica condenava aos infernos todos aqueles que exercessem práticas religiosas de origem africana. Graças à coragem de Pedrina em enfrentar os desafios daquela época, Itabuna conservou um saber construído pelos descendentes dos que vieram de Angola para o Brasil.

4. MÃE ILZA: A MÃE DO DILAZENZE<sup>16</sup>

**Entrevistador** – *A senhora é uma pessoa iniciada no culto do candomblé. Quais são as suas origens?*

**Mãe Ilza** – Meu nome civil é Ilza Rodrigues Pereira dos Santos. Minha dijina, isto é, meu nome de iniciada, é Mukalê. No candomblé, minhas raízes estão ligadas a Maria Jenoveva do Bonfim, conhecida por Maria Neném, cuja dijina era Tuenda de Zambe Apongo, cabeça de Omolu, do Terreiro Tombenci, em Salvador. Ela era mãe-de-santo de Marcelina Plácida, conhecida por D. Maçu, cuja dijina era Kizunguirá, cabeça de Xangô. Ela foi mãe-de-santo de Izabel Rodrigues Pereira, conhecida por Mãe Roxa, cuja dijina era Banda Nelunga, cabeça de Nanã, de quem sou filha natural. Mas eu fui iniciada também por Mãe Maçu, quando eu ainda era menina.

Fui iniciada na *nação* Angola, que é uma *nação* que conserva muitos valores africanos. Exemplo disso são as folhas. A gente tem muito respeito pelas folhas, as *insabas*. Se fosse por minha vontade, eu teria sido iniciada na *nação* Ketu, pois meu orixá é de origem Ketu. O nome dela é Euá. Meu orixá é Euá; não é Iansã. É Euá Matamba.

---

<sup>16</sup> Este texto é o registro da entrevista que a equipe do Kâwé, por mim coordenada, realizou com Mãe Ilza, em nove de abril de 2.002, para coleta de dados. Naquela época, faziam parte da equipe: Raimunda Silva d'Alencar, Marlúcia Mendes da Rocha e Valéria Amin. A proposta do Kâwé era fazer um mapeamento dos terreiros mais significativos de Ilhéus e Itabuna, cujos resultados seriam publicados na **Revista Kâwé**. Na primeira publicação, recuperamos Mãe Pedrina, de Itabuna, e Pai Pedro, de Ilhéus. Na segunda, recuperamos Malungo Monaco, Mãe Percília, do Pontal. Agora, na terceira, o enfoque recairia sobre Mãe Ilza, a substituta de Mãe Roxa, cujo terreiro está situado em Ilhéus, no Bairro da Conquista. Os dados foram atualizados, quando da elaboração deste volume.

Mas eu fui iniciada na *nação* Angola. Isso, na época, rendeu uma polêmica muito grande entre minha mãe, Maçu, e o pessoal de outros terreiros, em Salvador, porque Mãe Maçu decidiu fazer meu santo na *nação* Angola, enquanto que Euá é orixá nagô. Eu amo a *nação* Angola, por tudo aquilo que ela tem: os *inkices*, as *zuelas*, a dança, as oferendas, os fundamentos, os rituais, o sentimento de pertencimento a uma família.

**Entrevistador** – *Por que a senhora resolveu ser uma pessoa do candomblé?*

**Mãe Ilza** – Eu já nasci dentro do candomblé. Minha mãe foi minha antecessora neste terreiro e sempre tive a tendência para as coisas do terreiro. Fiz santo com sete anos de idade. Em criança, eu já acompanhava minha mãe nas *obrigações*. Em tudo que ela fazia, eu estava perto dela. Nas festas, eu queria dançar, me trajar com vestes do ritual. É tanto que, quando eu cresci, minha mãe ficou no hábito de que ninguém vinha abrir o terreiro, a não ser eu.

Tenho 60 anos de iniciada. Hoje sou uma *mameto de inkice*, isto é, uma mãe-de-santo. Muitas de minhas filhas-de-santo são de longe: São Paulo, Paraná, Minas-Gerais. Elas vêm, fazem suas obrigações e voltam. Vêm de ano em ano, nas épocas das festas, dependendo das condições de trabalho. Há também as filhas que moram aqui mesmo. Em Salvador, tem muitas filhas-de-santo nossas e ainda tem aquelas que foram feitas por minha mãe e que resolveram me acompanhar.

**Entrevistador** – *Então a senhora deve ter muito o que contar sobre sua vida neste terreiro...*

**Mãe Ilza** – Essa casa tem muita história. Uma delas

é em relação a mim e a meu *inkice*. O fato de eu assumir a direção do terreiro, quando Mãe Roxa faleceu, em 1.973, foi algo, assim, muito complicado. Quando eu fiz santo, minha mãe pediu a minha mãe-de-santo que, depois de minha feitura, ela suspendesse a minha santa. Ela receberia meu santo em meu lugar, pois eu seria confirmada para mãe-pequena da casa e não poderia virar no santo. Se ela e eu virássemos no santo, não tinha quem tomasse conta da casa. Era um segredo entre elas duas: Mãe Maçu e Mãe Roxa. Esse segredo só iria ser desvendado, quando minha mãe estivesse velhinha ou quando Deus a chamasse. Aconteceu que Mãe Roxa se foi e Mãe Maçu, na ocasião dos rituais fúnebres de Mãe Roxa, revelou esse segredo aos demais componentes do terreiro. Ela fez uma reunião com o pessoal da casa, os ogãs, os mais-velhos e os meus irmãos-de-santo. Ela jogou os búzios 21 vezes. Toda vez que ela jogava, olhava pra mim. Quando foi na última jogada, ela falou: “Gente, eu tenho uma revelação a fazer. A partir desse momento, quem vai dirigir o terreiro Tombenci Neto é Mukalê.” Mukalê é o meu nome de iniciada. Quando ela disse assim, todo mundo pulou contente, mas eu tremia e chorava muito.

**Entrevistador** – *Qual a causa do choro? A senhora não queria assumir o cargo?*

**Mãe Ilza** – Não é que eu não quisesse, mas porque, para mim, minha mãe era primeira sem segunda. A responsabilidade era demais e eu estava casada, com filhos, um monte de crianças. A partir desse momento, começou o meu martírio no casamento. Meu marido, muito ciumento, não queria que eu aceitasse o cargo. Nossa convivência se tornou impossível, até que nos separamos. Minha filha

mais nova estava recém-nascida. Fiquei só, com 14 filhos para criar. O marido tirou tudo de mim, até o INSS, mas eu não abri mão do cargo que recebi. Meu pai, do meu lado, me dava força. Foi com quem eu contei enquanto ele foi vivo. Hoje, estou num mar de rosas, mas a luta foi muito árdua.

Hoje, os filhos têm contato com ele. Ele ainda sofre por ter tomado essa decisão. Na última vez em que ele esteve aqui, reuniu os filhos, pediu desculpas pelas coisas que fez e disse estar arrependido, que ele não pensou nas consequências que poderia causar. Alguns dos filhos perdoaram; outros não. E ele sofre com isso, até hoje. E eu nunca joguei nenhum dos meus filhos contra o pai.

Tomei conta da parte do santo dele, de axé. Ogum, o santo dele, ficou comigo até há pouco tempo, quando ele veio buscar. Ele constituiu nova família, com mais quatro filhos. Até hoje, nas minhas orações, eu peço muito por ele, peço a Deus e aos *inkices*.

**Entrevistador** – *Por que este terreiro tem o nome de Tombenci Neto?*

**Mãe Ilza** – A história do terreiro tem duas linhas. Por uma lado, o nome vem da descendência de Tombenci e tem origem na *nação* Angola. Nossa avó de santo foi Maria Neném, nascida em 1865 e falecida em 1945. Ela era filha-de-santo do africano Roberto Barros Reis. Ele recebeu este sobrenome porque foi escravo da família Barros Reis. Em data desconhecida, Maria Neném abriu o Terreiro Tombenci no bairro do Beiru, em Salvador. Mais tarde, o terreiro se mudou para outros bairros, até que se fixou no bairro de Engomadeira. Ficava num lugar denominado Caxundé. A nossa mãe-de-santo era Mãe Maçu, cabeça de Xangô,

conforme eu já disse, filha-de-santo de Maria Neném. E foi mãe-de-santo de minha mãe, que era conhecida por Mãe Roxa. Em Ilhéus, o nosso terreiro foi o primeiro a iniciar *iaô*. Mãe Roxa estava começando suas atividades e Mãe Maçu passou três anos viajando entre Salvador e Ilhéus. Houve uma ocasião em que ela passou dois anos aqui, na roça do candomblé, fazendo as obrigações de todos da minha família. Nessa ocasião, Mãe Roxa foi iniciada. Hoje, já está tudo modificado. Aqui era uma chácara enorme.

O outro lado da história é que, segundo alguns documentos que foram levantados pelos pesquisadores Ana Cláudia e Márcio Goldman, da Universidade do Rio de Janeiro, este terreiro teve início em 1885. Foi quando Tiodolina Félix Rodrigues, Iakidu, abriu, em uma localidade denominada Catongo, em Ilhéus, o candomblé chamado Aldeia de Angorô. Ela ficou à frente desse terreiro até 1914, ano de sua morte.

Ao tempo de funcionamento do Tombenci Neto nesta chácara, deve-se acrescentar o tempo em que o terreiro funcionou no Catongo, com Iakidu, e o tempo em que funcionou com Tio Euzébio, Bombé, em Ilhéus, antes de minha família conhecer Mãe Maçu. Acontece que Mãe Roxa foi iniciada por Mãe Maçu, que herdou o cargo de Maria Neném. Aí, Mãe Roxa pôs o nome de Terreiro de Senhora Sant'Ana Tombenci Neto ao terreiro que já existia desde o tempo de Iakidu, que passou para Tio Eusébio e depois para ela. Desse ponto de vista, o terreiro já tem mais de 120 anos.

Não há registro de quando foi fundado o Terreiro Tombenci, em Salvador. Sabe-se que foi fundado por Maria Neném, a primeira negra a ter um terreiro da *nação* Angola em Salvador. Depois dela, veio Mãe Maçu. A gente ten-

tou pegar o depoimento das pessoas mais velhas, mas eram pessoas muito fechadas. Muitas não queriam e não querem falar sobre o assunto e os mais antigos já morreram.

**Entrevistador** – *Então a origem do Tombenci Neto ultrapassa as ligações com Maria Neném?*

**Mãe Ilza** – Na verdade, minha família materna, a família Rodrigues, iniciou suas atividades na religião do candomblé muito antes de conhecer o Tombenci de Salvador. Começou com Teodolina Félix Rodrigues, cuja dijina era Iakidu, cabeça de Angorô, que foi minha avó materna. Depois, com a morte de Iakidu, o cargo passou para um tio meu, Eusébio Félix Rodrigues, irmão de Mãe Roxa, cuja dijina era Bombé, cabeça de Nkoce Mukumbe. Quando ele faleceu, o cargo passou para Mãe Roxa, que era minha mãe natural. E chega até agora, com a geração que está sendo dirigida por mim. No tempo de Tio Eusébio, a história que se iniciou com Iakidu se cruzou com a história de Hipólito Reis, conhecido por Dilazenze Malungo. Era um africano que veio a ser pai-de-santo de Tio Eusébio. Ambos passaram a visitar Ilhéus com frequência e Tio Euzébio, continuando o trabalho de sua mãe Teodolina, fundou, nessa cidade, em 1915, o Terreiro de Roxo Mucumbe. Ele governou esse terreiro até 1941, o ano de sua morte. Em suas freqüentes visitas a Ilhéus, Hipólito Reis começou os rituais de iniciação de Mãe Roxa, mas ele faleceu antes de completar as obrigações. Foi através dele que minha família tomou contato com Mãe Maçu, que era de Salvador. Foi ela quem fez o santo de Mãe Roxa. Mas o tempo de fundação que consideramos é aquele que começa com Iakidu, e isso já tem mais de 120 anos. Antes de conhecermos Mãe Maçu, a nossa família já cultuava os *inkices*, já tinha esse

caminho herdado da nossa avó Iakidu. Foi ela quem deu o primeiro pontapé nessa história da formação religiosa dos seus filhos. A gente herdou.

**Entrevistador** – *E quanto a este espaço, onde hoje funciona o Tombenci Neto, há quanto tempo vocês estão aqui?*

**Mãe Ilza** – Nesta roça, estamos aqui, desde 1946. Foi Mãe Roxa quem adquiriu o terreno. Era uma chácara, que ela comprou na mão de Dr. Farias. Antes, nós morávamos no Largo da Conquista. Mas a história tem início desde o tempo em que Iakidu trabalhava no Catongo.

Este terreiro, o Tombenci Neto, é o mesmo terreiro de minha família materna. De início, funcionou em vários lugares. Começou com Teodolina Iakidu, funcionava num local chamado Catongo. Esse lugar ficava para as bandas do Rio do Engenho. Era lá onde a minha avó vivia. Na época, ela chamava *aldeia*, não chamava terreiro. E nessa *aldeia*, ela acolhia escravos fugidos. Então, ela trabalhava no candomblé, nesse lugar. Os descendentes trouxeram a *aldeia* para a cidade de Ilhéus, mas aí já era denominado terreiro. Na época do nosso tio Bombé, o terreiro funcionava na Ladeira do Jacaré, aqui, em Ilhéus. Ainda existem pessoas vivas, com cento e poucos anos, da época de meu tio Bombé.

**Entrevistador** – *Que importância teve seu tio Eusébio para o desenvolvimento deste terreiro?*

**Mãe Ilza** – Tio Eusébio, Bombé, foi um exemplo de resistência. Naquela época, a polícia perseguia muito os terreiros. Então, não se podia tocar atabaque, porque a polícia entrava quebrando tudo e prendia as pessoas. Os terreiros eram considerados casas de diversão noturna pelos brancos.



Era preciso pagar licença à Polícia para celebrar os rituais. Havia toda essa perseguição, mas Tio Eusébio não deixava de cumprir com as obrigações, de cultuar os *inkices*. O cargo foi herdado de Iakidu, que era mãe dele e o terreiro ficava localizado na Ladeira do Jacaré. Ele tinha hotéis em Salvador, mas quando vinha a Ilhéus, minha mãe trabalhava com ele nesse terreiro. Mas naquele tempo, ela era ainda uma abiã. Ele viajava muito, tinha filho de santo em Alexandria, Ferradas, Piranji, Palestina, Santa Luzia. Hoje, esses lugares viraram cidades e têm outros nomes. Piranji é Itajuípe, Palestina é Ibicaraí. Ele foi o responsável pela sobrevivência da herança africana de Iakidu, das origens e raízes deste terreiro.

Quando tio Eusébio morreu, uma de suas filhas destruiu muitos documentos, por não valorizar e não saber do que se tratava. Achou que eram simples anotações. Uma irmã minha viu no lixo muita coisa e conheceu a letra dele. Entre as coisas que a gente conseguiu recuperar estavam as licenças da Polícia, que ele tinha para funcionar o terreiro, desde o início das atividades. Além disso, a gente conseguiu levantar várias anotações escritas à mão. Mas ele tinha uma letra complicada de se ler. Escrevia mal, mas anotava tudo. Até dos animais que havia no terreiro, ele anotava o dia que em que davam cria. Já havia muito material entrando em decomposição. Foi aí que Márcio Goldman, através da Universidade do Rio de Janeiro, recolheu todo esse material e conseguiu financiamento para recuperar as fotos, através de um projeto de pesquisa. Pena que muita coisa se perdeu depois da morte de meu tio.

**Entrevistador** – *Atualmente, existem pessoas do terreiro preocupadas com o resgate desta história?*

**Mãe Ilza** – Agora, a nova geração do Tombenci Neto está trabalhando no sentido de resgatar essa história. A gente já esteve em Salvador também, procurando pessoas mais velhas. Mas é complicado conseguir informação. Eles não querem receber as pessoas. Isso cria uma série de dificuldades para resgatar a história, as origens, as datas, os nomes. Muitas vezes, as histórias ficam incompletas, justamente por essas pessoas não quererem falar. A própria Mãe Maçu mesmo, ela já estava bem velhinha, a gente tentou conseguir alguma coisa com ela e ela venceu a gente pelo cansaço. Começava a contar umas histórias, mas o que a gente queria mesmo ela nunca informava. E assim existe pouca coisa publicada sobre o candomblé-de-angola. O candomblé nagô é bastante pesquisado, mas sobre o de Angola existe pouca pesquisa. Talvez, porque as pessoas são muito fechadas, guardam tudo até morrer e não se abrem.

**Entrevistador** – *Quais os orixás que são cultuados no Tombenci Neto?*

**Mãe Ilza** – Nós cultuamos os *inkices*, o que corresponde a orixás reverenciados do nagô. Aqui no terreiro são cultuados Nanã, que era o *inkice* de Mãe Roxa. Todos os anos, no dia 26 de julho, eu faço as obrigações. Depois, no dia 4 de dezembro, festejamos a santa de minha tia. Em 13 de dezembro, eu comemoro a minha santa. Em 24 de agosto, comemoramos Angorô. Em 30 de setembro, é o amalá de Xangô. Além disso, há as *obrigações* internas: 16 de agosto, Omolu e Obaluaiê que a gente não pode ficar sem eles.

**Entrevistador** – *Existe alguma comemoração de caráter civil preservada no terreiro?*

**Mãe Ilza** – Quando Mãe Roxa era viva, o aniversário dela abalava a cidade. Zé Tiro Seco, um locutor que tinha um programa de rádio, animava de manhã cedo. Todo ano, no dia dois de setembro, ela recebia os parabéns através do programa do rádio. Nesse dia, a orquestra Itamarati, do finado Chico Carapeba, que era também ogã daqui, do terreiro, tocava na festa do aniversário de Mãe Roxa. E os homens só entravam trajados de paletó e gravata. O caramanchão ficava cheio. O pessoal corria em busca de paletó, porque só entrava na festa com traje formal. Era uma forma do terreiro se impor diante da sociedade branca. Mãe Roxa podia muito bem fazer o aniversário dela à moda do terreiro, mas aquilo – hoje a gente entende – era uma forma do terreiro se impor diante dos brancos. Então, vinha todo mundo de paletó e, quando dava meia noite, ela dançava valsa com meu pai. Depois, todos os convidados dançavam e, durante o dia, todo mundo botava música para ela. Havia até uma competição no programa de aniversário do rádio e premiavam o aniversariante que mais recebesse parabéns. Mãe Roxa ganhava todo ano, no aniversário, o número maior de parabéns. Mas tudo isso acabou.

**Entrevistador** – *Como se dá o sustento do terreiro?*

**Mãe Ilza** – Quanto à relação dos filhos-de-santo com a casa, eles colaboram com as festas. Sobre recursos, a contribuição dos filhos de santo aqui é muito pouca. Eu não sei se, talvez, por uma *quizila* do tempo da minha mãe. Não sei. A gente ainda tem a maioria dos filhos-de-santo tudo humilde, que eu ajudo. E a gente acaba entendendo. E o que se há fazer? A gente acaba ajudando essas pessoas. Uma feirinha aqui, uma cestinha ali. Alguns não têm nem o dinheiro para transporte. Há, inclusive, aqueles que nem podem vir para a festa.

Sobre o patrimônio do terreiro, criamos uma associação que cuida da preservação do terreiro. Tivemos, primeiro, que vencer certa resistência por parte de algumas pessoas do próprio terreiro. Até que, atualmente, há uma abertura maior. Já trabalhamos o estatuto e estamos na fase de registro. Assim também fica mais fácil para a gente levantar recursos e, para isso, é necessário que a entidade esteja legalizada.

**Entrevistador** – *Tendo em vista o viver e o fazer dos tempos de agora, como conciliar isso com as tradições do candomblé?*

**Mãe Ilza** – A gente tenta preservar as origens, os valores que fazem parte do terreiro. Tento conciliar o mundo de lá de fora com o que deve ser preservado. Hoje em dia, as coisas estão muito diferentes. Você faz uma obrigação, gasta seu tempo, vai para as águas, vai para os rios, vai para as matas, em prol da pessoa que você está preparando, passa de hora do seu lazer, de estar descansando, renuncia à convivência com seus familiares para se dedicar àquela pessoa. Depois de você queimar as pestanas, fazer tudo direito, essa pessoa passa seis meses, às vezes, quando vai muito, vai um ano, já passa para outra casa e a outra casa diz que o que você fez está errado, que é preciso desmanchar tudo, o orixá não é esse, é aquele. Aí, a pessoa já começa a se sentir mal, começa a sentir isso, sentir aquilo, interpretando como consequência do que supostamente você fez, que não está certo. Isso machuca a gente, dói. Por isso, as pessoas dirigentes do candomblé acabam todas sofrendo do coração. Quando a gente põe uma pessoa dentro da *camarinha*, a gente cuida como os filhos que a gente gerou dentro das nossas entranhas, a gente tem amor. Hoje em dia, não se

tem mais resguardo nem consideração. Então, hoje é assim. Cabe a gente pedir ao nosso pai Oxalá, nosso pai maior, que tenha misericórdia dessas pessoas, e de nós, também. O que podemos fazer? Não somos a palmatória do mundo, para sair por aí, consertando tudo.

**Entrevistador** – *O seu terreiro contribui, de alguma forma, para com a sociedade mais ampla?*

**Mãe Ilza** – O nosso terreiro contribui com alguma coisa para sociedade local, mas naquilo que diz respeito ao preceito, a gente procura sempre preservar. A gente sempre está dando entrevista ou filmando. A gente já fez várias documentações, entrevistas e depoimentos. A intenção é esclarecer, pois muitas pessoas têm uma visão deturpada do candomblé. Então, a gente procura sempre dar esclarecimento, procura passar para a sociedade o que é realmente o candomblé.

Existe também outra contribuição: acolhimento de várias pessoas que chegam ao terreiro. Desde a época da minha mãe, ela sempre teve um bom relacionamento com a comunidade e a sociedade como um todo. Ela fazia várias distribuições de cestas básicas, fazia vários eventos na comunidade, colhia vários frutos na roça e distribuía para a comunidade. Moravam várias pessoas com ela. Dentro do terreiro, ela sustentou várias pessoas durante muito tempo. Isso sem falar no aconselhamento que é um dos serviços mais requisitados.

Na semana santa, e hoje a gente ainda consegue preservar, minha mãe distribuía para as pessoas, dentro do ritual da nossa casa, as oferendas que iam para mesa, para a ceia da semana santa. Ela distribuía com a comunidade daqui do bairro e esse caramanchão ficava superlotado. As

peessoas vinham almoçar. Fazia comida pra todas as pessoas que chegassem. As meninas que ela criou saíram todas daqui casadas.

Desde que eu comecei a dirigir o terreiro até agora, mudou muita coisa no mundo. E no candomblé também. O candomblé está virando comércio e a gente vê isso. Mas também tem gente trabalhando pela preservação dos valores, da tradição, da religião. É preciso, no entanto, fazer encontros das pessoas de candomblé, dos filhos de santo, para a gente esclarecer. Para quando houver debates, encontros, seminários, as pessoas participem e levantem a cabeça. Não fiquem escondidas pelos cantos, com vergonha de falar em frente a pessoas formadas. Para compreenderem que formatura de colégio nunca deu o saber do candomblé a nenhum de nós.

**Entrevistador** – *Este terreiro tem alguma preocupação com os estudos que são feitos, atualmente, sobre o candomblé?*

**Mãe Ilza** – Hoje em dia, pessoas que fazem curso superior imaginam que, por isso mesmo, sabem mais do candomblé que aquelas que não fizeram universidade. Agora, existe muita gente estudando o candomblé e depois, quando chega ao terreiro, constata que não é nada daquilo que ele leu nos livros e começa a questionar com os mais-velhos. No Rio e em São Paulo, existe até uma onda de defensores do “Angola puro”. Pessoas fazem uma viagem à África e voltam tão “sabidas”, que querem consertar a religião do candomblé no Brasil. Tem gente aprendendo o candomblé na *Internet*. Tem até filhos-de-santo que aprendem na *Internet* e depois exigem de seu pai ou mãe-de-santo que façam suas obrigações, conforme viram na *Internet*. Quanto a isso, podem me chamar de cafona, atrasada, ranzinza: eu não abro mão. Sou da velha guarda e vou continuar sendo.

Minha mãe dizia e eu também falo desse jeito: quanto mais a gente ensina, mais aprende o que ensinou. Quanto mais você participa, mais aprende e se desenvolve. Eu respeito todas as religiões, porque em todas elas Deus está e eu acho que o que vale é a gente respeitar um ao outro, respeitar as diferenças de um terreiro para outro, de uma *nação* para outra, respeitar as idades, de onde as pessoas vêm, as raízes que a gente traz dos nossos antepassados.

**Entrevistador** – *O Tombenci Neto tem seu nome intimamente ligado ao Dilazenze. O que é o Dilazenze?*

**Mãe Ilza** – O Dilazenze surgiu em 1986. É um grupo formado pelos membros do terreiro, aquela geração mais jovem do terreiro que se juntou e que resolveu montar um bloco afro que tivesse uma ligação com o terreiro de candomblé; que tivesse a influência da dança, da música, do toque, enfim do terreiro de candomblé. E aí, fundamos o Dilazenze dentro do terreiro. O nome está ligado a Hipólito Rei, que se chamava Dilazenze Malungo. É uma homenagem a uma pessoa que tem uma importância muito grande na vida histórica da própria família. Foi através dele que minha família teve contato com Mãe Maçu. Desde o início, o Dilazenze tem o fundamento do próprio terreiro. Todos os fundadores dele receberam obrigações, foram preparados para isso. Temos uma diretoria, registro civil e passou por todos os trâmites burocráticos para seu funcionamento. Eu estou na frente do Dilazenze há 20 anos.

Uma de nossas preocupações iniciais foi fazer um levantamento histórico do Tombenci e formamos um grupo que chamamos “grupo de pesquisa”. Resolvemos fazer um levantamento sobre a própria história do Tombenci, em Salvador, e começamos a buscar essas informações, es-

sas histórias, promover debates, seminários e trazer pessoas que pudessem ajudar nas informações que nós estávamos procurando. Começamos também a fazer um trabalho de preservação das danças, dos toques da *nação* Angola, além de também pesquisar outras *nações*. Então, através do nosso grupo de dança, vamos recuperando danças dos orixás, ritmos e indumentárias. Isso serviu para firmar a imagem do Dilazenze como um grupo ligado a terreiro de candomblé.

**Entrevistador** – *Além do Dilazenze, o Tombenci desenvolve outras propostas sócio-culturais?*

**Mãe Ilza** – Estamos desenvolvendo, há seis anos, o projeto Batukerê, no qual nós trabalhamos com crianças e adolescentes da comunidade externa. Não é necessário que as crianças estejam ligadas ao terreiro de candomblé. Mas, naturalmente, eles vêm ao terreiro, assistem às festas, tocam no terreiro. Outras meninas já dançam na roda do terreiro. Então eles se identificam com o que é trabalhado. Isso, de alguma forma, seria um trabalho para ajudar na própria preservação do terreiro.

**Entrevistador** – *O Dilazenze e o Batukerê são dois grupos de participantes do terreiro?*

**Mãe Ilza** – O terreiro passou um bom período sem fazer suas festas públicas, porque estava em reforma. Passaram-se muitos anos sem atividades públicas. Então, quando o terreiro retomou suas atividades públicas, começou também com uma preocupação social, com um trabalho compromissado com o social. E uma das propostas era exatamente essa: trabalhar com menores, através do Projeto Batukerê, e com os adolescentes e maiores, através do Dilazenze. Hoje, vemos que a gente está no caminho certo.



Algumas pessoas se confundem e questionam se nós somos o Dilazenze ou se somos integrantes de um terreiro. Tudo isso é resultante de uma falta de costume na nossa terra de o terreiro de candomblé-de-angola se comprometer com o social de uma maneira tão forte.

Para alguém participar do Dilazenze não implica que tenha que pertencer ao terreiro. Isso nós deixamos bem claro: basta a pessoa ter vontade de participar. Participar do Batukerê também é da mesma forma. São crianças daqui, da comunidade externa. Muitas têm alguma ligação com o terreiro: a mãe, o pai, um parente, um conhecido pertencem ao terreiro. É a questão política do terreiro: não deixar morrer a continuação dele. Interessante isso. No início, alguns mais velhos do terreiro criticavam. Eu enfrentei muita barra com alguns mais velhos que não aceitavam a idéia de um conjunto de dança estar ligado ao terreiro. Mas conseguimos conquistar a compreensão e o respeito desses mais velhos pelo que nós fazemos na área do social e do cultural. Havia uma eterna reclamação: “Esses meninos não podem fazer isso, não podem fazer aquilo.” Hoje, pelo contrário, eles já estão abertos. Quando acontece alguma inovação no terreiro, apesar de eu ser uma pessoa da geração recente, os mais velhos, do tempo de Mãe Roxa, já têm certo respeito por mim, pelo que eu faço e pelas atividades sócio-culturais que eu coordeno ou dirijo de dentro do terreiro.

## DA FALA PARA A ESCRITA

A cultura oficial no país é vazada em língua portuguesa culta, cujo padrão corresponde ao utilizado pelas pessoas com bom nível de escolaridade. Nesse sentido, é evidente que a forma escrita sobrepuja o uso falado. Aliás, dá-se peso exclusivamente à forma escrita como veículo do ato público válido. Enquanto isso, as variantes apenas faladas ficam restritas ao uso doméstico e comum.

Tudo estaria bem, se essa escolha não pusesse no ostracismo toda uma cultura produzida por segmentos e grupos sociais que têm na fala seu principal, se não o único, instrumento de expressão. Insere-se nessa última modalidade, entre outras, a produção religiosa dos afro-descendentes. A bem da verdade, é preciso que se entenda que essa não foi uma escolha natural desse grupo. Aconteceu assim, porque essa foi a única construção que a pressão sócio-econômica do grupo dominante possibilitou aos excluídos. Enquanto isso, sua variante popular falada era barrada na escola. Tornou-se, então, ideal de ascensão social o domínio da expressão escrita culta, enquanto uma série de preconceitos deixava à margem a língua falada, de forma cada vez mais acentuada.

Entre a gente de terreiro, até mesmo por causa de sua origem de povos de cultura ágrafa, a língua oral foi o veículo por excelência para os mais diversos níveis do viver e do fazer. Todo o ensinamento sempre foi efetuado pelo siste-

ma boca-ouvido. E, paradoxalmente, o domínio da língua escrita culta nunca foi fator de ascensão no conhecimento religioso do candomblé.

Ocorre, porém, que mudanças foram acontecendo entre o povo-de-santo e a comunidade mais ampla. Pessoas ligadas ao terreiro começaram a ter instrução superior, enquanto artistas e acadêmicos não pertencentes às comunidades de santo começaram a descobrir, na cultura dos terreiros, um verdadeiro manancial para a sua produção. Chegou-se a ponto de muitos simpatizantes ou freqüentadores de terreiros, por força da curiosidade ou da escolha do objeto de sua pesquisa, terminarem tornando-se filiados ao culto afro-brasileiro, mormente em terreiros de renome. Daí, a fala dos terreiros ultrapassou a fronteira de seu território e o terreiro foi sendo tomado como fonte de inspiração.

É preciso destacar que, mesmo assim, inúmeras produções da cultura afro-descendente continuaram barradas na escola oficial. Exemplo suficiente é o *itan*, histórias do sistema oracular do povo de origem nagô e que circula de maneira notória entre a gente de terreiro. Em vista disso, aqui dou ênfase ao *itan*, às narrativas populares de origem africana, que tanto têm alimentado a produção do conto infantil brasileiro.

No movimento diaspórico do terreiro para a cidade, a linguagem de afro-descendentes chegou também ao conto, ao romance e ao verso. Assim, focalizo alguns exemplos. Seja na apreciação do conto africano-brasileiro; seja no exame da ritualística de uma festa de terreiro, tão bem documentada por José Flávio Pessoa de Barros; seja numa rápida abordagem do vocabulário em poemas específicos do poeta Sosígenes Costa; seja na produção comemorativa dos 80 anos do escritor Jorge Amado; seja no estudo sobre o conto brasileiro de origem africana; seja no comentário de um exame de dis-

sertação de Mestrado da Prof.<sup>a</sup> Marialda Silveira, cujo texto em análise se refere à linguagem do candomblé.

## 5. O BANQUETE DO REI <sup>17</sup>

BARROS, José Flávio Pessoa de. **O banquete do rei... Olubajé**: uma introdução à música afro-brasileira. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 2000. 184 p.

Modestamente, o Prof. José Flávio denomina este seu livro de “uma introdução”. Na verdade, trata-se de um estudo etnográfico que aborda a cultura ancestral afro-brasileira, num corte vertical exemplar. Tomando como foco o *olubajé*, uma festa consagrada ao orixá *Omolu*, o autor constrói um modelo prático de abordagem em que a herança dos antepassados se constitui assunto básico.

No perfeito domínio da palavra escrita, com rigor acadêmico, ele mostra a riqueza da palavra cantada, da qual as comunidades de terreiro se fizeram guardiãs. Não é a palavra de um curioso; é a fala de um porta-voz. E este fazer é sustentado por um coro de muitas e muitas vozes, desde as oficialidades, aos participantes de terreiros de candomblé. Assim, a UERJ, através do seu Departamento Cultural e do Centro de Tecnologia Educacional, o Projeto CAPES/COFECUB, somados à compreensão e alcance da Fundação Castro Maya e de inúmeros acadêmicos, alcança a comunidade mais ampla e cumpre o seu papel no apoio à concretização deste trabalho de fôlego.

Assim, a comunidade de terreiro torna-se campo reconhecido em sua legitimidade e pode revelar a riqueza dos

<sup>17</sup> Publicado na **Revista Kãwé**, Ilhéus: Editus, n. 2, 2001. p. 40-42.

valores originados de seu fazer e de seu viver que, afinal, é parte integrante da cultura brasileira como um todo. O próprio autor, no *Agradecimento*, afirma: “Este trabalho é uma obra coletiva...” E aí vem, mais uma vez, o exemplo de como trabalhar a questão da africanidade: a parceria, a união de muitas vozes, para que uma voz, antes perseguida, agora tenha foros de cidadania. Não basta um autor dedicado. Não é suficiente apenas que um Departamento queira explorar uma temática. Não vale somente descobrir que uma comunidade se constitui a riqueza cultural que precisa ser revelada. E o trabalho do Prof. Flávio, pleno de axé, é a revelação de um caminhar, de um construir em que muitas crenças contribuem para pôr abaixo o preconceito.

Livro bem acabado, primorosamente ilustrado: livro para ser lido, pra ser visto, para ser ouvido. E tudo isso feito e realizado a partir de uma perspectiva que escapole da visão eurocêntrica, revelando a beleza da herança africana incorporada à cultura brasileira. Gravuras de Debret e ilustrações de Sérgio Nascimento conferem ao livro um toque de classe. O trabalho musical de Dil Fonseca constrói a ligação entre a impressão gráfica e a riqueza dos cânticos gravados no *cedê* que acompanha a obra. Tudo isso vem sendo puxado por um carro-chefe extremamente criativo, de um gosto revelador de sensibilidade: a foto da capa, de Telma Gama. Da boca de uma caverna, avista-se a imensidão do oceano em cujas lonjuras um sol avermelhado se põe. Verdadeira alegoria a nos transportar para a África, através do Atlântico, embarcados no sol crepuscular que nos informa a chegada da noite, quando começa o *xirê*, a festa para os orixás nos terreiros de candomblé.

Guiados pelo autor, o leitor-ouvinte vai viajando por este Brasil que também é africano, por aquela África que

até hoje se faz presente no sangue dos brasileiros. É noite de festa, a orquestra inicia seu toque mágico, os convivas se levantam. Os orixás adentram o barracão, as vozes ecoam cânticos milenares, numa verdadeira louvação poética ao Criador. Em êxtase de alegria, criadores e criaturas celebram a festa da vida. Todos comem e bebem, numa verdadeira e profunda aceitação do dom maior: a vida.

Para que o leitor-ouvinte seja envolvido e plenificado de reconhecimento daquilo que também é seu, porque faz parte de um contexto mais amplo, o autor vai, pé ante pé, pausada e generosamente, percorrendo o que se pode chamar momentos de seu “roteiro” tão bem traçado. Primeiro, a apresentação que globaliza e contextualiza a questão da africanidade, na palavra segura de Vanda Ferreira, seguida dos agradecimentos tecidos com cordialidade e cortesia. Em seguida, um outro momento, com o recorte da comunidade de terreiro em suas origens e expansão. Momento rico de detalhes, com descrição objetiva dos sons, da orquestra, dos ritmos do candomblé.

No cerne do livro, talvez o momento mais rico, um apanhado de poemas religiosos para serem cantados, ao som da orquestra sagrada. E acompanhando os poemas litúrgicos, um trabalho de tradução aproximada com os fatos da cultura e costumes de hoje. É o *xirê*, a dança em que os orixás revelam-se e interagem com os adeptos e fiéis do terreiro. Justamente nesse momento, a integração *livro/cedê* atinge seu ápice, um complementando o outro. Ainda que se trate apenas de um registro dos cânticos do candomblé consagrados a alguns dos orixás presentes ao *olubajé*, por isso mesmo a obra é documental. E ainda, por isso, se constitui valiosa fonte de consulta, de pesquisa, de análise e também de leitura prazerosa, tendo em vista o bom gosto, o esmero,

o cuidado de que o trabalho se reveste. Orquestra, vozes, informações escritas, tudo isso compõe um único bloco.

Seguem-se outros momentos do livro que o enriquecem: as partituras musicais, a coleção de imagens, um glosário e a referência bibliográfica. Fecha-se o volume de 184 páginas exemplares, mas fica na alma do leitor-ouvinte uma grata satisfação de ter participado de *O banquete do rei*. A felicidade de ter vivido um momento de privacidade com o divino que se debruça sobre a Terra, domínio de *Omolu*, em busca de seus filhos, os humanos, que anseiam por se tornarem divinos também.

Justamente por causa disso, vale a pena entender e reviver o enredo do *olubajé*, tão bem apresentado neste livro. Tal qual acontece, quando *Omolu* realiza sua dança mágica, presente ao *banquete*, a narrativa enxuta e objetiva de José Flávio também concorre para tirar as mazelas do preconceito de muitos que o lerem.

## 6. A LINGUAGEM DE AFRO-DESCENDENTES EM SOSÍGENES COSTA<sup>18</sup>

Itabuna, 24 de novembro de 2002.

Caríssimo Amigo, Cyro:

Demorei um pouco para atender à sua solicitação. Estava cumprindo *obrigações* no terreiro e somente agora

---

<sup>18</sup> Excluindo-se minha carta ao poeta e contista Cyro de Mattos, este texto foi publicado no jornal **A Tarde**, no suplemento *A Tarde Cultural*, Salvador, BA, 1 de fevereiro 2.003, p. 4-5, e na Revista **Especiaria**, Ilhéus: Editus, ano V, n. 9/10, jan./dez., 2.003. p. 150-157.

consegui voltar. Desnecessário dizer que li e reli seu artigo várias vezes. Primeiro, porque é gostoso de se ler. Depois, porque você arrebanha informações interessantes e importantíssimas que resultam de seu modo único de ler e interpretar o universo literário. Digno de Sosígenes, o seu texto é muito mais que um apanhado. Antes de tudo, resulta de uma empatia de quem conseguiu realmente penetrar no universo intrincado, exótico e musical de Sosígenes. Ele, monge que preferiu a solidão para cantar o mundo do cacau. Você, monge, porque desfia diuturnamente as contas de seu rosário da labuta literária.

Naquilo que você me pede especificamente, dentro de seu artigo, aí vai um pequeno comentário. Preferi fazê-lo assim, caso contrário empobreceria tudo, se eu fizesse um mero arrolamento de significado de palavras secas. Afinal, quando se trata de Sosígenes, a parlenda se avulta, pois ele é senhor da musicalidade, do ritmo, da reinvenção lexicomática. E em se tratando de Cyro, vê-se um outro senhor do desvendar de mistérios do verso estruturado pelo outro, enquanto sabe, ele mesmo, tecer frases que impressionam pelo tanto que desvelam.

Espero que, de alguma forma, eu tenha contribuído com algo real e interessante.

Um abraço do  
Ruy Póvoas.

\* \* \* \* \*

Juntar palavras conhecidas para dar idéia de uma outra tem sido recurso explorado por vários escritores e poetas. E em se tratando de Sosígenes Costa, a exploração da musicalidade, da sonoridade através de arranjos lexicomáticos



e sintáticos, culmina na construção de parlendas. Trata-se de um recurso em que, muitas vezes, as palavras em suas unidades são destituídas de um significado específico, pois importa o arranjo sonoro conseguido desse modo. Isso é muito comum entre as crianças (ou era?):

Eu sou pobre pobre pobre  
Dé marré marré marré  
Eu sou pobre pobre pobre  
Dé marré de si

Naturalmente, a expressão “De marré de si” não contém conteúdo semântico. A sua enunciação, no entanto, confere uma musicalidade suave, a ponto de dispensar a rima. Tal recurso tem sido muito utilizado também por compositores e cantores brasileiros, principalmente entre aqueles que exploram temas próprios da cultura afro-descendente.<sup>19</sup>

No texto de Cyro de Mattos, *Informação de Sosígenes Costa*, no entanto, alguns dados chamam a atenção. Primeiro, porque o léxico afro-descendente, no poema *Iemanjá*, é muito diferente do poema *Negro Sereio*. O universo lexicográfico do primeiro é todo estruturado a partir de uma fono-audiologia de um dialeto oriundo do quimbundo, essencialmente aquele conservado em terreiros de candomblé no Brasil, sob a designação de língua de Angola. Já no segundo, o léxico é nagô. Isso revela que Sosígenes andou, viu, ouviu, participou atentamente. Se assim não o fez, pelo

---

<sup>19</sup> Cf. PÓVOAS, Ruy do Carmo. **A linguagem do candomblé**: níveis sociolinguísticos da integração afro-portuguesa. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989. p. 115-128.

menos pesquisou muito. Mas o que é a pesquisa se não for o resultado de andar, ver, ouvir, participar atentamente? O certo é que Sosígenes sabia das coisas.

Segundo, a capacidade de Sosígenes engendrar parlen-das em função de uma musicalidade e ritmos poéticos o faz costurar pedaços de versos do hinário religioso afro-des-cendente, juntando-os a lexemas isolados e desconectados entre si e, ainda, somando com palavras portuguesas, cuja pronúncia se assemelha a uma pronúncia da língua angola-na ou do nagô. E como ele sabe das coisas, raramente mis-tura angolano com nagô. E se algumas vezes o faz é para se usufruir do benefício eufônico, da ritmia, da musicalidade, do efeito sonoro que tal engenho produz.

Vejamos isso mais de perto. Em *Iemanjá, Caça no cantlenda vula ê vula* ô trata-se de verso e estribilho de um cântico consagrado a Congombira, o Oxóssi do povo de Angola. *Ô Lembá ô Lembê* é fragmento de um cântico con-sagrado a Lembá, o Oxalá do mesmo povo. *Katendê ladjina oro maiwê* é estrofe de uma cantiga para invocar Katendê, o Ossãe da cultura angolana. *Irei irei Dandá Malembei, ma-lembei Dandá Malembei moco* é um conglomerado extraído de um cântico dedicado a Dandalunda, a Oxum de An-gola. Interessante notar que a última palavra, *moco*, signifi-ca cabelo. Está desconectada da sintaxe do fraseado, mas confere sonoridade e ajuda a construir um ritmo típico da linguagem dos participantes de terreiros de angola. *Mamãe ocoabá* traduz um conjunto fônico que se assemelha a *Nanã okwa abá*, invocação a Nanã, a mais velha das Grandes-Mães, senhora da chuva, aquela que limpa as mazelas do mundo. O conjunto lexemático que se segue, *Nô abukê-kê ô maiongá, agolelê munganga, A toitô erun topei*, é interes-sante: introduz expressões do nagô num fraseado angolano

(*agô ilê ilê* – A Casa e os de Casa me dêem licença; *Atotô!* – saudação a Omolu, orixá médico dos pobres). Trata-se de fragmentos de um cântico consagrado a Omolu-Obaluaiê, o Dono da Terra. Ele é *mu ngangá*, nosso senhor. Seguem fragmentos de um cântico consagrado a Ogum, orixá da guerra, da demanda, da batalha: *Serê moná de lê conzerê moná kalá comunderê aturamó Ogum de lê a ira irá*. Trata-se de um acavamento de sintagmas extraídos de versos diferentes, constituintes de uma mesma cantiga, isto é, de um mesmo poema laudatório e invocativo, para ser cantado e dançado, dirigido a Ogum. Por fim, *safirerê Iemanjá Mariolô ê – idei Mariolô a – doai, Safirerê torofim*: um amálgama de sintagmas extraídos de um cântico de louvor a Iemanjá, a Grande-Mãe das águas salgadas, mãe dos humanos, os seus filhos-peixes.

Constata-se o vocabulário extraído de cânticos consagrados a vários *inkices* do *candomblé-de-angola*, mas tudo isso resulta numa montagem de versos repletos de som, música e ritmo. A leitura do poema *Iemanjá* evoca uma sonoridade afro-descendente de um dialeto de origem angolana, conservado em terreiros do Brasil. Sosígenes sabia das coisas...

Em *Negro Sereio*, o trabalho de Sosígenes centraliza-se nas unidades lexicáticas. Agora é o vocábulo *nagô* o meio para a construção da parlenda. Evidentemente, entre os terreiros do Brasil, a acessibilidade para anotar o que se vê, o que se ouve e o que se fala é muito mais fácil nas casas de santo de origem angolana. Até mesmo, atualmente, com os recursos da tecnologia moderna, de uma maneira geral, é proibido filmar, fotografar e gravar os conteúdos de um terreiro da tradição *nagô*. É bem possível que, por isso também, Sosígenes lida apenas com as unidades lexicáticas

neste poema, quando se abebera na linguagem do povo-de-santo de origem nagô. Aqui, sim, pode-se e deve-se organizar um mini-dicionário do que Cyro de Mattos captou no seu estudo em apreço. Ao que tudo indica, Sosígenes esteve muito mais perto do universo cultural dos terreiros de origem angolana, do que dos de origem nagô.

AGOGÔ. Instrumento musical constituído por dois sinos presos a uma haste de metal. Faz parte da orquestra sagrada do candomblé. Também compõe a orquestra de blocos afros e até mesmo de capoeira.

ABUXÓ. Invenção, rumor.

ARUANDA. Céu mitológico dos candomblés-de-angola. Tudo leva a crer que se trata de um termo originário de Luanda, cidade de Angola, que fazia parte do imaginário de escravos dali oriundos e era considerada o lugar ideal de liberdade.

BATÁ-COTÔ. Grande tambor de guerra, cuja fabricação foi proibida no Brasil. Há informações de que o som obtido desse instrumento deixava os negros agitados.

EBÓ. Conjunto de objetos ritualísticos que compõe qualquer oferenda a uma divindade.

FOFÓ. Espuma

GANZUÁ. O mesmo que *canzuá*. Terreiro de candomblé.

GUELELÊ. Variação fônica de *geledê*: espécie de máscara para ritual consagrado aos mortos.

IERÊ. Variação fônica *erê*: divindade infantil. Estado de transe em que o iniciado assume uma personalidade infantil.

IFÁ. Espécie de rosário aberto com o qual o babalaô consulta o oráculo. Orixá da adivinhação.

IFÉ. Cidade da Nigéria.

ILORIN. Variação fônica de *olori*: o senhor da cabeça.

LOGOSÉ. Tartaruga

OXUM-MARÊ. Orixá do arco-íris, pai do bom tempo.

NANÁBURUCU. A mais velha dos orixás femininos, senhora da chuva e da lama (barro primordial utilizado na criação dos humanos). Cabe a ela a limpeza das mazelas do mundo.

OBA. Orixá feminino. Uma das três esposas de Xangô.

OBI. Espécie de fruto, noz de cola, muito utilizado nas obrigações do povo-de-santo e também na consulta ao oráculo.

OGUM. Orixá do ferro e da guerra. Ensinou aos humanos como forjar o ferro e arar o chão.

OLOKUN. Orixá do oceano, pai de Iemanjá. O próprio oceano.

OMALÁ. Variação fônica de *amalá*: alimento preparado com quiabos cortados em rodelas, camarão pilado, cebola ralada e dendê. Prato preferido por Xangô.

OMOLU. Orixá dono do mundo, médico dos pobres.

OROBÔ. Espécie de semente africana necessária ao culto de Xangô.

OXÓSSI. Orixá das matas, da caça e, por extensão, da busca, da procura, da pesquisa.

OXUM. Orixá feminino das águas doces, dos rios, cachoeiras e fontes. Patrona da maternidade e também do luxo, da riqueza, da vaidade, do gosto refinado.

PEJI. Altar consagrado a uma divindade e onde são depositados objetos ritualísticos.

PEJI-GÃ. Cargo masculino atribuído ao ogã que é responsável por um determinado peji.

XAXÁ. Título que primeiro foi atribuído a Félix de Souza, um brasileiro que se dedicou ao tráfico de escravos e

que fez fabulosa fortuna em Ahuidá, na África.

XANGÔ. Orixá do raio, do trovão, da pedreira e da Justiça.

XEXERÉ. Instrumento musical que compõe a orquestra do candomblé, do samba de roda e de festejos afro-descendentes. Fabricado de metal ou de madeira, até mesmo com um gomo de bambu.

VUVU. Descuidado, enxovalhado.

Quanto ao efeito de ritmo e sonoridade conseguido por Sosígenes, na manipulação dos lexemas, no poema *Negro Sereio*, na construção de parlendas, somente o exame da contextualização poética poderia revelar. Aqui, no entanto, trata-se apenas da apreciação do estudo realizado por Cyro de Mattos sobre o referido poeta.

7. JORGE AMADO: FICIONISTA, OGÃ E OBÁ<sup>20</sup>

Quando recebeu o título de *Doctor Honoris Causa*, concedido pela Universidade Federal da Bahia, em 31 de julho de 1980, no discurso de agradecimento, Jorge Amado assim se pronunciou:

[Sou] apenas um contador de histórias do povo baiano, minhas universidades foram as cidades e os campos de nosso vasto território físico e humano – a cidade da Bahia em sua mágica realidade; as roças de cacau, a grandeza grapiúna nascida no sangue; o sertão, a seca, o latifúndio, a fome, a injustiça, as armas pobres dos cangaceiros e beatos. O que sei aprendi na convivência com o povo nas ladeiras e becos da cidade bem-amada, nos caminhos do cacau e da caatinga, numa intimidade que se fortaleceu e ampliou no passar do tempo permitindo que eu me sinta carne e sangue, voz e contingência, intérprete e arauto de suas lutas e esperança.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> O presente texto foi apresentado no “Seminário Internacional de Literaturas de Língua Portuguesa: homenagem aos 80 anos do escritor Jorge Amado”, no Centro de Estudos Portugueses Hélio Simões/DLA, UESC, em 2/9/1992 e publicado na **Revista V Império**, Salvador (BA), n. 3, 1.º sem. 1994.

No título do trabalho inicial, não constava o título de *Obá*. Quando Jorge Amado tomou conhecimento deste trabalho, enviou-me correspondência, alertando-me para o fato de que ele, além de ser Ogã, também era um Obá. Aqui faço a reparação, numa ligeira alteração do título do texto publicado na **Revista V Império**, ao tempo em que acrescento informações sobre o fato de Jorge Amado também ter sido um Obá. Nesta versão de agora, também acrescento os dois fragmentos do romance **São Jorge dos Ilhéus**, alusivos à bênção na igreja católica e ao ritual do terreiro, ambos ocorridos em comemoração a São Jorge, padroeiro da cidade, magistralmente narrados por Jorge Amado.

<sup>21</sup> UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA. **Jorge Amado Doutor Honoris Causa**. Salvador, BA, 1980, p. 33.

Assim Jorge Amado define-se, traça seu caminho: arauto de um povo. Define o espaço de sua aprendizagem: uma região. Conceitua seu fazer: intérprete. Trata-se, portanto, de um mister consciente. Sabe o que quer e de onde tirar o material necessário ao seu fazer. Vida vivida; não apenas observada. Experiência experimentada; não apenas lida nos compêndios. Da vida e da experiência com o povo, dele fazendo parte, Jorge traz as profundas marcas de uma identidade nagô. É necessário, no entanto, percorrer caminhos, recolher passagens, ouvir o próprio autor.

Roger Bastide, no prefácio à edição francesa de *Quincas Berro D'água*, assim testemunhou a respeito de Jorge Amado:

[...] ele sempre foi o defensor do Ser contra o Ter, da espontaneidade da vida contra a busca ilusória das riquezas materiais ou das aparências da respeitabilidade, da Liberdade, enfim, contra as formas de auto-alienação (e, bem entendido, de opressão).<sup>22</sup>

Tal visão de mundo resulta da preferência pela simplicidade. É o resultado do aprendizado na convivência com o povo. E com o próprio povo, Jorge fez sua caminhada, vivenciando e experimentando diversas fases do viver e do fazer literários. Assim, viveu ele, além de um neo-realismo e de um período marxista, um humor que até hoje ainda pontifica nos textos de sua produção.

Foi, porém, entre todas as vivências e experiências que o contador de histórias se fez. É bom lembrar que os nagôs

<sup>22</sup> EDITORA MARTINS. **Jorge Amado povo e terra: 40 anos de literatura.** São Paulo: Martins, 1972, p. 52.



têm uma casta, a dos contadores de estórias, conhecidos como *apaló*. No Brasil, eles sobrevivem na figura de velhos negros e negras, capazes de desfilar o rosário do foi-assim, conta por conta, horas a fio. Hoje, seus remanescentes sobrevivem no lado de dentro dos *terreiros* da Bahia, Rio de Janeiro e São Paulo.

O seu campo de atuação foram as “universidades” das cidades e dos campos, nas quais ele buscou os detentores da vida. Tudo indica que ele alcançou tal objetivo: não se faz 80 anos sem mais nem menos. Ainda é preciso frisar que a longevidade é considerada uma das maiores graças entre o povo nagô. Tanto assim é que os *orikis* recitados diariamente para os divinos e para os humanos expressam desejos de vida, saúde, paz e sossego.

Em 1931, aos 19 anos, portanto, Jorge começa a publicar. Em setembro daquele ano, chega ao público *O país do carnaval*. Hoje, são décadas de fazer literatura. E como tem sido esse fazer? Que peneira mágica é esta que faz escoar oito décadas com saúde e verdade, com prazer e brasilidade, com humor e universalidade? Sobre isso, a produção é vasta. A crítica tem cuidado disso com atenção. Alguns, armados de régua milimétrica, medidores de cânones, apenas viram defeitos. Outros, desvairados, sem medida de nada, só viram virtudes. Na justa medida, no entanto, se é que existe alguma para o fazer literário, e se este fazer se abebera no povo, como afirma o próprio autor, a obra amadiana, nestes anos, deve revelar o próprio povo: bravo, lutador, oprimido, incoerente, descuidado, herói, brincalhão e, muitas vezes, safado.

Quando Adonias Filho tomou posse na Academia brasileira de Letras, em 28 de abril de 1965, Jorge Amado fez o discurso de recepção. Algumas passagens devem ser aqui lembradas:

Toda nossa literatura baiana está igualmente plantada nessa realidade cultural da cidade de Salvador, nessa sua força de povo e aí daquele jovem que queira romper com sua gente e criar sua obra na pura masturbação das palavras, jamais chegará a ser um verdadeiro escritor.<sup>23</sup>

E mais adiante, em outra passagem:

Quanto a mim, sou a favor de todas as experiências no campo da arte e da literatura, são todas elas válidas. Sem experimentar, o artista não avança em sua arte e não faz avançar a arte. Mas nem por experimentar e buscar novos caminhos, nem por se levantar na necessária e inevitável luta contra os que os procederam nem assim podem e devem os jovens artistas abandonar a realidade onde se movem e onde criam, nem assim podem faltar às suas obrigações para com seu povo.<sup>24</sup>

É necessário ter-se a real dimensão da palavra *experimental* na fala amadiana. Não se trata de provar para ver que gosto tem e sim de vivenciar, mergulhar na vida daquele povo e no fazer daquela vida.

Em 17 de julho de 1961, quando tomou posse na Academia Brasileira de Letras, Jorge disse:

Não é a literatura frágil cristal inconsistente ou pundonorosa donzela aflita que não possa misturar-se aos interesses imediatos do homem, aos seus

<sup>23</sup> AMADO, Jorge. Discurso de recepção a Adonias Filho. In: **A nação grapiúna**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1965, p. 40.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 41.

conflitos, ao seu tempo, às suas lutas e anseios. Dessa mistura com a vida, com os problemas imediatos, não sai a literatura diminuída e manchada. Mistura-se o cristal com o aço, desabrocha a tímida donzela em mulher fecunda e bela, ganha a literatura uma dimensão maior. O que a história literária nos ensina é que desse misturar-se nascem as obras imortais, as que atravessam os tempos e permanecem lidas.<sup>25</sup>

O fazer literário amadiano revela essa quebra de preconceito, ao surgir de uma mistura. É claro que não se trata de um saco-de-gatos. A mistura é meticulosa, trabalhada, mourejada. Ele mesmo, numa *Carta a uma leitora sobre romance e personagens*, reportando-se à identidade baiana, assim escreve:

No caso da Bahia, qual é a marca fundamental? Eu vos diria, Senhora, que essa marca é a mistura. Aqui tudo se misturou, num amálgama colossal. Sangues, raças, religiões, costumes, negros e brancos, índios e mamelucos, ricos e pobres, e mulatos com mulatas, mestiços com mestiças e foi surgindo essa cor de pele e essa consciência democrática, a condição cordial e a doçura, o prazer sensual de cada instante e de todas as minúcias. Ai, meu Deus, somos faces somadas, multiplicadas, e dentro de nós, em nosso sangue, as contradições encontram o caminho da convivência.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> Cf. EDITORA MARTINS, p. 15.

<sup>26</sup> *Ibidem.* p. 28.

Daí, não há o que estranhar se a luz que forjou o ficcionista forjou também o ogã e o obá. Foi crendo nesta mistura que Jorge Amado tornou-se povo, num processo de empatia. E só assim o povo pôde constituir-se personagem, na força criadora de um ficcionista que acreditou na mistura como processo de criar. E foi assim que o romance naturalista mudou completamente: deixou de ser romance e transformou-se em epopéia.<sup>27</sup> Isso leva Mark Curran a afirmar que:

Jorge Amado, nos romances mais recentes, *Os pastores da noite*, *Tenda dos milagres*, e especialmente *Teresa Batista cansada de guerra*, chega até o auge de seu papel de romancista do povo, e, mais ainda, adota o estilo do poeta popular, tomando-o, até, como personagem-narrador.<sup>28</sup>

O romancista do povo fundiu-se ao próprio povo e tornou-se intérprete e arauto de suas lutas e esperanças. E foi nessa condição que ele se sentou na cadeira de Obá do Axé Opô Afonjá. O intérprete-arauto não se contentou em ver de longe. Repudiou a visão de povo massificado. Cumprira-lhe chegar à intimidade de todas as camadas, vivenciar dores e prazeres, lutas e festas, opressões e crenças. Enquanto as autoridades policiais no Brasil perseguiram as práticas africanas, a elite econômica espoliava o povo mestiço e a classe política ignorava, junto com a Universidade, o saber deste segmento, Jorge Amado foi em busca da vida que palpitava e ainda palpita entre os que militam suas crenças vindas de África.

<sup>27</sup> Ibidem. p. 14.

<sup>28</sup> CURRAN, Mark. **Jorge Amado e a literatura de cordel**. Salvador, BA: Fundação Cultural do Estado da Bahia/Fundação Casa de Rui Barbosa, 1981. p. 21.

Qualquer pessoa, no Brasil, e principalmente na Bahia, que tenha intimidade e relacionamento com terreiro de origem nagô há de conhecer os nomes mais ilustres da cultura nagô no Brasil, sejam do passado, sejam do presente, sejam os que já se insinuam na construção do futuro. Assim, Agenor Miranda, Aninha, Bernadino Bate-Folha, Camafeu de Oxóssi, Eduardo Ijexá, Ildásio Tavares, Majã Bassan, Makota Valdina, Mariazinha de Água-de-Meninos, Mestre Didi, Pedro Arcanjo, Procópio Ogunjá, Senhora, Stella de Oxóssi, são tantos os nomes, do passado e do presente, a formarem uma galeria imensa de construtores de nossa cultura, de nossa história, de nossa glória. Senhores e senhoras de imenso saber e profunda sabedoria, forjadores de nossa estrutura, guardiões de nossa honra baiana.

O primeiro personagem de renome da cultura religiosa afro-descendente de quem Jorge Amado vai em busca é Jubiabá. Oriundo das terras de Piranji, atual Itajuípe, onde viveu muito tempo, Jubiabá tornou-se figura lendária em Salvador da Bahia. Pai-de-santo de numerosa prole, figura imbatível na luta pela preservação dos valores africanos, Jubiabá viveu nos tempos difíceis, quando imperavam o arbítrio e a perseguição. Filho de santo dele, Sifrônio abriu *terreiro* em Ilhéus, tendo iniciado um número incontável de pessoas. Pois foi focalizando a figura homérica de Jubiabá que Jorge Amado construiu o *Jubiabá* romance, em que o personagem torna-se força de resistência. Na obra literária, a figura de Jubiabá é um conglomerado de pais-de-santo bravos e lutadores, líderes populares a formar inúmeros seguidores, construtores da esperança do povo sofrido, senhores de grande saber e profunda sabedoria. Este saber e esta sabedoria, que a elite brasileira teima em ignorar, hoje

correm o mundo em dezenas de idiomas em que se traduziu a obra amadiana.

Um outro personagem literário é Procópio de Ogunjá. Nos tempos do auge da repressão policial, quando Pedrito Gordo comandava a polícia do Estado contra o povo dos terreiros, Procópio teve a coragem de promover festa pública de culto aos orixás. Ele sabia das conseqüências que haveriam de vir. Mesmo assim, deu início às obrigações. A polícia chegou, destruiu os pejis, prendeu as pessoas e Procópio foi conduzido pelas ruas, amarrado como criminoso. Mas ao ser solto, Procópio promoveu outro culto de portas abertas e a guerra continuou. O nome de Procópio virou legenda e voou por todos os cantos da Bahia. Adelaide Maria do Carmo, minha tia materna, filha de santo de Procópio, passava horas a fio narrando, para seus sobrinhos, atos de bravura de Procópio. Ela estava na festa, quando a polícia invadiu o terreiro e fez parte do cortejo de prisioneiros, carregando na cabeça a gamela com os axés de Xangô.

Pedro Arcanjo é o grande personagem de *Tenda dos Milagres*. O Pedro Arcanjo da vida não era babalorixá; era um ogã que assumiu o cargo às últimas conseqüências. Nele, inúmeros pais e mães-de-santo tiveram apoio e ajuda para resistir ao confronto de forças em que sempre o povo-de-santo era aprisionado e chicoteado pelo crime de ter outra cultura. Herdeiro da sabedoria e do saber de inúmeros pais e mães-de-santo, coube a ele o poder e a glória de enfrentar e derrotar Pedrito Gordo, o temível delegado. Junto a Filipe Xangô-de-Oro formou a dupla de incansáveis lutadores pela liberdade de culto e oportunidade de viver outra cultura.

Mãe Aninha, Ialorixá do Axé do Opô Afonjá, foi rainha e mãe da Bahia dos negros por muitos anos. Mulher

sábua, dinâmica e poderosa, mantinha excelentes relações com pessoas de vasta influência. Seu terreiro tornou-se centro para o qual convergiam dezenas de artistas da literatura, da pintura, da escultura. Ao morrer foi substituída por Mãe Senhora, a maior Ialorixá que este país já conheceu. Foi ela quem iniciou Jorge Amado e deu-lhe o cargo de obá com o título de Obá Otun Arolu.

Na história da Bahia, se os homens gravaram seus nomes com o ferro da resistência do axé, estas rainhas-mães escreveram com sabedoria, para além disso, a resistência da cultura. Elas minavam o poder branco por baixo. Quando as autoridades africanas vinham ao Brasil, hospedavam-se em seus terreiros, pois havia intensas relações entre esses *terreiros* e a África. Isso impedia tais casas de sofrerem as violências pelas quais as demais passavam. Acontecia o pontificado da cultura do povo de *Ketu* na Bahia e as outras *nações* lutavam para sobreviver também.

Uma outra mãe-de-santo também famosa, de *nação* Angola, foi Mariazinha de Água-de-Meninos. Seu terreiro ficava localizado defronte à feira de São Joaquim. Também conhecida pelos íntimos como Baia, Mariazinha sempre teve seu templo africano aberto aos sofrendores e desamparados.<sup>29</sup> Jorge Amado levou-os todos, homens e mulheres, para as páginas de seus romances, transformando-os todos em sínteses, representantes da força e da resistência. Assim, é necessário ler *Jubiabá*, *Mar morto*, *Os pastores da noite*, *Dona Flor e seus dois maridos*, *Tenda dos milagres*, *Tereza Batista cansada de guerra*, *Bahia de todos os santos*, *O sumiço da*

---

<sup>29</sup> Na época da elaboração deste texto, Mariazinha de Água-de-Meninos ainda era viva. Quando ela faleceu, sua filha Cármen assumiu as rédeas do terreiro. Presentemente, não sei se o terreiro continua e se ainda permanece no mesmo lugar.

*santa*. Isso propiciaria dar conta da essência desses personagens, homens e mulheres que saltaram da vida comum da Bahia, conforme Jorge intitulava a cidade do Salvador, para a imortalidade literária, a correrem o mundo, traduzidos em muitos e muitos idiomas, embora muitos deles sejam tão desconhecidos no Brasil. Principalmente, reler para que se tome conhecimento das causas desse desconhecimento.

O povo dos terreiros é um povo contador de histórias, de relatos orais que são transmitidos de geração em geração. E Jorge Amado, que se auto-intitula intérprete e arauto do povo, vai ao seu encontro, para beber na fonte as histórias que formam a História. Transcrevê-los aqui seria recopiar a maioria dos textos amadianos ou então sumariá-los sem a qualidade que ele lhes impingiu. Daí, apenas duas histórias, a título de ilustração: o batizado católico feito por um orixá e a derrota de Pedrito Gordo.

Vezes sem conta, ouvi de minha mãe e de minhas tias maternas esses dois relatos. São momentos que constituem expressão máxima da cultura do povo do candomblé da Bahia.

Conta-se que um homem queria fazer o batizado de um filho seu, mas o padrinho deveria ser Ogum. Filho de santo de um célebre *terreiro*, lá foi o homem consultar a mãe-de-santo sobre como deveria proceder. Feito o jogo de búzios, o oráculo do candomblé, o próprio orixá Ogum dissera que ele mesmo iria à igreja para ser padrinho do menino. A notícia se espalhou e veio gente de tudo quanto era *terreiro* participar da cerimônia. Mas Exu, irritado porque não lhe ofereceram o sacrifício conveniente, incorporou num dos filhos de Ogum, fingindo ser o próprio Orixá e foi para a igreja com o cortejo. Para desfazer a peça pregada por Exu, na hora do batizado, Ogum incorporou-se no próprio padre, expulsou Exu, saiu do padre, incorporou-



se no filho antes possuído por Exu e o batizado foi feito como Ogum queria. Todo o povo-de-santo testemunhou o acontecimento na igreja do Pelourinho. Em *Os pastores da noite*, um capítulo inteiro de dez seções narra esse fato, constituindo-se em belíssimas páginas sem iguais em toda a literatura nacional, perpassadas por um humor rico e leve, instrumento com o qual Jorge Amado, intérprete e arauto, revela a riqueza e a leveza da alma do povo do candomblé. E somente um integrante dessa comunidade conheceria o fato com tantos detalhes: um ogã e obá ficcionista.

Outra história do povo-de-santo que corre solta pelo mundo é a do enfrentamento de Pedro Arcanjo com Pedrito Gordo, no candomblé de Procópio. O pai-de-santo resoluto festejava os orixás. Pedrito Gordo, decidido, “limpava” a Bahia da mancha negra. Procópio dançava a dança sagrada, com o orixá incorporado, quando Pedrito chegou. O mais temível de seus soldados teve ordem para prender o orixá. Entre os dois ergueu-se a figura do ogã Pedro Arcanjo, que pronunciou uma frase mágica, à qual Ogum teria de responder necessariamente. Assim são os mistérios da África. Para surpresa e espanto de todos, até da própria polícia, o soldado viu-se incorporado com Ogum e arremeteu contra Pedrito Gordo. O delegado saiu em desabalada carreira. E este fato custou-lhe a demissão.

Em *Tenda dos milagres*, no capítulo intitulado “Da batalha civil de Pedro Arcanjo Ojuobá e de como o povo ocupou a praça”, principalmente nas seções de 10 a 21, Jorge Amado narra este fato, transformando-o em verdadeira epopéia, numa sublimidade de estilo, numa prosa enxuta, rápida e mágica. Outra vez, o intérprete: um ficcionista ogã e obá, trabalhando artisticamente a história do povo contra a opressão. E, nos dizeres de Antônio Olinto:

A língua que (ele) usa é a do próprio povo, da sua gente, e o criador de personagens está aí, cercado dos seus personagens, identificado com eles, ouvindo-lhes a cada instante a fala, amando-os pelo que são, compreendendo-os e colocando-os numa língua viva e atuante.<sup>30</sup>

É bom que se saiba que Antônio Olinto, autor de *A casa da água*, também é obá confirmado no Axé Opô Afonjá, portanto, também nisso, colega e irmão de Jorge Amado, irmão-de-santo.

No depoimento do próprio autor, em discurso de posse na Academia Brasileira de Letras, há um inventário feito por ele mesmo, de seus bens, inclusive a cadeira de obá. A citação é longa mais vale a pena pela sinceridade e pelo lirismo:

Senhores Acadêmicos: chego à vossa ilustre companhia sem ódios e sem rancores. A vida foi generosa para comigo, deu-me mais do que lhe pedi e mereci. Pobre de bens materiais, sou rico de muita outra coisa, muitos bens possuo em meu surrão – nem sei como tanto pude merecer da vida. Esposa e filhos, que são alegria diária e incentivo maior para o trabalho, pais de toda a dedicação, irmãos perfeitos na amizade. E tenho o mar da Bahia, os coqueiros do nordeste, uma granja e uma praia em Pernambuco, mesa posta em tanta casa por esse Brasil afora, amigos em tantas partes do mundo, tantas mãos estendidas e tantos corações fraternais, saveiros navegando para o Recôncavo, adolescentes que me sorriem

<sup>30</sup> OLINTO, Antônio. “Tenda dos Milagres”, magia e revolução na literatura de língua portuguesa. In. EDITORA MARTINS. **Jorge Amado, povo e terra: 40 anos de literatura**. São Paulo: Martins, 1972. p. 205.

e me contam seus amores, uma roda de capoeira e uma cadeira de obá no terreiro do Opô Afonjá, a solta cabeleira de Iemanjá, as armas invencíveis de Oxóssi e de Xangô. Tenho o mel e a rosa, a ânfora de água pura, a farinha e o pão, o obscuro metal, um pasto de veludo, e a límpida manhã de cada dia.<sup>31</sup>

Os postos de ogã e obá são uma escolha de orixá. Cabe ao ogã o papel de padrinho e protetor do terreiro, enquanto o obá é um ministro. Exige-se identidade para exercê-lo, sabedoria e conhecimento. Ogã e obá são autoridades a quem se toma a bênção e fazem parte do alto conselho que dirige o candomblé. Vê-se, portanto, que muitos poucos chegam lá. Somente aqueles que dão testemunho público recebem do orixá tamanha honra. E como se explica o fato de Jorge Amado, além de ogã, ainda ser obá, isto é, ministro de Xangô?

Em *Bahia de todos os santos*, publicado em 1945, Jorge Amado declara:

O pai-de-santo Joãozinho da Goméia ou da Pedra Preta é um maravilhoso bailarino, digno de palcos de grandes teatros. O caminho de São Caetano que leva à difícil estrada da Goméia é percorrido por quanto artista, quanto escritor e quanto sábio passa por essa cidade. Sou ogã deste candomblé e esse talvez seja o único título que carrego comigo. Quase ogã é também o professor Roger Bastide da Faculdade de Filosofia de São Paulo.<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> Cf. EDITORA MARTINS, p. 21.

<sup>32</sup> AMADO, Jorge. **Bahia de todos os santos**: guia das ruas e dos mistérios da cidade do Salvador. São Paulo: Martins, s/d, p.59.

No discurso de posse na Academia Brasileira de Letras, abordando a importância de José de Alencar e de Machado de Assis na formação do romance brasileiro, ele declara:

A meu ver é da soma dessas duas vertentes, da soma de seus valores, que se forma o complexo do romance brasileiro. Sem Alencar não teríamos romance brasileiro. Não o teríamos sem Machado de Assis. Não somos apenas um lado de nosso corpo, não somos apenas a mão direita ou a mão esquerda.<sup>33</sup>

Aí, a declaração de uma forma de conceber o mundo e a vida idêntica ao que se pratica entre o povo-de-santo: uma visão holística do universo. Por isso pode-se trabalhar com o rigor e a exigência de Oxalá, o maior dos orixás, e a zombaria de Exu, ambos constituindo-se as margens do mesmo rio, as duas faces da mesma moeda. Por isso, não há entre o povo-de-santo duas maneiras de viver, uma civil e outra religiosa, como não há em Jorge Amado duas visões, a do ficcionista e a do ogã ou obá. Ele é o primeiro quando é o segundo e vice-versa.

Em *São Jorge dos Ilhéus*, no capítulo intitulado *A chuva*, seção 9, há o desenrolar de duas cerimônias religiosas. Uma, a bênção na igreja de São Jorge, oficializada pelo bispo, e outra, simultaneamente, um batuque de candomblé no terreiro de Salu de Oxóssi. Jorge Amado narra as duas passagens, com o mesmo cuidado, com o mesmo lirismo, com a mesma generosidade. Mesmo considerando a extensão dos dois fragmentos, vale trazê-los aqui, para ilustração. No primeiro, a cultura dos brancos ritualiza o agradecimento pelas chuvas:

<sup>33</sup> Cf. EDITORA MARTINS, p. 12.

Aquela segunda noite de chuva foi iniciada com uma bênção às seis horas, rezada na Matriz de São Jorge pelo bispo. Era um crepúsculo triste, as lâmpadas elétricas mal rompiam a chuva persistente. As velas ardiam nos altares, ardiam nos pés do santo guerreiro, que simbolizava tão bem aquela terra recém-chegada das lutas da conquista, ardiam em agradecimento pela chuva que viera. A bênção era mandada rezar pela Associação Comercial de Ilhéus, em nome dos fazendeiros e exportadores. Agradeciam ao santo padroeiro a chuva que possibilitava a floração das roças, o amadurecimento dos frutos, como agradeceriam depois o sol que permitiria a secagem do cacau nas grandes barcaças. O bispo rezava suas frases latinas, as moças do colégio das freiras cantavam no coro da igreja, enquanto Sórora Maria Teresa de Jesus tocava o órgão que a firma Zude, Irmão & Cia. oferecera à Matriz. A concorrência de homens não era grande. Quase que só mulheres enchiam a igreja, os coronéis e os exportadores contentavam-se com pagar a bênção. Andavam pelas fazendas ou pelas casas comerciais, tratando dos negócios que a certeza da safra possibilitava.

O bispo elevou as mãos ao céu, lançou a bênção sobre as cabeças que se curvaram. Depois rogou pelo bem-estar do seu rebanho, pelas boas colheitas e pela elevação espiritual dos ilheenses. Sua voz grave atravessava a igreja, morria sob as abóbadas. O órgão fez-se novamente ouvir. Sob a chuva, as velhas foram saindo, um ou outro homem também. Os jornais do dia seguinte noticiaram em primeira página a cerimônia.<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> AMADO, Jorge. **São Jorge dos Ilhéus**. 52. ed. Rio de Janeiro: Record, 1999. p. 178.

No segundo fragmento, a narrativa recai sobre uma festa, também sob forma de ritual religioso, realizada por populares. O ritual é africano e também é celebrado em agradecimento pelas chuvas:

Enquanto os coronéis e os exportadores acenderam velas no altar de São Jorge, negros do porto que carregavam navios, malandros que viviam das sobras do cacau, negras cozinheiras e pescadores fizeram uma festa a Oxóssi, que é o São Jorge dos negros.. Foi em Olivença, na ilha do Pontal, onde vivia Salu, o pai-de-santo.

.....

Nos dias de festa (abril era o mês todo), os negros e mulatos de Ilhéus tomavam, pelas noites, o caminho de Olivença, vinham rezar ao santo. No dia 23 de abril, dia de São Jorge, se batia uma macumba que trazia gente até das fazendas distantes, as negras vestidas com suas roupas de festa, os negros com sapatos vermelhos e brancas calças engomadas. Na areia da praia, que era o único caminho, ficavam as marcas dos pés de dezenas de romeiros. E os atabaques ressoavam, eram ouvidos até no porto de Ilhéus, quando soprava o noroeste. Também quando vinham as primeiras chuvas nos anos de ameaça de seca, se fazia uma grande festa no candomblé de Oxóssi. Os ricos rezavam a São Jorge na matriz de Ilhéus, as mãos alvas do bispo levantadas na bênção da safra daquele ano. Os pobres rezavam a Oxóssi, São Jorge também, no candomblé de Salu, as mãos negras levantadas em agradecimento.

.....

No corpo de Salu, Oxóssi cavalga pelo terreiro na noite de chuva. Foi Oxóssi quem mandou a chuva para que não faltasse trabalho para seus filhos negros. E por isso lhe agradecem.

Oxóssi anuncia pela voz de Salu que nesse ano vai haver muito dinheiro, vai chegar até para os pobres. Não vai mais nascer cacau, vai nascer é ouro. Ah! Oxóssi é um santo bom, vai mandar ouro para todos eles, até para os pobres vai chegar!<sup>35</sup>

Apenas vale dizer que a reverência é específica para cada um dos atos. Na primeira, o homem fala pela divindade. Na segunda, a divindade fala através do homem. Formas diferentes para expressar o mesmo valor. Daí, os relatos estarem em pé de igualdade. É o ficcionista que não se livra do ogã e do obá. É a construção de uma personalidade que não explora em suas obras a palavra *democracia*, tão corrompida por muitos, e, no entanto, a exercita a todo momento, num constante fazer que muitos teimam em não enxergar.

Chegar a ser ogã e obá foi reconhecimento do povo-de-santo, isto é, para esse segmento, Jorge Amado é um de seus iguais: a mesma forma de ver e interpretar o universo e a vida; de encarar o mundo; de viver o sagrado e o profano; de gostar da existência e de lutar pela Liberdade. É ele mesmo quem confessa no discurso de posse na Academia Brasileira:

Quanto a mim, busquei o caminho nada cômodo do compromisso com os pobres e os oprimidos, com os que nada têm e lutam por um lugar ao Sol,

---

<sup>35</sup> AMADO, J. Op. cit. p. 178-180.

com os que não participam dos bens do mundo, e quis ser, na medida de minhas forças, voz de suas ânsias, dores e esperanças. Refletindo o despertar de sua consciência, desejei levar seu clamor a todos os ouvidos, amassar em seu barro o humanismo de meus livros, criar sobre eles e para eles.<sup>36</sup>

Nunca é demais lembrar que, até o governo de Roberto Santos, na Bahia, qualquer cidadão que desejasse festejar suas divindades africanas teria que ir à delegacia de polícia, para tirar licença sob pagamento, pois os terreiros eram considerados casas de diversão noturna. E foi justamente desse povo que Jorge Amado quis ser o intérprete. Não só de tal segmento, mas de tantos quantos vivessem semelhante opressão. É o que ele confessa ainda no mesmo discurso:

Nunca desejei senão ser um escritor de meu tempo e de meu país. Não pretendi e não tentei nunca fugir ao drama que nos coube viver, de um mundo agonizante e um mundo nascente. Não pretendi e não tentei nunca ser universal senão sendo brasileiro e cada vez mais brasileiro. Poderia mesmo dizer, cada vez mais baiano, cada vez mais um escritor baiano. E se meus livros foram felizes pelo mundo afora, se encontraram acolhimento e estima dos escritores e leitores estrangeiros, devo essa estima e esse público à condição brasileira daquilo que escrevi, à fidelidade mantida para com meu povo, com quem aprendi tudo quanto sei e de quem desejei ser intérprete.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Ibidem. p. 13.

<sup>37</sup> Ibidem. p. 14.



E, mais adiante, no mesmo discurso, Jorge conclui ainda a respeito deste seu amor para com o povo: “Não é por acaso das flores que as abelhas retiram o mel, poderoso alimento?”<sup>38</sup>

O ficcionista que desejou ser intérprete e arauto do povo construiu um caminho inevitável: o do reconhecimento. Próprio de quem, querendo ser lobo, vestiu a pele e foi reconhecido.

Na já citada *Carta a uma leitora...* Jorge confessa:

Assim, posso sentar-me alegre em minha cadeira de obá no Axé do Opô Afonjá, coberto de colares, revestido de autoridade e honra que me foram concedidas por meus amigos das religiões afro-baianas. Não só posso sentar-me nessa cadeira, mas ali devo e tenho de sentar-me (ou em qualquer outro rincão do terreiro), entre as iaôs, as feitas e os ogãs, ao lado da mãe-de-santo e dos altos dignitários, porque só assim, na vivência real e profunda e não na fácil observação de repórter, terei condições para vos falar dos orixás e da vida popular, dos mistérios, do mundo mágico baiano; só assim poderei recriar sua verdade, recriar a face desses homens e mulheres que me cercam, cujos pés constroem a dança mais bela, homens e mulheres que trouxeram do fundo da escravidão, nos ombros lanhados, tanta beleza por eles salva e conservada para nós.<sup>39</sup>

Desta atuação de Jorge Amado em terreiros de candomblé, gerou-se uma polêmica. Ele sempre era acusado

---

<sup>38</sup> Ibidem. p. 15.

<sup>39</sup> Ibidem. p. 25.

pelas questões de quantos curiosos que não entendiam como um materialista, de formação marxista, militante da esquerda, cassado pelo Governo de Vargas, agora se misturava às coisas do povaréu crente e deísta? A eles e a todos, Jorge responde através da citada *Carta a uma leitora...*

Facilmente entenderéis, Senhora, que pálida seria a descrição dessa festa de candomblé se o conhecimento do artista fosse apenas de observação, mesmo de larga e aguda observação, se não houvesse entre o criador e a criação um anel de sangue, aliança de noivado e casamento, esse bater de coração em uníssono. Como quereis que vos dê viva e ardente a imagem desse mundo mágico e defeso mais além do pitoresco, do decorativo e da ilustração, que eu vos apresente sua verdade, seu segredo, sua íntima ressonância, se dele eu souber apenas por ter assistido algumas cerimônias, sentado entre os visitantes, por sua vez armado apenas de curiosidade vã quando não de preconceito. Se vos posso falar de tudo isso sem mentir nem degradar, é porque tudo isso é parte intrínseca de minha vida, de meu ser, de minha própria verdade. Não se trata, assim, Senhora, de crer ou de não crer e, sim, de ser ou de não ser. Essas coisas eu as trago dentro de mim, não as obtive, não as comprei em nenhum mercado de sentimento ou de conhecimentos, são minhas de direito e de algumas eu sei mesmo antes de tê-las visto, eu as trago dentro de mim.<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> Ibidem. p. 26.

Fecha-se a polêmica, encerra-se a questão: o povo-de-santo é do santo. É uma questão de *ser*; e não, de crer. Apenas uma condição para integrar-se ao grupo: ser. Por isso Jorge Amado é ficcionista e ogã, Obá Otun Arolu. Okê Arô! Kawô kabiyesile!

## 8. O CONTO AFRICANO-BRASILEIRO<sup>41</sup>

Por fora do circuito da produção literária escrita, no Brasil, corre uma outra, não registrada no papel: é o conto popular, de origem africana. Trata-se de histórias cujo objeto temático aborda a experiência humana sob a ótica do povo nagô. Tal qual o segmento social que a produz, esta literatura ainda não conseguiu foro de cidadania e os meios acadêmicos tentam não escutá-la, tendo em vista o desprestígio em que sempre se viu a produção oral.

O conto de origem africana que se produz no Brasil, principalmente na Bahia, reserva marcas evidentes da cultura nagô. Por isso mesmo, o terreno fértil onde germinam são as comunidades de terreiros. O arcabouço estrutural é de narrativa curta, de cunho moral e ético, com função pedagógica. Nos terreiros, é contando histórias que se ensina sobre o universo e a vida, sobre os fundamentos da existência, o código ético da relação dos humanos entre si e com o Cosmo.

O tema sempre é abordado numa configuração fabulística e o assunto é rodeado por uma subjetividade reveladora de delicadeza e profundidade, mas não há dicotomias,

---

<sup>41</sup> Publicado no suplemento **A Tarde Cultural**, do Jornal A Tarde, em 1996.

subterfúgios ou hermetismo. Na intenção clara de atingir uma função pedagógica, o contador lança mão de mitos, lendas e fatos *verídicos* em que homens, animais ou seres mitológicos encenam conflitos. É sempre no nó dramático que a lição se evidencia e se aprende, enquanto se ensinam os princípios éticos e morais, propiciadores de relações equilibradas.

Essa produção, no entanto, só atinge a plenitude de seus objetivos quando narrada pelo contador de histórias, que tem muito de artista. Não basta contar; é preciso representar. Então o contador se transforma em Mestre. O gesto, a palavra, a voz, a postura são elementos funcionais e é a partir deles que se conta. Os que não resumem tais atributos não têm audiência. É algo, de longe, parecido com a piada. Não basta contar a piada. Exige-se um jeito para isso. No conto africano, esse jeito especial está intimamente ligado a uma vocação do contador para a teatralização. E é por isso que, ao se tornar escrito, o texto não deixa passar suas filigranas. É preciso, antes de tudo, para quem conta, vivenciar a estória. Gestos, trejeitos, esgares, acenos, volume e timbre de voz são trabalhados na exposição da estória e tudo isso ajuda o ouvinte a interpretar. Porque a cultura nagô se estriba no sistema boca-ouvido, o local onde o conto africano é narrado, qualquer que seja ele, transforma-se numa arena de teatro, tendo em vista que o contador necessita de espaço para o movimento, para a gestualização.

Pelo menos, duas grandes linhas são nítidas na produção incalculável do conto africano-brasileiro: os *awon itan Ifá* (histórias de Ifá) e os *casos* (também conhecidos por *causos*). As *histórias de Ifá* têm função de complementar a prática divinatória. São inumeráveis e o *olhador*, aquele que manipula os búzios, as tem de cor. Falam da saga dos seres

divinos, dos mitos da criação, da origem e destino do homem, do cosmo, da vida. Seres humanos, animais, lugares, cidades, plantas são categorizados como personagens, para vivenciar uma experiência ética ou moral. Essas histórias forneceram o material necessário para os *casos*, cuja diferença, nesses últimos, consiste em o humano ser protagonista, na maioria deles.

Algumas obras têm assinalado, no Brasil, a trajetória do conto africano. Tais produtos, trabalhados à luz de autores signatários de estilos inconfundíveis, revelam a beleza e a pujança da arte de escrever contos. Entre os mais notórios destacam-se Deoscóredes Maximiliano dos Santos (Mestre Didi) e Júlio Braga. No trabalho técnico, vale ressaltar o nome de Maria Aparecida Santilli. Da obra de Mestre Didi, destacam-se os *Contos Crioulos da Bahia* (Vozes, 1996). É um registro leve e suave, num estilo próprio das comunidades dos *terreiros*, em que *histórias de Ifá* e *casos verídicos* são contados, todos trazendo uma função pedagógica da ética e da moral que situam o homem no Cosmo. Mestre Didi é o sábio contador de *casos*, narrador das histórias de Ifá, que se incumbiu do registro, para que essa produção não se perdesse.

Júlio Braga, em *Contos Afro-brasileiros*, em edição pela EGBA, de 1989, centraliza-se nas *histórias de Ifá* e delas extrai, num estilo econômico e rápido, os fundamentos da interpretação do homem, do universo e da vida, sob uma ótica nagô. Braga, tal qual Mestre Didi, insere-se agora entre os que sabem contar e fazer conto literário. Eles não fazem apenas um simples registro da história oral. Revelam que sabem lidar com a palavra na condição de elemento estético e com o tema na sua função de estruturador da criatividade artística.

Quanto à Maria Aparecida, a sua linha é completamente diversa da dos outros autores aqui citados. Ela prefere o trabalho técnico, da especialista acadêmica que, desvestida do preconceito, soube detectar esse manancial de riqueza e saber. Em seu livro *Estórias africanas* (Ática, 1985), após abordar as questões basilares da Literatura Brasileira, em seções que ela designa de *Velhos Tempos*, *Outros Tempos* e *Tempos Novos*, arrebanha estórias africanas de Angola, Cabo Verde e Moçambique, num rol de dezessete autores, cujos fragmentos de suas obras revelam sempre uma compreensão e um olhar sobre o mundo próprios do africano. É um exemplo a ser seguido, com levantamento de autores brasileiros, dependendo, para isso, que se possa vencer a barreira do preconceito. Ou ainda: reconhecer que um dos tripés da cultura brasileira é africano e borbulha sob o manto do persistente descaso branco.

## 9. RAÍZES DO CONTO INFANTIL BRASILEIRO: MITOS E LENDAS AFRICANAS<sup>42</sup>

Algumas dificuldades se impõem para se traçar um perfil das raízes do *Conto Infantil Brasileiro*, principalmente objetivando um recorte sobre mitos e lendas da cultura africana. Questões de ordem conceitual, tipológica, histórica, etnológica e teórica exigem atenções redobradas. Mesmo

---

<sup>42</sup> Trabalho apresentado no Seminário “Raízes do Conto Infantil Brasileiro”, Fundação Cultural do Estado da Bahia/Diretoria de Literatura e Edição, em 17 de setembro de 1998 e, posteriormente, no evento “Africanidade em educação e arte”, UESC/Kawé, em 30 de novembro de 1998. Publicado na **Revista Especiaria**, Ano 1, n. 2 (jul./dez.), Ilhéus: Editus, 1998. p. 193-206.

considerando os célebres trabalhos de Leonardo Arroyo<sup>43</sup> e de Antônio d'Ávila<sup>44</sup>, algumas questões ainda se impõem e outras tantas surgem com os dilemas, costumes e crenças do momento atual.

A princípio, há de se pensar o que se entende por *conto*. Evidentemente, trata-se de um conceito oriundo do mundo letrado. O que o povo conhece mesmo é *estória*. Conforme Massaud Moisés<sup>45</sup>, o conto se caracteriza por se constituir de unidade de tempo, espaço, ação e um número reduzidíssimo de personagens, narrativa breve, compacta. Com os novos paradigmas do fazer literário, o conto perdeu tais amarras e propiciou o desenvolvimento de farta criação no Brasil. Em sua veiculação popular, oral, no entanto, os chamados *contadores de estórias* não se prendem a esses elementos estruturais. E muito mais que isso, a diferenciação entre conto, fábula, mito, lenda não se constituía uma preocupação dos *contadores*. O estudo tipológico é atinente apenas aos que se dedicam aos estudos das letras e da literatura.

Assim, duas grandes vertentes terminaram por se concretizar no Brasil, em relação ao conto infantil: uma tida por erudita, acadêmica, escolar, literária e laureada, e uma outra, popular, oral, não valorizada pela escola. A primeira, vertendo para o português culto as histórias, lendas e mitos europeus. A segunda, nascida nos engenhos pela boca de velhas e velhos escravos *contadores*, tomando por temática os valores africanos conservados no cativo. E foi justa-

---

<sup>43</sup> ARROYO, Leonardo. **Literatura infantil brasileira**. São Paulo: Melhoramentos, 1968.

<sup>44</sup> ÁVILA, Antônio d'. **Literatura infanto-juvenil**. 2. ed. Rio de Janeiro, José Olympio, 1961.

<sup>45</sup> MOISÉS, Massaud. **A criação literária**. São Paulo: Melhoramentos, 1968.

mente essa segunda vertente que serviu de base a escritores brasileiros, através do regionalismo que se fortalecia no final do século XIX, para registro de memórias. O Modernismo, com o seu ideário de liberdade, desatou as amarras, introduziu novas formas de contar, na literatura, e incorporou o memorialismo, com ênfase na oralidade. Estava concretizada a ponte que terminou por unir aquelas duas vertentes. Porque recebeu o passaporte das letras, algumas produções sob forma de conto popular brasileiro de origem africana passou a figurar ao lado de *Branca de Neve e os sete anões*, *A bela adormecida*, *Chapeuzinho vermelho* e outras produções importadas da Europa.

Desde então, pesquisadores, folcloristas, educadores e estudiosos dos mais diversos ramos da pedagogia se têm debruçado sobre o conto infantil. Presentemente, com a melhoria e as facilidades de condições editoriais, bem como a ênfase que se tem dado à leitura e produção de texto na escola, o conto e o contar de histórias assumiram uma importância não pensada antes. E na esteira dessa importância, não se pode deixar de fazer referência ao trabalho singular do PROLER.

É necessário, porém, observar o movimento de vaivém que se verifica na questão de influências e interpenetração das vertentes antes aludidas. Se o conto popular terminou por contribuir largamente para a formação e o enriquecimento do conto infantil brasileiro, também é verdade que a produção literária extrapolou as páginas escritas, a circunscrição da escola e ganhou foros de popularidade. Assim, histórias que necessariamente haveriam de ter desaparecido com a extinção dos *contadores* e o predomínio da televisão, retornam, agora, com mais força ainda, constituindo-se fonte de informação ética e moral. É o livro alargando suas



fronteiras, enriquecendo a oralidade e alcançando cada vez mais camadas sociais antes não atingidas.

Aqui se impõe, no entanto, um olhar mais acurado sobre mitos e lendas africanas. Com Ávila<sup>46</sup>, entenda-se que “lendas são narrativas populares, cujos personagens são designados claramente, dando-se por vezes até a sua filiação, e cuja ação se passa em lugar preciso, de que é feita descrição minuciosa.” Para que se evite uma discussão extensa, entenda-se *mito*, num sentido restrito, conforme Gennepe<sup>47</sup>, sendo “uma lenda localizada em regiões e tempos fora do alcance humano e com personagens divinos.” Ao lado desses, ainda se teria a fábula, narrativa em que animais, dotados de qualidade e atributos humanos, são tomados na condição de pessoas. Evidentemente, os populares contadores de estória não se preocupavam com tal tipologia, uma vez que todas as formas narravam fatos.

A narrativa era o importante e o tipo de narrativa não importava muito, embora a forma de narrar variasse consideravelmente, conforme o estilo do *contador de estórias*. Contar estória, para os mais-velhos, exigia silêncio, ouvido atento e espaço. Normalmente o *contador* teatralizava, imitava a voz dos personagens, gesticulava, fazia trejeitos. Assim, se a estória fosse triste tornava-se mais dramática e o contar brincalhão fazia a estória alegre tornar-se cômica. Isso cativava os meninos que chegavam até mesmo a adular os idosos para que contassem mais estórias. E houve *contadores* famosos. É de domínio público a figura da Velha

---

<sup>46</sup> Op. cit. 144.

<sup>47</sup> GENNEPE, Arnold van. **The rites of passage**. London: Routledge and K. Paul, 1960. p. 34.

Totônia, imortalizada por José Lins do Rego<sup>48</sup> ou a Velha Iaiá, cuja memória se deve a Gilberto Amado.<sup>49</sup>

De início, é necessário que se entenda que o adjetivo *africano* foi utilizado durante séculos para designar, de maneira genérica e difusa, tudo que se referisse à origem ou produção cultural de qualquer povo de pele negra. Essa maneira perpetrava, sobretudo, um olhar preconceituoso que se debruçava sobre um largo contingente humano, desprestigiado social e culturalmente. O branco europeu não divisava diferenças entre as várias nações da África, uma vez que o seu interesse escravista fazia-o considerar eventos, pessoas, lugares e objetos num mesmo padrão de qualidade: *africano*. Isso significava coisa de gente cheirando mal, em estágio rudimentar do mais primitivo atraso, exercendo práticas de vida consideradas, no mínimo, constrangedoras. Daí, os negros foram vistos como sendo uma espécie animalesca e como tal poderia e deveria ser tratada. Tal atitude foi uma mera questão de decisão daquele que se considerava mais forte sobre o considerado mais fraco.

Tendo em vista os padrões de colonização e o modelo sócio-político-econômico ibérico, estabeleceu-se, nas terras descobertas pelos portugueses e espanhóis, o regime de importação de negros para a lavoura e mineração nas colônias nascentes. Assim, as Américas tornaram-se celeiros do mundo e quintal da Europa. Aproveitando-se de intrigas localizadas e das profundas divergências tribais africanas, o colonizador teve acesso facilitado à nova *mercadoria*. E o tráfico negreiro se estabeleceu da África para as Améri-

<sup>48</sup> REGO, José Lins do. **Meus verdes anos**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1957.

<sup>49</sup> AMADO, Gilberto. **Histórias da minha infância**. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1958.

cas, num movimento incessante, por mais de três séculos. Milhares, os negros importados. Diversas, a cultura, a língua, a fala vindas com eles. Novas medidas brancas ainda os aguardavam na terra do novo destino: o batismo cristão, a mistura das mais diversas origens, a fim de boicotar qualquer idéia de levante, o tratamento subumano, o trabalho forçado, enquanto houvesse luz do sol sobre a terra.

Enjaulado na senzala, o espírito humano contido no negro começou a engendrar formas de sobrevivência, comportamentos de resistência, driblagens do sistema. Surgiu, no nível da comunicação oral, o *dialeto das senzalas*. Espécie de *língua* falada, numa mistura de português colonial com dialetos africanos, cujos falantes se misturavam na senzala. Porque os negros eram proibidos de escrever, essa modalidade de fala se fortaleceu no nível da oralidade. O novo código favoreceu não só a comunicação entre os habitantes da senzala, mas também entre os escravos de diferentes localidades. E à proporção que o sistema de compra e venda de escravos se multiplicava entre os senhores de engenho, mais divulgada ficava a nova forma de comunicação. Evidentemente, ele era provisório. Há de se considerar a fragilidade da convivência social, a situação de desprestígio, a facilidade de acesso à casa-grande por parte daqueles que melhor dominavam a língua dos senhores. Mesmo, é preciso que se entenda: tudo o que trazia ou manifestava a marca da escravidão não poderia ser amado pelos negros. O ideal era outro: conservar os valores culturais oriundos da Mãe África, a terra dos sonhos, da liberdade e da saudade.

A abolição da escravatura pôs os negros para fora da senzala e os relegou à própria sorte. Os grilhões do desprestígio, no entanto, continuavam sendo os mesmos. Irmanados pela cor da pele, pelo desprestígio social e por manei-

ras parecidas de interpretar o universo e a vida, os negros continuaram se constituindo uma classe de semelhantes. As diferenças abismais entre tribos e nações foram caldeadas na senzala. Não mais importava se se acreditava em Zambe ou Olorun, se a divindade da guerra era Ogum ou Nkoce Mukumbe, se o orixá da justiça era Xangô ou Zaze. Importava, sim, que essas divindades manifestavam-se na cabeça do descendente de africanos e dela faziam o seu altar vivo. Um outro sistema de crenças nascia e se fortalecia, tal qual verdadeira ilha, cercada pela cultura católica por todos os lados. A cultura de pele branca, que sustentava o catolicismo, o aparelho repressor do Estado e a escola trataram de engendrar as formas mais sofisticadas para colocar em menos valia, em desabono, todas as práticas culturais existentes entre os ex-escravos e sua descendência. O forte espírito do preconceito fez o resto.

Quem era e quem são esses negros em suas origens? Qual o perfil de seu sistema cultural? Em que contribuíram para a formação da cultura dita brasileira? Evidentemente, muitos estudiosos dos mais diversos ramos do conhecimento adentraram por tais territórios. Desde Artur Ramos, Nina Rodrigues, Édison Carneiro, Glauber Rocha, e mais atualmente, Pierre Verger, Juana Elbein dos Santos, Mestre Didi, Júlio Braga, Ildásio Tavares, Monique Augras, Ordep Serra, Marco Aurélio Luz, Claude Lépine, Raul Lody, Jorge Amado, só para citar alguns nomes, revelaram, na literatura, na linguagem, na escultura, nos estudos acadêmicos, no cinema, na música, considerável parcela da produção cultural dos segmentos hoje denominados afro-brasileiros. Através das teses de mestrado e doutorado, a universidade abriu-se a esse novo filão e os estudos se sucedem, dando conta de respostas àquelas perguntas antes formuladas.

Para além da arte e da academia, foram também se formando movimentos sociais organizados, a exemplo do Movimento Negro Unificado, com o objetivo de lutar contra a exclusão dos afro-descendentes, por oportunidades e direitos solapados ao longo da história.

Sabe-se hoje que os vários milhares de negros importados da África de lá vieram de grupos étnicos e lingüísticos diferentes. Diversas também são suas origens diacrônicas, diastráticas e diatópicas. Pelo menos dois grupos etnolingüísticos se impõem: sudanês e bantu. Pelos dados estatísticos, considerados válidos e verdadeiros atualmente, sabe-se hoje que foi muito superior à quantidade de negros importados do Congo e de Angola, do que das terras onde se situa a atual Nigéria, de onde também veio um considerável número de negros, na condição de escravos, para as terras do Brasil. A chamada Costa dos Escravos, assim denominada pelos europeus, era o limite atlântico de uma vasta extensão territorial que avançava sertão a dentro do continente africano. Aí se localizavam verdadeiros reinos poderosos, a exemplo de Benin, Oyó, Ifé, Abeokuta, sendo alguns deles grandes inimigos entre si. No começo do século XVIII, as tribos iorubas estavam unidas sob o reino de Oyó. Eles se constituíam um grande número de grupos étnico-lingüísticos, a exemplo dos *egba* (de Abeokuta), dos *ijexá* (de Ilexá), dos *ijebu*, dos *ketu*, dos *ondo*, dos *eko* (de Lagos), dos *oyo*, dos *ifé*, dos *ibadan*, dos *benin*. Os muitos milhares de negros iorubas que habitavam as diversas cidades-estado africanas foram genericamente denominados *nagô*. Grande parte deles foi trazida para o Nordeste brasileiro, especialmente para a Bahia. Aqui, eles terminaram fornecendo os modelos de organização do pensamento afro-brasileiro, que hoje se constitui um dos elementos diferenciadores da

nossa cultura dos demais povos sul-americanos.

Esse pensamento foi conservado principalmente nos terreiros de candomblé da Cidade do Salvador e daí se irradiou para as mais diversas regiões do Brasil. Grandes novos pólos irradiadores dessa cultura atualmente estão assentados também no eixo Rio–São Paulo. E, mais recentemente, também no Paraná, no Rio Grande do Sul.

Ocorre que os terreiros de origem *nagô* conservaram o pensamento de um mundo visto sob a ótica dos orixás. E essas divindades “falam” diretamente com os humanos através do *jogo de búzios*, manifestando sua vontade e decisão. E mais intimamente, a fala do divino é ouvida, quando do fenômeno da incorporação. Isso propiciou ao povo-de-santo conhecer, conservar e integrar ao seu cotidiano os *itan*, “histórias de tempos imemoriais, mitos, recitações, transmitidos oralmente de uma geração a outra”, conforme afirma Santos.<sup>50</sup> Tais histórias, cuja tipologia abrange os mais variados gêneros (mito, lenda, fábula, conto), muitas vezes mistura-os e combina-os, pois o importante é a lição de ética e moral a ser ensinada por quem conta a quem ouve. É uma forma didática da pedagogia oral do terreiro. Quando contada ao consulente no *quarto de consulta*, o pai ou a mãe-de-santo almeja que seu consulente tome consciência de padrões internos que o fazem agir no mundo, conforme um arquétipo. Quando narrada por qualquer um dos mais-velhos à roda que o escuta, o interesse é o aprendizado de lições de ética e de moral. Evidentemente, o fiel do candomblé participa de dois mundos simultaneamente, o terreiro e a sociedade mais ampla, na qual ele está inserido. Isso faz com que os *itan* alcancem fronteiras mais extensas

<sup>50</sup> SANTOS, Juana Elbein dos. Op. cit. p. 54.

e sejam divulgados nos mais diferentes lugares. Quantas vezes ouvimos e repetimos por aí, provérbios tão nossos que já nem sabemos dizer de suas origens. A exemplo disso, dois *itan* ilustrativos e suas lições:

#### O SENHOR DE GRANDE RIQUEZA<sup>51</sup>

Contam os mais-velhos que Obará era um Odu muito pobre e simples, mas ele sabia que seu destino lhe reservava grandes riquezas e por isso ele não se abalava com nada. Um dia, os 15 Odu se reuniram e foram consultar Orumilá Babá Ifá, mas não chamaram Obará, porque consideravam ele um matuto e ridículo. Os Odu queriam melhorar a sorte e foi recomendado fazer um ebó de auô. Mas eles terminaram se esquecendo do ebó. Obará ouviu falar disso e fez seu ebó por conta própria, conforme Ifá tinha recomendado aos outros.

Outro dia, os mesmos Odu voltaram à casa de Orumilá por um outro motivo. Fizeram consultas e Orumilá lhes ofereceu até almoço. Na saída, Orumilá presenteou a cada um com uma abóbora e eles foram embora muito contentes. No caminho, resolveram passar pelo rancho de Obará e lá chegando, o dono do rancho lhes ofereceu várias caças. Para retribuírem a gentileza, os Odu lhe presentearam com as abóboras.

Quando Obará partiu uma das abóboras, ela estava repleta de moedas de ouro e pedras preciosas. Partiu outra e mais outra e mais outra... Enfim, as 15 abóboras continham uma imensa fortuna. A partir desse dia, Obará se tornou senhor de grande riqueza como estava traçado no seu destino, pois **a quem Deus promete riqueza, depois não lhe oferece migalha.**

---

<sup>51</sup> PÓVOAS, R. C. **A fala do santo**. Ilhéus, BA: Editus, 2002. p. 139-140.

## A ESCOLHA DO DESTINO

Um homem vivia em paz no meio de seu povo. Era um excelente mercador, sua voz cristalina e sonora atraía multidões. Todos os seus produtos eram vendidos rapidamente, de forma que ele quase não dava conta do atendimento a quem o procurava. Mas ele era inconformado com o seu destino. Gostaria de ter nascido um grande cantor para arrebatrar as pessoas com a maravilha de sua voz. Ainda que sua fama de mercador corresse o mundo, ele queria mesmo ter nascido com outra sorte.

Um dia ele resolveu consultar Ifá, para ver se poderia mudar o seu destino. Ifá lhe recomendou um ebó a ser oferecido no olho do dendezeiro e que ele dormisse ao pé da palmeira por três noites consecutivas. Assim o homem fez. Terminado o prazo do ebó, ele voltou para sua cidade, enquanto aguardava a resposta do Céu. Então ele avistou uma grande caravana que caminhava em sua direção. Imediatamente ele pensou em se reabastecer de mercadorias, afinal estava precisando negociar. Quando chegou perto, o homem notou algo diferente. Não se tratava de uma caravana de negociantes e sim de um mago e seus acompanhantes. Então o homem pensou em falar com o mago para tentar trocar seu destino.

Feita a proposta, o mago aceitou, mas impôs uma condição: o homem não poderia desfazer a troca, após a magia ser realizada. Aceita a condição, o mago mostrou-lhe inúmeras e inúmeras caixas fechadas que guardavam destinos dos humanos. Ele teria que escolher uma delas pela aparência. O homem pensou, pensou, olhou, olhou, examinou muitas e muitas caixas. Por fim, uma delas o encantou. Era leve, forrada de pele de camelo, couro bem tratado, enfeitada de fios de ouro e muitas pedras brilhantes. Havia uma inscrição: voz de ouro, encantador de multidões. Era justamente isso que ele queria. E ele ficou tão encantado, tão feliz que,



diante de tanto contentamento, o mago resolveu dar-lhe a caixa e fazer a troca de destino sem receber pagamento nenhum. Quando o homem abriu a caixa, ansioso pelo novo destino, lá dentro estava seu nome e, embaixo do nome, a palavra MERCADOR.

Diante de seu espanto, o Mago se revelou: “Eu sou Orumilá, Testemunha do Destino, aquele que esculpe no escuro. Este é o seu caminho e saiba que **ninguém foge desta força dentro da pessoa que faz ela se tornar aquilo que nasceu para ser**”.

Evidentemente, estes ensinamentos perpassam as mais diversas camadas sociais do Brasil. Todos já ouvimos um dia alguém dizer que *a quem Deus promete riqueza não dá migalhas* e que *ninguém foge do destino*. As estórias que veiculam tais ensinamentos, no entanto, restringem-se muito mais a determinados segmentos, aqueles de influência afro-brasileira.

Por sua vez, conforme sua tradição cultural, os escravos originários do Congo e de Angola eram muito mais dados à vida cotidiana, à diversão, à dança, à festa de largo. Suas histórias falam de bichos, monstros, seres de outra dimensão, propícios à pedagogia antiga de meter medo a crianças ou fazê-las morrer de rir. Dois exemplos:

#### O MACACO E A CUTIA<sup>52</sup>

O macaco tinha a mania de olhar os defeitos dos outros para criticar. Cismou de perseguir a cutia, botando os piores defeitos. E morria de prazer porque a cutia se danava, xingava, dizia coisas do arco da velha. E quanto mais a cutia se danava, mais o macaco ficava feliz.

---

<sup>52</sup> Idem, *ibidem*. p. 109-110.

Um dia, o macaco soube que a cutia era cotó, isto é, não tinha rabo, porque nasceu com um rabo muito comprido e um dia, esquecida disso, sentou-se à beira da estrada, ficou distraída, olhando pro mato. Aí veio uma carroça e decepou o rabo, ficando apenas o toco. O macaco ficou tão contente que resolveu pirraçar a cutia. Sentou-se na beira da estrada, olhando para a toca da cutia e passou a manhã inteira berrando: “Camarada cutia, quem tem rabo sai do caminho!”

A cutia, coitada, morta de raiva, nem saiu da toca para beber água, envergonhada de tanta humilhação. Perto do meio-dia, o macaco já nem se agüentava de tanto prazer, aos gritos, que nem viu uma carroça que se aproximava. Mas todos ouviram seu grito de horror e viram um enorme rabo decepado, se bulindo na estrada. A cutia, então tomou coragem e veio também espiar. E diante do que viu, também gritou: “Ora, onde já se viu? **Macaco não olha pro rabo!**”

### O QUIBUNGO<sup>53</sup>

Na Terra de São Nunca, o povo vivia apavorado. Apareceu um monstro devorador, tão pavoroso que muitos morriam de susto antes de serem engolidos. Quando Jão Valente soube disso, pintou e bordou. Ameaçou de pinicar o bicho, quando ele aparecesse, como se corta cebola para temperar panela. Jão era tão valente, que não respeitava ninguém. Um dia, ele chegou na venda de Seu Galo e a venda estava tão cheia, que não notaram a presença dele. Jão se enfureceu, deu um tapa na primeira pessoa e o tapa foi tão grande, tão grande, que todo mundo caiu de perna pro ar.

<sup>53</sup> Idem, *ibidem*. p. 121-123.

Jão obrigou Seu Galo a dar tudo o que ele queria de graça, pra Seu Galo aprender a enxergar Jão Valente até por trás de todo mundo.

Mas havia uma outra pessoa: Zé Mofino. Coitado: amarelo, igual à cera do santíssimo, de tanto comer barro, recolhido em casa, trancado no quarto, com medo do Quibungo e de Jão Valente. Mas a lenha acabou e depois de três dias de fogo apagado, Zé Mofino foi empurrado pela necessidade de ir atrás da casa, para buscar graveto, no mato. E de repente, quem apareceu? O Quibungo! Era um bicho enorme, daquele tamanho, todo cabeludo, da altura de dois homens. Os olhos do tamanho de duas fogueiras e as mãos tão grandes, parecendo gamelas. Pegou Zé Mofino pelo meio e suspendeu o coitado pro alto, para devorar. Foi aí que Zé Mofino viu: a boca do Quibungo era no meio das costas.

Tomado pelo desespero, o quase-morto gritou: “Seu Quibungo, pelo amor de Deus, não me coma porque eu sou um mofino. Coma Jão Valente que ele tem muita carne pro Senhor se sustentar e ficar mais forte ainda!” Aí, aconteceu o milagre: o Quibungo soltou Zé Mofino e disse assim: “Me mostre onde está este tal de valente que lhe dou o dinheiro das pessoas que já devorei e que está no meu bucho!”

Zé Mofino foi na frente e o Quibungo atrás, até à porta de Jão Valente. Pela greta das janelas o povo espiava a rua e todo mundo se admirava da coragem de Zé: enfrentar o Quibungo e Jão Valente, os dois de vez?! Misericórdia! O Quibungo bateu na porta de Jão e ele veio atender, ameaçando quem ousava tirar o seu sossego. Mas quando viu o Quibungo, deu uma tremedeira e se borrou todo. O Quibungo ficou com nojo dele e fez a pior zombaria: “Abre a boca cagão, se tu é valente mesmo, pra tu ver se não te como agora mesmo, com casa e tudo! Só não faço isso agora mesmo, para não estragar minhas tripas, devorando uma porcaria igual a tu. Mas estou ordenando: desapareça

daqui, pra sempre, senão eu volto e te como!”

Jão Valente arrumou a trouxa na maior tremedeira e desapareceu no mundo. O Quibungo também resolveu desaparecer dali. Mas antes, cumpriu com a palavra: deu um bocado de dinheiro a Zé, que agora não era mais Mofino. E ele passou a ser considerado por todos como uma pessoa corajosa, além de muito rico.

Pois é: **quem arrota valentia, um dia encontra outro de maior ousadia.**

As duas últimas estórias falam por si. Abordam a temática das qualidades necessárias para o respeito a si e ao outro, mas isso é mostrado de maneira divertida, enfatizando defeitos que depois são esmagados. Face ao caldeamento, aqui no Brasil, dos negros das mais diversas origens, não há porque sustentar a tese da pureza *nagô*, nem na Bahia, nem em outro lugar qualquer do Brasil. Toda a trajetória do negro no Brasil concorreu para a mistura. Se em terreiros de origem *nagô* se conservam os *itan*, também é verdade que eles aparecem em casas de outras origens. Também é verdade que, ao lado dos *itan*, nos terreiros *nagô*, também são contadas estórias oriundas de outras culturas de origem africana.

Ora, é impossível acreditar que, mesmo considerando toda a carga de preconceito que medeia as relações sociais no Brasil, houvesse e haja isolamento tão profícuo entre os segmentos sociais, a ponto de barrar qualquer interpenetração ou mútua influência. Mesmo, há de se considerar a ação fundamental de artistas dos mais variados fazeres, para que se tenha em mente o quanto a herança africana tem fornecido de libido à *Psique* brasileira. De Alencar a Jorge Amado; dos antigos ferreiros a Mestre Didi; das primeiras benzedeadas a Stella de Oxóssi; dos primeiros mandus que saíam no carnaval de antigamente às alegorias do Ilê Aiyê,

eis o exemplo do quanto essa nação tem de africano em seu sangue, sua inspiração artística, seu fazer, seu viver, sua vida lúdica, seja de origem angolana, ketu, jeje ou ijexá.

Não seria o conto infantil ovelha desgarrada. O estilo tão caracterizador dessa modalidade, as frases que podem estar na boca da maioria dos falantes, as lições de vida simples e corriqueiras, mas construídas pela coletividade, a ênfase na oralidade, o espírito inventivo que arranca do cotidiano lições de eternidade, tudo isso denuncia verdadeiras raízes africanas que contribuíram para forjar essa espécie única no gênero, que é o conto infantil brasileiro. Tal qual os *contadores* que fizeram a sua gênese, o *contador* de hoje superara a preocupação com o engessamento do gênero. E o que até a época de Monteiro Lobato foi uma preocupação formal, a exemplo da fábula, o *contador* de agora, vestido com a pele de escritor para o público infanto-juvenil, faz verdadeira alquimia. É tão comum a fábula sob a forma de conto, de mito, de lenda. É tão comum a lenda vestida de fábula. É tão comum a estória constituir-se um mito que conta a vida de um herói, mesmo anônimo, de agora. Exemplo disso, Ruth Rocha, essa incomparável *contadora*. Na Região sul da Bahia, os escritores Cyro de Mattos e Jorge Araujo enveredam-se também por essa seara.

E agora, numa lição da própria vida, a exemplo do incessante ir e vir de tudo no Cosmo, a escrita devolve à oralidade aquilo que esta patrocinou nos tempos em que escrever era apenas para uns poucos. Ainda não é de todos, mas já está bem melhor. Na verdade, é preciso lembrar de certas particularidades da cultura africana que possibilitaram o surgimento dos antigos *contadores*. Porque eram oriundos de culturas tribais, os africanos trouxeram um saber característico e uma modalidade ímpar de cons-

truir o conhecimento. Cabia ao *mais-novo* aprender com o *mais-velho*, através da oralidade, no sistema boca-ouvido. Aprender era para todos e só não aprendia quem não queria. Contar constituía-se uma ação pedagógica. E tanto que havia verdadeiras classes de *contadores*. Na cultura bantu, os *griot*, os *diali*; entre os nagôs, os *asotan*, os *ologbo* e os *apaló*, para citar alguns. Exercer tais atividades era exercer uma profissão importantíssima. E quem desempenhava tal papel era merecedor de honraria e era tratado com distinção. Verdadeiros livros vivos, andavam pelas aldeias, contando, cantando, recitando fatos históricos, narrativas lendárias, mitos da teogonia, fatos históricos de vultos importantes e um rol sem fim de histórias de ensinamentos ético e moral.

Na situação de desprestígio a que o branco relegou o negro, tirou-lhe também o seu prestígio africano. Mesmo, a sociedade branca da época jamais iria atribuir crédito algum à cultura do escravo, fosse ele de que origem fosse. A memória preservada entre os negros, aliada à necessidade de divertir a criançada do engenho, fez surgir uma nova figura: a do *contador de estória*. Assim, velhas e velhos sábidos foram juntando retalhos de memória africana, agora enriquecida pelas memórias portuguesa e indígena. Se foi justamente esse tripé que forjou a cultura brasileira, ilógico seria que o conto infantil brasileiro nascesse e se constituísse à revelia dessa força centrípeta. Por isso, lendas e mitos africanos também estão na base do nosso contar.

De um modo geral, os mitos originários da África explicam a origem, o destino e os arquétipos do homem e da mulher, a criação do mundo, os feitos divinos dos orixás, vodus e inkices, a ligação do homem e da mulher com as forças da Natureza. As fábulas narram estórias de bichos tomados como se fossem pessoas: o macaco, a onça, o sapo,

o cágado, o leão, o galo, o cavalo, o pombo, a girafa. Os animais assumem características humanas e encarnam defeitos e qualidades de homens e mulheres, velhos e velhas, rapazes e moças, meninos e meninas. As lendas eternizaram tantos e tantos heróis do povo.

Conforme afirmado anteriormente, tais gêneros se combinam e se misturam na narrativa forjada pelo *contador*. Assim, é possível ver Iansã se transformando em búfalo, quando queria ficar incógnita entre os humanos. Oxalá passou sete anos de cativo em Oyó, porque o encontraram conduzindo o cavalo real pela rédea e ele foi confundido com um ladrão. Orumilá transformou Oxum em uma pomba, para livrá-la da tirania de Xangô. Ossãe carrega consigo um pássaro encantado que lhe traz as notícias da civilização. Orumilá era um pescador; Ogum, um ferreiro; Oxóssi, um caçador; Oxum-marê, um criado; Xangô, um rei. Oiá, Oxum e Iemanjá viraram rios. Os elementos da Natureza convivem com os seus donos: a Moça das Águas, a Dona do Mar, a Dona dos Astros, o Rei da Terra, a Avó da Chuva, a Senhora dos Ventos e das Tempestades. O carneiro era um grande fofoqueiro e contava tudo o que se passava no palácio de Oxalá. O galo era o sentinela de Ogum; o pombo, mensageiro de Oxalá; o Leão, personificação de Xangô.

Todos esses seres, sejam divinos, humanos, animais ou plantas, são repletos de atributos. E no confronto de atributos, geralmente ficam lições de ética e moral que servem de baliza para o apuro e o aprimoramento dos humanos em seus relacionamentos, para se tornarem melhores consigo mesmos, com o outro, com a vida, cumprindo o estatuto do seu destino na existência. Foram justamente essas lições que perenizaram as narrativas africanas, que terminaram por conferir-lhes a prerrogativa de que hoje se revestem na cultura

geral deste país. E presentemente, mais do que nunca, é preciso *recontar* essas estórias a nossos filhos, o que certamente lhes propiciará a compreensão da possibilidade de construírem um mundo melhor, porque mais humano e mais justo.

## 10. RETOMEMOS...<sup>54</sup>

Itabuna, abril de 2002.

Marialda, Amiguirmã:

RETOMEMOS... Este verbo me leva de volta a Valdelice Pinheiro. Com ela, aprendi a retomar sempre e sempre o que foi falado ou escrito anteriormente. Para Val, é assim que se constrói a vida, sem que cometamos injustiças conosco mesmos ou com o outro. Ou ainda: para que permaneçamos fiéis no exercício da coerência. Por isso, aqui estou, retomando todo o caminho percorrido por você, nos vários momentos em que você se debruçou sobre *A educação pelo silêncio*.

E como eu me lembro do início: sua proposta de fazer o Curso de Mestrado... Que nada, foi muito antes. Você trabalhava na CEPLAC e tornou-se minha aluna no Curso de Letras da FESPI. Trabalhamos oito semestres de Língua Portuguesa. Ah, tempos, aqueles! Ali, justamente, deu-se o encontro e eu apostei em você. O tempo encarregou-se de mostrar a todos nós que eu estava certo. E eis você, agora,

---

<sup>54</sup> Este texto, na verdade, é uma carta que enviei à Prof.<sup>a</sup> Marialda, quando ela ainda estava na Espanha, no curso de doutorado, por ocasião em que terminei de rever os originais de sua dissertação de mestrado, para publicação. A carta consta como termo de abertura do livro **A educação pelo silêncio**: o feitiço da linguagem no candomblé, publicado pela Editus, em 2003.



cruzando caminhos, juntando pontas que há séculos estão separadas, porque os construtores do conhecimento só enxergavam antes antagonismos.

Depois, você saiu da CEPLAC e, quando você fez o curso para a UESC, lá estava eu presidindo a Banca Examinadora. Você foi aprovada e, outra vez, a parceria ganhava impulso. De repente, você, Consuelo Oliveira e eu demos a grande guinada e propusemos a criação do Kàwé — Núcleo de Estudos Afro-Baianos Regionais. E quando as instâncias burocráticas da UESC legitimaram o Kàwé, nós já estávamos fazendo circular o *Boletim Kàwé*, o *Jornal Tàkàdá* e o  *Caderno Kàwé*. Pois é, como diz o profeta bíblico, “Até aqui, nos ajudou o Senhor.” Contar esse percurso por inteiro, no entanto, pode me conduzir para assuntos diversos dos interesses centrados neste seu livro. E é justamente sobre a construção dele que eu quero dar meu depoimento.

Um dia, em plena agonia de quem faz Mestrado, você me procurou, dizendo que seu objeto de dissertação seria o conhecimento do terreiro e que você queria fazer um corte em Educação. Perguntou-me o que deveria fazer. Lembra? E eu recomendei os procedimentos de praxe: começar tudo pelo início, isto é, pela *consulta*. Aí, cumprimos as recomendações expressas no jogo de búzios e apresentei sua proposta ao Conselho dos Mais-Velhos. Veio o momento seguinte: ver de perto a comunidade, participar do cotidiano do terreiro. E lá se foi você dormir a primeira noite no Ilê Axé Ijexá. Você chegou com Consuelo, que também queria observar o conhecimento do terreiro, para dissertar sobre *A dimensão pedagógica do mito*, justamente numa quinta-feira que antecedia o ritual das Águas de Oxalá. Foi aí que você começou a perceber, a sentir (e, parece, também a desejar) o silêncio como ato pedagógico nos terreiros

de candomblé. Naquele momento, começava o seu texto.

A caminhada foi comprida, demorada, cheia de altos e baixos. Havia um calendário do terreiro, à revelia do tempo ao qual você estava acostumada, muito diverso do tempo vivenciado pela comunidade externa. Nas madrugadas em que os rituais eram celebrados, você estava lá, firme, acompanhando tudo. Acompanhando? Não; era mais do que isso: você vivenciava. Era a sua crença na *pesquisa participante*. E ao tempo em que você coletava, analisava e testava os dados, textos iam surgindo. Mas houve também inúmeros subprodutos dessa caminhada: as relações de confiança que surgiram entre você e os membros do terreiro, o *Jornal Tàkàdá*, as oficinas, as vivências e tudo desaguou na *Revista Kàwé*, nos “Encontros com a África”, nos “Encontros de Comunidades Afro-Descendentes”, nos seminários, nas viagens, nos debates, nas aulas públicas, no fazer e no viver de culturas afro-descendentes na área de influência da UESC.

Você chegou, enfim, no centro da grande Encruzilhada, na tentativa de construir um conhecimento pelo viés das africanidades, seu compromisso maior. E foi justamente isso que possibilitou nosso encontro e nossa parceria, desde aqueles tempos em que você ainda era aluna do Curso de Letras.

A caminhada, na construção de seu texto final de Mestrado, foi tão séria, tão profunda, que construiu também várias estâncias de encontro com o outro. Lembro: durante o tempo em que durou sua pesquisa, em algumas vezes em que você não tinha como ir ao terreiro, todos procuravam saber: “Cadê ela?” *Ela* era você, cuja ausência era notada, sentida e provocava saudade. Sua defesa de dissertação, por isso mesmo, inaugurou um novo tempo na UESC. Muito mais que isso: na Bahia. Pensando bem, muito mais ainda:

no Brasil. As pessoas do terreiro que você conquistou se vestiram a caráter, levaram seus atabaques, e invadiram a Academia com seus cânticos, com a fala afro-descendente. Claro que isso gerou alguns comentários. Mas é isso mesmo: faz parte... Como eu me lembro: a mesa de examinadores, formal, séria, sisuda. Na platéia, os filhos-de-santo do Ilê Axé Ijexá cantavam para você. Mas... pensando bem... me lembro que, na mesa sisuda, entre os examinadores seus, havia um Doutor em Comunicação, Muniz Sodré, ele mesmo Obá de Xangô do Opô Afonjá. Também havia um outro acadêmico, Mestre em Letras Vernáculas, mas também Babalorixá do Ilê Axé Ijexá. Mãe Diolô Bidi, Ialorixá do Ilê Ogum Kariri, de Nazaré das Farinhas, terra de nossos ancestrais, estava presente. E ela falou em nome do povo do candomblé. Quem diria? Uma mãe-de-santo, sem o chamado lustro das Letras vindas da Europa, falando publicamente, numa Banca Examinadora de Pós-Graduação, no momento em que a Universidade conferia o título de Mestre a uma professora... Finalmente, a travessia tinha sido feita e acontecia o instante do encontro.

Naquele momento, abriu-se a janela do tempo e eu vi Mãe Inês Mejigã, a sacerdotisa de Oxum, que foi trazida da África, acorrentada, para ser escrava no Engenho de Santana, em Ilhéus. Vi o sangue escorrendo, nas costas dos escravos, nos lanhos abertos pelo chicote do feitor. Vi Pedrito Gordo, a mando do Governo da Bahia, invadindo os terreiros, quebrando tudo, prendendo os filhos-de-santo e os conduzindo amarrados, num desfile macabro, humilhante, pelas ruas das cidades. Vi Cardoso, delegado regional de Ilhéus, invadindo o terreiro da Velha Raquel, da Velha Joana da Rodagem, de Benzinha de Nanã Borocô, confiscando os símbolos e objetos sagrados, proibindo o

exercício da fé africana, em nome de uma lei tirana e despota. Vi meu povo negro rejeitado, sem poder participar dos bens da cultura que ele mesmo ajudou a construir. E vi você, a Mestra Marialda, proclamando aos quatro cantos o saber do povo de nosso terreiro, agora também reconhecido pela nossa universidade.

Que fazer numa hora dessa? Chorar. Foi o que eu fiz e disso não me arrependo. Aliás, já é próprio de mim viver para quebrar protocolos. E quando eu chorei, choraram comigo a Academia e o Terreiro, por causa dos séculos sem convivência. Afinal, Marialda, nós, os humanos, estamos fatalmente destinados ao encontro com o outro, seja ele o igual ou o diferente, pouco importa quantos milênios isso leve para acontecer. Ou subimos todos juntos, ou permaneceremos milênios no mesmo degrau, para aprendermos o exercício da tolerância.

Isso tudo, Marialda, para mim, é o seu livro. A construção dele foi, antes de tudo, construção de pontes pelas quais atravessaram, em direção ao espaço do encontro, o popular e o erudito, o formal e o informal, o oral e o escrito, a Religião e a Ciência, a Academia e o Povo, o saber oriundo da Europa e aquele outro vindo da África. Ele descortina um saber preservado nos terreiros e revela a possibilidade de outras vias para a construção da Educação. O próprio título que você escolheu, *A Educação pelo Silêncio*: o feitiço da linguagem no candomblé, pontua o não-dizer que carrega força tão majestosa quanto ou mais que o dizer.

Em vários momentos de seu percurso, eu tive de me pronunciar como acadêmico, professor e babalorixá. Um deles me volta agora à mente, recuperado por você mesma. Foi o meu pronunciamento, na formalidade da mesa sisuda que lhe conferiu o título de Mestre:

O tema abordado prima pela singularidade e instaura um caminho novo de pesquisa: o estudo da tradição e culturas africanas na área da Educação, na Região Sul da Bahia.

Na condição de participante e dirigente da comunidade escolhida como objeto de estudo, posso atestar que o texto não é um inventário de curiosidades sobre um terreiro de candomblé. Há um bom trajeto etnográfico e etnológico e o estudo em apreço é, antes de tudo, uma análise criteriosa, que obedece a um rigor científico de observação e registros, sobre problemas epistemológicos em que um tema inusitado é posto em voga: o silêncio. Estamos acostumados, na nossa cultura, a de origem européia, a compreender o silêncio como algo revelador da tristeza, da depressão, da proibição, estados que se manifestam desde que alguém esteja submetido à opressão: dos males de amor, à sujeição da lei. Mas eis que surge o silêncio falante, revelador, motivador da aprendizagem.

O texto, em falando do silêncio, é polifônico; em analisando o que é calado, revela a pujança do que é dito sem dizer: milagres do discurso.

Certamente os seus leitores mergulharão na clareza de seu texto e navegarão por níveis que eu não percebi. Deixemos que eles façam isso. É melhor assim. Mesmo, seu livro não precisa de intérpretes. Aqueles que lidam com Educação, aqueles afeitos à discussão do conhecimento teórico-metodológico e também os que gostam de africanidades terão oportunidade de um brinde construído por você, com tanto cuidado e generosidade, competência e sabedoria. E o povo de terreiro, os afro-descendentes? Ah, eles

se rejubilarão, ao ver que, finalmente, o saber oficial sulbaiano, acantonado na Academia, enxerga o real valor de sua cultura, de seu saber conservado a duras penas, apesar de todas as práticas opressoras de exclusão, autoritarismo e elitismo, além da expropriação do próprio saber sofrida ao longo desses cruéis 500 anos.

Por isso, Marialda, RETOMEMOS, como fazia nossa meiga, pura e sábia Valdelice. Pois é na retomada que os laços se revigoram, o saber é assentado e as fronteiras alargadas. Lancemos, pois, seu livro ao seu próprio destino. E ele irá, em silêncio de ouro, revelando saberes, construindo outras pontes, pelas quais outros parceiros virão a nosso encontro, enquanto caminhamos em direção deles.

Coisas de Marialda: gente de Leão, cabeça de Oxalá.  
Deus seja louvado!

## REZAR DANÇANDO

As comunidades de terreiro vivenciam o fazer e o viver através do mito. É através do ritual, no entanto, que o mito chega ao ponto máximo de sua expressão. Daí o terreiro ter desenvolvido e conservado toda uma ritualística, muitas vezes complexa, revestida de segredos e encantamentos. Os elementos que compõem ou formam essa complexidade, que precisa ser vivenciada num nível prático, exigem atualizações, para que o mito seja perenemente o fundamento do viver e do fazer. Assim, as *obrigações*, a própria iniciação, as oferendas, as festividades são desenvolvidas num conjunto de elementos formadores: música, cântico, dança, vocabulário, textos recitativos, composição da orquestra, indumentária, utilização das ervas, ornamentação, culinária, animais utilizados no sacrifício, adereços e uma variedade de elementos outros que configuram o fazer e o viver particulares do povo-de-santo.

Cada um desses elementos exigiria uma abordagem específica. E no Brasil, de um modo geral, isso tem sido feito à luz dos estudos antropológicos, etnológicos, sociológicos ou mesmo pelo viés da linguagem. Atualmente, até que se tem feito algumas incursões pelos caminhos da Educação e novos autores já se insinuam pelo viés da Análise do Discurso. No cenário baiano, em relação à dança ritual dos terreiros, duas estudiosas devem ser destacadas: Inaicyrá

Falcão dos Santos<sup>55</sup>, em Salvador, e Maria de Lurdes Barros da Paixão, em Ilhéus.<sup>56</sup> Em seus estudos, as referidas pesquisadoras voltam-se também para a dança, a partir de uma concepção afro-descendente, calcada nos valores da tradição mítica do povo-de-santo. São contribuições valiosíssimas para o alargamento dos estudos da cultura do negro no Brasil, além de se constituírem marcos inaugurais de novas trilhas.<sup>57</sup> O trabalho da Profa. Maria de Lurdes Barros da Paixão, enquanto pesquisadora do Kãwé, resultou na sua Dissertação de Mestrado, *O gestual das lavadeiras e sua relação com os orixás: uma concepção coreográfica*, pelo Instituto de Arte da UNICAMP. O produto artístico dessa pesquisa é a concepção coreográfica denominada *Abebé – leque ritual*, premiada com a primeira menção honrosa no Festival Nacional de Dança de Sorocaba, realizado no SESC–Sorocaba, patrocinado pela Secretaria de Cultura do Estado de São Paulo, em agosto de 2002. Como se vê, é o resultado do esforço da Profa. Maria de Lurdes produzindo um trabalho pioneiro, resgatando um conhecimento construído no Sul da Bahia e hoje já reconhecido, para além das fronteiras do nosso Estado.

A dança executada no terreiro não é um elemento desvinculado da trama complexa, construída para ser vivenciada ritualisticamente, na intenção de atualizar o mito. Isso é

<sup>55</sup> Cf. SANTOS, Inaicyrá Falcão dos Santos. **Corpo e ancestralidade**: uma proposta pluricultural de dança-arte-educação. Salvador: EDUFBA, 2002.

<sup>56</sup> Cf. PAIXÃO, Maria de Lurdes Barros da. O gestual das lavadeiras e os orixás. **Revista Kãwé**, n. 1, Ilhéus, BA, Editus, 2000, p. 54-58.

<sup>57</sup> Evidentemente, aqui nos referimos de modo exclusivo ao estudo da dança enquanto elemento ritual dos terreiros. No campo mais geral, no entanto, trata-se de uma outra caminhada, cujo enfoque exigiria uma outra abordagem, até mesmo para fazer justiça aos grandes nomes de estudiosos da dança afro-descendente na Bahia e no Brasil.



feito no terreno do sagrado, numa concepção religiosa, portanto. Conforme afirma Inaicyra, “a dança religiosa no seu comportamento ritualístico enfatiza a disciplina, a coesão e a identidade do grupo, o sentimento e a dignidade.”<sup>58</sup>

Os elementos destacados por Inaicyra e por Maria de Lurdes revelam como a dança no candomblé está também ligada aos processos iniciáticos, a toda uma série de vivências que os participantes de terreiros desenvolvem durante sua existência. A gestualidade, os passos, os movimentos do corpo, nada disso é aleatório; há toda uma aprendizagem. Os mais velhos vão instruindo os mais novos, através de etapas assistemáticas, pois a educação no terreiro não funciona por períodos estanques.

Pelo fato de todos os elementos conformadores da dança, nos rituais do candomblé, estarem ligados ao objetivo de atualização do mito, ela em si se constitui um ritual. Ao atualizar o mito através da dança, as imagens arquetípicas que revestem a concepção afro-descendente para o Fogo, o Ar, a Água e a Terra são vivificadas em gestos, passos e movimentos do corpo. E porque os elementos não funcionam isoladamente, a dança exige a música realizada pela orquestra sagrada, os cânticos entoados pelos participantes, a indumentária e os adereços que configuram as imagens arquetípicas, além de toda uma ornamentação do ambiente.

O ritmo une todos na roda de santo, homens e mulheres, jovens e idosos, numa sintonia que ocasiona a integração de dois mundos que fazem parte da crença da gente de terreiro: o *aiê* (a terra da vida) e o *órun* (o universo paralelo). Na execução da dança não se exige a cópia ou imitação;

---

<sup>58</sup> Cf. SANTOS, I. F. Op. cit. p. 25.

pelo contrário, respeitam-se os limites de cada uma das pessoas que dançam na roda do santo. O que não é tolerado é a incompatibilidade do gesto, seja ele lento, vagaroso ou agitado, com a imagem arquetípica evocada, ou com a história que é narrada sob forma de dança.

O texto que segue é um pronunciamento sobre a dança religiosa do candomblé, que foi realizado num ambiente formal, num evento promovido pela SECNEB, em Salvador, Bahia.

## 11. DA SENZALA AO TERREIRO: DANÇAR PARA O ORIXÁ, DANÇAR O MUNDO, DANÇAR A VIDA<sup>59</sup>

Somos um povo mestiço que herdamos muitos costumes de africanos que foram escravizados no Brasil e muitos desses costumes são calcados em conceitos intraduzíveis em língua portuguesa. No máximo, podemos delinear, para tais conceitos, uma sinonímia aproximada. Dentre o conglomerado de valores culturais herdados dos africanos e preservados no Brasil, destaca-se o terreiro de candomblé, cujo agrupamento é também conhecido como povo-de-santo.

Nasci e me criei no meio de participantes de terreiros e toda a minha família materna era praticante do culto aos orixás. Na trajetória acadêmica que eu escolhi, sempre me predispus a ser um intérprete do segmento social ao qual pertencço. Daí, tenho tentado, em meus escritos, manejar-

---

<sup>59</sup> Este texto, ora revisto e ampliado, foi apresentado, em sua versão primeira, no “Fórum Internacional dos Direitos do Homem e Diversidade Humana”, Salvador, Bahia, SECNEB, em 13 de novembro de 1998. Publicado na **Revista Especiaria**, Ano 6, n.º 13/14 (jan./dez. 2004), Ilhéus: Editus, 2005. p. 209-223.

do o idioma originário da Ibéria, discorrer sobre os valores e conceitos africanos, conservados no Brasil.<sup>60</sup> Um deles é a dança consagrada aos orixás.

Os meus parentes, homens, mulheres, velhos, jovens e crianças, dançavam para os orixás. Aprendi com eles que é dançando que se entra em contato com as forças criadoras do universo, que orar é dançar. E fazer isso seria uma “obrigação” por toda a vida. Somente tempos depois, vim tomar conhecimento, através dos livros, da existência de um corpo teórico para a dança. Nem mesmo fazia idéia de que teorizar seria uma necessidade, pois a prática no terreiro exigia apenas saber dançar para cada orixá, para cada situação.

Sobre um outro assunto, também sempre ouvi referências na roda de conversas de meus familiares: a senzala. Tanto assim que no próprio terreiro, onde exerço a função de babalorixá, o Ilê Axé Ijexá, em Itabuna, na Bahia, existe um espaço onde ocorrem os encontros da comunidade nos eventos civis, denominado de “a senzala”. É ali onde fazemos as refeições comunais, recebemos os visitantes e desenvolvemos as várias atividades cotidianas. É o espaço do trabalho, mas é também o espaço do encontro. Isso concorre para afirmar que continua em vigor os dizeres de Cícero, o grande orador romano: “Com o tempo, todas as coisas mudam. E nós mudamos com elas.”

Na verdade, esse dois espaços, a senzala e o terreiro, também presidem o imaginário da gente baiana. Entre um e outro, o espírito humano engendrou mudanças, soterrou prepotências, acordou criatividade. São duas pontas de uma história que ainda está em franco desenvolvimento,

---

<sup>60</sup> Cf. PÓVOAS, Ruy do Carmo. **A fala do santo**. Ilhéus: Editus, 2002.

em que homens e mulheres escreveram e ainda escrevem capítulos com tinta de sangue, lágrimas e suor, sofrendo toda uma sorte de preconceitos oriundos daqueles que exigem não haver, neste mundo, lugar para os diferentes.

A senzala foi um espaço criado pelo colonizador europeu que tomou à força o negro africano na condição de escravo. Geralmente, a senzala situava-se nas proximidades da chamada casa-grande do engenho, para melhor vigilância e controle por parte dos senhores sobre suas peças. Essa localização, no entanto, variava, tendo em vista que o escravo não foi levado apenas para as zonas de agricultura. Muitas vezes, o espaço da senzala situava-se nos porões da casa dos senhores, quando não, em espaços de construção sólida, sem ventilação, cujo acesso era possível por uma única abertura. Era o espaço da morte por antecipação, do doloroso e desumano padecimento da desistência do povo escravo.

Por sua vez, o terreiro surgiu sorrateiramente, nos interstícios do domínio da cultura de origem judaico-cristã. Nas quebradas dos morros, em sítios distantes do centro da cidade, nos bolsões da periferia, o terreiro fincou suas marcas de axé. E terminou se configurando um espaço, onde humanos e divindades, juntos, comem, bebem, dialogam e, principalmente, dançam, numa contínua forma de resistência do povo-de-santo.

No que pese a aparência de tanta disparidade entre a senzala e o terreiro, muitos são os elos que os unem e fazem com que um seja a continuação do outro, mudando o que deve ser mudado, reestruturadas suas formas e funções. Deslindar esses elos é trabalho que reclama o exercício dos pesquisadores. Tanto que o senhor de escravo se precaveu para manutenção de suas senzalas: misturou indivíduos

de diferentes origens e línguas; proibiu comunicação, expressão de crenças e manifestação do saber; usou correntes, máscaras de zinco, gargalheiras, chicotes dilacerantes e ferro em brasa; construiu pelourinhos; trocou nomes africanos por outros de origem latina; solapou a dignidade humana; vilipendiou a liberdade. E durante longos cinco séculos tem sido assim: exclusão, condenação, ojeriza, repulsa. Alguns chegaram até a defender uma certa democracia racial, ideário que não resistiu a análises mais profundas. Outros defenderam a existência de uma ternura entre a casa-grande e a senzala, sustentada pela cama e a mesa. Outros, mais afoitos, têm clamado direitos e políticas de inclusão. Enquanto isso, os afro-descendentes continuam resistindo e o povo-de-santo permanece ainda alvo da mais variada gama de preconceitos religiosos, econômicos, políticos, culturais, além daquele motivado pela diferença da cor da pele.

Entre aqueles elos constituidores da grande corrente de ligações entre a senzala e o terreiro, a dança se constitui um dos mais proeminentes. Nos considerados dias santos e de festas religiosas da cultura cristã, os escravos tinham permissão para *brincar*. Pelo menos, as práticas das crenças religiosas dos negros eram consideradas apenas uma brincadeira pelos habitantes da casa-grande. E na *brincadeira*, os escravos dançavam, salvaguardando e perpetuando seus valores tidos como sagrados, seus atos de re-ligação com o divino, toda uma outra maneira própria e particular de interpretar o universo e a vida. E aí, justamente, para o meu povo, residem as diferenças fundamentais no conceito de *dançar*, entre a prática religiosa desse segmento social e de outros que vivenciam culturas de outras origens. Por sua vez, o terreiro vivencia a prática de *dançar* conjuntamente com uma outra, a de *rezar*, que é vivenciada, antes de

tudo, como algo prazeroso. Rezar enquanto dançar. E na dança, com o movimento, os corpos contam mitos, lendas, histórias. Mas também pedem, louvam, invocam, até que o transcendente se manifeste, dançando também, é claro. Afinal, as divindades, como querem os afro-descendentes, primam por sintonizar-se em perfeita empatia com os humanos.

Vários povos na face da Terra crêem que a dança é também um caminho para o divino. Tal crença não é uma exclusividade de povos africanos. No caso particular do povo-de-santo, porém, foram os escravos africanos que nos legaram a visão de que, através da dança, pode-se expressar o sagrado. Nesse contexto, a dança também engloba o cântico e a música, simultaneamente. Para o fiel do candomblé, no entanto, antes de ser o resultado de horas de treinamento, disciplina e exercícios, a dança é expressão de seu costumeiro contato consigo mesmo, com o orixá, com o mundo, com a vida. E porque é assim, ela se tornou fonte de inspiração para verdadeiros artistas que a recriam e a adaptam às mais diversas manifestações da cultura nacional, veiculando o sentimento do povo brasileiro. Também não há como negar que os aproveitadores, sob o disfarce de artista, de forma caricata, copiam a dança religiosa ao *pé do gesto*, na ânsia capitalista do faturamento.

Aqui, não pretendo teorizar sobre a dança, nem muito menos sobre a religião do candomblé. Antes, porém, baseado numa experiência pessoal de vivência no terreiro por toda minha existência, que já ultrapassa a fronteira de seis décadas, quero expor um conhecimento em que a dança é fundamental. Sabemos que, na história da humanidade, a dança tem sua origem no movimento de encontro com a vida. Seja qual for a dança, cerimonial, religiosa, tradicio-

nal, social, ela se expressa em momentos importantes da vida dos humanos. Seja por mera manifestação cultural, artística ou para apenas efeito de divertimento, a dança é uma constante. Todos os povos, de todos os tempos, dançaram e continuam dançando. Assim foi também na senzala. Assim é também no terreiro de candomblé.

A dança do povo-de-santo não surgiu do acaso. Ela é, em si mesma, expressão de nossa própria história, enquanto contamos a história do mundo, do humano, dos bichos, das plantas e dos elementos da Natureza. Conseqüentemente, nesse sentido, a dança escapole da configuração de mero evento folclórico. No terreiro, continuamos dançando para nos re-ligarmos ao divino, para anunciarmos nosso lugar no mundo, para agradecermos o dom da vida às forças criadoras do cosmo. Por isso, a dança se constitui, principalmente, num ato de gratidão ao universo. Considerada a mãe de todos os outros sentimentos, também entre o povo-de-santo, a gratidão é tida como atitude fundamental para que tudo fique melhor ainda. Um dos maiores sofrimentos entre a gente de terreiro é chorar a dor da ingratidão. E é, justamente, para que tudo fique melhor que o fiel do candomblé dança, enquanto reza, embora os preconceituosos vejam isso apenas como uma brincadeira, ou atividade folclórica, ou ritual satânico, coisas de gente primitiva, ignorante ou seguidora do Demônio.

Um dos fundamentos em torno do qual se estruturam as crenças do participante do candomblé é a compreensão de que, no universo, tudo está em perene movimento. E nesta dança do universo, há uma identidade de ritmos que unem tudo num todo maior. Assim, o pulsar do coração, as ondas do mar, a respiração dos seres vivos, tudo isso é ritmado. Um outro fundamento é compreender o corpo

como instrumento através do qual a Vida se manifesta. Então o corpo é concebido como elemento estrutural e estruturante de um sistema. Com a mente e o espírito, o corpo dá forma à manifestação do Criador na criatura.

O corpo é o veículo de configuração dos outros elementos da estrutura humana. Por si mesmo, ele é também uma estrutura articulada. Seu limite exterior é a pele. Ela demarca a fronteira entre a pessoa e o outro. Por isso ela percebe, respira. Sob ela, a musculatura e mais abaixo, o esqueleto que propicia a locomoção e o deslocamento da estrutura inteira. E por isso se diz que dançar é *balançar o esqueleto*. Mas a dança propriamente dita, no candomblé, isto é, entre o povo-de-santo, não se resume apenas a *balançar o esqueleto*. O ritmo imprimido ao conjunto, num jogo de harmonia, faz o corpo sintonizar-se, centrar-se em si mesmo e, com isso, entrar em contato com as correntes de energia do universo. Dançar, para essa comunidade, é uma forma de entrar em contato com o divino. E mais ainda: é dançando que se reza e que se agradece ao divino pelo dom maior dele recebido: a vida. E quando o divino se manifesta, ele dança, assim como dançam as ondas do mar; as águas na correnteza dos rios; as folhas na copa dos arvoredos, na passagem do vento; os astros e as estrelas em suas rotas; a areia solta à ventania; o feto dentro do útero materno, nadando no oceano de sua bolsa d'água, as hemácias na corrente sanguínea, as nuvens no céu e o coração no ritmo de suas pancadas.

A dança, no candomblé, não é um simples conjunto de gestos aleatórios, nem tão pouco movimentos do corpo apenas para passar o tempo, ou promover a distração. Ao contrário, há uma exigência de consciência do contato do corpo com as forças da natureza, os elementos básicos



constitutivos e constituidores: Fogo, Terra, Água e Ar. No candomblé, a dança, portanto, tem uma função: promover o ato de re-ligar a criatura com as forças criadoras. Dançamos para o Fogo, antes de dançarmos para a Água, pois a água apaga o fogo. E como esses elementos são configurados em energias denominadas orixás, é para os orixás que dançamos.

Uma outra coisa a considerar é que a dança para o orixá estabelece uma relação de lealdade entre o fiel e sua divindade. Apesar de que o fiel pode e deve dançar para qualquer orixá, ele consagra sua dança, para o resto da vida, ao orixá de sua cabeça. Ele não pode e não deve assistir sentado à dança para o seu orixá. Há uma exigência ética de que ele vá para a *roda* e participe, com o seu corpo, do mesmo movimento articulado em harmonia, numa louvação àquela divindade que é sua, enquanto indivíduo, mas ao mesmo tempo é de todos, porque ele é um ser social. E para os participantes da religião do candomblé, uma pessoa só, não chega a lugar algum, tendo em vista que esse agrupamento é calcado em valores comunais. Para o fiel do candomblé, viver não é um ato solitário e sim, solidário. Por isso, juntar-se aos que dançam em louvor aos mesmos princípios é coisa fundamental. Isso, em certos casos, transcende até mesmo as fronteiras do tempo-espaço, os limites da existência no mundo físico. Por isso, os mortos que se transformaram em *Egun* voltam ao *aiyê*, isto é, à Terra da Vida, para continuar dançando.

Possivelmente, pessoas ainda continuarão perguntando por que a dança é tão fundamental nas práticas religiosas do povo-de-santo. Para Bastide, no candomblé,

[...] é a tradição mítica que fornece ao mesmo tempo os quadros dos mecanismos de pensamento, das operações do comportamento humano e, finalmente das trocas sociais, enquanto em nossa sociedade é preciso inverter a ordem dos elementos, passar das trocas sociais para o comportamento, deste para os mecanismos das operações lógicas, e finalmente para as ideologias.<sup>61</sup>

É também dançando que retomamos nossa tradição mítica, revivemos nossa história e preservamos a memória que não está escrita em livros, pois para nós, tudo se centra no que dizemos, no que sabemos, no que sentimos, para expressarmos re-ligações com o orixá, com o outro, conosco mesmos, com o universo, com a vida. E uma das maiores e sofisticadas formas de expressão do dizer, do saber e do sentir é externalizada pela dança. Dançar é tratar-se, é curar-se, é entrar em contato consigo mesmo, com a ancestralidade, com as próprias forças criadoras.

Percebe-se, então, a partir dos dizeres de Bastide, como tem sido difícil ao povo-de-santo sustentar sua prática de vida dentro da sociedade mais ampla, sufocado por um padrão oficial, oriundo de outra crença, cuja prática revela visão tão fragmentada do mundo. Por isso, também, se pode compreender porque aprender a dançar para os orixás é fundamental no candomblé. As crianças, no terreiro, ao aprenderem a andar, também vão aprendendo a dançar. Ambos, andar e dançar, são fundamentos do humano. Mas aprender isso exige a permanência do indivíduo ligado ao grupo, pois a aprendizagem é comunal, assim como o Fogo,

---

<sup>61</sup> Cf. BASTIDE, Roger. **Candomblé da Bahia**: rito nagô. 2001. p. 265-266.

a Terra, a Água e o Ar são energias do universo, criadoras e renovadoras de qualquer um e de todas as criaturas.

Posso fornecer alguns exemplos. A dança para Xangô revive o crepitar das chamas, o ritmo devorador das labaredas, a explosão de estrelas. Por isso mesmo, o *alujá*, específico para as danças consagradas a Xangô, é um dos ritmos mais acelerados nas danças litúrgicas do candomblé. Na rapidez do Fogo, acontece a *Intuição*, que promove a assertividade e permite o acesso ao conhecimento, sem auxílio algum dos órgãos dos sentidos. É na rapidez de um ritmo arrebatador que se dança para o Fogo: Xangô e Oiá, sua esposa guerreira.

Dançar para Obaluaiê é dançar a Terra, a segurança, a *Sensação* captada através do corpo que, mesmo vivo, veio da terra e a ela será devolvido, um dia. É dançar para o Grande Pai, o provedor da saúde e do equilíbrio do corpo. Obaluaiê varre as mazelas do mundo com o xaxará, seu cajado ritual. Recolhimento, serenidade e profundo respeito são necessários para que se dance para Obaluaiê. E enquanto a roda dos filhos-de-santo se movimenta, pipocas são espalhadas sobre a cabeça e o corpo de todos os participantes, num gesto de limpeza: toma-se um “banho” de pipoca, dançando. Dançam os humanos, dançam os orixás manifestados, dançam as pipocas, dança a vida afastando a morte, a saúde eliminando a doença, a segurança dissipando o temor.

Dançar para Oxum é dançar a Água, em sua manifestação de rio, cachoeira, lago, lagoa e fonte. É dançar o *Sentimento*, a emoção, o prazer de existir na fluidez aquosa do amar, do apaixonar-se, do querer bem, do chorar de emoção, do prazer do contato com as flores, com a música, com a luz, com o perfume. A outra *água*, o oceano, é Iemanjá. A sua dança reproduz o movimento das ondas, bem como

narra o *itan*<sup>62</sup>, de como esse orixá libertou-se da tirania de Alafin que a constituiu como esposa-escrava. Ela guardava um segredo, presente de Olocun, seu pai, que é o Oceano: um pote que, se fosse quebrado, traria o oceano até onde Iemanjá estivesse. Ela guardou esse trunfo em segredo e, um dia, diante de uma perseguição fatal de Alafin, ela quebrou o pote. E tal qual acontece no mito da passagem do Mar Vermelho, o mar se fechou sobre o exército de Alafin, afogando a tirania. Dançamos, então, para Iemanjá, com o corpo eliminando a tirania, através do movimento que reproduz o balanço das ondas do mar, tanto a que existe sobre o indivíduo, quanto a que existe sobre o grupo.

Dançar para Oxalá é dançar o *Pensamento*, personificado no Ar, que penetra em tudo e em todos, indistintamente. Por isso, a dança para esse orixá é a dança da paz, do amor universal, da fraternidade, da união. A dança de Oxalá ocorre sob um imenso lençol branco, o *alá*, que simboliza as nuvens suspensas acima da cabeça daqueles que dançam no terreiro, unidos pelo mesmo axé. Dançamos para Oxalá de duas maneiras, porque ele é dual: é velho e é moço. Na primeira acepção, ele é Oxalufã, muito velho, dobrado ao meio, apoiado no seu enorme cajado ritual, o *opaxorô*, símbolo da criação e da divisão do mundo. Todos os participantes da roda se curvam e os que compõem a assistência se levantam em sinal de reverência e respeito. O mais-velho entre os mais-velhos, o *Pai*, está dançando e isso exige a participação de todos, indistintamente. Então, todos dançam com Oxalufã, dançando a Velhice. E embora Jung

---

<sup>62</sup> História do sistema oracular do povo nagô. Cf. PÓVOAS, R. C. Op. cit. p. 143-146.

tenha afirmado que “a velhice é o fim de todas as ilusões”<sup>63</sup>, na dança com Oxalufã, a velhice é o começo da maior das esperanças da gente de terreiro: alcançar a Paz de Oxalá.

Quando Oxalá se manifesta como Oxaguiã, ele é moço, desempenado, guerreiro e sua dança é ágil, ligeira. Na primeira forma, Oxalufã, ele é a manifestação da própria Paz. Na segunda, Oxaguiã, ele é a luta necessária para que a Paz seja mantida. Após dançarmos para Oxalá, fecha-se o círculo e não se pode realizar mais dança alguma. A Paz de Oxalá é o ponto de chegada para o fiel do candomblé.

Na dança para o orixá, a gestualidade, o movimento do corpo, as circunvoluções, nada disso é gratuito ou fora de sentido. Ao contrário, tudo conflui para a formação de um sentido mais amplo, pois enquanto dançamos, dançamos uma história movimentada que repete e atualiza os mitos da criação. Isso, porém, são coisas aprendidas nas madrugadas em que os mais velhos ensinam aos mais moços que desejem ser portadores deste saber. Fazemos, até, questão de salvaguardar nosso conhecimento aos olhos dos curiosos. Por isso, nas festas públicas, tudo é tomado pelo visitante como apenas um momento de diversão, tal qual era vista a dança na senzala, em que pessoas dançam e dançam e dançam. É somente isso que é mostrado, porque é somente isso que o visitante pode enxergar. Do resto, apenas nós, os filhos-de-santo, sabemos. E também por isso, muitos participantes da religião do candomblé, que vivenciaram apenas experiências superficiais, viram muito pouco e nada entenderam, abandonam o terreiro e vão depor em templos de outras crenças testemunhos completamente equivocados.

---

<sup>63</sup> JUNG, Carl Gustav. **Psicologia do inconsciente**. Trad. M. L. Appy. Petrópolis: Vozes: 1985. p. 52.

A dança também é construída a partir de uma tradição mítica. E aquelas danças elaboradas para revestir o arquétipo da Grande Mãe expressam atributos do Feminino, o que não deve ser confundido com atributos das mulheres. A dança de ijexá, por exemplo, é caminho dos mais consagrados para expressar a realeza da Mãe e, por isso, é o toque predileto de Oxum. Ao dançar, a Mãe expressa energia que se impõe por sua majestuosidade, leveza, amorosidade. Ela vem para ser vista e não precisa pedir passagem, pois o mundo se abre para recebê-la. Eis a causa primordial para o sucesso internacional do afoxé “Filhos de Gandhi”. Apesar de constituído apenas por pessoas do sexo masculino, o conjunto, em sua totalidade, expressa o Feminino, isto é, configura-se numa imagem arquetípica que preenche a matriz da Grande Mãe. A visão daquele tapete branco que, no Carnaval, vai do Pelourinho à Rua Carlos Gomes, em Salvador, impressiona o mundo porque todo mundo veio da Grande Mãe, passa a vida inteira em sua busca e termina, com a morte, voltando para ela. Ela nos inventa, reinventa, gesta, cria, solta no mundo, vive nas profundezas da nossa essência e depois encolhe os cordéis e nos leva de volta para o seu interior, que é a origem das nossas origens. E é justamente isso que os “Filhos de Gandhi” expressam com leveza admirável, numa criatividade sem igual: homens assumindo a plenitude do Feminino, expressando a Grande Mãe.

A dança para os orixás encerra encanto, magia e história, enquanto se faz elemento de resistência. Dançar para o orixá é desenvolver uma *performance* de quem capta o mundo e entra em contato íntimo com a vida, através de um complexo de movimentos que expressam Intuição, Sensação, Sentimento e Pensamento, que são componentes estruturais da psique humana, como quer Jung. É justa-

mente isso que se expressa nos movimentos que compõem a *roda do santo*, em torno do mastro do axé, pilastra central do barracão, sob a qual estão os fundamentos do terreiro. No momento da dança coletiva ou em que um orixá faz evoluções, o barraco ou o barracão assume dimensões do próprio mundo. E aí se presentifica a força das águas dos oceanos, dos mares, dos lagos, dos rios, cachoeiras e fontes; das matas, das florestas, das montanhas, das pedreiras; das nuvens, da chuva, dos ventos, dos raios e tempestades; dos caminhos, das estradas; do ontem, do hoje e do amanhã; do que já se foi, do que ainda é e do que será. Dançar para o orixá, portanto, não é uma manifestação folclórica.

Dançamos a África, dançamos o Brasil, dançamos a nossa aldeia. Dançamos no terreiro os passos gestados na senzala, que se transmudaram no nosso imaginário, mas tudo continua igual no olhar do opressor ou do preconceituoso. Dançamos para o homem, para a mulher, para a criança, para o idoso. Dançamos para o Masculino, para o Feminino e também para o Metá<sup>64</sup>, matriz que extrapola os limites dessas fronteiras. Dançamos para o Pai, para a Mãe, para a Avó e para o Avô. Dançamos para a Terra, para o Sol, para Lua e para as Estrelas. Dançamos para o rio, para a cachoeira e para a noite de lua cheia. Dançamos para o vento, para a tempestade e também para a maré cheia. Dançamos a saúde e o conhecimento que permite curar. Dançamos o amor e a guerra, o riso e o pranto, a solidão e a companhia,

---

<sup>64</sup> Para o povo-de-santo, além do Masculino e do Feminino, há uma outra categoria: o *Metá*. Nela se encaixam os seres que englobam valores do Masculino e do Feminino, sem perderem a sua unidade. Assim, há orixás que se enquadram na categoria Metá, a exemplo de Iemanjá Oguntê, Oxum-marê e Logum-edé.

o começo e o fim, a vida e a morte, que é antecessora da própria vida. Dançamos para quem visita e para quem se despede. Dançamos para quem chega e para quem parte. Para quem nasce e para quem morre. Dançamos para pedir e para agradecer. Dançamos porque nos sabemos vivos e porque sabemos que vamos morrer. Dançamos o Amor e dançamos a Amizade. Dançamos porque sabemos qual é o nosso lugar no mundo, mesmo que nos rejeitem. Dançamos até nosso próprio Destino porque aprendemos a dançar a Liberdade.



## A FALA DO ORIXÁ

Quando eu fui convidado para participar do “Fórum Internacional de História e Cultura no Sul da Bahia: os povos na formação do Brasil”, que ocorreu na UESC, em 1999, resolvi abordar a questão do oráculo africano, conservado no Brasil. Antes, em 1996, eu já vinha produzindo pequenos textos sobre o jogo de búzios, que eram publicados no jornal *Tàkàdá*.<sup>65</sup>

Na verdade, nas práticas de terreiro, o oráculo não se prende exclusivamente ao jogo de búzios, embora seja essa a forma mais divulgada. Também se constituem práticas oraculares a consulta aos orixás através de um conjunto de 16 metades do coco do dendezeiro,<sup>66</sup> a semente do obi,<sup>67</sup> a semente do orobô<sup>68</sup> e até mesmo a cebola. Alguns pais e mães-de-santo considerados “modernos” adotam outras práticas alheias à tradição africana, a exemplo do tarô, das cartas do baralho, da bola de cristal, das runas e do copo dágua.

Quanto à prática da consulta ao opelé de Ifá, o seu uso não se tornou comum, pelos menos, até agora, tendo em vista o percurso da própria história dos negros aqui, no

<sup>65</sup> PÓVOAS, Ruy. O jogo de búzios. **Tàkàdá**: informativo da comunidade religiosa Ilê Axé Ijexá, Ano I, n. 3, set., 1996, p. 8.

<sup>66</sup> Árvore da família das palmáceas, *Elaeis guineensis*.

<sup>67</sup> Árvore da família das esterculiáceas, *Cola acuminata*, popularmente conhecida como cola.

<sup>68</sup> Árvore da família das gutíferáceas, *Garcinia gnetoides*.

Brasil. O opelé é de uso exclusivo do babalaô, cujo tipo, por suas peculiaridades, não teve como florescer no contexto do Brasil escravocrata. O uso do obi e do orobô ficou mais restrito a consultas em rituais de “obrigação”. As práticas em que se utilizam baralhos, runas, mapa astral, bola de cristal e copo d’água, de um modo geral sofrem sérias restrições nos terreiros de tradição africana. E a divulgação maior recaiu sobre o jogo de búzios.

Também a prática da consulta por meio dos búzios tem passado por vários abasileiramentos. Um deles é o jogo baseado na “intuição”, no qual a pessoa que maneja os búzios não domina o conhecimento dos odus e, por conseguinte, não sabe ler a jogada pelo critério da combinação búzio aberto/búzio fechado, que tem relação com os *itan*.<sup>69</sup> A leitura dos búzios, no entanto, conforme está assentada na tradição africana, é feita com base na configuração que eles formam, quando caem sobre uma superfície preparada para tal fim, delineando uma mandala. A imagem é deslindada e a pessoa que maneja os búzios lê a jogada configurada. Tudo isso é feito mediante um conhecimento preservado de geração em geração, através do sistema boca-ouvido.

Com o adentramento nos terreiros, por parte de estudiosos e pesquisadores, o tema tem se tornado objeto de pesquisa.<sup>70</sup> Também têm surgido divulgações de estudiosos

<sup>69</sup> Ver o texto seguinte **Itan**: histórias do sistema oracular jeje-nagô, p. 154-160 neste livro.

<sup>70</sup> Cf. BRAGA, Júlio. **O jogo de búzios**: um estudo da adivinhação no candomblé. São Paulo: Brasiliense, 1988; BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**: rito nagô. Trad. M. I. P. Queiroz. São Paulo: Companhia das Letras, 2001; FREITAS, Byron Torres de. **O jogo dos búzios**. 2. ed. Rio de Janeiro: Eco, 1966; PRANDI, Reginaldo. **Herdeiras do axé**: sociologia das religiões afro-brasileiras. São Paulo: HUCITEC, 1996; ROCHA, Agenor Miranda. **Caminhos de odu**. Org. R. Prandi. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

nigerianos que vêm ao Brasil, seja pelos caminhos das universidades, seja por suas ligações com terreiros da Bahia, Rio de Janeiro ou São Paulo.<sup>71</sup> Tudo isso tem ocasionado o surgimento de várias publicações que circulam no mercado editorial.

Também, e é necessário que se diga, o jogo de búzios tem se constituído um ótimo e rendoso negócio, principalmente através de negociadores com a boa fé do povo. Há pessoas que se tornaram itinerantes e carregam consigo seus búzios para fazerem consultas onde quer que cheguem. Porque a Bahia construiu uma fama de terra de bons “olhadores”, os itinerantes costumam anunciar-se como baianos, oriundos de alguma casa de boa fama. Tal prática, no entanto, é severamente rechaçada pelas casas tradicionais de culto aos orixás.

Nota-se enfaticamente que os tempos de agora não têm sido promissores para os terreiros, no sentido específico do surgimento de novas pessoas portadoras de saber notório no manejo do oráculo. Do passado, guarda-se memória de Silvana e Eliseu Martiniano do Bonfim. Ela, a portadora de uma capacidade inusitada de adivinhar. Ele, o último babalaô famoso da Bahia. A geração atual conheceu o famoso *oluô* Agenor Miranda da Rocha, conhecido como Pai Agenor, que preferiu residir no Rio de Janeiro.

Mais recentemente, o culto a Orumilá, o orixá da adivinhação, vem sendo reabilitado por parte do povo-de-santo, no Brasil. Isso tem se dado através de duas correntes, oriundas dos contatos Brasil-África. A provocada pelo movimento de visitas de brasileiros à Nigéria e ao Benin

---

<sup>71</sup> Cf. ADEJOSI, Ademola. **Ifá**: a testemunha do destino e o antigo oráculo da terra do yorubá. Rio de Janeiro: Cátedra, 1991.

e que de lá retornam iniciados no culto de Orumilá, praticando o jogo do opelé. A outra, ocasionada pela vinda de pessoas daquelas áreas para o Brasil, trazendo consigo o conhecimento específico sobre o jogo de Ifá. Essa corrente é engrossada por babalaôs, ligados àquelas pessoas que se dizem iniciadas na África e que vêm ao Brasil para ver seus seguidores, que aqui atuam.

Seja como for, a prática de consulta ao oráculo africano tornou-se divulgada no Brasil e coexiste com todo o progresso construído nestes tempos da Pós-Modernidade. A seguir, três textos focalizam esse tema: um escrito sobre *itan*, um pronunciamento meu realizado no “Fórum Internacional de História e Cultura no Sul da Bahia” e uma entrevista que concedi à Profa. Marialda Silveira sobre o silêncio nos orixás.

## 12. *ITAN*: HISTÓRIAS DO SISTEMA ORACULAR JEJE-NAGÔ<sup>72</sup>

Quando os negros foram trazidos da África para o Brasil pelo sistema de escravidão, consigo trouxeram também um conhecimento amplo que sustentava suas relações entre si, e possibilitava uma compreensão do universo e da vida totalmente diferente da cultura da Europa. O sistema de exploração de braço escravo fez com que muitos negros oriundos da África Ocidental, principalmente do Golfo de Benin, terminassem por aportar na América. Por mais discriminados e isolados de seus conterrâneos, eles possibilitaram que os fundamentos de sua cultura sobrevivessem

---

<sup>72</sup> Publicado na **Revista Kãwé**, Ilhéus: Editus, n. 1, 2.000, p. 15-19.

também no Brasil. Isso se deve em grande parte ao fato de eles não separarem, tal qual ocorre na cultura de origem européia, a vida cotidiana das práticas de re-ligação com o divino. Entre os inúmeros fenômenos das culturas importadas da África, o sistema oracular, através do qual se consultava as divindades, era de importância fundamental, uma vez que a convivência diuturna entre *criadores* e *criaturas* era fenômeno evidente entre os africanos.

Um dos sistemas básicos da consulta ao oráculo é o *jogo de Ifá*, realizado com um instrumento denominado opelé, espécie de rosário aberto, utilizado pelo babalaô. O sistema é constituído de 16 sinais (*odu*) básicos, com várias histórias (*itan*) que configuram cada um deles. As histórias, porém, encerram princípios básicos de ética e moral, através dos quais se estruturam e se sustentam as relações entre os humanos e os divinos e também as dos humanos entre si. Assim, heróis do povo, seres legendários, pessoas comuns e animais se configuram verdadeiros personagens, portadores de qualidades e defeitos, nas histórias que servem de base à leitura e interpretação do *odu*. Tendo em vista que o conteúdo de cada *odu* abarca inúmeras histórias, o sistema exige uma memória excelente, além da capacidade de atinar qual das histórias faz sentido em relação à pergunta feita pelo consulente. Daí porque os sacerdotes de Ifá, normalmente, em África, tinham uma vida de certo recolhimento e dedicavam sua existência aos estudos de tal conhecimento.

No Brasil, por força do sistema escravagista que se negou estupidamente a reconhecer os valores das várias culturas africanas, os sacerdotes do culto a Orumilá Babá Ifá, os babalaôs, não sobreviveram. Em conseqüência, o jogo de búzios se popularizou, substituindo o jogo do opelé de Ifá. Ocorre, porém, que o jogo de búzios é oriundo do jogo do

opelé e conserva a prática da leitura dos *odu*. Assim, criou-se uma possibilidade de sobrevivência do sistema oracular e suas histórias elucidativas. Um outro fator a considerar também é que, por força do contexto cultural construído no Brasil colônia, também o sistema de origem européia adotava as histórias infanto-juvenis para transmitirem fundamentos de ética e de moral tão necessários em qualquer sociedade humana. Por isso mesmo, as histórias do sistema oracular passaram a fazer parte do repertório contado nas varandas da casa-grande, na roda do terreiro das fazendas ao luar, nas senzalas. Evidentemente, um sem número delas se perdeu com o passar do tempo, enquanto outras se firmaram e constituem atualmente parte integrante do cabedal cultural do Brasil. Da boca dos contadores, elas passaram também à escola, daí ao livro<sup>73</sup> e já chegaram ao vídeo, ao cinema, ao teatro, às novelas, ao filme. E as histórias<sup>74</sup>, os contos, as narrativas tão bem se integraram ao patrimônio brasileiro que, para a maioria, já não se guarda mais a memória de sua origem.

---

<sup>73</sup> Nesse campo, merecem destaque: BRAGA, Júlio. **Contos afro-brasileiros**. 2. ed. Salvador, BA: Fundação Cultural, 1989; SANTOS, Deoscóredes Maximiliano dos (Mestre Didi). **Contos crioulos da Bahia**. Petrópolis: Vozes, 1974; ROCHA, Agenor Miranda. **Caminhos de Odu**. Rio de Janeiro: Pallas, 1999 e PRANDI, **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

<sup>74</sup> Na edição da **Revista Káwé**, constavam dois *itan*. Agora, acrescento mais um, para uma cobertura mais ampla das diferentes tipologias dos *itan*, em que os personagens são humanos, ou bichos, ou seres divinos, ou plantas, podendo até aparecerem juntos.

O DESEJO DE GADAMU<sup>75</sup>

Contam os mais-velhos que um homem chamado Gadamu nasceu e se criou em Aldeia Velha. Desde novinho ele vivia insatisfeito com tudo que era de sua terra. Jurava todos os dias ir embora para Aldeia Grande, a terra das novidades, onde pudesse aprender muitas coisas para ser uma pessoa importante. O seu sonho era vencer na vida e viver conforme ele entendia. Por isso ele não dava muita importância à sabedoria e ao conhecimento de seu povo. Para ele, tudo aquilo era muito limitado e ali ele jamais seria um vencedor.

Quando viajantes passavam por Aldeia Velha e davam notícias de Aldeia Grande, Gadamu ficava amuado e zangado com todo mundo. Mas Gadamu também sofria muito, pois amava seus parentes e seus amigos e o coração doía, quando ele pensava em deixar tudo e ir embora para longe. Um dia, Gadamu criou coragem e partiu. Apenas se despediu dos mais íntimos e muitas das suas coisas ficaram abandonadas porque, para ele, eram coisas sem serventia. De tempos em tempos, passavam viajantes por Aldeia Velha e informavam: “Gadamu mandou dizer que não esquece de todos e que um dia vai voltar, mas ainda está lutando para alcançar o que deseja.”

Passou muito tempo e um dia Gadamu voltou. Agora ele era um homem sabido, com muitos cestos e baús repletos de muita novidade. Considerava-se um grande vitorioso na vida. Mas Gadamu foi tomado de muitas surpresas: os avós e os pais dele não existiam mais. As irmãs tinham se casado com homens de outras aldeias e foram embora com seus maridos. Ele não conhecia mais os rapazes que tinham nascido depois de sua partida. E os jovens de seu tempo agora

<sup>75</sup> PÓVOAS, Ruy do Carmo. **A fala do santo**. Ilhéus, BA: Editus, 2002. p. 97-98.

não sabiam mais o que conversar com ele. As velhas casas não existiam mais e os antigos animais de estimação há muito tempo tinham desaparecido. Os cachorros estranhavam Gadamu e não queriam saber de seus afagos. O terreno baldio, atrás de sua casa, agora era uma mata e a grande gameleira-branca tinha sido queimada por um raio.

Aí, Gadamu se deu conta de que sua amada Aldeia Velha não existia mais e a família, que era o seu maior tesouro, tinha se acabado. Pensou em voltar para Aldeia Grande, mas concluiu que também não tinha fincado raízes por lá. Afinal ele tinha labutado o tempo todo em Aldeia Grande, para ficar sabido, garantir o futuro e voltar. Agora ele não sabia o que fazer com tudo o que tinha aprendido porque ele não tinha mais quem sustentasse seus sentimentos.

E Gadamu ficou como exemplo: **Quem pensa apenas em si, ainda coberto de glória, não tem com quem dividir.**

## O FOFOQUEIRO

Ninguém mais sabia o que fazer: havia uma fuxicada terrível, pois tudo o que se falava no palácio se espalhava pela cidade. Oxalá, o mais-velho, irritado com a situação, ordenou que se apurasse tudo tim-tim por tim-tim. Principalmente que se prestasse a atenção nos freqüentadores assíduos, aqueles que tinham livre trânsito. Ninguém deveria deixar de ser observado. De repente ficou bem visto que os mais assíduos freqüentadores eram dois: o carneiro e o martim-pescador. Mas havia uma tremenda diferença entre eles, pois enquanto o carneiro era calado, reservado, manso, sempre de vistas baixas, martim-pescador era o cão por dentro do mato. Se metia nas conversas, vivia de entre-e-sai, dando notícia de tudo, parecia uma tempestade.

Então foram dizer a Oxalá que já sabiam quem era o falador. Quando anunciaram que era martim-pescador, Iansã, a Mãe dos Ventos, agitada que só ela, tomou a palavra e pe-



diu tempo para provar a inocência de seu protegido. Oxalá deu o tempo e Iansã saiu apressada como um raio. Daí, ela contou para o martim-pescador e para o carneiro que ia acontecer uma festa no palácio de Oxalá e ele ia premiar o bicho que aparecesse com a melhor fantasia vermelha. Mas isso era segredo, ninguém devia saber disso e que eles fingissem que não sabiam de nada.

Pois bem. No dia da festa, foi chegando bicho, foi chegando gente, foi chegando encantado e o salão ficou repleto. E aí todo mundo viu: somente o carneiro e seus parentes estavam todos fantasiados de vermelho. Oxalá, que tem ojeriza a cores fortes, principalmente o vermelho e o preto, já sabendo de tudo que Iansã contou a ele, mandou expulsar o carneiro e sua gente daquela festa e todo mundo ficou sabendo que era o manso e silencioso carneiro o fofoqueiro do palácio. Apenas martim-pescador ficou morrendo de pena do carneiro. Mas é isso: **ninguém julgue o bom por bom, nem o mal por mal.**

## O ENGANO DO AMENDOIM

Contavam os mais velhos que o pé de amendoim não andava nada satisfeito com a vida. Aquele negócio de ele botar semente apenas na raiz, sem ninguém poder ver o quanto ele era farto, deixava ele nervoso, aborrecido, contrariado. E ainda tinha mais uma coisa: sua ramagem era pequena, quase nem era notada. Logo ele, cujas sementes serviam para preparar um delicioso prato para Oxóssi, o Grande Caçador. E os homens mais idosos, ou os sem tenência, então... Esses eram os mais beneficiados, quando comiam suas sementes. Com tanta energia para oferecer aos humanos e estava ele ali, com uma ramagem sem expressão e as sementes escondidas debaixo da terra. E quando os humanos faziam a colheita, metiam a mão nas suas intimidades, arrancavam suas vagens e simplesmente deixavam suas ra-

mas para secar em cima da terra. Ah, era demais!

Seu vizinho, o pé de feijão, lhe aconselhou fazer uma consulta. E assim fez o pé de amendoim. Disseram a ele que bem seria melhor se ele prestasse atenção nas suas raízes. Era próprio dele o axé correr todo para baixo. Era assim que sua raiz podia sustentar tudo e produzir sementes. Mas em todo caso, logo que ele queria inverter as coisas, juntasse as ramas secas da última safra e se alimentasse com elas. E quando chegasse o tempo de enramar, fosse botando brotos, brotos e mais brotos e aguardasse o resultado.

E assim fez o pé de amendoim. Então, aconteceu a maravilha: ele botou tanta rama, mas tanta rama, que invadiu os quintais, os outros pés de planta, as cercas, os telhados, tudo. E o povo ficou admirado com aquilo. O pé de amendoim se transformou na mais feliz das plantas. Nem cabia em si de tanta alegria: era motivo para olhares, elogios e até mesmo invejas e ciumadas.

Pois bem. Chegou o tão esperado tempo da colheita. Acontece que a Natureza não lhe concedeu a capacidade de botar sementes na rama. E aí foi aquele desconforto. Não acharam nenhuma semente, nem nas suas ramas, nem na sua raiz. E que fez o povo? Passou a não dar a menor atenção ao pé de amendoim. Ao contrário, ele foi considerado um incômodo. Aquelas ramas, sem serventia para nada, deviam ser cortadas e queimadas. Afinal, havia plantas produtivas precisando de espaço.

Nem é preciso dizer: o pé de amendoim entrou em outra crise, pior do que a primeira. Noites sem dormir, dias sem comer, queixas aos vizinhos, todo jururu, numa lamentação que fazia dó. E lá se foi ele fazer nova consulta. Quando voltou de lá, tinha uma nova decisão: ia deixar esse negócio de ramas para lá e dar toda atenção às suas raízes. De que adiantava tanta rama bonita se a serventia dele estava na raiz? Afinal, **a aparência, mesmo bonita, não substitui a essência.**

### 13. O ORÁCULO AFRICANO NO BRASIL: UMA CONTRIBUIÇÃO HISTÓRICA<sup>76</sup>

Vários foram os antropólogos, etnólogos e sociólogos que se debruçaram sobre o fenômeno do jogo de búzios no Brasil. Entre eles, destacam-se Roger Bastide e Júlio Braga. Os estudos, no entanto, ainda padecem da ausência de conhecimento de como essa tradição se preservou e o que tem ela oferecido à sociedade em face da Pós-Modernidade, já em pleno século XXI. É evidente que, para sanar tal lacuna, é necessário considerar o jogo de búzios na sua tradição de meio ou recurso para o contato mais íntimo do humano com o divino, do plano material com as dimensões do mental e do espiritual. Para tanto, ainda há um vazio de pesquisas reveladoras dos enlaces das culturas que possibilitaram a existência de tal fenômeno no Brasil, percorrendo as vielas da diáspora até a integração do uso deste oráculo africano por consideráveis segmentos da sociedade brasileira.

Sabe-se que a formação da cultura brasileira está intimamente ligada a brancos, negros e índios. Isso remete a um painel cultural do país que se apresenta constituído de crenças, hábitos, costumes, ética e estética, cujas raízes estão na base desses povos formadores. Em vista disso, a fusão dos elementos oriundos das três culturas constitui a tônica dominante da cultura brasileira. Cabe, no entanto,

---

<sup>76</sup> Comunicação apresentada no “Fórum Internacional de História e Cultura no Sul da Bahia – Os Povos na Formação do Brasil (Nações Indígenas, Africanas e Européias)”, na UESC, em 20/04/1999. Antes da publicação, o texto apresentado tinha o título de *500 anos da fala dos orixás no Brasil*. Com o título atual, foi publicado na **Kawé Pesquisa**: revista anual do Núcleo de Estudos Afro-Baianos Regionais, v. 1, n. 1, jan./dez., Ilhéus: Editus, 2002. p. 82-87.

compreender que há elementos que foram conservados integralmente, mesmo que tivessem se abasileirado. Existem níveis em que uma cultura propiciou mais elementos do que outra. Exemplo disso é a música, em que a presença africana é evidente. Em questões de linguagem, porém, a contribuição indígena é mais ampla que a africana, embora mais horizontal.

A religiosidade do povo brasileiro revela uma base de sustentação oriunda do cristianismo, mas apresenta também substanciais elementos das culturas das mais diversas etnias formadoras. Por exemplo, os povos africanos escravizados no Brasil e seus descendentes participam largamente na formação da cultura brasileira, nas artes, na religião, nos usos e costumes. Por isso mesmo, inúmeros são os lugares consagrados a divindades africanas, ao longo de todo o território nacional. É preciso compreender, no entanto, que o rol dos elementos que compõem a cultura nacional é tão vasto, quanto são complexas a história e a formação do povo brasileiro.

Aqui pretendo exclusivamente abordar o uso do oráculo africano no Brasil, especificamente uma forma de oráculo africano, o jogo de búzios, e mais precisamente, sob a ótica da prática de origem nagô. Há de se notar, porém, que o que se prende à utilização de oráculos, por parte dos outros povos formadores, ainda carece de estudos. Do branco, a cultura dita nacional adotou várias práticas. A exemplo disso, as cartas de baralho, para nos atermos apenas à mais divulgada. Mesmo considerando as seríssimas restrições religiosas emanadas dos vários ramos do cristianismo, as práticas divinatórias originárias da cultura branca tiveram ampla aceitação. Até mesmo a Astrologia tem espaço garantido em que a mandala do mapa astral é utilizada

por muitos como um oráculo. Entre outras, as práticas de origem cigana, os sonhos, a bola de cristal, o copo d'água, as velas acesas aos santos têm se constituído, ao longo do tempo, recursos para antevisão do futuro, revisitação ao passado, leitura do presente. Mais recentemente, outras práticas foram adotadas, como é o caso das cartas de tarô, das runas e do i-ching. Pela via da africanidade, tornou-se hábito a consulta ao jogo de búzios, prática muito disseminada entre os mais diversos segmentos da sociedade brasileira e que sustenta competição acirrada com os inúmeros outros recursos ou práticas de origens diversas. Com a chamada *new age*, as fronteiras, antes separatistas, agora concorrem para a aproximação e tornam-se cada vez mais tênues, na medida em que as mais diversas práticas se complementam.

O que se entende, na verdade, como oráculo? É resposta de uma divindade a quem faz a consulta, mas é também compreendido como a própria divindade que responde. É comum, porém, entender-se como oráculo o próprio conjunto de objetos para a consulta, uma vez que a fala da divindade é lida através dos objetos que configuram o código necessário para a leitura da resposta. Nisso residem particularidades que caracterizam o jogo de búzios e a leitura da fala do oráculo. Quem consultar uma pessoa que saiba interpretar as cartas do tarô, por exemplo, ouvirá a resposta do tarólogo. Para o povo de terreiro, no entanto, quem vai a um terreiro ouve a resposta do Orixá, da qual quem maneja os búzios é apenas um “ledor”. Assim, o Orixá, a sua fala e o próprio jogo de búzios são considerados oráculos. Essas categorias se fundem numa só, ou são alternativas para compreensão do fenômeno.

Cada povo inventa e engendra procedimentos e recursos na tentativa de ultrapassar os limites das três dimensões

a que o homem se sente confinado. E os oráculos se constituem excelentes recursos para tal ação. Assim, inúmeras pessoas compelidas por suas dores, agonias, frustrações, padecimentos, quando toda lógica do raciocínio deixa de fornecer resultados plausíveis, recorrem a outros saberes como última estância de esperança. Os desencontros de amor; as ânsias do coração; o desengano da medicina; a dor da traição; a solidão; o filho que se envereda pelos caminhos da droga; a doença incurável; o parente desaparecido; a ameaça de morte; as conseqüências da incúria das estâncias tidas e constituídas para garantir segurança e liberdade do cidadão, tudo isso pode conduzir os humanos às portas de quem sabe manejar o oráculo, na esperança de serem socorridos.

Famoso foi o oráculo de Delfos entre os Gregos, onde Apolo recebia culto. Famoso também, em outro tempo, lugar e cultura, foi Edgar Cayce, vidente de extraordinária capacidade dita mediúnica. Renomados foram Nostradamus e São Malaquias na previsão do futuro. Seja no plano universal, nacional, local ou apenas doméstico, videntes, adivinhos, profetas, profissionais ou não, sempre tiveram lugar reservado e destacado nas mais diversas culturas, desde as origens dos povos. Moisés falava diretamente com Javé; Sai Baba se deslocava no tempo e no espaço; Santo Antônio passava pelo fenômeno do desdobramento; Santa Teresa d'Ávila entrava em êxtase, nos momentos de contato com o divino; São Cristóvão carregou Jesus Menino nos ombros e é bom lembrar que Jesus, àquela época, já teria morrido, na idade adulta. Enquanto isso, o povo-de-santo, a gente de candomblé, conversa com seus orixás, através do jogo de búzios.

É preciso, no entanto, um entendimento mais largo

e mais profundo de como essa prática surgiu e se conservou no Brasil, bem como entender o que tal prática tem a oferecer, tendo em vista os novos paradigmas da Pós-Modernidade, os padecimentos da desistência a que a perversa elite submete o povo brasileiro e as esperanças, sempre renovadas, neste século XXI. À época da diáspora dos negros, quando o Brasil entrou na comercialização de escravos, a África já possuía uma cultura assentada. Dentre os vários povos escravizados, destacava-se a cultura dos nagôs por várias características. Entre elas, o apreço à arte, a visão relativa de mundo, a interpretação do universo e da vida, fenômenos que se embasavam na crença e na prática da convivência diuturna com as forças e energias consideradas criadoras do universo.

A compreensão de que o humano e o divino podem se comunicar entre si e o fazem efetivamente era, e ainda é, uma verdade posta entre a grande maioria dos povos africanos, mormente entre os nagôs que assim faziam, e ainda fazem, através da prática animista e da consulta aos oráculos, no contato direto com suas divindades. Desse modo, o viver na comunidade também se estribava na ação do babalaô, verdadeiro sábio na arte de manejar o opelé, espécie de rosário aberto, formado por duas cadeias em que estão presas de cada lado quatro metades de caroço de dendê, através do qual o sacerdote consultava Orumilá, o orixá da adivinhação. Dedicar-se a isso era uma atividade para toda a vida e o babalaô vivia exclusivamente para tal fazer. A consulta se estriba nos 16 *odu* do jogo de Ifá, espécie de signos, considerados *caminhos* e que são explicados através de um sistema de histórias, os *itan*, por meio das quais é interpretado o destino e respondida a pergunta do consulente. Ocorre, porém, que os 16 *odu* podem se combinar entre si,

formando um total de 256 signos. Outras tantas vezes, tais signos podem se combinar, chegando a um volume de mais de quatro mil signos, cada um deles abarcando inúmeros *itan*. Assim, o babalaô precisaria de uma existência inteira, a fim de dedicar-se a um estudo de tal monta. A importância do babalaô para a comunidade era tal, que o rei não tomava qualquer atitude sem consultá-lo previamente. A vida cotidiana era impulsionada pela consulta ao babalaô, com o objetivo de se obter as recomendações e prescrições de oferendas propiciatórias que alterariam o ritmo do viver do consulente, pondo suas energias benfazejas em movimento, para que ele alcançasse êxito e sucesso nos seus empreendimentos. As atividades dos babalaôs eram tamanhas que, costumeiramente, eles se encontravam para atualizar o repertório no conhecimento sobre os *odu* e os *itan*.

Ao lado dos babalaôs existiam as *apetebi*, esposas ou acompanhantes de babalaôs, que eram mulheres que cultuavam Oxum, a senhora dos segredos do jogo de búzios, um oráculo somente manejado por mulheres consagradas àquele orixá. Como se vê, papéis e funções eram delimitados por uma fronteira de gênero. É preciso entender, no entanto, que esses fenômenos culturais eram próprios e particulares dos povos ditos nagôs. Não eram uma prática de todo e qualquer povo africano.

Também há de se considerar os fenômenos de aculturação ocorridos no Brasil, quando da diáspora dos negros escravizados. Era inteiramente impossível a sobrevivência do babalaô, tendo em vista a condição do escravo na terra do exílio. Na terra de origem, o babalaô era cidadão respeitabilíssimo, influente em todos os níveis sociais. Pessoa de notório saber, sua vida inteira era dedicada ao culto de Orumilá Babá Ifá, o Orixá da Adivinhação. Afastado da



vida profana, o seu trabalho se resumia ao culto, ao estudo, à família. Evidentemente, era impossível isso sobreviver no Brasil. Ao longo do período colonial, alguns raros babalaôs ainda sobreviveram à escravidão e tiveram filhos ou seguidores. Eliseu Martiniano do Bonfim levou consigo essa época. Não acabou, porém, a necessidade humana de pedir socorro às instâncias consideradas divinas. Assim, no Brasil, a consulta a qualquer orixá através do *erindilogum*, isto é, do jogo constituído de 16 búzios, substituiu a consulta a Orumilá através do opelé. O jogo de búzios, por sua vez, conservou a base do jogo divinatório do opelé, calcada nos 16 *odu* de Ifá. Embora também seja disseminada uma prática de leitura intuitiva do jogo, as “casas” mais tradicionais consultam o oráculo a partir da compreensão dos 16 *odu*.

Ocorre que a consulta ao jogo de búzios, inicialmente, era uma atividade exclusivamente feminina. Aos poucos, porém, essa atividade passou a ser compartilhada com os homens, que também passaram a exercer o mais alto posto na hierarquia dos terreiros, superando uma barreira de gênero. Surgiu, assim, a figura do “olhador” que sugere a continuidade do babalaô. O olhador ou *oluwô* é aquele cuja especialidade é ler o jogo de búzios. Tal qual o antigo babalaô, ele não faz parte da estrutura hierárquica de um terreiro e atende a quantos o procurem. E há olhadores renomados, sendo o mais famoso deles, até o presente momento, o Professor Agenor Miranda da Rocha. Ele tem sido chamado para dirimir grandes questões, inclusive para saber a vontade do orixá patrono de famosos terreiros, quando da assunção de um novo dirigente.

Na história do costume da consulta ao oráculo africano no Brasil, inúmeros foram os obstáculos a tal prática. Também a esse respeito, é preciso lembrar a acusação que

protestantes e católicos sempre fizeram a quem consultasse qualquer oráculo. E em se tratando da prática religiosa de origem africana, então, a proibição foi reforçada pelos preconceitos social e de cor. Nada ficou imune: o uso das folhas, as vestimentas, os adereços, a dança, a música, os objetos do culto, tudo caiu na vala comum da ojeriza, da acusação de “coisas do demônio”, situação ainda vigente na mentalidade de muitos, tendo em vista que não é pouco o número de pessoas que se consideram muito “esclarecidas para perderem tempo, vendo essas coisas”.

O enfrentamento com a polícia e demais estâncias repressoras do sistema oficial aos cultos afro-brasileiros cobrava um certo recuo, o esconder-se nas quebradas dos morros, nos sítios localizados em distantes locais. Até mesmo foi preciso o disfarce de certas comunidades sob o manto de “centros espíritas”. Tudo se tornou válido para a sobrevivência de usos, costumes e práticas religiosas dos afro-descendentes. E a consulta ao oráculo persistiu, tendo em vista o costume do povo-de-santo, para quem nada se faz sem a consulta prévia ao orixá. Isso se deve ao fato de que, para os participantes de terreiros, não é possível tratar separadamente a vida cotidiana e a vida espiritual. Tal prática despertou sempre a curiosidade, diante de outros códigos de ética das demais religiões e atraiu, inclusive, pessoas não ligadas ao culto dos orixás.

Visto por outro ângulo, o viver e o fazer também engendraram fórmulas de sobrevivência para as práticas de origem africana. A exemplo disso, a profunda atração sexual que os homens brancos colonizadores tiveram pelas escravas negras, abundantes de carne, fartas de seios, de andar rebolante. Era na cama onde as diferenças encontravam lugares comuns. E os mestiços resultantes disso abriram

trilhas, que mais tarde se transformaram em estradas, para que as práticas mais diversas pudessem sobreviver.

De outra sorte, há de se considerar a dificuldade de acesso ao tratamento ortodoxo pelos caminhos da medicina oficial. Privilégio de poucos, o acesso à cura e à medicação, ao longo da história do povo brasileiro, tem sido causa até mesmo de escândalos nacionais. Já o acesso ao saber dos terreiros sempre foi facilitado por motivos os mais diferentes, a exemplo do percurso de sofrimento do povo negro em sua história de escravidão e a visão de mundo sob a ótica dos orixás que propiciaram o desenvolvimento de outras noções e práticas de compaixão, companheirismo e fraternidade. A relativa facilidade de acesso a material necessário à cura e ao tratamento baseados em folhas, sementes e raízes foi também relevante. E até mesmo a coleta e o preparo de ingredientes vegetais são, e sempre foram, orientados e supervisionados pelo orixá, inclusive, através do jogo de búzios.

Ocorre que o conceito nagô para orixá, preservado nos terreiros, funde-se perfeitamente ao conceito de imagens arquetípicas que revestem Arquétipos universais da humanidade, como quer Jung. Assim, ouvir a fala do orixá não era, e não é, ouvir o aconselhamento de um espírito desencarnado, nem muito menos ouvir determinações ou explicações de uma divindade distante. Ao contrário: trata-se da interpretação de dados componentes de uma estrutura arquetípica. Por isso, quando no jogo de búzios se identifica que uma pessoa é desse ou daquele orixá significa o desvendamento de um Arquétipo no qual aquela pessoa se insere. E como para o povo-de-santo a dualidade é um valor atuante, o Arquétipo se traduz e se manifesta numa dualidade de *Luz e Sombra*. Lê-se, através do jogo de

búzios, o modelo mental do consulente, que reflete o seu Arquétipo. A exemplo disso, vejam-se as pessoas de Oxalá que perdoam, mas não esquecem. Perdoar é uma ação do seu elemento *Luz*. Não esquecer, isto é, ressentir-se, é uma ação do seu elemento *Sombra* que lhe imprime um comportamento de expressar uma total e absoluta indiferença a quem um dia o ofendeu, que inclusive o impele a preferir passar fome a sentar-se junto com o ofensor, numa mesma mesa, embora não se torne inimigo dele e nunca verbalize o seu ressentimento.

É notória a dificuldade de acesso à terapia ortodoxa, tendo em vista os preços praticados. Enquanto isso, acredita-se que a consulta ao jogo de búzios também pode propiciar momentos de acesso ao inconsciente, via compreensão do Arquétipo, e sanar a sintomatologia normalmente vigente, quando da falta de compreensão que a pessoa tem de si mesma. Doenças somáticas, desajustes de personalidade, desencontros consigo mesmo, incoerências entre o pensar e o agir, ódios e rancores sem justa causa, vitimação sem explicação plausível, tudo isso tem sido desvendado pelo oráculo do povo-de-santo. E a prestação de serviço, muitas vezes, a depender do tipo de terreiro e suas relações com a comunidade mais ampla, é feita a preço módico, quando não sob a égide de serviço gratuito. A posição do usuário em relação ao terreiro também pode estabelecer certas modalidades de pagamento. Geralmente, para quem assume uma relação de intimidade ou aproximação, seja em que nível for, o preço dos serviços é muito diferente daquele cobrado a quem seja estranho. Mesmo, é preciso que se leve em conta o pendor para o espírito de caridade disseminado entre o povo-de-santo.

Sabe-se que, nos terreiros, vigora a norma segundo a

qual é o orixá instância superior que define tudo. E nada se faz contra a vontade dessa força, sob pena de se romper o equilíbrio do indivíduo e até mesmo do próprio grupo. Assim, não basta o simples aconselhamento com as autoridades hierárquicas do terreiro. Elas mesmas sempre se respaldam na fala do orixá, auscultada no jogo de búzios. O oráculo, por isso, nunca se constitui um passatempo. O conselho e a orientação dados por aquele que maneja o jogo são emanados, conforme a crença, de um outro plano da realidade, de uma verdade posta no Cosmo, pois o *olhador* é apenas aquele que lê nos búzios o que os orixás disseram. Nisso reside a diferença entre a consulta ao jogo de búzios e uma série de modalidades outras, uma vez que não basta que o *olhador* saiba interpretar a fala do orixá. É necessário, antes de tudo, que o orixá se disponha a falar, a responder ao que lhe é perguntado. Não raro, acontecem recusas e reclamações a determinados tipos de perguntas.

O jogo de búzios, antes de ser africano, é recurso engendrado pelo espírito humano para possibilitar uma via de acesso ao imponderável, aos mistérios da psique, à revelação de estruturas arquetípicas. Por isso mesmo, ele se constitui uma alternativa viável a pessoas que se inserem nos mais diversos e diferentes estratos sócio-econômicos. Propala-se, entre o povo-de-santo, que a dor é que ensina a gemer. Não resta dúvida que existem dores tão terríveis, cujos gemidos angustiantes derrubam fronteiras, alargam horizontes, pulverizam preconceitos e conduzem os pés humanos através de caminhos antes discriminados. A isso também se deve a larga afluência à consulta ao jogo de búzios, pois cultura alguma conserva um costume ou uma prática que não responda aos anseios humanos, mesmo que não seja para todas as pessoas.

Alguns questionamentos se levantam a esse respeito. Em primeiro lugar, pessoas podem afirmar (e assim o fazem) que, sendo a consulta ao jogo de búzios uma prática religiosa, nada mais deve ser discutido, uma vez que praticar atos religiosos é mera questão de subjetividade. Em segundo, nada existe de científico para que se possa levar a sério um fato de tal natureza. Evidentemente, um trabalho de escopo igual a este não permite uma discussão sobre tais assertivas. Cumpre observar, no entanto, e logo de saída, que a célebre divisão entre o religioso e o científico, tão ao gosto dos cartesianos, é resultante dos que fracionam o fenômeno humano e todo o conhecimento, para estudar os fragmentos em compartimentos estanques.

O fazer científico sob a ótica da Pós-Modernidade assentou trincheira contra tal limitação na concepção de Ciência. Eliminar o preconceito no espírito humano, provocado pela crença num dado paradigma enraizado na sociedade, é lento e exige, muitas vezes, o passar de sucessivas gerações. Pelo menos até agora, entre os humanos, o tempo é quem tem propiciado a absorção de um novo conhecimento dito científico por parte de todos os indivíduos que compõem uma dada cultura. Também o mesmo acontece em relação a um saber dito popular, para que seja recepcionado pela comunidade considerada científica. Tal entendimento concorrerá para esclarecimento da segunda situação, uma vez que, compreendendo-se a atividade científica como algo que supera a pura e simples observação de dados da realidade e testagem das regularidades descobertas, pode-se conceber o sujeito também passível de modificar-se e interagir com o real. E ainda: o conceito de realidade pode abarcar dados e eventos para além das dimensões testadas pela ortodoxia até então. E esta é a época

inaugurada pela Pós-Modernidade, notadamente marcada pelas descobertas da Física Quântica<sup>77</sup>.

Sob tal ótica é que se compreende que a caída dos búzios não é aleatória e que as configurações obtidas estão intimamente ligadas à psique de quem consulta e de quem interpreta a jogada. E muito mais que isso, a jogada remete a campos de força e movimentos de energia que ainda não podem ser explicados com a precariedade do conhecimento científico em vigor.

Foi essa precariedade que, em diferentes ocasiões, fez os humanos pensarem que a Terra era o centro do universo; atiçou as fogueiras da Inquisição; queimou a biblioteca de Alexandria; matou o casal Curie por causa da radiação; afundou Chernobil; devastou a Mata Atlântida; abriu um rombo na atmosfera terrestre; exterminou várias espécies de animais e vegetais; poluiu mares e rios e agora enche a estratosfera de lixo. É contra essa precariedade que as pessoas ditas de Ciência precisam se debruçar antes de atacarem outros saberes que se explicam por outro conhecimento ainda não alcançado por elas.

O jogo de búzios se constitui um saber que faz parte do viver brasileiro, numa sociedade marcadamente branca, e que recorre, no entanto, a este conhecimento. Há 500 anos, no Brasil, os orixás vêm falando através deste oráculo. E esta é a fala de um povo que construiu história. É a fala de um viver, da trajetória de um povo que foi obrigado a atravessar o Atlântico no bojo dos navios negreiros, foi transformado em máquina para produzir a riqueza desta

---

<sup>77</sup> A esse respeito, merece destaque o magistral trabalho de CAPRA, Fritjof. **O tao da Física**: um paralelo entre a Física Moderna e o Misticismo Oriental. Trad. J. F. Dias. São Paulo: Cultrix, 1985.

nação e depois, falsamente libertado, foi relegado a seu próprio destino. Enquanto isso, porém, esse mesmo povo ofereceu o lastro de sua cultura para que o Brasil se tornasse esta nação ímpar. E do mesmo modo que outros povos, o brasileiro transforma pão e trigo em corpo e sangue de seu Salvador, mas também se comunica com o *órun*, o universo paralelo, o reino fabuloso dos orixás, cujo altar preferido é a cabeça dos mortais. Deste altar emana uma fala que, há 500 anos, enxuga lágrimas e norteia a vida de muitos que sofrem os padecimentos da desistência.

#### 14. O SILÊNCIO NOS ORIXÁS<sup>78</sup>

---

<sup>78</sup> Quando a Profa. Marialda Jovita Silveira estava coletando dados no Ilê Axé Ijexá, em sua pesquisa para dissertação de mestrado em Educação, ela me entrevistou na condição de babalorixá daquele terreiro sobre o silêncio nos orixás. Posteriormente, ela me presenteou essa entrevista gravada em *disquete*, cuja fala é reproduzida aqui. Esse texto consta do livro da Profa. Marialda, **A educação pelo silêncio: o feitiço da linguagem no candomblé**, Ilhéus: Editus, 2004. p. 11-16. Aqui, retomo a minha própria fala, que consta daquele *disquete*, com leves retoques no texto inicial.

A Prof.<sup>a</sup> Marialda ainda acrescenta alguns comentários após a transcrição de meu texto oral. Pela pertinência e clareza das idéias, vale transcrevê-los:

“O que esses textos revelam é a existência de um discurso do silêncio que é polifônico, emana de diversas vozes, sofre diferentes significações, graças ao movimento que efetiva. Isso se comprova, por exemplo, pelos diversos matizes que essa linguagem assume a partir do lugar onde são compreendidos. Os diversos silêncios que se anunciam pelos orixás constituem-se um bom exemplo desse trânsito que a linguagem opera. Novamente, nos textos registrados, é o referencial mítico que dá suporte a essa compreensão. Nessa direção, é importante observar que falar da emergência do silêncio nos orixás é recuperar narrativas míticas pelas quais estão espelhadas verdades eleitas pela comunidade.

O que é interessante observar no movimento de recuperação desses si-



---

lêncios, é que, claramente, a sua compreensão remete a considerá-los a partir do paradigma em que os orixás estão vinculados. É a força da água, do fogo, da terra e do ar, por exemplo, que dão indicadores ao entendimento da trajetória da linguagem do silêncio em cada orixá. É assim que os orixás do fogo (Xangô e Oiá) encontram o silêncio nas estratégias de guerra ou na insustentabilidade da batalha; em Nanã, se encontra a verdade silenciosa que emana das profundezas da terra, origem e recepção do humano; Oxum e Iemanjá, no fluxo e no mistério que moram nas águas; Ossãe e Oxóssi, no segredo, na sedução das matas; Oxum-marê, no que assegura, pela sua humildade, a possibilidade de transitar entre terra e céu; Obaluaîê e Omolu que, encarnando o seu espírito de Rei Dono da Terra, se afigura em termos discursivos como a própria metalinguagem. Falar do seu silêncio remete à necessidade de silenciar, como bem expressa a voz do babalorixá quando a ele se refere “agora eu vou usar do silêncio do candomblé e me calo”. Outro importante aspecto que os textos sinalizam é que o silêncio é passaporte para compreensão do jogo dual que se estabelece entre os dois pólos de constituição do humano: o lado sombra e o lado luz, a eterna necessidade de compreensão da integração necessária entre esses dois pólos. O que se observa, na maioria dos textos acima registrados, é que essa dinâmica é muito presente. Pelo silêncio, as fragilidades têm emergência, o lado sombra do humano também se evidencia, reclamando a sua integração à constituição do humano em sua inteireza. É assim que o silêncio de Oxum, “ao mesmo tempo em que é água corrente [...] é também água de enchente, esse poço profundo”; o silêncio de Iemanjá é movimento de mar que “cresce e vem ao encontro dela, seja lá onde ela estiver e afoga tudo que tiver”; o silêncio de Ossãe é o mistério de quem, “quando se apresenta, você só vê uma banda”; o silêncio de Xangô é o de quem “quando a coisa pega fogo, quando está no caso do sem jeito, ele sai pela porta dos fundos e só volta depois que alguém resolver a situação por ele”; o silêncio de Ogum é o silêncio de quem tomou uma atitude precipitada, por isso o “arrependimento, porque provocou a tragédia”; o silêncio de Oiá é aquele que revela o lado sombra da vingança, de quem “provoca a grande explosão, que mata quem está por perto e todo mundo morre despedaçado”; o silêncio de Nanã é de quem é capaz de rejeitar, silêncio “da que negou”; o silêncio de Obaluaîê e Omolu é o silêncio de quem carrega as marcas da rejeição, “daquele que remói a rejeição”.

Tem uma passagem interessante que faz pensar o silêncio em Exu. Porque Exu sempre ganha as paradas, as apostas, ele sempre é um grande vitorioso, porque é cheio de artimanhas, sabe desvendar segredos. Ele é o orixá da comunicação, da velocidade, então as coisas não têm segredo pra ele. Ele mergulha no escuro, numa velocidade medonha, navega nos implícitos. Mas há uma história interessante de Exu com Oxum. Oxum era responsável por falar no jogo dos búzios, para dar respostas às perguntas que os humanos faziam. Mas Oxum, muito comodista, logo se enfadou dessa coisa de dar respostas. Então, ela, ardilmente, fez uma proposta a Exu. Ela, sabendo que ele é um orixá interesseiro, que gosta de tirar vantagem, tirar partido em tudo que faz e sabe, propôs que ele ficasse com esse lugar de honra, esse lugar de honraria, de ser o primeiro a ter comunicação com os humanos, de ouvir o segredo de todo mundo, saber de todas as perguntas e trazer todas as respostas. E ele, muito interessado em ser distinguido, topou imediatamente. Muito bem. Aí, quando ele assumiu

---

Essas constatações levam-me a pensar sobre os postulados teóricos de Jung, para quem o fenômeno global da personalidade integraria, num jogo de opostos, um eu consciente e a sua sombra. Na tensão entre esses dois pólos da personalidade, a sua integração é imprescindível ao processo de individuação, para que o homem se torne um ser íntegro. Integridade que inclui reconhecer em si, e tornar amalgamado à sua parte consciente, as qualidades que estão em oposição ao “ideal do ego”, as qualidades opostas aos valores culturais e morais.

Considerando que os referenciais míticos trazidos pela narrativa constituem-se, sobremaneira, em referenciais e trajetórias de ensino-aprendizagem, no terreiro, eu diria que, no projeto educativo do Ilê Axé Ijexá, a tomada de conhecimento da tensão existente entre o lado luz e a sua contraparte é condição fundamental para o indivíduo iniciar a caminhada para auto-conhecer-se.”

o posto, foi vendo que a coisa era de um carrego e de uma responsabilidade muito grandes, se arrependeu e voltou a ela. Mas Oxum não volta atrás: fez, está feito, não há retorno. Aí, ela disse: “Em mim não há retorno, o nosso trato terá de ser cumprido para sempre, eu não tenho como voltar atrás.” Ele se danou, se desesperou e prometeu perseguir todos os ori dela, pregando peça. (Por isso, no candomblé, se tem muito cuidado com as iaôs da Oxum, porque podem ser vítimas das peripécias de Exu). Então, ele ficou calado. Aí, ele se cala, ele não pode romper o trato da energia de Oxum, o jeito é consentir. O silêncio de Exu é o silêncio de quem sabe perder. E aí, está resolvido: ele nunca mais toca no assunto. Não é a conversa repicada, não há história repetida, não há mágoa, não há dúvida no consentimento. É o silêncio da coisa resolvida. É o oposto de Obaluaie que é a coisa repetida, remoída a vida inteira. Exu, não; resolveu, não se toca mais nisso. Não há mais o que discutir. Apesar de ter se danado um dia, aceita a regra do jogo em definitivo. E não deixa de ser uma excelente resposta, porque não é a coisa aceita com amargura, porque as coisas aceitas com amargura são sempre repetidas, remoídas e em Exu não há amargura. O que não tem remédio, remediado está. Então, ao invés de sofrer por causa disso, vive-se isso. O silêncio de Exu é a aceitação do destino. Não é a toa que ele é quem traz a resposta de Orumilá. É a aceitação do *destino*, que é a coisa mais difícil para os humanos. Eu estou falando de Destino, não o do senso comum, mas aquilo que você é, que você não pode negar de si mesmo, que se você negar fica mal, você não será feliz nunca. Para ser feliz, você precisa aceitar o seu odu, o seu grande Destino. E Exu sabe fazer isso muito bem, e faz isso com satisfação e prazer. Exu é a expressão da felicidade, da alegria, Exu nunca está

triste. Você não encontra Exu macambúzio, ele está sempre feliz com o que faz e com o que é. Está satisfeito com ele mesmo, por isso está satisfeito com o mundo. Quem está insatisfeito consigo mesmo vive se punindo, vive se massacrando, vive se negando. E Exu, não; ele diz: “O meu lugar é o primeiro, já que é assim, não abro mão disso. A minha ação é levar perguntas e trazer respostas, já que é assim, não abro mão disso.” Por isso que ele é tão gozador, tão brincalhão, porque ele aceita plenamente o *status* dele, o odu dele, a condição dele. Por isso ele é um orixá resolvido. Por isso ele não tem muito limite do que é certo ou errado. Ele diz: “É pra fazer isso? Vamos em frente! Eu estou levando de você uma pergunta e estou cumprindo minha obrigação. A consequência é sua”. Exu não é irresponsável. O papel dele é levar perguntas e trazer respostas, ele não se envolve com o sentimento e a intenção de quem pergunta. Isso não é problema dele. Você, que fez a pergunta indevida, sofra as consequências de receber uma resposta inesperada. Você, que recebeu uma resposta que ainda não era o tempo de você saber, sofra as consequências, ele não quer saber. Não foi você quem perguntou? Então ele diz: “Quem pergunta quer saber, então tome a resposta.” O que você vai fazer com essa resposta, ele nem tá aí, depois que ele respondeu, acabou, não se acha mais ele, a função dele foi cumprida.

O silêncio de Ogum é o silêncio do arrependimento. O que provocou a tragédia. Você não sabe da história? Ele viajou e, quando voltou, era o dia do silêncio de Oxalá, e aí ele entrou na aldeia, estava todo mundo calado. Ele falava com A, não respondia. Falava com B, não respondia. Então, ele começou a se sentir rejeitado e foi se enfurecendo, porque ele é dado à fúria. E quanto mais ele se enfurecia, mais as pessoas ficavam caladas. Ele puxou a espada e, na

fúria dele, começou a degolar a torto e a direito. Quando ele se lembrou que era o dia do silêncio, foi tomado de um grande arrependimento, enfiou a espada no chão e sumiu terra a dentro. É o silêncio do arrependimento, porque provocou a tragédia, porque não compreendeu o que estava sendo dito pelo silêncio. Os arrependimentos de Ogum são coisas trágicas, porque, na fúria, ele faz coisas absurdas, e no arrependimento, ele se cala e desaparece. É o silêncio da dor, silêncio da dor do arrependimento. Ogum se arrepende amargamente e a dor é dita pelo silêncio.

O silêncio de Oiá... Onde está o silêncio de Oiá, a mãe da trovoada, da tempestade e da ventania? Onde está o silêncio de Oiá? Mas há uma história que fala sobre o silêncio de Oiá. Ela se disfarçava em búfalo, porque ela gosta de pregar peças e fazer brincadeiras, de surpreender com brincadeiras, brincadeiras completamente diferentes das de Exu. E aí, um dia, Ogum veio no momento do banho dela na mata e escondeu a pele do búfalo, isto é, escondeu a magia, o encanto dela. Com isso, ela ficou prisioneira dele, não pôde mais sair dele, até que recuperasse a pele de búfalo. Aí, ela acompanhou Ogum, foi para a aldeia. Ogum pegou essa pele e escondeu num buraco, botou uma pedra em cima e ela ficou a vida toda ali, calada, na intenção de um dia descobrir onde estava o segredo dela escondido, guardado, para poder se libertar. Então, o silêncio de Iansã, que é a mesma Oiá, é o silêncio de quem espera encontrar o que lhe foi tomado à força, de capturar o que lhe foi surrupiado. Então, nesse silêncio de captura de Iansã, um dia, Ogum tomou um grande porre, começou a conversar na aldeia e ela estava do outro lado e ouviu ele dizer onde estava a pele. Ela, imediatamente, cavou o buraco, recuperou a pele e retomou a magia. Aí, vem a grande vin-

gança: ela provoca uma explosão tão grande que quem está por perto morre todo mundo despedaçado. A vingança de Iansã é uma vingança muito terrível, ela não deixa pedra sobre pedra. Aí, vai planta, objeto, bicho, tudo, porque ela despedaça tudo.

O silêncio de Xangô. Onde está o silêncio de Xangô, ele que é o santo do alarido? Aí, olhe onde está esse silêncio de Xangô: quando a coisa pega fogo, quando está no caso do sem jeito, ele sai pela porta do fundo e só volta depois que alguém resolver a situação por ele. Até do trono ele sai, quando a coisa chegou a um clímax tal que não tem solução. Aí, o que é que ele faz? Se cala e sai pela porta do fundo, porque aí, depois, ele volta como o grande aclamado. Xangô tem uma dificuldade enorme de enfrentar situações de última instância, tanto assim que é voz geral no candomblé que seis meses antes do filho-de-santo morrer, Xangô se afasta, vai embora. Então, todo mundo no candomblé, quando procura o seu lado Xangô e não encontra começa a se arrumar para o retorno ao órun. Os iniciados sabem quando vão morrer. Certos iniciados sabem, por causa do silêncio de Xangô. Xangô, nesse sentido, é o oposto de Ogum. O povo do candomblé diz que Ogum só rompe com o ori depois de sete dias da pessoa morta. Enquanto Xangô rompe seis meses antes. Então, Ogum vai até depois do insustentável, Xangô, no limite do insustentável, ele rompe.

O silêncio de Oxóssi é o silêncio do caçador, daquele que sabe providenciar, sabe descobrir, sabe construir as trilhas, sabe acertar o alvo, que precisa de concentração e essa concentração é antes de tudo silenciosa. O silêncio de Oxóssi é o silêncio antes de tudo de quem escuta. É o silêncio da espreita. É o silêncio para poder ouvir a fala do

outro, a fala do mundo, a fala da natureza, a fala do caçado. Porque o caçado fala, se o caçado não falar ele nunca será capturado. É preciso que o caçado fale. E como é que o caçado fala? Deixando os rastros, deixando os sinais, e são esses sinais silenciosos que Oxóssi lê. Ele lê os rastros do silêncio dos caçados. É por isso que ele descobre, ele sabe ler o disfarce do caçado, a desfaçatez do caçado, o fingimento do caçado. Então, Oxóssi aprendeu as manhas do caçado, ele lê essas manhas e elas estão no silêncio do caçado, não estão na explicitação do caçado, por isso mesmo é que ele é o grande caçador. Entende? Porque ele não lê o que o caçado disse, mas o que o caçado não disse, o que o caçado negou mostrar. Ele é o grande intérprete. A voz de Oxóssi, no terreiro, é voz que lê o que não foi dito, o que foi negado, a voz que lê o silêncio do outro. E aí ele se torna teimoso, você está dizendo “não” e ele está dizendo “sim”. Você diz, mas eu vi. E ele diz: você não viu isto. O que você viu não existe, o que existe é o contrário. Então foi uma dificuldade muito grande que eu tive para aprender isso de Oxóssi. Porque a coisa que eu via, que era explícita para mim, ele dizia: “A verdade é o contrário disso”. Para eu me convencer disso, foi muito difícil. Aprender a lidar com esta coisa foi difícil, porque como cidadão eu aprendi a ler o que é explícito, o que é dito. Ele vê pelo contrário desse paradigma. No candomblé, isso é muito velho, só que aprender isso custa os olhos da cara, porque estamos mergulhados em outro paradigma. Por exemplo, eu aprendi na escola o oposto disso, aprendi na igreja católica o oposto disso, porque o caçado disfarça, nega a sua verdade para não ser preso, para não ser morto. Então esse silêncio de Oxóssi é uma coisa interessante.

O silêncio de Oxum é o silêncio do poço profundo,

que trai, que prepara a armadilha, se alguém cair ali não volta mais. Oxum, ao mesmo tempo em que é água corrente, água cristalina, é cachoeira, é também água de enchente, ela é também esse poço profundo. Ali tudo é mistério, não tem saída. E ali é o perigo, quem for lá, no poço, não volta. Então, ela é muito temida, não vá de encontro aos padrões de Oxum que aí você se afoga no poço fundo. Não há fala, não há explicação para isso, quem viu não voltou para contar. Tanto assim que os antigos dizem que Oxum é o único santo do candomblé que não ouve malembe. Ela vai até o final, mas se ela virar as costas, o silêncio dela é a negação total e absoluta. Se ela virar as costas, isto é, se ela fizer cento e oitenta graus, acabou, não adianta fazer mais nada, porque ela se foi e se foi para sempre, como água fugida da fonte, nunca mais volta. Todos os orixás do candomblé ouvem malembe, Oxum não. Também, dizem que ela é uma energia que suporta o máximo dos máximos, por isso mesmo o seu rompimento não tem retorno. Então, se você pergunta e Oxum não responde, não adianta fazer mais nada. O que é diferente de Oxalá. Você sempre pergunta a Oxalá por último, porque a palavra dele nenhum outro pode desfazer. A palavra de Oxalá é a última por hierarquia, enquanto que a fala dela, quando se rompe, não é uma questão de hierarquia, é uma questão de que não pode ter reatamento, não pode ter recaptura, porque para a água saída da fonte não há retorno. Oxalá retorna, Oxum jamais. Todos os orixás retornam, exceto Oxum. Quem provou daquele silêncio se foi, porque partiu para sempre. Não há volta, não há retorno, quem foi lá e viu não voltou para contar, o problema se avolumou, tomou conta e destruiu. Oxalá suporta tudo e depois retorna, Oxum suporta tudo e depois não retorna nunca mais. De modo que, para Oxum,



as coisas, as transgressões sempre são toleráveis, mas se ela explodir não há retorno. Não é uma questão de que ela não perdoa, mas é que se rompe. Não há retorno então, não há como refluir esta energia.

O silêncio de Iemanjá. Eu me lembro muito de Iemanjá com o silêncio dela, naquele itan em que ela, filha de Olokun, se casou com Olofin. Ele, muito ciumento, possessivo, dominador, não queria que ela sáisse, que ela andasse por aí, até que ela não agüentou mais e conseguiu fugir, depois de anos de sofrimento. O silêncio de Iemanjá é o silêncio da fidelidade, agüenta sofrimento porque é fiel. Também é o silêncio da confiança, porque ela carrega um pote dado por Olokun, para ser quebrado em último caso. É também o silêncio da confiança, de quem confia que a coisa vai ser resolvida, por isso não faz estardalhaço, porque confia que a coisa vai ser resolvida. Ela já tem o problema e a solução, só que a solução não é tomada *a priori*, mas em última instância. Então, do início, até essa última instância, tem a duração do cosmo. Depois que ela esgota todas as possibilidades, toda a manutenção da energia, esperando que a coisa se resolva por si própria é que ela lança mão da solução definitiva, que é a de quebrar o pote. E quando o pote se quebra, o mar cresce e vem ao encontro dela, seja lá onde ela estiver e afoga tudo que tiver. Então, tá resolvido. Também é a solução mais terrível, porque se extingue tudo. Por isso é que ela, sabendo desse poder da solução, ela suporta em silêncio. É o silêncio da Grande-Mãe, da que sabe das coisas, que sabe do sim, que sabe do não, que sabe que pode resolver em última instância, em última análise sabe resolver. Então o silêncio de Iemanjá é isso. É o silêncio da espera de quem sabe o que vai acontecer. O silêncio da Grande-Mãe.

Logum-edé é um orixá *metá*: uma banda, ele é Oxum; outra banda, ele é Oxóssi. E ele incorpora essas duas coisas. Então, lidar com os paradigmas de Logum-edé é uma coisa difícilíssima. Além do mais, quando você vai lidar com ele no seu lado Oxum, de repente aquele lado que você está lidando agora não é o lado Oxum, é o lado Oxóssi. Então, é como se fosse uma imagem holística que gira, que está sempre girando e que é difícil de pegar, de saber qual é o lado dele que está ali presente. Para mim, é um dos orixás mais difíceis de se lidar no candomblé. Apesar da jovialidade dele, desse paradigma jovem e jovial, alegre e comunicativo, ele traz a natureza dos pais dele, juntos, colados. Eu não diria numa simbiose, porque há separação. Os dois lados são nítidos. O povo do candomblé tem muito melindre, acha muita dificuldade em lidar com os orixás *metá*, do tipo Logum-edé, Oxum-marê, Iemanjá Ogunté. Quando se recolhe iaô no ronco desses santos, a casa fica sempre com um pé atrás. É um período de muita agonia na casa, de muita preocupação, de atenção redobrada, porque você está lidando com o direito e o esquerdo simultaneamente, o claro e o escuro, o escondido e o revelado. Então, para eu dissertar sobre ele, eu iria repetir Oxum e Oxóssi.

O silêncio de Ossãe é o silêncio daquele que vê o mundo por trás das folhas. Ele se esconde do mundo, ele não quer que o mundo o veja. É o silêncio daquele que se retraiu, daquele que se afugentou do meio, se afugentou do grupo, se recolheu, porque ele não se identifica muito com o que está lá fora, entende? O que está lá fora, para Ossãe, é uma coisa estranha. O mundo, para Ossãe, é uma coisa interior, muito escondida, muito subterrânea. Ossãe se esconde na mata fechada. Quando ele se apresenta, não se apresenta de corpo inteiro. Ossãe, quando se apresenta,

ocê só vê uma banda. Quando se consegue ver. A outra banda é o escondido do escondido. Então, Ossãe se assusta com tudo, por isso você tem que ser delicado, ainda tem mais essa, tem que ser delicado, gentil e se aproximar pé ante pé, com certa desconfiança, porque ele não suporta essas intimidades do tipo “Cheguei, ei, ei, olhe!” Nada disso. Se você fizer isso, ele já desapareceu, já sumiu, você já não pega mais aquela energia. Então, você tem que ir com cuidado, com gentileza, com educação, com finura e com desconfiança, sabe? Como quem vai segurar algo que é muito arisco. Qualquer coisa, ele tá escapulindo. Para lidar com ele, tem que lidar com pouca gente, pouca conversa, nenhum arerê, nenhum gesto brusco. Tudo de Ossãe é escondido, o próprio axé, a medicina dele, o saber de curar, tá tudo escondido em uma cabaça. Ele gosta das coisas escondidas e só revela a pouquíssimos, a quem sabe lidar com o silêncio dele, como Oxóssi, que descobriu o seu segredo, porque ganhou a confiança dele, ao contrário de Iansã que descobriu, porque foi invasora. Oxóssi, por ser também arisco e desconfiado, ganhou a confiança dele. O *itan* conta que Oxóssi ganhou a confiança dele, mas não pôde mais voltar para a civilização. O feitiço de Ossãe é muito poderoso, quem prova do feitiço dele nunca mais será o mesmo. Oxóssi mora no mato por causa disso. Até Ogum, o grande irmão, foi buscá-lo a mando de Iemanjá e ele não quis voltar, se recusou a voltar para a civilização. Então, Ossãe tem como símbolos essa cabaça amarrada na árvore, onde mora o segredo, e a panela, na qual ele cozinha a porção mágica. É o segredo da coisa escondida, de um saber que é escondido, que não é dado, é preciso ir lá buscar e esse ir lá buscar tem que ter toda uma cautela, todo um cuidado e saber que, quando chegar lá e provar,

não volta mais. Ir ao encontro de Ossãe significa renunciar a tudo que você tem, ao mundo que você tem, para entrar em outro universo. E desse outro mundo em que você vai penetrar, você não volta mais. Há uma transformação, uma ruptura de padrão. Então, para se tirar as folhas para Ossãe você vai em silêncio, de manhã cedo, tirar folha em silêncio. A fala da folha é a fala do silêncio. Não se pode tirar nada de Ossãe sem que seja pago.

Onde está o silêncio de Oxum-marê? Ah, o silêncio de Oxum-marê... Está na sabedoria. Oxum-marê era o grande silencioso, de origem humilde, desprezado porque era pobre, o ignorado. E ele o que faz? Ele era auxiliar de Orumilá Babá Ifá, serviçal dele. Mas em silêncio, ele começou a estudar o que Orumilá fazia, observando uma coisinha hoje, outra coisinha amanhã. E lá vai ele observando e sacando pedacinho por pedacinho, sem ninguém ver, sem ninguém perceber que ele estava estudando, que ele estava notando, que ele estava aprendendo. Um belo dia, Orumilá viaja e chega um cliente rico e famoso com um problema muito sério para resolver. Aí Oxum-marê vai lá, atende e diz pra ele que Orumilá viajou. Mas o homem começa a se lamentar da magnitude do problema, da gravidade do problema dele. E falou tanto que despertou a piedade de Oxum-marê. Então ele disse: “Olhe, talvez eu possa lhe dar um conselho, uma sugestão, até o dia em que Orumilá volte.” Aí, ele vai lá, pega o opelé, joga e diz ao homem, tim-tim por tim-tim, a natureza do problema, como o problema deveria ser contornado e resolvido. E o homem saiu dali numa felicidade, mas antes abarrotou Oxum-marê de ouro e, além de lhe dar pedras preciosas, espalhou pelo mundo a sabedoria de Oxum-marê. E, na hora em que adquiriu fama, o lugar dele não era mais ao lado de Orumilá,

sendo o seu serviçal. Ele seguiu outro caminho. E qual foi o caminho dele? Dar o equilíbrio do cosmos que é o arco-íris, unir as pontas que estavam separadas. É o orixá da sabedoria. Sabe dizer as coisas. Saiu da sombra para a luz, da pobreza para a riqueza, da ignorância para a sabedoria. O silêncio de Oxum-marê é o silêncio de aprender devagar, sem ser notado, porque quando ele explode, ele já está pronto, quando ele se denuncia, ele já está pronto. O que marcou a saída de Oxum-marê de junto de Orumilá não foi a arrogância do “sei tudo, por isso vou embora”. A própria vida, o próprio destino se incumbiu de ausentar Orumilá e que uma pessoa tivesse um grande problema e aparecesse com uma grande dificuldade, para que Oxum-marê, na sua humildade, resolvesse o problema. Ele resolveu não para mostrar ao homem que era sabido, mas para socorrer aquele grande homem no momento de aflição. Então, não foi por vaidade, foi por simplicidade.

O silêncio de Nanã é o silêncio de quem enjeitou, da que negou o filho. É o silêncio que espera que o tempo resolva esse sentimento. E depois, o tempo resolve mesmo. Nisso, Iemanjá intermedia, mas Omolu carrega consigo as marcas da rejeição, porque Nanã o deixou na praia e o caranguejo veio e o roeu e ele ficou aleijado. Iemanjá, então, cuidou dele, fez aquela roupa de palha para a deformidade não ser vista e ele não ser exposto à zombaria e ao asco das pessoas, mas ele carrega para sempre as marcas da rejeição. Você pode resolver o conflito, mas as marcas ficam, você perdoa, você esquece, porque a rejeição é um tacho que você carrega dentro de você, você tira as coisas de dentro, mas o tacho é seu. Quando você nasceu, trouxe o tacho, quando você morrer, você o leva. A marca da deformidade de Omolu é o tacho que ele carrega para sempre. Nanã é a

Mãe-Criadora, é a Mãe Terra, a grande cabaça que gera e deglute, é a lama primordial, primeiro elemento na criação do humano, o barro original. A Mãe-Criadora sempre cria e depois devora, ela é considerada a grande cabaça, a mãe temível e terrível, criadora e devoradora dos filhos. E é o arquétipo da Grande-Mãe de todas as culturas. É o arquétipo dos arquétipos da Mãe. É a mãe de todas as mães. É a mãezona. A primeira. Ela gera e devora. Vem dela e volta para ela, que é o movimento do humano. Então, o silêncio dela é esse que vem das profundezas da terra.

Obaluaiê e Omolu são orixás que estão presentes na cultura nagô por herança do povo jeje mahi. Houve, muito antes da escravidão, uma guerra entre o povo nagô e o povo jeje. O povo nagô conquistou a cultura jeje, mas incorporou muitos dados dessa cultura. Pois bem, Omolu e Obaluaiê são os mesmos apesar de serem diferentes. É a mesma entidade com duas manifestações. A do velho, que é Omolu, e a do novo que é Obaluaiê, mas ele é o mesmo orixá. Pois bem, o silêncio desses dois orixás é o silêncio da rejeição, daquele que remói a rejeição, por isso resolveu não estar falando para o mundo, porque um dia o mundo o negou. E não devo ir além disso. Para saber mais, é preciso estar dentro do candomblé, lidando com ele. Eu, aí, não vou mais além do que isso. É muito pesado para falar sobre isso, para entrar nisso. Agora eu vou usar do silêncio do candomblé e me calo.

## ORIXÁ DE PRETO E SANTO DE BRANCO

No momento em que Pedro Álvares Cabral tomou posse da terra descoberta como domínio do império português, estava fadada a imposição de toda uma cultura, que recobria, no Ocidente, todas as áreas já dominadas pelo conhecimento humano da época. Igreja e Estado tinham interesses comuns e entenda-se Igreja no terreno exclusivo da Igreja Católica. Por isso, a colonização também se deu no terreno religioso. A catequese dos povos que já habitavam na terra descoberta ficou a cargo dos religiosos jesuítas e seus representantes costumavam fazer parte de cada leva de colonizadores que chegava ao Brasil. Isso perdurou até que o Marquês de Pombal expulsou os jesuítas do Brasil.

Enquanto isso, o traslado de negros da África para o Brasil também se dava com a compreensão da Igreja católica, mas numa outra direção. Não houve um movimento de catequese para os negros escravizados. Houve, sim, uma imposição do batismo católico, de um antropônimo cristão e dos mandamentos da Igreja.

A catequese dos índios foi facilitada, também, porque as religiões de catequistas e catequizados eram calcadas num misticismo profundo. Esse mesmo misticismo, porém, não facilitou a conversão dos negros. Além de outros inúmeros fatores, entre negros e brancos, parodiando Drummond, *no meio do caminho tinha um Exu*. E para os negros, em sua

prática religiosa africana, sem Exu não se faz nada. Tudo começa com ele: as preces, as rogativas, as louvações, as oferendas, os sacrifícios.

Enquanto uma variada e enorme gama de crenças vindas da África se amalgamavam nas senzalas, nas fazendas, nos garimpos, a luta pela sobrevivência obrigava também a preservação de traços identitários. Assim, acordos tácitos foram surgindo e um jogo de *negociações* foi sendo aprendido e posto em prática, por parte dos escravos e de seus descendentes no Brasil.

Um notório exemplo disso ocorreu com o hagiólogo. Havia um sistema religioso branco, eurocêntrico, cristão, católico, dominante e dominador. Enquanto isso, os escravos e seus descendentes se apoiavam em práticas fragmentadas, realizadas nos intervalos do estafante trabalho braçal. E mesmo assim, isso só poderia acontecer como parte das celebrações católicas, permitidas pela classe dominante. Fosse qual a prática realizada pelos negros, os brancos viam nisso apenas brincadeira e diversão. E para que a brincadeira fosse permitida, ela teria que ser revestida de linguagem, signos, símbolos e sinais católicos.

Todo o viver e o fazer humanos são profundamente marcados por atos de linguagem. Assim, foi no campo lingüístico onde a *negociação* se estruturou como estratégia de saída. Apesar das diferenças acentuadas entre os conceitos de *santo* e *orixá*, o primeiro vocábulo foi sendo empregado como sinônimo do segundo. Se havia brancos devotos de São Jorge, o santo guerreiro que venceu o dragão, também havia negros cuja cabeça pertencia a Oxóssi, que era também o “matador do dragão” do povo escravo. E no dia consagrado a São Jorge, quando os brancos paravam suas atividades para celebrar a devoção ao santo guerreiro, os



escravos rendiam culto a Oxóssi, com batuques, danças e cantoria. Os brancos, porém, viam as práticas dos escravos como uma brincadeira em louvação a São Jorge.

Com a libertação dos escravos, não veio a liberdade de prática religiosa. O sistema dominante continuava impondo a ferro e fogo a única forma considerada válida de relacionamento entre os humanos e o divino: a prática católica. À polícia era dado o poder de repressão pela força. À escola era dado o poder de combater pelo ensinamento. E a tudo e a todos a Igreja ameaçava com as penas eternas do inferno.

Tudo isso obrigava os negros a lançar mão do mecanismo da *negociação*, em suas residências, em seus esconderijos, nos lugares apropriados para suas práticas religiosas. Nas casas, havia sempre uma mesinha, onde funcionava um oratório. Em cima da mesa, a estampa ou a imagem do santo católico. Embaixo da mesa, escondidos pela toalha comprida, a quartinha e o prato com a pedra, que se constituíam o *assento* do “santo” do candomblé.

Aquela representação simbólica, em seu todo, no entanto, não era a representação de dois santos, o católico e o do candomblé. Era a de um só *santo* que, para ser cultuado, precisava agora de duas faces: uma oculta e outra revelada. As crianças não podiam ver aqueles *assentos* sob a mesa, para que isso não fosse propalado na vizinhança e as visitas nem sequer poderiam perceber. A vela votiva era acesa em cima da mesa e era tomada como oferta ao santo católico. O azeite ou mel era posto na pedra em oferenda ao orixá. E o poder era conferido não ao que era revelado, mas ao que era escondido. Tanto assim que o povo-de-santo terminou por fixar a máxima: “Quem tem seu bom não diz a ninguém; quem quiser que adivinhe.”

Enquanto havia atributos correlatos que revestiam

as imagens arquetípicas entre entidades dos dois sistemas, a *negociação* se manteve. Inúmeras rupturas, no entanto, aconteceram. Por baixo das imagens arquetípicas, o mito fundante se estruturava a partir de concepções que, na maioria das vezes, não tinham correlação ou eram conflitantes. Como encontrar, no meio dos santos católicos, um deles que tivesse como morada as encruzilhadas? Que fosse mensageiro entre os homens e o divino? Que tivesse caráter de gozador e pregador de peças? Que gostasse de beber aguardente e de comer farofa de dendê? E que, além de tudo isso, deveria ser necessariamente o primeiro a ser invocado? Na falta dessas correspondências instalou-se o conflito maior, pois o sistema dominante não estava a fim de tolerar tal abominação. Estava armada uma das muitas justificativas para a perseguição, pois *no meio do caminho tinha um Exu*.

A seguir, uma série de cinco textos que focalizam a compreensão que tem o povo-de-santo sobre o conceito de orixá.

## 15. ARQUÉTIPOS *NAGÔ* E DOMÍNIOS DA VIDA<sup>79</sup>

Um breve passar de olhos pela cultura brasileira pode detectar a pista maior de sua construção, que é a do pensamento ocidental, herança greco-romana, advinda da Península Ibérica. A nossa história, porém, é resultante da mistura de povos também de outras culturas, além da ibérica. E terminamos por forjar um povo que pensa com uma

---

<sup>79</sup> Aula-aberta proferida na UESC, evento promovido pelo Kàwé, em 4 de novembro de 1997.

cabeça do branco, mas o seu corpo responde com ações que demonstram conter sentimentos e emoções do negro e do índio. Por isso mesmo, vezes sem conta, nos vemos às voltas com um conflito seríssimo para integração dos valores dessas três culturas. Então, é preciso considerar os valores e os fundamentos herdados dos povos que terminaram, de um modo ou de outro, construindo o povo que somos nós.

Não é difícil perceber a herança européia, pois ela permeia todo o sistema oficial do País: as bases da educação, o modelo econômico, as instituições políticas, a religião predominante, a mitologia e a história ensinadas nas escolas, os currículos, os programas. Enquanto isso, a Europa se deslumbra com a nossa mesa, a nossa cama, a nossa festa, a nossa cor, a nossa maneira de viver. Tudo isso, no entanto, passa por uma espécie de filtragem e não se incorpora ao pensamento oficial da Nação. Ignoramos oficialmente o pulsar de sentimentos e emoções herdadas do negro e do índio. Afinal, eles sempre foram considerados sub-humanos: não liam, não escreviam, não conheciam a chamada “boa-nova”. Não eram gente, portanto. E pelas mesmas razões, até hoje, muitos de seus remanescentes ainda são assim considerados.

Mas o que tem isso a ver com *arquétipos nagô*? De início, é preciso compreender em que sentido eu tomo aqui essa palavra. Vem do grego *arché* (princípio, fonte, causa) + *typon* (modelo, padrão). E a partir de Jung, quero entender *arquétipo* como algo em si não-manifestado, um potencial existente e determinante. Ou ainda, alargando o conceito: disposições existentes nos estratos mais profundos do *Inconsciente* e compartilhados pela espécie humana como um todo. Nisso, é necessário estabelecer a diferença entre esse conceito e o de *imagem arquetípica*, que é a forma com que

um determinado *arquétipo* é revestido. Assim, no terreiro de candomblé, o *arquétipo* da Grande Mãe, comum a todas as culturas, reveste-se das formas de Oxum, Iemanjá, Nanã, Oiá, entre outras. A primeira é a *Mãe da Riqueza*; a segunda, *Mãe das Águas, Mãe Aleitadeira*; a terceira, *Mãe das Mães, Mãe da Terra* e a última, *Mãe dos Nove Espaços, Mãe da Tempestade, Mãe da Vida e da Morte*. Entender um *arquétipo*, nessa perspectiva, significa também conceber que negros e índios participam do mesmo Inconsciente Coletivo da humanidade e que as *imagens arquetípicas* elaboradas pela cultura desses povos são tão válidas e verdadeiras quanto as de qualquer outra cultura.

Um outro ponto a esclarecer é o modelo nagô de interpretação do universo e da vida. Para tanto, vale um pouco de diacronia. Das terras onde se situa a atual Nigéria veio um considerável número de negros, na condição de escravos, para as terras do Brasil. A chamada Costa dos Escravos, assim denominada pelos europeus, era o limite atlântico de uma vasta extensão territorial que avançava sertão a dentro do continente africano. Aí se localizavam verdadeiros reinos poderosos, a exemplo de Benin, Oyó, Ifé, Abeokuta, sendo alguns deles grandes inimigos entre si. No começo do século XVIII, as tribos iorubas estavam unidas sob o reino de Oyó. Eles se constituíam um grande número de grupos étnico-lingüísticos. Os muitos milhares de negros iorubas que habitavam as diversas cidades-estado africanas foram genericamente denominados nagô. Grande parte deles foi trazida para o Nordeste brasileiro, especialmente para a Bahia. Aqui, eles terminaram fornecendo os modelos de organização do pensamento afro-brasileiro, que hoje se constitui um dos elementos diferenciadores entre nossa cultura e a dos demais povos sul-americanos.

Esse pensamento foi conservado principalmente nos terreiros de candomblé da Cidade do Salvador e daí se irradiou para as mais diversas regiões do Brasil. Grandes novos pólos irradiadores dessa cultura atualmente estão assentados no eixo Rio-São Paulo. E, mais recentemente, no Paraná e no Rio Grande do Sul. A academia também aprendeu que essa cultura é um verdadeiro manancial que fornece os mais variados temas sérios para pesquisas de mestrados e doutorandos das mais diversas áreas do conhecimento. Isso se deve, em grande parte, à França que, a partir de Roger Bastide e Pierre Verger, revelou ao mundo aquilo que o brasileiro tinha de seu e não queria reconhecer. Também a indústria do turismo, se bem que com outros interesses, tem nos temas afro-brasileiros um filão apreciável. E tudo estaria as mil maravilhas não fosse o preconceito que a elite brasileira, em todos os níveis, ainda conserva contra o saber e o fazer afro-brasileiros. Isso em grande parte porque tal conhecimento se estrutura e se organiza em outros paradigmas, em outras bases não consideradas válidas pelas oficialidades.

Um outro ponto a considerar é a questão dos *arquétipos*. Ainda que haja acirrada dissensão entre os que atuam no meio científico e nem tudo esteja pacificamente assentado, há de se considerar que a compreensão sobre *arquétipo* que Jung elaborou está assentada e aceita por muitos. E isso continua válido, mesmo que se considere a forte oposição entre certos pontos do seu pensamento e o de Freud.

Ainda que haja pontos de coincidência entre o pensamento nagô e outros de origem européia, a cultura oficial engendrou o desconhecimento ou a não-aceitação em relação àquele. Mas aceite ou não, reconhecido ou não pelas oficialidades, ele se mantém e é perpetuado por quantos

tenham formação originária dos mais diversos segmentos sociais afro-brasileiros, principalmente os terreiros. Assim, para os afro-brasileiros, em última análise, o fenômeno das trocas sociais se estrutura a partir da tradição mítica. E aqui, mito é compreendido como expressão do mundo ou da realidade humana através de símbolos essenciais que são frutos das representações coletivas, transmitidas de ser humano para ser humano. Ora, essa expressão configura *imagens arquetípicas* que, por sua vez, revestem o *arquétipo*, isto é, dá forma ao não manifestado. Daí a importância dos orixás, para essa cultura, nos terreiros de candomblé.

As histórias, os louvores, os cânticos, as danças, as expressões corporais, a culinária, as formas de vestir, comer, beber, lutar, divertir-se, a relação com a morte, a cura, o tratamento, tudo isso se reveste de um caráter mítico. Por isso mesmo, expressam o mundo ou a realidade humana, isto é, constituem-se mitos, a fim de que por seu intermédio as *imagens arquetípicas* engendradas possam vivicar o potencial existente e determinante, que é o *arquétipo*.

Tomemos alguns fatos concretos. Na cultura nagô, são incontáveis as histórias que expressam os atributos de Oxum, Iemanjá, Nanã e Oiá. Falam de suas qualidades, de vitórias, de derrotas, de grandeza, de punição, de renúncias, de lutas, de proteção, de ardis, de metamorfoses. Ora é Oxum derrotando os inimigos com o mesmo espelho em que costuma mirar a sua beleza; ora é Iemanjá quebrando o pote do segredo para escapar da tirania de seus perseguidores; ora é Nanã limpando as mazelas do mundo; ora é Oiá, navegando os nove espaços na velocidade do pensamento ou se disfarçando em búfalo para brincar com a curiosidade de seus filhos. Essas histórias abrem os olhos dos incautos, reavivam um saber adormecido na memória, ensinam os

humanos a “aprender a aprender”, consigo mesmo e com os outros. Muito mais que isso, elas revelam o *arquétipo* da Grande Mãe: “Mãe Protetora”, “Mãe que Defende a Cria”, “Mãe que Sustenta os Filhos”, “Mãe Providenciadora”. Essas variações compõem as *imagens arquetípicas* que preenchem e dão forma a *anima*, um dos componentes da psique no homem. Mais além: são atributos do Feminino, componente que todos trazemos em nós, manifestações da Grande Mãe.

Um outro exemplo, a dança, também é construída a partir de uma tradição mítica. E aquelas elaboradas para revestir o *arquétipo* da Grande Mãe expressam, através do corpo, atributos do Feminino, o que não deve ser confundido com atributos das mulheres. A dança de *ijexá*, por exemplo, é caminho dos mais consagrados para expressar a realeza da “Mãe” e por isso é o toque predileto de Oxum. Ao dançar, a “Mãe” expressa energia que se impõe por sua majestade, leveza, tranqüilidade. Ela vem para ser vista e não precisa pedir passagem, pois o mundo se abre para recebê-la. Ela impressiona o mundo porque todo mundo veio da Grande Mãe, passa a vida inteira a buscá-la e termina, com a morte, voltando para ela. Ela nos inventa, reinventa, gesta, cria, solta no mundo, vive nas profundezas da nossa essência e depois encolhe os cordéis e nos leva de volta para o seu interior que é a origem das nossas origens.

E porque é da tradição mítica que o afro-brasileiro extrai suas referências, também na culinária isso se expressa de maneira evidente. Um prato de feijoada é um prato “masculino” e expressa qualidades do “Pai Caçador”, aquele que providencia o alimento. A variedade das carnes misturadas ao feijão e aos condimentos termina obtendo uma única cor. Mas um prato de caruru expressa o “feminino”: a va-

riedade dos componentes básicos, a cor do dendê, o branco do arroz já fazem um visual exótico. É matéria para ser comida, alimento, mas é também para ser cheirado, para ser visto, para ser exibido, para enfeitar a vida. E tudo isso é atributo da “Mãe”.

As insígnias de orixás também são constituídas a partir de *imagens arquetípicas*. O *opaxorô* de Oxalá, seu cajado ritual, símbolo de sua força e seu poder, expressa um poder fálico do “Pai da Criação” que, em última análise, remete ao *arquétipo* Grande Pai. Por sua vez, as insígnias dos orixás femininos, a exemplo de Oxum, Iemanjá, Nanã e Oiá, são elaboradas em formas que expressam o poder feminino. São objetos ambíguos que se prestam para refletir beleza, sedução, leveza, charme, mas também poder, força, energia. O mesmo espelho, no qual Oxum narcisicamente mira sua beleza, também lhe serve de arma poderosíssima para ofuscar seus inimigos e os inimigos de seus filhos, quando voltado contra o sol. O *ibiri* de Nanã, espécie de vassoura estilizada com a qual ela varre as mazelas do mundo, tem a forma de um útero. Nanã é a “Mãe da Terra e da Chuva” e fornece a matéria prima para a formação dos corpos humanos. Seu *ibiri* configura a expressão máxima do Feminino no gênero humano, o útero materno. E Nanã é mais uma *imagem arquetípica* da Grande Mãe.

As ofertas, ou oferendas, também são interessantes nesse mesmo sentido. Ogum, orixá masculino da guerra, da luta e da demanda, que abre os caminhos e ensina a lavar o chão, o povo-de-santo o reverencia com uma raiz de inhame assado ou cozido. O inhame é uma constituição fálica e expressa, portanto, o poder masculino. Ogum é considerado “Pai que Abre os Caminhos”, isto é, propulsor da civilização. Mas a Oxum se oferece flores. E os que já tiveram a felici-



dade de doar e receber flores da pessoa amada sabem muito bem o que isso tem de sentimento e emoção, atributos do Feminino, expressão do arquétipo da Grande Mãe.

É necessário, contudo, lembrar que a tradição mítica não se expressa apenas através das histórias, mas também nos demais viveres afro-brasileiros. O pensamento oficial deste País, sua elite dirigente, sua conservadora e fria elite intelectual podem até não levar isso a sério, mas por isso mesmo impedem o País de sair do atraso a que ela o condenou. Enquanto essa mítica não for considerada tal como existe, porque é parte integrante de nossa cultura, a nossa *Moira*, a nossa *Parca*, o nosso *Plutão*, isto é, o nosso *destino* de brasileiros é querer ser o que não somos, renegando o que realmente nos constitui. É tudo isso nos faz copiar caricatamente valores importados de outras culturas que construíram outras *imagens arquetípicas* por causa de sua própria história. É isso que também ocasiona a existência de tanta interpretação preconceituosa a respeito dos valores afro-brasileiros. Agora mesmo, é moda de certas seitas evangélicas atribuírem ao Diabo toda a criação artístico-cultural originária do terreiro. Já vimos isso antes, quando Pedrito Gordo, o famigerado secretário de segurança pública do Estado da Bahia, nos inícios dos anos 40, mandou prender as pessoas que praticavam crenças ou viviam valores afro-brasileiros, destruiu casas de culto, tocando fogo, quebrando, arrebatando. Mas ele, coitado, não sabia de uma coisa: a *imagem arquetípica* não é o Arquétipo. Aquela pode ser desfeita, desmanchada, reelaborada; este é intocável porque é construção da humanidade em todo o seu percurso de milênios. Ele é um potencial, um determinante. É ele que subjaz às *imagens arquetípicas* que as mais diversas culturas elaboram. E o povo nagô soube criar as mais aprimoradas

formas para preencher os *arquétipos* da humanidade. E fez isso, principalmente, com um profundo sentimento religioso, que é o mais resistente no homem.

A cultura brasileira reserva uma parcela considerável da herança africana. Esse nível, apesar de fazer parte da composição da estrutura da sociedade, é descartado da oficialidade. Então o que é oficial e que não leva em consideração tal verdade termina por se constituir verdadeira mutilação. É como se o País, oficialmente, quisesse ser branco a pulso e por isso tem vergonha de sua parte negra. Ele quer ser aceito diante do mundo não pelo que ele é, mas pelo que ele gostaria de ser. Ele não quer integrar os componentes de sua verdade. E por isso vive recitando as mitologias greco-romana, judaica e cristã, e tomando-as exclusivamente como as únicas capazes de refletir seu pensamento. As *imagens arquetípicas* oriundas de sua ancestralidade africana são negadas ou, pior, são combatidas porque os preconceituosos julgam-nas fruto da ignorância de povos primitivos ou expressões malignas do Demônio. E enquanto isso, reduzimos toda a nossa herança, no máximo, ao engessamento de festas folclóricas que atraem os estrangeiros para enriquecer as companhias de turismo. Coisas de quem rejeita a si mesmo, seja pessoa ou nação.

## 16. O DONO DO *ORI*<sup>80</sup>

Entre o povo-de-santo, é fundante a crença de que Oxalá, o Pai da Criação, molda cabeças. E aquele que está

---

<sup>80</sup> Publicado no **Jornal Takàdá**: informativo do Ilê Axé Ijexá, ano 2, n. 5, maio, 1997. p. 3.

para nascer escolhe a cabeça com a qual quer vir ao mundo. No momento dessa escolha, ocorre um complexo processo de identificação cósmica e um orixá torna-se patrono daquele *ori*, isto é, daquela cabeça. Um *ori*, no entanto, não é apenas uma cabeça física. Antes de tudo é uma entidade cósmica, constituída de um dos elementos do universo e redonda num conjunto somatório de axés: o da família de sangue, o do parentesco de santo, o do elemento da natureza.

Assim, é engendrado o *ori* que se identifica com uma determinada força cósmica, um orixá. É este, em última instância, o definidor do destino de quem se prepara para nascer, dando-lhe um *odu*, isto é, um *caminho*. A realização de cada um, na vida sobre a terra, consiste então na descoberta deste *odu*, isto é, deste *caminho*. Muitos são os que se tornam infelizes por rejeitarem, ou por nunca compreenderem o seu *caminho*.

Tudo o que ocorrer com uma pessoa na sua existência será com o consentimento de seu *ori*. E é a ele que se dirige o culto. Por que existe uma perfeita identidade entre o *ori* e o orixá, não se pode cuidar de um sem que se cuide do outro. Afinal, a cabeça, sede da razão, da mente e da inteligência, termina por ser o altar, onde a divindade aflora e se manifesta para os outros verem.

A divindade, isto é, o orixá, ligada ao *ori* desde antes do nascimento, transfere para a cabeça seus atributos de *luz* e *sombra*, esteios básicos da personalidade. Desse modo, são comuns a tendência para a pressão arterial alta e uma pronunciada inquietação naqueles cujo dono do *ori* é um orixá do Fogo. Embarcam na fantasia com facilidade e padecem muito de desilusões. De igual sorte, aqueles cujo dono do *ori* é um orixá da Água trazem consigo tendência para engordar e facilidade para expressar sentimentos e emoções.

Os filhos de Ogum não rejeitam demanda, desde um simples bate-boca, até a batalha com armas verdadeiras. Gostam da diversão, mas se enfurecem com facilidade. Quando ficam com raiva, sentem gosto de sangue na boca. Os filhos do Vento gostam de mudanças e sonham tanto que caem das nuvens. Os da Terra comem tudo calado e dificilmente mostram suas emoções. Por isso mesmo padecem muito de reumatismo e outros problemas das articulações. Os da Mata são desconfiados, misteriosos e sedutores. Mas atraem para si grandes encargos. E quando não aceitam tais destinos se perdem num emaranhado de cipós.

Relatar atributos de um tipo de *ori* é descrever a teia de *luz* e *sombra* do orixá que nele tem assento, isto é, o dono. E quem conhece orixá conhece a alma humana em suas virtualidades. De igual sorte, quem teve contato com a alma humana adivinha os meandros dos orixás.

O dono do *ori* é a própria pessoa, mas a pessoa só é pessoa por causa do axé de seu orixá. Por isso, o orixá é considerado o dono do *ori*. É através do *ori* que o orixá vira *encantado* e nesse estado se comunica com os humanos e assume os atributos deles. Enquanto isso, os humanos carregam consigo o orixá no *ori* e desenvolvem atributos divinos. Assim, os filhos de Oxalá, por exemplo, suportam traições e calúnias em silêncio, desculpando e perdoadando os ofensores, qualidades divinas do próprio Oxalá. Esse mesmo *ori*, no entanto, jamais esquecerá a ofensa. Por sua vez, Oxalá, quando se manifesta no *ori*, pode assumir naturezas diferentes: a do Velho (Alufã), sábio, paciente, alquebrado, de passos vacilantes, ou a do Moço (Oxaguiã), desempenado, guerreiro, rápido e intrépido. Atributos humanos, portanto.

É com base neste conhecimento que o candomblé desenvolve sua filosofia de vida e os filhos de santo organizam

o auto-conhecimento. Não há adoração a deuses, e sim, reverência às Forças Cósmicas, energias que transcendem as fronteiras da vida e da morte. E toda essa predicação está contida no orixá, o dono do *ori*. É ele o controlador do destino pessoal, dos esquemas básicos dos indivíduos, das famílias, das comunidades, das nações, dos elementos da natureza, das energias cósmicas.

Sábio no candomblé é aquele que aprendeu a ser aliado do dono do seu *ori*, isto é, aquele que sabe seu *odu*, conhece seu *caminho* e tem consciência dos limites e pontualidades do seu próprio *ori*.

## 17. ORIXÁ: HERANÇA AFRICANA, PRESERVADA NO BRASIL<sup>81</sup>

O sistema de escravidão trouxe, para o Brasil, crianças, adolescentes, mulheres e homens africanos. O tráfico se estabeleceu desde os inícios da colonização portuguesa, até o século XIX. Os escravos foram trazidos à força, das mais diversas partes da África, e a senzala serviu de caldeirão, onde se misturaram crenças, línguas e etnias africanas das mais diversas.

Os negros escravos, desde a senzala, tiveram na religião um espaço de resistência. Até mesmo em pleno vigor do regime escravocrata, um modelo de culto foi-se delineando, a partir de núcleos religiosos formados por negros libertos, de origem nagô. Com o tempo, esse modelo foi-se definindo, até tornar-se hegemônico e o culto aos orixás espalhou-se pelo Brasil.

---

<sup>81</sup> Texto elaborado a pedido do artista plástico Osmundo Teixeira para constar num *folder* que integrou sua obra de orixás em barro, em janeiro de 2006.

Os espaços construídos para o culto aos orixás obedeciam a um imaginário nagô foram preservados a custo de lutas, sofrimentos, perseguições e toda uma sorte de resistências. As casas de culto terminaram por ficar conhecidas como terreiros e a prática religiosa, como candomblé.

Além da etnia nagô, grupos de outras origens se firmaram. Os nagôs, também chamados *iorubas*, no entanto, foram os que mais resistiram às diversas influências externas. Os usos e costumes preservados nos terreiros revelam a herança africana, que faz parte de um conjunto de traços de identidade do povo-de-santo nos candomblés do Brasil.

Os orixás, divindades africanas a quem se dirige o culto, também são tomados como arquétipos da personalidade humana, servindo de base para processos terapêuticos, entre os fiéis, adeptos e simpatizantes do candomblé, nos quartos de consulta e nos rituais de iniciação.

EXU. Mensageiro entre os humanos e os demais orixás. Sem Exu, nada se faz. Seus domínios são as encruzilhadas, onde ele está sempre pronto para levar recados e petições. Gosta de cachaça, farofa de azeite de dendê e de galo preto. Trocista, gozador e pregador de peças, seu gênio fez com que fiéis de outros credos imaginassem que ele é uma entidade demoníaca. Por isso, o culto aos orixás no Brasil também tem sofrido perseguições sem conta. Sua insígnia é o *obé-fará*, espécie de tridente de ferro. Suas cores são o vermelho e preto, e o dia de seu culto é a segunda-feira.

OGUM. Orixá guerreiro, patrono da agricultura, ferreiro e senhor dos caminhos. Irmão de Exu e Oxóssi. É solitário e mora nas matas. Ele ensinou aos humanos as técnicas da agricultura e como forjar ferramentas. Seu dia

é terça-feira. Suas cores são o azul profundo, variando para o verde, nas casas de culto de origem ketu. Gosta de galo vermelho, inhame assado e regado com mel, feijão-preto, além de pipocas e farofa de azeite de dendê. Sua insígnia é uma penca de ferramentas em miniatura. É o senhor da guerra, da luta, da demanda e da peleja.

OXÓSSI. Senhor das matas, caçador por excelência, patrono da caça, da busca, da procura, da pesquisa. É o grande provedor, matador da “serpente encantada”. Destemido e resoluto, fiel e dono da carne, Oxóssi é o grande teimoso e conquistador. É proibido de comer mel e detesta cajariana. Seu dia é a quinta-feira. Suas cores são o verde, variando para o azul-turquesa, nas casas de origem ketu. Come galo avermelhado e milho cozido com fatias de coco. Gosta de todo tipo de caça. Suas insígnias são o arco-e-flecha e o *eirukerê*, espécie de espanador feito de rabo de boi, símbolo da realeza no candomblé.

XANGÔ. Titular da justiça, do fogo, do trovão e das pedreiras. Vaidoso e enfeitado, é marido de várias esposas. Prefere não lidar com os temas ligados à morte e distribui a justiça do alto de seu trono, um pilão emborcado. Muito cultuado, seu nome, em alguns Estados do Nordeste do Brasil, se confunde com o próprio candomblé. Seu dia é a quarta-feira. Suas cores são o vermelho e branco. Sua insígnia é uma machadinha com duas lâminas. Gosta de carneiro, cágado e amalá, espécie de caruru, feito à base de quiabos, temperado com dendê, cebola ralada, camarão seco e pimenta da costa. Gosta de se enfeitar, mas lança fogo pela boca, quando fala.

OSSÃE. Senhor do segredo das folhas, habita nos lugares mais escondidos da selva. Exímio curador, reservado, silencioso, detesta falatório, alarido e confusão. Vê o mundo sem ser visto, através da ramagem das plantas, e quando se revela, mostra apenas uma banda sua. Sem ele, não há folhas; sem folhas, não há orixá. Antes de qualquer ritual nos terreiros, as folhas são selecionadas por espécie e por finalidade e utilizadas para banhos, defumações e *sacudimentos*. Ossãe recebe culto às quintas-feiras, suas cores são o verde em todas as variações, combinado com o rosa-claro. Sua insígnia é um fecho de sete varetas de ferro, presas a uma haste, tendo ao centro um pássaro estilizado. Recebe oferendas à base de milho, bodes e galos. Gosta de fumo de rolo, uma de suas principais oferendas.

LOGUM-EDÉ. Filho de Oxum e Oxóssi, carrega os atributos de seus pais. Por isso mesmo, insígnias, cores, dias de culto e preferências de oferendas são duplas, isto é, as mesmas oferecidas a Oxum e a Oxóssi. Durante seis meses, reside na mata. Outros seis, nas águas doces. Metade dele é Oxóssi; a outra metade é Oxum. Detesta as cores vermelho e marrom e carrega consigo muitas ojerizas e proibições. Considerado e tratado como um príncipe, é adolescente e cheio de vontades e delicadezas. Não suporta mandar, tem que se adivinhar o que ele deseja.

OXUM-MARÊ. Orixá do arco-íris, pai da riqueza, preside o bom tempo. Seu culto é de origem jeje, assimilado pelo povo nagô e trazido para o Brasil. É ele quem circunda a Terra, sob forma de uma serpente encantada, para evitar a desintegração do planeta. Durante um tempo, ele é o arco-íris e está nas alturas. Num outro tempo, ele é a serpente



encantada e se arrasta sobre a terra. Suas cores são as mesmas do arco-íris e recebe oferendas duplas, à base de milho branco e animais sacrificados como pombos, carneiros, galinhas, coquéns, tudo em casal. Dois dias são reservados para seu culto: as terças-feiras ou os sábados.

OBALUAIÊ. Dono da Terra, temível guerreiro, a ele são dirigidos cultos de profundo respeito e reverência. Seu nome não pode ser pronunciado a toa. É o mesmo Omolu em sua personalidade jovem. Filho de Nanã, a mais velha das grandes-mães, Obaluaiê é defensor contra a peste e todas as doenças contagiosas. Está sempre coberto por um capuz de palha-da-costa, para que seu rosto nunca seja visto, ocultando as deformidades causadas por caranguejos, no seu tempo de criança. Seu dia é segunda-feira e suas cores são o preto e o branco. Recebe galos, bodes e pipocas de milho-alho, recobertas com fatias de coco. Sua insígnia é o *xaxará*, espécie de cetro confeccionado com palitos de dendezeiro, palha-da-costa e búzios.

OMOLU. É o mesmo Obaluaiê em sua personalidade velha. É alquebrado e também só aparece coberto por um capuz de palha-da-costa. É o *médico ferido* dos pobres, de profundo pendor à caridade pública. É temido, respeitado e reverenciado em todos os terreiros de todas as origens, no Brasil. Tal qual Obaluaiê, seu culto é originário do jeje, assimilado pelos nagôs. Suas oferendas e dia de culto são os mesmos dedicados a Obaluaiê. Suas cores são vermelho, preto e branco, combinadas. Quando executa sua dança ritual, Omolu limpa as mazelas do mundo com o *xaxará*.

IBÊJI. Filhos de Iansã, gêmeos idênticos, tutelares da fartura e da abundância. Os devotos do candomblé lhes oferecem um farto banquete anual, cuja principal característica é a fartura e a variedade de alimentos da culinária afro-brasileira. Considerados como bênçãos divinas duplicadas, são crianças alegres, brincalhonas e fazedoras de milagres. São curadores, portadores da alegria, da felicidade e do bem-estar geral. Suas cores são variadas. Normalmente, recebem culto em qualquer dia da semana, preferencialmente às quartas-feiras e aos sábados.

EUÁ. Esposa de Obaluaiê e, por isso também, tratada com muita reverência. Preside as águas e tem poderes sobre os mortos, atributos que aprendeu com o esposo. Uma de suas moradas é o arco-íris e, por isso, é tida como a “cobra fêmea” de Oxum-marê. Seus filhos obedecem a sérias restrições, a exemplo de não comer galinha, animal que ela detesta. Veste-se de vermelho e dourado e traz na mão uma espécie de cabeça presa a uma haste, enfeitada com palha-da-costa. Gosta de acarajé e de feijão-fradinho enfeitado com rodela de ovos.

IANSÃ. Também conhecida como OIÁ. Guerreira, destemida, senhora dos ventos, das tempestades, dos raios e da trovoada. É uma das esposas de Xangô. Comanda os astros, os ventos e os *eguns*, isto é, os espíritos dos mortos. De temperamento tempestuoso, todos temem a sua ira. Veste-se de vermelho vivo e carrega uma espada com a qual guerreia e comanda os raios. Inquieta e dada a todo tipo de mudanças, ela é o próprio Fogo em sua feição feminina. Seus filhos lhe oferecem acarajé, abará, cabras e galinhas vermelhas. Odeia abóbora e jaca-mole. Seu dia é quarta-feira e é cultuada junto com Xangô.

IEMANJÁ. É a grande-mãe dos mares e oceanos. De seios fartos e acolhedores, é considerada mãe dos orixás e, portanto, dos homens também. Gosta de adornos femininos, flores e perfumes. Veste-se de azul-claro e branco ou prateado. Carrega em uma das mãos uma adaga curta e, na outra, um espelho, o *abebé*, símbolo de seu real poder. A ela são dedicadas festas públicas que congregam multidões em várias cidades costeiras do Brasil, quando lhe são oferecidas dezenas de balaios repletos de objetos do seu agrado. Seu dia preferido é o sábado. Gosta de galinhas e cabras brancas, ovelhas e patas.

OXUM. Senhora das águas doces, dos rios, cachoeiras e fontes. Rege a riqueza, o ouro, o luxo, a vaidade, a beleza e a grandeza. Preside a maternidade e se constitui uma das mais conhecidas imagens arquetípicas da grande-mãe dos nagôs. Veste-se de amarelo em suas várias tonalidades, mas não dispensa o dourado. É uma das esposas de Xangô. Enfeita-se com muitos adereços, muito exigente e cheia de melindres. Usa um leque em forma de espelho, o *abebé*, no qual se mira constantemente. Seu dia é o sábado e gosta de galinhas amarelas, cabras, coquéns e omolocô, espécie de prato à base de feijão-fradinho. Seu culto é originário do povo ijexá.

OBÁ. Grande guerreira, uma das três esposas de Xangô. Numa querela com Oxum, para obter a preferência do esposo, cortou a orelha esquerda e, com ela, temperou um amalá para Xangô. Passou a esconder a mutilação com a mão esquerda, ou com o escudo, ou com um turbante. É destemida, mas é ressentida e gosta de ouvir por trás das cortinas. Veste-se de vermelho, branco e dourado. Carrega

espada e escudo. Gosta de acarajé, aberém, feijão fradinho, cabras, galinhas e coquéns. Recebe culto às quartas-feiras e seus filhos são uma raridade.

NANÃ. É a mais velha das grandes-mães, senhora da chuva e da lama, matéria primordial da criação. Ela varre as mazelas do mundo com o *ibiri*, seu cajado ritual. Considerada a avó dos humanos, ela é mãe de Omolu, de Obaluaiê e de Oxum-marê. Seu culto tem origem jeje, assimilado pelos nagôs. Seu dia é a terça-feira e suas cores o lilás ou o azul e branco. No seu ritual, não se usa ferramentas de metal. Recebe oferendas de patas, cabras e galinhas. Ela é intérprete de Obaluaiê, porque ele só entende a fala dos humanos ao contrário. Por isso, seus devotos fazem pedidos a Nanã, para que ela, por sua vez, peça a Obaluaiê.

OXALÁ. Orixá da paz e do amor, considerado pai da criação. Oxalá tem ojeriza às cores preto e vermelho. Não suporta sal, azeite de dendê e bebidas alcoólicas. Prefere pombos e *igbin*, espécie de caracol também conhecido por boi-de-oxalá. Seus devotos lhe ofertam grande quantidade de milho-branco cozido. Gosta do silêncio e da quietude. Não suporta vozerio, alarido, nem sujeira. Seu dia consagrado é a sexta-feira, quando os adeptos do candomblé, geralmente, passam o dia vestidos de branco. A ele, o povo-de-santo dedica o mais profundo respeito e eterna reverência, pois o considera a luz do mundo. Em qualquer ritual dos terreiros, Oxalá é o último a ser saudado. Após sua palavra, nada mais pode ser dito. Tem duas manifestações: uma, de jovem guerreiro e outra, de velho alquebrado. Quando jovem, ele é OXAGUIÁ. Traja-se de branco ou prateado, carrega escudo, espada e uma mão de pilão.

Quando velho, ele é OXALUFÁ. Traja-se de branco, dobrado ao meio, claudicante, apoiado em um longo cajado ritual, o *opaxorô*.

Para além desses 17 orixás, cujo culto é comum entre as casas de culto afro-descendente, até mesmo entre aquelas das mais variadas *nações*, outros orixás ainda são cultuados de maneira pontuada. Exemplo disso é IROKO. Ele é um orixá-árvore, a gameleira sagrada. Seu culto é muito restrito e sabe-se de poucas pessoas iniciadas em Iroko. Egbómi Cidália, do *Gantois*, é a iniciada em Iroko mais conhecida no Brasil. Senhora de notório saber, muito reservada e que não costuma dar entrevistas, ela sabe muito sobre esse misterioso orixá. Ele rege os fluidos dos seres vivos, o sangue, a clorofila, a menstruação. Ele não fala e não se deve falar para Iroko, pois ele não entende a fala humana. Tudo o que se disser a Iroko tem que ser através de um longo e largo abraço ao tronco da gameleira, que ao mesmo tempo é ele e é o seu próprio altar.

Há orixás que não se manifestam na cabeça dos humanos. É o caso de ORUMILÁ e OBATALÁ. O primeiro é aquele que esculpe no escuro, titular da gestação, orixá do destino e da adivinhação. Fala aos humanos através do jogo de Ifá, manipulado pelo babalaô. O segundo é considerado pai da criação e muitas vezes se confunde com o próprio Oxalá. Tais orixás pertencem à categoria dos orixás *funfun*, isto é, orixás do branco.

Deve-se levar em conta a questão da variedade. Geralmente, cada orixá comporta um número de variações a partir de um mesmo padrão básico. Isso concorre para uma variação também nas insígnias, cores, adereços, cânticos, danças, oferendas, rezas, e recitações. Afirma-se que há 21

variações para Exu; 16 para Oxum; 11 para Oiá; 9 para Xangô; 3 para Oxalá e por aí vai. Isso fez com que, na formação do culto no Brasil, algumas variações do mesmo orixá fossem tomadas como orixás diferentes. Isso tem ocasionado sérias discussões e até mesmo desentendimentos entre pais e mães-de-santo que advogam estarem certos na exclusividade do conhecimento preservado em seus terreiros. Também ocorre a possibilidade de dois orixás diferentes terem sido tomados no Brasil como variações de um dado orixá. Isso tudo faz com que o candomblé do Brasil não seja o mesmo da África, embora muitos ainda queiram restaurar entre nós uma África que se perdeu no tempo, para sempre. Outros ainda reclamam por uma unanimidade no culto, porque desconhecem as questões de linguagem e as sinuosidades dos fatos, do ponto de vista do imaginário.

Por sua vez, merece destaque a avultada sinonímia para divindades cujo culto tem origens africanas diferentes. Exemplo disso é o que ocorre entre as casas de *nação* nagô, jeje, angola e congo. Os terreiros de origem nagô cultuam os *orixás*; os de origem jeje, os *vodu*; os de origem angola e congo, os *inkice*. Como no Brasil tudo se misturou e ainda continua se misturando, foi construída, então, uma série de correlações entre esses três troncos. Daí, dizer-se que o Oxóssi do nagô é mesmo Agué do jeje, que é o mesmo Congombira do angola. E por causa de tais interpretações possíveis, corre muita discussão, desmentidos e acusações. Para além disso, ainda há a questão do sincretismo, através do qual muitos que o adotam fazem correlações entre as divindades africanas e os santos da igreja católica. E novamente se estabelece outra longa discussão, tendo em vista a vastidão territorial do Brasil e a maneira como os negros escravos nela foram distribuídos. Isso ocasionou que fenô-

menos idênticos fossem interpretados de modos diferentes. Havia engenhos em que São Jorge era o grande protetor. Em outros, Santo Antônio. Por isso, até hoje, uns consideram São Jorge como Ogum, o grande pai protetor. Para outros, Ogum é Santo Antônio. Será estreito de compreensão aquele que advogar uma única interpretação como a verdadeira.

Acima dessa variedade toda, paira OLORUN, o eterno Senhor do Céu. A ele, o afro-descendente não dirige culto, pois o considera para muito além das miudezas dos humanos. Ele não se intromete na vida dos humanos a quem ele já deu o dom maior, que é a vida. Também paira OLODUMARE, o controlador do destino, de quem tudo e todos dependem. Vale considerar que o africano adota um sistema de títulos que se confundem com o próprio nome, tanto para os humanos, como para os divinos. Assim, Olorun é Olodumare, quando exerce o seu poder controlador.

## 18. IEMANJÁ, O ARQUÉTIPO DA GRANDE-MÃE: UMA CONSTRUÇÃO DO IMAGINÁRIO BRASILEIRO<sup>82</sup>

Em todas as nações, através dos tempos e da História, é perfeitamente visível que a ideologia popular resiste a

<sup>82</sup> Cf. PÓVOAS, R. “Iemanjá: a grande-mãe”. In: **Jornal Takàdá**: informativo da comunidade do Ilê Axé Ijexá, ano 4, n. 7, 1999, p. 4. Este texto se constituiu comunicação apresentada no “II Encontro com a África”, Universidade Estadual de Santa Cruz, UESC/KAWÉ, em 23 de novembro de 2001. Este trabalho é parte de um outro, **Iemanjá: a Grande-Mãe no Plural**, elaborado em parceria com o Prof. Miguel Arturo Chamorro Vergara, que deveria ser apresentado na mesa-redonda sobre “Iemanjá no imaginário popular”, no “I Encontro Internacional Iemanjá nas Américas”, na Universidade Federal de Pernambuco, em dezembro de 2001, mas o referido evento não aconteceu.

tudo. Os conquistadores romanos, por exemplo, provaram que entendiam muito disso, pois permitiam aos conquistados continuar com suas práticas culturais. Impunham tributo e governo político, mas nunca obrigavam os vencidos a cultuar seus deuses. Isso garantiu, também, ao vencido quedar-se diante do vencedor e até mesmo incorporar parte de sua cultura. Em vista disso, os conquistados se romanizavam.

Nem todos os conquistadores, porém, tiveram essa mesma visão. Na colonização da América pelos povos ibéricos, por exemplo, os conquistadores impuseram sua civilização a ferro, fogo e catequese. E, no caso específico do Brasil, a ação do colonizador europeu frente às culturas indígenas encontradas na terra descoberta foi de uma impiedade sem limites. Muito mais que tomar a terra, o colonizador minou a cultura. Assim, do tripé que forjou a nação brasileira, no campo da religião, valores da cultura indígena foram barrados por causa da catequese. Isso também explica por que o culto à Iara dos índios não tem expressão na sociedade mais ampla, pois não foi incorporado ao imaginário popular. Por isso mesmo, não há, no Brasil, festividade popular alguma dedicada à Iara.

O mesmo, no entanto, não se pode dizer do culto a Iemanjá, divindade do panteão africano, trazida para o Brasil, por povos africanos escravizados. Templos religiosos de afro-descendentes desenvolvem cultos a esse orixá feminino, enquanto festividades públicas, de divulgação nacional e até mesmo internacional, são marcantes no calendário brasileiro, em sua homenagem. O dia dois de fevereiro na Bahia, o primeiro de janeiro no Rio de Janeiro e o dia oito de dezembro em várias localidades são datas dedicadas ao culto de Iemanjá, com grande participação popular. No ca-



lendário nacional, o dia dois de fevereiro é considerado “dia de Iemanjá”.

O culto à Virgem Maria, divindade trazida pelo europeu, também se expandiu e dominou o imaginário brasileiro. Além de comum e cotidiano, também atrai grandes multidões oriundas de todas as partes do território brasileiro, a exemplo de Aparecida do Norte, em São Paulo, e de Belém, no Pará.

Exige-se, no entanto, uma reflexão mais apurada diante de tais constatações. No que pese a crítica da Psicanálise a Jung, quanto às suas concepções a respeito de como valores fundamentais são construídos pelas sociedades humanas, não se pode negar que o seu entendimento sobre *inconsciente coletivo* lança luzes, possibilitando abordagens e estudos de valores dos povos. Isso é possível pela via do entendimento da concepção de *Arquétipo*: “Os arquétipos são fatores formais responsáveis pela formação dos processos psíquicos inconscientes. São padrões de comportamento.”<sup>83</sup> Ainda que a Psicanálise afirme que Jung falha porque não explica como se dá a construção do sujeito, aqui, nesse momento, o interesse é compreender como é possível explicar qual a construção que o brasileiro elaborou em relação à *mãe espiritual*, tendo em vista que todos os povos fizeram uma concepção de tal valor. Para Jung, o *Arquétipo* é uma matriz abstrata, energética, que configura valores universais, construídos pela sociedade humana em sua saga na existência sobre a terra. Assim, as mais diversas culturas forjaram a Grande-Mãe, o Grande-Pai, o Herói etc. Esses valores abstratos, no entanto, são preenchidos,

---

<sup>83</sup> Cf. JUNG, Carl Gustav. **Sincronicidade**. 4. ed. Trad. M. R. Rocha. Petrópolis: Vozes, 1990. p. 15.

nas mais diversas culturas, pelas *imagens arquetípicas*. Por isso, enquanto a Iara concretiza a Grande-Mãe dos indígenas, a Virgem Maria também o faz para a cultura de origem europeia, enquanto Iemanjá concretiza o *Arquétipo* da Grande-Mãe para os afro-descendentes.

Um outro corte ainda se impõe. Pelos caminhos da Antropologia, Durand defende que a arquetipologia social não é determinada<sup>84</sup>. Ao contrário, ela está no inconsciente popular, muito embora suas imagens arquetípicas sejam debuxadas em tons e cores de culturas diversas que concorram para a formação do povo. Tomando isso como verdade, haveremos de entender que a espontaneidade espiritual se abebera no campo do imaginário. Nesse sentido, a função do imaginário estaria associada à esfera profunda dos conteúdos possíveis da imaginação, nas palavras de Durand:

Jung reconhece que o aspecto da imagem da alma – senão o seu sexo – é motivado pelos costumes e pelas pressões sociais, mais do que determinado fisiologicamente. [...] A imagem da alma dependeria assim mais dos fatores culturais que dos imperativos fisiológicos. [...] É preciso examinar agora se a transcendentalidade psicológica do imaginário e a universal potencialidade das estruturas das imagens não se apagam das pressões que emanam do meio cultural, ou da história.<sup>85</sup>

Desse modo, esses dois modelos teórico-metodológicos poderiam ser tomados como antagonistas. Vale, no

<sup>84</sup> DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**: introdução à arquetipologia geral. Trad. H. Godinho. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 383-384.

<sup>85</sup> DURAND, G. Idem, *ibidem*.

entanto, perceber que é perfeitamente visível uma área de interseção de abordagem, se considerarmos os referidos modelos como círculos que se cruzam. E na área de interseção, a compreensão se amplia. Assim, a noção de *Arquétipo* da Grande-Mãe pode ser considerada e compreendida, enquanto se analisa a cultura brasileira, resultante do processo de convivência entre europeus, índios e negros. A pressão social do interagir desses povos propiciou a reelaboração do imaginário, através do qual construiu novas imagens arquetípicas.

A Grande-Mãe manifestou-se, no Brasil, através de imagens arquetípicas, a exemplo da Iara, da Virgem Maria e de Iemanjá. A construção indígena, no entanto, entre outros fatores, próprios e particulares dos índios, não conseguiu ser anexada ao novo imaginário brasileiro que se formava. Enquanto isso, a imagem arquetípica de origem européia, que revestia o mesmo *Arquétipo*, teve seu lugar assegurado pelo processo de dominação. Coube aos afro-descendentes, no entanto, uma construção por outras vias. Em relação ao índio, o colonizador deu-se ao luxo de aprender-lhe a língua, para catequizá-lo, todavia em relação ao negro, o mesmo colonizador se extremou muito mais. E nesse movimento de pressão, coube ao negro escravizado e a seus descendentes criarem outras linguagens. Ora, linguagem e criação são processos tão intimamente ligados que não podem ser dissociados um do outro. Assim, o imaginário social dos afro-descendentes terminou por fornecer dados através dos quais foi construída uma imagem arquetípica múltipla.

É por isso que a Iemanjá cultuada no Brasil é plural, além de não corresponder fielmente à imagem arquetípica ainda hoje cultuada na África. Vai muito além das estátuas

e figuras em tela, metal, barro e outros materiais, representativas de divindades femininas católicas. Seu culto, aqui, no Brasil, transcende os muros dos terreiros de candomblé, dos centros espíritas e das tendas de umbanda. E também, por isso, nas celebrações e festividades a ela dedicadas, misturam-se o profano e o sagrado, atabaques e trios elétricos, balaios de presentes e cervejada. Ainda que muitos a chamem de Nossa Senhora da Conceição e outros mais pendurem nas paredes de suas salas um quadro com a imagem de uma mulher branca, cabelos lisos e soltos ao vento, nesses símbolos estão contidos os atributos da Grande-Mãe, numa interpretação calcada na cultura dos afro-descendentes.

É a pluralidade concretizando um *Arquétipo*, cujas imagens arquetípicas são generosamente extraídas de um imaginário único e exclusivo, gestado na cabeça do povo brasileiro. A manifestação da Grande-Mãe não passa apenas pelo mitológico, o que se comprova com a manifestação das imagens arquetípicas do Feminino na prática. Essas imagens sempre são femininas, uma vez que elas todas representam Iemanjá, mas tanto podem ser negras, brancas ou mulatas, pois há vários imaginários agindo.

Isso até serviria para explicar também uma outra questão: a posse da terra. O índio brasileiro, até hoje, briga pela terra. Enquanto isso, há de se perguntar: que terra cabe ao afro-descendente? Isso nunca foi cogitado, tendo em vista que, no imaginário do afro-descendente, a terra desejada sempre foi a Mãe África, ou Luanda, ou o Reino de Aiocá, morada da Grande-Mãe Iemanjá, que tanto pode ser negra, mulata, branca ou cabocla. Por sua vez, no imaginário do branco, não haveria lugar para tal pergunta, pois o escravo não era considerado gente.

O colonizador europeu necessitou construir milhares

de templos católicos para cultuar a Virgem Maria. O índio teve de renunciar ao território dos rios de águas limpas onde a Iara reinava. O afro-descendente, porém, não hesitou em transferir Iemanjá da confluência de um rio nigeriano com o mar, para o grande oceano e dele fez o templo dedicado à Grande-Mãe. É por isso que o mar fica coalhado de flores, perfumes e outros presentes, quando a Grande-Mãe é festejada, homenageada, reverenciada. E como se não bastassem o comprimento das praias e a largueza do oceano, o afro-descendente também lhe dedicou praças e ruas. Também por isso, barracas, quermesses, trios elétricos, terreiros, rodas de samba e capoeira compõem o cenário que se constitui o grande templo, móvel e rotativo, onde a Grande-Mãe é louvada, nos mais diversos disfarces que o imaginário do brasileiro lhe construiu. Por isso mesmo, repressão alguma teve força para demolir.

A Grande Mãe Iemanjá é plural, assim como há uma pluralidade de símbolos a ela dedicadas: cânticos, danças, alimentos, mandalas, insígnias, trajas e histórias. O acervo é vasto e exige especialidade no trato de cada um deles. Exemplo disso são as inúmeras histórias conservadas no Brasil que exaltam os traços de personalidade de Iemanjá. Entre elas, destaca-se

#### O SEGREDO DO POTE<sup>86</sup>

Olocun tinha uma filha meiga, maternal e extremamente dedicada. Era a mais bela das criaturas. Era Iemanjá, a Mãe dos Filhos Peixes. Prometida a Olofin, Iemanjá ca-

---

<sup>86</sup> Cf. PÓVOAS, Ruy do Carmo. **A fala do santo**. Ilhéus, BA: Editus, 2002. p. 135-136.

sou-se com ele e foi-se em sua companhia, para as terras que ficam bem distantes do Aoicá. No dia do casamento, Olocun presenteou sua filha com um pote. Informou que, se ela, algum dia, caísse em extrema necessidade, quebrasse aquele pote e o socorro surgiria imediatamente. Mas não deixou de avisar: o pote só deveria ser quebrado em caso de extrema necessidade, como último recurso.

Com o tempo, Olofin foi-se demonstrando ciumento, possessivo e dominador. A vida de Iemanjá ficou restrita apenas ao palácio real. Ninguém poderia lhe dirigir a palavra sem autorização expressa do marido. E quando ele saía para guerras de conquista, a mulher ficava trancada, em completo isolamento, até a sua volta. Foi então que Iemanjá sentiu necessidade de se libertar daquele cativoiro. A lembrança de seu tempo de liberdade, vivido no reino de Olocun, aumentava ainda mais a sua dor. Afinal, como é sabido, não há dor maior do que, no tempo do cativoiro, recordar-se da liberdade.

Pois bem: Iemanjá começou a pensar em fugir. Tentou algumas vezes em vão, pois parecia que Olofin adivinhava seus pensamentos e descobria a tempo qualquer coisa planejada. Um dia, Olofin voltou coberto de glória de uma de suas conquistas e ofereceu um grande banquete a centenas de convidados. Ele bebeu vinho de palma até se faltar e dormiu embriagado. Aproveitando-se disso, Iemanjá fugiu do palácio. Mas como não conhecia os caminhos do deserto, terminou se perdendo. E quando o dia amanheceu, ela nem sequer sabia onde estava. Nesse meio tempo, Olofin acordou, tomou conhecimento da fuga de Iemanjá e saiu à sua procura, com muitos soldados. Desta vez, ela ia voltar como uma prisioneira.

Quando Iemanjá avistou o exército do marido se aproximando, deu-se conta da tragédia que ia lhe acontecer. Foi então que ela se lembrou do presente que recebeu de Olocun, no dia do casamento. Abriu a bagagem e retirou

pote. E quando Olofin mandou os soldados amarrarem a esposa, ela palmeou o pote e arremessou no chão. E aí, deu-se o encanto: de repente, o Oceano se avolumou, invadiu a Terra e o deserto virou mar. Olofin e seu exército morreram afogados e Iemanjá reinou absoluta sobre todas as águas do oceano.

**Os tiranos terminam sempre se afogando nas águas de sua tirania.**

Iemanjá abarca a diversidade do povo brasileiro em sua pluralidade étnica e em sua diversidade cultural. Calçada num modelo nagô, esta imagem arquetípica da Grande Mãe, gestada no imaginário do brasileiro, superou toda a opressão do sistema escravocrata. E o que a princípio expressava apenas uma imagem nagô alargou-se no abramileiramento, na expressão da pluralidade de culturas, etnias e domínios.

## 19. O ILÊ DE OXUM ABALÔ: A FALA DA MEMÓRIA E A VOZ DO CORAÇÃO<sup>87</sup>

Faz tempo. Faz muito tempo. Foi ainda no tempo do Engenho de Santana. Mejjigã, africana do povo Ijexá, trazida à força para o Brasil, foi obrigada a ser escrava e tornar-se Inês Maria. Sacerdotisa de Oxum Abalô, Inês endureceu suas mãos na labuta diária do engenho. E os luxos de Oxum foram substituídos pela corrente, pela cafua, pela senzala. E somente mais tarde, quando a velhice não mais permi-

---

<sup>87</sup> Pronunciamento feito por ocasião da inauguração do “Ilê de Oxum Abalô”, no Ilê Axé Ijexá, em 14 de junho de 1998.

tia que ela fosse aproveitada na lavoura, os seus senhores a abandonaram para que ela esperasse a morte.

Mas Inês Mejigã trouxe um outro *Destino*: acreditar na Liberdade, sonhar com uma descendência sem as marcas do ferro da escravidão. Ainda na senzala, com Leocádio, um negro de origem angolana, Inês gerou Maria Figueiredo, sua única filha, que nasceu de *Ventre Livre*. Era a esperança de sobrevivência do axé ijexá nas terras do Brasil, na Região do Cacau. E Inês Maria Mejigã se foi em avançada idade, aos 115 anos, rodeada de bisnetos, entre os quais Maria Mercês do Carmo, mãe de Ruy Póvoas, Ajalá Deré, o fundador deste terreiro, o Ilê Axé Ijexá.

Depois de Mãe Inês, muitos foram os que vieram seguindo seus passos para que este dia de hoje acontecesse. Inês gerou Maria Figueiredo que se casou com Antônio do Carmo e ambos tiveram seis filhos, entre os quais Ulisses do Carmo. Este, por sua vez, gerou muitos filhos e filhas, entre os quais Maria Mercês. Surgia na *Região do Cacau* a família *Do Carmo*, cujo ancestral paterno, Manoel do Carmo, o pai de Antônio, viveu em Nazaré das Farinhas. Na quinta geração, entre outros, vieram Maria Conceição Souza, Reinaldo e Ruy do Carmo Póvoas.

Um outro axé, da mesma origem ijexá, veio do Sauípe para as terras de Ilhéus: Geralda de Peixe Marinho gerou Maria Gustavo de Jesus, Mãe Velha de Oxalá, que deixou para Ajalá sua herança de axé. E ainda, um outro axé de ijexá juntou-se à herança de Mãe Inês: Flaviana de Oxum fez Emília de Xangô que fez Maria Natividade Conceição (Mãe Mariinha de Nazaré das Farinhas) que fez Ajalá Deré.

Todas essas pessoas veicularam a força e possibilitaram que até aqui chegasse o axé de Mãe Inês Maria Mejigã, aquela que veio das terras africanas. Hoje se cumpre o *Des-*



*tino* de Mãe Inês, aquela que trouxe de Ilexá o axé de Oxum para todos nós, um sonho de Liberdade gestado na escravidão. Finalmente, através da herança de Mãe Inês, Oxum Abalô instaura seu trono nesta nova África que é o Ilê Axé Ijexá. Hoje, Oxum termina sua grande viagem da África para o Brasil, em busca destes outros filhos que somos nós aqui presentes. E aqui Oxum escolheu Mukaylassimbe e Fadori, sua ekédi e seu ogã. Ela também está assentada, pelos rituais de iniciação, no ori de outros filhos seus.

Neste dia, no Ijexá, a Liberdade se esparrama tal qual água na cachoeira. O que foi um sonho no passado, apenas testemunhado pelas paredes da senzala do Engenho de Santana, hoje toma forma e corpo em cada um de nós e se faz verdade no corpo unido dos filhos de Oxalufã, neste Ilê Axé Ijexá. E cercados da graça divina da Oxum, Dona das Águas e Soberana do Ijexá, fazemos ecoar a voz da Liberdade e bradamos:

Mãe Maria Mercês do Carmo, sem o teu sacrifício, nunca teríamos chegado até aqui. Tu aceitaste o teu *Destino* e viveste da esperança, com honradez. E de tua coragem, brotaram a alegria e a realização de hoje.

Mãe Mariinha, valeu a pena toda a tua confiança. Foste a grande muralha de resistência e guardiã dos segredos africanos que aqui e agora estão assentados. A fortaleza de tua fé até hoje nos reconforta.

Mãe Maria Gustavo de Jesus, eis aqui, adorada Mãe Velha, o resultado da grandiosidade de teu sentimento acolhedor dos desvalidos.

Mãe Abigail, a luz dos teus olhos foi farol que nos fez enxergar em noite escura. E agora dividimos com Itabuna este clarão bendito.

Oh, Mãe Inês! Sabemos da tua constante presença no

nosso meio e pedimos a graça da tua bênção. Aqui está o porto de chegada que marca o final de tua grande viagem para unir dois grandes continentes e construir um novo tempo em que o amor e o perdão dissolvem a mágoa, o ressentimento, o ódio, o rancor. Um tempo em que, superando a rejeição, a cor da pela une o que antes o preconceito dividiu.

Oh, Oxum, Mãe das Mães! Teus filhos, os que já se foram e também nós que estamos aqui, não desperdiçamos a bênção que lançaste sobre Mãe Inês. Eis aqui o teu palácio, ouro de tuas mãos centuplicado em nossa resistência para a construção da Liberdade e da vivência de um novo tempo. Um tempo em que um mesmo Deus, único e misericordioso, cercado da fina flor de sua própria criação, isto é, anjos e querubins, orixás e caboclos, santos e encantados, homens e mulheres, animais e plantas, minerais e axé, é louvado com o mesmo amor, através de linguagens e ritos diferentes, porque assim se faz o amor que não conhece limites.

Filhos do Ijexá, eis aqui a nossa história que não está escrita em livro nenhum, mas se faz memória da ação divina através de mulheres e homens que aceitaram seu próprio *Destino*, preservados na memória de seus descendentes ao longo dos tempos. Não importam as chibatadas, a fome, a dor, o menosprezo, a amargura. Não importam o pelourinho, a cafua, a senzala. Nem mesmo importa a terrível dor da rejeição. Foi uma luta desigual, mas vencemos! Chegamos! Até aqui nos trouxe Inês, segura nas mãos de Oxum! Afinal, a liberdade não é uma doação: é uma conquista. Eis o exemplo vivo de como a tirania pode ser derrotada. É preciso, no entanto, vigilância, cuidado e atenção, pois os tiranos ainda fazem parte de nosso mundo. E que esta casa seja sempre um sinal de alerta. É necessário cada um

de nós ter consciência de seu próprio *Destino*, exercer com coragem o papel para o qual foi chamado à vida e assumir sua glória e dor a fim de que, todos juntos e unidos, continuemos construindo a história. É preciso lembrar que aquele que nega sua força e seu axé para a construção do amanhã não terá seu nome inscrito na memória dos sucessores. No candomblé, não vale somente ter um título, um cargo, participar do ritual, dos cânticos e das danças. Faz-se necessário, principalmente, participar da construção coletiva com esforço e confiança. Assim se cumpre o papel de filho de orixá, de filho-de-santo. E isso não se faz somente mandando lembranças de longe ou, de perto, desfiando diariamente um rosário de queixas.

Se o sonho hoje se concretiza, é preciso reconhecer: sem Fadori, este filho abençoado de Oxum, ainda ficaríamos muitos anos apenas sonhando com este lugar, com este porto de chegada. Ele juntou as águas com amor, ergueu a terra com a fé e pôs os pés no mundo com lealdade. Quando parou, o Ilê estava pronto. E aqui, doravante, fica esta casa de Ijexá, com sua porta sempre aberta para distribuir a força das Águas, a riqueza, o brilho, o amor e as bênçãos de Oxum, a que veio da África para reinar no Brasil. Finalmente, a Liberdade!

Ore ye ye ô!

## SIGNIFICANTES BRANCOS E SIGNIFICADOS NEGROS

A estrutura da sentença de uma língua se organiza a partir da sintaxe, que é o seu elemento gerador. Pelo menos, assim defendem os gerativistas. Enquanto isso, a morfologia se organiza através de princípios e leis de combinação e arranjo, a partir dos quais os itens lexicais são aplicados. A explicação seria justa, se não fosse a questão das relações de sentido, pois o campo que dá conta dessas relações é a Semântica. Acontece que o nível semântico não faz parte da descrição da gramática de uma língua, ficando assim atribuído à competência do usuário da língua, e seria um componente meramente interpretativo. Embora alguns defendam ser a semântica o elemento gerador da sentença, para que se evite entrar no emaranhado de teses lingüísticas sobre o tema, tomemos a semântica como componente interpretativo.<sup>88</sup>

As formas lexicais, isto é, as palavras, seriam compreendidas como signos lingüísticos de dupla face: uma seria seu próprio aspecto formal; outra, o conteúdo de significação que o falante lhe atribui. O primeiro corresponde ao significante; o segundo, ao significado. E a relação entre

---

<sup>88</sup> Cf. MARQUES, Maria Helena Duarte. **Iniciação à semântica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

eles é completamente arbitrária. Exemplo disso, a palavra *burro*, em português, significa uma espécie de animal, enquanto, em italiano, significa manteiga.

Essa arbitrariedade do signo também pode ser exemplificada dentro de um mesmo idioma. Em português, a palavra MANGA pode ser empregada com vários significados diferentes, a depender da contextualização: pasto, parte da camisa, fruto da mangueira, tubo de vidro para proteger a chama do candeeiro e a terceira pessoa do singular do indicativo presente do verbo mangar. Também esse mesmo tipo de relação se patenteia, quando várias palavras são usadas para expressar um mesmo conceito: CASA = residência, moradia, habitação, ponto comercial, família, lar, tronco familiar.

Ocorre também que a estrutura de uma língua não corresponde à estrutura de uma outra. Se a correspondência ocorre, não se trata de uma outra língua e sim, de uma variação lingüística. Os conteúdos de significação que os falantes atribuem aos signos lingüísticos por eles utilizados fazem parte dos relacionamentos sociais e culturais, com todas as implicações que isso oferece.

No caso de línguas em contato<sup>89</sup>, as relações sociais, econômicas e políticas se refletirão diretamente no intercâmbio lingüístico, operado pelos grupos que falem línguas diferentes. No caso do contato do colonizador branco com os negros trazidos para o Brasil, o embate lingüístico determinou uma série de adaptações semânticas por parte do negro, na tentativa de se comunicar no novo contexto lingüístico. Assim, numa *negociação*, significantes portugueses passaram a ser utilizados com significados africanos

---

<sup>89</sup> WEINREICH, Uriel. **Langues in contact**: findings and problems. 9. ed. Mouton: The Hague, 1979.

e vice-versa. E quando essa transposição não podia ser feita, a forma lexical ficava de uso restrito a subgrupos. Por isso, enquanto o conceito de *orixá* foi tomado como *santo*, para o significado *axé*, não foi possível a tradução.

Coube exclusivamente ao negro e a seus descendentes a acomodação a um ambiente lingüístico inóspito, cuja única saída era aprender a língua do dominante. Simultaneamente, porém, era necessário conservar significantes africanos necessários à preservação das raízes, dos valores e das concepções oriundas da África, com que a identidade era construída. Nesse duplo esforço, uma das saídas foi a utilização da língua trazida da África como língua litúrgica.<sup>90</sup> Assim, rituais, cânticos, culinária, instrumentos e objetos de culto religioso eram vertidos em língua ancestral e o mundo cotidiano, em língua portuguesa.

Não raro, mesmo utilizando-se de uma sintaxe e de uma morfologia portuguesas, o povo-de-santo, por exemplo, costuma utilizar-se de conteúdos semânticos africanos, na busca não só de preservar seus segredos litúrgicos, mas, também, a sua identidade. Ocorre, no entanto, que muitos significados africanos foram tomados pelo branco como motivo de temor ou ojeriza, a partir de interpretações preconceituosas. Desse modo, palavras africanas do tipo *ebó* e *Exu* foram tomadas pela maioria dos usuários da língua portuguesa como designativos de conteúdos demoníacos. Por causa disso, também aconteceu muita perseguição aos praticantes do culto aos orixás.

Nos sete textos a seguir, algumas considerações a respeito de significantes próprios e particulares do universo

---

<sup>90</sup> Cf. PÓVOAS, Ruy do Carmo. **A linguagem do candomblé**: níveis sócio-lingüísticos da integração afro-portuguesa. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989.

dos terreiros, cujos significados não podem ser alcançados numa abordagem exclusivamente eurocêntrica..

## 20. FILOSOFIA NAGÔ<sup>91</sup>

*Filosofia Nagô* foi o tema de uma palestra proferida pelo professor titular de Língua Portuguesa e Mestre em Letras Vernáculas, Ruy Póvoas, no Centro de Estudos Filosóficos, como parte das atividades ali empreendidas, sob a denominação de “Aula Aberta”, que tem por objetivo promover mensalmente palestras, relatos e debates sobre diversas temáticas. Para que um número maior de pessoas tenha acesso às idéias que compõem o pensamento nagô, transcrevemos a palestra nesta edição. (Palavras introdutórias do *Jornal de Filosofia*.)

A proposta é conversar aqui sobre *Filosofia Nagô*. Evidentemente, há uma necessidade de refletir sobre os lexemas que compõem este enunciado. FILOSOFIA, permitam-me os senhores que constroem esse saber, é o uso do saber em proveito do homem. Daí, vamos entender esse uso como um juízo. Um juízo sobre a origem ou sobre a validade e, nesse juízo, sob o ponto de vista da civilização ocidental, surgem duas alternativas do saber: o de origem divina e o de origem humana.

Se considerarmos a origem divina do saber, ele vai ser entendido como revelação ou iluminação. Se é revelação ou iluminação, esta revelação é feita a privilegiados. Mas se o

---

<sup>91</sup> Aula aberta pronunciada no Centro de Estudos Filosóficos/FESPI, em 19/1/1981. Publicada no **Jornal de Filosofia**. Ilhéus: Centro de Estudos Filosóficos/FESPI, ano I, n. 2 e 3, 1989.

saber for considerado de origem humana, esse saber significa aquisição ou produção humana e, se assim o for, todos os homens tendem ao saber. Não é privilégio de ninguém. Qualquer pessoa pode aumentar, renovar, produzir o saber. É preciso também que consideremos a questão da Filosofia e o uso do saber. Filosofia considerada como contemplativa ou Filosofia considerada como ativa. É dentro dessas pressuposições que vou entender Filosofia, dessa prospecção da cultura ocidental. Quanto ao outro lexema, isto é, a palavra NAGÔ, vamos entender qual o seu significado.

Das tribos oriundas da África, poderíamos destacar três grupos e três grandes famílias: os iorubas, os bantos e os negros islamizados, sendo que “islamizados” não corresponde a uma etnia e, sim, a uma prática religiosa, cujo culto é dirigido a Alá, do qual Maomé é o profeta. Dentro do grupo ioruba, encontraremos subfamílias: a família do Ketu e Ijexá e a família de Oyó, por exemplo. Esse grande grupo é também conhecido como grupo nagô. É constituído de várias tribos que falam uma linguagem bem aparentada, com costumes e valores culturais bem próximos. Esse grupo trazido da África para o Brasil sempre se revelou muito cioso dos seus valores, com uma outra interpretação do universo e da vida, uma cultura solidificada. Mesmo padecendo a ignominiosa condição de escravo no Brasil, essa gente não abriu mão de certos padrões e valores. Essa marca nagô foi tão forte que terminou servindo como modelo para que se estruturasse no Brasil um modelo de culto africano, desde a concepção do espaço, até os rituais. Vamos entender o nagô como essa marca nítida africana de um dado segmento sócio-cultural da África, o grande grupo dos Iorubas. Os povos de Angola e do Congo não têm a marca nagô. Essa marca não é melhor nem é pior. É um



registro inconfundível, porque o nagô, do ponto de vista de sua prática de vida e identidade religiosa, acima de tudo, é um indivíduo que interpreta o universo e a vida sob a ótica dos orixás, que podem ser entendidos como Arquétipos e, por isso mesmo, ele afirma que “sabe de onde veio, onde está e para onde vai”.

O indivíduo nagô sabe das suas coordenadas no universo. Ele sabe dizer quem foram seus antepassados, seus ancestrais, até chegar aos tempos imemoriais da África. Um nagô não pode ser perdido no tempo e no espaço. Sou brasileiro de origem nagô. Eu digo assim: “Sou filho de Maria do Carmo, que foi filha de Ulisses do Carmo, que foi filho de Antônio do Carmo e de Maria Figueiredo, que foi filha de Mejigã, a negra sacerdotisa de Oxum, trazida de Ijexá, que no Brasil recebeu o nome de Inês e foi escrava no Engenho de Santana.” Sem essa consciência, não se tem pessoa nagô. Nagô é aquele que é constituído de axé. Força essa de que a gente falará mais adiante.

Esse axé é uma parte herdada dos ancestrais, por isso, é preciso saber a cadeia genealógica de onde a pessoa se originou. O segundo axé é herdado no ato da iniciação e o terceiro é o da própria pessoa como ser no mundo. A soma dessas três forças o faz ser único, inigualável e específico. Essa mesma força faz o nagô ligar-se a um grupo de divindades que explicam a história do universo, da vida e do homem. E, necessariamente, liga-se a uma divindade em particular. Além de ligar-se a um grupo de divindades familiares que englobam as famílias, há uma ligação específica com uma divindade *x* ou *y*. Esses valores são sistematizados e gostaria de apresentar para vocês esse sistema de valores.

Vamos focalizar, em primeiro lugar, o sistema dinâmico. Para o nagô, o universo – a vida – é antes de tudo um

sistema que se move. Nada está parado. Nada pode permanecer quieto. É do movimento que vem o equilíbrio, e é do equilíbrio que se faz a vida. Quando o movimento cessa, as coisas se findam, as pessoas morrem, os mundos se acabam. Então, não se pode parar. Uma comunidade nagô vive em eterna efervescência, por isso mesmo até as suas orações são dançadas. O nagô não se ajoelha para rezar imóvel, ele reza em movimento ritmado. Esse ritmo é necessário, para que se torne patente a força do axé. A força do axé é responsável pelo ser e pelo devir. Nada existiu, existe ou existirá sem o axé. Essa força é indescritível em língua portuguesa. Vamos entendê-la como uma energia. Uma energia que pode ser doada, tirada, aumentada, diminuída, acumulada e escapulida. Daí a pessoa nagô estar em observação de tudo e de si, para que essa energia esteja sempre em movimento e sempre em expansão, senão ela escapole. Zelar do axé é ter um conhecimento que possibilite a manutenção dessa força, para que ela se multiplique a tal ponto que possa ser dividida e doada. Quanto mais se doa o axé, mais ele brota aos borbotões. O que vai sustentar a movimentação é o sistema de trocas. A pessoa nagô não vai viver de mãos vazias. Se vai à casa de alguém, leva, pelo menos, um sabonete e traz de lá alguma coisa. É esse sistema de trocas que faz com que a força do axé esteja sempre em movimento e distribuída entre todos, para que não haja uns com muitos e outros sem nada.

Para o nagô, não se separa o que é civil do que é religioso. Não existe uma prática profana, distinta da prática religiosa. O fazer da vida é um fazer civil-religioso. Para o nagô, não se pode acreditar em determinadas coisas na academia e ter outra prática fora dela. Você é naquele valor que você cultiva, pela vida afora, em todas as suas práticas,

em todos os seus saberes. Esses valores compõem um valor único. Esse valor único é sempre perpassado pelo entendimento do que seja o axé. Essa força intraduzível em língua portuguesa é a razão que faz os seres existirem. Para cultivar a força do axé, também há hábitos religiosos vividos cotidianamente, não são hábitos vividos uma vez por semana. Na concepção nagô, os hábitos são para serem vividos cotidianamente.

A concepção do mundo, para o nagô, é de um todo constituído de nove espaços cosmológicos. São nove mundos, como esferas umas dentro das outras. Esses nove mundos em esferas concêntricas estão diametralmente divididos: em cima está o Orun e em baixo encontra-se o Aiê. O Aiê é a imagem invertida do Orun. O que está em baixo é igual ao que está em cima e a única diferença é a vibração da energia. A vibração de baixo faz com que esse mundo esteja materializado, isto é, a energia esteja condensada. Na parte de cima, essa energia está num índice muito alto de vibração, onde não há materialização. Os nove espaços são habitados pelos seres da cultura nagô: os homens, os ancestrais e as divindades. Do universo humano, também participa o universo animal, o mineral e o vegetal. Não existe universo humano só com gente. Se um desses elementos se acaba, rompe-se o equilíbrio, a troca do axé. Esse sistema de trocas existe também entre os universos do humano, dos ancestrais e o das divindades.

Os seres humanos só podem passar para o Orun, depois da morte. Esses nove espaços vão desde o primeiro, que é o céu dos maus, ao último, que é o céu dos bons. Na concepção nagô, não existe o inferno para castigar os maus; existe um céu para os maus, mas é um céu onde ele não passa para a segunda esfera, nem passa para a terceira,

nem para as outras esferas superiores. O trânsito fica limitado a uma esfera até que ele volte e se purifique. Quando se chega ao nono céu, não se pode mais voltar, porque se chegou ao seio de Olorun e é impossível, dado o aumento do seu axé, se aproximar dos humanos, senão o universo humano é destruído. Por isso, os nagôs acreditam que não têm contato direto com Deus, pois o axé de Olorun é um axé tão poderoso que a mera aproximação destruiria tudo, dada a sua força, a sua alta voltagem.

Dois divindades aparecem como essenciais ao entendimento do equilíbrio desse sistema. A primeira divindade a ser entendida é chamada Orumilá, que é a divindade da adivinhação. Orumilá traz a revelação, a instrução, o saber, o conhecimento, a resposta, o sim e o não. Todos os passos que o nagô dá na vida são passos dados através de uma consulta a Orumilá. Uma outra divindade que no Brasil se tornou muito polêmica é Exu. Exu é o que leva. Enquanto Orumilá sabe as respostas, Exu leva perguntas. Exu é a divindade que não tem consciência nem do bem, nem do mal. Então, faz-se o pedido do Aiê para o Orun. Como Exu é a energia sem consciência, o pedido que ele leva é o pedido que ele faz. Orumilá é bem diferente, ele é o discernimento. Orumilá só lhe responde se for para o seu crescimento. Exu leva o pedido de bem e mal. Por isso, no Brasil ele foi confundido com do demônio cristão, o diabo católico, a tentação do mal. Na concepção nagô, ele não é um anjo decaído; é o responsável pelo equilíbrio, se não tiver quem leve não tem ninguém que traga. Não existirá Orumilá sem Exu.

No universo nagô, os ancestrais representam a linhagem de todos os que já se foram, todos os que precederam na grande viagem para Orun. O contato continua, não se

perde. É um contato bem diferente do da prática espírita, por exemplo. O ancestral nagô não faz a incorporação, mas conversa face a face. Ouve-se-lhe a voz e há o reconhecimento pela vibração da energia. Quanto aos outros habitantes do Orun, são os Irumalés. Há um número infinito de Irumalé. Eles vieram do seio de Olorun. As divindades representam manifestações do poder criador de Olorun. Essas divindades têm características interessantes: têm ânsia pelo humano; estimam o universo humano; só existirão se entrarem em contato com o humano; entram nesse contato para comer, beber, dançar, simpatizar, antipatizar, tomar medidas arbitrárias ou não; há uma enorme ansiedade na busca do humano. É o divino em busca do humano. Quando esses Irumalés se manifestam ao homem, eles se manifestam com características da mãe natureza. Um Irumalé é o axé da água, o outro é o axé do fogo, o outro é o axé da chuva, o axé da terra, da mata, do corisco. São configurados pelo nagô, em termos de valor cultural, como manifestação de determinada energia.

Na diáspora, o número de Irumalés conhecidos foi encurtado. Antes, considerava-se que havia Irumalés da direita e da esquerda e o número de cada ala ultrapassava a casa dos 200. É preciso considerar, no entanto, que 200 era, para o nagô, um número simbólico de conjunto incontável. Assim como o brasileiro diz “tenho mais de mil coisas para fazer”, onde o número mil significa muitas, também é assim o número 200 naquele outro contexto cultural. Desse número incontável de Irumalés, poucos ficaram conhecidos no Brasil com a designação de orixá. Alguns orixás são muito conhecidos pela sociedade mais ampla, a exemplo de Iemanjá, Xangô, Exu. Outros tiveram o seu conhecimento restrito apenas aos fiéis do candomblé, a exemplo de Orumilá e Obatalá.

Cada orixá tem o seu domínio e o seu culto está intimamente ligado às forças da natureza. Assim, a gente de terreiro terminou por desenvolver, no Brasil, um culto religioso, cuja prática necessita de rios, florestas, lagos, fontes, mares, pedreiras, vegetais, animais, minerais. Chega-se ao ponto de proclamar: sem folhas não há orixá. Desenvolver o culto mínimo a qualquer orixá implica a necessidade de água limpa e folhas ritualísticas. Por isso mesmo, de um modo geral, os terreiros estão localizados em áreas mais ou menos amplas, nas quais seja possível a existência de plantas, fonte, criatório de animais, onde se possa ver o sol, a lua e as estrelas.

Existem cultos que são feitos a céu aberto. O culto a Iemanjá, por exemplo. Ainda que o terreiro possua um *peji* (espécie de altar) no qual essa divindade é servida, os componentes do terreiro se deslocam para a praia, pois sem o oceano, não há como terminar as festas, obrigações e oferendas à Dona do Mar. O mesmo acontece com o culto a Ossãe, o orixá das folhas, que mora no fundo da mata fechada.

Mesmo sendo uma força da natureza e sendo servido e louvado em áreas específicas, internas ou externas ao terreiro, o orixá tem como seu principal assento a cabeça do humano, o *ori*. É na cabeça onde o orixá se manifesta no fenômeno da possessão. Por isso mesmo, é preciso renovar essa ligação, através do ritual do *bori*, isto é, dar comida à cabeça. Também é na cabeça do iniciado onde são feitas as principais obrigações para que ele se torne uma autoridade no terreiro e venha até mesmo a se tornar um novo sacerdote.

O orixá está em permanente contato com o humano, seja pela possessão, seja através do jogo de búzios, que é o oráculo do candomblé. Este oráculo só pode ser manejado por iniciados que tenham cumprido, no mínimo, sete anos

de *obrigações* e que tenham aprendido a sua prática com o seu babalorixá ou ialorixá, isto é, com quem o iniciou. O jogo é formado por um conjunto de 16 búzios que, ao serem manipulados, caem com a face côncava ou a convexa para cima. Da configuração formada, da combinação que se apresenta, pode-se deduzir 16 indicações, ou *odus*, ou caminhos. Cada um desses odus está ligado diretamente a um orixá, mas eles, os odus, podem se combinar entre si, resultando 256 novas configurações. Por sua vez, essas novas combinações também se combinam entre si, elevando-se o número dos odus para mais de quatro mil.

Cada odu contém várias histórias que explicam a situação-problema apresentada por quem consulta o jogo de búzios. Somente uma dessas histórias, no entanto, se aplica ao caso em questão. E deslindar isso e fazer a interpretação adequada é papel do babalorixá ou da ialorixá que maneja os búzios. No Brasil, há pessoas conhecidíssimas por sua capacidade de fazer corretamente a interpretação do jogo de búzios. Foi o caso de Agenor Miranda, antigo *oluô*, isto é, pessoa que sabe o segredo do jogo de búzios, que residiu na cidade do Rio de Janeiro.

O jogo de búzios é permanentemente consultado, seja para as obrigações, para tratar e curar as pessoas, para se saber das ordens dos orixás, se uma determinada situação vale a pena ser vivenciada ou não. Através do jogo, o orixá aconselha, reclama, orienta, estabelece regras, avisa, informa. A consulta ao jogo de búzios, no entanto, não pode ser feita a qualquer hora e em qualquer lugar. O terreiro tem local apropriado para tal fim e há interdições para certas horas ou dias da semana, assim também para condições do corpo e da mente, tanto do consulente, como de quem joga os búzios.

Uma das partes mais ricas do jogo de búzios se compõe do conjunto de histórias que estão contidas nos odus. Normalmente são narrativas curtas, os *itan*, em que orixás, pessoas ou animais atuam como personagens e encerram um princípio ético ou moral. Além disso, há uma recomendação de um ritual a ser feito para que o problema que motivou a consulta seja sanado. No Brasil, muitas dessas histórias ultrapassaram os muros dos terreiros e passaram a fazer parte do acervo do conto brasileiro. Para isso, no entanto, perderam aquela parte da indicação do ritual a ser desenvolvido.

Eis um exemplo de um *itan*:

#### O SAPO INVISÍVEL<sup>92</sup>

Contavam os mais-velhos que a girafa estava cansada da mesmice de sua cidade. Queria andar, passear, conhecer gente nova, ver as novidades do mundo. Andava se queixando todo dia e a mãe dela sempre dizendo:

– É, minha filha, boa romaria faz quem em sua casa vive em paz. Também o povo diz: Pé que não anda não dá topada. Já outros afirmam: Pedra mudada não cria limo. Você mesma é quem deve descobrir qual é o melhor para você...

A girafa ficava ainda mais desapontada com as palavras da mãe. Terminou saindo uma tarde, para conversar com as amigas. Talvez, assim, se animasse um pouco mais. E a conversa foi boa. Ficou até sabendo que existia um bicho chamado sapo. Uma amiga sua tinha visto um, em terras distantes e ficou encantada. A amiga falou tanto sobre o sapo, que a girafa ficou morrendo de vontade de conhecer um.

---

<sup>92</sup> PÓVOAS, Ruy do Carmo. **A fala do santo**. Ilhéus, BA: Editus, 2002. p. 131-132.



Quando voltou para casa, já estava decidida: tinha de fazer uma consulta para se certificar das coisas. Pois bem. Na consulta, disseram a ela que fosse ver o sapo de perto. Afinal, agonia a gente mata de duas maneiras: ou deixa o motivo pra lá, ou faz dele a razão maior da existência. Criatura, só vendo como a girafa saiu da consulta feliz da vida. Já em casa, a mãe ouviu os comentários em silêncio, principalmente porque a girafa já tinha se decidido viajar. Tinha de conhecer outras terras. Tinha de ver um sapo. Era demais: viver naquele lugar, onde nem sapo existia...

Na manhã seguinte, mal raiou o dia, a girafa pegou a sacola, se despediu da mãe e saiu pelo mundo. Andou muito, viu muitos lugares, conheceu muita gente, viu coisas do arco-da-velha. Sempre olhando para cima, em busca de topar com um sapo. E lá se foi ela pelo mundo. Pergunta aqui, pergunta ali, terminou sabendo pra que lados ficava a terra de sapo. Tocou para lá. Não ficou copa de árvore que a girafa não fizesse uma pesquisa, procurando sapo.

Depois de dias, nem unzinho ela tinha encontrado. Foi ficando triste, foi ficando triste, até que resolveu voltar para sua terra. O retorno foi doloroso, cheio de decepção. E ela chegou em casa, no maior desalento, pior do que antes de viajar. A mãe, coitada, vendo o estado em que a filha se encontrava, procurou animar uma conversa. Perguntou coisas, quis saber detalhes. Por fim, o assunto do sapo:

– E como foi isso? Você procurou bem procurado? Perguntou às pessoas?

– Procurei, mãe... Perguntei... E nada... Olhe, mãe, não ficou copa de árvore que eu não revirasse... Sapo deve ser um bicho invisível...

– Bicho invisível?! Copa de árvore?! Mas como, se o sapo só vive de cócoras, é bicho do chão e mora na lagoa? Filha, tem coisas que só são vistas, quando olhadas de perto e com muita atenção. Por isso, minha filha, aprenda: **Em terra de sapo, de cócoras com ele.**

É preciso entender, então, que também os negros têm cultura. Que a herança africana no Brasil é muito rica. Também é preciso batalhar contra o preconceito que fez com que se visse o negro reduzido apenas à sua condição de escravo. Enquanto o brasileiro não compreender que grande parte de sua cultura tem origem africana e que isso o faz um povo singular no mundo, toda a riqueza cultural de tradição africana será rejeitada, gerando uma situação esquizofrênica.

Um salto de qualidade na nossa maneira de encarar a questão faria com que tirássemos a interpretação folclorizada que muitos dão aos fatos socioculturais oriundos da filosofia nagô e que integram a realidade sociocultural brasileira.

## 21. MEDO DE EXU <sup>93</sup>

Quando se fala em Exu, de um modo geral, as imagens evocadas na memória das pessoas são um tanto temerosas. Quem tem medo de Exu? É muito difícil alguém responder negativamente a essa pergunta, porque as pessoas associam Exu a imagens equivocadas. Responder a tal pergunta sugere que se formule uma outra: de onde vem o medo de Exu? Medo tem raízes, tem causas, tem história.

Exu é um Arquétipo que o povo nagô recobriu com imagens arquetípicas próprias de sua cultura. Tais imagens, completamente diferentes das criadas pelo europeu, ocasionaram até mesmo horror aos olhos do branco preconceitu-

---

<sup>93</sup> Texto revisto e ampliado da versão original, que foi publicada no **Jornal Takadá**: informativo da comunidade Religiosa Ilê Axé Ijexá. Ano I, n. 1, jan. 1996, p. 4.

oso, crente de que ele era o único povo na face da terra a ter construído um imaginário.

Entender Exu exige pensá-lo inserido na história da colonização e formação do povo brasileiro, mas também na história dos negros trazidos da África, que aqui viveram sob o regime da escravidão. Muitos aspectos históricos favoreceram a consagração de lendas e a crenças numa imagem distorcida de Exu. Muito mais que isso: um profundo preconceito em relação às crenças e religião dos negros.

Um aspecto interessante diz respeito ao caráter brincalhão, jovem e malicioso de que o mito nagô, em território africano, revestiu Exu, o que permitiu aos preconceituosos tomá-lo como se fosse o “anjo decaído” do cristianismo. Apesar da extrema perversidade com que os negros sempre foram tratados, em terras brasileiras, Exu continuou a ser evocado pelos afro-descendentes, numa concepção africana. Pelo menos assim tem acontecido nos terreiros de candomblé ligados à tradição.

Entre o povo-de-santo, tal qual os demais orixás, Exu sempre recebeu culto, principalmente pedidos de proteção, em séculos de exploração e morte. Tido como o grande mensageiro entre o *orun* e o *aiê*, Exu passou a ser cultuado em rituais secretos que contrariavam o regime de opressão do branco, que sempre o teve como se fosse o Diabo. E ao longo da história, esse orixá vem sendo injustamente caracterizado como o “princípio do mal e o elemento demoníaco do universo”. Por causa disso, o preconceito em relação ao candomblé tem sido assustador.

Porque o Brasil tem como cultura oficial um padrão herdado da Europa, trazido pelo branco colonizador, acreditamos no que nos fizeram acreditar: Exu é o Diabo e por isso temos medo dele. Mas, quem é afinal Exu, tão con-

traidoriamente temido pela maioria das pessoas e tão orgulhosamente respeitado e cultuado pelos praticantes das religiões africano-brasileiras?

Na cosmologia nagô, Exu é filho de Iemanjá e irmão de Ogum. É o mensageiro das perguntas, pedidos, súplicas e rogativas que os humanos lhe confiam, para que sejam levados aos demais orixás. É ele o intermediário entre os dois mundos: o humano (*aiê*) e o divino (*orun*). Por ser o mensageiro entre os humanos e as outras divindades, Exu abre portas, derruba barreiras, faz comunicar entre si os iguais, os semelhantes, os diversos e os diferentes. Destemido e cumpridor de suas tarefas, “Exu traz ontem o resultado do pedido que ainda será feito amanhã”, conforme crêem os adeptos do candomblé. Ele, no entanto, nada faz gratuitamente, porque é assim o sistema nagô: baseado nas trocas. É próprio de o nagô entender que de onde se tira e não se repõe, faz falta.

Exu é dual e ambivalente, está sempre pronto a percorrer qualquer caminho traduzindo a linguagem dos humanos para os demais orixás. Porque sempre está de prontidão para partir em qualquer direção, o seu domínio é a encruzilhada. De caráter irrequieto, brincalhão e gozador, Exu não faz acepção entre o bem o mal. Ele é o mais humano dos orixás, pois é tão ambíguo quanto os humanos.

O povo nagô desconhece o conceito de “diabo”, como expressão total da maldade que se arvora contra Deus e isso impede qualquer correlação entre ele e a entidade que a cultura cristã denomina de Diabo, Satanás ou Demônio. Também Exu nada tem a ver com as imagens grotescas que lhe emprestam os menos esclarecidos. Exu também não se liga a certas idéias estereotipadas e distorcidas que são veiculadas através de esculturas grotescas, comercializadas por certas casas especializadas no ramo de objetos do culto.

As esculturas e imagens de ferro, madeira ou barro comercializadas, que representam Exu tal qual se idealiza a figura do Demônio, não passam de expedientes que exploram comercialmente os desinformados. Os espertalhões impingem a Exu configurações absurdas, no intuito de movimentar a máquina de fazer dinheiro que funciona em cima da folclorização e da ignorância. É preciso que se saiba que o povo de terreiro não faz para si imagem alguma de orixá, muito menos de Exu, que é temido, reverenciado e respeitado pela sua força, pelo seu caráter e suas atribuições.

Sua insígnia é um tridente, semelhante ao de Netuno, o senhor dos mares, na mitologia greco-romana. E outra vez a ignorância fez confundir tal insígnia com o tridente do Diabo. Suas cores simbólicas são fortes: a combinação de vermelho e preto. Mais uma vez, os preconceituosos entenderam que isso, na certa, é coisa satânica. Como se tudo isso ainda não bastasse, Exu carrega na cabeça uma faca em pé, que ele disfarça, cobrindo com os cabelos em torno dela, sob forma de um penteado fálico. Foi o suficiente para que os perseguidores reforçassem suas posições, entendendo o penteado como o chifre do Demônio. Mais ainda: ele preside o ato sexual como ato fecundador. Foi o gatilho mais que suficiente para que os preconceituosos vissem aí coisas dos abismos infernais: uma divindade presidindo o sexo?

Exu é, fundamentalmente, o princípio organizador posto no mundo. Nesse sentido, ele é denominado Exu Iangui. No panteão africano, ele é o responsável pelo equilíbrio do cosmo e, por isso, sem Exu, não se faz nada. Ele também acumula a função de guardião, protegendo as pessoas, os caminhos, os lares, a propriedade, o terreiro contra toda e qualquer ameaça ou ataque. Antes de qualquer outro

ritual, Exu recebe reverência, para que os caminhos sejam abertos, o mal seja afastado, os pedidos sejam ouvidos e as oferendas sejam aceitas.

Ele faz parte, enquanto princípio organizador, da constituição do ser humano. Nessa acepção, ele é Exu Bara. Todo ser humano, portanto, contém em si o seu próprio Exu que lhe proporciona poder e ação. Tirando-se esse elemento, o ser humano será destituído de sua assertividade, pois Exu está intimamente ligado ao Arquétipo do Fogo.

Se todos nós temos Exu, enquanto princípio que energiza a vida e dinamiza a existência, por que ter medo de Exu?

## 22. QUEM TEM MEDO DE FEITIÇO? <sup>94</sup>

Toda cultura engendra eventos, gestos, fenômenos e hábitos considerados estranhos pelas demais. Assim, o colonizador português nunca pôde compreender porque, entre os índios brasileiros, a mulher parida ia trabalhar, enquanto o homem ficava na oca, cuidando do recém-nascido. Da mesma forma, o branco não pôde compreender porque os negros escravos ofereciam alimentos às suas divindades. Já estava muito longe a lembrança de que os antigos judeus ofereciam bois, carneiros, pombas, rolas, pães e azeite a seu deus. De igual sorte, a cultura católica, até hoje, conserva o hábito de oferecer pão e vinho à sua divindade maior, acreditando que tais substâncias se tornam corpo e sangue do Filho Único de Deus. E tudo isso acontece com um simples

---

<sup>94</sup> Texto publicado no **Jornal Tàkàdá**: informativo da comunidade do Ilê Axé Ijexá, Ano 1, n. 4, dez., 1996, p. 6 e no **Universus**: o jornal do amanhã. Rio de Janeiro, ano 5, n. 41, jan., 1998. p. 18.

balbuciar de uma frase por parte do sacerdote. Ocorre, no entanto, que os católicos advogam para si a exclusividade de tal capacidade. E qualquer outra cultura em que se acredite também na possibilidade de realizações semelhantes é tida na condição de arte do Demônio e seus sacerdotes considerados feiticeiros. Ou, na melhor das hipóteses, atos de selvageria, coisas de ignorantes, gente atrasada.

Supersticioso até a alma, o português colonizador trouxe consigo o pavor deixado pelas fogueiras da Santa Inquisição, para quem até não trocar o óleo da candeia na sexta-feira era indício de satanismo. Mulheres foram queimadas vivas por exercerem o ofício de feiticeira: viravam rato, morcego, transformavam pessoas em bichos, voavam montadas em vassoura, tinham intimidades sexuais com o Demônio, enfim, faziam feitiço.

Ao ver as práticas tidas como exóticas, tão comuns ao povo negro, nada mais óbvio para os preconceituosos do que considerar tais hábitos como esquisitos, estranhos e até mesmo demoníacos, satânicos. Enfim, malefícios de feiticeiro, isto é, **feitiço**. Afinal, as pessoas preconceituosas consideram-se exclusividade no plano do Criador. E a cultura de origem negra, ainda hoje, sofre as conseqüências de tal interpretação. Assim, uma oferenda qualquer, depositada em logradouros do tipo pedra do rio, beira do mar, mata, pedreira, encruzilhada, caminho, tudo isso provoca arrepios de assombro e terror. Na verdade, não são os objetos que provocam tal fenômeno, mas é o preconceito que propicia uma interpretação promotora de tal estado psicológico.

O arraigamento de tal aversão vai tão longe que é comum até mesmo pessoas, declaradamente atéias, manifestarem pavor diante de situações próprias e particulares da cultura negra. Exemplos disso: pomba preta (tida como

agenciadora da morte e de toda espécie de malefício); ebó depositado numa encruzilhada (sinal do pacto com as forças demoníacas); cânticos religiosos ou até mesmo folclóricos (tidos como invocação ao Diabo); adereços ritualísticos (tidos como sinal de pacto com Satanás). E por aí segue uma série de absurdos, típicos dos que têm o horizonte colado ao nariz. Mas esta também foi a arma ideológica para manter os negros presos com outras correntes, mais terríveis ainda: “Você não é gente: é cria do Demônio, é pior que bicho. Por isso você é meu escravo e eu posso fazer de você o que eu bem quiser. Sua única salvação possível é abdicar de suas crenças e crer no que eu creio.”

Vale ressaltar também que a prática cultural das crenças dominantes passou por uma assepsia. Assim, não se vê o cadáver do Filho Único sacrificado, mas o pão em que o corpo dele se transformou. Não se bebe o sangue vertido do corpo matado, mas o vinho em que o sangue dele se transformou. E esta assepsia no conjunto simbólico permite que a cena seja compreendida como civilizada, agradável, sutil e verdadeira. Na cultura do *terreiro*, porém, o simbolismo é outro. Os objetos passam por uma outra concepção que não é compreendida nem alcançada pelos praticantes de outros costumes. Isso possibilita, então, uma inviesada interpretação das práticas dos *terreiros*, por parte dos preconceituosos, que tomam tudo como *feitiço*, isto é, o malefício do feiticeiro.

A prática do mal é inerente à natureza humana em qualquer cultura. E a maioria dos males é praticada fora do terreno religioso. Exemplo disso é o engendramento de práticas políticas, econômicas e educacionais que possibilitam a infância desamparada; a velhice abandonada; a falta de assistência à saúde; a educação ultrapassada; a corrup-



ção; a negação dos direitos dos trabalhadores; a perseguição às minorias; a devastação das florestas; a poluição de mares e rios, bem como a exterminação das espécies. Mas aí, o *ebó* é outro. E por isso mesmo, muita gente boa não se arrepia, não tem temor, nem fica apavorada, porque não pode ver, ou não quer enxergar, o verdadeiro *demônio* que, por trás de tudo isso, faz um feitiço escabroso.

### 23. O CONCEITO DE AXÉ<sup>95</sup>

Cada povo constrói valores que outros povos desconhecem ou não praticam e é justamente isso que faz as nações serem desiguais. Quando um povo predomina sobre outro, os valores do vencedor fazem esquecer a maioria das práticas dos vencidos. A depender, no entanto, da resistência do derrotado, permanecem conhecimentos, costumes, práticas, crenças que não se apagam facilmente, porque fazem parte da construção da identidade da qual o vencido ou subjogado não pode abdicar. E é por isso que o idioma do vitorioso conserva hábitos lingüísticos dos que foram dominados. Daí, entende-se perfeitamente porque a Língua Portuguesa do Brasil conserva tantos elementos de origem indígena e africana. É preciso compreender, no entanto, que os elementos conservados assim se justificam, por terem sido conservados também os valores culturais que eles representam, inerentes à construção de pessoa.

Por causa de valores africanos conservados no Brasil, a cultura baiana terminou criando fenômenos como o

---

<sup>95</sup> Publicado no **Jornal Tàkàdá**: informativo da comunidade do Ilê Axé Ijexá, ano 1, n. 2, abr. 1996. p. 2.

*axé-music*, e a palavra “axé”, já tão usual na Bahia, agora assume foro nacional nos seus mais diversos significados. É uma palavra ioruba, isto é, um termo nagô importado da Nigéria desde os tempos da escravidão negra no Brasil. A princípio, teve seu uso restrito nas comunidades negras, principalmente no ambiente religioso dos terreiros. Na medida em que as populações negras e mestiças se expandiram e se foram firmando na expressão cultural do País, a palavra “axé” ganhou cidadania.

Da mesma maneira que ocorre com qualquer palavra de qualquer idioma, o vocábulo “axé” pode designar vários significados, a depender da situação em que é usada. Evidentemente, as variações de uso estão ligadas às convenções que os remanescentes da cultura nagô deixaram como herança de usos, costumes e valores. Alguns desses significados expressos pela palavra “axé” devem ser considerados: o sentido de *amém*, *a saudação alegre*, *fundamento* e *força*.

É costume dos que rezam e oram terminarem suas petições às divindades com a palavra “amém” para expressar a certeza de que o pedido será atendido e a expressão toma o sentido de *Que seja assim*. Este também é o sentido de “axé”, quando se responde a alguém que desejou algo de bom para o ouvinte. Assim também os praticantes do culto africano-brasileiro encerram suas rogativas às divindades. De outra sorte, o tradicional “Olá!” tem sido substituído por “Axé!”, nas saudações usuais, quando as pessoas se encontram. Vale a pena ressaltar que esta interjeição nagô nunca é pronunciada por mera formalidade. É quase sempre gritada entre risos, com expressão de alegria e felicidade por ver o outro. Por isso, não se trata de mera substituição de vocábulos.

De uso mais restrito e particular por parte dos falantes das comunidades de terreiro, esta palavra também designa

*fundamento mágico* que se constitui o alicerce de uma casa de culto. Implica um conjunto de objetos ritualísticos manipulados apenas por pessoas iniciadas e que são plantados em local somente conhecido pela mais alta hierarquia do terreiro. E só a partir de então, a casa poderá ser aberta ao público e reconhecida como tal. Neste sentido, o axé plantado tem uma história que começa na África e passa por uma cadeia sucessória no Brasil, até chegar àquela casa em particular. De igual forma, a mesma palavra também significa o *fundamento* de uma pessoa. É também configurado como um conjunto de objetos *ritualísticos* que representa a ligação entre a pessoa e o seu orixá. São zelados, cuidados e guardados em lugares específicos e representam o *assento da força sagrada*. Esse conjunto pode ser deixado por herança e transmitido por gerações a fio, ou ainda ser destruído ou simplesmente devolvido à Natureza, quando ocorre a morte da pessoa. Os casos são específicos e cabe aos iniciados resolverem, de comum acordo com a vontade do morto e dos orixás.

Além desse entendimento, é preciso considerar que o *fundamento*, isto é, o axé de uma casa, de uma cidade, de um lugar, de uma pessoa é um conceito complexo, exclusivo da cultura nagô. Significa *força, poder*. Dito assim, não fica esclarecida a diferença de valor expresso por esta cultura e as de origem européia, por exemplo. É necessário, portanto, um corte mais aprofundado.

Para o nagô, a existência só é possível por causa do axé. É a força necessária para o ser e o devir, isto é, para que as coisas existam, a existência se faça e tudo se torne possível, é preciso axé. Coisa alguma pode existir sem axé: a luz, a sombra, o espírito, a matéria, os homens, os animais, as plantas, os astros. Quando o axé se esvai, também se dilui o que ele corporifica. Está posto no universo e sua fonte

é Olorun, Deus criador, onipotente, onisciente, eterno e incriado, senhor de tudo e todos. E o sopro de Olorun é o axé espalhado pelo universo. Por isso mesmo, tudo tem axé: o espinho e a rosa; a sombra e a luz; o homem e a pedra; o oceano e a montanha; o urubu e o sabiá; o amigo e o inimigo; o moço e o velho; o dominante e o dominado; o privilegiado e o excluído; o orixá e o búzio; o que se come e o que se bebe; o que se veste e o que se calça; o que se fala e o que se diz. A palavra, em si, é considerada portadora de *axé*. As pessoas de terreiro, pelo menos naqueles considerados tradicionais, não pronunciam palavras consideradas “pesadas”, a exemplo de obscenidades, imoralidades, ou aquelas que expressam conteúdos do mal. Não se pronuncia os nomes considerados sagrados em vão, nem os nomes das pessoas que já morreram, desnecessariamente. E ao pronunciar ou ouvir o nome de seu orixá, o fiel do candomblé toca o chão com a ponta dos dedos e leva-os à testa, em sinal de respeito, reverência e identificação. Tudo isso se liga ao conceito de *axé*, pois tanto a fala quanto a palavra são seus veículos também.

Esta força confere ao homem o poder de ser e estar. E termina por haver uma configuração muito específica do axé: o herdado dos antepassados, o do orixá ao qual se vincula a pessoa, o adquirido na iniciação e o de sua própria entidade enquanto ser cósmico. Pode-se ter empatia ou não a determinada espécie de axé e por isso pessoas não se dão bem em certas casas, lugares, ou com certas substâncias ou mesmo pessoas. E por isso é considerada uma força poderosa, mas muito delicada e melindrosa, sempre a exigir cuidado e atenção. Pode ser ligada, desligada, herdada, desestruturada, refundida, ampliada e até subtraída. Mas isso é segredo dos iniciados.

Vale ressaltar que axé não é exclusivamente um valor vivenciado por pessoas do culto africano-brasileiro. E a Arte está aí, para dar testemunho disso, na música, pintura, escultura, literatura, teatro, além da fala, no dia a dia.

#### 24. AXÉ: HERANÇA, MEMÓRIA E TRADIÇÃO<sup>96</sup>

Desde que os portugueses resolveram colonizar o Brasil e estabeleceram o tráfico de negros entre a África e a terra descoberta, uma nova cultura começou a se formar. Os colonizadores, de pele branca e crença européia, compravam e vendiam os negros relegados à condição de máquinas necessárias à lavoura e à mineração. Ocorre que o largo contingente para cá importado, embora não se pensasse assim na época, era constituído por pessoas humanas, e muitas delas nobres, distinguidas em seus lugares de origem pelo saber, força e poder de mando.

A história da escravidão no Brasil encerra uma série de lutas, perseguições, desprestígio, sofrimento e dor, mas também de resistência. E aqui pretendo fazer um recorte de *interlocução* que não deve ser confundido com *aceitação*, *integração*. É fato aceito normalmente que, ocorrendo embate de culturas diferentes no mesmo espaço, valores de ambas as partes sobrevivem, interagem e evoluem conforme contingências de tempo, espaço e estratos sociais. No Brasil, não haveria de ser diferente. E a Bahia continua ainda o grande cenário onde os valores de ambas as culturas, a

---

<sup>96</sup> Trabalho apresentado no “Seminário sobre cultura, tradição e turismo”, no Instituto Nacional de Tradição e Cultura Afro-brasileira – INTECAB, em 8 de novembro de 1995.

branca e a negra, se cruzam, se entrechocam, se superpõem, e interagem num incessante movimento, que é resultante do viver e do fazer de sua própria população. Falta, no entanto, muitas vezes, a interlocução.

Tal cenário de eventos não podia ficar imune às questões ligadas às pedras fundamentais da sociedade: a linguagem e a construção do conhecimento, valores que estão intimamente ligados entre si. Na abordagem de um deles, outro é presentificado obrigatoriamente. E é por isso que, ao se referir a *axé* como um valor cultural, é necessário que nos remetamos à linguagem, essa guardiã da chave dos mistérios.

Conforme John Lyons, “uma língua não fornecerá um lexema denotando qualquer objeto ou classe de objetos cuja existência a sociedade que fala essa língua não reconhece.”<sup>97</sup>

É necessário, por isso, entender que as palavras utilizadas pelos agrupamentos humanos, pelos mais diversos segmentos de uma determinada sociedade representam valores que têm sentido. Assim ocorre com a palavra *axé*. De início, é preciso lembrar que se trata de uma palavra de origem africana, mais especificamente, iorubá, o que nos remete a pessoas de pele negra, de costumes, crenças e viver diferentes da herança européia. É certo, portanto, que *axé* designa um valor cultural não existente nas sociedades que colonizaram o Brasil. Vai daí o primeiro grau no embate das duas culturas aqui referidas. Por ser o Brasil cenário de silêncios de interlocução da cultura branca para com a cultura africana, há de se esperar que o conhecimento designado pela palavra *axé* tenha também passado por processo semelhante, no que pese todo o movimento de folclorização,

---

<sup>97</sup> LYONS, John. **Semântica**. Trad. W. Ramos. Lisboa: Presença, 1980. v. 1, p. 204.

indústria de turismo e de um aparente ecumenismo atual.

Sobre tal conhecimento, muitos estudiosos já se ocuparam. A título de ilustração, vale lembrar Juana Elbein dos Santos e Raul Lody. Juana informa que “*axé* é a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir”<sup>98</sup>. Raul Lody afirma que *axé* é o “princípio gerador e emanador da vida”<sup>99</sup>. Observa-se, de pronto, que uma força, ou um princípio, com tais atributos, na cultura européia, só poderá ser compreendida sob os fundamentos da Química, da Física ou da Biologia. E tal não ocorre na cultura negra, da qual o valor aqui considerado é originário. É notório e sabido, entre o povo de candomblé, sejam os adeptos, os fiéis ou os simpatizantes, que tal força ou tal princípio só poderá ser apreendido a partir de outro paradigma, longe, bem longe dos laboratórios de experimentação.

Tomando por base tal concepção, é lógico concluir que não há palavra portuguesa que possa conceituá-la ou defini-la. E é por isso que os estudiosos necessitam de frases que consigam uma simples aproximação do conceito realmente contido neste signo lingüístico de apenas três fonemas.

Por isso a palavra *axé* ganhou uso tão largo hoje. Cesados alguns entraves de atritos entre as duas culturas, o resultado seria uma cultura outra, uma terceira, nem branca européia, nem negra africana, mas brasileira, onde haveria espaço para a Química, para a Física, para a Biologia e para *Axé*, desde quando fossem respeitados os princípios da interlocução, superando-se a integração e a simples aceitação.

<sup>98</sup> SANTOS, Juana Elbein. Op. cit p. 39.

<sup>99</sup> LODY, Raul. **O povo do santo**: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos. Rio de Janeiro: Pallas, 1995. p. 40.

Uma das características do *axé* é que ele é herança, legado dos antepassados. Herda-se o *axé* geneticamente. Mas na concepção do povo negro, a genética não é exclusivamente biológica. O assentar da mão da mãe-de-santo sobre a cabeça do filho significa passar a herança do *axé*. E isso é suficiente para que se estabeleça uma rede de parentesco entre muitas *casas de candomblé*, ultrapassando as fronteiras estaduais e, muitas vezes, internacionais. Por isso, no Brasil, povos africanos de inimizades ancestrais terminaram por produzir heranças no mesmo *terreiro*, na mesma pessoa. Não é à toa que a Bahia tem tantos herdeiros *jeje-nagô*. E no Brasil, o parentesco se alargou. Hoje temos pai, mãe, irmão, tio, tia, avô, avó, primo, prima-de-santo, tudo isso decorrente da herança de *axé*. E a herança também ocorre no plano do concreto. Objetos portadores de *axé*, eles mesmos o *axé*, são deixados por herança. Tanto isso pode acontecer em vida como após a morte, tudo explicado pelo jogo de búzios, através do qual as determinações dos ancestrais podem ser cumpridas. Assim, herdamos-se fios de conta, pedras de orixás, insígnias, vasilhames sagrados e até um *terreiro* inteiro, completo e em pleno funcionamento. Como se vê, o conceito de *axé* pode promover ações onde a justiça dos homens não alcança o braço. É comum ouvir-se entre curiosos, quando do falecimento de um pai ou de uma mãe-de-santo: “Para quem ficou o terreiro?” É também comum a resposta: “O orixá disse nos búzios que ficava para Fulano.” Nesse caso, não há necessidade de advogado nem de juiz: o *axé* dita as normas.

Herda-se também o santo, o orixá, o inkice, o vodú, o caboclo, o Exu e também o jogo de búzios, o obé, a cuia, a cadeira, a navalha. E ainda a quizila, o *ewó*, a proibição, a limitação. Mas tal abordagem supera de longe os limites deste trabalho.



O próprio *axé*, isto é, o que se compreende de tal valor cultural, é por si só uma herança. E por assim constituir-se, ultrapassou os limites dos espaços do *terreiro* e ganhou a sociedade em sua dimensão mais ampla. Já se ouvem sacerdotes católicos após dizerem “Vão em paz e que o Senhor os acompanhe!”, acrescentaram: “Axé, para todos!” Era a última fronteira.

Há *axé* em tudo o que existe. Sem *axé* as coisas não são. Está presente no visível e no invisível. As pessoas, as plantas, os animais, os minerais têm *axé*. Também o têm os orixás, os santos, os encantados, os caboclos, os eguns, os Exus. Uma simples porta que recebeu *axé* adicional através de obrigações passa a ser considerada intransponível pelas forças contrárias ao *axé* nela acrescentado. Além do *axé* natural, as águas no espaço em que foi depositada uma *obrigação* são acrescidas do *axé* do orixá naquele momento invocado. Trazidas para casa, é remédio, é força. As plantas, além de seu próprio *axé*, são impregnadas do *axé* do orixá, no local onde se arriou uma *obrigação* até o espaço alcançado pelo braço humano. A areia da praia, no local onde se arreia *obrigação* para a Dona das Águas, vira *ouro-de-mamãe*. É trazida para casa, porque é portadora de *axé*. A faca preparada para o corte das obrigações não é apenas um instrumento cortante de objetos materiais. Ela corta a dor, a mágoa, a inveja, o mal, a má sina, o feitiço e o malefício. Corta até a tempestade, porque é portadora de *axé*.

E esta força pode ser aumentada, diminuída, distribuída, ligada, desligada, acumulada, transmitida e deixada por herança entre vivos, entre mortos e vivos, entre invisíveis e visíveis. É possível deslocá-la de um espaço para outro, de um objeto para outro, de uma pessoa para outra, sem que o doador se esgote, pois ela é, antes de tudo, renovável.

É necessário, outra vez, lembrar John Lyons, até mesmo para desmentir o que se propala por aí, na afirmação de que o brasileiro é um povo sem memória. Não existe afirmativa mais falsa do que esta. É justamente ao contrário: o afro-descendente é um povo que tem memória, sim. Basta uma simples olhadela na herança africana que compõe esta nação. Ou ainda uma conversa rápida com um integrante do candomblé. E o rosário de memórias é desfiado, conta por conta de foi-assim. O povo de candomblé é verdadeiro repositório de suas origens, de sua história. Geralmente, os integrantes de um terreiro, pelo menos daqueles ligados à Tradição, conhece a história de seu povo, a história de sua *casa*, a sua própria história. E ouvem-se histórias que não acabam mais. O que esse segmento sócio-religioso não gosta é de guardar na memória história mal contada para vender livro sem fundamento, sem o *axé* de verdade. Mesmo, a classe dominante no Brasil acostumou-se a contar a memória dos vencedores e nunca a dos vencidos, a dos oprimidos, a dos excluídos. É por isso que essa outra memória não é cobrada nos concursos, nos exames, nos vestibulares.

A memória dos negros no Brasil terminou por construir um valor cultural africano-brasileiro. Apesar de a palavra *axé* ser originária do iorubá, na verdade ela hoje designa um conceito comum, vivenciado e experimentado por segmentos sociais de origem africana das mais diversas. Assim, mesmo em terreiros de origem angolana, congo, ijexá, jeje, caboclo ou mesmo umbanda, a força do *axé* é compreendida semelhantemente. E mesmo quando se ultrapassa os limites das casas religiosas e se alcança o grupo social mais amplo, o conceito é o mesmo, a palavra para designá-lo é a mesma.

Na condição de valor preservado inicialmente pelo povo de candomblé, foi nos *terreiros* onde a palavra *axé* se conservou, antes de sair por aí, à solta, tornada comum. Às vezes, a memória é muito triste. E há relatos de pelourinho, cafua, máscara de zinco, feitor, chicote, repressão policial, perseguição de cristãos, prisões, espancamentos, morte e impunidade. E é por isso que a memória precisa ser viva. Não para atizar ódios e rancores, mas para que a exclusão, o autoritarismo e o elitismo sejam dissolvidos e se torne possível realizar a interlocução. É no relato da memória que o povo de candomblé é mestre no contar. É possível, através do contar a história de um *axé*, retroagir no tempo e no espaço e até mesmo chegar aos tempos imemoriais da Mãe África. Na Bahia, em relação à cidade de Salvador, a história foi bastante registrada. As *casas* ditas tradicionais, os pesquisadores e estudiosos, inclusive os ligados às referidas *casas*, têm dado conta do recado. Nas demais regiões, a história ou está começando a ser pesquisada agora, ou nem se toca em tal assunto. Com isso corre-se o risco de se perder boa parte da memória.

Entender o *axé* exige memória e a memória é contada de boca a ouvido. No Sul da Bahia, nas terras do cacau, o *axé* chegou pelas mãos de Raquel Martiniana de Jesus. Na Praia do Sul, em Ilhéus, ela plantou o *axé* de Obaluaíê. Depois vieram Joana de Oxum-marê e Benzinha de Nanã. Como se vê, *axé* dos jeje. Aberto o caminho, chegaram Malungo Monaco, Pedro Farias e Roxa. Era a nação de Angola com *inquices* e *caboclos*, na manifestação de outro *axé*. Enquanto isso, em Itabuna, várias nações pontilhavam os espaços: Belarmino, Sifrônio, Pedrina, Josefa do Robalo.

O Estado Novo passou, Pedrito Gordo se foi, a Cons-

tituição garantiu a liberdade de culto, e o *axé*, tal qual raiz molhada, brotou de novo. E é esta memória que permitiu a criação do carnaval ijexá, do afoxé, do maracatu, do samba de roda, do maculelê, do *axé-music*, da timbalada, do Ilê Aiê, dos Filhos de Gandhi, do Olodum. É preciso lembrar, no entanto, que o *axé* não está circunscrito apenas a uma cidade, a uma só *nação* do candomblé.

Contava Mãe Mariinha, de Nazaré das Farinhas, que o afoxé foi inventado por Oxum. Quando a corte de Olorun resolveu viajar da África para o Brasil, a fim de acompanhar o trânsito dos filhos expatriados, Oxum inventou uma festa para trazer o *axé* de um continente para outro. Os orixás viriam em cânticos e danças para ver o novo *ilu-aiê*. Exu foi despachado antes e voltou com a resposta de que tudo estava em ordem, a viagem seria boa. E assim se fez. Naquele tempo ainda não havia *terreiros* no Brasil. Com a chegada da Corte de Olorun, os *terreiros* foram surgindo. E para que essa memória não se perdesse, os *terreiros* começaram fazer afoxé, aproveitando-se da festa de branco que era o Carnaval. E aí está hoje o que o *axé* pôde construir no Brasil: as escolas de samba, a maior festa popular do planeta. E quem deste pouco se admira, pergunte ao povo de candomblé e saberá de muito mais.

Valho-me de duas pequenas histórias para ilustrar as relações entre *axé* e *tradição*, último assunto a tratar aqui.

Quando o escritor Ildásio Tavares, Doutor em Literatura, poeta, escritor, artista, ogã de Oxum e obá de Xangô, autografou seu livro *Roda de Fogo*, no Rio de Janeiro, atendi ao convite e fui participar do evento. E quando lá cheguei, ele me segredou: “Até que enfim você chegou. Rapaz, aqui está um cruzamento de energia brabo. E você

é o axé de orixá funfun. Agora eu me acalmo.” Relaxou, sorriu, autografou, conversou e acabou a tensão. Evidentemente, ele não se referia especificamente a minha pessoa, mas às ligações de *axé*, por ser eu cabeça de Oxalá, orixá do branco, da criação, da paz e do amor. Era este *axé* que o fazia equilibrar suas forças. Ildásio e eu somos ligados à tradição nagô.

Doutra vez, quando morador em Ilhéus, numa casa vizinha, ocorreu um evento triste. O filho mais velho foi acusado injustamente de roubo pelo patrão. Tratava-se de um confronto entre um negro e um branco, um pobre e um rico, uma pessoa do povo e um advogado. Evidentemente, que a desigualdade social favorecia ao segundo. Pois bem: Mãe Justina, negra-velha e rezadeira, fez um trabalho de *axé*. Esvaziou um canto da sala, acendeu uma vela no ângulo, pôs o rapaz de pé, voltado para a parede, em frente à vela acesa, sentou às suas costas e disse: “Se um cachorro latir, um galo cantar e uma criança chorar, sua inocência fica provada e você não vai pra cadeia.” Na sala, todos calados, mergulhados no tempo que escorria devagar. Primeiro, um cachorro latiu. Suspense. Mais tarde, um galo cantou. Mas a criança... Não havia meninos na casa. Lá para as tantas, vela quase no fim, ninguém sabe onde um menino novo começou a chorar na vizinhança. Mãe Justina pediu uma salva de palmas e mandou que o rapaz fosse dormir sossegado. No outro dia, o patrão do rapaz entendeu de arrumar o guarda-roupa e se desfazer de uns trastes guardados. Pois não é que o anel sumido estava dentro de uma das botas?! Mãe Justina movimentou o Fogo de Xangô, o *axé* da Justiça.

O *axé* movido e ativado por Mãe Justina foi construído coletivamente pela família e pela vizinhança que credi-

tavam no bom caráter do rapaz. A expressão natural da voz de três entes foi tomada como sinais de *axé* e a combinação deles foi tida como afirmação de inocência e liberdade. Em outro espaço, o advogado resolve desfazer-se das botas velhas e acha o anel, supostamente roubado, inocentando o acusado. Em ambas as situações, diversas entre si, com protagonistas tão diferentes, a mesma forma de concepção: o *axé* é a força que move o mundo, energiza, repara, restaura, constrói, protege, ampara e aqueles que sabem movimentá-lo estão ligados à Tradição Africana.

Se o povo de candomblé vive um fazer de *obrigações*, ebós, trabalhos, rituais que se estruturam na concepção mítica, se realizam no movimento de forças, energias e princípios rotulados e designados pela palavra *axé*, também a mesma palavra é utilizada pelos mais diversos falantes, inclusive não adeptos da religião do candomblé.

*Axé*, portanto, não é apenas um valor conservado dentro dos muros dos terreiros. É crença, é costume, é vivência. Não se trata apenas de um valor praticado por adeptos de terreiros: é uma concepção de força ou princípio atuante para além do misticismo, do sentimento de religiosidade. É o entendimento de uma força cósmica, posta no mundo, só possível de ser entendida com a percepção do universo e da vida por um outro viés. Não é uma questão de crer ou não crer, assim como gravitação universal não depende da crença de ninguém. Fala-se em força da mente, força da criatividade, força da lei. Quando ocorrer a interlocução, a escola também vai falar da força do *axé*. Quem cá ficar verá. Quem *kafkar*, também. Amém e *axé!* *Axé* e amém.

25. ANTIGUIDADE É POSTO<sup>100</sup>

Em sua obra *A poética do espaço*, Gaston Bachelard afirma: “Só mora com intensidade aquele que já soube encolher-se.”<sup>101</sup> A qual conceito de morar Bachelard se refere? O que é saber encolher-se? O que tem isso a ver com Terceira Idade? E ainda: que tem isso a ver com africanidade? De relance, essas questões parecem pedras jogadas ao acaso, valores sem nenhuma correlação. Então, tornam-se necessários dois movimentos: aproximar-se e afastar-se. O primeiro movimento promove familiaridade com a frase, através dos verbos “mora” e “soube encolher”. O segundo movimento, o do afastamento das formas que compõem a frase, ocasiona o entendimento, centrado na significação.

Esse jogo de aproximação e recuo faz lembrar a idéia dos campos lingüísticos. J. Trier, um teórico da Lingüística, concebeu a idéia de que “uma dada esfera conceitual é recoberta por um conjunto de palavras; esse conjunto de palavras constituiria um campo lingüístico no interior do qual os elementos se estruturam e se organizam de forma que cada elemento delimita os demais e é por eles delimitado.”<sup>102</sup> A partir de tal interpretação, é possível compreender que o léxico utilizado para expressar um conceito revela um alargamento, enquanto o conceito, em si é algo condensado.

<sup>100</sup>Publicado em **Memorialidades**, revista da UESC/[publicação do] Núcleo de Estudos do Envelhecimento, DFCH, UESC, ano 1, n. 1, jan., 2004, Ilhéus: Editus, p. 50-54.

<sup>101</sup>BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. Trad. R. F. Kuhnen; A. C. Leal; L. V. S. Leal. São Paulo: Nova Cultural, 1988. p. 109.

<sup>102</sup> Cf. MARQUES, Maria Helena Duarte. **Estudos semânticos**. Rio de Janeiro: Grifo, 1976. p. 65.

Em Língua Portuguesa, por exemplo, a ação de MORAR se transborda através de vários nomes: dono, habitante, inquilino, locador, locatário, morador, proprietário, senhorio. A recobertura pode ser ampliada, se lembrarmos que essas palavras nos remetem a abrigo, apartamento, *apart-hotel*, barraca, barraco, cabana, casa, casebre, casarão, castelo, choupana, cobertura, duplex, edifício, hotel, loja, mansão, moradia, *moto-home*, oca, palácio, palacete, palhoça, pensão, porão, pousada, puxada, quarto, quiosque, quitinete, residência, sótão, subsolo, tenda, torre, triplex, vivenda. E como existe muita miséria no Brasil, ainda é possível lembrar de casebre, cubículo, esconderijo, lixão, maloca, marquise, pardieiro, ponte, rua, sarjeta, viaduto.

O conceito de morar também pode abarcar a idéia de espaço geográfico e, por isso, a recobertura se alarga: acampamento, alameda, aldeia, arrabalde, arruado, avenida, bairro, beco, BNH, *camping*, caminho, casario, condomínio, conjunto habitacional, favela, fazenda, granja, horto, jardim, ladeira, loteamento, lugarejo, periferia, povoado, praça, quadra, recanto, roça, rua, sítio, subúrbio, travessa, vale, vila, vilarejo, URBIS. Devem-se acrescentar, ainda, palavras do tipo carneira, cemitério, cova, sepultura, tumba, túmulo, referentes à última morada, sobre a qual recai tanto preconceito. Isso, sem contar o léxico de gírias e modismos, a exemplo de “cafofo” e “apê”, além de certas moradias indesejáveis, até mesmo para quem não possui alguma, como é o caso de cadeia, cela e presídio. Essa fartura de palavras indica a importância atribuída ao conceito de morar, cuja variação demonstra o grau de progresso, sempre medido pelo nível de poder aquisitivo. Os que vivem das sobras do sistema não têm onde morar e, por isso mesmo, não há palavras para designar sua moradia. Ou quando se empregam



palavras para isso, elas são emprestadas de outra área de significação e utilizadas com um conteúdo pejorativo, numa atitude preconceituosa, pois conforme afirma Lyons, “uma língua não fornecerá uma palavra denotando qualquer objeto ou classe de objetos cuja existência a sociedade que fala essa língua não reconhece.”<sup>103</sup>

Por sua vez, ENCOLHER-SE é um conceito que pode ser recoberto por centrar-se, dedicar-se ao essencial, perceber-se inteiro, tornar-se coeso. Desse modo, o processo de recobertura num dado campo lingüístico poderá ser também considerado uma ação de estirar. Um conceito pleno, no entanto, é algo que se encolhe, torna-se denso. E como numa sociedade altamente competitiva é muito difícil viver densamente, passa-se a viver as aparências. Daí, ser necessário um número considerável de palavras para expressá-las. Mesmo que as relações socioculturais se modifiquem e se imponham, para quem se tornou *íntegro*, o conceito de MORAR, em sua essência, está para além das delimitações impostas. Por isso mesmo, a multiplicidade de palavras para expressar o conceito de morar não o atrai, não lhe provoca ânsia nem agonia. Basta-lhe apenas morar.

De um modo geral, quando se pensa em morar, a primeira palavra trazida à mente é CASA. E esta palavra tem de ser estirada, isto é, acompanhada de adjetivo. *Casa própria*: o sonho que tem de ser concretizado até os 40 anos. Caso contrário, uma frustração enorme, um medo tirano, uma sensação de fracasso podem levar as pessoas à baixa-estima. E aí, o sentido de MORAR fica comprometido, contaminando o próprio conceito de ser gente. A casa é símbolo de conquista, segurança, sucesso, vitória. É uma das garantias

---

<sup>103</sup> LYONS, John. Op. cit. p. 204.

para a velhice independente, longe do pavor daquilo que se entende como morar de aluguel ou morar com a nora, ou com o genro. Ou, mil vezes pior, ainda: terminar os dias de vida num abrigo de velhos.

Há uma outra *casa*, tão ou mais importante do que a que nos serve de moradia. Essa outra casa, no entanto, todos recebem uma, sob um critério rigorosamente alheio à vontade de quem a recebeu: o *corpo*. Quando as pessoas se dão conta de si mesmas, já estão morando num corpo e passam a inscrever nele todas as marcas de sua aventura na existência. A convivência entre o dono e esta outra sua casa é tão íntima, que fica impossível dissociar os dois valores: a moradia e o morador.

A partir da própria cor com que a genética pintou o exterior dessa casa e a depender da cultura onde o dono da casa se desenvolva, haverá mais ou menos complicações. Outro predicado que vai influenciar muito na vida do dono da casa é o gênero ao qual ele pertence. Há países em que esta casa deve ficar toda coberta o tempo todo, se for uma casa do gênero feminino. Há grupos religiosos que adotam leis severas para o uso do corpo. Existem regras que proíbem o empréstimo, o aluguel ou até mesmo a doação da casa/corpo. Até mesmo após a morte, esta casa ainda está sujeita aos ditames da justiça do país, ainda que ninguém a queira mais. Também é necessário lembrar: o que se come, o que se bebe, o que se faz e com quem se vive pode interferir na conservação ou aniquilamento do corpo/casa. Daí, para que se possam fazer trocas que propiciem certas seguranças, é necessário saber encolher, no sentido com que Bachelard faz uso desse verbo. Claro que a maioria não encolhe a si mesma. A ação sempre é exercida por uma outra pessoa, contra a vontade de quem se encolheu.

Estirar-se passou a ser indicativo de conquista, progresso, sucesso, vitória.

Muitos que pensam assim avaliam o sucesso pelo grau de invasão ao espaço alheio. Por isso mesmo, é preciso construir mais um compartimento na casa para abrigar a empregada, esticar a pele para que ela pareça mais nova, expansiva, sedutora, apta para conquistar espaços maiores.

Os que sabem encolher, em primeiro lugar, encolhem a si próprios. Por isso mesmo, criam seus filhos para o mundo, pois jamais imaginam tornar-se fardo para os parentes carregarem. Organizam seu mundo particular de maneira independente, quer sejam solteiros ou acompanhados. Vivem com quem gostam. Não governam o destino alheio. Aceitam a existência como ela é. Não se tornam vigia do outro, não ensinam Deus a governar o mundo e deixam saudades quando morrem, pois souberam compreender a finitude do humano. Aceitaram que o corpo, nesta existência, não passa de uma casa emprestada, em cujas paredes, externas e internas, o Tempo vai registrando sua passagem em segundos, horas, dias, semanas, meses, anos, décadas. E Bachelard ainda acrescenta que “encolher pertence à fenomenologia do verbo habitar.”<sup>104</sup>

É aí que entra o conceito de Terceira Idade. É um tempo em que a mesma casa passa a ter novos predicativos, que só serão bem-vindos, se houver aceitação. Esse valor, porém, não pode e não deve ser confundido com conformismo ou acomodação. A cada predicativo que o Tempo acrescenta a nosso corpo/casa, uma nova maneira de cuidar da casa/corpo se impõe. Antes, gestos largos, viradas bruscas, saltos impensados, comer de tudo a qualquer hora, su-

---

<sup>104</sup> BACHELARD, G. Op. cit. p. 109.

bir e descer escadas saltando degraus. Quando a casa/corpo ou o corpo/casa estiver na sua terceira versão, certamente haverá outros motivos de gozar a existência, para aqueles que souberam ou puderam encolher-se, isto é, que se tornaram inteiros sem perder a dualidade, que se tornaram *conjuntos*.

É também por vivenciar a inteireza, que os afro-descendentes gostam tanto de dançar. Principalmente o povo de terreiro, que acredita, antes de tudo, em divindades que dançam. Até mesmo aqueles orixás considerados os mais antigos, os mais velhos, os mais idosos dançam. E dançam com elegância, com ritmo próprio de quem carrega o corpo/casa através das décadas. E o mais interessante é que os orixás mais idosos, quando incorporados, isto é, encolhidos nos humanos, só dão um passo apoiados nos mais novos. Mas quando entram na roda para dançar, eles não se apóiam em ninguém. Dançam soltos e nunca se desequilibram, pois o divino e o humano tornam-se um *conjunto*. Pouco importa se eles estiverem manifestados numa pessoa jovem ou numa pessoa idosa, a imagem arquetípica que eles assumem é sempre da senioridade, do antigo, do idoso, daquele cuja casa o Tempo envergou a cumeeira, isto é, a coluna. E é essa postura que lhes confere respeito e veneração, pois aquele cuja coluna já foi vergada pelo Tempo, numa postura de veneração à vida, costuma saber das coisas.

Os participantes das comunidades de terreiro veneram o antigo como uma forma de preservar a memória. Constituindo-se numa cultura que prioriza o oral sobre o escrito, o povo-de-santo zela pelos seus mais velhos, os antigos, os idosos, que são considerados como verdadeiras bibliotecas orais. Isso confere ao idoso do terreiro uma tranquilidade: ele se torna alvo da estima, da consideração, do apreço e até

mesmo de certa veneração. Ele fará o que quiser, quando quiser e ninguém ousará repreendê-lo, a não ser outro mais idoso. Por isso, no terreiro, não se ensina ao mestre; ao contrário: aprende-se com ele. Não se abençoa ao mais velho; ao contrário: pede-se a ele a bênção do seu axé acumulado durante décadas de existência.

Certamente, nem todos que envelhecem dentro de um terreiro de candomblé também escalaram os postos mais altos da hierarquia religiosa. Dito assim, parece que haveria idosos mais respeitados do que outros. Não é verdade, não é assim que acontece. O conceito de antiguidade é amplo e abarca construções, plantas, árvores, bichos, pessoas. Acredita-se que o tempo marca os seres e as coisas, conferindo-lhes axé, a força responsável pelo ser e o dever. Então, os antigos ocupam um posto: o de ser antigo. E, por isso mesmo, são tratados com respeito, cuidado e carinho, seja qual for a sua posição hierárquica, ou mesmo que não a tenham. O Tempo já lhes conferiu o posto maior: a antiguidade. Essa antiguidade está inscrita, a olhos vistos, no seu corpo/casa, fazendo de sua casa/corpo o receptáculo da experiência de ter vivido. Os sinais da antiguidade no corpo são considerados indicativos de quem priorizou a essência e tornou-se *conjunto*. Também por isso, eles, os antigos do terreiro, moram com intensidade numa outra casa: a da consideração de todos os componentes do candomblé ao qual pertencem. E essa consideração se transforma em memória, quando o idoso é chamado para morar numa outra casa, o *orun*, o universo paralelo. Isso se deve, em grande parte, ao reconhecimento dos que ficam no *aiyé*, a terra da vida, aos antigos, pois eles envelheceram junto aos que ainda eram mais-novos, ensinando-lhes com seu exemplo o difícil exercício de aprender a encolher-se, a tornar-se essência.

26. DE DENTRO DO QUARTO<sup>105</sup>

O tráfico de negros no período escravocrata possibilitou, no Brasil, uma convivência de indivíduos originários das mais diversas culturas africanas. Uniões e casamentos impensáveis no continente africano terminaram por acontecer no solo brasileiro. Assim, pessoas de cultura animista uniram-se a outras de origem muçulmana, enquanto angolanos, jejes e nagôs mesclaram-se entre si, ocasionando, entre outros fenômenos, práticas culturais e vivências religiosas africano-brasileiras, fora dos padrões ditos cultos, impostos pelo sistema branco, de formação judaico-cristã.

Das terras onde se situa a atual Nigéria veio um considerável número de negros, na condição de escravos, para as terras do Brasil. A chamada Costa dos Escravos, assim denominada pelos europeus, era o limite atlântico de uma vasta extensão territorial que avançava sertão a dentro do continente africano. Aí se localizavam verdadeiros reinos poderosos, a exemplo de Benin, Oyó, Ifé, Abeokuta, sen-

---

<sup>105</sup>Este texto reúne alguns fragmentos já publicados em **Jornal Tàkàdá**: informativo da comunidade religiosa Ilê Axé Ijexá, Itabuna, BA, ano 1, n. 1, jan.; n. 2, abr.; n. 3, set.; n. 4, dez. 1996; ano 2, n. 5, maio 1997; ano 4, n. 7, 1999. Também como reproduz, com atualizações e vários acréscimos, o original apresentado no “V Congresso Afro-brasileiro”, em agosto de 1997, realizado em Salvador, Bahia, no grupo de trabalho “Saúde e doença na cultura afro-brasileira: experiências, significados e práticas”, com o título inicial de **Quarto de consulta: um espaço para a terapia africana**, e que, a pedido do Instituto de Saúde Coletiva da Bahia/UFBA, foi encaminhado para publicação, em abril de 1998, o que realmente se efetivou. Publicado na **Especiaria**: revista da UESC, ano 2, n. 3/4, jan./dez., 1999, p. 109-144, com o título *De dentro do quarto*. Simultaneamente foi publicado por CAROSO, Carlos; BACELAR, Jéferson (org.). **Faces da tradição afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO, 1999, p. 211-237. Nessa última publicação, os organizadores retiraram a preposição “De” do título do artigo, além de algumas alterações na ordem dos parágrafos. Esta versão aqui é definitiva.

do alguns deles grandes inimigos entre si. No começo do século XVIII, as tribos iorubas estavam unidas sob o reino de Oyó. Eles se constituíam um grande número de grupos étnico-lingüísticos, a exemplo dos *egba* (de Abeokuta), dos *ijexá* (de Ilexá), dos *ijebu*, dos *ketu*, dos *ofendo*, dos *eko* (de Lagos), dos *oyo*, dos *ife*, dos *ibadan*, dos *benin*.

Da convivência diuturna nas senzalas, no Brasil, foram-se organizando algumas práticas da cultura negra que normalmente ocorriam em datas de festejos católicos, tendo em vista que os dias considerados *santos* se constituíam feriados. Desse modo, após a chamada abolição da escravatura, enquanto os brancos festejavam, na Bahia, o Senhor do Bonfim, os negros na mesma igreja e em seus lares e terreiros homenageavam Oxalá, o *Pai da Criação*.

Ocorre, no entanto, que a prática e os costumes religiosos dos negros exigiam um espaço físico apropriado para o culto às forças da natureza e evolução das danças e dos cânticos que caracterizam a louvação aos orixás. Isso ocasionou o surgimento de espaços destinados a tal fim, normalmente nas periferias das cidades, em lugares de difícil acesso, sítios ermos, afastados dos núcleos de população branca, que também se constituíam esconderijos contra a perseguição do regime opressor. A matriz que forneceu o modelo para configuração de tais espaços foi a da cultura nagô, através de personalidades proeminentes trazidas para o Brasil, na condição de escravos. Isso abarcou até mesmo indivíduos da realeza e do corpo de autoridades religiosas de Ketu, Oyó, Ilexá e outras cidades-estado do continente africano. Estava lançada, assim, a configuração das casas religiosas de culto aos orixás no Brasil, a partir da cidade de Salvador, na Bahia.

O pensamento que fundamentava o fazer e o viver de tais casas foi conservado principalmente nos terreiros de candomblé da Cidade do Salvador e daí se irradiou para as mais diversas regiões do Brasil. Grandes novos pólos irradiadores dessa cultura atualmente estão assentados também no eixo Rio-São Paulo. E mais recentemente no Paraná e no Rio Grande do Sul. A academia também aprendeu que essa cultura é um verdadeiro manancial que fornece os mais sérios e variados temas para pesquisas de mestrados e doutorandos das mais diversas ciências. Isso se deve em grande parte à França, com Roger Bastide e Pierre Verger, cujos trabalhos revelaram ao mundo aquilo que o brasileiro tinha de seu e não queria reconhecer. Também a indústria do turismo, se bem que com outros interesses, tem nos temas afro-brasileiros um verdadeiro filão inesgotável.

Pelo menos, três grandes níveis estruturam as chamadas casas de santo, terreiros, roças ou axés: o contingente humano dos fiéis, adeptos, simpatizantes e amigos da casa; o espaço considerado sagrado para o culto às divindades e o espaço de construção civil para abrigar não só os moradores permanentes do terreiro, mas também o conjunto dos fiéis que se mudam para o terreiro, em épocas de festejos e *obrigações*. E à proporção que as casas de culto foram se fortalecendo e abarcando um número cada vez maior e mais variado de adeptos, também foram surgindo terreiros melhor estruturados, ocupando espaços cada vez maiores. Bem verdade que inúmeras casas emergentes, tal qual ainda hoje ocorre, constituem-se espaços não avantajados. Muitas vezes, o terreiro termina por funcionar em casas residenciais. Isso não passa, no entanto, pelo crivo dos que tomam as casas tradicionais como únicas e legítimas representantes do candomblé do Brasil.



O designativo *candomblé* terminou por especificar o espaço onde ocorrem as cerimônias, a própria *casa* em si e até mesmo todo o sistema de crenças. A princípio, perseguido pela polícia, condenado pela igreja católica, repudiado pela classe dita culta, o candomblé cresceu, no Brasil, à margem da cultura oficial do país. Por sua vez, o povo-de-santo também nunca necessitou dessa outra cultura para construção do conhecimento próprio e particular dos terreiros. Assim, enquanto se resguardava contra a perseguição, o fiel do candomblé vivia uma outra realidade cultural, um outro modo de interpretar o universo e a vida. E todo um modo *sui generis* de pensar, agir, curar, comunicar-se com o sagrado era posto em prática no terreiro, cuja vida transcorria à margem da civilização branca que, a todo custo, tentava sufocá-lo, expressando, enfaticamente, rejeição e pavor. À revelia dos que esperavam a extinção do candomblé no Brasil, esse sistema sócio-religioso cada vez mais se fortaleceu, tendo em vista o imaginário que o sustenta ser por demais vigoroso.

Oriundo da mistura de uma massa de escravos oprimidos e alijados do pátrio poder, o povo-de-santo conservou uma visão de mundo gestada no continente africano, completamente diferente do modelo judaico-cristão e tem resistido o quanto pode, para que o sistema oficial não o aproprie de seu próprio conhecimento. Para o povo-de-santo, a vida terrena é antecedida e continuada pelo prolongamento de uma “outra” vida, que é muito maior e muito mais complexa do que as poucas dezenas de anos que as pessoas passam na terra dos vivos, o *aiyé*. A matriz desta vida terrena é o *orun*, espaço do sagrado, que não está distante do concreto. Ao contrário, ambos formam um só universo, onde pontificam humanos (mortos e vivos), divindades,

bichos, minerais, vegetais, água, terra, fogo, ar. Esses dois níveis do cosmo, o *orun* e o *aiyê*, são paralelos entre si e estão em estado permanente de comunicação. Compreende-se que tudo o que aqui se faz é refletido lá. E o que por lá é planejado, por aqui tem que ser concretizado. Assim, há um estado permanente de contato e comunicação entre esses dois mundos que formam um só. É por isso que se crê na possibilidade de se lidar com a morte com a mesma naturalidade com que se lida com a vida; de se tratar e curar o corpo, a mente e o espírito e, em suma, de se interferir no destino. Acredita-se que a divindade, o orixá, se manifesta na cabeça do fiel, pelo fenômeno do transe, o que confere muita intimidade entre o transitório e o eterno.

Numa comunidade de terreiro, tudo gira em torno das relações entre os orixás e os humanos e, para além deles, com o próprio destino, descrito através do sistema oracular que se baseia nos *odu* de Ifá, presididos por Orumilá, orixá da adivinhação. Paralelo a isso, corre um sistema de relações com os ancestrais dos quais se herdou a vida, o orixá, o axé e as marcas mais profundas que constituem a personalidade e o estar no mundo. De outra sorte, também se crê na estruturação do universo humano com base nos quatro elementos: Fogo, Ar, Terra e Água. As pessoas, então, se consideram, se reconhecem e se comportam como se elas fossem o próprio elemento. E qualquer prática de cura, tratamento, reposição ou troca passa necessariamente por tal entendimento. Num terreiro de candomblé, jamais se atribuirá, por exemplo, a uma pessoa cabeça de Oxum a tarefa de remover o corpo morto de um animal em decomposição ou qualquer outra atividade que implique lidar com odores repugnantes ou que promovam náuseas. Oxum é considerada moça rica, rainha dos rios, cachoeiras e fontes, do bri-

lho, do perfume, cheia de melindres e assim são também os seus filhos. Desrespeitar o humano é também desrespeitar o orixá, pois essas coisas não se separam.

Um outro ponto necessário a esclarecer é que o povo-de-santo compreende tratar o corpo simultaneamente ao tratamento do espírito. Toma-se também o comprimido passado pelo médico, porém acompanhado do banho de folha, da oferenda ao orixá, da benzedura pela velha reza-deira *preparada*. As folhas curativas para os males do corpo passam primeiro pelo *peji* onde são imantadas por axés específicos. Não se trata de simples manipulação material. O que atua, segundo a crença, não é só o princípio químico, mas também a força do axé. E esse, sim, é que propicia caminho para que o outro princípio atue plenamente. Há, mesmo, certos níveis de energia que não se submetem à força do princípio químico, pois são fenômenos que se regem por outras regras. É o caso, por exemplo, da extirpação de certos tipos de mioma. Prepara-se um bom purgante à base de certas ervas, sementes e raízes, com certos óleos vegetais. Os ingredientes, no entanto, pernoitam no *peji* e são preparados na madrugada seguinte, sob rigoroso cuidado de uma velha iniciada. Ela sabe as palavras que devem ser pronunciadas, o momento exato, a dosagem perfeita. A paciente se recolhe por três dias, no mínimo, em absoluto resguardo, sendo vista apenas pela senhora que vela por ela.

De igual sorte, se procede para cuidar dos males da cabeça. Nesse nível, porém, a metodologia passa por uma outra sofisticação, pois a energia é direcionada para um terreno mais sutil. E a depender da natureza do mal, sua história e características, o tratamento pode envolver até os antepassados ou mesmo lidar com outros *egun*, isto é, espíritos dos que já se foram para o *orun*. Isso, no entanto,

merece outras considerações que escapam aos limites do que se propõe neste texto.

Acontece que o terreiro é um espaço organizado em estruturas que obedecem à rigorosa ótica dos orixás. São eles que determinam tudo: localização, tipo de construção, distribuição espacial. E essa geografia leva anos para se completar. Terreiros há que foram necessárias algumas gerações de ialorixás se sucedendo para que o território e o espaço se configurassem na plenitude do desejo do orixá que preside a *casa*. As práticas religiosas, os rituais, os *trabalhos*, as *obrigações*, a consulta aos orixás, as atividades de cura e tratamento não acontecem aleatoriamente. Tudo tem espaço definido para sua realização. Assim, é no *barração* principal onde ocorrem as festas públicas e obrigações fundamentais, quando se dança para as divindades em torno do mastro sagrado do axé. Os grandes *carregos* e *ebós* se desenrolam em outros espaços configurados para tal fim. Nos compartimentos de dormir apenas se dorme, muito embora todos os espaços do terreiro pertençam ao orixá patrono da *casa*.

Entre os elementos estruturais que configuram o terreiro, um se destaca pela sua funcionalidade: o *quarto de consulta*. Qualquer prática terapêutica é precedida pela consulta aos orixás através do jogo de búzios, com o objetivo de ler a cabeça de quem está necessitado. Acontece que o povo-de-santo se entende a partir de uma outra concepção de cabeça, denominada *ori*. É no *ori* onde está inscrito o destino. Para esse segmento social, no entanto, o destino que será vivenciado aqui, no *aiyé*, é uma escolha realizada no *orun*, antes do nascimento e o *Destino* pode ser desvendado através do jogo de búzios. É aí que entra em cena o *quarto de consulta*. Não se trata apenas de um simples

quarto, e sim, de uma estrutura espacial e especial para o diálogo com o orixá, com a cabeça da pessoa, objetivando a busca do equilíbrio. É lugar imantado, preparado para tal fim. E esse preparo liga-se a preceitos, respeito e segredo, a normas de conduta, higiene e asseio. À concentração, meditação e busca da harmonia. A contatos com aquilo que os humanos têm de mais bonito: vontade de melhorar. Ser melhor por dentro e por fora. Ser melhor na família, no trabalho, na profissão, no amor, no dinheiro. Melhor consigo mesmo e com os outros, com sua cabeça, com seu orixá, com seu mundo interior, com a vida e com as forças cósmicas.

Quem se dedica ao atendimento em *quarto de consulta* primeiro se qualifica através dos rituais de iniciação, que exigem longos períodos de dedicação. E submeter-se a isso é dedicar a existência à construção de um saber. Longos são os períodos de recolhimento, difícil é a submissão que a carreira exige a preceitos éticos, morais, civis e religiosos. Para se chegar lá, percorre-se um longo caminho através dos vários níveis hierárquicos. Não há saltos e os que não cumprem a carreira são desacreditados.

A consulta ao jogo de búzios exige o domínio de uma linguagem iniciática, herança africana conservada no Brasil, transmitida de geração em geração e exclusivamente pela iniciação religiosa, através do sistema boca-ouvido. O jogo de búzios não é uma diversão. Não é um momento de adivinhação. É, antes de tudo, um momento de leitura e interpretação de textos que se configuram na caída dos búzios. É a caída que é lida, pois ela manifesta o que está na mente do consulente, a expressão do seu mundo, do seu cosmo, da sua paixão, da sua razão, da sua emoção, dos modelos que foram tomados por base para construção da

personalidade de quem está fazendo a pergunta. E não se aprende isso por impressão. São necessárias horas e horas a fio de contato com o orixá, por toda a existência.

É no *quarto de consulta* que se lê a fala do orixá. Uma leitura enviesada, equivocada ou incompleta é altamente comprometedora. O consulente pode ser informado errado. Pode deixar de ser avisado a tempo de perigo iminente. Pode ser traído e isso é grave aos olhos do orixá, pois provoca a sua ira e o desatino poderá reverter-se em direção ao terreiro, atingindo toda a comunidade.

Para a interpretação da fala do orixá através do jogo de búzios, é necessário aprender os *odu de Ifá*. É um sistema binário de 16 combinações iniciais que se combinam mais 16 vezes, formando 256 *odu*. E outra vez são possíveis mais outras tantas combinações. O número de *odu* sobe, então, para mais de quatro mil. E para cada *odu*, há dezenas de *itan*, histórias do sistema oracular, que explicam o que é perguntado através de princípios de ética, moral, recomendações, instruções, preceitos e ebós, ensinados por meio de conteúdos de narrativas geralmente curtas. E tais princípios são o sustentáculo das relações sócio-religiosas dos humanos entre si e deles com as divindades, transmitidos de geração em geração, através do sistema boca-ouvido.

Sendo Orumilá o orixá da adivinhação, é ele quem preside o sistema oracular entre o povo-de-santo, embora as perguntas, no jogo de búzios, possam ser feitas a qualquer orixá. Faz-se a pergunta oralmente. Lê-se a caída dos búzios que configuram o *odu*, atina-se no *itan* que se ajusta à situação vivenciada e, também oralmente, interpreta-se a fala da divindade. O caráter de oralidade do *itan* tem sua maior expressão na personagem que vivencia uma dada situação existencial e isso gera ensinamentos, explicações

e saídas. Assim, seres divinos, humanos, animais e até mesmo plantas realizam feitos, vivem situações comuns e extraordinárias, através das quais o ensinamento se dá e a explicação chega ao nível do aplicável. As histórias, então, reunidas em grupo, compõem um *odu*, que é um *caminho*. Através dele e com base na sua configuração, interpreta-se a realidade concreta. É da obrigação e competência de quem sabe manejar o oráculo a compreensão e o discernimento para, entre os vários *itan* que compõem o *odu*, saber qual deles é perfeitamente adequado ao destrinchar o enredo da pergunta feita. E, muitas vezes, o *olhador* se vê às voltas com respostas complexas que uma pergunta simples pode gerar.

Saber dessas coisas exige boa memória, dedicação, atenção, generosidade e cuidado. Este saber é desconhecido por outros segmentos que compõem a cultura brasileira e, a partir de uma visão preconceituosa, muitos julgam que a consulta é um ato pagão, de um ignorante qualquer que pensa estar adivinhando alguma coisa. É bem verdade que há pais e mães-de-santo indignos de exercer tal função, tanto quanto existem os maus médicos, os maus professores.

O quarto de consulta é, na verdade, um consultório. Para lá acorrem os que padecem de dor física, moral e psíquica; os que padecem fome e sede de justiça; os perseguidos da má sorte, do desatino, da perdedeira na vida; os traídos, os desnorteados, os que choram; os que não sabem, mas querem saber; os que não se entendem, mas querem se entender; os que se amam, mas foram separados; os que, descontraídos de si mesmos, anseiam saber o que fazer da vida, por onde seguir, para chegar à inteireza; os que querem costurar as fendas da alma; os que querem tornar-se dignos de si mesmos.

Os passos delimitados para a terapia, seja ela direcionada para o corpo, para a mente ou para o espírito, não se constituem um conjunto de impressões aleatórias. Ao contrário, são resultantes de uma leitura atenciosa, cuidadosa, que se baseia num código sofisticado que a cultura negra engendrou. Toda a prática obedece a um rigor pautado na fala dos orixás. São eles que destrincham a complexidade do problema, explicitando o que vai na mente de quem pergunta, determinam o que fazer e orientam todos os procedimentos. É verdade que toda a experiência acumulada pela ialorixá ou babalorixá ao longo de sua vivência é perfeitamente facilitadora da escolha de providências. A cautela dessas pessoas, no entanto, faz com que a consulta ao orixá, através do jogo de búzios, seja imprescindível ao início de qualquer ação. O povo-de-santo vive sempre “com um pé atrás”, pois entende que as aparências enganam ou, conforme é dito nos terreiros, “garrancho é que derruba panela”. Lidar com as energias da Natureza, com as forças que compõem o *ori*, isto é, a cabeça, com o orixá e o axé da pessoa é ação que exige cautela. Não se toca na ferida sem saber qual a origem daquele mal, sem segurança do que pode curar. Daí a importância que se atribui ao *quarto de consulta*, que se constitui ponto importantíssimo na vida do terreiro, pois as respostas ali obtidas concorrem para o filho de santo e estranhos se esclarecerem no que diz respeito a sua identidade.

Os problemas apontados serão motivos de considerações dos diversos níveis que constituem a identidade da pessoa. As questões pessoais, relativas a *emi*, *ara*, *bara*, *axé*, *orixá*, *ori* e *odu* são vistas em primeiro lugar. A partir daí, é possível a pessoa começar a se reconhecer através de uma série de níveis, constituintes e constituidores, que a iden-



tificam como participante e integrante do Cosmos está submetida às mesmas leis gerais que governam a criação. Tal compreensão é fundamental aos processos de cura e tratamento.

O *emi* é o sopro da vida que Olorun, o Deus Criador, infundiu na Natureza e que também permite certos seres tornarem-se entidades biológicas. O *ara* é o corpo, entidade primitivamente oriunda da *lama primordial* e que abriga outros atributos. O *bara*, também anexado ao *ara*, é o princípio fundante de Exu, orixá responsável pelo equilíbrio do cosmo, materializado nas proporções corporais e sem o qual tudo permanece imóvel. É o *bara* que permite ao corpo passar pelas diversas fases: feto, criança, jovem, adolescente, senioridade e velhice. O *axé*, a força que faz com que as coisas sejam o que são, identifica o elemento da Natureza a que a pessoa é integrada e estabelece as possibilidades de parcerias, antagonismos, redundâncias, carências, proibições, limites e virtualidades. Quanto ao *orixá*, ele é energia cósmica, simultaneamente coletivizante e particularizadora. O *ori* é entidade anterior ao nascimento, escolhida ainda no *orun*, programada antes da vinda para o *aiyê* por quem precisa ou deve vivenciar experiências integralizadoras. Finalmente, o *odu* é o *caminho* a ser percorrido pela pessoa a fim de que ela seja realmente o que ela é.

Desde o primeiro ato do *Criador*, quando da criação do universo, o *emi* está posto no mundo. Esse sopro anima a matéria e retorna às suas origens, quando *Iku*, a Morte, desata os fios da existência. Situa-se, portanto, num nível de origem divina. Esse entendimento faz com que a pessoa sinta-se ligada a um *Todo* ao qual se integra, compreendendo que ela é finita, não é dona da Vida e sua vida tem origem comum com todas as outras vidas: animais e ve-

getais, bichos e gente, fracos e poderosos, ricos e pobres, pretos e brancos, homens e mulheres, sábios e ignorantes. Estabelece-se, assim, no seu entendimento, o princípio da igualdade no conjunto geral das criaturas.

Quanto ao *ara*, ele é originário da própria natureza cósmica da Mãe Terra, isto é, o pó. Foi do pó misturado à água que se fez a *lama* primordial, o elemento básico utilizado pelo *Criador*. Acontece que um dos mitos explicativos para a criação do mundo revela que Olorun é um Deus participativo e gosta de criar por delegação de poderes. Assim, Olorun outorgou a Obatalá o mandato para criar o mundo e lhe entregou o *saco da existência*, no qual teria insuflado o seu próprio sopro, o *emi*. Então, após criar o mundo, Obatalá criou um ser semelhante a ele, que é semelhante a Olorun. Estava formado o *ara*, que foi vitalizado pelo *emi*, o sopro de Olorun. Essa entidade, portanto, passa por um longo processo ao ser criada em sucessivas etapas tal qual se repete no útero materno. A pessoa se identifica, então, em dois níveis do *ara*: o ancestral, gerado da *lama*, e aquele ali, o seu próprio corpo, seqüência e conseqüência daquele outro.

O *bara* se configura e se estrutura num nível de energia mais sutil. É, ao mesmo tempo, um princípio, coletivizante e individualizante. Do ponto de vista do coletivo, o *bara* identifica vários indivíduos. Ele estabelece uma teia de elementos que perfazem uma mesma realidade. Assim, por exemplo, o *bara* da Água confere corpos volumosos, gordos, redondos, fartos. De igual sorte isso vai acontecer no nível das estruturas psíquicas da emoção, sensibilidade, sentimento, que podem ter, às vezes, na sua contraface, o fingimento, a “sonsidade”, a chantagem emocional da pessoa consigo mesma ou com o outro. E se assim acontecer,

tudo isso poderá ser muito farto, volumoso, em ondas largas e gordas. Isso pode gerar desconforto e não aceitação. Também por isso, muitas pessoas gordas vivem lutando contra si próprias para atender a um gosto estético, a um padrão que não é o seu e terminam por internalizar que devem ser magras também. Cria-se, desse modo, um embate entre o *Padrão Criador* e a criatura, na qual os grandes vitoriosos são os agenciadores de técnicas e procedimentos para emagrecer. A matriz daquele *bara*, porém, continuará sendo gorda e a qualquer momento, findos os famosos regimes, o *bara* volta a ser o que era antes, a não ser que outros níveis da identidade sejam trabalhados simultaneamente. Afinal, como se diz no candomblé, “tudo com tempo tem tempo”. Assim como as Águas sobem, também descem. Descobrir e compreender, porém, como isso funciona exige longa caminhada. O *bara* estabelece os princípios de velocidade ou lentidão, vivacidade ou apagamento, longevidade ou brevidade etc. E esses princípios se somam, propiciando semelhanças e desigualdades entre as pessoas, quanto ao corpo físico e fisiológico.

No que diz respeito ao *axé*, ele se expressa também nos humanos, num determinado *ara* e se organiza concretamente, garantindo o ser enquanto ser que manifesta elementos da Natureza. Está ligado a uma fonte cósmica, e tanto mais é gasto, mais renovável se torna. O *axé* liga pessoas, orixás, famílias, instituições e elementos da Natureza entre si, além do tempo-espaço. É também uma herança de antepassados, manifestação de força do orixá, fundamento que sustenta o parentesco de sangue, de *santo* e de terreiro. Assim, as relações de parentesco transcendem o aqui e o agora, terreiros, cidades, estados, países e até mesmo continentes. Em últimas conseqüências, gente de candomblé é

parente de gente de candomblé. E ter o *axé* do mesmo orixá estabelece uma série de limites, observações, considerações, restrições, vantagens e empatias. Mesmo aquelas pessoas de instinto vingativo não ousam levantar a mão contra outra pessoa que tenha o mesmo orixá de sua cabeça ou um outro intimamente ligado a ela: seria ferir a si mesma. E o que o povo-de-santo mais teme é *abalar o axé*, isto é, melindrar esta força, pois isso coloca a própria segurança em risco, tornando-se uma ameaça à existência.

Conhecer o *orixá* a que a própria pessoa se liga intimamente e que na sua cabeça tem o seu assento e possibilidade de manifestação é alcançar a compreensão e o conhecimento de sua identidade. É conhecendo seu orixá que a pessoa se entende em seus meandros, suas teias de treva e luz e se explica para si própria. Então, criam-se possibilidades de entender os temores e as ousadias, quando deve dizer *sim* e quando deve dizer *não* a si mesma e ao outro; porque deve romper ou reatar; quais as trilhas, estradas e caminhos que deve percorrer e de quem ou de que deve se aproximar ou se afastar. Conhecendo o seu orixá, o filho de santo sente-se ligado a uma extensa cadeia de ancestralidade e a uma conseqüente rede de parentescos que extrapolam o tempo-espaço. E muito mais que isso, sente-se ligado a uma manifestação exclusiva de um orixá que somente e apenas nele acontece. Por isso, as Águas de Iemanjá são as mesmas em qualquer cabeça. O tipo de manifestação desse orixá numa determinada pessoa, porém, não se repete nunca mais e em mais ninguém. Assim, a pessoa do candomblé, ao tempo em que identifica em si os mesmos aspectos e atributos de sua coletividade, de igual sorte, identifica os traços que a fazem única e exclusiva dentro de seu grupo e fora dele.

Quanto ao *ori*, ele é uma entidade que transcende as

fronteiras do berço e do túmulo. É obra de *Ajalá*, o grande fazedor de cabeças. Ele é o *Oxalá Oleiro do Orun*, a quem as cabeças são encomendadas por aqueles que desejam vir para o *aiyê*. E o povo-de-santo afirma: “Nascer é uma questão de ajoelhar-se e escolher a cabeça.” Entende-se que, para essas pessoas, o destino é engendrado por elas mesmas, antes do nascimento. Enquanto estiverem aqui, no *aiyê*, a bênção benfazeja do esquecimento apaga as lembranças da escolha feita no *orun*. Desta escolha, porém, há de ficar um registro: o *odu*, revelador da matriz daquele *ori*, conservado no *orun*, e este *odu* pode ser lido e interpretado na Terra, isto é, no *aiyê*. Da matéria em que o *ori* foi elaborado, a pessoa não deve provar, pois provocaria seríssimas consequências, algumas das quais tidas hoje como reações alérgicas. Desvanecendo-se um *ori* no *aiyê*, a sua matriz continua no *orun*. Por isso mesmo, a pessoa humana, tão transitória, é ao mesmo tempo para sempre. E quem assim se identifica tem outras razões para celebrar a festa da vida, conforme faz o povo-de-santo.

Entre o povo-de-santo, o *odu* é um conceito muito complexo para ser traduzido em português. Em termos comparativos elementares, os dezesseis *odu* de Ifá poderiam estar no nível dos Arcanos Maiores do Tarô ou dos doze signos do Zodíaco. Isso, no entanto, ainda não traduz o conceito de *odu* em sua complexidade. Sabe-se que as palavras que os identificam são os nomes dos dezesseis filhos de Orumilá Babá Ifá, cada um deles com atributos bem específicos, conforme é narrado em certos *itan* do sistema oracular. Então, cada *odu* é compreendido como um *caminho* que *explicita* o destino da pessoa, seu estar no mundo, sua ancestralidade, suas ligações com os orixás, com as forças da Natureza, aquilo que é estrutural e conjuntural em

sua identidade física, psíquica e espiritual. A configuração de um *odu* e o conjunto de *itan* que o explica são como se fossem uma mandala e remetem aos Arquétipos que a pessoa, por força do contexto cultural, revestiu com imagens arquetípicas.

No terreiro, o orixá fala através do jogo de búzios e a fala do orixá supera todas as outras falas. E tanto é assim que, por falecimento do dirigente da *casa*, quem decide as questões da herança do axé é o próprio orixá. É ele quem fala através do jogo de búzios, pela mão do *olhador*, determinando qual pessoa deverá governar o terreiro doravante. Desse modo, também se compreendem as questões de tratamento e cura. Tudo é considerado imprevisível, até que o orixá faça a revelação das causas, da história, dos segredos, do que é necessário fazer-se. E quando o orixá fala, o humano se cala para ouvir.

Normalmente a consulta ocorre em momento previamente combinado, pois os pais e mães-de-santo, em geral, são ocupadíssimos com as tarefas de dirigir o terreiro. E ainda, um bom número deles exerce atividades civis na comunidade mais ampla. A não ser nos casos imprevistos de urgência, em que se veja a vida ou a segurança ameaçada, a consulta nunca é feita de supetão. Mesmo que a pessoa esteja desocupada, não se pode consultar o orixá através do jogo de búzios a qualquer momento, nem muito menos em qualquer dia, e, menos ainda, em qualquer lugar. A sexta-feira, por exemplo, dia consagrado a Oxalá, o mais velho dos orixás e pai de todos, é um dia em que não se joga búzios, não se mexe no segredo, no preceito, cumprindo-se o descanso semanal obrigatório. Há estados físicos e psíquicos proibitivos ao jogo: o cansaço, a excitação sexual ou química, agitação, mal-estar, transbordamento de senti-

mentos de ódio, vingança. Pelo menos nas *casas* ditas tradicionais, também é terminantemente proibida a exploração da boa fé e da ingenuidade das pessoas.

Quem busca o terreiro, a fim de se consultar, vai movido pelas mais diferentes causas. Sejam elas quais forem, no entanto, a pessoa procura solução para um mal, para um problema que a aflige, seja mental, espiritual, psicológico, financeiro, sentimental ou físico. Algumas forças ajudam no impulso do necessitado em busca do terreiro: a fé, a crença, a empatia e, principalmente, o sofrimento resultante da via-sacra por muitos outros caminhos que se demonstraram ineficazes até então. Algumas vezes, aparece também a curiosidade que é recebida com o máximo de ojeriza pelos componentes do terreiro. Erro médico, desengano da medicina ortodoxa, fracasso comercial, males de amor, depressão, influência de forças negativas também se constituem causas da demanda. Nas áreas de atividade agrícola, buscam-se até previsões de chuvas e secas. Tudo isso faz constatar que as pessoas são movidas por um problema e elas sabem que o terreiro sabe como resolver. Estabelece-se, então, a empatia necessária que instaura o diálogo, viabiliza o trânsito de um conhecimento para além da ortodoxia.

Geralmente, quem procura o terreiro está *necessitado*. Ainda que esta categoria se refira também aos carentes de recursos materiais, ela se prende mais especificamente àquele que busca solução para um sofrimento, seja qual for a origem e a natureza dele. E nesse sentido, a clientela passa a ser uniforme: há um mal que precisa ser sanado, um problema que precisa ser resolvido, uma crise que precisa ser superada. Desse modo, entende-se que uma relação binária se estabelece: o terreiro sabe que pode curar e tratar; as pessoas sabem que podem ser curadas e tratadas pelo terreiro.

Uma fronteira, no entanto, se levanta entre *curar* e *tratar*, pois enquanto a primeira ação poderá ser efetuada a qualquer instante (até mesmo numa simples consulta), a segunda exige uma elaboração mais detalhada, uma seqüência de procedimentos, ou até um acompanhamento prolongado. E as idiosincrasias demarcam as fronteiras entre um processo e outro. Em primeiro lugar, é a natureza do consulente, do cliente, que vai estabelecer certas linhas divisórias. Tudo começa na compreensão primeira dessa natureza. Assim, o terreiro entende que toda e qualquer pessoa é portadora de axé, a força responsável pelo ser e o dever. E a sede desta força é o *ori*, isto é, a cabeça, em seu sentido concreto e abstrato, particular e cósmico. Assim, impõe-se, em primeiro lugar, uma leitura da cabeça, isto é, do *ori*. Ler um *ori* é reconhecer as forças cósmicas que o compõem. Em outras palavras, é identificar o axé de sua composição. Quatro elementos, isto é, quatro tipos de axé, então, se constituem paradigmas: Fogo, Ar, Terra e Água.

Cada um desses elementos pode se compor com os outros em gradação, oposição, quantidade, volume e intensidade. E porque no terreiro se compreende que nada é absolutamente bom e nada é absolutamente mau, cada um desses paradigmas apresenta uma face oculta e outra revelada, num eterno jogo de *sombra* e *luz* que impulsiona para frente ou para trás, para cima ou para baixo, cujo movimento produz energia, vitalidade e equilíbrio. E na interface do que se oculta e do que se revela nesse vaivém de energia, configura-se um conjunto de informações específicas daquele *ori*: o *odu*. Ele é o *caminho* revelador, o destino específico daquela pessoa. O terreiro compreende que as pessoas podem ter, na vida, muitas estradas, mas certamente só devem percorrer um único *caminho*: aquele configurado no



seu *odu*. A pessoa que envereda por um *caminho* contrário ao seu *odu* compromete tudo: projeto de vida e realização. Não se nasce Fogo para transformar-se em Terra. A busca de Terra, no entanto, constitui-se a eterna saga de quem é Fogo. Ele é a pressa, a carreira, a necessidade constante de mudança, a sofreguidão, a agonia, a intuição, a “sacação” rápida, a criatividade. Seu outro lado, porém, pode ser carregado de orgulho, prepotência, arrogância e narcisismo. Os filhos do Fogo travam uma eterna luta em busca do seu próprio brilho. A independência é um imperativo. Consideram-se a última das pessoas se for necessário pedir alguma coisa a alguém, principalmente manter vínculo de dependência. Nesse caso, eles engendram uma fantasia e atuam de tal sorte que, aos olhos estranhos, eles continuam mandando, sem precisar de coisa alguma. Donos do mundo e dos outros, carregam uma espada incandescente com a qual retalham os inimigos e ai das vítimas de sua ira. Primeiro, eles deceparam a cabeça do outro; depois, perguntam o que o outro ia dizer. Porque são acelerados, para eles, uma questão de vida ou morte hoje poderá não ter a menor importância amanhã.

Disciplinar o exagero é o tratamento recomendado aos filhos do Fogo. Normalmente isso se constitui num programa para a vida toda. Descobrir que tem um corpo é a sua cura. De um lado, certo comedimento; do outro, o reconhecimento do próprio corpo, que termina sendo atingido pelo vaivém de suas eternas labaredas da compulsão. Eis o *destino*, o *odu* mais amplo e mais genérico de quem é cabeça do Fogo.

É necessário entender, porém, que o axé do Fogo não é o paradigma de um único orixá. Assim, Xangô e Iansã (Oiá) se constituem os principais orixás do Fogo. Se bem

que Exu, pela sua natureza de equilibrador de forças, e Omolu, considerado o *Pai de Quentura*, também manifestem expressões do axé Fogo, neles, esse elemento é secundário. Também é necessário entender que um orixá pode apresentar inúmeras variações de sua *qualidade*. Desse modo, é possível encontrar onze *qualidades* de Iansã e nove *qualidades* de Xangô. Isso significa que curar ou tratar uma cabeça que pertença a um desses orixás exige compreender especificidades adequadas a cada uma dessas manifestações do axé do Fogo. É possível curar, num instante, uma cabeça agoniada de um filho de Iansã, mas tratar a sua agonia exige paciência e obstinação do curando e do curador. Tirar a agonia dessas pessoas é o mesmo que consertar um avião em pleno vôo. Se o avião parar, cai. Se continuar voando, não chegará a seu destino. É por isso que pessoas desse tipo de cabeça constantemente estão recorrendo ao *quarto de consulta* ou, então, arrogam-se o poder de resolver tudo de supetão.

O processo de leitura de um *ori* do axé do Fogo se instaura com o jogo de búzios. Um conjunto de sinais configura um sinal maior, a marca do Fogo. Uma outra jogada identificará se o princípio da energia daquele fogo é expansivo (Masculino) ou receptivo (Feminino). Uma outra jogada mais e se identificará a *qualidade* do orixá. As jogadas vão se sucedendo e, através delas, vão se configurando os sinais dos problemas a resolver, situações a esclarecer; as forças que impulsionam o *ori* para frente e para trás, para o alto e para baixo, bem como os caminhos mais adequados para a cura e para o tratamento. Também se pode chegar aos elementos naturais (folhas, flores, raízes, sementes, metais, minerais etc.), cuja manipulação adequada pode favorecer os procedimentos terapêuticos. E mais particularmente,

ainda, à clareza de certos rituais necessários à cura ou ao tratamento. Nesse ponto, entram normalmente *trabalhos*, *obrigações* e *ebós*<sup>106</sup>.

Tudo isso, no entanto, exige habilidade, prática e conhecimento do *olhador*, isto é, de quem maneja o oráculo. De outra sorte, a leitura e interpretação do jogo também se prendem à natureza do consulente. Há cabeças que são verdadeiros livros abertos. O simples fato de certas pessoas entrarem no *quarto de consulta* e sentarem-se diante de quem joga os búzios já propicia antevisão dos sinais. Em outras pessoas, porém, a cabeça se constitui um poço de mistério, cuja leitura exige esforço, atenção redobrada e muita habilidade de interpretação. Há cabeças, inclusive, em que seu elemento fundante não se expressa, pois ele pode estar recolhido no lado *escuro* da pessoa. Nesse caso, é preciso um processo muito aprofundado, no qual quem cura e quem quer ser curado deverão investir doses extraordinárias de boa vontade, persistência e ordenamento. Em qualquer caso, nada poderá ser feito sem o consentimento explícito da cabeça, isto é, do *ori*, pois conforme se diz no terreiro, “não se pode dar a quem não quer receber”. A receptividade, portanto, é o primeiro passo para a cura ou para o tratamento, pois só é possível fazer a uma pessoa aquilo que é consentido pelo seu *ori*. E as pessoas carregam muitas interdições do inconsciente.

O terreiro afirma: “Cada cabeça é um mundo e é um mundo bem diferente.” Não há, portanto, uma receita a

---

<sup>106</sup>Práticas realizadas nos terreiros, com diferentes objetivos. Propiciam e viabilizam troca de energias nos mais variados problemas, seja para a cura, para o tratamento, ou para as oferendas. O material que os compõe se coaduna com as idiosincrasias do orixá e com os objetivos aos quais se destinam.

seguir. *Fazer a cabeça*, para o povo-de-santo, significa iniciar-se religiosamente, assentar o santo. Extensivamente, também, pode significar aprumar-se na vida, tomar posse de si mesmo, saber das suas próprias coisas, a partir da compreensão do seu *odu*. Há cabeças que precisam *ser feitas*, enquanto outras dificilmente se farão. Uma tantas são repletas de proibições, tantas outras transbordam permissividade. Há cabeças que se negam ou não podem falar: precisam ser adivinhadas. E para cada tipo, há um *odu*, isto é, um *caminho*, que engloba e concentra um conjunto de dados fundantes, cuja configuração é explicada por alguns *itan*, histórias originadas do sistema oracular do povo nagô. O conhecimento do *itan* é de máxima importância porque explicita, explica e interpreta os grandes questionamentos do *ori* e meandros do *odu*, assim como o *odu* revela um *caminho* fora do qual não se cogita cura, nem tratamento.

É comum um cliente, que foi ao terreiro apenas para saber de um detalhe de sua vida cotidiana, por lá permanecer adepto ou fiel pelo resto de sua existência. Nesse caso, o seu *ori* se revelou ao grupo, identificado através de um parentesco de axé. Isso porque o que era, a princípio, apenas uma pergunta elementar obteve uma resposta profunda, a ponto de desvendar identidades reveladoras de parentesco ancestral e de axé, entre as forças da Natureza, os integrantes do terreiro, os ancestrais e o recém-chegado.

A identificação do orixá ao qual a pessoa pertence, no jogo de búzio, é o passo inicial na consulta. Seja qual for o motivo da consulta, mesmo que o *olhador* não faça alusão a isso, tudo começa com ele fazendo perguntas do tipo: “Com quem estou lidando?” “A quem pertence este ori?” E a partir da resposta configurada, o *olhador* vai formulando outras questões, até que o conjunto de respostas lhe pos-

sibilite uma interpretação segura. De um modo geral, é o olhador quem inicia as perguntas, enquanto o consulente permanece calado. Quando chega a vez do consulente perguntar, o *olhador* já tem um conjunto de informações sobre quem está perguntando, construindo, assim, uma moldura geral na qual a pergunta do consulente se inscreve. Não raro, surgem avisos sobre questões que o consulente nem sequer abordou.

Tomando por paradigma o orixá a quem pertence a cabeça do consulente, o pai ou a mãe-de-santo constrói a fala humana que destrincha os meandros da personalidade de quem está se consultando, pois assim se explicarão suas tendências, preferências, escolhas, desvãos, sua trama de *sombra e luz*. Mas é necessário ainda identificar a qualidade do orixá, o que fornecerá um bom número de pormenores. Assim, se existem dezesseis qualidades de Oxum, é preciso saber, se for o caso, a que espécie de Oxum o consulente pertence. Isso se justifica porque se admite uma variação muito grande das imagens arquetípicas que revestem um mesmo arquétipo. Desse modo tomem-se duas variações do arquétipo de Oxum: Oxum Apalá e Oxum Abalô. Mesmo que elas sejam imagens arquetípicas da *Mãe* e ambas sejam o mesmo orixá da riqueza, do luxo, da vaidade, da maternidade, da doçura, Apalá é guerreira e carrega uma temível espada consigo; Abalô é melindrosa, incapaz de um gesto brusco. Longe, muito longe dos campos de batalha, a sua luta será travada nas profundezas da água doce, que vai solapando por baixo. Enquanto Apalá ofusca o inimigo com o reflexo do sol no seu espelho, Abalô encanta o mundo com os acenos de seu leque e seus requebros de denego e meiguice. Ambas, porém, dominam o ouro, a riqueza, a fartura, o brilho.

Desse modo, não basta identificar que o consulente pertence a Oxum. Muito mais que isso, em alguns de seus níveis, ele é a própria Oxum. Revelará atributos gerais desse arquétipo da Mãe, mas também exponenciará uma modalidade de imagem arquetípica. Sabendo-se cabeça de Oxum, a pessoa começará a tomar conhecimento e a entender, por exemplo, a sua falta de capacidade para enfrentar a doença, a dor física, a rejeição, fragilidade esta exposta apenas para os íntimos. Antes de a doença chegar, o filho de Oxum geme e chora. Quando a doença chega, ele se considera às portas da morte. Então, quando um filho da Oxum descreve seu sofrimento para o olhador, ele sabe descontar os exageros causados pelos melindres da Oxum. Oxum é *Água* e, por isso mesmo, susceptível de recuperar-se em questão de minutos, basta surgir um motivo para uma nova alegria. Seus filhos conseguem lidar com a desfaçatez de uma maneira impressionante. Enquanto isso, eles dividem o que têm, pois sua alegria maior é estarem rodeados por pessoas alegres. O maior inimigo de hoje, poderá ser um razoável amigo amanhã, pois eles descartam a mágoa e o ressentimento assim como a água escapole da fonte, pois eles não sabem odiar. E mesmo que odeiem, o ódio será sempre um sentimento que facilmente se dissolverá. Isso tudo, no entanto, revela-se em diferentes gradações, nas diversas variações do paradigma que compõe Oxum. Oxum Abalô vai à desforra sorrindo, informando que jamais ouvira falar sobre o fato gerador do conflito. Apalá avisa, antes de ir à desforra ou à cobrança.

Percebe-se, então, que Apalá e Abalô são *imagens arquetípicas* da Oxum, que é uma outra *imagem* que reveste o *Arquétipo* da Grande Mãe. E ainda que o terreiro não verbalize um discurso com essa forma, que é acadêmica,

o que lastreia esse conhecimento é tão evidente como é a postulação de Jung.<sup>107</sup> Cabe, no entanto, observar que as teses junguianas por serem européias, ainda que sofram algumas restrições das correntes freudianas, lastreiam a prática de inúmeros profissionais da terapia no Brasil. Quanto ao fundamento do terreiro, no máximo, é tomado como exótico ou, quando muito, folclórico. Isso se deve ao fato de que não é difícil perceber a herança européia. Ela permeia todo o sistema oficial do País: as bases da educação, o modelo econômico, as instituições políticas, a religião predominante, a mitologia e a história ensinadas nas escolas, os currículos, os programas. Enquanto isso, a Europa se deslumbra com a mesa, a cama, a festa, a cor, a maneira de viver dos afro-brasileiros. Tudo isso, no entanto, passa por uma espécie de filtragem e não se incorpora ao pensamento oficial da Nação. Ignora-se oficialmente o pulsar de emoções e sentimentos herdados dos negros. Afinal, eles sempre foram considerados subumanos: não liam, não escreviam, não conheciam a chamada “boa-nova”. Não eram gente, portanto. E pelas mesmas razões, até hoje, a maioria de seus descendentes ainda é, por parte de muitos, assim considerada e, de certa forma, alijada do acesso aos bens e à cultura do País, tratada como se não fosse gente, submetida a condições, no mínimo, injustas.

Na verdade, ao lidar com o conceito de orixá, o terreiro revela o entendimento de *Arquétipo* e *Imagens Arquétípicas*. E isso se revela, inclusive, quando se toma a palavra em sua etimologia: do grego, *arché* (princípio, fonte, causa)

---

<sup>107</sup> Cf. JUNG, Carl Gustav. **Psicologia do inconsciente**. v. 7. Trad. M. L. Appy. Petrópolis: Vozes, 1985. (Obras Completas de C. G. Jung). Ver também: —. **Sincronicidade**. 4. ed. Trad. M. R. Rocha. Petrópolis, Vozes, 1990.

+ *typon* (modelo, padrão). É algo em si não-manifestado, um potencial existente e determinante. Ou, ainda, alargando o conceito: disposições existentes nos estratos mais profundos do inconsciente. Nisso, é necessário estabelecer a diferença entre esse conceito e o de *imagem arquetípica*, que é a forma com que um determinado *arquétipo* é revestido. Assim, o *arquétipo* da Grande Mãe, comum a todas as culturas, no terreiro de candomblé, reveste-se das formas de Oxum, Iemanjá, Nanã, Oiá, entre outras. A primeira é a *Mãe da Riqueza*; a segunda, *Mãe das Águas, Mãe Aleitadeira*; a terceira, *Mãe das Mães, Mãe da Terra* e a última, *Mãe dos Nove Espaços, Mãe da Tempestade, Mãe da Vida e da Morte*. É necessário entender que as *imagens arquetípicas* e os *arquétipos*, nessa perspectiva, elaborados pela cultura do povo-de-santo, são tão válidos e verdadeiros quanto os de qualquer outra cultura. E é justamente essa validade que vai conferir à cultura afro-brasileira um aspecto especial e ímpar. É necessário, no entanto, ainda, uma boa caminhada, para superação de preconceitos das mais diversas ordens, para que elas sejam reconhecidas pela sociedade mais ampla.

A elite brasileira, em todos os níveis, ainda conserva um forte preconceito contra o saber e o fazer do povo-de-santo. Isso ocorre, em grande parte, porque o conhecimento do povo-de-santo se estrutura e se organiza em outros paradigmas, em outras bases não consideradas válidas pela ciência dita oficial. Exemplo disso é a questão dos *arquétipos* e das *imagens arquetípicas*.

É necessário compreender que, mesmo havendo coincidência entre as bases de sustentação do conhecimento exercido no *quarto de consulta* e outros *quartos* de origem européia, a cultura oficial do Brasil engendrou o desconhecimento ou a não-aceitação. Mas aceito ou não, reconheci-



do ou não pelas oficialidades, ele se mantém e é perpetuado por quantos tenham formação originária dos mais diversos segmentos sociais afro-brasileiros, principalmente os terreiros. Assim, para o povo-de-santo, em última análise, o fenômeno das trocas sociais se estrutura a partir da tradição mítica. E aqui, mito é compreendido como expressão do mundo ou da realidade humana através de símbolos essenciais que são frutos das representações coletivas, transmitidas de ser humano para ser humano. Ora, essa expressão configura *imagens arquetípicas* que, por sua vez, revestem o *arquetipo*, isto é, dá forma ao não manifestado. Daí, a importância dos orixás, para essa cultura, nos terreiros de candomblé, principalmente para o entendimento da funcionalidade do *quarto de consulta*.

As histórias, os louvores, os cânticos, as danças, as expressões corporais, a culinária sagrada, as formas de vestir, comer, beber, lutar, divertir-se, a relação com a morte, a cura, o tratamento, tudo isso se reveste de um caráter mítico. Por isso mesmo, expressam o mundo ou a realidade humana, isto é, constituem-se mitos, a fim de que, por seu intermédio, as *imagens arquetípicas* engendradas possam vivificar o potencial existente e determinante, que é o *arquetipo*.

Na cultura do povo-de-santo, são incontáveis as histórias que expressam os atributos de Oxum, Iemanjá, Nanã e Oiá. Falam de suas qualidades, de vitórias, de derrotas, de grandeza, de punição, de renúncias, de lutas, de proteção, de ardis, de metamorfoses. Ora é Oxum derrotando os inimigos com o mesmo espelho em que costuma mirar a sua beleza; ora é Iemanjá quebrando o *pote do segredo* para escapar de seus perseguidores; ora é Nanã limpando as mazelas do mundo; ora é Oiá, navegando os nove es-

paços na velocidade do pensamento ou se disfarçando em búfalo para brincar com a curiosidade dos humanos. Essas histórias abrem os olhos dos incautos, reavivam um saber adormecido na memória, ensinam aos humanos aprender a aprender consigo mesmos e com os outros. Muito mais que isso, elas revelam o *arquétipo* da Grande Mãe: “Mãe Protetora”, “Mãe que Defende a Cria”, “Mãe que Sustenta os Filhos”, “Mãe Providenciadora”. Essas variações compõem as *imagens arquetípicas* que preenchem e dão forma à *Anima*, um dos componentes da psique no homem, como quer Jung<sup>108</sup>. Mais além: são atributos do *Feminino* que todos trazemos em nós, manifestações da Grande Mãe.

A dança também é construída a partir de uma tradição mítica. Desse modo, dançar para Xangô é dançar o *Fogo*, a *Intuição*, através da qual o conhecimento prescinde de passar pelo mundo físico para ser percebido. É dançar para o *Grande Rei*, aquele que sabe organizar sua própria pulsão, seu desejo, seus instintos, em busca da realeza de si próprio. E porque o *Fogo* é considerado o elemento primevo da criação, os fiéis dançam com vasilhames, em que pavios acesos espalham chamas avermelhadas, carregados na mão ou na cabeça, numa re-vivência de que o caos está sendo organizado, para que a vida se presentifique. Dançar para Obaluaíê é dançar a Terra, a *Sensação*, a segurança, a posse do corpo que, mesmo vivo, veio da terra e a ela será devolvido, um dia. É dançar para o *Grande Pai*, o provedor da saúde e do equilíbrio do corpo. Dançar para Oxum é dançar a *Água*, em sua manifestação de rio, cachoeira, lagos, lagoas e fonte. É dançar o *Sentimento*, a emoção, o prazer de existir na fluidez aquosa do amar, do apaixonar-se, do querer

---

<sup>108</sup> Jung, C. G. Op. cit.

bem, do chorar de emoção, do prazer do contato com as flores, com a música, com a luz, com o perfume. Dançar para Oxalá é dançar o *Ar*, que penetra em tudo e em todos, indistintamente. Por isso, a dança para esse orixá é a dança da paz, do amor universal, da fraternidade, da união. A dança de Oxalá ocorre sob um imenso lençol branco, o *alá*, que simboliza as nuvens suspensas acima da cabeça daqueles que dançam no terreiro, unidos pelo mesmo axé. Arremata-se, assim, todo um conjunto de movimentos articuladores do *Pensamento*, através do qual se volta para o ponto de origem e fim de toda a vida na face da Terra: o *Pai dos Pais*, isto é, o Criador. E por isso mesmo, após dançar para Oxalá, a roda de santo se desfaz.

As danças elaboradas para revestir o *arquétipo* da Grande Mãe expressam atributos do Feminino, o que não deve ser confundido com atributos das mulheres. A dança de *ijexá*, por exemplo, é caminho dos mais consagrados para expressar a realeza da *Mãe* e por isso é o toque predileto de Oxum. Ao dançar, a *Mãe* expressa energia que se impõe por sua majestade, leveza, tranqüilidade. Ela vem para ser vista e não precisa pedir passagem, pois o mundo se abre para recebê-la. Ela, a Grande Mãe, impressiona o mundo, porque todo mundo veio da Grande Mãe, passa a vida inteira em sua busca e termina, com a morte, voltando para ela. Ela nos inventa, reinventa, gesta, cria, solta no mundo, vive nas profundezas da nossa essência e depois encolhe os cordéis e nos leva de volta para o seu interior, para a origem das nossas origens.

E porque é da tradição mítica que o povo-de-santo extrai suas referências, isso se expressa de maneira evidente, também, na culinária. Um prato de feijoada, por exemplo, é um prato “masculino” e expressa qualidades do “Pai

Caçador”, aquele que providencia o alimento. A variedade das carnes misturadas ao feijão e aos condimentos termina obtendo uma única cor. Mas um prato de caruru expressa o “feminino”: a variedade dos componentes básicos, a cor do dendê, o branco do arroz já fazem um visual exótico. É alimento, matéria para ser comida, mas é também para ser cheirada, para ser vista, para ser exibida, para enfeitar a vida. E tudo isso é atributo da *Mãe*.

As insígnias de orixás também são constituídas a partir de *imagens arquetípicas*. O *opaxorô* de Oxalá, seu cajado ritual, símbolo de sua força e seu poder, expressa um poder fálico do “Pai da Criação” que, em última análise, remete ao *arquétipo* do Grande Pai. Por sua vez, as insígnias dos orixás femininos, a exemplo de Oxum, Iemanjá, Nanã e Oiá, são elaboradas em formas que expressam o poder do Feminino. São objetos ambíguos que se prestam para refletir beleza, sedução, leveza, charme, mas também poder, força, energia. O mesmo espelho, no qual Oxum narcisicamente mira sua beleza, também lhe serve de arma poderosíssima para ofuscar seus inimigos e os inimigos de seus filhos, quando voltado contra o sol. O *ibiri* de Nanã, espécie de vassoura estilizada com a qual ela varre as mazelas do mundo, tem a forma de um útero. Nanã é a “Mãe da Terra e da Chuva” e fornece a matéria prima para a formação dos corpos humanos. Seu *ibiri* configura a expressão máxima do Feminino no gênero humano, o útero materno. E Nanã é mais uma *imagem arquetípica* da Grande Mãe.

As ofertas, ou oferendas, também são interessantes nesse mesmo sentido. Ogum, orixá masculino da guerra, da luta e da demanda, que abre os caminhos e ensina a lavrar o chão, o povo-de-santo o reverencia com uma raiz de inhame assado. O inhame é uma constituição fálica e

expressa, portanto, o poder masculino. Ogum é considerado “Pai que Abre os Caminhos”, isto é, propulsor da civilização. Mas a Oxum se oferece flores. E os que já tiveram a felicidade de doar e receber flores da pessoa amada sabem muito bem o que isso tem de sentimento e emoção, atributos do Feminino, expressão de imagens *arquetípicas* da Grande Mãe.

É necessário, contudo, lembrar que a tradição mítica não se expressa apenas através das histórias, mas também nos demais viveres praticados no terreiro. O pensamento oficial deste País, sua elite dirigente, sua conservadora e fria elite intelectual podem até não levar isso a sério, mas por isso mesmo impedem o País de sair do atraso a que o condenaram. Enquanto essa mítica não for considerada tal como existe, porque é parte integrante da cultura, a *Moira*, a *Parca*, o *Plutão*, isto é, o *destino* de brasileiros é querer ser o que não são, renegando o que realmente os constitui. E tudo isso os faz copiar caricatamente valores importados de outras culturas que construíram outras *imagens arquetípicas* por causa da sua própria história, que é outra. É isso que ocasiona a existência de tanta interpretação preconceituosa a respeito dos valores vivenciados pelo povo-de-santo. Agora mesmo, é moda de certas seitas evangélicas atribuírem ao Diabo toda a criação artístico-cultural originária dos terreiros. Mas isso já aconteceu antes, quando Pedrito Gordo, o famigerado secretário de segurança pública do Estado da Bahia, nos inícios dos anos 40, mandou prender as pessoas que praticavam crenças ou viviam valores do candomblé, destruiu casas de culto, tocando fogo, quebrando, arrebenhando. Ele, porém, ignorava uma coisa: a *imagem arquetípica* não é o *Arquetipo*. Aquela pode ser desfeita, desmanchada, reelaborada; este é intocável porque é construção de um

povo em todo o seu percurso de séculos. Ele é um potencial, um determinante. Ele subjaz às *imagens arquetípicas* que as mais diversas culturas elaboram. E o povo-de-santo soube criar as mais aprimoradas formas para preencher os *arquétipos*. E fez isso, principalmente, com um profundo sentimento religioso, que é o mais resistente no homem.

A cultura brasileira reserva uma parcela considerável da herança africana. Esse nível, apesar de fazer parte da composição da estrutura da sociedade, é descartado da oficialidade. Então o que é oficial e que não leva em consideração tal verdade termina por se constituir verdadeira mutilação. É como se o País, oficialmente, quisesse ser branco a pulso e por isso tem vergonha de sua parte negra. Ele quer ser aceito face ao mundo não pelo que ele é, mas pelo que ele gostaria de ser. Ele não quer integrar os diferentes componentes de sua identidade. E por isso vive reportando-se apenas à mitologia greco-romana e tomando-a exclusivamente como a única capaz de refletir seu pensamento. As *imagens arquetípicas* oriundas de sua ancestralidade africana são negadas ou, pior, são combatidas, porque os preconceituosos julgam-nas fruto da ignorância de povos primitivos ou expressões malignas do Demônio. E, enquanto isso, toda a herança é reduzida ao engessamento de festas folclóricas que atraem os estrangeiros para enriquecer as companhias de turismo. Coisas de quem rejeita a si mesmo, seja pessoa ou nação.

Todo esse complexo cultural do povo-de-santo dá vida material e espiritual ao terreiro, alimentando a prática de um conhecimento que sustenta o *quarto de consulta* e por ele é sustentado. Assim, arma-se um circuito em que prática e teoria se harmonizam, dando sentido à vida. Uma receita ditada por um orixá no jogo de búzios abarca preceito de

boca e de corpo, restrições temporárias até mesmo no vestir. Parte-se da compreensão de que tudo o que se faz, tudo o que se diz, tudo o que se pratica tem implicações diretas com o equilíbrio do corpo, da mente e do espírito, pois tudo está interligado. Desse modo, o orixá proíbe o uso de bebidas alcoólicas e qualquer tipo de excitante aos que manifestam agitação, estresse ou disfunção digestiva. Aos de *sangue quente* são recomendadas folhas *frias*, contatos com a madrugada, nascentes e *ebó branco*. Não raro, é recomendado, aos filhos de Oxum, que estejam em desequilíbrio qualquer, vestir-se de um modo bonito, perfumar-se, levar flores às águas, amenizar os sonhos de riqueza.

Esta prática, no entanto, não se constitui um receituário decorado, para ser aplicado indistintamente. Afinal, por haver 16 variedades de Oxum, é possível que um determinado filho de uma determinada variação de Oxum esteja mesmo precisando do contrário de tudo isso. E aí o *quarto de consulta* é muito mais que espaço sagrado: é um grande espelho onde se refletem as *imagens arquetípicas* que revestem os Grandes Arquétipos. A leitura dessas *imagens* é feita à base de um diálogo gente/orixá, numa situação em que o pai ou a mãe-de-santo é intérprete. O ato de interpretar, porém, está lastreado pela prática de uma vivência herdada e aprendida que se revela em sua plenitude no *quarto de consulta*. Se o *peji* é o lugar de encontro com o divino, se o *barracão* das solenidades é o espaço em que gente e orixá se confraternizam, o *quarto de consulta* é, por excelência, o espaço onde os humanos, respeitosamente, ouvem ensinamentos e aprendem a deslindar os intrincados meandros da alma humana, através da misteriosa fala do orixá. E essa força *viva* se derrama sobre os humanos, num profundo ato amoroso de revelar-se na fala do jogo de búzios, num

espaço tão simples, mas tão imensamente sagrado e misterioso como é o quarto de consulta. E o conhecimento preservado pelos afro-descendentes terminou por construir esse *quarto*, um espaço sagrado para terapia fundada em uma compreensão africana que interpreta o universo e a vida através de um outro olhar.



## A MÚSICA: DE DENTRO PARA FORA DO TERREIRO

Na convivência diuturna de culturas africanas no Brasil, sob o domínio da cultura de origem ibérica, possivelmente os níveis que mais interagiram foram o da culinária e o da música popular. O samba, em todas as variações por que tem passado, é uma unanimidade nacional. O carnaval ijexá e o *axé-music*, apenas para citar mais duas correntes, caíram no gosto popular e permaneceram. Para além disso, ritmos e arranjos de origem africana perpassam toda a música popular brasileira.

Atabaque, agogô e xequeré foram instrumentos básicos, cujas sonoridades produzidas no seio da sociedade que se formava também fizeram parte da resistência dos afrodescendentes, em suas atividades lúdicas e artístico-culturais. Ocorre, porém, que nas sociedades das quais esses instrumentos musicais eram oriundos, a vivência do cotidiano não separava o profano do sagrado. O mesmo tipo de instrumento para a festa comum e para a execução artística era usado também nos rituais religiosos. A diferença única consistia no fato de que os instrumentos utilizados nos momentos religiosos eram também submetidos a rituais, para se tornarem sagrados.

Enquanto isso, na sociedade mais ampla, a grande separação se deu. A música para diversão caminhou pela trilha aberta às várias influências, enquanto aquela de na-

tureza sacra permaneceu exclusivamente branca. Também era impossível pensar a música clássica permeada com instrumentos de negros. Não que isso não fosse possível, mas porque o alto e elevado nível de preconceitos impedia que se pensasse em tal possibilidade.

Conforme Cícero, no entanto, com o tempo todas as coisas mudam e nós mudamos com elas. E as mudanças foram acontecendo com a sucessão das gerações. O espírito artístico foi superando certas barreiras do preconceito. Movimentos em várias direções contribuíram para tanto. As pessoas participantes e frequentadoras de terreiros trouxeram os cânticos de origem religiosa para o cotidiano da sociedade mais ampla, na recriação produzida pelos artistas. Dançarinos, músicos, compositores e intérpretes foram atraídos pelo universo criativo dos afro-descendentes e foram incorporando novas experiências musicais ao seu fazer. A esse tempo, também artistas e músicos de elevado grau de formação filiaram-se a terreiros, propiciando o intercâmbio das idéias, a queda de barreiras, a interpenetração de níveis nunca dantes imaginados. É preciso, no entanto, lembrar que isso custou preço alto a muitos que foram taxados de malditos, rejeitados pelos meios considerados puros, clássicos e legítimos.

Quem hoje presenciar a celebração do ritual da missa católica em vários templos, com orquestração à base de instrumentos musicais de origem africana, muitas vezes nem se dá conta do quanto isso custou a muitos anônimos. É assim, no entanto, que a cultura se faz e se oxigena ao longo das sucessivas gerações.

Concorreu muito para isso a facilitação da gravação por meio da fita cassete. Assim, compositores e cantores de fraco poder aquisitivo tiveram oportunidade de trocar suas

experiências de maneira mais desenvolta. A facilidade de gravação por meio de uma tecnologia cada vez mais avançada e popularizada, a efervescência nos meios artísticos, o movimento turístico, a fascinação do estrangeiro pela produção musical brasileira, tudo isso concorreu para mudança de paradigma musical. E os preconceitos foram sendo diluídos, embora sem deixar de fazer as suas vítimas.

Houve uma época em que os ritmos e cânticos afro-brasileiros pontificaram na música popular brasileira, através do famoso conjunto *Os Ticoãs*. Famosas também ficaram as peças musicais interpretadas por Clara Nunes, para citar apenas uma das grandes intérpretes dessa variedade musical. Também os cânticos religiosos dos terreiros foram sendo fixados nos mais diversos meios de gravação e esse tipo de produção musical ganhou boa fatia do mercado consumidor.

No terreno do canto lírico, no entanto, a fronteira tem sido muito mais difícil de ser ultrapassada. Por isso, ainda é raro se ver esse tipo de produção divulgado. A exigência de conhecimento específico e particular de ambas as culturas musicais, a do negro e a do branco, o domínio de técnicas muito exclusivas, o dom da voz especial, tudo isso faz com que as incursões em tal terreno sejam ainda limitadas.

Por tudo isso, a produção musical de Inaicyra Falcão dos Santos é uma exclusividade no cenário nacional. Ela soube magistralmente somar a sua formação musical clássica com a cultura do terreiro na qual ela tem profundas raízes. Sua avó paterna, Mãe Senhora, foi uma famosa ialorixá do passado, mãe-de-santo do Axé Opô Afonjá, em Salvador. Seu pai, Mestre Didi, além de famoso artista escultor, é sacerdote do culto de *Egun*, também em Salvador. A isso se somam os dotes naturais de Inaicyra quanto à qualidade

de sua voz. Estava preparada a senda para Inaicyra percorrer, através da dedicação e entrega aos caminhos da música lírica, em bases especialíssimas.

Numa homenagem à memória de Mãe Senhora, Inaicyra gravou o CD *Okan awa*. Nos dizeres de Marco Aurélio Luz, Inaicyra “recria esteticamente os poemas e músicas sagradas, dando-lhes uma nova formatação, advinda de sua postura de estudiosa e de intérprete original, estabelecendo a dinâmica entre a tradição e as instituições envolventes.”<sup>109</sup>

Na ocasião em que *Okan awa* foi lançado, escrevi uma carta a Inaicyra, que é reproduzida a seguir.

## 27. OKAN AWA: CARTA À INAICYRA<sup>110</sup>

Itabuna, agosto de 2000.

Professora Inaicyra:  
Saúde e Paz.

Tenho ouvido, vezes e mais vezes o “cedê” *Okan Awa*. Mais do que ouvido, tenho viajado pelo *órun*, sem sair do *àiyé, awo* que se alcança também pelo caminho da arte, embora a maioria creia que isso somente seja possível pelas vias da religião. Se a nós, descendentes de africanos que somos, nos foi dado conhecer o êxtase da incorporação, quer em nós, quer no outro, também nos foi dado vivenciar lu-

<sup>109</sup> Cf. LUZ, Marco Aurélio. **Cantos para homenagear o centenário de Mãe Senhora**. Encarte do CD *Okan awa*. Salvador, BA: Bahiatursa; Secretaria da Cultura e Turismo, 2000.

<sup>110</sup> Publicada na **Revista Kãwé**, Ilhéus: Editus, n. 2, 2001, p. 9-11

zes propiciadas pela Arte. E de repente, eis você fazendo-se estrada luminosa através da qual é possível o encontro com o divino, através da estrada da sua voz. Maravilha das maravilhas.

Gente de santo que sou, também com uma perna na África e a outra na Ibéria, não poderia me furtar de dizer o que sinto sobre o seu *Okan Awa*. Não resta dúvida: é o terreno do encontro da sociedade de terreiro com a sociedade oficial. E você caminha majestosamente no limite desses dois mundos, fazendo-se testemunha de que é possível o trânsito entre universos que, aparentemente, se opõem. Faltava a voz intérprete. E você faz isso, agora, cantando nossas emoções e sentimentos.

Tudo feito num legítimo respeito às individualidades, aos valores: não há sincretismos, não há folclorização. Ao contrário: antes de tudo, o reconhecimento das diferenças. O resultado disso é um álbum que clama: eis aqui o que é europeu; eis aqui o que é africano e, finalmente, eis o que é brasileiro, resultado do fazer e do viver simultâneo das duas heranças.

Também, você foi logo se misturar com gente da melhor espécie: Beto Pellegrino (arranjador e estudioso das músicas da tradição africano-brasileira); Reginaldo Flores (membro da comunidade e professor universitário); Nestor Madrid (colaborador na produção geral); Marco Aurélio Luz (apresentador do encarte). Por fim, a fotografia primorosa, as cores num vermelho *cheguei*, que diz da paixão com que tudo foi feito. Na verdade, uma equipe. Isso reafirma os dizeres dos nossos mais-velhos: ninguém caminha sozinho e chega mais longe quem estiver bem acompanhado. Mas essas companhias não seriam bastante, se você não trouxesse consigo marcas tão particulares, tão suas: sua voz

de ouro, seu africanidade, seu axé, sua ancestralidade.

Suas 15 músicas são uma dádiva e são um prêmio. Oferta lírica da sua voz e prêmio de quem sabe viver reconhecendo em si os valores de sua própria origem. Não se deve esquecer, no entanto, que por trás disso tudo está a figura da avó, conforme você mesma declara: “Vovó tem sido a inspiração para minha sensibilidade.” Eis aqui o resultado: sua avó, em você, com você e através de você, reafirmando a Inaicyrá, cujas raízes fincadas num chão mítico e místico florescem um hoje, nunca antes sonhado, nem mesmo nas senzalas, quando o sonho era anestesia para sofrimento dos nossos mais-velhos que por lá passaram.

Entre outras festividades que, por certo, marcaram o centenário de nascimento de Mãe Senhora, *Okan Awa* demonstra que, agora, é a neta quem revela a avó. O ineditismo de seu trabalho junta o soprano de sua voz lírica, necessária ao *primo canto*, com a poesia dos terreiros, tão carinhosamente resguardada nos cânticos religiosos. O seu talento artístico impede a cópia. E tudo se transforma em interpretação. As curvas melódicas de sua voz denunciam conhecimento da língua nagô, atingindo o tom exato, a melodia em conexão com a palavra.

E tudo isso chega ao auge numa combinação gestada no *òrun*: instrumento, voz, língua, arranjos. Solfejos de soprano, harmonia dos arranjos, melodia dos instrumentos africanos, suavidade das frases poéticas. Tudo se combina para certo clímax inusitado que se faz presente em todas as faixas. Vale, no entanto, destacar algumas especialíssimas. Na quinta faixa, *Ajale*, quando você interpreta a reverência que o povo nagô tem por Ajalá, o Oleiro do Orun, os atabaques entram numa cadência mais lenta e mais leve. O novo arranjo, atrás de sua voz, leva-nos de volta às noi-

tes de senioridade africana, num misto de contemplação e reconhecimento, diante da majestade do Mais-Velho entre os Mais Velhos. Na sexta faixa, *Axó dudu*, a força telúrica é trazida de volta. Na oitava, *Leque de Oxum*, a sensualidade respeitosa, digna, marca presença ao sabor do ritmo ijexá. A gente cantarola também (já que não podemos imitar você), sacoleja o corpo em busca do encaixamento no ritmo, fecha os olhos e viaja também. É na faixa nove, no entanto, que você atinge o auge. Traz o balanço do mar até nós e nos nina com um acalanto perfeito. Ali, Inaicyrá, você também é a *Mãe dos Filhos Peixes*, ela mesma, a Grande-Mãe, a nos acalantar, suavizando nossas dores da existência. Por fim, filha do Fogo que você é, não poderia viver sem ele. Na faixa onze, *Ayabafefe*, a alegria esfuziante, a mobilidade de Oiá, o arrebatamento da Mãe dos Astros vencem as distâncias dos nove *òrun* e se concretizam através de sua voz. O ritmo ijexá assume contornos de majestade e a cadência fica em função da tempestade que, paradoxalmente, é amorizante, numa vivacidade crescente.

Por tudo isso, Inaicyrá, temos de continuar crendo, vivendo e fazendo. Eu, aqui, da porteira para dentro, de vez em quando, espio para fora. Você, da porteira para fora, mas sempre se alimentando com o que acontece da porteira para dentro. E mundo a fora, lá vai você, com suas raízes, suas origens e seus estudos fazendo você cantar para encanto de nosso espírito. E ainda bem que você sabe das nossas coisas.

Ah, “cedê” bonito! Axé!

Ruy Póvoas  
(Ajálá Deré)

## DIFERENTES E DIVERSOS

Num dado conjunto, diferente é o elemento que não é igual aos demais, que não coincide, que não é semelhante. Diverso é o que é variado, divergente, que está em desarmonia ou desacordo. Tais atributos podem muito bem ser empregados em relação ao conjunto formado pelos humanos. O referido emprego, no entanto, sempre é subcategorizado por escalas de valores. Nesse sentido, as relações ficam comprometidas, em função de conceitos concebidos aprioristicamente, isto é, o preconceito comanda o escalonamento.

No caso da sociedade brasileira, na qual entre os elementos formadores o negro tem sido injustiçado, as relações têm sido marcadas por uma série de preconceitos, que clama medidas urgentes para dirimir a questão. Tem sido imperativo mais recente a exigência de políticas reparadoras das injustiças provocadas pela falta de aceitação da convivência entre diferentes e diversos.

De início, para levarmos em consideração apenas a questão dos afro-descendentes, o negro não foi trazido para o Brasil para fazer parte da sociedade nascente. Ele era considerado apenas uma máquina para movimentar o sistema econômico. E assim foi tratado até quando, por força da abolição da escravatura, ele passou a ser considerado um incômodo do qual o senhor precisava se livrar urgentemente. Abriram-se as portas das senzalas e os negros foram tan-



gidos de lá. Quanto ao seu destino, isso não se constituiu causa de preocupação das classes dominantes, uma vez que não fazia parte de seu ideário a incorporação do diferente, do diverso.

Tanto assim que o negro, na liberdade consentida de então, não era livre para fazer e viver o que bem entendesse. As estâncias oficiais almejavam uma nação uniforme, para que pudesse se impor aos olhos do mundo como país civilizado. Assim, a língua, a religião, a educação, a profissionalização, a arte, tudo caminhava sob a égide de uma dominação eurocêntrica. Ao negro couberam os desvãos da periferia, o trabalho braçal ou doméstico.

Tudo estaria muito bem, se os diferentes e diversos não se multiplicassem. E chegou um tempo que eles eram tantos, a ponto de tornarem-se visíveis pela força da quantidade. Passou-se, então, a um certo nível de tolerância. Como sempre, as idéias preconcebidas ocasionaram partilhas pela via da concessão. E toda a cultura afro-descendente passou a ser vista pela ótica da folclorização e do sincretismo.

Enquanto para os índios já tinha sido forjado o mito do “bom selvagem”, no que diz respeito ao negro, ele permanecia considerado um ser socialmente inferior. A idéia de se formar uma “raça” brasileira pelo branqueamento não vingou, no que pese a conseqüência de muitos sofrimentos dos negros, resultantes desse ideário funesto. Daí, engendrou-se o mito da “democracia racial”. O Brasil era considerado pelas classes dominantes como um paraíso de convivência social. Aliás, nem havia tantos negros assim. E isso tanto era verdade que eles não eram vistos, por exemplo, nos postos de comando, na política, na economia, na medicina, na educação. Gilberto Freire dava conta das relações fraternas entre negros e brancos. Thales de Azevedo

mostrava a cordialidade entre os diversos e diferentes. Também o universo do afro-descendente, quando era mostrado, compunha imagens idílicas e românticas. O barraco pendurado no morro, o teto esburacado, o trem apinhado de gente, as ladeiras íngremes dos morros, tudo passava por uma espécie de assepsia artística, a fim de compor imagens românticas de um país paradisíaco.

A realidade cotidiana, no entanto, concorria e ainda concorre para mostrar um outro lado, negado, silenciado, aquele onde o negro se situa, sem o justo acesso aos bens e produtos da nação que ele mesmo ajudou e ajuda a construir. É bem verdade que tudo isso chega, nos dias de agora, ao ponto do insustentável. A pressão dos movimentos sociais organizados, a inegável contribuição de grande parte dos estudiosos das ciências sociais, o jornalismo comprometido, tudo isso vem fazendo com que as várias estâncias governamentais atentem para políticas reparadoras e para medidas de afirmação que podem dar visibilidade ao que, mesmo diferente e diverso, faz parte integrante da sociedade brasileira. Ainda falta muito para que essa verdade seja instaurada em definitivo. Para que isso ocorra, no entanto, muita luta se faz e se fará necessária. Afinal, é próprio da verdade não se constituir uma doação e sim, uma conquista. Tal conquista não se fará sem organização social, protestos e cobranças contundentes, pois, como afirma Paulo Freire, “a realidade social, objetiva, que não existe por acaso, mas como produto da ação dos homens, também não se transforma por acaso”.<sup>111</sup>

Falta, no entanto, uma tomada de consciência mais

---

<sup>111</sup> FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 37.

geral por parte da sociedade como um todo. Enquanto isso não ocorre, vamos vivenciando, no terreno da religião, uma espécie de ecumenismo canhestro, do qual fazem parte apenas as várias dominações cristãs. E no terreno da cultura, muita gente ainda considera o fazer e o viver de afro-descendentes como contribuição ou influência. Isso, no entanto, ainda é denunciador do preconceito, pois quem considera o afro-descendente como aquele que contribui ou influencia na cultura brasileira é porque não o tem em conta de partícipe, pois quem contribui ou influencia não passa de mero coadjuvante.

No que pese o avanço da Genética negando a existência de várias raças humanas, até mesmo nos meios acadêmicos, artísticos e políticos, o que bem se ouve no Brasil é falar-se em raça negra. Até mesmo porque muitos dos movimentos organizados pelos negros demonstram claramente que eles também ainda pensam em termos de raça. E se apropriando desse malfadado conceito tomado ao branco, vão advogando o mito da “beleza pura”, de uma “raça” que, por ser negra, também precisa se afirmar. Como tem sido difícil o mundo entender que, apesar da diferença e da diversidade entre os humanos, sob o manto das aparências subjaz a mesma espécie de criatura.

A seguir, quatro textos que se reportam à presença do negro na cultura brasileira, apesar da invisibilidade a que ele foi relegado.

## 28. A TRADIÇÃO AFRO-BRASILEIRA: SINCRETISMO OU ECUMENISMO? <sup>112</sup>

A religião negra é depositária dos profundos conhecimentos das leis e das forças que regem o universo e de como utilizá-las.

Marco Aurélio Luz

Desde Nina Rodrigues, passando por Arthur Ramos, Ruth Landes, Edison Carneiro, discutem-se no Brasil questões afro-brasileiras. Roger Bastide,<sup>113</sup> entre outros temas, abordou problemas de sincretismo e chegou a confessar de público seus equívocos teórico-metodológicos, abrindo as portas para novas interpretações.

O tempo tem deixado cristalizarem-se correntes acadêmicas nos vários estudos afro-brasileiros. Assim, pelo menos, três linhas demarcatórias hão de ser notadas nos trabalhos publicados no Brasil: contribuição, resistência e conflito-aliança. Tais linhas têm contribuído largamente para o estudo e a análise da Tradição afro-brasileira, trazendo esclarecimentos importantíssimos sobre o sincretismo e outros temas, apesar de alguns equívocos perceptíveis. Mais recentemente, um novo fenômeno se destaca: o ecumenismo, terreno ainda muito mal explorado.

Este texto configura-se numa tentativa de traçar um perfil breve da Tradição afro-brasileira com algumas considerações a respeito de correspondências culturais e convivências

<sup>112</sup>Texto apresentado na “Semana Afro-brasileira”, 25 a 28/4/1991. Conferência realizada conjuntamente com Juana Elbein dos Santos e Orlando Senna, em 25 de abril de 1991, Ilhéus, FUNDACI.

<sup>113</sup>Cf. BASTIDE, Roger. **Estudos afro-brasileiros**. (Estudos, 18). Trad. M. L. Machado. São Paulo: Perspectiva, 1973. p. 181-182.

dos que professam crenças africanas com outras confissões.

Entende-se, aqui, por Tradição o conhecimento ou a prática resultante de transmissão oral ou de hábitos arraigados. Há de perguntar-se, então, em que consiste tal Tradição no Brasil, largamente conhecida como afro-brasileira. Tudo concorrerá para uma primeira interpretação de diferenciação, imitação, fusão de elementos culturais deferentes. O Brasil funcionaria como um imenso caldeirão em que se amalgamaram valores de África e Brasil, resultando um bolo, romanticamente confeitado por uma glacê européia. Tal corrente de pensamento, no entanto, esconde a tendência reacionária da dominação branca, em que o negro é tido como o elemento que serviu para “amorenar” um Brasil construído pelo branco e para o branco.

A crença na oralidade é uma das principais marcas da Tradição. Os mais-velhos fazem o papel de transmissores da cultura, do conhecimento e da sabedoria. Marcados pelo respeito e cercados pela veneração, o velho é o depositário e ao mesmo tempo encarregado de passar a sabedoria adiante. Este traço cultural permanece vivo nos *terreiros* afro-brasileiros, ainda hoje, apesar de todo um desenvolvimento tecnológico que trouxe o livro, o jornal, a revista, o vídeo, o “cedê”, o disquete e a Internet. O resultado é que os terreiros desenvolveram uma cultura, na qual se acredita que, sem o velho sabido que ensine, não há o que herdar. Um novo tom, no entanto, construiu-se no Brasil: o mais-velho pode não ser biologicamente o mais antigo, mas aquele que acumulou o conhecimento e a sabedoria pelas vias da iniciação.

Uma segunda marca de Tradição é a prática cotidiana. Não há separação nítida entre o viver social, profissional e religioso. Assim, o mundo não estaria diametralmente di-

vidido entre o humano e o divino. Entre os participantes ou crentes da Tradição, não existem dois comportamentos, um profano e outro sagrado. Romper com o sagrado é desequilibrar o *axé* e tal desventura compromete o equilíbrio físico, mental e espiritual. Desse modo, as proibições e sanções são profundamente consideradas em qualquer tempo e em todo espaço. O detalhamento do código de postura física, mental e espiritual, isto é, de toda uma ética, será estudo para toda uma vida, em que se busca sempre o aperfeiçoamento nos três planos.

O paradigma africano, que se constitui a terceira marca da Tradição, não se diluiu. Os fundamentos constituem-se pilastras para o dia-a-dia. Há contatos imediatos e íntimos com as divindades que comem, bebem, dançam, amam, antipatizam e, principalmente, falam. Conversam face a face com os mortais. A visão holística do universo, a preservação da natureza e a possibilidade de interferir no destino, somente agora pensadas como coisas sérias pelo ocidental branco, há muito são valores perenes da Tradição afro-descendente. A predominância de um saber oral independente da escolaridade revitaliza as relações humanas numa população em que a escola muito pouco tem cumprido seu papel. Celebra-se a existência como uma festa, pelo dom da vida, portanto a morte jamais é vista como solução. Oferecem-se explicações tidas como plausíveis para preferências e personalidades. Demarca-se o acesso a uma compreensão que explica a complexa rede de intrincadas relações entre homens, antepassados e divindades. Constrói-se a possibilidade de um novo grupo em que se escolhem pai, mãe e irmãos, participando-se de uma rede nacional de parentesco que atravessa o Atlântico e chega à África.

Evidentemente, essas três marcas aqui registradas não

esgotam o perfil e estão mesmo a exigir maior detalhamento cuja tarefa escapole ao escopo deste trabalho.

A tradição a que se refere este trabalho foi rotulada como afro-brasileira, o que pressupõe uma interpretação *a priori*. De antemão, viu-se a Tradição como fusão de elementos culturais diferentes, através de uma representação coletiva. Assim, todo conhecimento e sabedoria da Tradição foram rotulados como folclore. É comum no Brasil, professores desavisados armarem suas pantomimas e espetáculos caricatos, paupérrimos de criatividade, na ilusão de que estão homenageando a contribuição do negro para a cultura nacional.

É necessário, para uma visão mais detalhada, que se considerem as multiplicidades que contribuíram para a permanência da Tradição no Brasil. O continente africano de onde vieram os negros nunca foi uniforme, seja qual for o conhecimento sob qual a África é abordada. Uma multiplicidade de tribos, nações, língua, dialetos, costumes, crenças e divindades terminaram por chegar ao Brasil. Sob forte repressão branca, cristã e capitalista, o negro armou seus quadros de sobrevivência como pôde. Assim, terminou por sobreviverem no Brasil, no mesmo engenho e na mesma senzala, arquiinimigos africanos, cuja rivalidade era marcada por dimensões de línguas, costumes, crenças e visão de mundo. Era o início da sobrevivência das várias Áfricas em solo brasileiro. Ora, o homem é marcadamente um ser interacional. Esta sua qualidade, porém, depende da estrutura do pensamento predominante de um determinado povo ou cultura. Por mais diferentes e opostos entre si que os negros fossem, algumas variáveis os uniam. Por exemplo, a cor da pele, a interpretação não-cristã do universo e da vida. Mesmo, segundo Bastide, “o pensamento

do negro se move num outro plano, o das analogias, das correspondências.”<sup>114</sup>

Quando o participante da Tradição, por exemplo, interpreta Santa Bárbara como Iansã ou vice-versa, aí não existe uma fusão de elementos culturais. Persiste, sim, a busca de analogias e correspondências de atributos comuns entre as duas divindades. Santa Bárbara é Iansã quando protetora contra raios e coriscos. Iansã é Santa Bárbara quando divindade feminina, guerreira, portadora de espada. Mas uma não é a outra no momento da “matança”, isto é, ritual de sacrifício para o orixá, ou mesmo quando o noviço tem a cabeça depilada, no momento do ritual de assentamento do orixá na cabeça do fiel. Santa Bárbara não come cabra, nem Iansã mora no Céu. Nesse momento, a interpretação se desfaz porque não era simbiótica.

Beatriz Góis Dantas<sup>115</sup> traz à baila uma interpretação de que os *terreiros* não são manifestações da *contribuição*, nem resultado de uma *resistência* e sim, resultados obtidos de alianças e conflitos dos inúmeros atores sociais envolvidos com a Tradição. Inúmeras questões, no entanto, hão de ser levantadas, cujas respostas estão a exigir trabalho de diferente escopo. Até que ponto, o *terreiro* sobre o qual Beatriz se debruçou é, de fato, representativo da Tradição nagô? Não seria muito mais firme entender que a tradição nagô é apenas um dos segmentos que compõem a Tradição? É possível a convivência diuturna numa sociedade de homens de culturas diversas e adversas sem que se realize o fenômeno da *contribuição*, *resistência* e *conflito-aliança*?

<sup>114</sup>Idem, p. 182.

<sup>115</sup>DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó nagô e papai branco**: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.



Para tal empreitada, é necessário rever as categorias supracitadas, reavaliar os conceitos, perseguir a trajetória da Colônia e da senzala até os terreiros e blocos afros de hoje. E ainda mais: considerar que os relacionamentos mudam com o tempo, os valores se alteram e que o quadro atual não mais reproduz a senzala, mesmo que se considere determinados perfis ideológicos ainda vigentes. Em suma, é necessário demarcar os limites da disposição dos participantes da Tradição para conviver e dialogar com outras confissões e práticas religiosas, políticas, sociais e lingüísticas. É preciso, inclusive, levar em conta que, na maioria das vezes, o que o pesquisador pensa da Tradição não é o mesmo que os participantes pensam dela.

A Tradição não é apenas a tradição nagô e, de igual sorte, já não é possível restaurar, no Brasil, a África perdida. Até porque a própria África já não corresponde ao modelo trasladado a partir do século XVI. Da convivência entre negros, brancos e índios no Brasil, surgiu uma nova nação com inúmeras tradições, inclusive a africana. Sem contribuição, resistência e conflito-aliança, a sociedade brasileira não conteria, como ainda hoje o faz, o acarajé, Oxalá, o som de ijexá. Assim como não conservou o cauim, Tupã e o boré pelo menos no cotidiano. Nunca se viu o Kuarup pelas ruas da Bahia, Rio de Janeiro ou São Paulo. Muitos, porém, são testemunhas, ou mesmo partícipes, do ritual do *axexé*, conservado pela Tradição constituída das muitas Áfricas preservadas no Brasil. E é tudo isso que faz este país ser diferente e difícil de ser governado e administrado, pelo menos até que se tenha uma verdadeira visão holística de todo esse mosaico que o compõe.

A Tradição afro-brasileira é um processo permanente de civilização, de cultura. Não é um produto pronto e

acabado, cozinhado nos caldeirões das senzalas coloniais. Assim como a grande sociedade brasileira é oriunda do desempenhar de papéis de inúmeros atores sociais, assim também a Tradição é gestada num processo perene de elaboração, a partir dos vários extratos que, um dia, começaram a modelá-la.

A busca de respostas lógicas, as racionalizações muito têm contribuído para que se entendam o sincretismo e/ou o ecumenismo como fenômenos comprovados para a existência da Tradição. Se o pensamento negro se realiza através das participações, das analogias, das correspondências – como bem o quis Roger Bastide –, a fusão de elementos culturais diferentes não se constitui pedra fundamental da Tradição. De outra sorte, é impossível conceber ecumenismo unilateral. Mesmo que se detecte uma disposição entre os participantes da Tradição à convivência e ao diálogo com outras confissões de fé, é necessário que se trace o perfil dos atores sociais das outras confissões, a fim de que seja realmente comprovada a existência do ecumenismo. Por enquanto, até que isso seja feito, o ecumenismo é uma hipótese apenas.

Um fato vem a calhar como ilustração. Na festa da *Lavagem do Bonfim*, o interior da igreja continua vedado ao público. Pouco importa que o alto escalão executivo e legislativo do Estado da Bahia participe dos festejos. Também não importa a presença de renomes da cultura nacional e até mesmo internacional. A alta cúria diocesana não abre as portas do templo, porque é católico. A festa pode ser da Tradição, da Bahia, do Brasil, dos afro-brasileiros. Católica não é, porém. Nesse momento, tem razão Beatriz Dantas: Roma tolera a festa como uma aliança, pois ela sabe que será perdedora, se estabelecer o conflito. Daí a dizer que

todo fenômeno da Tradição conservado até hoje é fruto da aliança ou do conflito é tão arriscado como atribuir a sua existência exclusivamente à contribuição ou resistência.

## 29. PRESENÇA DO NEGRO NA CULTURA ILHEENSE<sup>116</sup>

Data de 1534 a carta de doação da Capitania de São Jorge dos Ilhéus pelo rei D. João III a Jorge de Figueiredo Corrêa. Conforme afirma Teresinha Marcis em seu livro *Viagem ao Engenho de Santana*, “Jorge de Figueiredo, apesar de muito rico, buscou associar-se a outras pessoas influentes para investir na produção de açúcar”.<sup>117</sup> Por isso mesmo, ele doou sesmarias a alguns fidalgos portugueses, entre os quais Mem de Sá, futuro Governador Geral do Brasil. Na sua sesmaria, Mem de Sá fundou o Engenho de Santana, às margens do rio de mesmo nome. O engenho, para produzir, estabeleceu o regime de escravatura. Estava fadado, assim, o destino da cultura que haveria de se desenvolver na capitania.

Da convivência diuturna entre negros e brancos, uma série de conseqüências culturais se desenvolveu ao longo do tempo. Se, do ponto de vista antropológico, CULTURA é o conjunto complexo dos códigos e padrões que regulam a ação humana individual e coletiva, cabe, de saída, perguntar: em que medida se pode detectar as marcas de africanidade nos códigos e padrões que regu-

---

<sup>116</sup>Palestra proferida em 16 de novembro de 2005, na Fundação Cultural de Ilhéus – FUNDACI, na programação das “Quartas Culturais”, comemorando o “Dia da Cultura e o Dia Nacional da Consciência Negra”.

<sup>117</sup>MARCIS, Teresinha. **Viagem ao Engenho de Santana**. Ilhéus, BA: Editus, 2000. p 18.

lam a ação do ilheense, ao longo de sua formação? Quais são essas marcas?

O estudo e a análise desses códigos e padrões, ao longo do tempo, têm revelado inúmeros problemas de abordagem. Só para considerar o século XX, é importante lembrar que a construção do conhecimento tem passado por diferentes e oponentes marcos norteadores. No começo do século, o fator psicológico comandava a produção científica: foi o tempo de Freud. Depois, veio a época de atribuir-se tudo ao social. Em seguida, ao cultural. E nos tempos atuais, há uma tendência acentuada para se compreender o humano através da Genética. Prometem-se milagres por esse caminho. Tudo o mais vai tentando acompanhar o zig-zague veloz da construção do conhecimento da Genética. O prolongamento da existência, a eterna juventude, a determinação do tipo de filho a ser gerado, a eliminação dos males do corpo, tudo, enfim, compõe o rol de esperanças para superar todos os limites. Enquanto isso, as relações humanas caem na vala comum, o outro é visto como inimigo, o diferente é considerado uma ameaça e é necessário adaptar tudo e todos a códigos e padrões universais, globais. E o que se diz, o que se come, o que se faz, o que se usa passam a ter um padrão único que deve ser adquirido a qualquer preço.

Devem-se aos geneticistas, no entanto, avanços espetaculares na construção do conhecimento. E para o tema aqui abordado, vale lembrar que vem dos estudos genéticos um dos pilares para uma nova concepção: não existem as raças branca, negra, vermelha ou amarela. Existe, sim, a raça humana com sua diversidade. Esse novo conceito pôs uma pá de cal em cima de muitas teses, escritos e autores que, no passado, foram considerados luminares.

Não se deve desconhecer, também, que existe um bom número de cientistas, artistas, religiosos e mesmo cidadãos comuns que lutam incansavelmente pela preservação de valores dignificantes nas relações humanas. E por aí passa o reconhecimento da construção de códigos e padrões oriundos do *Imaginário* das mais diferentes sociedades e que norteiam o desenvolvimento da cultura, seja ela local, regional ou nacional. Assim, é possível também reconhecer os traços identitários que compõem a cultura.

No caso específico do ilheense, ele vem de uma construção patriarcal, escravocrata, mercantilista, de formação cristã e católica. Seus ancestrais ibéricos, de pele branca, olhos e cabelos castanhos, há muito tempo tinham desenvolvido a certeza de que a branca era uma raça privilegiada: Deus era branco, seu filho era branco, o papa era branco, o rei era branco, o rico era branco e a brancura era do reino dos céus. Enquanto isso, o Demônio era negro, se vestia de preto, usava capa preta e tudo que era feio, ruim, mau era preto, negro. Por isso mesmo, era necessário salvar os negros, dar-lhes o batismo a ferro e fogo, para eliminar o poder que o “Maligno” exercia sobre eles. O branco sempre atribuiu origem divina à sua ancestralidade: veio do barro, criado à imagem e semelhança do próprio Criador. Acontece que, a certa altura da criação, o plano falhou, pois a criatura se tornou rebelde e teve de ser expulsada da presença do Divino. Então, foi elaborado um plano de redenção e o Criador enviou seu próprio filho unigênito para pôr em prática o plano da salvação. Funcionou, mas o Filho teve de pagar por isso, com o preço de sua própria vida. Até aqui, verdade das verdades, construída pelo imaginário do branco.

Chegou, no entanto, uma época em que o mundo ficou pequeno e os brancos precisaram adentrar-se por mares

desconhecidos até então. Outros povos foram sendo descobertos, com outras cores de pele, outros imaginários. Estava armada a arena em que uma luta desigual haveria de se desenrolar pelos séculos seguintes. E chegamos até Ilhéus, com brancos, negros e índios degustando novas iguarias descobertas, fazendo amores nunca dantes sonhados, mas entrechocando-se nos códigos e padrões que seus diferentes ancestrais desenvolveram, na construção milenar de seus imaginários.

Tais povos, brancos, negros e índios, se misturaram e se reproduziram, mas era levada em conta apenas a suposta supremacia cultural do branco com seus códigos e padrões. Concretizou-se a legendária arapuca da esquizofrenia. Se foi inevitável o nascimento de indivíduos resultantes do cruzamento entre esses povos, também foram inevitáveis o embate e a interpenetração de códigos e padrões, sendo que o branco considerava legítimos apenas os seus valores.

Do ponto de vista da convivência entre brancos e negros em Ilhéus, ao longo da história, repete-se a maioria dos fenômenos sociais que ocorreram em todo o território nacional. Primeiro, o negro na condição de escravo. Depois, o negro foi expulso da senzala, por força de lei e entregue ao seu próprio destino, porque agora ele era perfeitamente dispensável. Despossuído, negado, rejeitado e desapropriado de seu próprio saber, coube ao negro os papéis mais pesados, irrisórios e considerados depreciativos pela sociedade mais ampla: na cidade, o serviço doméstico; no campo, o trabalho pesado na lavoura e no garimpo.

De repente, descobre-se que a quantidade deles era imensa. Eles não tinham parado de reproduzir-se. De outra sorte, uma outra face se revelava agora: o número de indivíduos mestiços. Caboclos, pardos, sararás, cafuzos, mula-

tos, morenos de todas as nuances compunham a maioria da população. Não dava mais para ignorar a situação. Então, melhor seria conceder-lhes certa visibilidade. Foi o tempo do reconhecimento através do folclore. A música, o canto, a dança, a culinária, a vestimenta, a fala, os costumes, as práticas religiosas, tudo passou ao campo dos estudos e da apreciação folclórica. E sabe-se, muito bem, que, quando se almeja destruir os códigos e padrões oriundos das crenças de um povo, basta reduzi-los à simples dimensão folclórica.

Por um tempo, até pareceu que a receita funcionava. Os livros falavam disso, as escolas ensinavam isso, a sociedade como um todo apreciava isso, os estrangeiros vinham de longe, para ver isso de perto. Era bonito: uma Ilhéus branca, toda enfeitada de marcas folclóricas negras: os afoxés, as rodas de capoeira, os terreiros de candomblé, as baianas do acarajé, as rodas de samba, o samba de roda, a feijoada, o caruru de São Cosme e São Damião. Ilhéus era a “Princesinha do Sul”. Negros e mestiços suavam nas fazendas de cacau ou entocavam-se nos esconsos da periferia da cidade, enquanto os brancos compreendiam seus códigos e padrões como elementos folclóricos e, baseados neles, montavam espetáculos bonitos de serem vistos.

Outra vez, porém, fenômenos outros contribuíram para se perceber que não é bem por aí. Se o número de negros e mestiços crescia denotadamente, por outro lado, a crise do desemprego, da falta de moradia, da falta da escola, a violência urbana, tudo isso, que já se constituía um quadro nacional, foi agravado por demais, na sociedade ilheense, por causa da falência da lavoura do cacau. Sai de cena a poderosa figura do coronel do cacau, apaga-se a imagem do seu filho rico e surge o neto pobre, que se iguala aos

pobres de todas as camadas, principalmente às dos grupos afro-descendentes.

Se do ponto de vista sócio-econômico, os fatos aconteceram assim, de outra sorte, é necessário trazer à tona o que permaneceu intacto. Vale dizer, no entanto, que os estudos culturais, de uma maneira geral, centralizam-se no comportamento. Se isso possibilita detectar certas verdades, também negligencia outras. É o caso do código e do padrão nos quais o negro se baseia para as suas relações consigo mesmo, com o outro, com o universo e com a vida. Na África, desenvolveram-se culturas cuja análise revela a interpretação do universo e da vida através do mito. E é, justamente, através do ritual que o mito é atualizado. Daí, a importância que os espaços denominados terreiros de candomblé assumem para a resistência do negro, no Brasil, na Bahia e em Ilhéus. Se de um lado, o branco se estremeu socialmente, de outro, foi principalmente no espaço do terreiro onde o afro-descendente encontrou possibilidade de revivenciar seus mitos, de desenvolver ritos que lhe oportunizassem a atualização do mito, como exercício de resistência.

Independentemente do sucesso ou do fracasso da cultura da cana-de-açúcar, da mandioca, ou do cacau, da predominância das interpretações através do psicológico, do social, do cultural ou do genético, as comunidades de terreiro mantiveram um *modus vivendi* baseado na concepção mítica do mundo, da vida e da morte, que se patenteia através de toda a rede de suas relações. O primeiro a dar-se conta disso foi Roger Bastide em *Candomblés da Bahia: rito nagô*, sua tese de doutoramento pela Sorbone. É dele a constatação:



[...] no caso do candomblé, é a tradição mítica que fornece ao mesmo tempo os quadros dos mecanismos de pensamento, das operações do comportamento humano e, finalmente das trocas sociais, enquanto em nossa sociedade é preciso inverter a ordem dos elementos, passar das trocas sociais para o comportamento, deste para os mecanismos das operações lógicas, e finalmente para as ideologias.<sup>118</sup>

Esse modelo, que se estrutura a partir de uma concepção mítica do mundo, vai entrar em sintonia com as teses de Jung. É ele quem nos fala sobre os Arquétipos, imagens primordiais, que “são as formas mais antigas e universais da imaginação humana. São simultaneamente sentimento e pensamento.”<sup>119</sup> Aqui, se entende a grande diferença entre os imaginários do branco e do negro. O branco construiu uma cultura que se estriba no racional, enquanto o povo negro se fundamenta no sentimento, interpretando o mundo através do simbólico.

Os quadris largos que possibilitam às mulheres negras as facilidades do parto, dispensando a figura do médico; a abundância do leite materno; o culto à imagem da Grande-Mãe que aleita seus filhos até que eles não queiram mais; a resistência física desenvolvida de geração em geração, no trabalho pesado, tudo isso fez da mulher negra a matriz que garantiu a sobrevivência da espécie, apesar de todo o seu sofrimento no cativo e nas fases subseqüentes a ele.

Para o afro-descendente, o dom da vida deve ser celebra-

---

<sup>118</sup> BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**: rito nagô. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p 265-266.

<sup>119</sup> JUNG, Carl Gustav. **Psicologia do inconsciente**. 4. ed. Trad. M. L. Appy. Petrópolis: Vozes. 1985. p. 58.

do. Principalmente por isso, também em seus rituais, os momentos de seu contato com o divino são marcados pela festa que é, antes de tudo, simbólica. Pelo mesmo fato, o negro come, bebe e dança para celebrar a vida. Não é sem motivo que, no Brasil, a maioria das festas de largo tem suas raízes na cultura afro-descendente. Ele não se compreende como um expulso do paraíso e tem facilidade para ritualizar o contato com o divino. Aliás, esse contato é uma prática cotidiana, seja na roda da dança do candomblé, no samba, nas oferendas com as quais ele constantemente *agrada* ao seu próprio Arquétipo. O contato com o divino ocorre pela construção simbólica, através das imagens arquetípicas tão conhecidas, a exemplo de orixás, voduns, caboclos, pretos-velhos, guias ou encantados.

Suas práticas de cura e tratamento englobam principalmente elementos da flora, acompanhados de rezas e orações ritualizadas. Acredita firmemente em elementos contrários aos níveis de energia que o compõem para além do conceito de alergia, pois aquilo que lhe faz mal é entendido como algo incompatível com seu Arquétipo, vem de sua essência e isso não precisa ser explicado. Ele sente a Natureza como um templo, do qual ele faz parte, em que o Divino se presentifica. E quando o saber oficial destacou o conceito de meio-ambiente como alvo das preocupações centrais, já estava com séculos de atraso em relação à compreensão que têm os terreiros e outros grupamentos afro-descendentes sobre tal questão.

Sua identidade é construída através de extratos constituídos de seus ancestrais, de seus encantados e de seu próprio destino, no qual ele pode interferir simbolicamente, na celebração de práticas rituais, em contato com o divino ao qual ele se considera intimamente ligado. Isso o faz par-

ticipante de uma trama que envolve seres humanos, ancestrais, encantados e elementos da Natureza, todos juntos, na construção eterna de seu próprio mundo pessoal e das relações coletivas. Evidentemente, aqui se reporta a uma interpretação baseada no fazer e no viver de afro-descendentes que constituem o chamado povo-de-santo. Por isso o terreiro se constitui espaço de resistência.

Também é necessário que se levem em conta estudos realizados por pesquisadores que trilharam outros caminhos teóricos. A exemplo disso, vale lembrar Kabengele Munanga. No seu livro *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*<sup>120</sup>, ele analisa o modelo racista universalista da elite dominante brasileira e advoga a convivência pautada em valores pluriétnicos como saída para o embate em nossa sociedade de brancos *versus* negros.

No que pese a existência de toda uma trama de ojerizas e preconceitos, injustiças sociais e negação da realidade, vale afirmar que a alma do brasileiro, baiano e ilheense é transbordante de sentimento. Mesmo querendo ainda continuar sendo filho da Ibéria, há muito tempo ele adotou também as imagens arquetípicas da Mãe África e a tomou como sua outra mãe, embora, na maioria das vezes, não tenha consciência disso e até mesmo reaja a isso de um modo profundamente preconceituoso. Essa atitude faz com que ele construa uma cultura *esquizofrênica*, resultante do entrelaço provocado entre desejo e ideologia, no qual ele é, mas não assume o que é na realidade. É também por isso que muitos negros e mestiços, na ânsia de se parecerem brancos, rejeitam sua ancestralidade, sua cor da pele e co-

<sup>120</sup>MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Petrópolis: Vozes, 1999.

piam o branco, mesmo que a cópia seja mal feita, caricata ou imitação burlesca.

É importante entender que, para o afro-descendente, a Grande-Mãe domina a água, o fogo, o ar e a terra, enrincheirada dentro dele mesmo, ensinando-lhe o exercício da resistência, seja ela revestida com essa ou aquela imagem arquetípica. Por isso, o negro NÃO é um mero agente influenciador, ou contribuinte na construção da cultura. Ele é, sim, antes de tudo, partícipe, embora muitos negros ainda não tenham assumido tal valor. E quem não assume o que é seu permanece no lugar onde o outro quer que ele fique. Isso, no entanto, não se consegue apenas com resistência. É necessário também consciência e organização.

A respeito das questões sobre o negro, em Ilhéus, tanto quanto em todo o interior baiano, vive-se sob a égide da capital, Salvador, que atribuiu a si mesma o *status* de vitrine, na qual muitos negros organizaram-se, politizaram-se e adentraram a academia. Porque por lá a história teve componentes diferenciadores, a capital sempre se estremeu. A realidade do interior da Bahia, porém, é muito diferente. Aqui, não há terreiros fundados por princesas que vieram de Ketu e Oyó. Não há intercâmbio com a África. Não há o desenvolvimento pleno de uma consciência de que ser negro é motivo de honradez, resistência, sabedoria e poder. Aqui, até o presente momento, uma maioria ainda crê que é preciso esconder a ancestralidade para ser tolerado por uma elite que teima em não admitir que outras concepções para se interpretar o universo e a vida são tão válidas quanto as suas. Claro que as exceções estão bem claras e evidentes, principalmente entre as pessoas que participam de movimentos sociais organizados. Por outra sorte, a escola superior vem deixando de investir em certas linhas de tra-

balho voltadas para o regional. Também por isso, o negro carece de visibilidade. E, no caso específico de Ilhéus, ainda persiste um aprisionamento a códigos e padrões da cultura do cacau, que já se foi para sempre e que, no entanto, ainda se pensa em sua permanência. Daí, a importância, entre outros sítios, do Engenho de Santana. Ele foi o útero sócio-econômico, a matriz primordial que gestou o Imaginário do ilheense.

É verdade que tem sido negado ao negro o acesso aos bens e produtos de uma região que ele mesmo constrói, junto com outros componentes do povo ilheense. Também é verdade que, de vez em quando, abrem-se frestas a custa de muito sofrimento. Por exemplo, nos tempos de agora, não se fala em outra coisa: reparação das injustiças seculares, visibilidade, políticas de inclusão. A última ordem é abrir as portas da Universidade ao afro-descendente, através do sistema de cotas. Se essas políticas vingarem, ele adentrará o espaço da *madrasta* que resiste em aceitar sentimento e emoção como antenas para ler e interpretar o universo e a vida, reconhecer o mito como leitura do mundo e o ritual como atualização do mito. Certamente, ainda há muito a que resistir. Tal resistência, no entanto, produzirá efeitos desejáveis se, tanto quanto os demais componentes do povo ilheense, o afro-descendente continuar preservando e sustentando códigos e padrões que permitam um profundo respeito a si mesmo e à maneira de ser do outro. Caso contrário, todos cairão na vala comum da globalização, à revelia da sua crença, do seu conhecimento e da sua cor.

### 30. O NEGRO NA CULTURA BRASILEIRA<sup>121</sup>

Qualquer abordagem sobre o negro na cultura brasileira engloba dificuldades, não só pela abrangência do tema, mas também pelo avanço no campo dos estudos, tanto das ciências exatas, quanto no das ciências sociais. Parece ser uma incoerência afirmar que o avanço nos estudos possa trazer dificuldades na abordagem de um tema qualquer. Vale lembrar, no entanto, a multiplicidade de direcionamentos tomados pelos pesquisadores da atualidade nos estudos sobre o negro, para se entender o grau de dificuldade em se apresentar um estudo resumido sobre tal assunto.

De início, levanta-se a questão da escolha de um determinado ângulo de observação. E seja qual for o ângulo escolhido, há de se questionar, de saída, uma compreensão léxico-semântica do tema. Isso é importante, porque revela posturas teóricas-metodológicas e escolhas de categorias por parte de quem fala ou escreve. Então, o substantivo “negro”, aqui, é tomado no sentido de indivíduo de etnia negra, e enquanto “cultura” será entendida como o conjunto complexo dos códigos e padrões que regulam a ação humana individual e coletiva, tal como se desenvolvem em uma sociedade ou grupo específico, e que se manifestam em praticamente todos os aspectos da vida: modos de sobrevivência, normas de comportamento, crenças, instituições, valores espirituais, criações materiais etc.

Entender “negro” e “cultura” sob tal abordagem implica estender o olhar até os limites da Ciência, da Arte e da Religião. Dado o acúmulo do conhecimento evidente e

---

<sup>121</sup>Palestra proferida no LAHIGE/UESC, em 10 de novembro de 2005, no Programa “Ciclo de Palestras”.

as mais diversas especialidades necessárias, abordar o tema aqui proposto exige um conglomerado de profissionais, no qual cada subgrupo terá problemas específicos, inerentes ao seu fazer. Então, os limites desta apreciação serão demarcados por seguir trilhas traçadas por alguns estudiosos brasileiros. Uns, contestados com veemência; outros, quase esquecidos, e outros mais, contemplados com as distinções ainda em voga na academia. Tal caminho parece ser uma boa escolha, ainda que provisória. Assim, surgem ao longo do caminho: Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Gilberto Freyre, Luís Viana Filho, Thales de Azevedo, Roger Bastide, Kabengele Munanga, Jorge Amado, Carybé, Pierre Verger. Por que esses e não outros? Ciência, Arte e Religião foram pedras basilares para a seleção.

Os estudos científicos sobre o negro brasileiro têm seu marco inicial com Nina Rodrigues. O imaginário de seu tempo ainda compreendia o branco como raça privilegiada. Pela cor, pela fé, pela crença, pelo poder de mando e governo. As conclusões sobre o negro brasileiro a que Nina Rodrigues chegou através de seus estudos despencaram no descrédito, assim como foram desacreditadas as teorias que o embasaram, pois compreendiam o branco como um ser superior e o mestiço, uma degenerescência. Paciência... Com o tempo, todas as coisas mudam e nós mudamos com elas. Essa afirmação de Cícero, o célebre orador romano, faz concluir que nem mesmo o Imaginário é eterno. E se o for, estará em constante mudança, embora muitos estudiosos não se dêem conta disso. De Nina Rodrigues, no entanto, permaneceu a documentação ímpar, com qualidade exemplar e situação histórica: registro de procedências, sublevações, revoltas, religião, folclore e distribuição no território brasileiro. Tal documentação nos permite traçar o perfil do

quanto das várias Áfricas o Brasil se formou.

Mais tarde, Arthur Ramos revê e reinterpreta Nina Rodrigues. Põe uma pá de cal para sempre, sobre o conceito da inferioridade antropológica do negro e da degenerescência da mestiçagem. A amplitude de seus estudos atinge o número impressionante de 432 livros e artigos. Persegue as pistas e revela a participação das culturas das mais diversas origens africanas entremeadas na cultura brasileira, até próximo ao seu tempo. É o pioneiro na abordagem das mais diversas facetas oriundas da África, conservadas aqui no Brasil, entremeadas ao ser, ao ter e ao fazer brasileiros.

Em 1933, vem a público *Casa Grande & Senzala*, de Gilberto Freyre. Instaura-se um novo jeito de narrar a história do Brasil. Gilberto põe de lado a agrura do texto científico e adota um estilo suave que permite o extravasamento da sensibilidade. Seu nome ecoou na academia brasileira, dominou os estudiosos, ultrapassou as fronteiras nacionais e foi louvado por diversas nações do mundo. Agora, pontificava a figura de um negro dócil, de um senhor de engenho amável, de uma convivência até mesmo romantizada. E era justamente essa aura romântica que definia o negro na sociedade brasileira, evidenciava seu papel na construção nacional. E todo estrangeiro ansiava por conhecer o Brasil, paraíso tropical, onde todos os sonhos poderiam tornar-se realidade, todas as vontades poderiam ser satisfeitas. A figura exótica do negro chamava a atenção, não só pela cor da pele, mas por causa de sua dança, sua música, seu jeito de viver. E tudo isso em paz, em harmonia, através de laços profundos construídos no viver com o branco, desde os tempos coloniais, entre a casa-grande e a senzala do engenho. Por causa dessa visão onírica, até hoje, muitas personalidades se orgulham por terem “um pé na senzala”.



Veio à tona, então, o imaginário que respaldava a construção do conhecimento formal a respeito do negro na sociedade brasileira: antes de tudo, as relações eram tidas como afetivas, sentimentais. E quando estremecidas, vez por outra, eram apaziguadas pelas bênçãos do catolicismo dominante, formal ou popular, entre missas, novenas, confissões, batizados, tudo isso misturado à roda de samba, capoeira, maracatu, puxada de rede, maculelê, congada. Negligenciaram-se o sofrimento, os padecimentos da desistência. E isso não se deve a Gilberto Freyre. Era assim que a maioria entendia a questão. Até mesmo, com as devidas exceções, os negros pensavam assim, embora sofressem as conseqüências da discriminação e do preconceito.

Entre a discussão que se segue aos estudos referidos, aparece, em 1946, Luís Viana Filho. Sua obra, *O negro na Bahia*, tem sido pouco citada. É ele, no entanto, quem defende o conceito de *aproximação* entre brancos e negros. Tal conceito, examinado sob as luzes do conhecimento científico mais recente, revela o quanto as relações entre negros e brancos foram mal vistas, mal compreendidas, mal interpretadas até hoje. O que Luís Viana defende é o fenômeno de que, na verdade, nunca houve uma integração entre brancos e negros e sim, uma *aproximação*. Negros e brancos apenas se aproximavam e isso fazia com que muitos interpretassem o fenômeno como integração, convivência pacífica e harmoniosa. Ora, a aproximação é um ato de vontade movido por interesses, nunca uma determinação do sistema ou o resultado de uma ordem política.

Avançando 60 anos na linha do tempo, é necessário interrogar, hoje: as políticas de inclusão, as práticas de reparação, os procedimentos para dar visibilidade ao negro na sociedade brasileira, de fato, reconhecem o negro como

agenciador de cultura, ou se tratam de táticas de aproximação movidas por interesse próprio, por parte das estâncias do sistema dominante? Conquista ou concessão?

Em 1958, Roger Bastide publica *O candomblé da Bahia: rito nagô*, sua tese de doutorado pela Sorbone. Nos dizeres do sociólogo Fernando Henrique Cardoso, Bastide era “protestante de formação, espiritualista e cientista rigoroso.”<sup>122</sup> Nos trabalhos acadêmicos, é justamente um protestante quem vem dar visibilidade às religiões de origem africana, praticadas pelos afro-descendentes, no Brasil. Foi preciso que a França reconhecesse como legítima a prática religiosa dos terreiros de candomblé, para que os brasileiros levassem isso a sério. Ainda acrescenta Cardoso:

[Bastide] estuda o candomblé como uma verdadeira *religião*, africana, mas não por isso apenas de negros. [...] Ele vê o candomblé como uma parte de uma realidade *brasileira*, mas quer obter o âmago de sua explicação no próprio candomblé como religião e como forma de conhecimento do mundo.<sup>123</sup>

Os tempos de agora estão exigindo que retomemos Bastide. Poderá servir como instrumento eficiente para contradizer a onda avassaladora do preconceito em voga contra as práticas religiosas dos vários segmentos dos afro-descendentes. Além disso, ele é, ainda, exemplo e modelo de cientista que estuda com rigor. E ainda: pode servir de balizamento para práticas educativas, inerentes ao ensino de conteúdos da matéria escolar imposta pela Lei 10.639/2003,

<sup>122</sup>In: BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 18.

<sup>123</sup>Idem, *ibidem*. Grifos do autor.

que obriga o estudo do tema História e Cultura Afro-Brasileira nos currículos da educação básica.

É necessário compreender, no entanto, que História e Cultura Afro-brasileira podem muito bem se constituir num forte instrumento de reforço às ideologias do recálque. Não há maior perigo para uma cultura do que aquele em que os valores são vilipendiados, folclorizados, por parte de quem ensina. Foi justamente isso que certos jesuítas fizeram na catequese dos índios brasileiros. Entre outros procedimentos, escreviam pequenas peças de teatro que eram encenadas pelos próprios índios. Nelas, divindades cristãs lutavam com divindades indígenas que sempre saíam derrotadas. E agora, então, quando as fogueiras medievais estão sendo acesas outra vez, por questões de preconceito religioso, essa matéria escolar poderá tornar-se um prato feito, um verdadeiro cavalo-de-troia. Já existe gente preparada para adentrar o terreno do suposto “Agente do Mal” e, lá de dentro, pintar e bordar. São muitos os que odeiam a diversidade e batalham por construir um mundo em que haverá um só rebanho e um só pastor, desde que todas as ovelhas sejam “brancas”.<sup>124</sup>

Retomando a linha do tempo exposta, surge Thales de Azevedo, cujo nome é repudiado atualmente, por sua defesa à tese da democracia racial no Brasil. Desde 1955, ele já vinha publicando sobre tal assunto, quando, em 1975, pela Editora Vozes, aparece seu livro, *Democracia racial: ideologia e realidade*, hoje, considerado maldito por muitos. O próprio autor afirma no *Prefácio* de sua lavra, na página 8:

---

<sup>124</sup>Cf. PÓVOAS, Ruy do Carmo. **A Lei 10.639/2.003**: obrigatoriedade do tema História e Cultura Afro-Brasileira nos currículos da educação básica. Palestra realizada na “VI Reunião do Conselho Estadual de Educação”, com os Conselhos Municipais de Educação, em Feira de Santana, em 8 de agosto de 2003.

“[...] a democracia racial seria mesmo expressão, não apenas de uma realidade histórica, mas de uma virtude própria, talvez inata e exclusiva dos brasileiros, que em nenhuma parte do mundo se reproduz com as mesmas características e a mesma espontaneidade.” Verdade das verdades; mentira das mentiras. Essas afirmativas permeavam o pensamento e a construção do conhecimento em diversos segmentos da sociedade brasileira da época, embora isso nunca fosse aceito entre os negros politizados. Também não há de se entender que tenha sido valor inventado por Thales de Azevedo. E não se pode esquecer Pirandelo: “Assim é, se lhe parece.” Percebe-se, então, na pesquisa, o quanto pode ser perigoso o lugar do qual se fala, o ângulo de posicionamento e em nome de quem se fala. Movimentos sociais produzidos por comunidades negras, estudos de pesquisadores baseados em outros referenciais, a própria mudança de paradigmas da humanidade, tudo isso veio revelar uma outra verdade que se chocou de frente com o que Thales de Azevedo preconizava, viu e sentiu. Não se pode, nem se deve, esquecer que artistas, cientistas e líderes religiosos são antenas da humanidade. Uns, de curto alcance; outros, de médio; enquanto outros são instrumentos tão poderosos a ponto de se constituírem verdadeiros avatares.

E a concepção de cultura brasileira, até então entendida como uma construção do branco com certa dose de influência africana, se esfacelou. Isso não significa que toda a sociedade vê, pensa e sente sob a égide de uma nova compreensão. Não; não é assim. Na verdade, todas as concepções antigas e/ou superadas ainda encontram seus seguidores, seus defensores e muito mais: os que ainda lutam para que o mundo continue assim, do jeito como eles pensam que o mundo deve ser.

A sociedade brasileira sempre se pretendeu branca,

cristã e europeizada. E os estudos de Kabengele Munanga, principalmente na sua publicação de 1999, **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional versus identidade negra, advogam a construção de uma sociedade com bases numa democracia verdadeiramente pluri-racial e pluri-étnica. Nesse sentido, nos dizeres de Queiroz Júnior, Kabengele propõe a construção de uma nova ideologia em que os conceitos de negro, mulato e mestiço sejam completamente revisados. “Com isso advirá uma auto-definição do negro, capaz de livrá-lo da passiva aceitação da superioridade do branco. Poderá também equipá-lo para resistir à tentação de ser mulato, poupando este último da ânsia de parecer branco.”<sup>125</sup> Vale acrescentar também que a revisão do aludido conceito poderia livrar o negro de querer ser uma “raça”, que deverá ser tratada em pé de igualdade com a “raça” branca, pois o conceito de raça já foi superado.

Quanto a Jorge Amado, Carybé e Pierre Verger, eles pontificaram no caminho da Arte. O primeiro, na literatura; o segundo, na pintura, e o terceiro, na fotografia. São outras formas de enxergar a realidade e interpretar o universo e a vida. Para além das peias da academia, o espírito leve e liberto, a sensibilidade são as armas com que tais artistas captaram a realidade do negro na cultura brasileira. Os três, cada qual dominando linguagens diferentes, mergulharam em tal universo. Todos são confessos: suas escolhas se devem a uma profunda identificação com o viver, o fazer e o sentir dos afro-descendentes. Brancos, letrados, viajados pelo mundo. Jorge, brasileiro; Carybé, argentino e

---

<sup>125</sup>QUEIROZ JÚNIOR, Teófilo. Prefácio. In: MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional versus identidade negra. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 11.

Verger, francês. E centrados nas terras da Bahia, ergueram suas antenas e captaram o mundo. Suas obras revelaram ao mundo, principalmente aos afro-descendentes que, independentemente da cor da pele, esse trio pertencia a esse universo tão declamado, mas também tão mal compreendido: o negro brasileiro como um dos principais construtores da cultura nacional. Eles são, ao mesmo tempo, participantes, integrantes, intérpretes e documentaristas. Constroem uma narrativa, com luz e cor, focalizando o negro no trabalho duro, morando na periferia, ganhando pouco, comendo mal, sofrendo inúmeras privações e alijado do acesso aos bens e produtos da cultura da qual ele mesmo é um dos construtores. Construíram o conhecimento que mostra o negro na cultura brasileira, o lugar que ele ocupa, com suas ânsias e suas dores e, principalmente, com sua alma alegre, livre e solta. Seria necessário que eles dissessem mais?

### 31. A PALAVRA: DA MATA DO CAMACÁ PARA A ACADEMIA<sup>126</sup>

Quando um profundo silêncio  
envolia todas as coisas  
e a noite estava a meio de seu curso,  
do alto do céu,  
a vossa palavra onipotente,  
deixando vosso trono real,  
lançou-se no meio da terra condenada.  
(Sabedoria: 18, 14-15)

<sup>126</sup>Discurso de posse pronunciado na Academia de Letras de Ilhéus, em 12 de maio de 2006.

Senhoras e senhores: saudações a todos.

Nos dizeres de Alexandre Pronzato<sup>127</sup>, no seu livro *Evangelhos que incomodam*, “o silêncio é o ambiente natural para que a Palavra desça sobre a terra”. Certamente, não será esse o motivo de esta Academia se permitir, cortesmente, ao silêncio para me ouvir. Todos sabem: a minha palavra não é onipotente, nem se lança no meio de uma terra condenada. Antes, e pelo contrário, a magnanimidade desta Academia permite espaço e tempo, para eu dizer o que sei, o que penso e o que sinto.

E o que eu sei? Sei que o melhor dos agradecimentos é receber com alegria o presente ofertado. Chego aqui pelas mãos dos Ilustres Acadêmicos Sr. Prof. Dorival de Freitas e Sra. Profa. Maria Luiza Nora. Ele me trouxe e ela me receberá, pois os acadêmicos entenderam que eu deveria estar aqui, entre eles. Agradecer, ainda, ao Ilustre Acadêmico, Sr. Edgar Pereira Souza, pelo prestimoso resgate da memória. Também sei: devo agradecer pelo quanto se empenharam a Ilustre Acadêmica Sra. Maria Schaun e a Primeira Secretária desta Academia, Sra. Eliene Hygino, com providências e informações prestimosas. Ah, quanto é importante, Sra. Maria Schaun, alguém nos dizer “É por aqui”. Ah, como é reconfortante ser recebido com gentileza e sensibilidade, Sra. Eliene Hygino. Ah, quanta confiança em mim, Sr. Dorival de Freitas. Sra. Maria Luiza Nora, quanta amorosidade em sua aquiescência em me receber. E aqui, no regaço da Grande-Mãe Ewá, orixá de sua cabeça, aconchego-me certo de estar zelado, querido, amparado. Corre à solta o dito: “Junta-te aos bons e serás um deles.” Que a bondade

---

<sup>127</sup>PRONZATO, Alexandre. *Evangelhos que incomodam*. 5. ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1976. p. 19.

de todos me contagie. Também sei que é de fino trato a retribuição. Eis que retribuo a todos, numa declaração firme, através da palavra que se faz vida, entrega e confiança: Eis-me aqui. Presente!

E o que penso? A recepção, que esta Academia me faz, decorre de seu espírito de aceitação para com a minha palavra, em verso e em prosa. Muito mais do que por sua qualidade, minhas palavras aqui chegaram certamente pela força do espírito de conviver com o diverso, motivo maior de esta Academia estar reunida aqui e agora, para me receber e, muito mais que isso, ouvir a minha palavra.

E o que sinto? Sinto um silêncio profundo em minha alma, que me permite receber a magia do silêncio dos que me ouvem, pronunciando a frase fantástica, esperança de todos aqueles que falam: “Sim, eu te ouço!”

Ah, senhoras e senhores, amigas e amigos, naves de Deus na existência, aqui presentes! O agradecimento pressupõe o reconhecimento. Aqui, vale retomar meus versos, no poema RECONHECIMENTO<sup>128</sup>, numa tentativa de expressar minha gratidão:

Tu não vais cuidar de mim  
só depois da tempestade.  
Eu sei:  
Tu és perfeito!  
Tu cuidas de mim sempre,  
mesmo antes de eu existir,  
mesmo antes de minha ansiedade.  
Todas as providências  
Tu já tomaste,

<sup>128</sup>PÓVOAS, Ruy do Carmo. **versoREverso**. Ilhéus, BA: Editus, 2003. Parte 2, p. 97.



embora eu não consiga  
lá fora vislumbrá-las.  
Limitado por mim mesmo,  
vivo a rogar-te,  
implorando eternamente  
o que já me deste  
desde antes de minha finitude  
mesmo antes de toda a eternidade.

E sobre a palavra escrita? Ah, esta senhora que possui tanta roupa; que, na maioria das vezes, ignora a existência da fala; que, revestida de prepotência e arrogância, humilha e condena os que dela uso não sabem fazer, produzindo artefatos que a fala se nega a reproduzir.

E a palavra dos humanos? Palavra? Que palavra? A de rei, que não volta atrás? A do orador, que amplia o sofrimento do ouvinte, ansioso para ir embora? A amarga, que dilacera o coração? A doce, que envolve os amantes, igual canção? A do mentiroso, que não passa de menosprezo ao ouvinte? A engraçada, que provoca o riso? A da Lei, que salta do poderoso trono real da Justiça dos homens? A do traído, que fica silenciada em seu sentimento, latejando na cabeça? A encralacrada no engano e que só é expressa depois de um “ah, se eu soubesse”? A do vingador, resumida num monossílabo: “Viu!”? A do sabido, que sempre declara: “Não te avisei?” A do poderoso, com o dedo em riste, pronunciando “Calado!”? A palavra dada, que deveria sempre ser vida empenhada? A amargurada, de quem vê o corpo da pessoa amada descer ao túmulo? A que traduz a fala do oráculo, revelando os segredos do amanhã? A do acusado injustamente, que pronuncia até morrer: “Sou inocente!”? A que fica nos lábios de quem diz adeus, querendo ir tam-

bém, sem poder? A de quem se alegra com a chegada do outro e proclama: “Seja bem vindo!”? Aquela, em estado de dormência, no dicionário, à espera de quem dela se apossa? A sem efeito, resultante do pensamento equivocado? A manuscrita, que revela traços da personalidade de quem a escreveu? A digitada no computador, que poderá perder-se a qualquer instante? A que não foi escutada, por que a indiferença e o barulho do mundo não deixaram? A negada, por que o rancor e o ódio não permitiram? A que se faz intitulative? A preconceituosa, que cava abismos e delimita fronteiras? A que se faz comum, nomeando os seres da mesma espécie? A que se faz sangue e habita entre nós, no trânsito, no asfalto, no assalto, no tráfico, nas esquinas? A expressa em diminutivo, que traduz carinho, afeto e bem-querer? Ou aquela que, em diminutivo, diminui o valor de quem por ela é identificado? A que anuncia uma bênção ou a que provoca destruição? A do sacerdote que transforma pão em carne e vinho em sangue? A trocada pelo lapso de memória? A dita fora de hora, que deixa o falante em maus lençóis? A apagada pelo esquecimento? A maldita, que provoca transtornos? A recriada pela intuição do artista? A que falta, justamente no momento da conclusão do pensamento de quem anuncia “Eu me perdi”? A de quem pede socorro para sair da aflição? A de domínio público, que é usada sem mais se saber seu real significado? A descartada, por que o costume foi arquivado? A nova, que vem na onda da moda? A obscena e, por isso mesmo, proibida? A do primeiro amor, gravada para sempre? A denunciadora de que a existência chegou ao fim? A que informa ao mundo que duas pessoas resolveram se unir? A do enjeitado, quando sente a alma dilacerada? A do condenado, que perdeu a última esperança de liberdade? A da mulher que anuncia:

“Estou grávida”? A do homem, que se extasia, informando: “Vou ser pai”? A emprestada de outro idioma, por que iguais aos homens, os idiomas nem sempre são suficientes para dizer tudo? Ah, a palavra e seu efeito!

EFEITO. A esse propósito, vem à minha mente um poema com tal título:<sup>129</sup>

Fica a face apedrejada  
pela palavra proferida,  
mas a boca apedrejante  
fica também ferida

E muito mais dilacerada  
fica a boca emudecida,  
por não dizer ao outro  
as dores de sua ferida.

Muito mais ferida ainda  
fica a boca equivocada  
de quem quis dizer “te amo”  
e o outro ouviu “não és nada”.

Mais dolorida é a boca  
de palavra enferrujada,  
que ao beijar o amor,  
fere com dura espada.

Muito mais que tudo isso  
é a boca encalacrada,  
uma língua emudecida  
com a palavra grudada.

---

<sup>129</sup>PÓVOAS, R. C. Idem, *ibidem*, p. 67.

A ofensa, a palavra dura,  
a mágoa, a incerteza,  
se são ditas, são sabidas  
e propiciam a defesa.

Mas a palavra afiada  
é arma de muito perigo  
e quem dela fizer uso  
pode matar o amigo.

E com palavras que compõem a nossa memória de grapiúnas, muito antes de nossa chegada à existência, José Pereira da Costa<sup>130</sup> surge do fundo da história, para se fazer presente neste instante, revisitando o Imaginário dos que nos antecederam. Em seu livro *Terra, suor e sangue: lembrança do passado, história da Região Cacaueira*, no capítulo III (p. 41-46), intitulado *A chacina do Macuco*, ele narra a matança que houve no princípio do século XX, no Macuco, hoje Buerarema. E naquelas páginas, de que se lembra José Pereira da Costa?

Era o ano de 1900 e o dia era oito de dezembro. Um grupo de 20 jagunços dava proteção ao engenheiro Agenor Póvoas que, por ordem do Delegado de Terras, executava a medição das terras da Fazenda Mucuri, de propriedade do major Leôncio Ramos de Lima. Ocorre que a demarcação dos limites daquela imensa propriedade, se executada, englobaria terras de seis posseiros, cujas fazendas estavam em franca produção: João e Ormindó Magalhães Betu, Cândido Belizário, Jovino Coutinho, Bernardo e João do Carmo. E no dia oito de dezembro de 1900, quando a turma da

<sup>130</sup> COSTA, José Pereira da. **Terra, suor e sangue: lembrança do passado, história da Região Cacaueira.** (Edição póstuma). Salvador, Bahia: EGBA, 1995.

medição estava descansando no acampamento, ao som de violas e cantorias, Jovino, porta-voz dos posseiros, veio se entender com o engenheiro, dizendo-lhe que não avançasse a medição do ponto em que estava, sob pena de correr sangue. O engenheiro Agenor Póvoas ordenou a Pedro Celestino dos Santos, chefe dos jagunços, que amarrasse o posseiro numa árvore e lhe aplicasse um corretivo. Duas varas de goiabeira foram gastas no fio do lombo do infeliz, que saiu dali se arrastando e vomitando sangue.

Em retaliação, no mesmo dia, os posseiros com todos os seus parentes e aderentes invadiram o acampamento para cobrar vingança. Ao perceber a aproximação de tanta gente armada, Agenor Póvoas determinou que Pedro mandasse os jagunços abrirem fogo. O poder de fogo dos posseiros e sua gente, no entanto, era muito maior. No primeiro tiro dado pelos vingadores, o engenheiro foi atingido por João do Carmo e acabou sendo morto a golpes de facão. Os jagunços que escaparam dos tiros fugiram para a mata. Após a chacina, os poucos sobreviventes se encarregaram de espalhar a notícia. Sepultados os mortos, foram tomadas medidas oficiais para perseguir e prender os criminosos. O Governo da Bahia enviou uma força tarefa especial, formada por 50 homens, sob o comando do capitão Galdino. Os foragidos terminaram por ser presos e levados a júri popular, que os absolveu. O juiz Pedreira França, no entanto, leu a sentença ao contrário e condenou os réus a 30 anos de prisão. Mais tarde, o deputado estadual Dr. Júlio Virgínio tomou conhecimento do fato e fez uma visita aos condenados na penitenciária. Leu o processo e se predispôs a defendê-los. O deputado fez um acordo com os condenados de ficar com suas propriedades, se conseguisse libertá-los. Dr. Júlio conseguiu anulação da sentença e os condenados

foram outra vez a júri popular, no qual foram absolvidos novamente. O deputado ficou com as propriedades dos ex-possesores e terminou por vendê-las a terceiros. Dos posseiros, nunca mais se soube deles.

Até aqui, um resumo do relato das lembranças de José Pereira da Costa. Acontece, porém, que outros fatos não chegaram ao conhecimento dele. Por isso mesmo, vale a pena acrescentar outras informações. João do Carmo, que tinha sido dono da Fazenda Riachão, tinha outros irmãos: Camilo, Júlia, Joana, Luzia e Ulisses. Eram filhos de Antônio do Carmo e Maria Figueiredo. Ele, caboclo vindo de Nazaré das Farinhas, juntamente com seu irmão Elpídio do Carmo, atraídos para Ilhéus, pela fama do cacau. Ela, negra, filha da escrava Inês. Entre os seus, Inês era conhecida por Mejjã, seu nome africano. Ela veio trazida das terras de Ilexá, onde tinha sido uma nobre sacerdotisa de Oxum. Mejjã tinha sido escrava no Engenho de Santana, mas foi libertada tempos depois, por causa da velhice, e morreu aos 115 anos. Seus netos, os filhos de Maria Figueiredo com Antônio do Carmo, eram negros que praticavam o culto aos orixás.

Todos os membros da família Carmo passaram a ser caçados e perseguidos após a chacina do Macuco, pelos cobradores de vingança. Naquele tempo, na família em que houvesse um de seus membros perseguido, todos seriam perseguidos também. Apesar da absolvição, eles não escapariam do vingador. Era palavra de lei nas terras do cacau: sangue derramado se pagava com sangue. Perseguidos e perseguidores acreditavam nessa lei. Por causa disso, os Carmo se embrenharam nas matas do Camacã, território no qual poucos se aventuravam penetrar. As feras e as cobras eram os guardiões daquele mundo habitado por en-

tidades do imaginário africano e indígena. Nunca mais os Betu e os Carmo apareceram no centro da cidade de Ilhéus. Ulisses, o irmão caçula de João do Carmo, casou-se com Hermosa e tiveram 23 filhos. Entre eles, Maria do Carmo. Quando completou seus 30 anos de idade, ela saiu das matas do Camacã e veio se estabelecer no Pontal de Ilhéus, para mudar de vida. Era início da década de 40, no século passado. Escondeu seu sobrenome, passando a chamar-se Maria Mercês e conseguiu emprego de cozinheira na sede da Fazenda Cidade Nova, de propriedade do Dr. Otávio Póvoas, senhor das terras do Braço do Norte, irmão do engenheiro Agenor Póvoas, assassinado por João do Carmo. Ela queria penetrar no coração do território do inimigo, para ver como ele era por dentro. Fechou-se a teia tramada pelo destino. Maria do Carmo engravidou de Agenor Portella Póvoas, filho do Dr. Otávio, que lhe dera esse nome em homenagem a seu irmão, o engenheiro assassinado por João do Carmo, o tio de Maria do Carmo. Quando se descobriu grávida, Maria do Carmo deixou a fazenda e voltou para o Pontal. Apesar de todos, de ambas as famílias, serem contrários à união dos dois, Agenor assumiu publicamente a união com Maria do Carmo, numa confissão de amor. Eles tiveram dois filhos: Reinaldo, que se encontra nesta assembléia e eu. Nós dois somos “do Carmo Póvoas”. Ah, tempo que nada poupa e a tudo transforma!

Criei-me ouvindo essa narrativa, repetidas vezes, até me dar conta de que, em mim, se misturavam o sangue e a cultura de arquiinimigos do passado. Em mim, o silêncio que permitiu construir a aceitação, querendo dissolver o carma do ódio, do furor da perseguição, do desejo de vingança e do tormento do fracasso: Carmo e Póvoas misturando-se na palavra que partiu do trono real das matas do

Camacã, esconderijo dos Carmo, e das terras do Braço do Norte, império dos Póvoas. De um lado, a dor de ver tomadas as terras da esperança; do outro, a dor de ver o sangue derramado. Esta Academia acolhe e esta Assembléia ouve a palavra de um Carmo Póvoas, ecoando por esta sala, numa demonstração de que esta nossa terra não é mais terra condenada. Aceitação: eis a palavra que possibilita uma ponte sobre o abismo da mágoa, do ressentimento, da raiva, do ódio, da rejeição. O que eu denomino de aceitação, aqui? Um profundo respeito ao modo de ser do outro. O reconhecimento de que o fato, depois de acontecido, é igual à pedra, depois de atirada; à seta, depois de disparada e à palavra, depois de proferida. A negação do fato acontecido é negação da própria verdade e não reconhece o outro quem não reconhece a si próprio.

Ao sentar-me na Cadeira 18 desta Academia, sentam-se, comigo, João do Carmo e Agenor Póvoas: o meu tio assassino e o meu tio assassinado. Também se sentam Maria Mercês do Carmo e Agenor Portella Póvoas: a negra amada e o amado branco. Também se sentam Mãe Inês Mejigã e Dr. Otávio Portella Póvoas: a escrava negra e o senhor branco; a sacerdotisa de Oxum e o “coronel” do cacau. Essas coisas são minhas, fazem parte de mim, porque são as raízes fincadas no chão de minha terra, de meu povo, de minha gente. São coisas da civilização grapiúna, memória para esta Academia. E como afirma o *Eclesiastes* (3: 1-2), “Tudo tem seu tempo, o momento oportuno para todo propósito debaixo do sol.”

Na cadeira 18, que Joaquim Lopes Filho fundou e na qual Antônio Francisco Leal Lavigne de Lemos se sentou, eu me sento agora, no compromisso com a verdade, trazendo comigo o branco professor, poeta e prosador, e o



negro babalorixá. Um, na Academia e o outro, no Terreiro. Ambos, no entanto, estão unidos no escritor, que se quer poeta e prosador, no qual busco me construir. Quero que a minha palavra, em ambos os lugares, seja a palavra de respeito mútuo, misericórdia e justiça natural, fatores imprescindíveis para a paz, sem a qual jamais se estabelecerá o reino do céu na terra.

Outros vieram antes de mim, também na crença de romper os grilhões da condenação, fazendo-se instrumento através do qual a palavra possibilitou a construção de uma terra grapiúna mais justa, mais sensata. Por isso mesmo, aprendamos com eles a estar também voltados para o sentimento, para a emoção, para a intuição, para a sensibilidade, para as coisas do espírito. De quem lhes falo? De três homens tão diferentes daqueles que se engalfinharam na luta pela posse da terra nas matas do Camacá: Fernando Caldas, Joaquim Lopes Filho e Antônio Francisco Leal Lavigne de Lemos. Na cadeira 18, que esta Assembléia, num ato de escuta da palavra, faz sentar-me nela, esses três homens pronunciam a palavra: Fernando, o patrono; Joaquim, o fundador, e Antônio, meu antecessor. Acompanhemos a palavra de cada um deles.

Fernando Caldas, autor de *Opalandas*, que se foi ainda muito novo, disse de si mesmo, nos versos iniciais do soneto *A espada*<sup>131</sup>:

Que vou fazer de ti, famosa espada minha,  
em minha inábil mão de artista e sonhador?

---

<sup>131</sup>CALDAS, Fernando. **Poesias**: edição póstuma. Salvador, BA: Duas Américas, 1926. p. 269.

Confissão, reconhecimento, auto-retrato. Artista e sonhador: a palavra brota, assim, em seus versos, evitando o trabalho da busca de definições para os que o sucedessem. Dele, disse também Carlos Chiacchio<sup>132</sup>: “Poeta magnífico e espírito superior, que a profissão de advogado confinou em Ilhéus, [Fernando Caldas] surpreendeu pelo brilho das produções assinadas.” É, pois, a Cadeira 18 desta Academia de Letras de Ilhéus patrocinada por um artista e sonhador. E somente os que sonham podem atinar na virtualidade de um futuro que precisa ser feito no presente. E sob o patrocínio do artista e sonhador, foi fundada a Cadeira 18 por Joaquim Lopes Filho.

Joaquim Lopes Filho era descendente de tradicional família ilheense, filho do farmacêutico Joaquim Lopes. Seguindo a carreira do pai, o filho foi farmacêutico também. O pai era conhecido por Quim e o filho, por Quim-quim. Com a morte do pai, Joaquim Filho assumiu os negócios da farmácia, vendendo-a posteriormente, para tornar-se o farmacêutico de várias farmácias da região. Vivia disso e de alguma coisa que o pai lhe deixara. Depois, abandonou a profissão de farmacêutico, para tornar-se jornalista. Foi redator do jornal *O Grito* e, em seguida, do *Ilhéus Jornal*, ao lado de Laudelino Menezes. Sua produção escrita, constituída de crônicas e poemas, está dispersa e dormente nos jornais ilheenses de sua época. Senhor de uma alegria contagiante, nos dizeres do Ilustre Acadêmico Edgar Pereira Souza, “Joaquim Lopes Filho era um filósofo e, além de escrever muito bem, era orador primorosíssimo, pois tinha o dom da palavra.” Tal predicado o levou ao posto de orador oficial da Sociedade José de Anchieta, dirigida pelo saudo-

---

<sup>132</sup>Idem, p. vii.

so Sá Pereira. Frequentador assíduo das reuniões daquela sociedade, o auditório esperava com ânsia a vez de ouvir a palavra de Joaquim. Era ele quem saudava os visitantes ilustres. Seus discursos orais não foram preservados, mas sua palavra ainda ecoa na memória de Ilhéus, como exemplo de cordialidade, do sentimento exposto na alegria do encontro com o outro.

E o que dizer de Antônio Francisco Leal Lavigne de Lemos? Conhecido de muitos por Ton Lavigne, ele era filho de Francisco Lavigne de Lemos e Dona Cora Leal Lavigne de Lemos. Nascido em Salvador, em 17 de outubro de 1942, aportou em Ilhéus com três dias de nascido e aqui permaneceu para sempre. Foi criado pelo avô, até os sete anos de idade, no ambiente rural da fazenda. Apenas por um breve tempo, residiu em Salvador, onde fez o curso primário no Colégio Maristas, retornando a Ilhéus, logo a seguir. Aqui, começou a fazer o curso científico, mas preferiu mudar para o curso clássico, pois não era afeito à Matemática. Em março de 1964, foi apanhado de surpresa pelo regime revolucionário, iniciando um tempo de calvário para seu espírito amante da liberdade. E ele mesmo dizia: “Vivo num mundo que não é o meu.” Decidiu tornar-se um guerrilheiro, pois era afeito às causas socialistas. Tal sonho, porém, foi interrompido pela morte de seu pai e ele teve de se comprometer com os destinos de sua família. Perdemos um guerrilheiro e ganhamos o poeta. Tornou-se Oficial de Registro de Imóveis, por concurso, cuja atividade exerceu até o final de sua vida. Em 1970, formou-se pela antiga Faculdade de Direito de Ilhéus, mas não exerceu a profissão. Casou-se com a Sra. Suely Silva Lavigne de Lemos, com quem teve três filhos: Leonor, Antônio e Geraldo, todos comprometidos com os estudos de Direito.

De sua esposa, filhos e amigos mais próximos, inúmeros testemunhos dos traços básicos de sua personalidade, atividades, modo de ser, preferências, escritos, textos. Tinha orgulho ao anunciar-se como “um grapiúna”. Preferia não estar em evidência, gostava do recolhimento. Cultivava a leitura como um hábito e, por isso, deixou excelente biblioteca. Desde os 19 anos, escrevia poemas e, ao partir, deixou material para três livros. Estava sempre disponível aos que dele precisassem. Era fonte de informação do viver e do fazer grapiúnas. Por isso mesmo, era muito solicitado para entrevistas. Amante da natureza, sempre a tomou como motivo maior para sua inspiração. Seus perfis femininos, traçados na sua produção poética, carregam os atributos e predicados do mar, da terra, do céu, da floresta.

Compromissado com o seu tempo e com Ilhéus, viajava de carro para verificar como andavam as coisas e o que seria necessário providenciar. E aquilo que fosse verificado era anunciado através dos jornais, clamando soluções do poder público. Alguns políticos da cidade o taxavam de “comunista”, como se isso fosse um defeito, uma deformidade. Na verdade, o que Antônio Francisco Leal Lavigne de Lemos exercia era “o olhar crítico do observador do egoísmo e da capacidade destrutiva do homem”. Aí residia o incômodo dos que vestiam a carapuça.

Era um homem de fé, mas não freqüentava igreja alguma. E quando o fazia, era apenas por obrigação social. Entre os seus manuscritos, porém, eu encontrei uma estampa de São Judas Tadeu. Acreditava nas coisas do espírito e pouca importância dava ao material. A luz era alvo do seu cantar. São seus os versos abaixo, recolhidos do poema *Momentos*, de 1967:

[...] me caibo  
na luz viva de minha estrela,  
maior que a eternidade inteira,  
neste momento uno  
em que a luz me vaza.

É isso: ele se permitia ser vazado pela luz. Não sei de qualidade maior que essa. Deixar-se ser vazado pela luz exige mestria, crença, conhecimento de si mesmo. Ninguém passa por um momento em que a luz lhe vaza, sem cair no profundo transe de criatividade, de saber-se pertencente a um mundo para longe, muito longe das coisas materiais.

Sua alegria se transbordava, quando algum fato cultural digno de nota acontecia na comunidade, a exemplo de quando foi publicado o primeiro número do *Jornal da Manhã*:

Meus irmãos acordem  
acordem meus irmãos  
bom dia bom dia  
nasceu o Jornal da Manhã.

Durante o mandato do prefeito Edmmond Darwich, Ton Lavigne exerceu o cargo de Secretário de Educação. Tal atividade durou apenas três meses, pois inconformado com as diretrizes políticas do governo municipal, pediu demissão do cargo.

No dia cinco de abril de 2004, Ton Lavigne se foi. Deixou conosco sua palavra, sempre voltada para a liberdade. Ele mesmo repetia sempre: “A liberdade é o maior bem do homem”.

Aqui não exponho um estudo da temática e do estilo da produção literária de Antônio Francisco, por motivos

de limitação: primeiro, dado o ineditismo de sua produção e depois, é preciso um limite no tempo e no espaço de quem fala para não tornar-se um fardo pesado aos ouvidos de quem ouve. Sua obra está à espera de publicação, e sua família se movimenta para isso. De público, declaro estar disponível à família de Ton Lavigne, no que for viável, para trabalharmos juntos, a fim de que os seus preciosos originais se transformem em livros.

Na trama que o destino tece, longe estava eu de imaginar um dia suceder Ton Lavigne numa cadeira de academia. Fomos colegas de colégio no velho Instituto Municipal de Educação e estávamos juntos nas lutas estudantis. Também estávamos juntos no protesto dos estudantes, à porta do Cine Santa Clara, contra o aumento dos ingressos.

Para além de sua produção em prosa e em verso, também fica na memória de Ilhéus a sua participação na luta por conseguir solução para os vários problemas da comunidade mais ampla. A palavra saltava de seu sonho de homem compromissado com o seu povo e se tornava explícita nos jornais de sua época.

A esse propósito, permitam contar-lhes um *itan*, uma história nagô, intitulada “A força da palavra”.

Contam os mais-velhos que havia uma aldeia muito populosa, onde viviam os *Ibêji*, gêmeos tutelares da fartura e da abundância. Eles eram dados aos sonhos. E sempre que acontecia algum mal aos habitantes, os gêmeos tinham um mesmo sonho. Ao acordarem, eles conversavam entre si, terminavam atinando na solução do problema e contavam isso aos pais. Por isso mesmo, seus pais também eram famosos. Chegou um tempo, porém, de uma seca sem igual. As fontes, os lagos e os rios secaram. A vegetação estava

no fim e os animais estavam se acabando. Os homens do lugar cavavam o chão desesperadamente, na esperança de encontrar um minadouro. Tudo era vão. E os *Ibêji* começaram a ter um sonho que não fazia sentido. No sonho repetido, uma voz dizia: “Escutem a palavra!” Nem mesmo seus pais podiam atinar no significado do sonho. O aviso não fazia sentido com o que a aldeia estava passando.

Os pais, preocupados e sem mais saber o que fazer, todas as manhãs diziam aos *Ibêji*: “Vão brincar no lajedo!” Era uma rocha enorme, muito alta que proporcionava excelente sombra. Mas os meninos nunca queriam ir para o lajedo, pois precisavam andar sob sol forte, para chegar até lá. Certa manhã, os *Ibêji* resolveram brincar no lajedo. Ao pé da grande rocha, no lado da sombra, uma velha senhora estava sentada descansando. Os *Ibêji* nunca tinham visto aquela anciã na aldeia. Mesmo assim, cumpriram com a obrigação de tratar os mais velhos com respeito e pediram-lhe a bênção.

A velha gostou dos *Ibêji* e ficou conversando com eles. Nisso, um deles se lembrou de pedir à velha uma explicação para o sonho que ele e seu irmão tinham constantemente, desde que a seca começou. A velha ouviu tudo com atenção. Depois, pensou, pensou e disse:

- Pois é... Obedeçam ao sonho. Escutem a palavra...
- E qual é a palavra, vovó? – Eles quiseram saber.
- Ora, disse a velha, que palavra vocês têm escutado todos os dias, desde que a seca começou?
- Vão brincar no lajedo! – Os dois responderam de vez.
- Pois é isso mesmo. Vão brincar no lajedo. Brinquem, cavando o chão. Cavem o chão, brincando... Dito isso, a vovó se levantou, tomou seu cajado e se pôs a caminhar, até sumir na curva do caminho. E

os *Ibêji* se puseram a brincar de cavar fonte ao pé do lajedo. Cavavam com as mãos, com lascas de pedra, pedaços de pau. De repente, eles perceberam que a areia estava vindo meio molhada. Cavaram muito mais. E um fiozinho de água começou a brotar do chão. Um deles continuou brincando de cavar e o outro foi correndo até a aldeia anunciar a boa nova. Uma multidão veio ver a brincadeira dos meninos. Os homens se revezavam com ferramentas apropriadas, para aprofundar o buraco. Assim, uma fonte foi feita e a aldeia se sustentou até a chegada das chuvas. Pois é: **a palavra traz a bênção que anula a destruição.**

Fernando, Joaquim e Antônio se foram. Como afirma Liz Greene<sup>133</sup>, em seu livro *Astrologia do destino*, “Morte e paixão deixam mudanças irrevogáveis atrás de si, seja num nível físico ou psíquico, e o que findou não pode ser repostado de novo.” Dito assim, até parece estarmos condenados eternamente à solidão, à sozinhez, ao vazio. Vale lembrar, no entanto: por causa da palavra, estamos aqui, neste plenário, em assembléia, a revisitar os que nos antecederam. E o que eles fizeram e disseram tornou-se cabedal do qual somos seus herdeiros. Eles acreditaram na palavra que desce do céu da intuição de quem vive para além dos limites do seu tempo e se lança, para dissolver a condenação. Justamente agiram assim Fernando, Joaquim e Antônio.

Por causa daqueles que acreditaram na força da palavra, a terra e a mata do Camacã deixaram de ser cenário de derramamento de sangue, o jagunço foi arquivado, o juiz

<sup>133</sup>GREENE, Liz. *Astrologia do destino*. Trad. C. Youssef. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 1985. p. 43



não mais lê sentenças ao contrário e a terra grapiúna deixou de ser terra condenada. E por isso mesmo, restaurada a memória, aqui e agora, esta assembléia e esta Academia fazem acreditar que os contrários e os diferentes podem viver em paz, pois uma terra, muito mais rica, está aí, à disposição de todos, na quantidade em que cada um quiser: a palavra. O gesto criador, no entanto, ficaria eternamente paralisado, se não fosse a palavra que pode saltar do céu da intuição, deixando o trono real e fazer-se vida para nós. Porque somos imagem e semelhança do divino, a nós nos foi dado o poder da palavra que cria. E porque cremos neste poder, operamos a transformação. Primeiro, de nós mesmos. Depois, de nossa aldeia. Assim foi com os *Ibêji*, porque ouviram os mais-velhos. Assim foi, quando a palavra saltou do trono real das matas do Camacã e das terras do Braço do Norte. Assim fizeram Agenor Portella Póvoas e Maria Mercês do Carmo. Assim fez Tom Lavigne, quando renunciou ao sonho de guerrilheiro e assumiu-se poeta. Assim é, também, quando nós, os escritores e poetas, nos damos aos desvarios do verso e da prosa. E isso nos possibilita a resistência, mesmo neste nosso tempo, em que as frases são reviradas pelo avesso, por aqueles que vivem à cata da palavra politicamente incorreta para denunciá-la, essa prática de censura de agora.

Ao correr os olhos por esta sala, percebo, noto e sinto a presença de muitos que, ideologicamente, estão em margens opostas. Também percebo, noto e sinto que é possível construirmos espaços do encontro, nos quais, antes de tudo, expressamos o que de mais legitimamente humano temos em nós. Eis a glória desta noite. Eis a glória desta Academia de Letras de Ilhéus: as diferenças abismais não contam neste momento de encontro.

Então, pela palavra, receba Antônio Francisco Leal Lavigne de Lemos o nosso eterno reconhecimento e o penhor de nossa gratidão. Pela palavra, seja o nosso passado reverenciado. Pela palavra, seja nossa memória eternizada. Pela palavra, seja nosso presente de um viver alegre. Pela palavra seja garantido o futuro de nossos descendentes. Pela palavra, muito obrigado à Academia de Letras de Ilhéus e a esta assembléia. Pela palavra, Deus seja louvado.

## ESCOLA DE BRANCO, SABER DE NEGRO

Ainda no século passado, Lauro de Oliveira Lima afirmava que “Não são leis e regulamentos que determinam o padrão educacional de um país. São as forças sociais atuantes sobre o sistema escolar. Escola não é uma fábrica de bens de consumo, bens disputados no mercado da livre empresa [...]”<sup>134</sup> Em que pese nos tempos de agora certas forças sociais já atuarem sobre o nosso sistema escolar, provocando mudanças, para muitos, ainda se constituem marcos norteadores as leis e os regulamentos, muitos dos quais são verdadeiros impeditivos para a construção de uma sociedade mais justa. Num jogo de faz de conta, em que uns fingem que ensinam e outros fingem que aprendem, vão se perpetuando valores destrutivos, a exemplo do preconceito.

Todo o arcabouço do sistema escolar e educacional do país tem deixado de lado a concepção de que somos um povo no qual a diversidade é uma marca profunda. As oficialidades, no entanto, insistem em teimar na execução de um modelo predominantemente eurocêntrico. E quando alguma abertura tem sido feita, isso se dá no terreno das concessões.

Há de se perguntar: entre outros saberes, qual o lugar

---

<sup>134</sup> Cf. LIMA, Lauro de Oliveira. **Escola no futuro**: orientação para os professores de Prática de Ensino. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1979.

do saber do afro-descendente na escola brasileira? Comumente se confundem três conceitos, no nível do conhecimento comum: raça, etnia e grupo social. Ora, apesar de muitos ainda nem desconfiarem disso, o primeiro conceito, o de raça, é uma questão cientificamente superada. No terreno das concepções religiosas, há de se notar, porém, que ainda vogam certezas do tipo: Deus é branco; o Filho de Deus é branco; a Mãe do Filho de Deus é branca; os Anjos são brancos e branco é o cordeiro imaculado, imolado em holocausto para remissão dos pecados da humanidade. Então, aí daqueles cujo imaginário não construiu o conceito do pecado original e suas divindades têm pele de uma outra cor. Tais certezas, na verdade, não se constituem um problema. O nó da questão reside no fato de os seus portadores quererem que elas sejam as únicas para todo mundo.

Um sistema educacional que se quer universal deve, no mínimo, levar em conta a universalidade do pensamento humano, mas também as particularidades do povo para quem tal sistema é oferecido. No caso dos afro-descendentes, na verdade, não há como se pensar em oferta, e sim, em imposição de uma escola, cujos padrões escapolem do quadro geral do saber dos negros.

Todo um conjunto de idéias, concepções, conceitos e valores próprios do fazer e do viver de grande parte da população afro-descendente não encontra eco no sistema educacional que lhe é imposto. Então, como eu já disse em outro lugar,

Aquí, no Brasil, a gente terminou colocando uma barreira entre mundos desses dois tipos, os de lá e os de cá. Aí, ficou o espaço público de um lado e o

espaço privado de outro. Isso resultou num sistema de educação em que a vida, com todos os seus altos e baixos, é deixada de lado. E ensinam à gente tanta coisa que nunca vai servir para nada. Enquanto isso, é negado um bocado de coisa, que realmente faz parte da vida, quando não se diz: “coisa de gente atrasada”. Então, você, eu, todo mundo tem passado por isso: aprender de maneira dividida. Termina a Escola desconhecendo ou negando o saber de dentro de casa, o que é mais grave ainda.<sup>135</sup>

E a Escola termina desconhecendo também, e principalmente, o saber dos vários segmentos afro-descendentes, cuja ascensão social foi barrada por questões políticas, econômicas ou preconceituosas. Concorre para isso também a confusão que se faz entre categorias distintas: negro, afro-descendente e afro-brasileiro. Ao falarmos de *negros*, estamos falando de população de origem africana; ao falarmos de *afro-brasileiros*, estamos abordando traços culturais, e ao falarmos de *afro-descendentes*, estamos destacando origem biológica. O olhar malversado, no entanto, confunde os conceitos e o que é mera questão de etnia termina gerando também uma determinante social.

As estatísticas do IBGE estão aí, publicadas, comprovando a terrível realidade. No Brasil, os mais pobres, os menos escolarizados são os negros, são os afro-descendentes. E quando os dados são analisados com enfoque especial sobre a mulher, a situação é muito mais grave ainda. É na escola, no entanto, que o grande trabalho de inversão dos quadros deve e precisa ser feito, para que o saber do negro

---

<sup>135</sup>Cf. PÓVOAS, Ruy do Carmo. **A fala do santo**. Ilhéus, BA: Editus, 2002. p. 17-18.

assuma o patamar de também agenciador de cultura e civilização. Vale, porém, mais uma vez lembrar Paulo Freire, quando afirma que

Ao fazer-se opressora, a realidade implica a existência dos que oprimem e dos que são oprimidos. Estes a quem cabe realmente lutar por sua libertação juntamente com os que com eles em verdade se solidarizam, precisam ganhar a consciência crítica da opressão, na práxis desta busca.<sup>136</sup>

Os sete textos a seguir também se configuram a práxis dessa busca, quando reafirmam valores dos afro-descendentes que nada ficam a dever aos demais estratos sociais brasileiros, sejam eles étnicos, econômicos ou religiosos.

## 32. EDUCAÇÃO, UNIVERSIDADE E CONSCIÊNCIA DA CULTURA CORPORAL<sup>137</sup>

O tema que norteia esta mesa-redonda constrói-se a partir de três signos lingüísticos que designam universos diferentes e complexos: educação, universidade, consciência. Evidentemente, cada um deles exige um corte apropriado, um enfoque exclusivo, uma diretriz específica. Dirigem-se, no entanto, às observações para a cultura corporal, objetivo último do que se pretende discutir ou analisar.

Então, algumas perguntas se erigem em desafio: do

---

<sup>136</sup>Cf. FREIRE, P. Op. cit. p. 38-39.

<sup>137</sup>Intervenção na mesa-redonda com Paulo Roberto Gomes de Lima (UEFS) e Milton Ferreira (UESC), no Seminário “Educação, universidade e consciência da cultura corporal”, UESC/PROEX, em 3 de maio de 1994.

ponto de vista da educação o que é o corpo e como a cultura brasileira o tem construído? E a universidade brasileira, qual a sua contribuição na explicação da cultura do corpo? Afinal, qual a cultura corporal deste nosso complexo intitulado nação brasileira? Ora, são objetos temáticos a exigir verdadeiras dissertações.

Para não ir tão longe, desejo aqui fazer um corte. Observar essa cultura corporal sob a ótica afro-brasileira, a herança nagô, marca profunda desta Bahia. Por que ajo assim? Por que essa é a minha caminhada. Aportei na universidade para isto.

Do ponto de vista da cultura dos *terreiros* da Bahia, o corpo – aquilo que define o ser humano como matéria, carne, entidade física – é também uma manifestação da energia cósmica do “santo”, do orixá. Assim, a compleição daqueles reconhecidos como filhos de Ogum são de pouca gordura e muita musculatura. Já os filhos de Iemanjá são fartos de banha. As mulheres de tal natureza têm seios fartos onde o guerreiro encontra repouso, e os filhos, leite em abundância. Entre nós, é crime as filhas de Iemanjá fazerem plástica das mamas. E elas são bonitas porque são assim. O oposto vai acontecer com os filhos de Oxum. Nasceram para o brilho e para o culto à forma física. Sonham com a fonte da eterna juventude. E mesmo preferindo comer e beber do bom e do melhor, sofrem horrores para manter a forma física esbelta. E as cabeças de Oxalá? Ah, estes, desde cedo começam a quebrar as carnes. Afeitos à reflexão, vivem longe das corridas, das marchas exigentes. Gostam de sentar-se e perder o tempo de vista. As dobras da pele não lhe metem medo. Mesmo velhos, no entanto, costumam conservar o rosto liso, sem pés-de-galinha.

Até aqui, tudo isso não passa de motivos de risos a

não ser que queiramos parar e ver de perto. Façamos isso, portanto. É verdade que ultimamente vale o mito da forma apolínea. Os malhados (“gatos” ou “malfeitores”) exibem farta musculatura bem desenhada, fazendo morrer de inveja os raquíticos. As academias, as revistas especializadas, a medicação exclusiva, os frascos de pílulas importadas, a mídia, tudo isso rotula a todos num mesmo paradigma: bonito é o corpo em forma. Mas qual é a forma? Tudo leva a crer que é a mesma, isto é, o mesmo modelo para todos.

Então, aqui vale notar a sabedoria do modelo nagô, essa cultura oriunda de um povo que se crê habitante de dois mundos, o dos homens e o dos orixás. Pois bem. Para eles, bonito é o corpo moldado pela sua cabeça. Assim, pouco importa a idade de uma pessoa cabeça de Oxum. Ela é sempre jovem e não terá vergonha de exhibir o corpo, que, normalmente estará enfeitado com vários objetos de ouro. E os filhos de Ogum? Ah, estes envelhecem comendo eternas feijoadas completas, sempre livres das altas taxas de colesterol e outras ameaças *radioativas*.

Mas qual é a explicação cultural para essa particular visão do corpo? Acredito que tudo começa no conceito que essas comunidades, ditas povo-de-santo, têm do que denominamos *cabeça*. Tal cultura concebe *cabeça* como uma entidade dupla. A cabeça aqui, na terra, o *aiê*, é cópia fiel da matriz que ficou no universo paralelo, o *orun*. Pois bem: acreditam os membros dessa cultura que nascer é uma questão de ajoelhar-se e escolher a cabeça. Assim, se nasce com a cabeça escolhida e é ela quem comanda o corpo. É a cabeça altar da divindade e o corpo reflete aspectos morfológicos da divindade assentada na cabeça. Por isso, é possível ser bonito e admirado, sendo gordo, entre magros. Por isso, é possível ser bonito e admirado, sendo magro, entre gordos.



A cabeça comanda o corpo e o corpo reflete a morfologia do orixá. Assim, os filhos de Iansã são rápidos como o vento e o seu corpo é leve e fácil de transportar. Os filhos de Omolu são lentos e pausados como a terra e o corpo vai sendo levado num quase arrastar. E não estranhemos os grandes espelhos que recobrem as paredes dos quartos dos filhos de Oxum. Olhar-se no espelho, para eles, é exercício diário e obrigatório. Inveterados caçadores de rugas, apavoraram-se quando encontram uma delas. Capazes de vender o chão em que pisam e o ar que respiram para satisfazerem seus caprichos. São amantes dos corpos banhados em essências importadas.

Será que, nos tempos de agora, quando tudo tende para a rotulação, não valeria a pena olhar mais de perto cultura tão inusitada? Pelo menos algumas outras verdades seriam aprendidas pela Universidade e trabalhadas por aqueles que militam na Educação.

### 33. A LEI 10.639/2003 <sup>138</sup>

A palavra cria a força e a força inventa a vida. Cada palavra expressa é um ato criador ou, no mínimo, faz a vida acontecer. Vivemos mergulhados em palavras e só sabemos do outro através de suas palavras. Entre o acervo do vocabulário português, por força do tema a abordar, destaca-se a palavra LEI. Os dicionários definem a palavra LEI como

---

<sup>138</sup>Este texto é uma versão revista e ampliada da palestra **A Lei 10.639/2.003: obrigatoriedade do tema História e Cultura Afro-brasileira nos currículos da Educação Básica**, realizada na “VI Reunião do Conselho Estadual de Educação, com os Conselhos Municipais de Educação, em Feira de Santana”, em 8 de agosto de 2003.

norma ou conjunto de normas elaboradas e votadas pelo poder legislativo. Por sua vez, o significado dessa palavra faz lembrar a sabedoria do povo: No mundo manda quem pode e obedece quem tem juízo. Ainda no terreno das palavras, e considerando o tema, vale lembrar as palavras de Kabengele Munanga, quando afirma: “No lugar de uma sociedade totalmente branca, ideologicamente projetada, nasceu uma nova sociedade plural, constituída de mestiços, negros, índios, brancos e asiáticos, cujas combinações em proporções desiguais dão ao Brasil seu colorido atual.”<sup>139</sup> E é justamente a essa sociedade a quem cabe agora a obrigatoriedade da Lei 10.639. Cumpre, então, perguntar: que papel os negros tiveram e ainda continuam tendo na construção desta sociedade plural? O negro e a cultura negra apenas contribuíram ou foram elementos formadores desta nossa sociedade nacional?

Considerando-se o conteúdo semântico da palavra LEI, entende-se que é intrínseco ao Estado de Direito a obediência à Lei, tendo em vista a obrigatoriedade que todo cidadão tem de cumpri-la. Assim se estabelece a convivência entre os que têm juízo. Os outros, os que não obedecem, são mandados para a cadeia ou para as clínicas psiquiátricas. Daí, vê-se claramente a agrura em tratar de semelhante assunto. Afinal, nem todos os que obedecem assim o fizeram porque têm juízo e nem todos os desobedientes são loucos ou criminosos. Se a busca da compreensão da Lei está sendo feita por gente supostamente ajuizada, não há porque discutir o cumprimento obrigatório daquilo que está regulamentado em lei.

---

<sup>139</sup>MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem**: identidade nacional versus identidade negra.. Rio de Janeiro: Vozes, 1999. p. 15

E o que diz a Lei 10.639, de 9 de janeiro de 2003? Acrescenta apenas duas disposições ao que está dito na Lei 9.394, de 20 de dezembro de 1996:

a) No Art. 26: Nos estabelecimentos de ensino Fundamental e Médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira.

§ 1.º O conteúdo programático a que se refere o *caput* deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil.

§ 2.º Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileiras.

b) No Art. 79: O calendário escolar incluirá o dia 20 de novembro como “Dia Nacional da Consciência Negra”.

Possivelmente, o conteúdo da letra *b*) não exige maiores considerações. A não ser no que diz respeito aos métodos subjacentes aos procedimentos. O Brasil tem larga experiência em travestir as crianças, com uma peninha presa à cabeça e alguns riscos coloridos no rosto. Põe-se um “cedê” de *axé-music* e comemora-se o dia do índio, em 19 de abril de cada ano escolar. O 20 de novembro já é comemorado também, em muitas escolas, com crianças pintadas de preto e correntes de isopor enfeitando tornozelos e pulsos. Os

procedimentos, no entanto, prendem-se a métodos que, por sua vez, prendem-se a modelos teóricos. E aí reside o nó da questão.

A experiência na adoção e no implante de disciplinas, currículos e programas, quando uma nova lei é promulgada, não tem sido das melhores. Vale lembrar de Estudos de Problemas Brasileiros, disciplina imposta a ferro e fogo nos currículos escolares de todos os graus, na década de 60. Terminou sendo uma disciplina inócua, promovendo os efeitos contrários daquilo que se pretendia.

E o que dizer da “Obrigatoriedade do tema História e Cultura Afro-brasileira nos currículos da educação básica”? Descartada a hipótese de desobediência à Lei, resta a única saída: inserir a matéria nos currículos e contratar professores para ensinar as disciplinas decorrentes da implantação de tal matéria, pois não se pode nem se deve confundir uma coisa com a outra. Na sentença que explicita a referida lei, o adjetivo incide apenas sobre o segundo nome, *Cultura*. Tanto é assim, isto é, ele não se referir sintaticamente aos dois nomes, que o adjetivo está no singular. Então, é obrigatório ensinar História e Cultura Afro-brasileira. O substantivo *Cultura*, na sentença, está adjetivado; o substantivo História, não. A própria Lei esclarece que se trata de “História da África e dos Africanos”. Ensinar História da África e dos Africanos não é a mesma coisa que ensinar História Afro-brasileira. Ensinar História e contar história não são as mesmas coisas. Resta ainda perguntar: ensinar a “História da África e dos Africanos” do ponto de vista dos vencidos ou dos vencedores? Esses pontos de vista fazem uma diferença abismal para o entendimento da História do Brasil. Sem uma crítica séria e construtiva, os professores não passarão de meros repetidores de balelas que certas eli-

tes forjaram para permanecer no domínio.

Ora, uma questão metodológica não se resolve, se não estiverem bem claros os conceitos básicos e as categorias, que são determinados por um quadro teórico que fundamenta a observação ou análise. E a Lei trata apenas da obrigação de ensinar. O resto cabe a quem de direito decidir. Por se tratar de ensino, inúmeras questões podem ser levantadas: salário, currículo, programa, conteúdo, capacitação, formação, diversidade, entre outras.

Se quem vai ensinar são trabalhadores em educação, tendo em vista as reivindicações em voga, salta a olhos vistos a questão salarial. Se existem dificuldades para se alcançar bons profissionais, para ministrar as disciplinas consagradas, imagine-se o grau maior, para as disciplinas que somente agora passam a ser oferecidas pelas agências formadoras. É preciso muito cuidado, para que não se fique batalhando por soluções utópicas, ou pior: batendo na porta errada.

Uma outra questão de maior monta é a que diz respeito à formação de professores. Muitos já se perguntaram: “O que fazer? Quais são os rumos? O que já vem acontecendo? O que está em andamento por parte das agências formadoras?” As diversas universidades do Brasil vêm criando, ao longo do tempo, os chamados Núcleos de Estudos Temáticos. E em muitas delas, criou-se um Núcleo de Estudos Afro-brasileiros, conhecido nos meios acadêmicos como NEAB.

As atividades desses núcleos sofrem, ao longo de suas existências, inúmeros cerceamentos. Até porque, para a maioria deles, a própria instituição em que estão inseridos não investe nem aposta na área de africanidades. Tal qual fizeram no passado, muita gente ainda deseja queimar os

arquivos da escravidão, que teimam em continuar vivos na memória dos afro-descendentes. Não é a toa que o brasileiro inventou uma variedade imensa de adjetivos “afetivos” para designar a cor da pele, expediente do qual muitos se valem, para mascarar a rejeição pela ascendência africana.

Ainda que restrita e limitada, a ação dos referidos Núcleos terminou por chamar a atenção. Foi daí que surgiu a proposta da Fundação Cultural Palmares, ainda sob a presidência de Carlos Moura, para um trabalho em conjunto com esses Núcleos. Assim, em abril de 2001, a FCP patrocinou um primeiro encontro, em Brasília, no qual se fizeram presentes os coordenadores dos vários NEABs convidados. Entre outros assuntos, dois itens compuseram a pauta daquele encontro: “Importância de ação articulada dos NEABs e Seminário Nacional dos Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros.”

O Encontro objetivou, fundamentalmente, fortalecer o intercâmbio entre os NEABs e estreitar as relações entre esses Núcleos e a FCP. Foram definidas quatro linhas de ação:

1. um seminário nacional, a realizar-se em julho daquele ano, em Salvador;
2. uma revista que desse conta da produção dos NEABs;
3. um curso de especialização, de natureza circulante, sobre Racismo e Direitos Humanos no Brasil;
4. a publicação de um livro com artigos de peso sobre a temática “O Negro no Brasil”.

Tais ações teriam linha definida e coordenação da FCP. Para tanto, inicialmente, haveriam de ser identificados: NEABs existentes no Brasil; pesquisadores e estudiosos sobre o negro e, ainda, programas e projetos. O seminário ficou assim estruturado:

- 1.º dia, noite: mesa de abertura;
- 2.º dia, manhã: mesa-redonda, financiamentos, com CNPq e CAPES;  
tarde: grupos de trabalho;
- 3.º dia, manhã: grupos de trabalho;  
tarde: plenária de encerramento.

Os GTs abordariam:

1. os NEABs e os programas acadêmicos nas áreas de pesquisa, ensino e extensão;
2. os NEABs e as políticas públicas para a população negra;
3. os NEABs e as sociedades: atores tradicionais e novos atores.

Ficou entendido não mais se fazer raio-x da desigualdade, e sim fazer proposições novas. Ainda: o desafio deste milênio é levar a “inteligentia” a aprender a falar a língua do povo. Também ficou compreendido que, ao falarmos de “negros”, estamos falando de população de origem africana; ao falarmos de “afro-brasileiros”, estamos abordando traços culturais; ao falarmos de “afro-descendentes”, estamos destacando origem biológica. Fixou-se o tema geral do seminário: “Os negros e a universidade no Brasil”.

Em agosto do mesmo ano, aconteceu o seminário previsto, em Salvador. Houve, como de praxe, restrições de verbas e a pauta foi encurtada. As verbas curtas, no entanto, provocaram a criatividade e aquele seminário aconteceu com sucesso. Depois disso, os acontecimentos políticos e a

famosa “carência de recursos” fizeram o resto.<sup>140</sup> Faz parte da cultura do brasileiro desativar tudo o que estava sendo feito, quando os governantes mudam. E isso acontece tanto nos níveis da federação, do estado e do município.

Então, cumpre observar que a Lei 10.639 não surgiu do nada. Os movimentos sociais organizados vêm, ao longo do tempo, numa luta desigual em prol dos negros. Convém lembrar que, de um modo geral, os NEABs têm contribuído de modo acentuado para chamar a atenção dos altos escalões a fim de que a cultura afro-brasileira seja levada em conta no processo educacional do país. O dois seminários, já citados anteriormente, ocorridos em Brasília e em Salvador, se constituíram marcos para a mudança. Mesmo considerando que o seminário não voltou a acontecer, as raízes plantadas, de um modo ou de outro, dispararam ações em outras instâncias.

No Brasil, a agência formadora por excelência é a Universidade. É para ela que converge o pensamento científico. As universidades foram criadas para isso e os impostos pagos ao Governo as sustentam também para atingir tal objetivo. Na Bahia, a essas alturas do progresso, é impossível voltar aos tempos de CADES e CFPEM. É preciso chamar as Universidades. É preciso injetar recursos que propiciem a

---

<sup>140</sup>A ação de coordenar reuniões dos NEABs era desenvolvida pelo Prof. Ubiratan Castro, diretor do CEAO. Quando ele assumiu a presidência da Fundação Cultural Palmares, o trabalho junto aos NEABs foi interrompido. O livro **A história do negro no Brasil**, v. I foi editado pela FCP, mas já sem participação alguma dos NEABs. Alguns NEABs começaram a se articular, congregando os vários Núcleos, na tentativa de viabilizar um consórcio. Tais Núcleos de Estudo, no entanto, ainda contam com substanciais dificuldades, em suas respectivas Universidades. Tanto é assim que, em julho de 2006, quando houve, em Salvador, BA, a “II Conferência dos Intelectuais da África e da Diáspora”, os NEABs não tiveram vez entre a intelectualidade reunida.



criação de linhas de pesquisa, para privilegiar os estudos em africanidades. Não é possível formar pessoal, capacitar professores, seja lá em que área for, sem a necessária pesquisa que viabiliza a construção do conhecimento, a não ser para os que acreditam que ensinar é a arte de repetir o saber livresco. Se a Lei é elaborada visando ao desenvolvimento da sociedade, as instâncias de poder terão de prover os meios e os recursos para a aplicação da lei. Geralmente, a sociedade se comporta conforme os ditames da “lei de murici”, pela qual “cada um cuida de si”. Por isso mesmo, não é costume, no Brasil, as organizações privadas se envolverem com tais assuntos. Com raríssimas exceções, o empresariado brasileiro não investe no espírito humano; investe em como lucrar e, de preferência, rapidamente. Não é a toa que os mais ricos são os banqueiros e os mais pobres, os batuqueiros, agora também chamados de baderneiros.

Em se tratando do Estado da Bahia, cuja capital é considerada a Roma Negra, algumas especificidades devem ser levantadas. Muito antes da Lei em apreço, ainda na década de 80, a Bahia decidiu incluir matéria semelhante nos currículos das escolas da rede pública estadual. Foi num tempo em que Edivaldo Boaventura atuava na Secretaria de Educação do Estado. A Profa. Yeda Pessoa de Castro contribuiu largamente para o desenho de conteúdos e programas. E tudo esbarrou na falta de profissionais que assumissem a tarefa de ensinar tais conteúdos. E o que fez a Bahia? Deixou a consumição de lado e seguiu adiante. Agora, é o segundo estado. E como disse o apóstolo Paulo, “o segundo estado é pior do que o primeiro.” Agora, em vez de deixar para lá, é necessário que se convoquem as universidades. Melhor que se negocie com elas. Será melhor assim. Não se deve esquecer de que chegou o tempo da quebra das vidraças

dos palácios, quando as vozes não são ouvidas. Acusam-se os baderneiros, mas não se deve esquecer que a baderna, na maioria das vezes, surge no rastro do grito rouco entalado na garganta dos excluídos, que os ouvidos moucos do poder fizeram questão de ignorar ao longo do tempo. É claro que a negociação implica injeção de recursos. Seria ingênuo supor que se pode preparar ou formar profissionais competentes com economia de palito de fósforo. Falta, ao invés de recursos, decisão política.

Uma outra questão, no entanto, se levanta. Se se deseja uma solução séria, não se há de esquecer que uma ação de tal porte implica ouvir os interessados em primeiro lugar. Os órgãos públicos tendem a ser juizes das paixões do povo, ignorando os interesses dos segmentos sociais, que compõem a diversidade cultural da gente brasileira, e determinam o que as pessoas precisam ter e saber para que se tornem consumidores daquilo que lhes é ofertado. Então, cumpre perguntar: qual é a situação das escolas da rede pública em relação à implantação das disciplinas necessárias? Em que realidade social essas escolas estão inseridas? Afinal, se esse país é continental, também existem inúmeras Bahias, cada qual com sua circunstância. Ainda que se pressuponha que a Lei surgiu por causa do reconhecimento da diversidade sociocultural da gente brasileira, é pública e notória a dificuldade que o brasileiro revela ao lidar com o diverso. No que pese sua alegria, mundialmente elogiada, sob tal manto esconde-se uma variada gama de preconceitos e violência. Vale considerar que a aludida Lei implanta a matéria antes de qualificar pessoal para esse tipo de ação. Implantada a matéria, criadas as disciplinas, cumpre-se uma exigência legal. Vale, no entanto, questionar: começar do fim para o princípio? Ora, é vidente que professores conscientes, li-

vres das amarras, mesmo sem a implantação da Lei, seja qual for a sua disciplina, sabe e faz recortes necessários para que seus alunos aprendam a verdade sobre a formação e o desenvolvimento da cultura brasileira. Os preconceituosos, no entanto, ainda que ensinem especificamente uma disciplina, de acordo com a matéria implantada pela Lei, hão de contribuir para a deformação do conhecimento dos estudantes.

É obrigação ouvir o diverso, para respeitá-lo em sua diversidade. E não se deve confundir diversidade com necessidade, para que não se implantem serviços por caridade. É necessário compor com antropólogos, sociólogos, pedagogos, religiosos das mais diversas correntes, entidades de classes, comunidades de negros, de afro-brasileiros e de afro-descendentes, naquela compreensão firmada um pouco acima. Aqui fica, no entanto, a proposta dos NEABs para um alargamento do horizonte semântico.

Há de se dizer: “Mas isso é um assembleísmo.” Outros dirão: “Não há tempo nem dinheiro para tanto.” Outros ainda mais: “Querem salvar a pátria.” Mais outros: “Estão fazendo um cavalo de batalha por tão pouca coisa.” Entenda-se, no entanto, que se for uma questão de prioridade, o poder público tem como fazer isso e muito rápido. Afinal, para que foi inventado o método? E o fundamental em tudo isso é questão de mera decisão política. E no nível das decisões, vale considerar a trama de ojerizas entre partidos políticos que ocupam as diferentes instâncias do poder, ou que nelas se sucedem.

O que fazer para atender à obrigatoriedade em caráter emergencial? Um outro poço de ciladas se levanta. Na maioria das vezes, coisas desse tipo são resolvidas entregando-se disciplinas que contemplam a matéria a determina-

dos professores que precisam completar sua carga horária. Dizer que é assim que as coisas sempre são resolvidas seria uma temeridade. Negar que muitos se utilizam dessa solução é temeridade também. Então, é necessário levantar a situação das escolas da rede pública, em relação à inclusão de disciplinas atinentes à matéria em apreço, ouvindo inclusive as sugestões de solução que as escolas possam fazer. É preciso lembrar que a matéria poderá ter um núcleo comum e uma parte diversificada, situação que poderá muito bem ser resolvida através de uma ementa bem elaborada e dos temas transversais a serem desenvolvidos pelos mais diversos professores, ações que um bom planejamento resolve de imediato. Muitas vezes, medidas das mais simples podem desmanchar o nó sem a necessidade de cortar a corda. Não dá para brincar de democracia: ou se escuta a voz do outro no exercício pleno do respeito ou se impõe a ferro e fogo a nova Lei e seja o que o Demônio quiser.

É preciso atentar para um outro perigo: a questão ideológica. História e Cultura Afro-brasileira podem muito bem se constituir num forte instrumento de reforço às ideologias do recalque. Não há maior perigo para uma cultura do que aquele em que os valores são folclorizados, por parte de quem ensina. Foi justamente isso que certos jesuítas fizeram na catequese dos índios brasileiros. Escreviam pequenas peças de teatro que eram encenadas pelos próprios índios. Nelas, divindades cristãs lutavam com divindades indígenas que sempre saíam derrotadas. E agora, então, em que as fogueiras medievais estão sendo acesas outra vez, por questões religiosas, essa disciplina poderá tornar-se um prato feito, um verdadeiro cavalo-de-tróia. Já existe gente preparada para adentrar o terreno do suposto “Agente do Mal” e, lá de dentro, pintar e bordar. São muitos os que odeiam

a diversidade e batalham por construir um mundo em que haverá um só rebanho e um só pastor, desde que todas as ovelhas sejam “brancas”.

Também não se pode esquecer a grande experiência já acumulada pelo IAT. Aquele instituto já deu provas suficientes de seu fazer. Vale lembrar a experiência bem sucedida que foi, quando se juntaram a UESC e o IAT para agir na Região do eixo Ilhéus–Itabuna, buscando alcançar professores da área de Língua Portuguesa.

Os NEABs estão aí, muito embora nem tão valorizados por algumas das próprias instituições nas quais eles estão inseridos.<sup>141</sup> Eles não podem ficar de fora, num momento como este. Exemplo disso, o Kàwé–Núcleo de Estudos Afro-Baianos Regionais, da UESC. Basta lembrar que aquele Núcleo edita duas revistas por ano e desenvolve, entre outros estudos, uma pesquisa voltada para construção de Memórias de Terreiros da Região Sul da Bahia. O Núcleo realiza, bienalmente, o Encontro com a África, com objetivo geral de propiciar conhecimento e discussão sobre as relações sociais e políticas do negro,

---

<sup>141</sup>Em setembro de 2006, vários NEABs, que estão formando um consórcio, promoveram uma reunião de Núcleos e grupos correlatos. O encontro aconteceu no decorrer do “IV Congresso de Pesquisadores Negros”, em Salvador, e foi discutida uma pauta de trabalho, da qual constou, entre outros itens, avaliação do consórcio de NEABs; propostas de organização e estruturação; agenda dos NEABs. Participaram da reunião cerca de 70 representantes. No início de maio de 2007, os NEABs voltaram a se reunir na UnB, objetivando seu fortalecimento e a institucionalização. Como se vê, uma nova força se erige para além das peias governamentais e partidárias.

De um modo particular, na UESC, a maioria dos professores que participavam do Kàwé saíram para doutorado, enquanto outros saíram para coordenar setores da administração. Até a data desta publicação, ainda continua sendo ponto norteador para as ações daquele Núcleo a construção do conhecimento sobre as relações sociais e políticas do negro na Região Sul da Bahia.

através da interação de diferentes áreas do conhecimento. O Núcleo participa de uma parceria com o Programa de Democratização do Acesso e Permanência de Estudantes das Classes Populares – PRODAPE, na oferta de um curso de especialização em *Educação e Relações Étnico-Raciais*, para professores em serviço. Ora, quem tanto tem produzido não pode, nem deve ser esquecido, pelo menos para relatar a sua experiência.

Os Cursos de História devem ser conclamados a apresentar os resultados de sua experiência de ensino, pesquisa e extensão na área das africanidades. Um trabalho da natureza que se propõe aqui não pode deixar de fora os estudiosos dessa área. Deve-se procurar saber o que as Universidades Estaduais já construíram a esse respeito. Caso contrário, corre-se o risco de se sair por aí, inventando a roda e a pólvora, sem antes perguntar o que os outros já fizeram ou estão fazendo. É necessário ouvir, portanto.

É praxe dizer: “A sociedade é desorganizada.” Não é bem assim. Exemplo disso, o crime organizado. Os traficantes de drogas e os assaltantes dão exemplos diários de organização. É ingenuidade supor que eles sejam desorganizados, simplesmente porque seguem uma outra lógica. Esse é um dos grandes perigos: “achar” que a única lógica válida, que constrói mundos, é a das classes letradas ou da elite dirigente. E porque se teima em conservar a lógica de um tempo que já se foi, ou ignorar a lógica de outros grupos, são propostas medidas inócuas, a exemplo de mais presídios, destruição de armas apreendidas, aumento do número de policiais, reforma da legislação penal, para citar apenas algumas que jamais resolverão coisa alguma separadamente. Há setores organizados, sim, espalhados por aí. Muitas vezes, ignora-se ou se faz de conta que eles não

existem apenas porque não se compreende ou porque não se aceita a lógica deles. E aí, perdem-se excelentes oportunidades de se aprender também. Os movimentos sociais, quer de cunho político, quer de natureza cultural, quer de base religiosa, devem e precisam ser ouvidos, pois a sociedade se compõe de tudo isso junto. Acontece que ainda não desenvolvemos o hábito de ouvir o diverso e o diferente com consideração e respeito. Por sua vez, alguns segmentos organizados, não raro, quando falam só sabem fazê-lo com ódio e agressividade. O diálogo, a mesa de negociação exigem respeito à maneira de ser dos dialogantes. Fora disso, é adotar soluções estereotipadas, dentro da lógica de um tempo ultrapassado, o que certamente contribuirá para condenar o povo brasileiro a mais 500 anos de atraso na construção de suas relações sócio-culturais.

Por fim, vale lembrar que a sociedade de hoje se revela uma sociedade da imagem, do simbólico. Daí, não se querer o produto e sim, a imagem dele. Vale perguntar então: No cumprimento da obrigatoriedade do tema História e Cultura Afro-Brasileira nos currículos da Educação Básica, que posição tomar? Reforçar a ideologia do branqueamento ou, de fato, no rastro do cumprimento da Lei 10.639, contribuir para que o País assuma a sua verdade, que poderá até ser oposta à imagem que ele faz de si mesmo? Daí, torna-se necessário reabrir a discussão e tomar partido. Não vale ficar na sombra, pois ela é quem possibilita a construção da falsa imagem que muitos tomam como sua verdade última.

### 34. A ESCOLA E A HISTÓRIA: QUESTÕES ÉTNICAS E ÉTICAS.<sup>142</sup>

Sou um afro-brasileiro que vivencia experiências de professor graduado em Letras, poeta, contista e babalorixá. O caminho percorrido tem algumas balizas: embasamentos em Lingüística e em Língua Portuguesa; herança das cicatrizes abertas nas costas de meus antepassados, pelo chicote do feitor; perseguição do Governo da Bahia a meus ancestrais, porque praticavam uma crença diferente; uma gama enorme e variada de preconceitos que sufocam, disfarçadamente, a cultura religiosa que pratico. Isso determina, em mim, um olhar a partir das concepções da Ciência da Linguagem e da vivência em terreiro de candomblé.

Começemos, então, pelo título que nomeia esta mesa-redonda, “A Escola e a História: questões étnicas e éticas”, que é estruturado a partir de três substantivos (ESCOLA, HISTÓRIA e QUESTÕES) e dois adjetivos (ÉTNICAS e ÉTICAS). Evidentemente, as palavras criam vida, geram força, mas precisam ser contextualizadas. Caso contrário, corre-se o risco da interpretação equivocada ou preconceituosa. Uma outra questão a considerar é a construção da Cultura. Ela gera novas palavras e arquiva umas tantas outras, cujo fluir é um fenômeno coletivo e, como tal, sujeito a leis, princípios e expedientes regulatórios, cuja análise escapole dos limites da discussão aqui imposta. Há um outro aspecto a se levar em conta: palavra é forma, visual ou acústica, e não substância. E ela de nada serve se, convencionalmente, não

---

<sup>142</sup>Pronunciamento na mesa-redonda **A Escola e a História: questões étnicas e éticas**, realizada no “XIV Ciclo de Estudos Históricos”, na UESC, em 12 de novembro de 2003.



for portadora de um significado, que também só tem valor quando construído pela coletividade. E perpassando tudo isso, a academia convencionou que, ao construir o conhecimento, é necessário, ao construtor, o embasamento num referencial teórico-metodológico. Quem assim não proceder não será levado em muita conta. E eis a arena formada para os que se querem sábios se debaterem.

Entre um sem-número de limitações, os humanos não nascem sabendo. Na verdade, a Escola começou quando o primeiro humano curioso perguntou a um outro um *como* ou um *por quê*. Da agonia do espírito humano, das diferenças entre os indivíduos e da diversidade entre os grupos, surgiu a necessidade de aprender e a tarefa de ensinar. O resto foi engendrado pela cultura.

A Escola tem suas raízes cravadas profundamente na necessidade que os humanos têm de aprender a aprender. Essa necessidade, no entanto, passa pelo filtro da cultura que cria outras necessidades, para além do meramente humano. Foi justamente isso que possibilitou, por exemplo, a existência de um atleta campeão em natação, sem que ele, talvez, nunca tenha necessitado de nadar para não morrer afogado. Outros, no entanto, perdidos em mar aberto, nadaram distâncias para muito além das dimensões de uma piscina olímpica e nem por isso jamais foram considerados campeões de natação. Culturalmente, não se costuma dar importância a questões desse tipo, quando se trata de natação. Entre nadar para salvar a vida e nadar para ganhar a medalha de ouro, perpassam distâncias e sonhos que a cultura construiu.

A natureza humana, cavalgando no dorso da necessidade de aprender, ampliou os objetivos e abarcou outros domínios, a exemplo do ter sucesso e dominar. O refina-

mento da inteligência, tido como progresso ou evolução, fez da necessidade de aprender, também a necessidade de poder, de se construir as instituições. Essas, as instituições, passaram a nortear a História e, por ela serem norteadas, numa verdadeira roda de reciprocidades, a tal ponto que abordar uma implica abordar a outra. Assim, Escola e História fazem um binômio complexo na cultura humana, a ponto de uma não progredir, enquanto a outra estiver emperrada. Evidentemente, aqui se entrevê um conceito susceptível de uma análise, cujos parâmetros não estão em discussão.

Construir a História e adaptar a Escola aos valores fundamentais à existência humana geram questões. O que vem a ser, no entanto, uma questão? Pode-se dizer que é a expressão de uma sombra. É a necessidade de luz, no espírito humano, quando não se sabe a resposta, quando a resposta não satisfaz ou quando se sabe de outras respostas. Quais questões étnicas e éticas assomam o nosso espírito, aqui e agora, quando nos referimos à Escola e à História? Sem muito esforço, podemos perceber questões que criam debates. E não se tratam apenas de valores acantonados na aldeia. A globalização está aí mesmo, apagando os limites da aldeia local, na ilusão da aldeia global, desconhecendo o indivíduo.

Não raro, por trás de uma simples pergunta está a constatação de quem percebeu um equívoco de valores, seja ele construído individual ou coletivamente. Na oportunidade que se nos apresenta, quando tudo e todos se voltam para o “Dia da Consciência Negra”, valeria a pena uma questão a título ilustrativo: “Onde estão os negros na Escola e na História do Brasil, da Bahia, da Região de influência da UESC?” Salvo melhor juízo, acredito ser este um excelente tema para o XV Ciclo de Estudos Históricos.

Evidentemente, há um embricamento de questões étnicas e éticas que perpassam a discussão e, não raro, o que é tido por étnico assim é entendido por causa de uma ética muitas vezes equivocada. Embora o sentido de *étnica* remeta a um universo de conceitos referentes a povo ou grupos, e o de *ética*, pelo menos no contexto em consideração, refira-se àquilo que é relativo à ciência da conduta, não se pode negar um alto e elevado grau de contaminação entre os dois conceitos. Assim, retomemos a questão elaborada a título de reflexão e exemplo. Não seria desprezível responder que, na História, os negros do Brasil foram expulsos da senzala por uma Lei que se dizia libertária, e entregues a seu próprio destino, porque não faziam parte da sociedade que supostamente os libertou, e ficaram à margem do processo dito civilizatório. Também por isso, eles ficaram barrados na porta da Escola e, conseqüentemente, alienados da participação no consumo de bens e serviços da cultura do país. Dessa ética praticada durante séculos, herdamos a exclusão social que se configura hoje no Brasil, na Bahia, na região de influência da UESC.

Se é muito amplo perguntar onde estão os negros do Brasil, pelo menos questionemos: “Onde estão os negros que habitam nossa região? O que fazem? Onde moram? Onde vivem? Como vivem? Quanto ganham? De que males padecem? O que comem e o que bebem? Como interpretam o universo e a vida? Como se divertem? Quais suas práticas religiosas? Que tipo de parcerias realizam? Que profissões exercem? De que gostam? O que vestem e o que calçam? Quais são suas taxas de natalidade e de mortalidade? Como se locomovem? Onde estudam? Qual o seu grau de escolaridade?” Por falar nisso, por que a UESC tem tão poucos negros na condição de aluno ou professor? Por

que, ao nos referirmos aos negros, sempre dizemos “eles” e nunca dizemos “nós”?

O espírito humano, que não tem atributos nem de raça nem de cor, engendrou nos negros o sentimento de resistência. Para Roger Bastide, através do pensamento mítico; para Stuart Hall, pela configuração identitária plurívoca; para Clyde Ford, pela compreensão de que o discurso dos movimentos negros é uma narrativa mítica em que se presentifica o herói, na sua jornada de recuperações de uma face, numa trama de injustiças, façanhas e conquistas de um passado recriado. Resta-nos construir uma nova *ética* que nos permita adotar um novo conceito de *étnica*, para que a *Escola* seja outra e para que a *História* seja a história de todos os brasileiros. Tarefa gigantesca que conclama a todos ao reconhecimento da diversidade como marca fundamental do povo brasileiro e à adoção de todos os procedimentos que visem à inclusão social. Não há uma solução única. Não há uma solução mágica. Não é tarefa para um segmento social apenas. Não é apenas matando a fome dos necessitados. Não é apenas reservando um número limitado de vagas na Escola. Não é apenas fazendo pesquisa na Universidade. Não é apenas promovendo estudos e debates. Não é apenas pedindo desculpas aos injustiçados do passado. É, sim, com tudo isso simultaneamente, e muito mais ainda, para inverter os índices desumanos de distribuição da renda nacional.

Creio que, desse modo, poderemos dar fim a essa nossa esquizofrenia que nos faz irmanados para a festa, mas eternamente divididos na oferta de oportunidades. É possível a nossos netos contar uma outra História nossa, desde que a escrevamos agora. Caso contrário os futuros Ciclos de Estudos Históricos na UESC ainda estarão debatendo

esse mesmo tema daqui a 20 anos. E é justamente aqui que entram novas abordagens em ensino e pesquisa nas Universidades do Brasil, inclusive na UESC. Tal construção só poderá acontecer coletivamente, porque para os humanos não vale caminhar sozinho. Mesmo, não é com uma meia dúzia de soluções que será possível dismantelar uma ética sedimentada há 500 anos, num processo que abarcou tantos procedimentos desumanos, inclusive pela desapropriação do saber, talvez a mais cruel de todas as práticas.

### 35. COMUNALIDADE E ESTADO DE DIREITO<sup>143</sup>

É próprio de o humano chorar a infância perdida, pois criamos uma sociedade que dá apenas às crianças o direito de brincar com as coisas sérias. E a nossa natureza humana, por isso mesmo, fica impossibilitada de descobrir segredos sem que tenha de passar necessariamente pelo sofrimento. Uma outra invenção nossa surge para agravar a perda: estamos tentando vivenciar os tempos pós-modernos. Não chegamos a compreender direito o Estado, daí nossa dificuldade em concretizar o Estado de Direito. Não amadurecemos o conceito de Direito, por isso nossa dificuldade em aplicarmos a lei. Dizemos que “direito tem quem direito anda”, mas a maioria teima em não “andar direito”.

As crenças pós-modernas nos levam a saltar do ponto para o multi-focal; do linear para o sinuoso; do plano para

---

<sup>143</sup>Intervenção na mesa-redonda “Comunalidade e Estado de Direito: estratégias de insurgência, modos de sociabilidade e reposição comunitária”, no *Seminário Nacional sobre Educação e Contemporaneidade: a nova ordem mundial*, na Universidade do Estado da Bahia – UNEB/Departamento de Educação/Mestrado em Educação e Contemporaneidade, em 20 de novembro de 2.002.

o holograma. Ou será que acontece justamente o contrário? Não seria o viver pós-moderno uma consequência de nossas tentativas em vivenciar o multi-focal, o sinuoso, o holográfico? As linhas de pensamento não se esgotam para que outras possam surgir, por isso mesmo, é próprio da cultura humana a convivência com as simultaneidades de pontos de vista diversos, diferentes e até mesmo opostos ou conflitantes. E parece que tudo tem início nas nominalizações: “Faça-se a luz. E a luz foi feita. E viu Deus que a luz era boa.”<sup>144</sup> Fica em nós, uma compreensão: a palavra tem força, é através dela que criamos e destruimos. Por isso mesmo é que este evento nominaliza o que estamos fazendo agora como *seminário nacional, educação, contemporaneidade, nova ordem mundial, mesa-redonda, comunalidade, estado de direito*. Outras nominalizações particularizam, direcionam, mostram rotas demarcadas: *estratégias de insurgência, modos de sociabilidade, reposição comunitária*.

Evidentemente, a abordagem desses itens ou conjuntos lexicais implicaria um trabalho para cada um deles, pois dificilmente um único referencial teórico poderá abarcá-los num apanhado generalizador. Temos, então um problema: a escolha. E num Estado de Direito eu tenho direito a escolhas? Segundo Jorge Amado, “Não se pode ter tudo.” Se eu não posso ter tudo, também não poderei dizer tudo. Se eu sei que “direito tem quem direito anda,” como fazer para saber se eu estou sendo direito? Um tempo em que carros suntuosos são resguardados em garagens de luxo e pessoas residem debaixo de pontes, é direito? Num tempo em que o assaltante goza as delícias da madrugada enluarada e nós nos trancamos em nossos presídios particulares, com porteiros eletrônicos,

---

<sup>144</sup>GÊNESIS, 1: 3-4.

circuito interno de TV, cachorros assassinos e vigilantes armados, onde fica o direito de ir e vir? É direito isso? Num tempo em que nós permitimos vigorar, no corpo social, os mais diversos tipos de câncer e passamos a usar meros paliativos disfarçados sob forma de preceitos legais, onde ficam o direito à convivência sadia e o hábito da troca comunal? Logo que somos professores, de que forma lidar com esse tipo de questionamentos, naquele território tão minado em que se transformou o espaço da sala de aula? E quando descobrimos o tumor já desenvolvido, escandalizamo-nos, porque sabemos: ao extirpá-lo, corremos o risco de matar também o corpo adoecido. É a velha situação tão bem conhecida pelo povo: se correr, o bicho pega; se ficar, o bicho come.

Percebe-se, então, que o ato dicionarizante não se constitui mero inventário do repositório idiossincrático do léxico. Isto é, não basta apenas levantar o significado das palavras. Por isso mesmo, convém lembrar alguns estudos. Pessoas que se debruçaram sobre os padecimentos humanos da desistência e desdobraram alguns conceitos fundamentais. Entre eles, Kelson, Humboldt e Jung. Mas o que significa isso? Uma brincadeira? Pode ser. Exercício natural da criança que quer descobrir o porquê das coisas. Lembram-se? “Se não se tornarem como crianças, vocês nunca entrarão no Reino do Céu.”<sup>145</sup>

Pois bem. Kelsen<sup>146</sup> nega o aspecto sociológico do Estado. Para ele, valeria a coerção. Para Humboldt<sup>147</sup>, no en-

<sup>145</sup>MATEUS, 18: 3.

<sup>146</sup>KELSEN, Hans. **Teoria Geral do Direito e do Estado**. Trad. L. B. São Paulo: Martins Fontes; Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1990.

<sup>147</sup>HUMBOLDT, Wilhelm von. **Os limites da ação do Estado**: idéias para um ensaio a fim de determinar as fronteiras da eficácia do Estado. Trad. J. Correia. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004.

tanto, além dos limites da ação do Estado, há a religião, o aperfeiçoamento dos costumes e a educação moral. Parece que estamos diante de um conflito. E isso, necessariamente nos desafia à invenção de saídas. Faz até lembrar um conceito muito familiar, comum e corriqueiro, utilizado em Astrologia: a *oposição*. Que vem a ser isso? No plano da elíptica, quando dois planetas ocupam uma posição tal que, entre eles, ocorre um ângulo de 180 graus, diz-se que há uma oposição planetária. Trata-se de um aspecto que exige cuidados, paciência, aprofundamento, pois denuncia um elevado grau de dificuldades em lidar com imagens arquetípicas conflitantes. Quando, por exemplo, na mandala do mapa astral, Sol e Lua se opõem, trata-se de um indicativo sério do conflito entre Razão e Emoção. Isso exige uma prática terapêutica em que alguém, fora do circuito, metódica e metodologicamente, conduza um processo que busque construir a aproximação entre essas duas estâncias, para dissolver o conflito provocado pela polarização.

Lidar com conflitos foi o caminho trilhado por Jung. É ele quem nos fala sobre os arquétipos, imagens primordiais, que “são as formas mais antigas e universais da imaginação humana. São simultaneamente sentimento e pensamento.”<sup>148</sup> Então, haveremos de imaginar que, se o Estado de Direito é coercitivo porque impõe normas para além dos modismos individuais, também o Estado não pode tudo. Sem a religião, o aperfeiçoamento dos costumes e a educação ética e moral, corremos o risco de entregar nossas esperanças exclusivamente a um conjunto de leis, que não passarão de um amontoado de palavras incapazes de serem vivenciadas. E

---

<sup>148</sup>JUNG, Carl Gustav. **Psicologia do inconsciente**. v. 7. Trad. M. L. Appy. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 58. (Obras Completas de C. G. Jung).



nessa vã esperança, ficamos à deriva, horrorizados diante da mídia que se compraz em desfilas cenas de sangue, violência e atrocidade. De outra sorte, qualquer povo que freqüente seus templos e adore suas divindades, e que, de volta do templo para a casa, exerça uma prática esmagadora dos costumes e da moral ou, ainda, que permita que a lei seja vilipendiada, restam-lhe as conseqüências do conflito.

É por isso que a insurgência é necessária, para que a sociedade como um todo perceba a necessidade de mudar suas leis, a fim de contemplar também os diferentes, os desiguais. É por isso que é necessário levar a sério os mais diversos modos de construir a sociabilidade, adequados a estes tempos pós-modernos. É por isso que é necessário re-colocar no cenário da sala de aula práticas educativas que priorizem também valores comunais e comunitários. Caso contrário, a lei, por si só, não bastará para efetivar as mudanças necessárias.

Certas comunidades, algumas muito próximas de nós, construíram saídas interessantes. As comunidades do povo-de-santo, por exemplo. Aquele que se inicia na vida de um terreiro passa necessariamente pelo aprendizado de um novo vocabulário. Não se trata, porém, de simplesmente memorizar uma lista de palavras novas. Cada novo lexema aprendido o faz vivenciar uma nova maneira de interpretar o universo e a vida<sup>149</sup>.

Um antigo exercício era praticado na Escola Antiga, nas aulas de Português: o vocabulário. Quando jogamos fora a Escola Antiga, porque ela já apresentava sinais de esclerose, também jogamos fora tudo de bom que ela cons-

---

<sup>149</sup>PÓVOAS, Ruy do Carmo. Ruy Póvoas. **A linguagem do candomblé: níveis socio-lingüísticos da integração afro-portuguesa.** Rio de Janeiro: José Olympio, 1989.

truiu. E foi lá, justamente nas aulas de Língua Materna, onde os maiores prejuízos aconteceram: colocamos todo o pessoal altamente especializado apenas na graduação e transformamos a pós-graduação no único lugar possível da excelência. Doutores e Mestres passaram a considerar o trabalho na graduação uma coisa humilhante. Ah, e os salários? Se no topo da carreira, a Bahia é uma madrasta para nos pagar, lá, na base, então, ela é uma megera. E enquanto o Estado for injusto, seus cidadãos não podem ser justiceiros. E enquanto os cidadãos não souberem ou não quiserem construir e aplicar a Justiça, o Estado por eles engendrado será um monstro erigido em cima de princípios desumanos, violentos e ferozes. É preciso detectar e desvelar as imagens arquetípicas que recobrem os arquétipos, a fim de podermos dissolver as fímbrias dos conflitos e alcançar o cerne desta força que nos impulsiona, a todos nós, para cima e para frente, sem perdermos a visão daquilo que nos impulsiona para trás e para baixo. Para tanto, é necessário superar os limites da individualidade e reconhecer que estamos no mesmo barco e, se houver uma tempestade neste nosso mar, nenhum de nós escapará sozinho. Ou retomamos a nossa capacidade de *criança curiosa* para descobrir segredos e encantamentos, ou *Comunalidade e Estado de Direito* serão, para nós, um conjunto de valores vivido apenas por outros povos.

### 36. A PRÁTICA RELIGIOSA DOS TERREIROS: SACRIFÍCIO E MANEJO DE ANIMAIS SILVESTRES<sup>150</sup>

Para encontrar o lugar de um elétron, é preciso iluminá-lo mediante um fóton.

O encontro do fóton e do elétron modifica o lugar do elétron; modifica, além disso, a frequência do fóton.

Princípio da incerteza, de Heisenberg

Devo me colocar aqui não como um especialista, mas na condição de alguém que pretende participar de uma atividade em que o debate, na certa, será a tônica dominante. Situo-me numa posição “desde dentro”, uma vez que sou membro ativo de um terreiro. De início, uma pergunta se impõe: o que vem a ser um terreiro de candomblé e por que trazê-lo a debate num evento da qualidade deste “VII Congresso Internacional sobre o Manejo de Fauna Silvestre na Amazônia e América Latina?” Ou perguntar também: O que tal discussão tem a oferecer para o manejo de fauna silvestre? Ou mais objetivamente ainda: O que tem a ver o sacrifício de animais na prática religiosa dos terreiros com manejo de fauna na Amazônia e América Latina? Por isso mesmo, o objetivo desta atividade é discutir a questão do simbolismo animal, a partir de concepções de rituais e práticas religiosas dos terreiros, que ocasionam o consumo de animais silvestres. Não se pode perder de vista que tal fato

<sup>150</sup>Intervenção realizada no Simpósio “O simbolismo animal na prática religiosa afro-brasileira: usos e abusos”, no VII Congresso Internacional sobre Manejo de Fauna Silvestre na Amazônia e América Latina, em Ilhéus, BA, em 5 de setembro de 2006.

torna-se relevante, sobretudo, pelo número de terreiros de candomblé situados na Região Sul da Bahia.

Enquanto isso, a sociedade mais ampla, na construção atual do saber ecológico, faz tudo concorrer para a conservação, para a preservação. Chega-se mesmo até a um certo surto de preservacionismo, a uma compulsão de defesa da Natureza, que pode levar ao esquecimento de que os humanos também fazem parte dela e, como tal, precisam ser preservados e defendidos também. Os humanos, porém, não formam um todo homogêneo. Daí, é necessário contribuir com debates que busquem compreender o desenvolvimento sustentável e a conservação da natureza, a partir de práticas culturais locais em que a natureza é fundamental, com base nas realidades sócio-culturais existentes. E nisso reside o dado específico dessa intervenção. Quero dialogar por estar também preocupado com as políticas de preservação.

De um modo mais específico, pretendendo aqui, no espaço desta intervenção, abordar questões sobre **A prática religiosa dos terreiros**: sacrifício e manejo de animais silvestres.

Para melhor entendimento sobre um terreiro, tal qual se repete em grande número deles, espalhado pela Região Sul da Bahia, vale um pouco de diacronia.<sup>151</sup> Das terras onde se situa a atual Nigéria veio um considerável número de negros, na condição de escravos, para as terras do Brasil. A chamada Costa dos Escravos, assim denominada pelos europeus, era o limite atlântico de uma vasta extensão territorial que avançava sertão a dentro do continente

---

<sup>151</sup>DIÉGUES JÚNIOR, Manuel. **Etnias e culturas no Brasil**. São Paulo: Círculo do Livro, 1975.

africano. Aí se localizavam verdadeiros reinos poderosos, a exemplo de Benin, Oyó, Ifé, Abeokuta, sendo alguns deles grandes inimigos entre si. No começo do século XVIII, as tribos iorubas estavam unidas sob o reino de Oyó. Os muitos milhares de negros iorubas que habitavam as diversas cidades-estado africanas foram genericamente denominados nagôs. Grande parte deles foi trazida para o Nordeste brasileiro, especialmente para a Bahia. Aqui, eles terminaram fornecendo os modelos de organização do pensamento afro-brasileiro, que hoje se constitui um dos elementos diferenciadores entre nossa cultura e a dos demais povos sul-americanos.

Esse pensamento deu origem a um tipo específico de comunidade, conhecido como terreiro de candomblé. Surgiu, ao que tudo indica, na Cidade de Salvador e daí se irradiou para as mais diversas regiões do Brasil. Além de todo o Nordeste, grandes novos pólos irradiadores dessa cultura atualmente estão assentados também no eixo Rio-São Paulo. E, mais recentemente, no Paraná e no Rio Grande do Sul. Na Região Sul da Bahia, os primeiros terreiros foram de *nação-angola*, tendo em vista que essa etnia procurava outros espaços, tanto por fugir da repressão branca, quanto para escapar da hegemonia nagô, reinante na cidade de Salvador.

A princípio, fugindo da repressão, os negros se reuniam na mata, a fim de realizar suas práticas religiosas. Com o tempo, foram se aproximando da periferia, foram habitando os bolsões e desvãos dos morros e aí foram instalando seus templos rudimentares, isto é, os terreiros, constituindo-se como espaço da resistência ao regime opressor, ao tempo em que o culto aos orixás se organizava. É esse culto que no Brasil foi designado genericamente por candomblé.

O terreiro de candomblé não é um lugar comum: é especial. Nele, tudo emana do coletivo e as individualidades entram em conflito se não estiverem à disposição do coletivo. O regime do fazer e do viver é comunal e o universo e a vida são concebidos através de uma interpretação mítica. Os usos, costumes, linguagem, culinária, símbolos, imagens, tudo isso passa pela mítica, cujo modelo é o orixá. Ele é considerado divino, força viva da Natureza e se precipita sobre os humanos na existência, fazendo de suas cabeças o altar, onde recebe culto perene.

Essa espécie de comunidade tem convivência necessária com as plantas, os animais, os minerais. As folhas são elementos básicos e chega-se mesmo a dizer que “sem folhas não há orixá”. As fontes, os rios, as cachoeiras, os lagos, o mar, a praia, a mata se constituem territórios nos quais os orixás recebem culto e por isso têm que ser preservados. O terreiro cuida do seu próprio sustento e ainda desenvolve atividades em ralação a sua vizinhança, com ações constantes e sem alarde. Isso se traduz num benefício relevante. Mesmo que uma espécie de planta, por exemplo, esteja situada num terreiro, cuidada com afeto e carinho, ela migrará, através das mudas oferecidas, que se espalharão pelos quintais e roças adjacentes ou longínquas. O terreiro tem as plantas e os bichos como protetores e curadores. São bens simbólicos dos humanos, que deles se apropriam, e dos orixás, que através deles veiculam o *axé*.

Como se vê, muito antes de a sociedade mais ampla descobrir a necessidade de construir um conhecimento ecológico, os negros e seus descendentes já exercitavam uma prática religiosa baseada num fazer e num viver em verdadeiro equilíbrio com o meio-ambiente. Para o povo de terreiro, cuidar do equilíbrio ecológico não se constitui

novidade alguma, uma vez que ele desenvolve uma prática de vida em que a Mãe Terra nutre um sistema no qual os divinos, os humanos, os bichos, as plantas e os minerais se integram. Se um desses componentes deixar de existir, todo o sistema será prejudicado. A Terra é considerada manifestação de um Arquétipo. Ela é a própria *Segurança* que, para estar em equilíbrio, necessita que todos os seus componentes também estejam em equilíbrio. É o domínio de Obaluaiê, orixá rei dos espíritos do mundo, dono do chão, que defende todo o sistema contra as mazelas. Ele impõe uma série de interdições e a ele são prestadas contas dos abusos a seus domínios. Todo o povo do candomblé, de todas as nações, de todos os tempos, teme a cobrança daquele Senhor.

O espaço do terreiro é configurado a partir do imaginário afro-descendente. E como afirma Bachelard,

O espaço compreendido pela imaginação não pode ficar sendo o espaço indiferente, abandonado à medida e reflexão do geômetra. É vivido. E é vivido não em sua positividade, mas com todas as parcialidades da imaginação. Em particular, quase sempre ele atrai. Concentra o ser no interior dos limites que protegem.<sup>152</sup>

Isso não significa que os integrantes de um terreiro possuam uma estrutura de mentalidade diferente daquela da sociedade mais ampla. Nos dizeres de Turner, “não se trata de estruturas cognoscitivas diferentes, mas de uma

<sup>152</sup>BACHELARD, Gaston. **O novo espírito científico; A poética do espaço**. Trad. R. F. Kunhnen et alii. São Paulo, Nova Cultural, 1988. p. 108.

idêntica estrutura cognoscitiva, articulando experiências culturais muito diversas.<sup>153</sup> Tais experiências são vividas por esse segmento social, numa prática em que o tempo e o espaço são compreendidos em outras dimensões. Nos dizeres de Creusa Capalbo, o povo de terreiro

[...] tem um pensamento de sua origem, de seu passado que lhe chega ao presente vivido e se prolonga em direção ao futuro. No pensamento animista, o passado e o presente se juntam na unicidade do espaço e do tempo, para lançar-se ao futuro, às gerações que serão chamadas a suceder na terra os ancestrais.<sup>154</sup>

Os praticantes do candomblé se baseiam num sistema de trocas simbólicas no qual a oferenda preserva a cultura. Parte dela é oferecida ao orixá. A outra parte é alimento para o grupo e ambas as partes são sagradas. A oferenda é coletiva; o repasto comunal também. O ato da oferenda, porém, é elaborado através do ritual e é através do ritual que o mito é atualizado. Para tanto, aquele que vivencia o ritual se apropria de símbolos que, transformados em linguagem, dão sentido à existência. Daí, tudo o que se faz, pensa, sente e diz no terreiro passa pelo viés da concepção mítica. Para Bastide, no candomblé,

---

<sup>153</sup>TURNER, Victor W. **O processo ritual: estrutura e antiestrutura**. Trad. N. C. de Castro. Petrópolis: Vozes, 1974. p. 15.

<sup>154</sup>CAPALBO, Creusa. Identidade cultural afro-latino-americana: uma filosofia da religião. **Revista Brasileira de Filosofia**, São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, v. xli, fasc. 174, abr./maio/jun., 1994, p. 203.



[...] é a tradição mítica que fornece ao mesmo tempo os quadros dos mecanismos de pensamento, das operações do comportamento humano e, finalmente das trocas sociais, enquanto em nossa sociedade é preciso inverter a ordem dos elementos, passar das trocas sociais para o comportamento, deste para os mecanismos das operações lógicas, e finalmente para as ideologias.<sup>155</sup>

Isso propicia a elaboração de inúmeras práticas ritualísticas. Entre elas, a oferenda, desde a oferenda prene de água pura depositada em vasilhame de barro denominado *quartinha*, até pratos de alimentos elaborados, com rigor. Para Durand,<sup>156</sup> o ritual faz parte do “drama”. Ele contém o místico e o simbólico. E o “drama” ritualizado no terreiro festeja a vida como o dom maior. Por isso mesmo, o ritual no terreiro é sempre compreendido, pela comunidade externa, como uma festa, pois ele normalmente é desenvolvido com alegria, ao som de uma orquestra sagrada e todos dançam horas a fio. Também por isso, qualquer aproximação com as comunidades de terreiro deve levar a ritualidade em consideração. Conforme Terrin, “a ritualidade não pode ser colocada entre parênteses e deixada à parte. Precisa ser pensada e meditada à luz de todo o comportamento que homens e animais assumem no mundo.”<sup>157</sup>

O ritual de oferta engloba danças e cânticos apropriados, que compõem um cenário de luz e cor. A oferta é va-

<sup>155</sup>Cf. BASTIDE, Roger. **Candomblé da Bahia**: rito nagô. 2001. p. 265-266.

<sup>156</sup>DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas** do imaginário: introdução à arquetipologia geral. Trad. H. Godinho. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

<sup>157</sup>TERRIN, Aldo Natale. **O rito**: antropologia e fenomenologia da ritualidade. Trad. J. M. Almeida. São Paulo: Paulos, 2004. p. 113.

riada e abundante. Ofertar ao orixá é manter o sistema de trocas simbólicas, cuja prática é realizada com contentamento geral. Também faz parte da oferenda o regalo, isto é, o prazer causado pelo bom tratamento, por parte das pessoas entre si, entre elas e os orixás e também entre os orixás e seus filhos. Isso concorre para o bem-estar geral, para a paz e o equilíbrio do grupo.

A oferenda também pode se constituir no sacrifício de animais, inclusive animais silvestres. Tais procedimentos se alicerçam fundamente numa crença milenar que atravessou o Atlântico e conseguiu sobreviver a toda opressão do sistema escravocrata. Repressão alguma foi suficiente para aniquilar tais práticas, tendo em vista que elas se alicerçam num imaginário que supera as imposições do sistema opressor. O povo do terreiro terminou por preservar um imaginário trazido da África, que também é vetor da construção do simbolismo animal.

O sacrifício de animais num terreiro não é cotidiano e nem todo e qualquer animal é utilizado em rituais. Pela natureza de seus próprios fundamentos, o terreiro é preservacionista. Nada é utilizado sem necessidade. O orixá não suporta desperdício, esforço vão, desregramento. Muitos animais criados no terreiro não podem ser sacrificados, porque fazem parte da ancestralidade e do grupo e, por isso, morrem de velhos. Nem mesmo os objetos podem ser renovados com constância, porque eles também são portadores de *axé*.

Os animais passam por um rigor seletivo, pois são usados para rituais de cura, tratamento e oferendas. A depender do uso a que se destinam, são selecionados mamíferos, peixes, moluscos, quelônios, répteis e aves, sendo que também são usados animais silvestres, desta ou daquela espécie.

Por que se usa o animal, inclusive o silvestre? Antes

de tudo, entende-se que se trata da manipulação de algo sagrado e, por isso mesmo, não é satânico. O sacrifício de animais, inclusive os silvestres, não acontece dissociado de uma responsabilidade de reviver os mitos da criação, a ancestralidade e a construção da identidade. É justamente por isso que a História registra que os povos, ao longo do tempo, usaram sacrifício de animais. A Modernidade é que inventou a assepsia, chegando a ponto de transubstanciar o pão em corpo e o vinho em sangue de um homem-deus para servir de repasto comunal. E essa nova forma de sacrifício vela o canibalismo. Não se vê o corpo morto e sim, o pão. Não se vê o sangue vertendo da vítima e sim, o vinho. O terreiro, no entanto, realiza uma outra prática, porque se estriba num outro imaginário. Nem melhor, nem pior: apenas outro.

E como os animais são utilizados? Eles são até personificados e recebem nomes afetivos, enquanto são cuidados na fase precedente à sua utilização. De saída, são excluídos os castrados, defeituosos, desnutridos, doentes, ou mesmo fêmeas em gestação. Há um necessário carinho com os animais e a relação com eles se dá simultaneamente, numa prática real e simbólica. Conversa-se com o animal, que é alimentado, banhado e resguardado das intempéries, pois ele não pertence mais ao humano e sim, ao orixá. E o orixá é exigente, sob um código restrito de ética e moral.

O sacrifício não é massivo como acontece nas granjas: o animal é querido, cuidado e quando chega o momento, ele poderá ser ou não sacrificado, pois o orixá pode rejeitá-lo. Há um processo para o ritual do sacrifício: não se trata de uma “carnificina”. Não há um curral cheio de animais. Eles fazem parte de um pensamento mítico e somente são utilizados dentro de quadros do estritamente necessário. De outra sorte, eles fazem parte de um contexto histórico,

são um elo de ligação e o seu sacrifício garante a permanência desta ligação. Do sacrifício, tal qual da maioria das oferendas, fazem parte a dança, a música e os cânticos. Os mitos são vivenciados em práticas rituais, em que a festa concorre para agradecer o dom da vida. Por isso mesmo, ocorre um contentamento geral e, também por isso, todos comparecem bem apresentáveis, em seus trajes especiais, para o ato da oferenda, que é também um ato de partilha.

No momento do sacrifício, o animal recebe paramentos, honrarias e é incensado. A palavra “animal” é considerada inadequada e ele é designado pela palavra “criação”. No sacrifício, os participantes se apropriam da simbologia em que o animal se constitui. No plano do simbólico, ele é tomado como alimento espiritual.

Ainda é necessário que se considere que o sacrifício não é o elemento único do sistema de oferendas. Há um conjunto de pratos prontos que, através de um processo de transmutação, tornam-se sagrados e também ficam expostos nos *pejis*, altares consagrados aos orixás, como acompanhamento de partes específicas do animal sacrificado, preparadas, temperadas, cozidas ou assadas e tudo isso compõe a oferenda. Os pratos são ornamentados com carinho e dedicação, numa variedade digna de nota.

O custo da oferenda é grande, em termos monetários, e é muito o trabalho para a sua elaboração. Vai desde a aquisição, compra ou criação do animal, até o rigoroso preparo de cada componente do ritual. Somente pessoas que passaram por iniciação específica podem manejar o cutelo do sacrifício e é um cargo especificamente masculino, o de *axogun*. Antes de sua autonomia, o aprendiz é iniciado e tem de passar um período como auxiliar do *axogun* mais velho, no ofício da *matança* que, antes de tudo, se constitui

num ritual sagrado. A palavra “matança” não contém os semas do significado para “carnificina” e sim, de um ato ritual e, por isso mesmo, considerado sagrado. O *axogun* tem um conhecimento exemplar da anatomia dos animais e ele é obrigado a evitar sofrimento do animal. Por isso mesmo, tal função é ritual, e só pode ser exercida por senhores dignos da confiança de toda a confraria. Sobre ele recai a responsabilidade de aceitação ou rejeição do sacrifício por parte do orixá. Se o animal sofrer, gritar, urrar, o orixá o rejeita. Afinal, a comunidade de terreiro é cultora do prazer de existir, da alegria de estar vivo. A rejeição do orixá é tomada como indicativo de perturbações para o grupo e exige inúmeros atos reparadores.

A oferenda de sacrifício de animais se constitui normalmente numa festa rica, num momento de fartura. No banquete, do qual fazem parte as carnes preparadas do animal sacrificado, tem que sobrar comida, pois a falta é algo mesquinho, miserável, avarento. O gasto não interessa, e sim dar a festa, receber o outro. A festa é para a satisfação geral de homens e orixás. Aos convidados são dirigidas perguntas a todo instante, do tipo: “Está satisfeito?” “Está sendo bem servido? Está tudo direitinho?” Isso também se liga a um código de prestígio: o sujeito é capaz de doar-se aos outros.

Do ponto de vista dos componentes do terreiro, tudo o que leva ao banquete é motivo de alegria. Assim é também tudo o que o compõe. Isso tudo está na memória do terreiro. Não importa o investimento de dinheiro, tempo e energia: o importante é a satisfação geral. Os praticantes da religião do candomblé podem até ser falidos do ponto de vista econômico, mas não o são do ponto de vista da fé. O culto alimenta a crença, mas não é só isso: revitaliza e reelabora o costume.

Desde os momentos iniciais de sua formação, na Região Sul da Bahia, os terreiros de candomblé têm recebido um tratamento preconceituoso, como preconceituoso tem sido o olhar dirigido a tais assuntos. Isso, contudo, também está intimamente ligado a estereótipos do homem regional. O homem da Região do Cacau foi construído a partir de imagens que se fixaram na descrição humana local: o coronel, o jagunço, o trabalhador da roça, a prostituta, o exportador de cacau, o comerciante, o padre, o juiz, o advogado, o político, o índio feroz. A historiografia da Região produziu informações sobre a colonização e sobre o cacau que se assentaram e permaneceram. A Literatura e a história escrita concorreram também para a consagração de tais estereótipos. A literatura regional, porém, ficou fazendo a historiografia do passado. A historiografia da Região é truncada e só fala das famílias que lhe convêm, na qual o negro está ausente. As categorias analisadas são universais, mas as locais não são focalizadas. Aí, o povo de terreiro, pela via da oralidade, conta uma outra história: a do excluído, daquele que concorreu para construir a riqueza da Região, cujo acesso, a ela, lhe foi barrado. E a história narrada pelo povo de terreiro é a história de um segmento social que interpreta o universo e a vida sob um outro olhar, bem diferente daquele herdado dos que vieram da Ibéria para colonizar o Brasil.

Conceber o universo e a vida sob uma outra ótica possibilitou ao povo do candomblé vivenciar a partilha. Que partilha é essa? Tudo é construído coletivamente e o pensamento mítico norteia para onde vai o grupo. Nesse caso, a imagem é muito importante, pois ela expressa um valor apropriado através do simbólico. Por isso, o ritual, a oferenda, o sacrifício, o animal (antes, durante e após o

sacrifício) que se constitui oferta dificilmente podem ser compreendidos por olhos estranhos.

Na construção do conhecimento religioso, o povo de terreiro utiliza sua múltipla inteligência: os cinco canais do corpo, o espaço, a lateralidade, que são formas que expressam essa inteligência: a iniciação, o ritual, a troca, a comunalidade. Por isso mesmo, não se trata de uma religião realista e sim, de religião simbólica. Por isso também, o animal sacrificado é alimento espiritual e o seu sangue é considerado portador de *axé*, a força responsável pelo ser e pelo devir. Se existem os que crêem que “aquele que não comer do corpo e não beber do sangue do homem-deus não terá a vida eterna”, também há aqueles que crêem que “se não houver o sacrifício de sangue para o orixá, não haverá renovação do *axé*.” Condenar um e enaltecer o outro serão atitudes reveladoras de antolhos teóricos.

O terreiro atua sob uma consciência que recupera a memória e esta memória é ancestral. Nesse sentido, o conceito de memória diverge do conceito bergsoniano, que o toma como lembrança.<sup>158</sup> E essa memória é atualizada pelos ritos da iniciação, pelos rituais de religação do homem com o divino, pelas oferendas, pelos sacrifícios. Essa memória, por sua vez, não deve ser confundida com a trajetória do terreiro. Uma coisa é um terreiro estar localizado no centro urbano de Salvador, outra coisa é o terreiro estar encravado na Região Sul da Bahia. Não reconhecer ou tirar-lhe isso é destruir um nicho ecológico, no sentido de que o homem também faz parte da Natureza que precisa ser preservada. E num mundo vazio de humanos, os demais elementos perderão sua função.

---

<sup>158</sup>Cf. BERGSON, Henri. **A consciência e a vida**. Trad. F. L. Silva. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1989. p. 191.

Na Região Sul da Bahia, os terreiros surgiram encravados na Mata Atlântica e, por causa de seu fazer e viver ecológicos, a própria mata era (e ainda é) considerada um templo, morada de orixás, a exemplo de Oxóssi, o orixá da caça, e Ossãe, o orixá da medicina. As árvores, os bichos, as pedras, os ribeirões, os rios, as fontes e demais componentes fazem parte do templo e, por isso mesmo, são também considerados sagrados. Em terreiro de candomblé, não se mata sapo nem *ingongo*, bichos que pertencem a Omolu. Nem as cobras podem ser mortas, porque pertencem a Oxum-marê, a serpente encantada, orixá do arco-íris. O inseto come a erva, o sapo come o inseto, a cobra come o sapo, a coruja come a cobra e o equilíbrio do território se mantém.

A prática religiosa e litúrgica dos terreiros adota o sacrifício de animais e está fundamentalmente silenciada pelo segredo do candomblé, por ser uma prática íntima e particular daquele tipo de comunidade. Os terreiros se unem num silenciamento gestado desde as senzalas, como forma de resistência, e isso exige muita cautela daqueles que se debruçam sobre tal universo. Conforme afirma Marialda Silveira,

Na história social do candomblé, está inscrita também uma história social para a linguagem do silêncio e do segredo como formas de comunicação, aprendizagem, poder e compromisso histórico com o passado. Vale afirmar que as características das religiões africanas e a história que determinou suas origens no Brasil as definem como instituições que atestam e conferem ao silêncio dois significados fundamentais: o de ser elemento essencial de reflexão interior, forma de



comunicação com o sagrado, e o de guardar uma natureza de poder e proteção social através do seu segredo (awô).<sup>159</sup>

O dado que o visitante vê nem sempre é o dado real daquilo que é vivenciado. A percepção das imagens, dos símbolos, das falas exige familiaridade com os valores praticados, o que possibilitará uma nova forma de ver. Tomar o sacrifício como uma prática selvagem, primitiva é desconhecer que a humanidade é plural, diversa e diversificada. Não se pode, nem se deve esquecer que muitos farão o que for possível para que os humanos se transformem num só rebanho, sob a tutela de um só pastor, desde que todas as ovelhas sejam brancas. Não se pode impingir a um grupo social regras de conduta que se choquem com os símbolos e as imagens que expressam seu Imaginário, sob pena de se impedir os indivíduos a ele pertencentes de construir sua própria identidade.

Um outro item a considerar também se liga a questões dos usos fora do uso: isto é, os abusos. Na Região Sul da Bahia, os praticantes do candomblé sofreram muito nas décadas iniciais do século passado, pois o Estado entendeu de acabar com os terreiros. Eles eram considerados casas de diversão noturna, antros de feiticeiros adoradores de Satanás e era preciso exterminá-los. A polícia invadia, quebrava tudo e levava os participantes amarrados de corda, num desfile macabro, pelas ruas da cidade, bairro, ou lugarejo, até à delegacia, onde todos eram autuados. O tempo arquivou tal arbitrariedade, mas os preconceituo-

---

<sup>159</sup>SILVEIRA, Marialda Jovita. **A educação pelo silêncio**: o feitiço da linguagem no candomblé. Ilhéus, BA: Editus, 2003.

sos desenvolveram novas táticas de opressão. Atualmente, os terreiros continuam sofrendo muito também. Na onda avassaladora de proteção aos animais silvestres, as casas de culto voltam a ser tratadas como marginais. Exemplo disso é a criação de quelônios. Nenhum terreiro pode ficar sem cágados. Eles são necessários, porque pertencem a Xangô, além de se acreditar que a presença deles evita a erisipela e outros males da pele que produzam vermelhidão. Fazem parte da comunidade: são alimentados, protegidos, criados com carinho e zelo. O terreiro, no entanto, corre o risco de ser multado por causa de sua crença. Por isso mesmo, é preciso entender que, para o povo do terreiro, maior que a proibição desnecessária é Xangô, o dono dos cágados.

Um outro exemplo: Oxóssi, o orixá da caça, o grande provedor do terreiro, dono da carne, senhor das matas, come caça. Para o fiel do candomblé, maior que as políticas de manejo e as regras impostas pelas autoridades, para o uso de animais silvestres é a *obrigação* que o terreiro tem de atender a Oxóssi. E a obrigação será cumprida com cotia, ou teiú, ou tatu, ou paca. O animal surgirá no terreiro, nem que seja por “encanto”. O resto é silenciado. Basta lembrar a possibilidade de que o motorista de caminhão, o fiscal do IBAMA, o prefeito, o vereador, o rapaz providenciador que é irmão da moça que o terreiro curou, todos podem ser filhos de Oxóssi e estar ligados a esse ou aquele terreiro. E eles moverão céus e terras, para que Oxóssi, o seu pai espiritual, seja servido a contento, pois disso depende o equilíbrio dos filhos, do terreiro e do *axé*. E isso, porém, jamais irá aparecer nas estatísticas do IBGE.

Daí, não basta apenas um decálogo que reja o manejo de animais silvestres. Ele mesmo, o próprio decálogo do

manejo, pode se constituir um abuso. E se assim o for, seu destino é ser desobedecido. Não vai longe o dia em que os poderosos acharam por bem obrigar as empresas particulares de transporte coletivo interestadual a conduzir gratuitamente passageiros idosos. Deu no que deu: a euforia durou apenas alguns dias e já nem se fala mais nisso.

Ora, gerir o uso, para evitar o abuso, é uma ação digna de nota, pois se trata de cuidado com o presente e previsão do futuro, tanto faz por parte do terreiro como por parte do Governo. Proibir o uso, no entanto, deve ser aplicado exclusivamente às coisas prejudiciais. É preciso entender que o manejo da fauna necessária ao sacrifício, desde sempre, foi uma preocupação do terreiro, mas essa preocupação se constrói com um outro entendimento da questão. O terreiro sabe: ele será barrado em muitas de suas práticas rituais, se os animais necessários forem extintos. É claro que a ameaça de extinção é um dado concreto. Ela, no entanto, tem sido realizada à revelia dos participantes dos terreiros.

Quando se estiver proibindo indiscriminadamente a um terreiro de candomblé que crie cágados ou que sacrifique animais silvestres para alguns de seus orixás, também não se deve esquecer de Pedrito Gordo, o famigerado secretário de segurança que perseguiu o povo de terreiro, em nome do Governo da Bahia, prendendo e arrebentando. Ele certamente acreditava que, destruindo as imagens arquetípicas, elaboradas pelo povo do candomblé, estaria destruindo aquele segmento sócio-religioso. O tempo, no entanto, incumbiu-se de provar que, por baixo daquelas imagens, reinava absoluto o Arquétipo, essa força indestrutível, porque foi construída pelos humanos na sua saga

sobre a face da Terra.<sup>160</sup> Ao voltar à tona, o Arquétipo fez o povo de terreiro recuperar seus símbolos e imagens e reelaborar as práticas de religação com o divino, sustentadas pelo pensamento mítico. E como quer Durand,<sup>161</sup> o homem torna-se apto a repetir o que os deuses e os heróis fizeram “nas origens”, porque conhecer os mitos é aprender o segredo da origem das coisas.

A trajetória dos terreiros mantém essa tradição do sacrifício, herdada dos antepassados e ela não se constitui forma única de oferenda ou alimento. Essa trajetória é coletiva e finca raízes na terra em que o terreiro é fundado. O terreiro se erige a partir de um conjunto de imagens e símbolos “plantados” no território, onde a nova comunidade vai exercer a sua prática. E os integrantes assumem sua condição de resistentes, na crença de que “não é quando a gente quer que as coisas acontecem.” E como cercar ao indivíduo do candomblé o uso de um animal que mora no mato, cujo senhor daqueles domínios é o próprio orixá? É necessário entender: o ritual exterioriza o que está construído no psiquismo. E no caso específico do terreiro, os rituais para os orixás da caça não podem ser realizados sem a presença da caça. Oxóssi e a caça estão unidos pelos laços do mesmo domínio. Um ritual sem ambientação nada produz. E o ambiente de Oxóssi é o ambiente da caça, da busca, da pesquisa, do provimento da comida, do sustento real e espiritual. Então, traçar um código para gerir o uso dessa prática pressupõe entender aprioristicamente os

---

<sup>160</sup>A respeito do conceito de “Arquétipo” e “imagem arquetípica”, Cf. JUNG, Carl Gustav. **Psicologia do inconsciente**. Trad. M. L. Appy. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 58. Ver também: —. **Sincronicidade**. 4. ed. Trad. M. R. Rocha. Petrópolis: Vozes, 1990. p. 15.

<sup>161</sup>DURAND, G. Op. cit.

mecanismos que regem o sistema de trocas e estruturam o viver e o fazer de um terreiro de candomblé. O abuso não reside no consumo e sim, na ridicularização a que os opositores às práticas do terreiro, sejam eles da academia ou praticantes de certas seitas evangélicas, submetem os fiéis do candomblé. Ambos, porém, se esquecem do tanto que já foram perseguidos e ridicularizados no passado, por seus opositores déspotas, tiranos e cruéis. Para além disso, evidencia-se o abuso daqueles que sempre primaram pela prática da exclusão, do autoritarismo e do elitismo, sob os quais o candomblé tem sofrido, desde os tempos iniciais da formação dos terreiros, até a presente data.

Antes de qualquer outra iniciativa, é necessário estabelecer uma política de aproximação de tais comunidades baseada no respeito ao conhecimento desenvolvido por tais segmentos da sociedade. De outra forma, também é evidente a necessidade de se propiciar mudanças regionais, de forma que as comunidades de terreiros também participem do equilíbrio do ambiente, da religião e da conservação da natureza, sem renunciar às suas tradições que, em casos específicos, ocasionam o consumo de animais silvestres.

Está dito que uma das principais metas deste VII Congresso será a de expandir o foco do evento aos mais amplos aspectos do manejo de fauna em toda América-Latina. Isso tomando por base uma missão que visa a trabalhar coordenadamente em forma multidisciplinar e participativa, para a otimização das políticas de uso, técnicas e estratégias de manejo da fauna silvestre amazônica e latino-americana, a fim de promover o desenvolvimento sustentável e a conservação da natureza com base nas realidades sócio-econômicas existentes em cada área geográfica. De um modo geral, o evento objetiva apresentar e difundir os avanços

obtidos sobre o delineamento, formulação, implementação e avaliação do manejo de fauna silvestre na América Latina. E, mais especificamente, também proporcionar um espaço para que pesquisadores, estudantes e o público em geral possam conhecer e trocar idéias e experiências sobre o manejo da fauna silvestre. Por sua vez, este simpósio também objetiva contribuir com debates que buscam promover a conservação da natureza a partir de práticas culturais locais em que a natureza é fundamental, com base nas realidades sócio-culturais existentes.

Evidentemente, cumpre argüir esse último bastião do capitalismo, intitulado por “desenvolvimento sustentável”. Também vale por em xeque os supostos “avanços obtidos”, referidos nos objetivos do evento, que seriam apresentados e difundidos nas atividades previstas.

Objetivando contribuir para o alcance de alguns dos propósitos deste evento, aqui me faço representante das comunidades de terreiros, dando um passo a mais em direção à comunidade científica, na esperança da construção do espaço do encontro. Afinal, estamos no mesmo barco e se ele naufragar, todos sucumbiremos. É por isso que a nossa voz precisa ser ouvida e levada em consideração. O referido espaço do encontro prende-se essencialmente à compreensão e ao respeito à diversidade étnica e sócio-religiosa dos mais diversos segmentos, dos quais o povo de terreiros não pode ser olvidado, por ser um dos elementos constituidores da Região Sul da Bahia. Para além disso, o mesmo espaço ainda abarca a compreensão da pluralidade das linguagens, sem a qual não é possível construir um interesse comum, inclusive a respeito do manejo da fauna silvestre. Vale ressaltar, no entanto, conforme afirma Lya Luft, que “viver é mais importante do que compreender, a realidade é mais

plena do que a teoria, que deve ser perseguida com inteligência, mas sem aflição e tumulto”.<sup>162</sup>

Para os dedicados ao trabalho científico de estudar o manejo de animais silvestres na Região, é necessário também compreender a dinâmica da construção do conhecimento entre os praticantes da religião dos terreiros, para que se evitem atritos de relacionamentos na implantação de procedimentos originários das políticas ambientais. Afinal, por também fazer parte integrante da sociedade brasileira, as comunidades de terreiro não podem se dar ao abuso do arrepio da lei. E, por isso mesmo, a lei não deve ser arbitrária, feita ao arrepio dos costumes, desde que eles não comprometam o futuro. E o candomblé é regido por uma única lei, que contém três artigos: Preceito, Respeito, Segredo. Conforme disse a Profª. Marialda ainda há pouco, na fala que me precedeu,

nos terreiros, o zelo pela tradição inclui o silêncio e o segredo como patrimônios que devem ser cuidados e transmitidos entre gerações e deve ser ensinado/aprendido entre os seus membros como estratégia de proteção de sua singularidade cultural. Tudo isso determina formas de dispor, utilizar, reter e controlar o fluxo das informações, tanto entre os membros da comunidade como, sobretudo e principalmente, para os considerados “de fora”, classe na qual estão incluídos os pesquisadores.<sup>163</sup>

<sup>162</sup>LUFT, Lya. Homem, mulher ou pessoa? **Revista Veja**, São Paulo: Abril, 6 de set., 2006. p. 18.

<sup>163</sup>SILVEIRA, Marialda Jovita. **O simbolismo animal na prática religiosa afro-brasileira: mitos, silêncios e segredo**. Intervenção realizada no Simpósio “O simbolismo animal na prática religiosa afro-brasileira: usos e abusos”, no VII Congresso Internacional sobre Manejo de Fauna Silvestre na Amazônia e América Latina, em Ilhéus, BA, em 5 de setembro de 2006.

Numa interpretação exclusiva “desde fora”, os fatos observados podem muito bem ser passíveis de uma compreensão nada construtiva. Daí, mesmo sem perder essa perspectiva, propomos também uma postura fundada numa visão “desde dentro”. A conjunção dessas duas posturas haverá de propiciar um novo trato das questões, numa atitude de quem, fundamentado numa vivência com a realidade concreta de sua comunidade (“desde dentro”), pode abstrair dessa vivência real os mecanismos do conjunto, seus significados dinâmicos e suas relações simbólicas (“desde fora”). Tal concepção foi magistralmente trabalhada por Juana Elbein dos Santos, em seu livro *Os nagô e a morte*.<sup>164</sup> É preciso lembrar constantemente que a nossa sociedade, inicialmente projetada para ser branca,<sup>165</sup> terminou assumindo o colorido atual. Por isso mesmo, todas as cores devem ser levadas em conta.

Por tudo isso, vale dizer que o espaço científico jamais responderá a contento ao complexo conjunto de questões ambientais, se não objetivar ao equilíbrio resultante do profundo respeito à maneira de ser das coletividades. Para que se alcance esse alvo, é necessário que a academia respeite o saber construído fora de seu espaço, tanto quanto construa um conhecimento que justifique sua existência. Um bom começo seria convidar líderes e representantes das mais diversas comunidades regionais para a necessária interlocução, principalmente se tal interlocução acontecer nos espaços para além da academia.

<sup>164</sup>Cf. SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nagô e a morte**: pàdè, àsèsè e o culto de ègun na Bahia. Tese (Doutorado em Etnologia), Universidade de Sorbone. Trad. da UFBA. Petrópolis, Vozes, 1976.

<sup>165</sup>Cf. MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem**: identidade nacional versus identidade negra. Rio de Janeiro: Vozes, 1999. p. 15.



### 37. OUVIR AS QUEIXAS E ENSINAR REMÉDIO<sup>166</sup>

Ao refletir sobre o que dizer a vocês neste evento, lembrei-me do *itan* “A cabeça nova”. Creio seja tal texto bastante ilustrativo para este momento de agora. Deixem-me lembrar.

Contam os mais-velhos que Ajagunã, filho de Obatalá, nasceu sem cabeça. Por isso, ele cresceu revoltado, vagando, sem destino certo. Um dia, ele se encontrou com Ori, o orixá das cabeças. Ajagunã suplicou a Ori que tirasse ele daquele sofrimento. Aí, então, Ori resolveu fazer uma cabeça branca para Ajagunã, com inhame cozido e amassado no pilão. Durante os preparativos, o sem-cabeça gemia tanto e implorava com tanta agonia, que Ori se apressou e nem esperou o inhame esfriar: fez uma cabeça branca com o inhame quente mesmo.

Depois que Ori modelou a cabeça, Ajagunã se transformou num guerreiro valente e desempenado. Ori deu a ele um escudo e uma mão de pilão para enfrentar as batalhas. Ele ficou muito feliz, mas a cabeça de inhame esquentava muito e ele sentia dores de cabeça muito fortes. Ficava arreado por vários dias, quando as crises atacavam e não tinha paciência com nada, nem com ninguém. E ele foi pelo mundo, padecendo de seus males.

Um dia, ele se encontrou com Iku, a Morte. Muito prestativo, Iku começou a dançar e se ofereceu logo, para fazer uma cabeça nova para Ajagunã. Ele, coitado, se recusou. Mas o sofrimento aumentou tanto, com uma dor de cabeça tão insuportável, que ele ter-

---

<sup>166</sup>Aula inaugural proferida na Universidade Aberta da Terceira Idade/UDESC, em 11 de maio de 2005.

minou aceitando a oferta. Todo mundo sabe que a dor é que ensina a gemer e quem está sofrendo não rejeita remédio. Iku prometeu lhe dar uma cabeça negra e fria, feita de sombra. Assim foi feito e Ajagunã ficou feliz e aliviado. Antes de desaparecer, Iku lhe tomou a mão de pilão e levou ela consigo.

Mas aí, uma outra coisa aconteceu: Ajagunã passou a se sentir perseguido por um terror: eram as sombras da Morte em sua cabeça fria. Até hoje, não se sabe qual dos dois sofrimentos era maior: se a agonia da dor da cabeça branca e quente, ou se o terror da perseguição da cabeça negra e fria. E lá se foi Ajagunã, vagando pelo mundo, embora continuasse sendo um grande guerreiro.

Um dia, ele estava mergulhado em profundo terror, sofrendo horrores, quando se encontrou com Ogum, o grande ferreiro, senhor dos caminhos. Ajagunã se queixou dos males e contou tudo a Ogum. A primeira coisa que Ogum fez foi dar sua espada a Ajagunã. Com a nova arma, ele afugentou a Morte e espantou as sombras de sua cabeça. Depois, Ogum pegou sua faca e começou a remodelar a cabeça de Ajagunã, misturando o frio com o quente. Aí, as duas cabeças, que estavam uma revestindo a outra, se misturaram e a nova cabeça ficou azulada. Virou uma cabeça nem muito quente, nem muito fria.

Quando Ogum terminou seu trabalho, Ajagunã virou Oxalufã, o mais velho dos mais-velhos, trazendo agora uma cabeça equilibrada. Mas foi preciso que Ogum fizesse um cajado, para Oxalufã se apoiar, pois o escudo não tinha serventia para mais nada. E Oxalufã saiu pelo mundo, de bem consigo mesmo e com a vida, apoiando-se em seu cajado. Por onde passava, ouvia as queixas dos sofredores e ensinava remédio para seus padecimentos. Pois é: **uma cabeça quente não funciona muito bem; uma cabeça fria também não; uma é cheia de agonia; a outra não tem compaixão.**

Pois bem. Vamos nos aproximar do texto e tomar intimidade com ele. Por que um texto extraído da cultura nagô? Minha motivação não é a onda de africanidade e africanização que varre o país, numa ânsia de corrigir os 500 anos de exclusão dos afro-descendentes. Fazem parte de meu viver e de meu fazer enxergar o mundo e interpretar o universo e a vida a partir de uma formação afro-brasileira. Fui criado entre a gente de terreiro de candomblé e recebi formação dos mais-velhos afro-descendentes. E o que eu acho mais interessante, hoje, é recordar que alguns deles até eram brancos. Enquanto isso, no entanto, alguns outros negros que moravam em minha rua eram mais brancos que os próprios brancos. Mas deixemos isso pra lá, já faz tanto tempo...

Pois é: com os meus mais velhos, aprendi os *itan* e a importância deles para o ato de ensinar e aprender. Sobre tudo, de um processo calcado na oralidade, pois também me ensinaram que a palavra traz força e é, na sua essência, um ato criador. Aliás, todo mundo sabe que as escrituras consideradas sagradas de todos os povos, antes de serem escritas foram faladas. E de tão repetidas viraram verdades que passaram a ser escritas. Ah, sim: *itan* é uma palavra nagô que significa história, qualquer história e, mais especificamente, as histórias que compõem o acervo memorizado pelos sacerdotes de Orumilá, os babalaôs, que explicam como situações angustiantes são resolvidas desde os tempos imemoriais. Foi justamente por isso que os *itan* passaram de geração em geração.

Agora tomemos o *itan* “A cabeça nova”. Alguns elementos dessa narrativa se constituem numa simbologia e, como tal, possíveis de serem aplicados em qualquer tempo, a qualquer conjunto humano. Os símbolos resumem em si a essência do conhecimento construído pelos humanos, na sua

trajetória na existência. Quando a coisa simbolizante é arquivada, por causa das mudanças de usos e costumes, a simbologia é transladada para novas coisas, inventadas, recriadas, ou transformadas, para que o conhecimento não se perca.

O mesmo acontece com as culturas, quando estabelecemos um paralelo entre elas. As imagens arquetípicas passam a ser outras, mas os arquétipos são os mesmos. Assim, por exemplo, o Arquétipo da Grande-Mãe, na cultura católica, é preenchida pela imagem arquetípica de Maria Santíssima. Na cultura nagô, por Iemanjá. E na cultura indígena, pela Mãe-d'água, a Iara. Rejeitar essa verdade é construir a muralha do preconceito.

Quem verdadeiramente aprende vai descobrindo as coisas novas e as antigas que resumem, em si, valores ancestrais, arquétipos e imagens arquetípicas. Caso contrário, haverá uma ruptura entre o passado e o presente, entre as diversas camadas que compõem a sociedade, e a nação corre o risco de se perder nos meandros da alienação ou da perplexidade.

No *itan* "A cabeça nova", imagens arquetípicas interagem num evidente exemplo de relações entre quem ajuda e quem é ajudado. Na verdade, no último encontro, se estabelece o interesse legítimo de quem está ajudando por aquele que está necessitando de ajuda. A espada doada por Ogum a Ajagunã é o símbolo das forças existentes no necessitado. Mesmo que a espada tenha sido uma doação de Ogum, é o próprio Ajagunã quem corta suas relações com os valores que o deprimiam e faziam dele um infeliz.

Ao encontrar-se com Ori, Ajagunã recebeu uma arma de ataque: a mão de pilão. Depois, no encontro seguinte, Iku lhe rouba essa arma. A sociedade dos tempos de agora também construiu outras imagens arquetípicas de Iku, que roubam a nossa segurança e a nossa tranqüilidade. Exem-

plo disso são os assaltantes, os traficantes, os violentos, os corruptos, os poluidores dos rios, florestas e oceanos, os políticos traidores do povo. Eles querem nossas coisas simbolizantes e, por isso mesmo, torna-se necessária a urgente adequação dessas coisas simbolizantes a uma escala de valores que transcendam os limites de nossa perda, de nossa perplexidade. Passam, por aí, a desconcentração da renda, a escola para todos, a saúde, a moradia, o emprego, o lazer, o voto consciente e o equilíbrio ecológico.

O sem-cabeça que aparece no *itan* transporta para o próprio corpo os limites do humano, seu destino e suas escolhas. Na sua trajetória na existência, Ajagunã vai se encolhendo. Primeiro, perde a mão de pilão; depois, perde a juventude; em seguida, perde o escudo e, por fim, perde a postura de guerreiro. Enquanto sua cabeça evolui, Ajagunã encolhe-se, tal qual teoriza Bachelard<sup>167</sup> em *A poética do espaço*. Sobre tal abordagem, tratei disso em outro lugar, no texto “Antiguidade é posto”, já publicado no primeiro número da revista *Memorialidades*.<sup>168</sup>

Nesse processo de encolher-se, há uma necessária passagem pela fase da cabeça construída com inhome quente, que não nos deixa ouvir a Razão. É mais importante alargar-se, e para isso, é necessário guerrear. É ter um escudo para nos defendermos do mundo e a mão de pilão para o ataque. É isso que Ori, a nossa cabeça, sabe fazer na juventude. Nessa fase, em que predomina a assertividade, o importante é o campo de batalha, a conquista necessária para tornar-se bem sucedido: a profissão, a casa própria, o

<sup>167</sup>BACHELARD, Gaston. **O novo espírito científico; A poética do espaço**. Trad. R. F. Kuhnen, A. C. Leal e L. V. S. Leal. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

<sup>168</sup>Ver texto 25, **Antiguidade é posto**, neste volume. p. 262-268.

casamento, os filhos. Existe gente que até alarga o campo para tornar-se rico, viajar para o exterior, conseguir inúmeras conquistas amorosas, consumir tudo o que a mídia apregoa. E mais atualmente: tornar-se uma celebridade, morar nos Estados Unidos, ser artista da Globo. Se a ânsia do ter se alastrou, também é verdade que já chegamos a um ponto em que nem é mais necessário possuir as coisas simbolizantes: basta alcançar aquilo que com elas se parece. E o jogo do faz de conta, da provisoriedade constrói a ciranda que solapa tudo, em direção à vala comum.

Corremos o risco, no entanto, de que a agonia gerada por tais atitudes nos leve ao inevitável encontro com Iku: é o risco da depressão; é a saudade enorme dos tempos que já se foram; das pessoas que não ficaram; daquilo que não pudemos ter. E se a agonia da primeira fase foi imensa, maior ainda será o terror da lembrança de “tudo aquilo que podia ter sido e que não foi.” É a fase da cabeça feita de sombras. Sombras da terrível frase que costumamos repetir: “Mas, infelizmente, Deus não quis...” Sombras da saudade, quando a interpretamos que é “tudo aquilo que fica daquilo que não ficou.” Sombras da inveja dos jovens, quando não os aceitamos em sua fase de cabeça de inhame quente, como se nunca tivéssemos tido a nossa também. Sombras da não aceitação da verdade universal de que tudo passa sobre a terra. Sombras da incompreensão de que, na vida, tudo é incerto e passageiro.

Muitos só chegam até aqui. E quando Iku lhes arrebatou a mão de pilão, leva suas almas também. E aí, tome-lhe academia, casca de ovo, forró, sambão, botox, silicone e outros símbolos da época da cabeça de inhame quente, na esperança de que nos sejam devolvidos nosso escudo e nossa mão de pilão. Mas como quer Freud, o objeto do desejo

está perdido para sempre. Mesmo, o inhame requeimado jamais assumirá seu sabor original, pois como consta da Bíblia, “Há um tempo para tudo, debaixo dos céus.”

Observemos que, no encontro com Ogum, nada é tomado de Ajagunã. Ao contrário: ele até recebe uma espada e, com ela, corta suas ligações com a morte. Antes, ele era um prisioneiro do desejo; agora, ele entra na fase da aceitação. E aceitando o amparo e a ajuda de Ogum, Ajagunã vai também aceitando a sua condição. Por isso, ele pôde receber um bastão, para lhe servir de apoio. O cajado é aquilo que, na velhice, nos sustenta interiormente e que foi construído ao longo do tempo, nos embates, pela vida. Nada melhor que, na velhice, termos valores sólidos em que nos apoiarmos. No encontro com Ogum, Ajagunã entra na Terceira Idade. Por isso, ele descobre que não mais precisa de um escudo: não há mais do que se defender, pois ele está acima de qualquer ataque. Sua nova condição, agora aceita e integrada, é a sua própria defesa.

O resultado dessa integração faz Ajagunã transformar-se em Oxalufã, aquele que está de bem consigo mesmo e com a vida, que sabe ouvir as queixas e ensinar remédio, isto é, transformar-se num mais-velho, num idoso. Pois é: a maioria de nós anda pagando quantias exorbitantes àqueles que julgamos capazes de ouvir as nossas queixas e de nos ensinar remédio. Por causa disso, enfrentamos uma ansiosa espera nas ante-salas apinhadas dos chamados especialistas. Quando, na verdade, aquele que sabe ouvir as queixas e ensinar remédio reside em nós mesmos, porque somos nós mesmos que alcançamos a integração dos diversos níveis que compõem a estrutura de nossa psique, desde que nossa alma se abra para o Universo e aceitemos os necessários encontros com o outro, para que cheguemos ao encontro conosco mesmos.

Se um determinado encontro só pôde produzir a cabeça de inhame quente e um outro, a cabeça de sombra fria, é necessário construir aquele outro que nos propiciará a integração. Para isso, no entanto, é preciso ultrapassar os três limites necessários: o que produz a cabeça quente, de inhame cozido e pilado; o que produz a cabeça fria, de sombras e, finalmente, o que resulta na cabeça azulada, nem muito quente, nem muito fria, sem agonia, mas também sem abrir mão da compaixão.

Quando superamos esses limites, nós nos encolhemos, naquele sentido proposto por Bachelard.<sup>169</sup> Não precisamos do escudo, nem da mão de pilão, pois estamos de bem com o outro e com a vida, porque estamos de bem conosco mesmos.

### 38. ATO ECUMÊNICO: FELIZES OS QUE PROMOVEM A PAZ<sup>170</sup>

Senhores representantes das correntes religiosas que fazem parte deste culto, me concedam a graça de suas bênçãos e os abençoem também.

Os mais-velhos contam uma história intitulada “A justiça e a paz”:

Um dia, Xangô, rei de Oyó, estava envolvido numa grande batalha. Os homens lutavam contra um

---

<sup>169</sup>BACHELARD, Gaston. Op. cit. p. 109.

<sup>170</sup>Ato realizado na Universidade Estadual de Santa Cruz, promovido pela PRO-EX, no aniversário do *campus*, em 29 de abril de 2005. O Corpo de Celebrantes foi constituído por um representante da Igreja Católica, Padre Joelson Dias da Silva; um representante da Igreja Batista Teosópolis, Pastor Hélio Lourenço e eu, representante do Candomblé, Babalorixá Ruy Póvoas. Este texto reproduz meu pronunciamento naquele Ato.



grande e numeroso exército inimigo. Os guerreiros de Xangô estavam sendo aniquilados. O grande rei estava angustiado. Não foi ele quem começou aquele conflito, mas era sua obrigação comandar os guerreiros contra os inimigos invasores. Perder aquela batalha significava ver seu reino arrasado e seu povo feito cativo.

Xangô viu uma pedreira ao lado do campo onde a batalha estava sendo travada e resolveu subir até o alto, para rogar a Oxalá, o rei da paz. Então, Oxalá mandou que o rei pegasse pedras, muitas pedras e batesse umas nas outras. E Xangô cumpriu com a recomendação. Enquanto ele batia as pedras umas contra as outras, foram saindo faíscas de fogo. As faíscas foram se juntando e formando línguas de fogo que voavam pelo céu e depois, desciam furiosas sobre os guerreiros inimigos. A guerra que estava quase perdida se transformou em vitória.

Então, os soldados pediram permissão a Xangô para invadir a aldeia inimiga. Queriam arrasar tudo e não deixar nenhum sobrevivente. E o rei perguntou a eles: “Será justo fazer isto?” Os guerreiros ficaram sem compreender a pergunta de Xangô. Aí, ele explicou que todos se lembrassem que estavam ali, no campo de batalha, por ordem dele. Suas famílias tinham ficado em casa, sem se envolverem com a peleja. E que, pelo gosto das esposas, dos filhos e das filhas, eles não estariam ali, expondo-se à morte. Os soldados inimigos já estavam mortos. Seria justo aniquilar quem tinha ficado em casa? Fazer isto seria afrontar a justiça divina e impedir a construção da paz. Para aquela gente, a dor de chorar seus mortos e de se sentir um povo derrotado já era o bastante. Os guerreiros compreenderam: **Para se construir a paz, é preciso, primeiro, que se faça justiça.**

Até aqui, a tradição oral, o ensinamento ancestral, herdado daqueles que foram trazidos, à força, das terras africanas para o Brasil. E nesses tempos, dos quais somos testemunhas e participantes, há uma necessidade urgente de promovermos a paz. Feliz é aquele que sabe fazer isso, porque já desenvolveu antecipadamente o senso de justiça. “Seja justo!” – dizem os iniciados no conhecimento cabalístico do judaísmo. “Procure primeiro o reino de Deus e a sua justiça.” – prega Marcos, capítulo 12, versículo 31. “O verdadeiro homem de bem é o que cumpre a lei de justiça, de amor e de caridade, na sua maior pureza.” – defende Allan Kardec, no capítulo XVII, no *Evangelho Segundo o Espiritismo*. “Será justo fazer isso?” – Indaga Xangô, em pleno campo de batalha, a quem lhe pede autorização para atacar os sem culpa. Por mais diferença que possa existir entre os povos que produziram os textos citados, há um princípio que permeia todos eles: a justiça como pedra basilar, para a inteireza de si mesmo, como ponte para o encontro com o outro. Aquilo que permeia as partes de um todo se constitui princípio de universalidade. E no humano, o somatório de tais princípios nos confere a estatura de nossa humanidade. O que passar disso é meramente epidérmico.

Sem justiça, não há paz. Nem no nosso corpo, nem na nossa mente, nem no nosso espírito. Nem na nossa casa, nem na nossa rua, nem no nosso bairro. Nem na nossa cidade, nem na nossa região, nem no nosso estado. Nem no nosso país, nem no nosso continente, nem no nosso planeta. Quando deixamos de fazer justiça, não há como conseguir rios de águas cristalinas, florestas verdejantes, praias limpas, ruas sem assaltantes, filhos equilibrados, mesa farta, casa própria, sono reparador, isto é, a paz transbordante.

Se feliz é aquele que promove a paz, muito mais felizes

são aqueles que são liderados por promotores da paz. Eles, tal qual o rei de Oyó, porque são verdadeiros líderes, nos ensinam a perguntar sempre: “Será justo fazer isto?” “É realmente justo que eu faça isto?” Perguntemos, pois, todos nós a todo instante. Indagar a nós mesmos como sermos justos é uma atitude que nos torna, inevitavelmente, promotores da paz.

Em outros momentos iguais a este, aqui e em outros lugares, tenho afirmado que a Arte, tanto quanto a Ciência e a Religião possuem linguagens específicas. E a linguagem da Religião é o ritual. É necessário que engendremos um ritual mínimo possível para que possamos vivenciar a prática de um encontro ecumênico. Por isso, convido a todos levantarem-se e, de mãos erguidas, vamos repetir:

Para que eu possa ser justo  
comigo e com o outro,  
com o meio-ambiente  
e com o meu inconsciente,  
na cobrança de meus direitos  
e no cumprimento de minhas obrigações,  
me ajuda, meu Deus,  
hoje e sempre.  
Amém. Axé.

Agora, estendamos a mão ao outro num ato justo de saudação e encontro, em nome da Paz.

## PARA TERMINAR: A SENZALA, O TERREIRO, A ESCOLA

*O que mais preocupa não é o grito dos violentos, nem dos corruptos, nem dos desonestos, nem dos sem-caráter, nem dos sem-ética. O que mais preocupa é o silêncio dos bons.*

Martin Luther King

A senzala, o terreiro e a escola estão inscritos em mim, nos vários níveis de que sou composto, uma vez que presidiram o imaginário daqueles que forjaram a cultura que eu encontrei ao nascer. Claro que o tempo engendrou mudanças, soterrou prepotências, acordou criatividades, mas muitos perpetuaram a permanência.

Retomo aqui, ao pé da letra, dois parágrafos do texto 11 deste livro, *Da senzala ao terreiro*:

A senzala foi um espaço criado pelo colonizador europeu que tomou à força o negro africano na condição de escravo. Geralmente, a senzala situava-se nas proximidades da chamada casa-grande do engenho, para melhor vigilância e controle dos senhores sobre suas peças. Esta localização, no entanto, variava, tendo em vista que o escravo não foi levado apenas para as zonas de agricultura. Muitas vezes, o espaço da senzala situava-se nos porões da casa dos senhores, quando não, em espaços de construção sólida, sem ventila-

ção, cujo acesso era possível por uma única abertura. Era o espaço da morte por antecipação, do doloroso e desumano padecimento da desistência do povo escravo.

Por sua vez, o terreiro foi se formando sorrateiramente, nos interstícios do domínio da cultura judaico-cristã. O terreiro surgiu na mata, onde funcionava como esconderijo e templo. Era no meio do mato onde nossos ancestrais se reuniam para escapar da perseguição do sistema. Mais tarde, o povo-de-santo foi se aproximando das áreas habitadas, nas quebradas dos morros, em sítios distantes do centro da cidade, nos bolsões da periferia, onde o terreiro fincou suas marcas de axé. E terminou se configurando um espaço onde humanos e divindades, juntos, comem, bebem, dançam e, principalmente, dialogam numa contínua forma de resistência do povo-de-santo.

Quanto à escola, ela foi importada da Europa, sob a égide dos evangelizadores jesuítas, ainda no período colonial. Só muito mais tarde, estabeleceu-se um sistema laico. E das colônias européias no Novo Mundo, o Brasil foi a última a investir na escola. Criada pelo branco e para ele, a escola barrou seu acesso aos negros. Então, não se constitui novidade alguma que agora os afro-descendentes desenvolvam luta acirrada pelo acesso à escola superior.

Em relação ao índio, os jesuítas, até mesmo para alcançarem seus objetivos religiosos, criaram a escola. Faziam parte do plano de evangelização a escrita e a leitura que deveriam ser alcançadas pela habilidade em língua portuguesa.

No que pese a aparência de tanta disparidade entre senzala, terreiro e escola, muitos são os elos que os unem e fazem com que um seja a continuação do outro, mudando o que deve ser mudado, reexaminadas suas formas e funções.

A senzala foi mantida através de inúmeros procedimentos para além das medidas econômicas: a mistura de indivíduos de línguas e origens diferentes; proibição da comunicação, da expressão de crenças, da manifestação do saber; uso de correntes, máscaras de zinco, gargalheiras, chicotes dilacerantes e ferro em brasa; substituição de nomes africanos por outros de origem latina; o batismo católico à revelia do batizado; cerceamento da liberdade de ir e vir. Em 1888, os negros foram expulsos da senzala e entregues ao seu próprio destino, sem direito algum indenizatório. Não é de se estranhar, portanto, o volume de medidas necessárias que devem compor uma política compensatória para a atualidade, tendo em vista que o tempo fez tudo isso crescer em proporção geométrica, na medida em que a população afro-descendente se multiplicou.

Quanto ao terreiro, ele se construiu e ainda se constrói, pelo menos na Tradição, por uma ordem do orixá, à qual o filho de santo obedece regiadamente. É o orixá quem dita a época e escolhe o lugar. Seu proprietário é o orixá. E quando o dirigente morre, é ainda o orixá quem escolhe o sucessor. Essa prática teocrática gerou inúmeros conflitos para o povo de terreiro. Primeiro, porque não se podia registrar a propriedade em nome do orixá, no cartório civil. Por isso, o bem permanecia no nome do dirigente, cuja família, após a sua morte, não raro entrava em litígio pela posse dos bens. Bastava que um dos herdeiros necessários se tornasse protestante e o conflito estava armado, redundando muitas vezes em guerras fratricidas. Outras vezes, o sucessor escolhido era ainda um menor. Enquanto se aguardava o tempo de sua maioridade, outros parentes se apossavam dos bens. Tudo isso ocasionou o desaparecimento de muitos terreiros de renome, do passado.

Posteriormente, deu-se um passo à frente e as comunidades de terreiro foram aprendendo a constituir uma associação que assume o foro de mantenedora do terreiro e em cujo nome o patrimônio civil passa a abrigar-se. As casas que assim fizerem lograram êxito à permanência.

A escola, enquanto instituição, desde suas origens entre nós, tem sido esquadrejada e cada um de seus quartos se constitui alavanca para o próximo quarto, considerado superior. O último, considerado o mais importante, é a universidade. Daí, também a ânsia de todos quererem alcançá-la. É lá, no último quarto, onde moram os sonhos, mesmo que de lá se saia sem emprego certo. Tal estância, não raro, é tomada por muitos como verdadeira panacéia. Não são poucos os que equivocadamente supõem que entrar para a universidade é garantia de superar a exclusão tanto étnica, quanto social, cultural e econômica. E os que ainda acreditam em “raça” sonham dominá-la, para efetuar mudanças através das quais a sua “raça”, hoje dominada, torne-se a nova dominadora.

A trajetória da escola brasileira, em todos os seus níveis, tem sido fundamentalmente marcada por reformas, embora sem perder o rumo inicial: a priorização de um eixo eurocêntrico. Com isso, os demais elementos humanos, formadores da cultura brasileira, continuaram no portão, até mesmo literalmente, na condição de porteiros e vigilantes.

Já a senzala foi considerada apenas como espaço histórico que o tempo arquivou no passado. Apenas alguns restos de construção resistiram e são tomados, hoje, como alvo de turismo. Descuidou-se de sua permanência, enquanto estratégia sócio-econômica e forjadora de traços identitários subjacentes no imaginário de vários grupos. Não

só dos oprimidos, mas também dos opressores, embora de maneira inversa, nesses últimos.

Essas três *instituições*, forjadas ou recriadas no Brasil, são marcadas por questões singulares. Se na senzala, o negro vivia acorrentado, para depois ser expulso de lá, por força da Lei, e se o povo-de-santo organiza o terreiro, atendendo a uma convocatória do orixá, em relação à escola, todos desejam passar ou ter passado por ela. Para os afrodescendentes, a senzala é marco fundamental em sua história, enquanto o terreiro é uma possibilidade e a escola é um anseio.

A primeira instituição de que me dei conta na existência foi o terreiro. Lá, me ensinaram que a senzala também foi muito mais do que um simples espaço, onde os negros foram obrigados a viver no tempo do cativo. No terreiro, o chão que nos servia de lastro para o fazer e o viver era o pensamento mítico e sempre havia espaço para a emoção e para a sensibilidade, num profundo respeito à Natureza. Quanto à escola, minha família residia em frente a uma delas. E quando eu lá aportei, tomei um choque brutal. A língua era outra, o santo era outro, a autoridade era outra, a verdade não era verdade. A professora era católica, apostólica, romana, mãe do padre e hospedeira do bispo. As aulas de catecismo me espantavam: Deus levou seis dias para fazer o mundo. Quando terminou, precisou descansar e nunca mais fez nada. E além disso, ainda tirou uma costela do homem para fazer a mulher. Permitiu que o homem comesse um negócio lá, proibido, para depois botá-lo porta a fora daquele primeiro lugar. Era demais... Como era possível imaginar que Olorun fosse tão miúdo, tão boca-aberta assim? Fiquei de castigo muitas vezes, porque eu achava graça daquelas “mentiras”. E tinha mais: os santos não fala-



vam com ninguém e nem apareciam para a gente ver. Não comiam, não bebiam, não ensinavam remédio, não tiravam dúvida de ninguém, nem muito menos dançavam. Aliás, era proibido dançar na igreja. Rezar era algo penoso. Exu, orixá da nossa confiança, era considerado o Demônio e era proibido falar em orixá, terreiro, candomblé. Pai-de-santo era uma pessoa ignorante, analfabeto, embusteiro, que tinha trato com o Satanás. E como ficava eu, filho de Oxalá, nascido para ser babalorixá? Como viver naquele mundo, no qual a emoção deveria ser contida, a água era apenas H<sub>2</sub>O e a razão era o único instrumento para o conhecer? Em casa, me diziam: “Não tem jeito. A escola é a porta que vai dar garantia para a profissão. Quer puxar carroça, quando crescer? E quem não pode com o Cão toma ele por compadre.” E eu que me desdobrasse para alcançar o sentido de tudo isso.

Assumi o desafio, desenvolvi o compadrio e saí de lá com “distinção e louvor”. O compadrio nunca fez desenvolver-se em mim o sentido de aliado, mas também deixou muito claro que aquele era um outro lado da face de um povo ao qual eu pertencia também, mesmo que ele não quisesse, nem eu fizesse questão que fosse assim. Era isso: em mim, a senzala estava inscrita ancestralmente; o terreiro era o espaço da existência em transe e a escola... Bem, a escola sabia Deus o que ela era: libertadora e opressora, verdadeira e mentirosa, corda bamba sobre a qual eu teria de andar. Grande era sua *Luz*; maior, a sua *Sombra*. Se no terreiro se conservava a força da tradição oral, que podia chegar aonde a escrita nem imaginava existir, também na escola se engendrava uma escrita que podia registrar até mesmo a imaginação.

Na minha compreensão, a escola tornou-se uma sen-

zala que nunca fechou as portas atrás de mim. O terreiro, uma escola que nunca me deu motivos para eu sair de seu seio. E a senzala, uma mandala sombria, que eu precisava desvendar no percurso da escola e do terreiro. Ela era minha origem, na ancestralidade do sangue de Mãe Inês Mejigã, da qual sou herdeiro em quinta geração.

Desde que pude, comecei a perceber o meu *status* de escravo. Havia uma denúncia no meu biótipo e no de toda minha gente, da parte de minha mãe. Não era, entretanto, uma mera questão de cor. Para além da melanina, havia a escravidão na origem e no lugar ocupado na estrutura social, na falta do poder aquisitivo, na negação ao acesso a certas portas que sempre permaneceram lacradas e a vários caminhos eternamente vigiados pelos donos do poder. Por todos os cantos, se propagavam dizeres contra os pretos, que eram considerados feios, sujos, desonestos, irresponsáveis e incapazes de raciocinar. Suas práticas religiosas eram consideradas verdadeiras orgias em que se reafirmava o pacto com as forças do mal. O palhaço do circo alardeava:

Olê, olê, olê bambu  
filho de preto é urubu.

O povo cantava:

Paletó sem manga  
é blusão  
negra sem cabelo  
é João.

E era célebre a repetida definição do caráter do preto, no dito popular:

Preto é como pato: quando não caga na entrada, caga na saída.

Ou ainda:

Negro, quando não é besta, é doido, ou tem ferida na perna.

No Clube Social, preto não entrava. No banco do Brasil, preto não podia trabalhar. Não havia médico, nem prefeito, nem governador preto. Na igreja, não se podia ser batizado com nome nagô. Deus era branco, seu filho era branco, a mãe de seu filho era branca, os anjos eram brancos. Enquanto isso, o Demônio era negro, suas vestes eram pretas e nós, os pretos, considerados imagem e semelhança dele. Na escola, não se podia falar com o linguajar do terreiro. Não se podia andar, nas ruas, usando objetos e adereços afro-brasileiros do candomblé como parte da indumentária.

Eu também havia incorporado um outro forte traço identitário: me ensinaram que eu era um brasileiro. Eu tive de aprender, porém, a ferro e fogo, que entre os brasileiros há os que são considerados selvagens, porque são índios; outros que são tidos como inferiores, porque são negros, e mais outros, como racionais e donos do poder, porque são brancos. Os primeiros, eu e meus parentes índios; os segundos, eu e meus parentes negros, e os terceiros, meus parentes brancos, que não me receberam. Havia, então, por todos os lados, uma tendência de as pessoas quererem ser brancas. Era o “branqueamento”, muitas vezes consentido e até mesmo desejado, e havia negros que eram mais “brancos” do que os próprios brancos. Também havia aqueles considerados “pretos de alma branca”, muitos dos quais se

sentiam felizes por serem tratados assim. Enquanto isso, os terreiros – e só no meu bairro havia oito – exerciam uma prática que nos vacinava contra tal vírus. Não era possível ser, nem havia por que se desejar branco. Afinal, havia um orixá nas nossas cabeças, negro na sua essência, nos seus ensinamentos. Ele era a nossa raiz, a nossa origem e o nosso destino e só isso já era motivo suficiente para a resistência. Um dia, quando eu ainda estava na adolescência, aproveitando a presença de Xangô, eu quis saber sobre isso. Ele parou no meio do barracão e me ouviu. Depois, rodopiou, deu um salto e falou como o trovão: “Siga essas duas estradas, até elas se encontrarem um dia. Mas vá mostrando aos do lado de lá como é do lado de cá. O resto é com vosmicê.”

Era no conteúdo significativo da palavra “resto” dita por Xangô, que residia o nó da questão. Desde então, comecei a montar uma estratégia de “empretecimento”. Um certo temor me dominava: que eu fosse tomado pelos mesmos raciocínios e sentimentos daqueles que acreditavam no “branqueamento”. Isso exigiria que eu nunca exercitasse as estratégias do ódio, além de ser necessário estar afiado numa linguagem que se me fizesse entender. E num mínimo entendimento possível, estabelecer um confronto entre os conceitos vivenciados pelos de “lá” com os de “cá”. Era isso que eu tinha como “empretecimento”. E olhe que consegui “empretecer” um bocado de gente. Primeiro, o domínio da língua considerada culta, para que através dela eu pudesse expressar minha “preitude”. Afinal, no nosso país, a primeira forma acadêmica de rejeitar é atacar a falta de domínio da língua culta da parte de quem escreveu. Regras de gramática, ortografia, acentuação, pontuação, paragrafação, tudo isso consiste num forte argumento para

o ataque prévio daqueles que não concordam com a nossa maneira de interpretar o universo e a vida. Muito mais que isso, era necessário mergulhar de ponta cabeça no universo de valores dos brancos. Para tal domínio, valeria tudo, exceto “vender a alma ao Cão”. Ele, “o Cão”, poderia até ser meu compadre; jamais, porém, o meu senhor. Depois, era necessário desenvolver métodos e práticas de sociabilidade, sem nunca esquecer as estratégias de insurgência. Que outra via haveria de me proporcionar tais ferramentas compatíveis com minhas escolhas que não a Literatura? O chão da literatura oral, através do terreiro, estava pronto e era farto, mas era necessário fazer isso também pela via da escrita.

Para além da somatória formada pelo *status* de escravo, pela associação da cor preta à inferioridade social, pela força dos procedimentos de embranquecimento da elite dominante em querer que minha cidade fosse branca – Ilhéus era internacionalmente conhecida como a “Princesinha do Sul” –, espalhava-se por todo canto o ensinamento da escola: “O brasileiro é um povo cordial que vive sem preconceitos de cor, pois tudo se mistura, formando um povo único. Não há racismo no Brasil e o dístico, *Ordem e Progresso*, escrito na Bandeira Nacional, explica tudo.”<sup>171</sup> Possivelmente, em outros lugares do país, essas quatro situações poderiam ter se constituído em momentos históricos que se sucederam. Na minha terra, foi diferente. Cada momento desses chegou para ficar.

Outros traços identitários também foram se acumulando, enquanto eu tentava entender o mundo. Para além das peias na estrutura social mais ampla e genérica, havia

---

<sup>171</sup>Cf. AGIER, Michel. Etnopolítica: a dinâmica do espaço afro-baiano. In: **Cadernos Cândido Mendes**. Estudos Afro-asiáticos, n. 22, set. 1992.

ainda os enfrentamentos da discriminação que o resto do país fazia e ainda faz contra os nordestinos. Quando fiz o Mestrado no Rio de Janeiro, eu era o único nordestino da turma. Não escapei de ser alvo de chacotas e chistes disfarçados em brincadeiras. Também, no bairrismo existente no meu Estado, eu era um interiorano. Isso me apartava de dois grupos com os quais eu necessariamente precisava dialogar na capital: gente de terreiro e negros ativistas. Na sua maioria, os terreiros de Salvador, enquanto desenvolviam sua caminhada pela auto-afirmação, sequer tinham disposição para considerar a existência de terreiros sérios na Região do Cacau. Os negros ativistas constituíam uma camada engajada com a arte, literatura, música, teatro, escultura e até com o cinema e a política. Isso os deixava mais distantes ainda do povo de terreiro da minha região, tendo em vista que, nas terras do cacau, os limites eram muito mais acentuados. O candomblé da Região Sul da Bahia vinha se construindo por um outro viés. Nele, ainda não fora gestado o espaço para atrair artistas e engajados politicamente. Para a classe dominante regional, candomblé era coisa de gente pobre, preta, atrasada, ignorante e que tinha parte com o Demônio. Aqui, não houve terreiros fundados por membros da realeza de Ketu, nem muito menos gente de candomblé fazendo viagens de intercâmbio com a África.

Ao chegar a Salvador eu era um “estranho no ninho”. Outra vez, a ferramenta da literatura serviu de furadeira. Era também com ela e através dela que eu buscava a afirmação do saber religioso dos pretos da minha terra, da riqueza de minha religião e, claro, minha própria afirmação. A Academia de Letras da Bahia me premiou, tornei-me Mestre e Professor Titular da Universidade e os portões se escanca-

raram. Agora eu tinha trânsito nos meios artísticos entre os negros e em vários terreiros também. E quando eu chegava, chegavam também o babalorixá de Itabuna, o escritor e o professor da Universidade. O “buraco mais embaixo” tinha sido construído.

Ficava claro também que, desde a África, havia divisões entre os próprios negros. No passado, em Salvador, foi evidente a ojeriza entre negros islamizados e negros animistas. No presente, ainda salta aos olhos a ojeriza que certos negros seguidores do marxismo têm contra os praticantes do culto a orixá, pois os seguidores de Marx ainda crêem que a religião é o ópio do povo.

Uma outra questão também a considerar é que, para os itabunenses, eu era um “papa-siri”, e para os ilheenses, um “papa-jaca”, tendo em vista meu eterno trânsito entre as duas localidades. A população, de um modo geral, não media esforços no apuro dessas diferenças. Como fazer parte do corpo de professores em Itabuna, onde eu precisava residir, se eu era um “papa-siri”? Esta foi a vez da gramática da língua culta, ferramenta incomparável para deixar paralisados os de nariz em pé. Era preciso, entretanto, não perder de vista o ensinamento do *itan* “O sapo invisível”: Na terra de sapo, de cócoras com ele. E hoje sou um ilheense e tenho o título de Cidadão Itabunense.

Saber e praticar essas outras coisas, no entanto, teve seu preço. Um outro traço estava sendo anexado a mim. Não por mim mesmo, mas por pessoas do meu próprio grupo. Pelas coisas que eu dizia, pelos assuntos que eu tratava e pela linguagem que eu dominava, eu era agora, também, um “metido-a-besta”. E eu não podia me dar ao luxo de me distanciar de meu grupo. Não podia, nem devia deixar de falar nossa *língua*. Era necessário morar em ruas

periféricas, vestir-me com simplicidade, comer o trivial e falar uma *língua geral*. Não exercer essa prática seria deixar Mãe Inês Mejigã escapular de dentro de mim. Seria destruir a senzala conservada nos porões do meu saber, vilipendiar o terreiro, perder a intimidade com Oxalá, isto é, me “branquear”. Como disse o índio Inuri, no romance *Corpo vivo*, de Adonias Filho, “A luta seria pior que a das feras. E, para que pudesse realizá-la, Cajango tinha que aprender com as próprias feras.”<sup>172</sup> Tal situação permaneceu assim, até que o perigo passasse.

Porque sou filho de Oxalá, sempre me vesti de branco. Os preconceituosos se desdobravam em medidas, ao verme todo de branco, julgando-me um médico. As pessoas me interpelavam na rua, no ponto do ônibus, na fila do banco, pedindo-me aconselhamento médico. E quando eu revelava que era um pai-de-santo e não um médico, muitos arregalavam os olhos, se benziavam, diziam frases de efeito. Como eu me divertia com isso. Também havia o reverso da medalha: para outros, minhas vestes brancas me identificavam como um “macumbeiro”. Era engraçado ver como os mestres-de-cerimônia se atrapalhavam nos eventos acadêmicos, para pronunciar as palavras em nagô, explicitando meus títulos no Candomblé.

Meu pai era um homem branco, considerado rico, filho de um grande fazendeiro de cacau. Minha família paterna pertencia aos ricos de Ilhéus. E eu deixei a casa de meu pai para viver do salário de professor da Região Cacaueira. A bem da verdade, é preciso dizer que nunca usei o sobrenome paterno como chave para abrir porta nenhuma.

---

<sup>172</sup>ADONIAS FILHO. *Corpo vivo*: romance. 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970. p 43.



E na minha região é assim: nunca peça favores aos poderosos, caso contrário, você nunca será considerado um forte. Não tomei o Cão como parceiro e também ele nem percebeu que já era meu compadre. Não me tornei, no entanto, um mago da corte, prodigalizando meu conhecimento em benefício dos donos do poder, nem me construí um bruxo anti-social, perseguindo metas pessoais, completamente isolado das lides políticas.<sup>173</sup> A explicação tinha sido compreendida e a ordem dada estava sendo executada: “Não tem jeito. A escola é a porta que vai dar garantia para a profissão. Quer puxar carroça, quando crescer? E quem não pode com o Cão toma ele por compadre.”

Quando entrei na terceira idade, imaginei que a luta chegasse a termo e minha identidade não incorporaria mais traço algum. Ledo engano meu. Agora, as “feras” são outras. Um bom exemplo disso é a experiência que vivi no último curso de pós-graduação, ao ministrar a disciplina “Memória, valores e tradições africanas”. Tal disciplina faz parte do curso de especialização em “Educação e Relações Étnico-Raciais”, oferecido pelo Programa de Democratização do Acesso e Permanência de Estudantes das Classes Populares – PRODAPE, em parceria com o Kàwé. No rol das práticas para avaliação da referida disciplina, na primeira turma do curso, uma das equipes se prontificou a realizar um seminário, a fim de discutir a questão das cotas para negros na universidade. O seminário seria aberto à comunidade e pessoas interessadas em tal discussão seriam convidadas. Assim foi feito. Os alunos tomaram como procedimento as pessoas se apresentarem no início das discussões. Quando

---

<sup>173</sup>Cf. MALPRG. **O gnosticismo**. Disponível em: <http://malprg.blogs.com/replay/2004/03/index.html>. Acessado em: 17 ago. 2006.

chegou a minha vez, eu me apresentei como um professor aposentado e babalorixá. Recebi, em troca, como recepção, uma estrondosa gargalhada zombeteira. Então, eu descobri mais um traço identitário: aposentado também é motivo de galhofa, e ainda pior, se for um babalorixá. É essa gente que se julga combatente contra o racismo e o preconceito.

Recentemente, um professor de Língua Portuguesa foi proibido, em Itabuna, pela direção e coordenação de sua escola, de adotar um de meus livros, sob a justificativa de que “o Prof. Ruy sempre se mostrou ao lado dos poderosos, dos que comandam o país há 500 anos e que sempre tiveram as minorias no jugo e no cabresto.” Seria loucura admitir isso como verdade, se não fossem outros os interesses inconfessáveis dos diretores e coordenadores da tal escola. E o coitado do referido professor acabou acreditando nisso. Também não dá para esquecer o fato de colegas que, ao longo de minha trajetória no magistério, tinham se tornado meus amigos e amigas, mas preferiram afastar-se de mim quando passaram a ser “acusados”, publicamente, de “filhos de santo de Ruy”.

Em abril de 2004, durante os festejos comemorativos dos 30 anos da UESC, ocorreu um ato ecumênico, promovido pela PROEX, cujo tema era “Água, fonte de vida”. Participaram desse ato o bispo diocesano de Ilhéus, D. Mauro Montaolli; o Sr. Lindomar Coutinho, espírita; o pastor presbiteriano, Emanuel de Menezes, e eu, na condição de babalorixá. Uma professora, que ocupava cargo de diretora de departamento, chegou atrasada ao ato e dirigiu a uma outra colega a pergunta: “A sessão de macumba já aconteceu?” Ela se referia ao momento específico de minha participação.

A gargalhada zombeteira, a proibição a meu livro, o

afastamento de colegas, a alusão pejorativa à fala do babalorixá, tudo isso é significativo para se entender como o preconceito é arraigado na alma de tanta gente que se diz letrada. Por isso mesmo, não bastam apenas políticas compensatórias. Que espécie de compensação faremos, sem a necessária mudança de mentalidade?

Uma outra coisa também se evidencia: as práticas para tornar as pessoas invisíveis. Para além da invisibilidade dos afro-descendentes, que não aparecem, por exemplo, na universidade, há também as táticas destinadas a certas pessoas. Confesso que sou bem recebido, até mesmo com certa deferência. Em relação ao que escrevo e digo ou publico, no entanto, não se toca no assunto. Faz-se de conta que nada foi dito, escrito ou publicado sobre a construção do conhecimento religioso afro-descendente na Região Sul da Bahia.

No mundo dos procedimentos cartesianos praticados na minha região, a maioria dos órgãos públicos e privados são exímios nesse tipo de prática, para tornar as pessoas invisíveis. Por isso, recorro à memória como ferramenta, dissertando sobre o saber do terreiro. Daí, a necessária repetição de certas informações nos mais diversos lugares, textos e ocasiões, sem as quais a devida contextualização não seria organizada.

Com a memória da Senzala, a força do Terreiro e a garantia da Escola, eu construí uma estrada de textos. Por ela, caminhei tecendo possibilidades de diálogos, nos quais a tônica sempre foi o “confronto” de conceitos vivenciados pelos grupos entre os quais eu andei no fio da navalha. Daí, a natureza caleidoscópica deste livro. Ele é, antes de tudo, o registro de uma experiência. É possível que seja também uma pequena contribuição para uma das muitas respostas possíveis à pergunta inicial de Clyde Ford, formulada na

epígrafe que recobre todo este livro: “Se uma só pessoa tivesse vivido todas essas experiências, como eu descreveria sua vida pessoal?”<sup>174</sup> É por isso que o meu olhar, esparrramado *da porteira para fora*, abarca *mundo de preto em terra de branco*.

E se insisto nisso é porque creio ser uma excelente ferramenta para aqueles que desejam labutar nos caminhos da afro-descendência, numa postura afirmativa que transcenda os exíguos limites de cotas para negros e implantação nos currículos escolares de disciplinas pertinentes ao conhecimento de tal universo. Não se discute o valor de tais medidas, mas é preciso ir muito além.

É bem verdade que a Genética pôs uma pá de cal no conceito de raça. A partir de então, considera-se a existência de uma única raça: a humana. No Brasil, no entanto, para além do conhecimento em Genética, raça é uma questão de epiderme. É assim que os preconceituosos compreendem: pele de índio é de gente selvagem; pele de negro é de gente atrasada; pele de branco é de gente racional. E essas colorações repõem as pessoas nos seus devidos lugares permitidos. É por isso que ainda precisamos de políticas afirmativas, a exemplo do sistema de cotas. Urge, no entanto, compreender que isso também pode concorrer para reafirmar os semas que compõem o conceito de “raça”, a que a classe dominante tanto se agarra. Vale lembrar que só a mudança de mentalidade fará, em definitivo, a inversão do quadro que se mantém até agora, pois o senhor de engenho e o capitão-do-mato até hoje se mantêm, ainda que o regime escravocrata tenha acabado.

---

<sup>174</sup>FORD, Clyde W. **O herói com rosto africano**: mitos da África. Trad. C. M. Rosa. São Paulo: Summus, 1999. p. 8.

Há muito caminho a percorrer ainda, tendo em vista que todas essas questões dizem respeito aos humanos e a seus processos sociais. Rediscutir conceitos e categorias e, sobretudo, adotar sempre que possível a “mesa de negociação”, deixando os ódios e os ressentimentos à parte, ainda me parece uma atitude sábia, uma possibilidade coerente. Aqui, no entanto, é a minha última fronteira.

Sei que expresse certas idéias e formulo alguns pensamentos dos quais não há quem discorde. Por causa de outras afirmativas que faço, porém, poderei levantar a fúria de grupos ideológicos ou pessoas que se situam na margem oposta ao lugar do qual eu falo. Esses sempre tiveram e continuarão tendo ânsias de matar. Paciência. Como diz Jung, citado por Martin Claret, “Há coisas que ainda não são verdadeiras, que, talvez, não tenham o direito de ser verdadeiras, mas que o poderão ser amanhã.”<sup>175</sup> E basta lembrar que já houve uma época em que grupos ideológicos, religiosos e homens de ciência acreditavam que a Terra fosse o centro de nosso sistema planetário e que hanseniasse fosse provocada por um castigo divino. Houve até pessoas que foram queimadas vivas porque acreditavam em outra explicação. O telescópio e o microscópio, contudo, provaram quem estava com a razão.

Até aqui, as balizas da ordem, do ensinamento e do exemplo. A ordem foi dada dentro de minha própria casa: “A escola é a porta que vai dar garantia para a profissão”. O ensinamento foi de Mãe Mariinha, Iá Dewí: “A porteira do terreiro é o lugar onde você deve fincar o pé”. O exemplo foi de Juana Elbein: “Construir os três níveis necessários

---

<sup>175</sup>Cf. CLARET, Martin (ed.). Idealização da coleção “O pensamento Vivo”. In: —. **O pensamento vivo de Jung**. São Paulo, 1991. p. 6.

a uma postura ‘desde dentro’ (o factual, a revisão crítica e a interpretação), para se falar ‘desde fora’, com coerência”. Sérgio Peixoto Mendes me forneceu as idéias sobre “inventário” e “balanço”. E aqui está este livro com seus 38 textos.

O “inventário” se fez no hábito de eu prestar atenção nos outros e escutar realmente as suas perguntas. E entendo que o dom do homem é responder ao desafio do fazer. Nisso reside a construção de suas respostas a todas as questões, desde sua relação com a Natureza, até os intrincados meandros do relacionamento consigo mesmo e com o outro. No Brasil, esse fazer tem sido fundamentalmente marcado pela violência, porque construímos uma sociedade baseada em exclusão, autoritarismo e elitismo. Para me opor a isso, eu ritualizo a existência, pois o rito me propicia a ordenação do caos. O rito, a ritualidade e o ritual são bases de sustentação da prática vivenciada nos terreiros, como se evidencia nos 38 textos que compõem este livro. Conforme afirma Terrin,

Nossa cultura – ainda dominada por uma modernidade racionalista – vive uma contradição insanável: detesta o rito, a ritualidade, pois escapa do domínio da razão; quer desfazer-se dele, como se fosse uma roupa maltrapilha; tem aversão ao rito porque o vê como uma realidade que ainda pretende entoar loas a uma impossível lógica continuísta, quando o mundo, ao contrário, está submetido a uma incessante e desordenada mudança.<sup>176</sup>

---

<sup>176</sup>TERRIN, Aldo Natale. **O rito**: antropologia e fenomenologia da ritualidade. Trad. J. M. Almeida. São Paulo: Paulos, 2004. p. 7-8.

É claro que, na condição de humano, de vez em quando, me pego vivendo contradições. Isso, no entanto, não ab-roga o valor do rito, enquanto caminho para construção do conhecimento e método para organizar o caos. Por causa disso mesmo, muitas vezes é necessário caminhar na contramão, mesmo levando trombadas, pois a nossa cultura brasileira é, também em si, a própria contradição. Não se trata, evidentemente, de separar o joio do trigo, o verdadeiro do falso, pois conforme Hegel,

O *verdadeiro* e o *falso* pertencem aos pensamentos determinados que, privados de movimento, valem como essências próprias que permanecem cada uma no seu lugar, isoladas e fixas, sem se comunicar uma com a outra. Ao contrário, deve-se afirmar que a verdade não é uma moeda cunhada, que está pronta para ser guardada e usada. Assim como não *há* um mal, assim também não há um falso. Na verdade, o mal e o falso não são tão ruins como o diabo, pois, como o mesmo diabo, eles são até feitos sujeitos particulares. Como o mal e o falso, são somente *universais*, mas possuem, no entanto, uma essencialidade própria um em face do outro.<sup>177</sup>

Como se vê, Hegel também era nagô. E o povo de minha casa, sem nunca ter ouvido falar nele, também pensava assim. A esse respeito vale lembrar que a Profa. Dinalva Nascimento também viu isso com relação a Espinoza, em seu artigo intitulado *Espinoza era nagô*, afirmando que

---

<sup>177</sup>HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **A fenomenologia do espírito**. 4. ed. Trad. H. C. L. Vaz e A. P. Carvalho. São Paulo: Nova Cultural, 1988. p. 26 [Grifos do autor].

A oposição dos valores (Bem e Mal) é substituída [em Espinoza] pela diferença qualitativa dos modos de existência (Bom e Mau), cujo parâmetro não será estabelecido por um Deus que, mesmo sendo bondade, permite a existência do Mal. O bem e o mal só podem ser entendidos em relação a um sujeito que age, à utilidade do seu agir. Assim, a música é boa para o melancólico, má para o angustiado e, para o surdo, nem boa nem má.<sup>178</sup>

Ainda que a existência me tenha posto a toda prova, ela foi generosa comigo: deu-me amigas e amigos verdadeiros; uma cadeira de babalorixá, no Terreiro; uma outra de titular, na Universidade; uma outra mais, na Academia de Letras e uma terra maravilhosa para eu morar. Para além disso, a Senzala, hoje, está assentada em mim, clarificada e compreendida, sem ressentimentos, nem desejos de vingança. Ela não se constitui apenas de restos de alvenaria plantados em sítios históricos: é uma construção sólida que sustenta o edifício de minha identidade de babalorixá, professor e escritor. Para desvendar essa mandala e preservá-la em mim, viajei por trilhas, sendas e caminhos, através do rito, da ritualidade e do ritual, em diferentes linguagens, inclusive o verso. E o verso não poderia ficar de fora deste trabalho, no que pese o caráter técnico desta produção. Juntando as pontas, concluo com um poema que é um dos meus preferidos:

---

<sup>178</sup>NASCIMENTO, Dinalva Melo do. Espinoza era nagô. In: **Jornal Takàdá**: informativo da comunidade religiosa Ilê Axé Ijexá. Itabuna, BA, ano 1, n. 2, abr., 1996. Disponível em: <http://www.ijexa.com.br/jornal>. Acessado em: 19 set. 2006.



IKOLOJU<sup>179</sup>

Vem,  
Orumilá Babá Ifá,  
testemunha do destino.  
E me diz das feridas  
do meu tempo de menino.  
Levanta este negro véu  
de minha memória  
e me informa  
onde de mim mesmo  
me esqueci.  
Desvenda-me o projeto  
desenhado no meu céu,  
de água e ferro,  
de fogo e mel,  
escondido na nebulosa  
de meu sangue,  
misteriosa história  
que eu mesmo escrevi.

Itabuna, BA, outubro de 2006.

Ruy Póvoas

---

<sup>179</sup> *Ìkolóju*, palavra nagô que significa encontro face a face, oposição, confronto. Integra o rol de poemas do meu livro *versoREverso*, publicado pela Editus, em 2003.

## GLOSSÁRIO

- ABEBÉ. s. m. Leque ritual, com um espelho no centro, insígnia de certos orixás femininos.
- ABERÉM. s. m. Espécie de iguaria preparada à base de farinha de milho temperada com cebola ralada, camarão moído, gengibre e sal, cozida envolta em folha de bananeira.
- ABIÁ. sub. 2 gên. Fiel do candomblé que ainda não passou por certos rituais de iniciação.
- AIÊ. s. f. O universo concreto; a Terra.
- AIOKÁ. s. p. Reino encantado no fundo do oceano. Reino de Iemanjá.
- ALÁ. s. m. Pano branco sob o qual Oxalá executa sua dança ritual.
- ALUJÁ. s. m. Toque de ritmo apressado para a dança sagrada de Xangô.
- AMALÁ. s. m. Espécie de prato preparado à base de quiabos e que se constitui a oferenda predileta a Xangô.
- ANGORÔ. s. p. Inkice do arco-íris, que corresponde a Oxum-marê do nagô.
- APALÓ. s. m. Contador de história.
- AWÔ. s. m. Segredo, mistério, encanto, poder.
- AXEXÉ. s. m. Ritual funerário.
- BABALORIXÁ. s. m. Sacerdote do culto aos orixás; chefe de um terreiro; o mesmo que pai-de-santo.

- BARRACÃO. s. m. Parte de um terreiro, espécie de sala ampla, onde se realizam os rituais do terreiro.
- CAMARINHA. s. f. Espécie de clausura onde são recolhidas as pessoas durante o período de iniciação ou de certas *obrigações*; roncó.
- CANDOMBLÉ. s. m. Religião de origem africana em que se cultuam os orixás; terreiro. Possui várias divisões, conforme as origens: candomblé nagô, candomblé jeje, candomblé-de-angola, candomblé-de-caboclo.
- CÃO. s. m. O Demônio, na linguagem coloquial e familiar.
- CASA-DE-SANTO. s. f. Terreiro de candomblé ou centro de umbanda.
- DEKÁ. s. m. Ritual de conferir o grau de ialorixá ou babalorixá ao fiel do candomblé, após ele ter cumprido todas as *obrigações* de iniciação. O período para se receber deká é após os sete anos de iniciação, nos terreiros ligados à Tradição.
- DIJINA. s. f. Palavra de origem bantu que significa NOME. Corresponde ao termo nagô *orunkó*.
- DILAZENZE. s. m. Grupo folclórico ligado ao Terreiro Tombeci Neto, da cidade de Ilhéus, BA.
- EBÓ. s. m. Conjunto de objetos que constituem uma oferenda, *obrigação* ou *despacho*.
- EGBÓN-MI (ebômi). Expressão que significa “meu mais velho”. Categoria à qual passa a pessoa que completa os sete anos de iniciação.
- EGUM. s. m. Espírito de quem já morreu; antepassado.
- EIRUKERÉ. s. m. Espécie de espanador feito com rabo de boi, símbolo da realeza, utilizado por alguns orixás, a exemplo de Oxóssi, Logum-edé e Oiá.
- EKÉDI. s. f. Cargo religioso exclusivo para mulheres; mulher

que cuida especificamente de um determinado orixá, quando ele estiver incorporado e também de seus objetos de culto.

ELEDÁ. s. m. O orixá dono da cabeça do iniciado. Elemento constituidor da identidade do filho de santo, a quem ele reconhece como seu fundamento na existência.

ENGENHO DE SANTANA. s. p. Engenho de açúcar que existiu na cidade de Ilhéus, Bahia, e que pertenceu a Mem de Sá, por doação de Jorge de Figueiredo Correia.

EUÁ. s. f. Orixá feminino, esposa de Obaluaiê. Tem parte com o arco-íris, com as águas dos rios e com os cemitérios.

EWÓ. s. m. Proibição de fazer, usar ou comer alguma coisa.

FILHO DE SANTO. s. m. O iniciado em relação ao babalorixá ou à ialorixá e também em relação ao orixá; fiel do candomblé ou da umbanda.

IALORIXÁ. Sacerdotisa de orixá, mãe de terreiro.

IANSÁ. s. p. Orixá feminino que rege o Fogo, a trovoadas, a tempestade, a ventania e os mortos. Uma das três esposas de Xangô.

IBÊJI. s. p. Orixás gêmeos idênticos, crianças, titulares da fartura, da abundância e das bênçãos dos céus.

IBIRI. s. m. Cetro ritual de Nanã, a mais velha dos orixás femininos, senhora da chuva e do barro primordial.

IEMANJÁ. s. p. Orixá feminino, considerada a mãe dos orixás e também dos humanos; preside os mares e oceanos.

IGBI. s. m. O mesmo que *ibi* ou *ibi*. Espécie de catassol, consagrado a Oxalá e que faz parte da composição de várias *obrigações*.

IFÁ. s. m. O jogo do opelé, oráculo do povo nagô. Um dos nomes de Orumilá, o orixá da adivinhação.

- IJEXÁ. s. m. Uma subdivisão do povo nagô, natural da cidade de Ilexá.
- ILÊ. s. m. Casa, habitação, morada. Terreiro de candomblé.
- ILÊ AXÉ IJEXÁ. s. p. Terreiro de candomblé, de nação ijexá, localizado na cidade de Itabuna, BA.
- ILÊ DE IANSÁ DEWÍ. s. p. Terreiro de candomblé situado em Nazaré das Farinhas que existiu até a época da ialorixá Maria Natividade Conceição, conhecida por Mãe Mariinha.
- ILU-AIÊ. s. m. Terra da vida.
- INÊS MEJIGÁ. s. p. Sacerdotisa de Oxum, trazida de Ilexá para o Brasil e que foi escrava no Engenho de Santana, na cidade de Ilhéus, BA.
- INKICE. s. m. Força da Natureza, entidade que rege parte do Cosmos. Termo bantu que equivale a *orixá* no nagô.
- INSABA. s. f. Folha, no candomblé de origem bantu. Corresponde a *ewê* no nagô.
- IRUMALÉ. s. m. Entidade habitante do *órun*, o universo paralelo. Orixá.
- ITAN. s. m. História; qualquer história. Especificamente, história do sistema oracular nagô.
- JOGO DE BÚZIOS. s. m. Conjunto de 16 búzios, através do qual os pais ou mães-de-santo e olhadores consultam os orixás. Ritual divinatório dos terreiros.
- KAWÔ KABIESILE. int. Saudação a Xangô.
- LOGUM-EDÉ. s. p. Orixá masculino, filho de Oxóssi e Oxum e que se identifica com os pais. Preside rios e matas; é pescador e caçador, atividades que se alternam periodicamente. É um dos orixás *metá*.
- MALEMBE. s. m. Palavra de origem bantu que designa cântico de pedido de perdão, socorro ou misericórdia.

- METÁ. adj. Qualidade do orixá que engloba valores do Masculino e do Feminino, sem perder a sua unidade, a exemplo de Iemanjá Ogunté, Oxum-marê e Logum-edé.
- NAÇÃO. s. f. No candomblé do Brasil, diz-se da subdivisão tanto da família dos sudaneses, quanto dos *batu*, ou tribo da qual o terreiro descende.
- NAGÔ. s. m. Diz-se do indivíduo descendente dos iorubas ou do candomblé cujas raízes estejam ligadas àquele povo africano.
- NANÃ. s. p. Orixá feminino, considerada a mais velha, senhora da chuva e da lama, enquanto matéria primordial para a criação dos humano.
- NAZARÉ DAS FARINHAS. s. p. Cidade do Recôncavo Baiano.
- NENGUA. s. f. Mãe; chefe de terreiro ou mãe-de-santo na *nação angola*.
- NKOCE MUKUMBE. s. p. Inkice do candomblé-de-angola que corresponde a Ogum.
- NZAMBE APONGO. s. p. Termo de origem bantu, para designar a divindade suprema.
- OBÁ OTUN AROLU. Exp. sub. Título de Jorge Amado por ocupar o cargo de Obá de Xangô, no Axé Opô Afonjá, terreiro da cidade de Salvador, BA.
- OBALUAIÊ. s. p. Orixá masculino, dono do chão, cuja face está sempre escondida sob um capuz de ráfia da palha-da-costa. Temido e respeitado, o fiel do candomblé dedica a ele a mais profunda reverência. É a personalidade jovem de Omolu.
- OBI. s. m. Fruto do obizeiro, árvore da família das esterculiáceas, *Cola acuminata*, popularmente conhecida como cola, empregada em várias *obrigações* e rituais.

- OBÉ. s. m. Faca; faca ritual para as obrigações de sacrifício de animais.
- OBRIGAÇÃO. s. f. Qualquer ritual simples ou complexo, conforme a necessidade e o objetivo. A obrigação pode ser individual ou coletiva.
- OGÁ. s. m. Cargo ocupado exclusivamente por homens, em várias categorias; espécie de padrinho.
- OGUM. s. p. Orixá masculino, patrono da guerra, da agricultura e da metalurgia. É considerado “aquele que abre os caminhos”.
- OIÁ. s. p. É a mesma Iansã.
- OKAN. s. m. Coração.
- OKÊ ARÔ. int. Saudação a Oxóssi.
- OLHADOR. s. m. Aquele que é exímio em consultar o jogo de búzios.
- OLOFIN. s. p. Um dos títulos de Orumilá, o orixá do Destino.
- OLOIÊ. s. 2 gên. Pessoa que detém função ou cargo hierárquico num terreiro.
- OLOKUN. s. p. Orixá do oceano.
- OLORUN. s. p. O Senhor do Céu. A divindade suprema.
- OLUBAJÉ. s. m. Ritual em que se homenageia Omolu/Obaluaiê, constituído de danças, cânticos, oferendas e um lauto banquete.
- OLUÔ. s. m. O mesmo que olhador. Aquele que sabe consultar o jogo de búzios com competência, perícia e responsabilidade.
- OMOLU. s. p. Orixá masculino, dono do chão, cuja face está sempre escondida sob um capuz de rafia de palha-da-costa. Temido e respeitado, o fiel do candomblé dedica a ele a mais profunda reverência. É a personalidade velha de Obaluaiê.

- OPAXORÔ. s. m. Cajado ritual e insígnia de Oxalufã, no qual ele se apóia, quando manifestado no filho de santo.
- OPELÉ. s. m. Espécie de rosário aberto, que se constitui instrumento por meio do qual o babalaô consulta Orumilá, o orixá da adivinhação.
- ORI. s. m. Cabeça; a cabeça do humano. Um dos componentes da estrutura do ser humano, cuja matriz está no orun.
- ORIKI. s. m. Texto laudatório para ser recitado ou cantado, enaltecendo as qualidades e atributos de uma pessoa, de um líder, uma família, de um lugar ou de um orixá.
- ORIXÁ. s. m. Ser divino ao qual se dirige o culto no candomblé. Força da Natureza, partícipe na criação do Cosmos.
- OROBÔ. s. m. Semente da árvore da família das gutíferáceas, *Garcinia gnetoides*, empregado em vários rituais e obrigações, principalmente no culto a Xangô.
- ORUN. s. m. A outra metade do Cosmos, oposta ao aiê, a terra da vida.
- ORUMILÁ. s. p. Orixá masculino, da adivinhação, da previsão do futuro.
- OSSÂE. s. p. Orixá das folhas, titular da medicina, da cura e do tratamento. Arredio e reservado, vive no fundo da floresta.
- OXALÁ. s. p. Orixá masculino, da Paz e do Amor, considerado o pai da criação.
- OXAGUIAN. s. p. Orixá masculino, manifestação da personalidade jovem de Oxalá.
- OXALUFÃ. s. p. O mais velho dos orixás. Manifestação da personalidade anciã de Oxalá. Todos os terreiros, de todas as nações, rendem-lhe culto.



- OXUM. s. p. Orixá feminino, da beleza, do ouro, da riqueza, do luxo, dona das águas doces, dos rios, cachoeiras e fontes.
- OXUM-MARÊ. s. p. Orixá metá, do arco-íris, do bom tempo. É a serpente encantada do arco celeste.
- PAPA-JACA. adj. 2 gên. Apelido jocoso que os habitantes da cidade de Ilhéus davam aos habitantes da cidade de Itabuna. Havia entre ambos verdadeira ojeriza.
- PAPA-SIRI. adj. 2 gên. Apelido jocoso que os habitantes da cidade de Itabuna davam aos habitantes da cidade de Ilhéus. Havia entre ambos verdadeira ojeriza.
- PARLENDIA. s. f. Fraseado destituído de significação que entra na composição de estrofes de cantigas populares ou da diversão infanto-juvenil.
- PEMBA. s. f. Palavra de origem bantu que designa espécie de pó mágico, utilizado para várias finalidades, em cores variadas.
- PORTEIRA. s. f. Entrada de um terreiro, normalmente ampla e guarnecida por uma cancela ou um portão largo.
- POVO-DE-SANTO. s. m. Os fiéis do candomblé ou da umbanda, tomados em sua totalidade.
- PRESENTE DAS ÁGUAS. s. m. Ritual pomposo e festivo em que se oferece uma variedade de objetos, principalmente flores e perfumes, a Oxum e a Iemanjá. O conjunto de objetos que compõem a oferenda para qualquer orixá das Águas.
- PRINCESINHA DO SUL. s. p. Título ostentado pela cidade de Ilhéus, na época do fausto e da grandeza da cultura do cacau.
- QUARTO DE CONSULTA. s. m. Espécie de quarto ou sala que compõe a estrutura do terreiro, onde a clientela é atendida e onde se consulta os orixás.

- QUIZILA. s. f. Palavra de origem bantu que significa proibição de comer, beber ou usar alguma coisa.
- RODA DE SANTO. s. f. Fila indiana, composta pelos fiéis de um terreiro, que se fecha em círculo e se move no sentido contrário aos ponteiros do relógio, executando danças rituais.
- RONCÓ. Espécie de quarto onde são recolhidas as pessoas durante o período da iniciação e de certas *obrigações* específicas.
- SAMBA. s. m. Música ou dança de origem africana, muito difundida na cultura popular brasileira. Nos terreiros, o samba se constitui de uma espécie de dança em que os participantes, individualmente ou em dupla, se exibem no meio de uma roda formada pelo grupo. O samba tanto pode ser para diversão, como pode se constituir num ritual, a exemplo do que acontece no candomblé-de-caboclo.
- SANTO. s. m. Designação genérica para qualquer orixá, vodu, inkice ou caboclo.
- TÀKÀDÁ. s. m. Jornal da comunidade Ilê Axé Ijexá. Há alguns números no *site* do terreiro: [http:// www.ijexa.br](http://www.ijexa.br).
- TERREIRO-DE-ANGOLA. s. m. Terreiro de candomblé de tradição bantu que cultua os *inkice*.
- TERREIRO TUMBEKI NETO. Terreiro de candomblé, de nação-angola, situado em Ilhéus, BA.
- VODU. s. m. Ser divino ao qual se dirige o culto no candomblé de origem jeje. Força da Natureza, participe na criação do Cosmos. Corresponde ao orixá, do nagô.
- XANGÔ. s. p. Orixá masculino, do trovão, da pedreira, da justiça. Titular do Fogo, de sua boca saem labaredas, quando ele fala.
- XAXARÁ. s. m. Cetro ritual do orixá Omolu/Obaluaiê.

XIRÊ. s. m. Conjunto de cânticos e danças que se desenvolvem durante uma festa ritual, ou mesmo numa *obrigação*.

ZAMBE. s. p. O mesmo que Nzambe Apongo; a divindade suprema nos terreiros de origem angolana ou conguesa.

ZAZE. s. p. Divindade do trovão no candomblé-de-angola. Corresponde a Xangô, do nagô.

ZUELA. s. f. Cântico.

## BIBLIOGRAFIA

### 1. OBRAS CITADAS

ADONIAS FILHO. **Corpo vivo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

AMADO, JORGE. **Bahia de Todos os Santos**: guia das ruas e dos mistérios da cidade do Salvador. São Paulo: Martins, s/d.

\_\_\_\_\_. **São Jorge dos Ilhéus**: romance. 52. ed. Rio de Janeiro: Record, 1999.

ÁVILA, Antônio d'. **Literatura infanto-juvenil**. São Paulo: Editora do Brasil, 1961.

BACHELARD, Gaston. **O novo espírito científico; A poética do espaço**. Trad. R. F. Kunhnen et alii. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

BELL, Roger T. **Sociolinguistics**: goals, approaches and problems. London: Batsford, 1976.

BARROS, José Flávio Pessoa de. **O banquete do rei... Olu-bajé**: uma introdução à música sacra afro-brasileira. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 2000.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**: rito nagô. Trad. M. I. P. Queiroz. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

CALDAS, Fernando. **Poesias**: edição póstuma. Salvador, BA: Duas Américas, 1926.

CLARET, Martin (ed.). **O pensamento vivo de Jung**. São Paulo: Martin Claret, 1991.

COSTA, José Pereira da. **Terra, suor e sangue**: lembrança do passado, história da Região Cacaueira. (Edição póstuma). Salvador, Bahia: EGBA, 1995.

CURRAN, Mark. **Jorge Amado e a literatura de cordel**. Salvador, BA: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1981.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**: introdução à arquetipologia geral. Trad. H. Godinho. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

FORD, Clyde W. **O herói com rosto africano**: mitos da África. Trad. C. M. Rosa. São Paulo: Summus, 1999.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GENNEP, Arnold van. **The rites of passage**. London: Routledge and K. Paul, 1960.

GREENE, Liz. **Astrologia do destino**. Trad. C. Youssef. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 1985.

JORGE **Amado povo e terra**: 40 anos de literatura. São Paulo: Martins Fontes, 1972.

JUNG, Carl Gustav. **Psicologia do inconsciente**. v. 7. Trad. M. L. Appy. Petrópolis: Vozes, 1985. (Obras Completas de C. G. Jung).

\_\_\_\_\_. **Sincronicidade**. 4. ed. Trad. M. R. Rocha. Petrópolis: Vozes, 1990.

LIMA, Lauro de Oliveira. **A escola secundária moderna: organização, métodos e processo**. Petrópolis: Vozes, 1970.

LODY, Raul. **O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos**. Rio de Janeiro: Pallas, 1995.

LUFT, Lya. Homem, mulher ou pessoa? In: **Revista Veja**, São Paulo: Abril, 6 de set. 2006. p. 18.

LUZ, Marco Aurélio. **Cultura negra e ideologia do recalque**. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.

\_\_\_\_\_. **Cantos para homenagear o centenário de Mãe Senhora**. Encarte do CD *Okan awa*. Salvador, BA: Bahiatursa; Secretaria da Cultura e Turismo, 2000.

LYONS, John. **Semântica**. v. I. Tradução de W. Ramos. Lisboa: Presença, 1980.

MALPRG. **O gnosticismo**. Disponível em: <http://malprg.blogs.com/replay/2004/03/index.html>. Acessado em: 17 ago. 2006.

MARCIS, Teresinha. **Viagem ao Engenho de Santana**. Ilhéus, BA: Editus, 2.000.

MARQUES, Maria Helena Duarte. **Estudos semânticos**. Rio de Janeiro: Griffo, 1976.

MENDES, Sérgio Peixoto. **Gestão do conhecimento individual: a physis, o Homem, o conhecimento e a gestão: uma abordagem filosófica**. Florianópolis, SC: VisualBooks, 2005.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Petrópolis: Vozes, 1999.

NASCIMENTO, Dinalva Melo do. Espinoza era nagô. In: **Jornal Tàkàdá**: informativo da comunidade religiosa Ilê Axé Ijexá. Itabuna, BA, ano 1, n. 2, abr., 1996. Disponível em <http://www.ijexa.com.br/jornal>. Acessado em: 19 set. 2006.

NEIVA JÚNIOR, Eduardo. Informação e comunicação. In: PAIS, Cidmar Teodoro et alii. **Manual de Lingüística**. Petrópolis: Vozes, 1979.

PÓVOAS, Ruy do Carmo. **A linguagem do candomblé: níveis sociolingüísticos de integração afro-portuguesa**. Pref. Celso Cunha. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989.

\_\_\_\_\_. **A fala do santo**. Ilhéus, BA: Editus, 2002.

\_\_\_\_\_. **versoREverso**. Ilhéus, BA: Editus, 2003.

PRONZATO, Alexandre. **Evangéhos que incomodam**. 5. ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1976.

SANTOS, Inaicyrá Falcão dos. **Corpo e ancestralidade: uma proposta pluricultural de dança-arte-educação**. Salvador: EDUFBA, 2002.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nàgó e a morte: pàdé, àsèsè e o culto de ègun na Bahia**. Tese de Doutorado em Etnologia na Universidade de Sorbone. Trad. da UFBA. Petrópolis, Vozes, 1976.

SILVEIRA, Marialda Jovita. **A educação pelo silêncio: o feitiço da linguagem no candomblé**. Ilhéus, BA: Editus, 2003.

TEMPO BRASILEIRO. **A nação grapiúna:** Adonias Filho e Jorge Amado. Rio de Janeiro, 1965. (Biblioteca de Estudos Literários, 2, Dir. Afrânio Coutinho e Celso Cunha).

TERRIN, Aldo Natale. **O rito:** antropologia e fenomenologia da ritualidade. Trad. J. M. de Almeida. São Paulo: Paulos, 2004.

TURNER, Victor W. **O processo ritual:** estrutura e antiestrutura. Trad. N. C. de Castro. Petrópolis: Vozes, 1974.

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA. **Jorge Amado, Doutor Honoris Causa.** Salvador, BA: Edufba, 1980.

## 2. OBRAS REFERIDAS

ADEJOSI, Ademola. **Ifá:** a Testemunha do Destino e o antigo oráculo da terra do yorubá. Rio de Janeiro: Cátedra, 1991.

AGIER, Michel. Etnopolítica: a dinâmica do espaço afro-baiano. In: **Cadernos Cândido Mendes.** Estudos afro-asiáticos, n. 22, set. 1992.

AMADO, Gilberto. **Histórias da minha infância.** 2. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1958.

ARROYO, Leonardo. **Literatura infantil brasileira.** São Paulo: Melhoramentos, 1968.

BASTIDE, Roger. **Estudos afro-brasileiros.** Trad. M. L. Machado. São Paulo: Perspectiva, 1973.

BENVENISTE, Émile. **Problemas de Linguística General.** Trad. J. Almeida. Buenos Aires: Siglo XX, 1971.



BRAGA, Júlio. **O jogo de búzios**: um estudo da adivinhação no candomblé. São Paulo: Brasiliense, 1988.

\_\_\_\_\_. **Contos afro-brasileiros**. 2. ed. Salvador, BA: Fundação Cultural, 1989.

CAPRA, Fritjof. **O tao da Física**: um paralelo entre a Física Moderna e o Misticismo Oriental. Trad. J. F. Dias. São Paulo: Cultrix, 1985.

CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (orgs.). **Faces da tradição afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó nagô e papai branco**: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FREITAS, Byron Torres de. **O jogo dos búzios**. 2. ed. Rio de Janeiro: Eco, 1966.

HUMBOLDT, Wilhelm von. **Os limites da ação do Estado**: idéias para um ensaio a fim de determinar as fronteiras da eficácia do Estado. Trad. J. Correia. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004.

KELSEN, Hans. **Teoria Geral do Direito e do Estado**. Trad. L. B. São Paulo: Martins Fontes; Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1990.

MANZINI, Yaskara Donizeti. **Da porteira para dentro/da porteira para fora**: reverber(-)ações da dança litúrgica na cena contemporânea. Dissertação (Mestrado). Campinas: Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Artes, 2006. Orientadora: Inaicyrá Falcão dos Santos. Disponível em: <http://libdigi.unicamp.br> Acessado em 12 set. 2006.

MARQUES, Maria Helena Duarte. **Iniciação à semântica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

MOISÉS, Massaud. **A criação literária**. São Paulo: Melhoramentos, 1968.

MUNANGA, Kabengele (org.). **O negro na sociedade brasileira**: resistência, participação, organização. Brasília, DF: Fundação Palmares/MinC, 2004. (História do negro no Brasil, 1).

PAIXÃO, Maria de Lurdes Barros da. **O gestual das lavadeiras e sua relação com os orixás**: uma concepção coreográfica. Dissertação (Mestrado). São Paulo: Instituto de Arte/UNICAMP, 2004.

PRANDI, Reginaldo. **Herdeiras do axé**: sociologia das religiões afro-brasileiras. São Paulo: HUCITEC, 1996.

\_\_\_\_\_. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

REGO, José Lins do. **Meus verdes anos**. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1957.

ROCHA, Agenor Miranda. **Caminhos de odu**. Org. R. Prandi. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

SANTOS, Deoscóredes Maximiliano dos (Mestre Didi). **Contos crioulos da Bahia**. Petrópolis: Vozes, 1974.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro-brasileira. Petrópolis: Vozes, 1988.

WEINREICH, Uriel. **Langues in contact**: findings and problems. 9. ed. Mouton: The Hague, 1979.

## 3. OBRAS DE APOIO

AFLALO, Fred. **Candomblé: uma visão do mundo**. São Paulo: Mandarim, 1996.

AHMADOU, Kourouma. **Alá e as crianças-soldados**. Trad. F. Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. [Tradução de *Allah n'est pás obligé*].

\_\_\_\_\_. **Tenda dos milagres: romance**. 37. ed. Rio de Janeiro: Record, 1987.

AMIN, Valéria. **Imagens da infância negra: histórias sob o olhar psico-social**. Monografia (Especialização em Psicologia Social). Universidade Estadual de Santa Cruz. Ilhéus, BA. set. 2001.

ANDRADE, Maria Palma. **Ilhéus: passado e presente**. 2. ed. Ilhéus: Editus, 2003.

ARAÚJO, Emanuel. **A mão afro-brasileira**. São Paulo: Raízes, 1981.

ARROYO, Leonardo. **Literatura infantil brasileira: ensaio de preliminares para a sua história e suas fontes**. São Paulo: Melhoramentos, 1968.

ASMAR, Selem Rachid. **Sociologia da microrregião cacauiera**. Itabuna, BA: Itagraf, 1983.

AUGRAS, Monique. **O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô**. Petrópolis: Vozes, 1983.

AZIZ, Philippe. **Os impérios negros da Idade Média**. Rio de Janeiro: Otto Pierre, 1978.

BARROS, José Flávio Pessoa de. **A fogueira de Xangô... O Orixá do fogo**: uma introdução à música sacra afro-brasileira. Rio de Janeiro: UERJ/Intercon, 1999.

BARBOSA, C. R. Arléo. **Notícia histórica de Ilhéus**. Rio de Janeiro: Cátedra, 1981.

BARTOLÉZ RUIZ, Castor M. M. **As encruzilhadas do humanismo**: a subjetividade ante os dilemas do poder ético. Petrópolis: Vozes, 2006.

BASCOM, William. **Ifa divination**: communication between gods and men in West Africa. Blomington: Indiana University, 1961.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações. Trad. M. E. Capellato e O. Krähenbühl. São Paulo: Pioneira/EDUSP, 1971. 2 v.

BENISTE, José. **Òrun, àiyê, o encontro de dois mundos**: o sistema de relacionamento nagô yoruba entre o Céu e a Terra. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1977.

BOTAS, Paulo. **Carne do sagrado, edun ara**: devaneios sobre a espiritualidade dos orixás. Petrópolis: Vozes; Koinonia, 1996.

BRAGA, Júlio. **Na gamela do feitiço**: repressão e resistência nos candomblés da Bahia. Salvador, BA: Edufba, 1995.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo**: um estudo sobre a religião popular. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BRASIL, Assis. **A nova literatura**: o conto. v. 3. Rio de Janeiro: Americana; Brasília: INL, 1973.

CACCIATIRE, Olga Gudolle. **Dicionário de cultos afro-brasileiros**. Rio de Janeiro: Forense Universitária; Instituto Estadual do Livro, 1977.

CAMPOS, João da Silva. **Crônica da Capitania de São Jorge dos Ilhéus**. 3. ed. Ilhéus, BA: Editus, 2006.

CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação**. Trad. A. Cabral. São Paulo: Cultrix, 1988.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. 3. ed. Rio de Janeiro: Conquista, 1961.

CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (orgs.). **Brasil, um país de negros?** Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO, 1999.

CARYBÉ. **Iconografia dos deuses africanos no candomblé da Bahia** (aquarelas). Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia; INL: Brasília, DF, s/d.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Literatura oral**. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1952.

CASTRO, Yeda Pessoa de. **Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro**. Rio de Janeiro: ABL; Topbooks, 2001.

CHARDIN, Pierre Teilhard de. **O fenômeno humano**. Trad. L. Boudon e J. Terra. Porto: Tavares Martins, 1970.

CHURCH MISSIONARY SOCIETY BOOKSHOP. **Dictionary of the yoruba language**. New and enlarged edition. Part I, English-Yoruba; Part II, Yoruba-English. Lagos, 1918.

DUARTE, Luiz Fernando Dias; LEAL, Ondina Fachel (orgs.). **Doença, sofrimento, perturbação: perspectivas etnográficas.** Rio de Janeiro: Fiocruz, 1998.

DIÉGUES JÚNIOR, Manuel. **Etnias e culturas no Brasil.** São Paulo: Círculo do Livro, 1975.

DURAND, Gilbert. **Mito, símbolo e mitodologia.** Lisboa: Editorial Presença, 1981.

ELIA, Sílvio. **Sociolinguística: uma introdução.** Rio de Janeiro: Padrão; Niterói: EDUFF, 1987.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade.** Trad. Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 1972.

HALBWACHS, M. **Memória coletiva.** São Paulo: Vértice, 1980.

FERNANDES, Florestan. **O negro no mundo dos brancos.** São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1972.

\_\_\_\_\_. **A integração do negro à sociedade de classes.** São Paulo: FFCL/USP, 1964.

FREITAS, Luiz Carlos Teixeira de. **O simbolismo astrológico e a psique humana.** São Paulo: Pensamento, 1995.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal.** 25. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1987.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber.** 3. ed. Trad. Luiz F. B. Neves. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

FURTADO, Celso. **A fantasia organizada**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina**. Trad. G. Freitas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Koogã, 1989.

GLEASON, Judith. **Oya: em louvor a uma deusa africana**. Trad. A. N. Machado. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

GORENDER, Jacob. **A Escravidão reabilitada**. São Paulo: Ática, 1990.

GUIMARÃES, Elias Lins. **Saberes de uma festa: conhecimento e vivências de jovens negros no Bloco Afro Araketu**. Dissertação (Mestrado em Educação), Universidade Federal da Bahia, UFBA, 1995.

HALBWACHS, M. **Memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1980.

HEYE, Jürgen. Sociolinguística. In: PAIS, Cidmar Teodoro e outros. **Manual de Linguística**. Petrópolis: Vozes, 1979. p. 203-217.

HJELMSLEV, Louis. **Prolegômenos a uma teoria da linguagem**. Trad. J. T. Coelho Netto. São Paulo: Perspectiva, 1975.

JUNG, Carl Gustav. **O homem e seus símbolos**. Trad. M. L. Pinto. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. 2. ed. Trad. B. V. Boeira e N. Boeira. São Paulo: Perspectiva, 1987.

LABOV, Williams. **Sociolinguistic patterns**. Filadélfia: University of Pennsylvania, 1972.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. 2. ed. rev. Trad M. L. Eirado. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

LEVINE, Michael P.; PATAKI, Tamas (orgs.). **Racismo e mente**. São Paulo: Madras, 2005.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos candomblés jeje-nagô da Bahia**: um estudo de relações intragrupais. Dissertação (Mestrado). Salvador, BA: UFBA, 1977.

LINN, Mathew e outros. **Abuso espiritual e vício religioso**. Trad. M. Houseman. Campinas: Verus, 2000.

LODY, Raul. **Candomblé e resistência cultural**. São Paulo: Ática, 1987.

\_\_\_\_\_. **Espaço, orixá, sociedade**: arquitetura e liturgia do candomblé. Salvador, BA: Ianamá, 1988.

LOEW, Jacques. **Vocês serão meus discípulos**: anunciadores do evangelho; reflexões e reflexos. Trad. C. M. J. de Moraes. São Paulo: Edições Paulinas, 1979.

LUNA, Luís. **O negro na luta contra a escravidão**. 2. ed. Rio de Janeiro: Cátedra; Brasília: INL, 1976.

LUZ, Marco Aurélio. **Agadá**: dinâmica da civilização africano-brasileira. Salvador, BA: EDUFBA, 1995.

LUZ, Narcimária Correia do Patrocínio (org.). **Pluralidade cultural e educação**. Salvador: SECNEB; Secretaria da Educação, 1996.



MAFFESOLI, Michel. **O conhecimento comum**. São Paulo: UNESP, 1988.

MAIA, Vasconcelos. **O leque de Oxum e algumas crônicas de candomblé**. Salvador, BA: Assembléia Legislativa do Estado da Bahia, 2006.

MARTINS, Cléo; LODY, Raul (orgs.). **Faraimará, o caçador traz alegria**: Mãe Stella, 60 anos de iniciação. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). **Olòrisà**: escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo: Ágora, 1981.

\_\_\_\_\_. **Bandeira de Alairá**: outros escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo: Nobel, 1982.

\_\_\_\_\_. **Candomblé, desvendando identidades**: novos escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo: EMW, 1987.

\_\_\_\_\_. **Meu sinal está no seu corpo**: escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo: Edicon; Edusp, 1989.

\_\_\_\_\_. **As senhoras do pássaro da noite**: escritos sobre a religião dos orixás V. São Paulo: Edusp; Axis Mundi, 1994.

MOURA, Clóvis. **Brasil**: raízes do protesto negro. São Paulo: Global, 1983.

\_\_\_\_\_. Formas de resistência do negro escravizado e do afro-descendente. In: NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

\_\_\_\_\_. **O negro revoltado**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

NASCIMENTO, Dinalva Melo do. **Metodologia do trabalho científico**: teoria e prática. Rio de Janeiro: Forense, 2002.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. **O sortilégio da cor**: identidade, raça e gênero no Brasil. São Paulo: Summus, 2003.

NÓBREGA, Cida; CHEVERRIA, Regina. **Mãe Menininha do Gantois**: uma biografia. Salvador: Currupio; Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

ONG, Walter. **Oralidade e cultura escrita**: a tecnologização da palavra. Trad. E. A. Dobránszky. Campinas, SP: Papirus, 1998.

ORTIZ, Renato. **Mundialização e cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1998.

OLINTO, Antônio. **A casa da água**. Rio de Janeiro: Difel; Brasília: INL, 1978.

PIERSON, Donald. **Branços e pretos na Bahia**: estudos de contato racial. 2. ed. Introd. de Arthur Ramos e Robert Park. São Paulo: Nacional, 1971.

PITA, Daniele Perin Rocha (org.). **Ritmos do imaginário**. Recife, PE: Ed. Universitária da UFPE, 2005.

POUTIGNAT, Jocelyne Streiff-Fenart. **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Frederick Barth. São Paulo: UNE, 1998.

PÓVOAS, Ruy do Carmo. O ensino de língua portuguesa e a ideologia da escola. **Revista FESPI**, ano I, n. 2, Ilhéus, BA, FESPI, 1983. p. 123-132.

\_\_\_\_\_. **Itan dos mais-velhos**. 2. ed. Ilhéus, BA: Editus, 2004.

POTTIER, Bernard. **Linguística geral**: teoria e descrição. Trad. Walmírio Macedo. Rio de Janeiro: Presença; Universidade de Santa Úrsula, 1978.

PRONZATO, Alexandre. **Evangelhos que incomodam**. 5. ed. Trad. A. C. Caravina. São Paulo: Edições Paulinas, 1976.

QUERINO, Manuel. **A raça africana e os seus costumes**. Salvador: Livraria Progresso, 1955.

RAMOS, Arthur. **O negro na civilização brasileira**. Rio de Janeiro, Casa do Estudante do Brasil, 1971.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil**. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, R. Yakemi. **Alma africana no Brasil**: os iorubas. São Paulo: Oduduwa, 1996.

RICHARD, Wilhelm. **The I-Cing**. London: Routledge & Kegan Paul, 1968.

RISÉRIO, Antônio. **Carnaval ijexá**: notas sobre afoxés e blocos do novo carnaval afro-baiano. Salvador, BA: Currupio, 1981.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. 4. ed. São Paulo: Nacional; Brasília, DF: INL.

SALES, Fernando. **Memória de Ilhéus**: edição comemorativa do centenário de sua elevação à cidade. 2. ed. São Paulo: GRD, 1981.

SANSONE, Livio. **Negritude sem etnicidade**: o local e o global nas relações sociais e na produção cultural negra no Brasil. Trad. Vera Ribeiro. Salvador: Edufba; Pallas, 2003.

SANTOS, Deoscóredes Maximiliano dos (Mestre Didi). **História de um terreiro nagô**. 2. ed. São Paulo: Max Limonad, 1988.

SANTOS, Maria Consuelo de Oliveira. **A dimensão pedagógica do mito**: um estudo no Ilê Axé Ijexá. Dissertação (Mestrado em Educação). Salvador: UFBA; Ilhéus: UESC. 1997.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. **Meu tempo é agora**. São Paulo: Odududwa, 1993.

SANTOS, Norma Lúcia Vídero. **Cidadania no discurso da modernidade**: uma interpelação à razão comunicativa. Ilhéus, BA: Editus, 2003.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **O poder da cultura e a cultura no poder**: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil. Salvador, BA: Edufba, 2005.

SHAEFER, Sérgio; JANTSCH, Ari Paulo. **O conhecimento popular**. Petrópolis: Vozes, 1995.

SILVA, Edson Nunes da. **Sinopse filosófica**: estrutura do pensamento afro-brasileiro (emimismo). Salvador, BA: Prefeitura Municipal da Cidade do Salvador, 1975.

SILVEIRA, Renato da. **O candomblé da Barroquinha**: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto. Salvador: Edições Maianga, 2006.

SIMÕES, Maria de Lourdes Netto (org.). **Identidade cultural e expressões regionais**: estudos sobre literatura, cultura e turismo. Ilhéus, BA: Editus, 2006.

SCHADE, Egon (ed.). **Homem, cultura e sociedade no Brasil**: seleções da Revista de antropologia. Petrópolis: Vozes, 1972.

SOGBOSSI, Hippolyte Brice. **La tradición ewé-fon em Cuba**: contribución al estudio de la tradición ewé fon (arará) em los pueblos de Jovellanos, Perico y Agramonte, Cuba. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 1998.

SODRÉ, Muniz; LIMA, Luís Filipe. **Um vento sagrado**: história de vida de um adivinho da tradição nagô-kêtu brasileira. Rio de Janeiro: Mauad, 1996.

TAVARES, Ildásio. **Nossos colonizadores africanos**: presença e tradição negra na Bahia. Salvador: EDUFBA, 1996.

\_\_\_\_\_. **Xangô**. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás**: deuses africanos na África e no Novo Mundo. Trad. M. A. da Nóbrega. Salvador: Currypio, 1981.

VIANA FILHO, Luís. **O Negro na Bahia**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1946.

VINHÁES, José Carlos. **São Jorge dos Ilhéus**: da capitania ao fim do século XX. Ilhéus, BA: Editus, 2001.

VOECKS, Robert. **Sacred leaves of candomblé**: african magic, medicine and religion in Brazil. Austin: University of Texas, 1997.

WERNECK, Vera Rudge. **A ideologia na educação**: um estudo sobre a interferência da ideologia no processo educativo. Petrópolis: Vozes, 1982.

#### 4. REVISTAS

KÀWÉ: Caderno do Núcleo de Estudos Afro-Baianos Regionais. Ilhéus, BA, Editus, n. 1, mar./maio 1997.

KÀWÉ: Caderno do Núcleo de Estudos Afro-Baianos Regionais. Ilhéus, BA, Editus, n. 2, jun./ago. 1997.

KÀWÉ: Caderno do Núcleo de Estudos Afro-Baianos Regionais. Ilhéus, BA, Editus, n.3, set./dez. 1997.

MEMORIALIDADES. Publicação do Núcleo de Estudos do Envelhecimento. Ilhéus, BA, Editus, ano 1, n. 1, jan. 2004.

ESPECIARIA: Revista da UESC. Ilhéus, BA, Editus, ano 1, n. 2, jul./dez., 1998.

ESPECIARIA: Revista da UESC. Ilhéus, BA, Editus, ano 2, n. 3/4, jan./dez. 1999.

ESPECIARIA: Revista da UESC. Ilhéus, BA, Editus, ano 3, n. 9/10, jan./dez. 2003.

ESPECIARIA: Revista da UESC. Ilhéus, BA, Editus, ano 6, n. 13/14, jan./dez. 2004.

REVISTA KÀWÉ. Ilhéus, BA, Editus, n. 1, 2001.

REVISTA KÀWÉ. Ilhéus, BA, Editus, n. 2, 2002.

REVISTA KÀWÉ PESQUISA. Ilhéus, BA, Editus. v. 1, n. 1, jan./dez., 2002.

V IMPÉRIO. Salvador, BA, n. 3, 1.º sem. 1994.

## 5. JORNAIS

A TARDE. Suplemento Cultural. Salvador, BA, 1 fev. 2003.

FOLHA REGIONAL: o Jornal do Recôncavo. Nazaré, BA, out. 1993.

JORNAL DE FILOSOFIA. Ilhéus, BA, Centro de Estudos Filosóficos/FESPI, ano 1, n. 1, 1989.

JORNAL TÀKÀDÁ: informativo da comunidade religiosa Ilê Axé Ijexá, Itabuna, BA, ano 1, n. 1, jan. 1996.

JORNAL TÀKÀDÁ: informativo da comunidade religiosa Ilê Axé Ijexá, Itabuna, BA, ano 1, n. 2, abr. 1996.

JORNAL TÀKÀDÁ: informativo da comunidade religiosa Ilê Axé Ijexá, Itabuna, BA, ano 1, n. 3, set. 1996.

JORNAL TÀKÀDÁ: informativo da comunidade religiosa Ilê Axé Ijexá, Itabuna, BA, ano 1, n. 4, dez. 1996.

JORNAL TÀKÀDÁ: informativo da comunidade religiosa Ilê Axé Ijexá, Itabuna, BA, ano 2, n. 5, maio 1997.

JORNAL TÀKÀDÁ: informativo da comunidade religiosa Ilê Axé Ijexá, Itabuna, BA, ano 4, n. 7, 1999.

UNIVERSUS: o jornal do amanhã. Rio de Janeiro, ano 5, jan. 1998.

Na verdade, eu tinha uma vantagem no que pretendia fazer: a visão "desde dentro", em mim, já estava construída, pois desde sempre tenho vivido minha existência no terreiro. Outra coisa: eu queria mesmo "fincar o pé" na porteira do Ilê Axé Ijexá e esparramar o meu olhar para fora, nas ondas do meu pensamento, sentimento, intuição e sensação. É claro que a Razão se constitui ferramenta afiadíssima para a construção do conhecimento. Eu, no entanto, precisava ir mais além. Daí, seria necessário perpassar os quatro Elementos, os quatro Arquétipos (Fogo, Ar, Terra e Água), enquanto eu vislumbrasse o mundo de preto em terra de branco, cenário descortinado diante de quem, às portas do Ilê Axé Ijexá, derrame o olhar sobre Itabuna. Foi justamente o que eu fiz: olhei o mundo "da porteira para fora". Ao fazer isso, no entanto, utilizei os cinco canais do corpo, o espaço e a lateralidade, pois era necessário que a expressão abarcasse a iniciação, o ritual, o sentimento de troca e a vivência da comunalidade.

