



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA – UFBA**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA MULTIDISCIPLINAR DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS**  
**ÉTNICOS E AFRICANOS**

**TOMA LÁ O DECÁ:**  
**O LABIRINTO DO PODER DA NAÇÃO JEJE SAVALU**

**EDUARDO LUÍS DE MATOS VEGA**

**SALVADOR – BAHIA**

**2013**

**EDUARDO LUÍS DE MATOS VEGA**

**TOMA LÁ O DECÁ:**

**O LABIRINTO DO PODER DA NAÇÃO JEJE SAVALU**

**ORIENTADOR – PROF. DR. LUÍS NICOLAU PARÉS**

**Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Estudos Étnicos e Africanos.**

**SALVADOR – BAHIA**

**2013**

Biblioteca CEAO

Vega, Eduardo Luís de Matos.

Toma lá o decá: o labirinto do poder da Nação Jeje Savalu / Eduardo Luís de Matos  
Vega. - 2013.  
155 f. : Il.

Orientador: Prof. Dr. Luís Nicolau Parés.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, 2013.

1. Candomblé – Salvador (BA). 2. Poder (Ciências sociais). 3. Sociodrama. 4. Hierarquias.  
5. Conflito. 6. Ilê Axé Oba Koso Loke Omi (Salvador,BA). I. Parés, Luís Nicolau. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. II. Título.

CDD – 299.67098142 - 20. ed.

**EDUARDO LUÍS DE MATOS VEGA**

**TOMA LÁ O DECÁ:  
O LABIRINTO DO PODER DA NAÇÃO JEJE SAVALU**

Dissertação apresentada ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Estudos Étnicos e Africanos.

Salvador, \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2013.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Professor Doutor Luís Nicolau Parés (UFBA)

Orientador

---

Professor Doutor Jocélio Teles dos Santos (Pós-Afro/UFBA)

Examinador Interno

---

Professor Doutora Núbia Bento Rodrigues (PPGA/UFBA)

Examinadora Externa

*A Olorum.*

*A Oyá Leji Tonan.*

**Aos meus pais biológicos Valda e Luís Vega.**

**Ao meu irmão Cláudio.**

**Ao Humbono Neto.**

*Oyá, tornado que esparrama as folhas por toda parte.  
O fogo queima, o sol queima.  
Oyá queima como o fogo da casa.  
Ela destrói tão rápido quanto o fogo que queima os campos.  
Oyá é a única que pode agarrar o búfalo pelos chifres.  
Guerreia com seus talismãs.  
Salva tenebrosa, tenebrosa escuridão.  
Vento da morte.  
Saudamos Oyá, a dos pés pintados com pó vermelho.  
Mulher valente que empunha o sabre.  
Yansa hekua hei.  
Oriki de Oyá  
(Nigéria, MAFRO-SP)*

## **RESUMO**

Neste trabalho analisei as relações de poder em um terreiro de candomblé na área metropolitana da cidade do Salvador. Através da etnografia, discorri sobre sua estrutura física, social, ritual e as formas pelas quais o grupo consolidou suas estruturas para a sua existência, através da categoria “necessidade”, na construção dos mecanismos de hierarquia e subordinação, a partir de um conceito central de Drama Social proposto por Vitor Turner, na tentativa de se buscar um desfecho para os conflitos latentes e aparentes após a sua fundação.

Palavras-chave: Poder; Hierarquia; Subordinação; Conflito; Drama

## **ABSTRACT**

In this work we analyzed the relations of power in a yard of Candomblé in the metropolitan area of Salvador. Through ethnography, I discussed about its physical, social, ritual and the ways in which the group has consolidated its structures for their existence, through the category of "necessity", in the construction of the mechanisms of hierarchy and subordination from a central concept of drama Social proposed by Victor Turner, in an attempt to seek an outcome of frozen conflicts and apparent after its founding.

**Keywords:** Power; Hierarchy; Subordination; Conflict; Drama



## LISTA DE ABREVIACÕES E IMAGENS

Fig. 01 - Casas de santo do Terreiro Oba Koso Loké Omi – Foto: Eduardo Vega, Simões Filho, 17 de fevereiro de 2011.

Fig. 02 - Barracão do Terreiro Oba Koso Loké Omi –Foto: Eduardo Vega, Simões Filho, 17 de fevereiro de 2011.

Fig. 03 - Vista parcial da área comum de plantio; casa de Oxalá; caboclos, Eguns. Foto: Eduardo Vega, Simões Filho, 17 de fevereiro de 2011.

Fig. 04 - Um assentamento de Exu e a casa de Egum no final do terreiro, onde se encontra a entrada da casa do pai biológico do Humbono Neto, líder da comunidade. Foto: Eduardo Vega, Simões Filho, 17 de fevereiro de 2011.

Fig. 05 - Comunidade reunida quando foi oferecido o caruru ritual em homenagem aos Ibejis e Erês – Terreiro Oba Koso – Foto: Eduardo Vega, Simões Filho, 22 de setembro de 2012.

Fig. 06–Fogueira de Xangô – Terreiro Oba Koso – Foto: Eduardo Vega, Simões Filho, 29 de outubro de 2011.

Fig. 07–Presente das Yabás – Terreiro Oba Koso – Foto: Eduardo Vega , Pitanga de Palmares, Simões Filho, 15 de dezembro de 2012.

Fig. 08–Presente das Yabás – Ogã preparando os balaios para o ritual – Terreiro Oba Koso – Foto: Eduardo Vega, Oba Koso, Simões Filho, 14 de dezembro de 2012.

Fig. 09 –Presente das Yabás – Deré preparando os alimentos rituais do presente. – Terreiro Obá Koso – Foto: Eduardo Vega, Simões Filho, 14 de dezembro de 2012.

Fig. 10–Presente das Yabás – Batismo evangélico na represa do quilombo Pitanga de Palmares – Foto: Eduardo Vega, Pitanga de Palmares, Simões Filho, 15 de dezembro de 2012.

Fig. 11 – Kota Cristina Santana da Silva, Foto: Arquivo pessoal do Oba Koso, Salvador, dezembro de 1955.

Fig. 12 – Ogã Raul Mendes da Silva, Foto: Arquivo pessoal do Oba Koso, Salvador, dezembro de 1955.

Fig. 13 – Iaô preparando a mesa para as autoridades do Oba Koso na obrigação de 14 anos do Humbono Neto – Foto: Eduardo Vega, Simões Filho, 26 de Janeiro de 2013.

Fig. 14 – Obrigação de 14 anos – Ebômi Cláudia Rejane de Iemanjá e a Deré Rozimar de Xangô com suas vestes de festa pública, se preparando para entrar no barracão – Foto: Eduardo Vega/ Terreiro Oba Koso, Simões Filho, 02 de Fevereiro de 2013.

Fig. 15 – Corpo de ogãs do Oba Koso – Foto: Eduardo Vega/ Terreiro Oba Koso, Simões Filho, 19 de Janeiro de 2013.

Fig. 16 –Pedro Alcântara – Pejigan da Cacunda de Iaiá. Orunkó - Ogum Leé – Foto: Arquivo pessoal do Babalorixá Carlos Leite de Logun Edé.

Fig. 17 – Huntó Edimar de Xangô e Pejigan Nelson de Bessén tocando atabaques – Foto: Eduardo Vega/Terreiro Oba Koso, Simões Filho, 16 de Julho de 2011.

Fig. 18 – Equede Derivalda de Ogum. Foto: Eduardo Vega/ Oba Koso, Simões Filho, 02 de Fevereiro de 2013.

Fig. 19 – Equedes distribuindo o *ipeté* no ritual para Oxum. Foto: Arquivo pessoal do Oba Koso, Simões Filho, Janeiro de 2010.

Fig. 20 – *Dagã* suspensa Cristiane de Oxum. Foto: Eduardo Vega/ Terreiro Oba Koso, Simões Filho, 02 de Fevereiro de 2013.

Fig. 21 – Ialorixá Constança da Rocha Pires – Mãe Tança – Foto: Arquivo pessoal do Babalorixá Carlos Leite de Logun Edé.

Fig. 22 - Quarto dos Voduns – Foto: Eduardo Vega, Karê Lewi, Salvador, 30 de Junho de 2013.

Fig. 23 – Decá da Ialorixá Rita Pedreia mãe biológica do Humbono Carlos Bottas sendo acompanhada por sua mãe pequena, Iá Célia de Oxum do Ilê Axé Omi Lewa – Foto: Arquivo pessoal do Karê Lewi-, Ilê Axé Airá Jako Aberon do Babalorixá Cícero de Airá, Caminho de Areia, Salvador, outubro de 1988.

Fig. 24 – Decá do Humbono Carlos Bottas – Foto: Arquivo pessoal do Ilê Axé Karê Lewi, Salvador, 14 de dezembro de 1985.

Fig. 25 – Humbono Carlos em sua cadeira ritual – Foto: Eduardo Vega – Karê Lewi, Salvador, 30 de Junho de 2013.

Fig. 26– Doté Amilton no barracão do Kwé Vodun Zó– Foto: Eduardo Vega, Curuzu, Salvador, 02 de julho de 2013.

Fig. 27–Doné Hildelice no dia da sua posse – Foto: Fernando Naiberg, Ilê Axé Jitolu, Salvador, 07 de agosto de 2011.

Fig. 28– Posse de Doné Hildelice e confirmação do primeiro barco após a morte de Mãe Hilda Jitolu, Ogã Sandro de Xangô e Equede Valéria de Ogunté – Foto: Fernando Naiberg, Ilê Axé Jitolu, Salvador, 07 de agosto de 2011.

Fig. 29 - Pejigan do Ilê Axé Karê Lewi – Francisco Bottas de Oxóssi, Foto: Eduardo Vega, Karê Lewi, Salvador, 30 de Junho de 2013.

Fig. 30 – Entrega do decá ao Humbono Neto (à direita) – Foto: Arquivo Pessoal do Oba Koso, Simões Filho, 18 de Março de 2006.

Fig. 31 – Confirmação da Equede Sônia de Oxum – Foto: Arquivo pessoal do Oba Koso, Simões Filho, 18 de Março de 2006.

Fig. 32 – Humbono Neto – Foto: Eduardo Vega, Simões Filho, Dezembro de 2012.

Fig. 33 – Obrigação de 14 anos do Humbono Neto – Foto: Eduardo Vega, Simões Filho, 02 de Fevereiro de 2013.

Fig. 34 – Ialaxé Rosa Moreno e sua filha biológica Sophia em seu primeiro ritual – Foto: Eduardo Vega, Simões Filho, maio de 2007.

## AGRADECIMENTOS

Ao se agradecer àqueles que contribuíram de forma direta ou indireta com a consolidação deste trabalho de pesquisa me deparo com uma grande celeuma: por onde começar?

Ao buscar compreender o sentido da palavra *etnografia* percebo que as conversas com os meus interlocutores me fizeram desenvolver um estilo muito especial em ouvir o “outro”, e nessa construção do objeto agradeço a Deré Rozimar, Ebômi Cláudia, Pejigan Nelson, Equede Sônia, Equede Deri, Osi Pejigan Jorge, Huntó Edimar, Ogã Jaime, Equede Paula, Dagã Cristiane, Solange, Neves, Juliana, Natália, Verônica, Sophia e Dona Jane.

Ao Pejigan Chiquinho, Rita Pedreira (*in memorian*), Pai Ari, Márcio Parada (*in memorian*) e o Ogã Layê pelas escutas no momento de grandes inquietações.

A Doné Sônia, a Ebômi Ana Lima e Ione pelas alegrias.

Ao Ilê Axé Omi Lewa na presença da Ialorixá Célia Neves (*in memorian*).

Ao Doté Amilton de Sogbo que com seu jeito desconfiado “abriu as portas” do Kwe Vodun Zó para conhecer o amor pelo Savalu.

Ao Axé Jitolú na pessoa de Doné Hildelice e a Equede Verônica pela concessão das fotos de seu arquivo pessoal com muito carinho e atenção.

Ao Babalorixá Carlos de Logum Edé, Ialaxé Neuza Margarida e Equede Marise pela atenção especial à minha pessoa.

Ao Pós-Afro por ter me conduzido no descobrimento de minha ancestralidade.

A CAPES (Coordenação para Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior) eu agradeço pela concessão de bolsa de estudos.

Ao meu orientador Luís Nicolau Parés, que neste caminho tortuoso ensinou-me o sentido de resiliência.

As professoras Cintia Beatriz Muller, Núbia Rodrigues e Roca Alencar pelo carinho, atenção, respeito e aprendizado que dedicaram neste este período de luta incansável.

Aos meus companheiros do curso de pós-graduação Luísa Saad, Débora Ferraz, Wagner Coutinho, Cristiane Batista, Simone Batistela, Daniela Ortega, Wagner Vinhas e Nívea Alves dos Santos por compartilhar comigo os momentos de angústia e de alegrias no decorrer dessa luta que às vezes parecia não ter fim.

A secretária do programa de pós-graduação Lindinalva Barbosa.

A Fernanda Cardonski por seu sorriso.

A Daphne Soares pela paciência.

A Litza Barreto por todo o amor dedicado nos momentos em que pedia socorro.

A Jonathan Clarke pelo respeito e atenção dedicado a este trabalho em seus momentos finais.

Ao meu irmão Cláudio Vega ao me acalmar nos momentos de angústia

Aos meus pais biológicos Valda e Luís Vega pela compreensão em minhas dificuldades.

Ao Humbono Carlos Bottas pela doação de seu amor.

A Ialaxé Rosa Moreno por entender nossos dramas.

Ao Humbono Neto pela ancestralidade e equilíbrio em minha vida.

A Oyá Leji Tonam que me deu sabedoria em entender o sentido do axé.

A Olorum pela vida.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>13</b>
<b>CAPÍTULO 1</b>	
<b>OS PRIMORDIOS DO ILÊ AXÉ OBA KOSO LOKE OMI E DE SUAS LIDERANÇAS</b>	<b>21</b>
<b>1.1 – ETNOGRAFIA DO ESPAÇO SAGRADO</b>	<b>21</b>
<b>1.2 – CICLO DE OBRIGAÇÕES: TEMPORALIDADE E PROCESSOS RITUAIS</b>	<b>25</b>
<b>1.3 – PRIMEIROS PASSOS NA VIDA RELIGIOSA DA IALAXÉ ROSA MORENO</b>	<b>33</b>
<b>1.3.1: A INICIAÇÃO DA IALAXÉ ROSA</b>	<b>41</b>
<b>1.4 – PRIMEIROS PASSOS NA VIDA RELIGIOSA DE HUMBONO NETO MORENO</b>	<b>44</b>
<b>1.5 - A DEMOCRACIA DOS ABIÁS E A NOÇÃO DE RESPEITO</b>	<b>48</b>
<b>1.6 A SUPERPOSIÇÃO DE PARENTESCO BIOLÓGICO E ESPIRITUAL</b>	<b>51</b>
<b>CAPÍTULO 2</b>	
<b>PODER, HIERARQUIA E SUBORDINAÇÃO</b>	<b>57</b>
<b>2.1 – A INICIAÇÃO DE HUMBONO NETO NO JEJE E O INÍCIO DA FORMALIZAÇÃO HIERÁRQUICA</b>	<b>57</b>
<b>2.2 – INICIAÇÃO, TEMPO, PODER E SABER</b>	<b>59</b>
<b>2.3 - A ESTRUTUTURA DO OBÁ KOSO NA ATUALIDADE</b>	<b>66</b>
<b>2.3.1 – OS RODANTES: A POSSESSÃO COMO PODER DIVINO</b>	<b>67</b>
<b>2.3.2 - A GALINHA DÁNGOLA OU A INICIAÇÃO DOS IAÔS</b>	<b>69</b>
<b>2.3.3 – O MAIS VELHO: O EBÔMI</b>	<b>74</b>
<b>2.3.4 – OS NÃO RODANTES: O BRAÇO MASCULINO DOS OGÃS</b>	<b>78</b>
<b>2.3.5 - As NÃO RODANTES: AS EQUEDES OU PAGENS DOS VODUNS</b>	<b>84</b>
<b>2.4 – HUMBONO E IALAXÉ: O COMPARTILHAMENTO DO PODER</b>	<b>88</b>
<b>CAPITULO 3</b>	
<b>A NAÇÃO JEJE SAVALU</b>	<b>94</b>

<b>3.1 - O CAJUEIRO DE IAIÁ: DA NAÇÃO À FAMÍLIA DE AXÉ</b>	<b>96</b>
<b>3.2 - O ILÊ AXÉ KARÊ LEWI</b>	<b>99</b>
<b>3.3 – O TERREIROS JEJE SAVALU DA LIBERDADE</b>	<b>105</b>
<b>3.3.1 – O KWÉ VODUM ZÓ DE DOTÉ AMILTON DE SOGBO</b>	<b>105</b>
<b>3.3.2 – O ILÊ AXÉ JITOLU DE MÃE HILDA JITOLU E DONÉ HILDELICE</b>	<b>108</b>
<b>CAPÍTULO 4</b>	
<b>O GRANDE SILÊNCIO – DRAMA E CONFLITO NO OBA KOSO</b>	<b>113</b>
<b>4.1 - O DECÁ E AS NOVAS CONFIGURAÇÕES DE PODER</b>	<b>113</b>
<b>4.2 – AS “ÁGUAS” E O “ROCHEDO”: O EMBATE</b>	<b>121</b>
<b>4.3 – CONTORNANDO O “ROCHEDO”: A AÇÃO REPARADORA</b>	<b>127</b>
<b>4.4 – A AÇÃO RITUAL E O DESFECHO</b>	<b>131</b>
<b>5. CONCLUSÃO</b>	<b>137</b>
<b>6. - REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	<b>139</b>
<b>7. - GLOSSÁRIO</b>	<b>144</b>
<b>8. - ANEXOS</b>	<b>153</b>
<b>8.1 – TERMO DE CONSENTIMENTO E PARTICIPAÇÃO EM PESQUISA</b>	<b>153</b>
<b>8.2 – ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMI-ESTRUTURADA</b>	<b>154</b>

## INTRODUÇÃO

Numa tarde de outubro de 2002, fui gentilmente convidado para ir a um terreiro de candomblé. Até este dia, a concepção que eu tinha sobre esta religião era a de que se tratava de um grupo de pessoas que se reuniam para entrar em transe ou fazer *ebós*. Logo ao entrar neste terreiro, fiquei surpreso, admirado como as pessoas estavam felizes, vestidas de branco. Apesar de minha admiração, eu, contudo, não entendia o que se passava.

De repente, ouvi um rompante dos atabaques, como se aqueles instrumentos musicais estivessem convocando os presentes para se apresentarem no local da festa pública. Sentei no canto esquerdo do barracão e pude notar que ao meu lado só havia homens. Até que fui perceber que neste terreiro, os homens separavam-se das mulheres no espaço destinado para as festas públicas. Cheguei a perguntar a alguém o porquê desta separação, e obtive como resposta: “Eu também não sei. Não pergunto nada. Só sei que já vai começar”.

Numa fila organizada, várias pessoas esperavam o pai de santo chamar para começar o candomblé. De repente, ouvi um som saindo de um objeto que me parecia ser um chocalho, sendo sacudido perto das pessoas que estavam vendo e admirando aquele momento, para mim bastante espetacular comparável a grandes fantasias e festivais dos carnavais antigos.

As pessoas dançavam, cantavam, louvavam, numa espécie de dialeto que não compreendia. Em alguns momentos da dança, as pessoas se jogavam ao chão, como se estivessem contemplando o solo do local, como se alguma força ou energia viesse de tais gestos. Percebia que em alguns momentos os atabaques eram tocados num ritmo mais rápido.

De repente, os filhos-de-santo do terreiro começam a entrar em transe. Os gritos emitidos pelas pessoas possuídas se pareciam a uma espécie de grunhidos. Os comportamentos destes filhos mudavam, seus olhos reviravam, se tremiam, começavam a dançar freneticamente com os atabaques, até que um silêncio se apresentou no barracão. Algumas mulheres que não estavam em transe conduziam os filhos-de-santo

para uma espécie de local reservado, cada qual com seu vodum incorporado. Algumas pessoas bem solícitas ofereciam à assistência salgados, doces, água, numa atitude, aos meus olhos, verdadeiramente familiar. Era como se estivessem todos ali contemplando, reverenciando, algo muito superior. Novamente aquele “chocalho” começou a ser balançado pelo pai de santo e os atabaques recobriram a vida, como num despertar de um sono profundo.

Percebi que nem todos que estavam em transe retornaram ao barracão. Alguns estavam “acordados”, retornando ao local de festa pública, quando de repente uma mulher vistosa, com uma gamela bem grande na cabeça, repleta de acarajés, bailava pelo barracão. Perguntei ao mesmo senhor do início do culto quem era aquela mulher, e ouvi como resposta: “É Yansã, moço. É festa dela. Hoje é dia do *acará* de Yansã!”.

Fiquei admirado com o furor daquela mulher, daqueles gestos. Em um determinado momento do ritual, esta fervorosa mulher parou em minha frente, girou e continuou seu baile. A partir deste momento, apaguei para a inconsciência, o que durou mais ou menos cinco minutos, embora tenha parecido que tinham se passado horas. Logo após acordar, perguntei-me o que aconteceu. Uma mistura de tremor, medo, impaciência tomou conta do meu corpo, complementada por uma sensação de calor. Era como se tudo o que até então mais parecia ser um espetáculo de histeria coletiva, tenha se tornado uma descoberta para as minhas inquietações, dúvidas existenciais e pessoais. A partir daí, continuei a frequentar este terreiro e, ao ingressar no Curso de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, decidi realizar uma etnografia a respeito desta tradição religiosa. Mas, o que eu teria encontrado de elemento particular neste terreiro que, por si só, valesse a pena estudá-lo?

Fui iniciado no ano de 2008 no terreiro *Ilê Axé Oba Koso Loke Omi*, no município de Simões Filho, consagrado ao vodum Oyá. Comecei o curso de mestrado em 2011, com o projeto intitulado *Savalu Madobe: O poder do Decá. As relações de poder, subordinação e hierarquia nas comunidades jeje no candomblé da Bahia*. Possivelmente o tema se mostrasse um pouco difícil de ser discutido, pois as minhas perguntas de investigação estavam ainda confusas e não conseguia chegar um objetivo principal. Uma das minhas dificuldades, naquele momento, talvez fosse minha formação na área jurídica (formei-me como bacharel em Direito, em 1999), pois não estava treinado para identificar e descrever personagens, organizar suas histórias de



vida, ou analisar suas percepções e sentimentos no Candomblé. Sem dúvida, ultrapassar estas limitações, como aprendiz de antropólogo, foi fundamental para avançar na pesquisa.

O interesse em pesquisar uma comunidade Jeje Savalu se deu, inicialmente, em virtude dos poucos estudos antropológicos sobre o tema, embora a nação Jeje de Candomblé já fora devidamente estudada por outros pesquisadores, como Luís Nicolau Parés (2007), Sérgio Ferreti (2009) e Hyppolyte Brice Sogbossi (2004). Estes estudos centravam-se na formação e consolidação do Candomblé Jeje Mahi em Salvador e das Casas Minas em São Luís do Maranhão, destacando seus aspectos cosmológicos, míticos, históricos e rituais. Os referidos autores preocuparam-se na análise dos elementos constitutivos e formativos das comunidades estudadas. Entretanto, a hierarquia e as dinâmicas de poder não aparecem como elementos centrais de discussão em suas pesquisas, sendo um aspecto periférico em suas argumentações. Assim, o estudo da formação do corpo hierárquico de numa comunidade Jeje Savalu, na contemporaneidade, se apresentava como uma contribuição original.

A comunidade central do objeto de estudo é o terreiro *Ilê Axé Oba Koso Loke Omi*, no município de Simões Filho, área metropolitana de Salvador. Esta casa de axé foi instituída e fundada em 1992, em circunstâncias excepcionais, pois não contou com a presença física e/ou espiritual de uma liderança legitimada pelo ritual do decá, cerimônia que confere o título de senioridade a um iniciado, lhe permitindo iniciar novos filhos de santo e o direito a fundar seu próprio terreiro.

Num primeiro estágio, após a sua fundação, o terreiro esteve sob a administração de pessoas ainda não iniciadas. Os atos rituais realizados na comunidade ficavam sob a supervisão de uma sacerdotisa de outra casa, chamada Célia Neves. A base para a existência do terreiro foi a “necessidade”, e uma sacerdotisa apontada de forma provisória compartilhava poderes com o vodum Ogum.

Aos poucos, o corpo sacerdotal da casa começou a se formalizar, apontando para uma crescente organização hierárquica. Esse momento corresponderia a um segundo estágio do processo. A partir da entrega do decá a um dos membros da casa, se inaugurou um terceiro estágio. Nesse momento, ogãs, equedes e iaôs começam a ser preparados,

seguindo a lógica de transferência de conhecimento baseada na iniciação própria do Candomblé.

Em termos cronológicos, o primeiro estágio corresponderia ao período de 1992 até 1998, ou seja, desde o momento da fundação do terreiro até a primeira iniciação de José Luiz Moreno Neto, que viria a ser Humbono Neto. Nesse período, a principal liderança da casa era a Ialaxé Rosa Moreno, irmã biológica mais velha de Neto. O segundo estágio, de estruturação organizacional do terreiro ainda flexível, se estendeu de 1998 a 2006, momento em que Humbono Neto recebeu o decá. Finalmente, o terceiro estágio corresponderia ao período que vai de 2006 até os dias atuais. A sequência desses estágios reflete um processo de crescente estruturação do grupo, com alterações significativas na ordem hierárquica da comunidade.

Essas mudanças na estrutura social do Oba Koso, na busca de uma formalização mais rígida e próxima das casas matrizes da nação Jeje Savalu, veio a intensificar os conflitos internos. A entrega do decá a Humbono Neto, enquanto “símbolo da autoridade constituída e concedido pela mãe a um seu filho”, ao invés de criar as bases para a continuidade do terreiro, seguindo o modelo das linhagens segmentares de parentesco (LIMA, 1977:136), veio a constituir motivo de fricções e, finalmente, da cisão do grupo, comprometendo a própria existência da casa.

Embora como membro iniciado, participei das atividades rituais do Oba Koso desde 2002, e a minha pesquisa de campo só teve início em março de 2011, se estendendo até julho de 2013. Nesse período, comecei a adentrar no campo com outro olhar, isto é, passei da condição de “nativo” da comunidade, a assumir o papel de “pesquisador-nativo”, mergulhando no processo de coletar material necessário para a pesquisa, bem como realizando um acompanhamento sistemático da vida diária dos membros da casa e dos meus dois principais personagens: as lideranças da roça.

No decorrer das atividades da pós-graduação, “conheci” a obra de Victor Turner, autor que, de certa forma, marcou o processo de construção de minhas ideias. Foi importante o conceito de “drama social”, definido por ele como:

Uma sucessão encadeada de eventos entendidos como perfis sincrônicos que conformam a estrutura de um campo social a cada ponto significativo de parada no fluxo do tempo [...] representam uma complexa interação entre padrões normativos estabelecidos no curso de regularidades profundas de

condicionamento e da experiência social e as aspirações imediatas, ambições ou outros objetivos e lutas conscientes de grupos ou indivíduos no aqui e no agora (TURNER, 1996 [1957]: 21 e 22).

Essa ideia de “drama social” me ajudou a construir, sobretudo, o último capítulo desta dissertação, que examina os conflitos internos do Oba Koso. Para além dessa contribuição teórica, a pesquisa envolveu a revisão bibliográfica de autores como Nina Rodrigues, André Rebouças, Gilberto Freyre, Vivaldo da Costa Lima e Edison Carneiro. Essas leituras ajudaram-me a balizar a minha reflexão sobre o meu objeto de pesquisa. Para dar apenas um exemplo, em uma de suas aulas, a professora Núbia Bento Rodrigues citou o conceito de família extensa, o que me levou a perceber a necessidade de conhecer melhor da teoria antropológica do parentesco, pois, no Candomblé é bastante comum se usar conceitos e termos de parentesco, seja para descrever as relações dos iniciados entre si, seja para fazer referência aos laços de ancestralidade entre as roças. Assim, ficou bastante clara a necessidade de melhor entender a organização de parentesco no Candomblé, tema já analisado por Vivaldo da Costa Lima em sua dissertação de mestrado intitulada *A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais* (1977).

O objetivo principal da pesquisa foi analisar a organização social do terreiro Ilê Axé Oba Koso Loke Omi, buscando conhecer a sua estrutura física, social, sua cultura ritual e as formas pelas quais a comunidade consolidou sua existência, através da construção de mecanismos de poder, hierarquia e subordinação. Finalmente, os conflitos decorrentes da formalização estrutural do grupo religioso foram examinados a partir do conceito de drama social (TURNER, 1957).

Como objetivos secundários, esta pesquisa visou identificar e descrever os terreiros que, em Salvador, se auto-identificam como pertencentes à nação Jeje Savalu. Nesse sentido, foi desenvolvida observação participante em comunidades como o *Ilê Axé Karê Lewi*, na Fazenda Grande IV; o *Ilê Axé Jitolu* e o *Kwé Vodum Zó*, ambos no bairro do Curuzu. As narrativas colhidas durante esse trabalho de campo permitiram levantar subsídios para mapear o processo de formação da comunidade de axé Jeje Savalu na Bahia.

Ao iniciar a escrita da dissertação, começaram meus momentos de insegurança. Os objetivos não estavam claros, não conseguia enxergar com clareza os conflitos que acreditava existirem. O meu olhar etnográfico mostrou-se viciado, distorcendo as

interpretações. Conteí com a ajuda da professora Roca Alencar na disciplina Metodologia Qualitativa, ministrada no Departamento de Antropologia da UFBA, onde conheci autores como Roberto Cardoso de Oliveira, Marisa Peirano e Cláudia Fonseca, entre outros. Essa experiência clarificou o caminho metodológico a seguir, e passei a aplicar entrevistas semi-estruturadas aos partícipes da comunidade religiosa, na tentativa de construção de um objeto claro. Finalmente, passei a alternar minhas imersões no campo com momentos de afastamento, retornando ao “gabinete” para elaborar o texto.

O processo de análise dos dados coletados envolveu a transcrição das entrevistas realizadas. Na escuta do outro, na escuta do nativo, passei a afinar e reconhecer a problemática que até então ficava oculta aos meus olhos. A pesquisa ganhou outras conotações a partir da prática do olhar etnográfico e da compreensão antropológica.

A experiência em campo me confrontou com a vida de pessoas alheias, mas também com a minha própria, e me ajudou a entender o “outro”, que também era eu “mesmo”, pois, na minha condição de “pesquisador-nativo”, as duas posições se superpõem. Sabemos que visualizamos o “outro” através de nossas lentes culturais e que a neutralidade axiológica não cabe nos estudos antropológicos, uma vez que o pesquisador está preso aos valores da sociedade da qual é oriundo (LAPLANTINE, 1987). Nesse sentido, a minha maior dificuldade foi entender e separar o meu papel de antropólogo de minha experiência como nativo. Contudo, a minha pertença e familiaridade com o campo talvez tenha me ajudado a interpretar o discurso de meus interlocutores de um jeito que um olhar externo não teria conseguido.

A pesquisa envolveu um estudo de natureza qualitativa e fenomenológica, utilizando dois procedimentos metodológicos de coleta de dados. O primeiro refere-se à observação participante e seu correlato, o caderno de campo. O outro, diz respeito às entrevistas e narrativas de história de vida, preconizadas pelas técnicas da história oral.

A observação participante foi o marco inicial da pesquisa. Entretanto, esse método por si só não me permitiu identificar de forma clara e precisa aquilo que me propunha estudar, ou seja, os conflitos que viessem a pautar um drama social. O diário de campo, com anotações sistemáticas das observações no dia-a-dia e de interações com os sujeitos pesquisados, forneceu uma boa base empírica para a análise. Porém, os dados se mostravam incompletos e incongruentes. A escrita estava contaminada pelo olhar ora do

pesquisador, ora do iniciado. Só com a aplicação de um questionário, mas, sobretudo com a realização de entrevistas semi-estruturadas, passei a compreender o outro através do seu próprio olhar. Essas ferramentas, junto com o caderno de campo, se mostraram muito eficientes na hora de reconstituir os eventos que, finalmente, perfilaram o drama social descrito no capítulo 4.

A minha postura de pesquisador e iniciado na religião passou a ser pautada na escuta do outro. O registro oral da experiência pessoal de um indivíduo, seja gravado ou escrito, tem importância em relação aos fatos e significados do seu momento de vida. A escuta dessas falas insere-se na metodologia da história oral. Interpretações são feitas a partir de narrativas concretas, tentando construir “trajetórias de vida”, inseridas em suas “realidades histórico-sociais” (CHIZZOTTI, 2006:101).

Meihy (1998: 23) aponta três elementos que constituem a condição mínima da história oral: o entrevistador; o entrevistado e a aparelhagem de gravação. Num primeiro momento, pensei em utilizar o gravador para registrar as entrevistas, mas esta forma de coleta de dados deixava escapar um elemento importante para minhas análises, ou seja, a percepção das emoções. Assim, ao invés de utilizar apenas o gravador, passei a filmar as entrevistas. A aplicação de entrevistas contribuiu para um ouvir especial, na tentativa de compreender a sociedade do outro de “dentro”, em sua verdadeira interioridade (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000: 17-22).

No início, a ideia era estudar o terreiro Oba Koso para, através de seus membros, poder reconstruir a história do que foi, e ainda é, a sua casa matriz, a Cacunda de Iaiá. Entretanto, o campo veio a me mostrar a dificuldade desse projeto, pois parte da história dessa casa matriz vive na memória das pessoas da família de axé de outros terreiros Jejes Savalu. Assim, essa constatação me levou a entrevistar membros de outras comunidades de axé relacionadas.

O texto está dividido em quatro capítulos. O primeiro corresponde a uma etnografia do Oba Koso, descrevendo o seu espaço físico, o calendário, alguns processos rituais, a organização de parentesco e, por fim, a história de vida dos dois personagens principais da trama, nos primórdios de suas carreiras religiosas. O segundo capítulo apresenta o processo de iniciação do Humbono Neto e a progressiva formalização hierárquica do grupo religioso, descrevendo os diversos cargos e posições que constituem sua

organização. O terceiro capítulo apresenta a rede de casas da nação Jejes Savalu associadas por parentesco espiritual ao Oba Koso. O último capítulo discorre sobre a entrega de um título honorífico, o decá, e os conflitos gerados por essa investidura, interpretando os eventos em clave de drama social.

Na minha análise, tentei utilizar categorias próprias dos membros da comunidade, como “necessidade”, “respeito” e “senioridade” para compreender a ideia de poder, subordinação e hierarquia. Os dados etnográficos mostraram que “necessidade” e “respeito”, no Oba Koso, serviram para a construção da hierarquia da casa. Mas essa mesma hierarquia provocou conflitos, tensões e cisões que colocaram em perigo sua própria existência. Porém, após o drama e as rupturas, a coletividade achou, no ritual e na agência do vodum, um caminho para o possível desfecho e reinstauração do equilíbrio coletivo.

## **CAPÍTULO 1: OS PRIMORDIOS DO ILÊ AXÉ OBA KOSO LOKE OMI E DE SUAS LIDERANÇAS**

### **1.1 – ETNOGRAFIA DO ESPAÇO SAGRADO**

Em Simões Filho, município da área metropolitana de Salvador, numa rua densamente ocupada por casas de médio porte, quando já fora repleta de lama, está localizado o Terreiro Ilê Axé Oba Koso Loke Omi. O espaço físico da roça será, neste trabalho, brevemente relatado, permitindo ao leitor uma melhor contextualização das narrativas que serão analisadas.

Na entrada do terreiro, existe um assentamento de Exu, seguido em frente por um corredor pequeno que desemboca em um local amplo acobertado, com quartos de santo pintados com cores distintas. Segundo os filhos da comunidade, as escolhas das cores e texturas se deram pela associação com a cor de cada santo que mora nestes quartos. O quarto de Gongombira é verde; o de Oxossi é azul celeste; o de Yansã e Xangô tem entrada revestida por um mural de pedras; o das Yabás, onde moram Oxum e Yemanjá, é pérola; o dos santos Jeje é em tons pastéis recobertos de palha e o de Exu, em tom vermelho bem forte, remetendo a um espaço de forte energia.



Fig. 01 - Casas de santo do Terreiro Oba Koso Loké Omi – Foto: Eduardo Vega, Simões Filho, 17 de fevereiro de 2011.

Seguindo mais à frente, vem um barracão de 100 m<sup>2</sup>, relativamente grande, cercado por pilastras e ocupado por bancos, cadeiras, sofás, um local mais alto denominado *pagodô*, onde ficam os *huntós*, que sempre se revezam em suas funções de tocador nas festas públicas. Dentro do barracão há outra entrada que dá acesso a um espaço mais reservado, chamado *sabaji*, no qual se encontra o *hundeme*, local reservado para iniciação, onde somente os iniciados do terreiro têm acesso. Os iaôs mais novos de santo não podem entrar nesse local por um período de um ano. No *hundeme*, os rituais sagrados de iniciação são realizados e as indumentárias dos vodums são guardadas. Ao lado do *hundeme*, outra porta se abre para um local de banho, que é chamado de *azacá*, onde acontece o *tó*, banho ritual, que etimologicamente, em língua fon, pode ser associado à água, curso de água, rio ou fonte. Este *tó* somente é aberto para recolher pessoas para iniciação e é utilizado pela comunidade para os banhos diários e de axé dos noviços. Ao final do *sabaji*, encontra-se um local para higiene pessoal denominado *dazin*.



Fig. 02 - Barracão do Terreiro Oba Koso Loké Omi –Foto: Eduardo Vega, Simões Filho, 17 de fevereiro de 2011.

Para ampliar o espaço do terreiro, construído numa área urbana, os filhos de santo tiveram que comprar pequenas glebas, outrora pertencentes aos quintais das casas



vizinhas. O local religioso é recortado por construções de várias épocas. Em 2007, o terreiro comprou terras, onde foi plantado o *Iroko*, e construiu o quarto de Oxalá, o dos caboclos, o do inkice Tempo, e a casa de *Egun*.



Fig. 03 - Vista parcial da área comum de plantio; casa de Oxalá; caboclos, Eguns. Foto: Eduardo Vega, Simões Filho, 17 de fevereiro de 2011.

Nesta área, preserva-se o que restou de vegetação local. Árvores frutíferas crescem e plantas de rituais sagrados são colhidas. O que antes era terra de outrem virou, para a comunidade, uma área específica de determinados cultos. Dentre eles, os cultos aos ancestrais – *Esa*, que são feitos anualmente sempre no mês de novembro; o culto aos caboclos, que ocorre apenas uma vez por ano com uma festa pública, geralmente no mês de julho, e o a Oxalá, que, anualmente, encerra o ciclo de festas da comunidade, sendo a roça devidamente preparada com um *Alá*<sup>1</sup> branco que é estendido por todo o terreiro.

---

<sup>1</sup>Alá - Nos terreiros de candomblé, pano branco que se estende como proteção a vida, podendo ser a representação do próprio oxalá; poderia vir a significar paz. Este pano que se estende nas dependências da comunidade e sob o qual se realizam algumas cerimônias rituais significam o período de obrigação ao culto ao vodum Oxalá.



Fig. 04 - Um assentamento de Exu e a casa de Egum no final do terreiro, onde se encontra a entrada da casa do pai biológico do Humbono Neto, líder da comunidade. Foto: Eduardo Vega, Simões Filho, 17 de fevereiro de 2011.

O terreiro, atualmente, localiza-se ao lado de igrejas evangélicas, mercearias, lava-jatos e de vizinhos que dividem suas propriedades com esse espaço religioso. Apesar da proximidade, a vizinhança não se comunica ou se relaciona diretamente com a comunidade do terreiro, e quase não participa dos cultos abertos ao público. Nos últimos dez anos, a população local passou por diversas transformações, pois muitos que acompanharam a trajetória dessa comunidade religiosa se mudaram. Hoje, os novos moradores são pessoas de outros estados que buscam trabalho nas áreas industriais do município.

Lembro-me de que, em setembro de 2006, ao oferecer o tradicional caruru para os erês, os filhos-de-santo perceberam que não tinham sete crianças para a sacralização do ato. Naquele momento, a mãe-de-santo, aflita, mandou-me buscar crianças nas redondezas, pois senão o caruru não seria de erê e, sim, de gente. Após procurá-las, por mais de um quilômetro, encontrei alguns meninos jogando futebol. Ao perguntar-lhes se queriam comer caruru, um deles me respondeu: “Obrigado, eu não como essa comida. Eu sou de Jesus!” O que poderia ser apenas um caso isolado, perdido no tempo, na verdade,

revelou um desafio para a comunidade do terreiro, que tornou, a cada dia, a manutenção de costumes e regras mais complexa nessa comunidade.

Segundo o censo de 2010, realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE -, o município de Simões Filho possui uma população estimada de 118.047 habitantes. Dentre eles, 37.055 são evangélicos, representando 31,35% da população, e 538 são candomblecistas, configurando apenas 0,45% do número de habitantes da cidade (IBGE, 2010). Mesmo com essa disparidade, durante o período em que estive em campo, não observei nenhum conflito em virtude de religião. O que efetivamente percebi foi o esvaziamento de pessoas nas festas públicas no terreiro Oba Koso, devido ao crescente número de evangélicos no município. Durante os períodos rituais na comunidade, ocorre o presente das *yabás* - objeto de discussão mais adiante -, realizado em uma represa em um distrito da cidade de Simões Filho, chamado Pitanga de Palmares, enquanto, concomitantemente, realizam-se batismos evangélicos. Pessoas de credos distintos, portanto, compartilham o mesmo local para a realização de seus rituais. Assim, pode-se afirmar o valor ecumênico dessa água sagrada que, para o povo de axé, seriam as “águas das yabás” e, para os pentecostelistas, “as águas de Jesus”.

Grandes dificuldades para a realização de rituais, entretanto, têm ocorrido, devido à expansão econômica do município, refletida na região que levou à significativa redução das áreas de Mata Atlântica. Onde antes se podiam fazer as oferendas para os caboclos, hoje estão instaladas duas fábricas, da Avon e da Azaléia.

## **1.2 – CICLO DE OBRIGAÇÕES: TEMPORALIDADE E PROCESSOS RITUAIS**

Entre os anos 2000 e 2005, o calendário festivo ficava restrito à disposição de tempo do Humbono Carlos Bottas, pai-de-santo do Humbono Neto e da Ialaxé Rosa Moreno. A partir de 2006, entretanto, a comunidade começou a passar por atos de independência e pessoas começaram a ser iniciadas sem a presença do Humbono Carlos. Após os festivais momescos, a comunidade começa seu ciclo de obrigações. Entre o final de fevereiro e início de março, a roça se prepara para “dar comida a Exu e Ogum”. Nesse ritual, os filhos de santo da comunidade, como de costume, devem estar, impreterivelmente, presentes sempre em um dia anterior, sob pena de não poder participar da obrigação, nem tampouco ter o direito de “agradar” ao seu Exu. Após o sacrifício ritual, acompanhado de rezas e cânticos em referência ao vodum do

movimento, chamado de Exu ou Legbara, o terreiro está aberto ao novo ano e preparado para o que virá.

Nesta comunidade, anualmente, são feitos quatro *ossés*, que significa limpar, organizar, purificar seus *ibás*<sup>2</sup>, casas de santo, área externa da roça, manter a ordem, além do contato com seu vodum, mesmo que em pequenos gestos, como acender uma vela, encher de água suas quartinhas e quartilhões, purificar seu corpo e alma com um banho de *amassi* (preparado de folhas e água para purificação). Nesses encontros, geralmente são feitas reuniões para se discutir o calendário festivo da comunidade, bem como a definição de datas sobre as obrigações; quais dos filhos-de-santo irão entrar em obrigação; discutir custos e formas de angariar fundos para a organização dos momentos festivos.

No Oba Koso ocorrem cinco grande celebrações. A primeira é dedicada aos caboclos. A segunda festa, aos *Ibejis*, aos erês, tão importantes na existência da comunidade; a terceira, à fogueira de Xangô; a quarta, ao culto dos ancestrais e a quinta, por fim, ao presente das águas.

Normalmente, entre o final de junho e início de julho, o terreiro Oba Koso se prepara para o culto aos caboclos e ao *inkice* Tempo e Gongombira. Uma grande tenda é armada na comunidade e um café da manhã é ofertado aos presentes. Após o banquete, os caboclos se manifestam em seus “*cavalos*” e fazem o seu samba. Cada encantado tira sua salva e por fim um almoço é distribuído para que todos consagrem a festividade. No Oba Koso, o caboclo é considerado um egun. Assim, “quando os membros definem o caboclo com egun, eles estão ressaltando o caráter africano do seu terreiro” (TELES DOS SANTOS, 1995: 57). A busca por essa africanidade na roça estaria mais ligada a um discurso da “pureza” do que a “uma verificação efetiva das afirmações” (TELES DOS SANTOS, 1992:8).

Desta forma, o culto aos caboclos na roça de Simões Filho sempre é realizado separado do culto aos voduns. Essa separação entre as entidades poderia ser aplicada na distinção feita por Juana Elbein em que “os *òrìsà* estão especialmente associados à estrutura da natureza, do cosmo: os ancestrais (*égún*), à estrutura da sociedade” (DOS SANTOS, 1975:102).

---

<sup>2</sup> Ibás- Objeto sagrado que representa o assentamento do vodum no plano material..

No mês de setembro, é oferecido um caruru aos *erês*. Segundo Emilena dos Santos (2011), de acordo com a crença, os *erês* são infantis, milagrosos, protetores das crianças e enfermos, exercendo um poder de cura, sendo geradores de prosperidade e alegria para quem lhes agrada. O caruru ofertado segue uma tradição que envolve devoção e festa, dança cânticos, culinária, arte e infância, estabelecida numa prática de complexo sincretismo de santos, obrigações e laços de famílias. (DOS SANTOS, 2011:31-34).

Não posso deixar de remontar o caruru ocorrido no dia 15 de setembro de 2012, com grande intensidade no terreiro. A obrigação se iniciara no dia 14, uma sexta-feira, com os filhos-de-santo chegando à comunidade. Como de praxe, todos deveriam tomar seu banho de amassi e depois se reunirem para o *ajeum*<sup>3</sup>. Passaram a noite felizes, cortando quiabos, cantando, festejando, lembrando histórias do passado e preparando a roça para a alegria das crianças que estariam presentes para o momento festivo.

No dia seguinte, ao amanhecer, todos os filhos da casa foram ao *tó* para o banho de *amassi* e, após o *ajeum*, os filhos-de-santo procuraram suas obrigações diárias. A cozinha dedicada a todos os voduns não parou um só instante. Mas a alegria se misturou com um momento de tensão, quando perceberam, ao final da tarde, que a massa de feijão fradinho para o preparo do acarajé, comida ritual dedicada ao vodum Oyá, havia estragado. De repente, a Ialaxé Rosa Moreno, em um tom altivo lançou ao vento: "Queimaram nosso acarajé, mas vamos dar nosso jeito, aquele que queimou que se queime com o que trouxe. Tira o feijão que vamos fazer ao modo antigo, descascar o feijão, limpar e moer. Hoje eu vou pra cozinha". Pela primeira vez, nos cinco anos que acompanhava em campo essa obrigação, vi a Ialaxé Rosa Moreno ter aquele tipo de reação, como se ela estivesse preocupada com a primeira obrigação, desde os conflitos que haviam sucedido na comunidade e que explicarei mais adiante.

---

6 Ajeum - O Ajeum é a comida, é o ato da alimentação votiva, estendendo-se ao profano. Essas expressões e procedimentos sociais estão vinculadas aos terreiros de Candomblé.





Fig. 05 - Comunidade reunida quando foi oferecido o caruru ritual em homenagem aos Ibejis e Erês – Terreiro Oba Koso – Foto: Eduardo Vega, Simões Filho, 22 de setembro de 2012.

Os encontros com a comunidade, celebrados durante e após a obrigação dos erês, funcionam como elo entre a população local e pessoas do axé. Personalidades ligadas à política local, como prefeitos e vereadores, costumam aparecer para participar do banquete ritual e também utilizam o momento para discutirem suas propostas políticas para o município. Pais e Mães de Santo de outras comunidades de axé também costumam participar deste momento.

Entre um ossé e outro, ocorrem obrigações de maiores proporções. No mês de outubro, ocorre a terceira celebração, intitulada de fogueira de Xangô. Nesse ritual, uma grande fogueira é acesa, em torno da qual Xangô, vodum do fogo, aparece no terreiro, dançando, após a oferta de comidas rituais e a realização de atos sacralizadores acompanhados de um *xerém* (instrumento circular emissor de som como um chocalho, dedicado ao culto a Xangô e que, nessa comunidade, apenas os homens podem segurar). Nesse momento, entre rezas e cânticos, outros voduns se manifestam para louvar o grande rei do trovão. Cabe notar que a nomenclatura do terreiro Oba Koso é uma referência a essa divindade.



Fig. 06–Fogueira de Xangô – Terreiro Oba Koso – Foto: Eduardo Vega, Simões Filho, 29 de outubro de 2011.

Em novembro, mês dedicado aos eguns, o terreiro se prepara para a quarta celebração, o culto aos ancestrais. Na casa dos Eguns, processos rituais são realizados para que a harmonia se perpetue na comunidade e entre seus entes, graças à proteção dos mortos. O ciclo ritual dedicado a eles é delimitado por purificações, despachos, como forma de agradar e despedir o egum do convívio diário.

As purificações realizadas ocorrem justamente porque se reconhece no egum uma consciência individual. Essa consciência de não aceitar o fato de estar morto provoca uma revolta, que faz o egum rondar seus familiares e se entregar às atividades cotidianas que realizava em vida (J. E. DOS SANTOS, 1984, e GOLDMAN, 1985).

Fora do espaço físico do terreiro, há rituais que são feitos também no cemitério, na tentativa de delimitar o espaço da comunidade e fora dele, haja vista que a alma é um “ser vagoante, a quem não cabe nenhuma tarefa determinada; porque a morte tem justamente como efeito colocá-lo fora de todos os quadros regulares” (DURKHEIM, 1989[1912]: 335). Segundo Juana Elbein dos Santos (1993), a morte não significa absolutamente a extinção total de um indivíduo,

Morrer é uma mudança de estado, de plano de existência e de status. Faz parte da dinâmica do sistema que inclui, evidentemente, a dinâmica social. Sabe-se perfeitamente que Ikú deverá devolver a *Iyá-nlá*, a terra, a porção símbolo de matéria de origem na qual cada indivíduo fora encarnado; mas cada criatura ao nascer traz consigo seu ori, seu destino. Trata-se, portanto, de assegurar que este se desenvolva e se cumpra. Isso é válido tanto para um ser, uma unidade (uma família, um terreiro, etc) quanto para o sistema como uma totalidade. A imortalidade, ou seja, o eterno renascimento, de um plano da existência a outro, deve ser assegurado (J. E. SANTOS, 1993: 221 e 222).

A autora vai além, quando afirma que o ser que completou com sucesso a totalidade de seu destino está maduro para a morte, quando sai do *aiyé* (terra) para o *orun* (local onde estão os voduns e os ancestrais). Quando rituais dedicados aos mortos são realizados, o morto torna-se um ancestral. E nessa ancestralidade, o Oba Koso vem a zelar por seus ancestrais, como forma de perpetuação do axé.

Assim, perante os adeptos da comunidade de Simões Filho, o egum possui um comportamento estereotipado, pois existem eguns bons, ruins e revoltados. O medo de *ikú* no Candomblé é evidenciado no medo dos mortos. O simples medo de lidar com egum, seja ritualmente ou em sonhos, são sinais para a comunidade da existência dele. Dificilmente, se verifica alguém no terreiro referindo-se a um egum como a própria pessoa que estava viva, mas como um elemento que constitui parte dele. Isso faz com que a dimensão da existência física no *aiyé* e no *orun* se aproximem e se misturem, rompendo o tabu primordial no sentido de crença de sua separação em radical (J. E. SANTOS, 1984, e GOLDMAN, 1985).

Por fim, na segunda quinzena do mês de dezembro, ocorre um grande presente dedicado às grandes mães das águas, Oxum e Yemanjá, o qual acompanhei nos anos de 2009, 2010 e 2012. Grandes balaios são feitos com comidas rituais. Pessoas da comunidade, bem como representantes de outras casas de Axé, normalmente aparecem para este ritual. Mircea Eliade (2008) diz que “as águas simbolizam a totalidade das virtualidades; elas são fons et origo, a matriz de todas as possibilidades de existência”. Assim, água é renovação de ciclos é uma,

regeneração total, um novo nascimento, porque uma imersão equivale a uma dissolução das formas, a uma reintegração no modo indiferenciado da preexistência; e a emersão das águas repete o gesto cosmogônico da manifestação formal. (ELIADE, 2008:153)



No presente das yabás, sempre aos domingos, os filhos de santo da comunidade, como de costume, devem chegar ao terreiro antes do começo das obrigações. Assim, na sexta-feira, começam os preparativos. Os ogãs ficam responsáveis pela ornamentação dos balaios que serão oferecidos aos voduns e, normalmente, passam a madrugada confeccionando e ajustando todos os detalhes do presente.



Fig. 07–Presente das Yabás – Terreiro Oba Koso – Foto: Eduardo Vega , Pitanga de Palmares, Simões Filho, 15 de dezembro de 2012.



Fig. 08–Presente das Yabás – Ogã preparando os balaios para o ritual – Terreiro Oba Koso – Foto: Eduardo Vega, Oba Koso, Simões Filho, 14 de dezembro de 2012.

As mulheres, sob orientação e coordenação da *Dagã*, são as responsáveis pela comida ritual que será oferecida aos voduns. A *Dagã* é a responsável pelas *comidas de santo* e por todos os fundamentos para cozinhar o axé de quem está recolhido, bem como *ajeum*. Esse cargo é dado, geralmente, às pessoas que têm por regente o vodum Oxum, que é a “dona” da cozinha do santo.



Fig. 09 –Presente das Yabás – Deré preparando os alimentos rituais do presente. – Terreiro Oba Koso – Foto: Eduardo Vega, Simões Filho, 14 de dezembro de 2012.

Em uma comunidade distante, cerca de 20 km do Terreiro Oba Koso, existe um distrito chamado Pitanga de Palmares, onde há uma represa que faz divisa entre o Município de Simões Filho e Camaçari. Como já foi dito, a represa também funciona como área de batismo para comunidades evangélicas que chegam em caravanas. Entretanto, a comunidade de Pitanga de Palmares espera, anualmente, o presente da rainha das águas, pois entrou no seu calendário festivo.



Fig. 10–Presente das Yabás – Batismo evangélico na represa do quilombo Pitanga de Palmares – Foto: Eduardo Vega, Pitanga de Palmares, Simões Filho, 15 de dezembro de 2012.

Até o momento, fiz uma descrição breve do espaço físico e do calendário ritual e festivo do terreiro Oba Koso Loke Omi. Adiante, adentrarei um pouco mais nas narrativas que serão empregadas no decurso do texto, a fim de compreender a questão conflitual da comunidade. Para tanto, descreverei, a seguir, a história de vida de meus dois principais personagens, a Ialaxé Rosa e o Humbono Neto. As descrições servem, sobretudo, para dar sentido e interpretar os conflitos vividos nesta comunidade, e para entender o seu parentesco espiritual com outras comunidades Jeje Savalu.

### **1.3 - PRIMEIROS PASSOS NA VIDA RELIGIOSA DA IALAXÉ ROSA MORENO**

Para contextualizar a questão conflitual que será discutida no capítulo quatro, se faz necessário conhecer a história de vida dos dois principais atores: a Ialaxé Rosa e o Humbono Neto. Discorrer sobre a chegada deles ao axé, sobre a construção do terreiro e sobre o seu processo de iniciação é importante para entender o estágio inicial, a partir do qual irá se desenvolver o que chamamos de drama social.

A Ialaxé Rosa Moreno nasceu em 1970 e contava com 42 anos em 2013. Ela foi estudante de Serviço Social e militante de alguns movimentos sociais no município de Simões Filho. É mãe de uma menina de sete anos, chamada Sophia, que também vive no terreiro. A Ialaxé Rosa possui um temperamento forte e os seus filhos sempre associam seu comportamento ruidoso e agressivo aos arquétipos do vodum que rege sua cabeça, Xangô, vodum da justiça, do fogo, do *inan*.<sup>4</sup>

A Ialaxé é filha biológica do Sr. Jaime Mendes e da Sra. Janaildes. Seu pai é um senhor aposentado, um homem religioso, adepto do espiritismo Kardecista. Sua mãe é uma professora aposentada, católica fervorosa, ministra de uma congregação. Desde criança, Rosa conviveu com as reuniões do evangelho que ocorriam e ocorrem, regularmente, até hoje, todas as terças-feiras, na casa de seus pais. Aos onze anos, já dava assistência indireta a seu pai. Nesses momentos, ela via espíritos sendo ajudados e pessoas batendo à porta de sua casa, pedindo ajuda. Quando os seus pais iam para o trabalho, a deixavam com empregadas domésticas, amigos ou parentes.

---

<sup>4</sup>Inan -palavra de origem yorubá que significa fogo.

Ela tem um irmão mais novo, José Luiz Moreno Neto, hoje conhecido como Humbono Neto ou pai Neto, nascido em 1979 e atualmente com 34 anos, médico, professor de Medicina Preventiva e Social na Universidade Federal da Bahia - UFBA, de quem falaremos mais adiante.

A avó biológica paterna de Rosa se chamava Cristina Santana. Ela nasceu em 15 de dezembro de 1916 e faleceu em 25 de agosto de 1970, e recebia encantados. Fora iniciada, por volta da década de 1940, na nação angola, para o *inkice* Gongombira, por uma filha de santo da Nengua Maria Nenem, que se chamava Mansu de Zazi.



Fig. 11 – Kota Cristina Santana da Silva, Foto: Arquivo pessoal do Oba Koso, Salvador, dezembro de 1955.

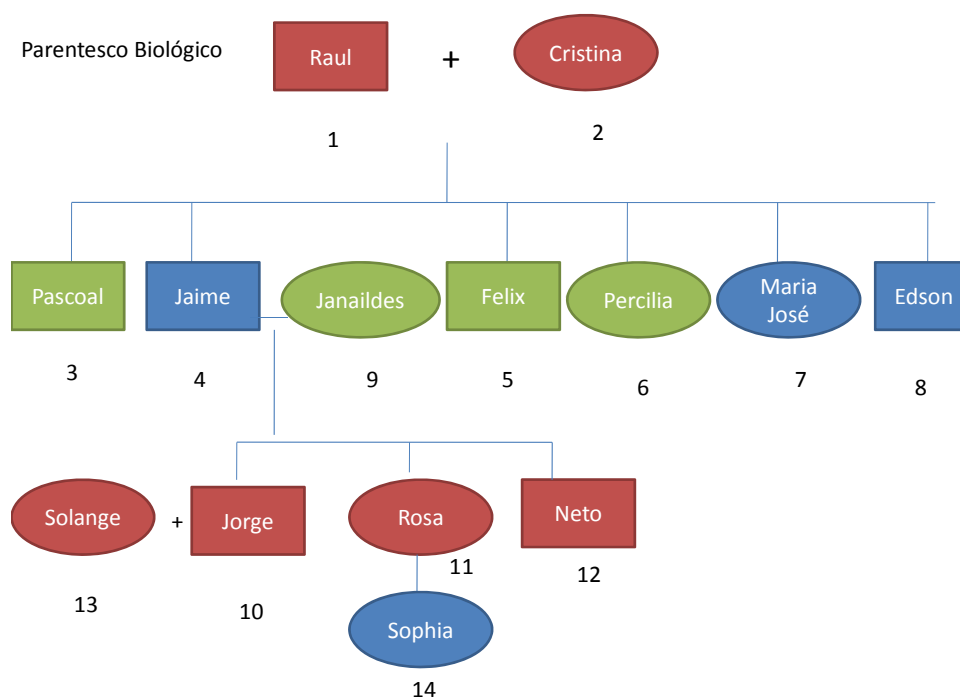
O avô paterno de Rosa, esposo de Cristina, se chamava Raul Mendes da Silva. Ele nasceu em 22 de novembro de 1911 e faleceu em 08 de outubro de 1978. Foi ogã, sem se ter certeza se foi suspenso ou confirmado. Naquela época, não se dava atenção e importância à confirmação em si, mas a família de santo já lhe dava todo o respeito apenas por ter sido escolhido para ser ogã.



Fig. 12 – Ogã Raul Mendes da Silva, Foto: Arquivo pessoal do Oba Koso, Salvador, dezembro de 1955.

Apesar de não terem conhecido seus avós, nem tampouco terem conhecido a intimidade da relação familiar de seus pais e dos seus tios, que por muitas vezes foi velada, ainda mais quando se tratava de questões religiosas, Rosa e seu irmão Neto, por muitas vezes, ouviram falar em santos e em encantados. Nesse contexto, os laços de sangue ou o parentesco biológico foram elementos importantes para a constituição do futuro terreiro. Para entender melhor essas relações de parentesco, o quadro 1 mostra o grupo de descendência:

#### QUADRO 1: Árvore genealógica da família Mendes



#### Legenda:

- 1 – Raul Mendes - Ogã
- 2 – Olga Cristina - Kota
- 3 – Pascoal Mendes
- 4 – Jaime Mendes – Ogã suspenso
- 5 – Felix Mendes
- 6 – Percília Mendes
- 7 – Maria José Mendes – Adepta não iniciada
- 8 – Edson Mendes – Adepto não iniciado
- 9 – Janaildes Moreno
- 10 – Jorge Moreno – Osi Pejigan
- 11 – Rosa Moreno - Ialaxé
- 12 – José Luiz Moreno - Humbono
- 13 – Solange Serzedelo – Iaô
- 14 – Sophia Mendes

- Quadro verde – Não iniciados
- Quadro azul – Não iniciado e adeptos do candomblé
- Quadro vermelho - Iniciados

Rosa começou sua descoberta da vida religiosa durante a adolescência. Sobre o candomblé, seu conhecimento se restringia ao seu tio Edinho (Edson no quadro 1), o irmão caçula de seu pai, que cuidava de objetos da religião dos voduns. Com ele, começou a acompanhar alguns caboclos na mata. Era uma questão de simpatia. Ela acompanhava os médiuns, numa relação externa com o sagrado, sem ainda entender bem, pois não havia uma compreensão do que ocorria, mas a fé a movia dentro da crença, e tentava atender ao que eles solicitavam.

Depois vieram os problemas de saúde. Por três ou quatro anos seguidos, seu corpo andou fragilizado. A doença a levou para a cama, para o hospital, ficava internada e nunca se chegava a um diagnóstico. Diversas pessoas faziam interpretações sobre o seu estado de saúde e, por ter tido diversos namorados, seus vizinhos afirmavam que poderiam ser abortos. Segundo Minayo (1988), o contexto desta interface entre religião, saúde e doença ocupa um lugar ímpar e subjetivo na vida dos indivíduos. Diversos autores, como Miriam Rabelo (1999) e Gilberto Velho (1994), discutem os aspectos simbólicos da doença, demonstrando que a relação entre saúde e doença está intrinsecamente associada ao sujeito e às interações vivenciadas no grupo social a que pertence. Assim,

a doença é a resposta subjetiva do paciente, e de todos os que o cercam, ao seu mal-estar” ou ainda a “definição de doença não inclui somente a experiência pessoal do problema de saúde, mas também o significado que o indivíduo confere a ela (HELMAN, 1994:104)

Dessa forma, Rosa ao perceber que seu estado de saúde não melhorava e, repetindo experiências anteriores vividas por sua avó Cristina, buscou ajuda numa comunidade religiosa para sanar as mazelas de sua vida. A escolha de um terreiro de candomblé resultara de uma trajetória de busca terapêutica e comportava a elaboração de novos significados para entender suas experiências. Como afirma Rabelo (2010):

as religiões modificam a maneira pela qual os indivíduos se posicionam frente à aflição, na medida em que lhes incutem um novo estoque de concepções e crenças. Clientes são potenciais adeptos que aprendem – adquirem conteúdos – no curso de sua participação em eventos diversos ao interior do grupo religioso (RABELO, 2010:6).

Diversas estratégias foram desenvolvidas em seu tratamento de saúde. Dentre elas, foram prescritos ebós e outros rituais necessários para sua cura. Assim, as angústias e sofrimentos vividos por Rosa a levaram ao Candomblé, haja vista que a função principal da religião, através do tratamento terapêutico, consiste em tornar a vida das pessoas mais fácil de ser vivida. A religião passa a proporcionar uma visão do universo que dá suporte para o enfrentamento da realidade (GEERTZ, 1989).

Assim, para a resolução dos seus problemas de ordem física, Rosa, aos quinze anos, seguindo sua intuição, resolveu fazer um caruru, o qual foi todo providenciado na data de seu aniversário. Na realidade, não foi feito para comemorar seu aniversário, mas sim

para agradar a Cosme e Damião. O primeiro caruru foi feito no bairro de Pernambués. Seu pai fez todos os preparativos para que tudo ocorresse bem, devido à fé que observou nela. A partir de então, todo ano, realizava-se esse caruru, que já não era na data de seu aniversário, mas no mês de setembro. Assim, através do caruru, Rosa obtinha respostas e resultados para as celeumas de sua vida pessoal, envolvendo inclusive o núcleo familiar e a vizinhança. Em certo momento, após o primeiro caruru, Rosa Moreno começou a despertar para a espiritualidade. Isso lhe foi muito “*natural*”, já que vivia em uma casa onde seus pais possuíam religiões distintas.

Desde crianças, Rosa e Neto frequentavam a casa de um senhor que morava no bairro de Praia Grande, subúrbio ferroviário de Salvador, chamado Zé do Mocotó. Todas as vezes que iam à casa do idoso era fim de tarde, e passavam horas e horas numa saleta, onde ele atendia as consultas. O finado Sr. Mocotó era padrinho da irmã de Jaime Mendes, conhecida como Naninha (Maria José no quadro 1), e teve uma forte ligação com a Kota Cristina e o Sr. Raul Mendes, avós de Rosa e Neto. Quando a mesa branca não dava mais conta da solução dos problemas, eles procuravam a casa de *Seu Zé* para fazer e cuidar das coisas que eram da ascendência religiosa do Candomblé.

Na prática, a religiosidade do Candomblé sempre foi uma constante na família Mendes, mas o axé sempre foi velado. De fato, Kota Cristina, a avó, teve uma vida de axé, da qual apenas seu marido Raul participava. Seus filhos biológicos não conheciam a história de sua vida religiosa que não foi fácil, nem resultado de uma escolha. A Ialaxé Rosa e o Humbono Neto afirmaram que sua avó adentrou no axé por uma questão de saúde. Não havia uma afinidade direta, principalmente quando se falava em candomblé angola no início do século passado.<sup>5</sup>

A iniciação de Kota Cristina coincidiu com o início do seu casamento. Desta forma, entre o nascimento do seu filho mais velho e o de Jaime Mendes, no ano de 1939, ela foi iniciada na casa onde seu marido, Raul Mendes, era ogã apontado. Porém, logo em seguida, afastou-se desse terreiro e suas obrigações de um, três e sete anos foram realizadas em sua residência, sempre às escondidas, sem a participação dos filhos e netos.

---

<sup>5</sup> Entrevista com Ialaxé Rosa e Humbono Neto, Terreiro Oba Koso, 12 de Fevereiro de 2013.



Mas voltemos à Rosa, que, como sua avó, começara a cuidar de santo a partir da sua doença. Após mais de uma semana internada num hospital, foi, inicialmente, tratada através de passes e das entidades que frequentavam a reunião de seu pai Jaime. Diversos caboclos a ajudaram, como Rompe Nuvem, Boiadeiro, José de Las Palmas. Os próprios caboclos ratificaram que ela tinha que procurar um lugar para se cuidar.<sup>6</sup>

Devido à proximidade que seu Jaime tinha com a Ialorixá Célia Neves, ele levou sua filha Rosa, com menos de 18 anos, à residência daquela amiga, no Uruguai, um bairro popular situado na península itapagipana, na capital baiana. A Ialorixá Célia, falecida em 5 de maio de 1997, tornou-se a mãe espiritual de Rosa. Célia foi fundadora do Ilé Axé Omi Lewá, terreiro de nação Ketu, situado no bairro de Paripe, subúrbio ferroviário de Salvador, numa rua com saneamento básico precário, onde boa parte da comunidade de baixo poder aquisitivo possui muita fé em seus voduns. Ali, Rosa fez seu primeiro ebó e, ao invés de ter uma melhora em seu estado de saúde, adoeceu novamente. Então, a Iá Célia declarou que Rosa tinha que assentar os santos de sua avó Cristina, pois os voduns haviam decidido ficar com ela e, enquanto ela não começasse a cuidar deles, ela continuaria na mesma situação.

Assim, em 1990, os primeiros *ibás* (assentamento do vodum) começaram a ser assentados no primeiro andar da residência familiar, na casa de seu pai Jaime. Entretanto, os exus da família foram assentados no Omi Lewá, ou seja, no terreiro de Iá Célia. A partir desse momento, a responsabilidade religiosa de Rosa passou a ser mais intensa, pois, a todo instante, tinha-se que se fazer um novo ritual de consolidação das novas diretrizes da vida da futura Ialaxé do Oba Koso. A preparação para seu caminho exigiu de Rosa Moreno escolher entre sua vida pessoal e a construção de uma nova dependência religiosa. Após o assentamento dos seus voduns na casa de seu pai, era comum Rosa estar presente no terreiro de sua mãe Célia, como ela afirma:

Tinha vezes que ela dizia: “desça aíí”, e esse “desça aíí” eu ia e levava três, quatro dias. E lá acontecia sempre um movimento da vida religiosa, pois lá sempre tinha alguém dando alguma oferenda para o orixá, sempre alguém colocando suas obrigações em dia. Então era uma roça com frequência constante (Ialaxé Rosa Moreno, CIA I, Simões Filho, Dezembro de 2012).

---

<sup>6</sup> Entrevista com Ialaxé Rosa, Terreiro Oba Koso, 12 de Fevereiro de 2013.

Como a vida religiosa de Rosa estava caminhando para um maior grau de complexidade ritual, a sua mãe biológica, a Sra. Janaildes, se mostrou resistente, pois, de uma hora para outra, pessoas de axé estavam dentro de sua residência. Em 1992, surgiu a oportunidade de comprar o terreno no município de Simões Filho, onde se instalou o terreiro Oba Koso. Rosa ainda estava no período de aprendizagem e a roça começou bem humilde.

Foi instalada uma primeira casa de Exu, feita de quatro paus e telha de Eternit, presa em arames. Rosa reconhece que, após seu envolvimento no encantamento do vodum, sua vida mudou completamente e, sem perceber, ela se tornou outra pessoa, pois as suas responsabilidades estavam adstritas a reconstruir a sua ancestralidade.

A chegada de Xangô ao Oba Koso também passou por conflitos. Quando do registro da casa na Federação Nacional do Culto Afro-brasileiro - FENACAB -, esse órgão regulamentador não aceitou a nomenclatura do terreiro. Como se tratava de uma herança da nação angola, deixada por sua avó Cristina, eles questionaram à Rosa por que ela não tinha uma casa de angola, e disseram que o nome da roça deveria ser o do vodum que tinha lhe dado o cargo. Para tal fato, a Ialaxé Rosa coloca a seguinte observação:

Se Xangô me deu o caminho para levar aquele axé, era lá que Xangô escolheu, e que meu santo era aquele, e se um santo angola me escolheu para zelar, que tinha que ser daquela forma. Aí, eles aceitaram, embora não deixaram de fazer o seu questionamento. Até me mostrou a pasta de uma pessoa que estava viva e que tinha sido do mesmo tempo de minha avó, e que eu procurasse essa pessoa, mas eu já tinha uma confiança e carisma por minha mãe de santo. Assim, eu não iria procurar uma pessoa que eu não tinha tido o caminho de chegar até ela, apenas porque outros achavam que eu teria que continuar dentro de uma nação, de uma linhagem. E foi assim que surgiu o nome do terreiro (Ialaxé Rosa Moreno, CIA I, Simões Filho, Dezembro de 2012).

Interessante observar que o terreiro Oba Koso foi construído com base em uma ancestralidade da nação angola, deixada pela Kota Cristina. Quando de sua construção física, em 1992, a comunidade estava sob os cuidados da Iá Célia, tendo sua constituição pautada em ritos da nação Ketu. Após o falecimento da Iá Célia, em 1997, o terreiro passou a ficar sob os cuidados do Humbono Carlos Bottas de Oxum, da nação Jeje Savalu. Quando em 1998, Neto foi iniciado por Humbono Carlos e a ialaxé Rosa

realizou sua obrigação de três anos, eles já receberam atos sacralizadores da nação Jeje, tendo o terreiro se tornado Jeje Savalu.

Essa fluidez das nações, dentro da comunidade, sempre foi vivida pelos filhos da casa sem conflitos. Sempre existiu um imbricamento da comunidade com as diversas nações de candomblé. Normalmente no mês de julho, o terreiro se prepara para rituais dos caboclos e dos santos da nação Angola. Nestes rituais, cantigas de outras nações são entoadas, na tentativa de recordar a origem e a ancestralidade do terreiro.

### **1.3.1: A INICIAÇÃO DA IALAXÉ ROSA**

Rosa Moreno foi iniciada, posteriormente à compra da roça, pela Ialorixá Célia Neves de Oxum, em 1994, tendo como regente o vodum Xangô. Nesse processo de iniciação, Iá Célia avisou à Rosa que ela teria uma condição diferenciada, pois tinha um compromisso com os voduns, que só eles podiam enxergar. Assim, Rosa não foi raspada para rodar no santo e foi inicialmente confirmada como equede. O título de ialaxé, ou zeladora de axé, foi recebido, posteriormente, pelas mãos do já citado Humbono Carlos, quando de sua obrigação de três anos, em 1998.

Conforme pude saber através de conversas com os membros da casa, a relação de Ialaxé Rosa com sua mãe-de-santo era muito próxima. As duas se tornaram grandes amigas e conseguiram criar uma relação materno-filial muito intensa. Iá Célia fez de Rosa uma boa filha-de-santo, na concepção da comunidade local.

Lembro que, desde o primeiro ebó feito por Iá Célia, Rosa permaneceu cinco anos como abiã. Antes de assentar os voduns na casa residencial de seus pais, a Ialorixá Célia assentou o Exu da Kota Cristina e, posteriormente, o Exu que estava ligado ao vodum Xangô de Rosa. Mãe Célia costumava dizer que Xangô “comia em pé”. Isto significa que mesmo Rosa não tendo ainda assentado o *ibá* do seu vodum, sua ialorixá arriava oferendas para o Xangô dela no Omi Lewá, pois, em suas palavras, “Xangô era um só”.<sup>7</sup>

No período de abiã, mãe Célia avisou à Rosa que ia dar o tempo necessário para que conseguisse o espaço para fazer o assentamento, pois, como ela precisava de cuidados especiais, era fundamental que o terreiro estivesse construído. Esses cuidados especiais terminaram gerando um conflito interno entre mãe Célia e sua filha biológica Maria das

---

<sup>7</sup> Ialaxé Rosa, CIA I, Simões Filho, Janeiro de 2013.

Neves Xavier, mais conhecida como Tânia de Yansã. Sua filha estava no processo de se tornar ebômi e ialorixá e, neste período de aprendizagem, sua mãe biológica passava fundamentos para Rosa, ainda na condição de abiã, quebrando regras formais de aprendizagem dentro do axé, mostrando claramente uma transmissão informal de conhecimento entre ambas. Em nossas interlocuções, Ialaxé Rosa descreveu como era a relação entre ela, sua mãe e a futura sucessora do Omi Lewá, quando da morte de mãe Célia:

Parecia que minha mãe enxergava muito além do que os olhos poderiam perceber. A filha dela me adorava. Minha primeira roupa de axé, meu enxoval de abiã, foi feito com um zelo muito grande. E, a partir do aprendizado, começou o duelo do ciúme, porque a relação entre eu e minha mãe se tornou tão pessoal e tão protegida, pois ela falou pra mim que tinha conhecido minha avó Cristina. Foi quando ela começou a descrever as pessoas que eram da mesma rama de axé, e num desses laços que ela falava sobre a formação do candomblé, a minha avó Cristina era tida como tia dela. Embora fossem de nações diferentes, mas foi uma tia que veio por outras ramas. Talvez a minha inexperiência, a minha questão de não ter sido envolvida antes no candomblé era uma responsabilidade muito grande. Como se minha mãe Célia tivesse adotado minha vida, por uma vida que ela tivesse enxergado. Aí, ela decidiu me proteger, eu devo proteger essa pessoa, pois ela não pode deixar se perder nessa responsabilidade. Ela afirmava que a responsabilidade está sendo retomada em tudo e que iria ter uma outra oportunidade de renascer um caminho. É tudo mais difícil. Eu seria talvez no olhar dela, realmente o caminho que orixá achou e que se me perdesse, qual caminho ele faria? Desde quando essa geração de tios nunca aceitaram, mesmo advindo tanto sofrimento. Assim, foi um abraço total da vida espiritual” (Ialaxé Rosa Moreno, CIA I, Simões Filho, Janeiro de 2013).

Nesta direção, no ano de 1993, a então abiã Rosa foi suspensa, já no terreiro do Oba Koso. A comunidade já tinha um nome, já tinha todos os voduns assentados. Antes de Rosa ser suspensa, a Ialorixá Célia já tinha feito numerosos *ebós* e não compreendia porque Rosa tinha uma *vidência* apurada e, por outro lado, Xangô não se manifestava em seu corpo.

Até aquele instante, seguindo o modelo hierárquico definido pelo Omi Lewá, mãe Célia via a necessidade de iniciar Rosa Moreno. Entretanto, era necessária a manifestação do vodum no seu corpo para que ela pudesse vir a ser uma futura ialorixá do terreiro. Pelas conversas e entrevistas feitas com as autoridades do Oba Koso, pude perceber que a grande preocupação da finada mãe Célia era a continuidade do axé que havia se interrompido com a morte da avó Kota Cristina. Havia um questionamento indireto de mãe Célia sobre esta situação complexa, com a qual, até então, nunca tinha se deparado.

Enfim, com o passar do tempo, chegou um momento de estrangulamento e um caminho precisava ser tomado.

Depois de algumas tentativas frustradas, enquanto mãe Célia conversava com Rosa, Oxossi chegou e incorporou naquela, mandando que se fizesse um ritual e disse que se Xangô não *descesse* em terra naquele dia, ele estaria suspendendo Rosa para ser equede, no intuito de dar continuidade às coisas da casa. A sociedade religiosa já cobrava uma solução, e Mãe Célia precisava se justificar diante seus pares, pois se tratava de uma experiência única na vida dela. Nos dizeres da Ialaxé Rosa Moreno, “foi um momento de aprendizado para ambas”.

Assim, em 1993, Rosa Moreno foi suspensa na condição de equede por Oxossi, orixá *juntó* (segundo vodum consagrado no *ori* do adepto) de Iá Célia. Na ocasião, Oxossi também suspendeu uma pessoa que já vinha desempenhando uma função de ogã, mas sem ter sido ainda apontado pelo orixá. Ele viria a ser, com os anos, o Pejigan Ailton de Oxossi. Entretanto, quando Oxossi suspendeu Ailton, deixou claro que o estaria suspendendo no terreiro do Oba Koso, mas que o seu compromisso seria para com o Omi Lewá.

Antes de ser suspensa como equede, na sua condição de abiã, Rosa já *estava assumindo uma casa*. Ela aprendera através da observação do funcionamento do Omi Lewá, num processo imitativo e de escuta ativa, e através das trocas de saberes partilhados. Assim, ela foi moldando as regras e as normas de comportamento do Oba Koso, dentre elas: curvar-se para a mãe de santo e para os mais velhos; pedir a benção aos irmãos mais velhos, às ebômis, aos iaôs e abiãs; sempre seguir na fila a ordem dos abiãs etc. Em contrapartida, em outros momentos, mãe Célia chamava Rosa e pedia para ela observar o que acontecia nos processos rituais, pois, após, ela iria explicar o porquê de determinados atos terem de ser daquela forma, adotando uma postura particular, até mesmo para minimizar os conflitos.<sup>8</sup>

Percebe-se, claramente, que a suspensão por Oxossi serviu para dar legitimidade e poder à futura Ialaxé Rosa Moreno à frente do Oba Koso, como se o ritual tivesse uma função

---

<sup>8</sup> Comunicação pessoal, Simões Filho, 17/04/2012.

politicamente integrativa (TURNER, 1996:157-168). Nesta passagem, a Ialaxé Rosa Moreno vem a discorrer:

Eu sempre senti Xangô muito próximo de mim. Em nenhum momento, eu duvidei que Xangô não estivesse próximo a mim. Como também, eu disse pra Xangô: Se o senhor não me tomou hoje, que o senhor não me tome mais, porque eu confio na palavra do orixá e sei que o senhor não irá me falhar. Sei que toda essa necessidade de antecipar coisas, também foi conflituoso para o meu lado espiritual. Então, eu acho que todas essas coisas que tinham pra acontecer, elas precisavam de mais tempo para acontecer. Hoje, eu entendo muito mais isso, pois a gente não pode determinar o tempo do orixá. Mesmo que às vezes as coisas venham pra ser retomadas com pressa, mas eu não sei o porquê de toda essa pressa, não sei como Xangô viu (Ialaxé Rosa, Oba Koso, Simões Filho, Fevereiro de 2013).

A confirmação como equede e, portanto, sua iniciação, aconteceu um ano depois dela ser suspensa. Esse ato litúrgico foi realizado no Ilé Axé Oba Koso em 1994, ou seja, estava sendo iniciada a primeira filha do terreiro, que era a própria fundadora. A peculiaridade da iniciação de Rosa diz respeito ao título recebido. Como foi dito, ela foi intitulada equede e, posteriormente, em sua obrigação de três anos, ela seria empossada Ialaxé, sendo que ela não rodava com o santo. Perante a escala hierárquica, ela receberia o maior posto dentre os possíveis, ou seja, a zeladora do Axé. Entre 1992 e 1998, Rosa se manteve como única liderança à frente do terreiro, porém se abriu um problema, pois enquanto não-rodante, ela não poderia ter condições de iniciar filhos de santo que pudessem receber um título de sacerdote e, portanto, perpetuar a casa.

Quando da confirmação de Ialaxé Rosa no terreiro do Oba Koso, seu irmão Neto ainda não tinha sido iniciado. A casa estava aberta, mas não tinha à sua frente um humbono, um pai de santo, ou um babalorixá como se diz entre os nagôs. Nesse contexto de indefinição, ocorreu a iniciação de Neto como iaô.

#### **1.4 - PRIMEIROS PASSOS NA VIDA RELIGIOSA DE HUMBONO NETO MORENO**

Humbono Neto começou a ir às primeiras festas públicas no terreiro Omi Lewá, da Ialorixá Célia Neves, ainda criança. Após a festa de Oxossi, em 1990, ele foi para todas as festas desse terreiro. Conforme ele explica:

Eu via aquela mulher se transformar quando o orixá vinha, numa forma de rainha, a comida, o cheiro, o toque, tudo pra mim era lindo, do ponto de vista folclórico, do ponto de vista cultural, espiritual. Isso foi um princípio (Humbono Neto, Salvador, Dezembro de 2012).

Esse deslumbramento veio a coincidir com o assentamento do *ibá* do santo da Ialaxé Rosa, pois naquela época cuidar do santo já era na perspectiva de um aprofundamento, de cuidar dos Exus de herança deixados por Kota Cristina, que se chamam Quibandeiro e Pavenan.

Como já dito, esse Exus foram assentados na roça de mãe Célia, enquanto os santos de Rosa foram assentados, inicialmente, na casa de seus pais biológicos. Lá foram feitos alguns rituais, mas não era um terreiro, pois a ideia inicial era cuidar do santo de Kota Cristina. A grande monta, naqueles anos, era fazer o caruru, mas pensando não apenas em São Cosme, mas nos erês e sua ascendência religiosa.

Segundo Emilena dos Santos (2011), os erês “são misericordiosos e benfeitores, trazem sorte, tem o poder de adivinhar e curar. Seus ebós são milagrosos, acabam com qualquer epidemia” (DOS SANTOS, 2011:50). Binon-Cossard (1970) destaca que os Ibejis são “símbolos da abundância, detentores de forte magia e de pureza original, por ser criança” (BINON-COSSARD, 1970:25). Assim, mexendo nas crianças, foram que as coisas apareceram com mais seriedade e necessidade. Era um complemento para se fazer o caruru de proteção.

Em julho de 1990, no último dia do ciclo de festas no Omi Lewá, no ritual dedicado a Oxalá, o jovem Neto virou no santo. Oxalá estava sentado num *apoti* (uma espécie de banco de pouca altura, em que as pessoas que estão em obrigação e os iaôs devem sentar-se), com uma grande vasilha de milho branco com coco que se chama *ebô*. O vodum distribuía este *ebô* a todas as pessoas que estavam presentes na festa. Entretanto, a maioria das pessoas que eram do candomblé, quando iam receber o *ebô*, “viravam” no santo e ficavam incorporados com seu vodum.

Àquela altura, o Humbono Neto não entendia muito bem o que se passava, e seguia na fila, sem um devido aprofundamento, embora já fizesse roda na casa da finada Célia. Assim, ao tomar o *ebô*, Neto teve sua primeira experiência de possessão ainda criança, no terreiro de Paripe.

As pessoas presentes no ritual tiraram-no do barracão, ainda que seus tremores não passassem. No outro dia, comentavam que Neto tinha dado santo. Desta forma, desde aquele momento, gerou-se um medo devido à sua pouca idade (onze anos) e aos seus compromissos escolares, acarretando-lhe afastamento. A Ialaxé Rosa e seus pais não o deixaram mais frequentar a casa de mãe Célia e as restrições só foram aumentando. Até que se passou um período de quatro anos sem nenhuma nova manifestação do vodum. Aos quinze anos, já adolescente, no início do período escolar, ele começou a passar mal. Naqueles dias, ao sol da manhã, ao som do hino Nacional Brasileiro, como era costume acontecer no Colégio Militar, Neto sentia-se sempre mal e desmaiava vestido com sua farda azul e cáqui, precisando da ajuda de terceiros para poder se deslocar, pois parecia não mais sentir suas pernas.<sup>9</sup>

Frequentando as sessões espíritas na casa de seu pai biológico, havia diversos recados espirituais, mas nenhum para Neto. E lá, ele nunca sentira nenhuma manifestação. Mas na casa de mãe Célia, após quatro anos de ausência, em 1994, foram feitos os primeiros ebós e, por três dias, Neto dormiu na casa residencial da Iá. Logo depois, ele retornou à roça de Simões Filho, onde acendeu velas para os voduns assentados nas árvores. A primeira árvore foi o *akoko*, onde se acendia vela para Xangô; a aroeira com o assentamento de Tempo, Gongombira e Oxossi, e na mangueira, onde está o assentamento de Ogum Xoroquê. Jogou *amassi* no terreiro, incensou. De repente, Neto começou a passar mal, sentindo tremores, conforme seu depoimento:

Eu começo a ter aquela sensação de que o mundo estava rodando, girando literalmente e descontrolado, sem controlar a voz. Meu pai, Rosa e Cláudia estavam presentes. Eu comecei a passar mal, tomando barravento, sem parar. Eu tentava dizer que não era brincadeira, não controlava mais nada. Apesar de ainda ter consciência. Numa dessas perguntas eu ouço sair uma voz de mim, sem que eu tivesse dito palavras, não recordava, só sei que a voz saía de mim. Meu pai tentava intervir com o conhecimento dele do espiritismo, mas aquela energia não conseguia parar, quando fomos descobrir que era exu, que ora se apresentava. Tinha acabado de fazer ebó naquela semana, e na semana seguinte estou de volta à casa de mãe Célia sem compreender. Aquilo foi muito interessante porque voltamos não mais à roça e sim, naquele momento, à casa dela no Uruguai, onde ela tinha um quarto de consulta e vidência. Então simplesmente chegamos sem avisar, e quando mãe Célia joga os búzios ela diz: Exu pegou ele, não foi? E aquilo foi muito contundente. Como aquela mulher sabia daquela situação tão fortemente do que tinha acontecido comigo sem que ninguém tivesse dito. Uma explicação para o que se tinha passado, sem ao menos saber o que era “rodar com o santo”, e a partir de então é que a gente começa a cuidar mesmo de minha parte espiritual. Eu ajudava, mas não cuidava de vodum, nem de Oxum, nem de Exu, nada disso (Humbono Neto, Simões Filho, CIA I, fevereiro de 2013).

---

<sup>9</sup> Entrevista do Humbono Neto, Oba Koso, 10/11/2010.



Assim, foi assentado o Exu, e, após o assentamento, Neto deu o seu primeiro *bori*, ainda em 1994, com quinze anos. Posteriormente, ele assentaria a sua Oxum, após sua irmã Rosa ser confirmada. Ela se recolheu em setembro de 1994 e veio a ser confirmada em 7 de outubro, ficando vinte e um dias recolhida no *hundeme* do Oba Koso. Segundo Neto, havia uma afinidade, uma beleza, uma sensação de pertencimento àquela cultura, pois quando foi chamado pelo orixá na forma de manifestação corporal, não foi apenas pela doença, pelos desmaios, mas também pela espiritualidade.<sup>10</sup>

Em uma consulta à ifá, a Iá Célia de Oxum disse ao Sr. Jaime e à Ialaxé Rosa que os problemas de Neto eram “coisa de santo”. Esclareceu, ainda, que não adiantaria tentar outra solução, pois era Oxum que estava cobrando a sua feitura. Caso a família negligenciasse tal cobrança, poderia sofrer consequências desagradáveis. Em palavras dela: “quando Oxum quiser de verdade, não vai adiantar nada! A vontade do santo não é a mesma da vontade do homem. O tempo dele pode ser um e o de Oxum pode ser outro”.

Sobre a consulta no jogo de búzios, Braga (1980), estabelece que

a consulta ou o diálogo estabelecido entre o consulente e as divindades por intermédio do pai de santo, tem por função implícita eliminar o que, na prática, denominamos de acaso, isto é, aquilo que aconteceu, mas que não estava programado. Neste sentido, o acaso não existe nos limites da concepção de mundo dos que participam dos candomblés da Bahia. O que existe ou o que é admitido existir, são eventos ainda não veiculados pela prática divinatória (BRAGA, 1980:70).

Desta forma, a consulta ao jogo de búzios pelo Sr. Jaime visou atender aos problemas de Neto, que foram interpretados pela Iá Célia como uma chamada do vodum, que estava requerendo algum tipo de atenção especial. Por outro lado, aquele que recorre a uma consulta através de qualquer tipo de oráculo pretende, com isso, estabelecer algum tipo de cálculo em relação ao seu futuro. Busca compreender, através da consulta à *ifá*, o seu momento presente, o infortúnio, a doença, de modo a fazer projeções sobre o futuro.

O jogo de búzios é o sistema divinatório adotado pelo Candomblé, se baseia numa combinação de dezesseis *odus*, os signos de Ifá, e estão relacionados aos destinos humanos. Esses dezesseis *odus* são recombinações entre si, formando um sistema de 256

<sup>10</sup> Entrevista do Humbono Neto, Oba Koso, 10/11/2010.

possibilidades (VERGER, 1981). Dentro dessas possibilidades, decorre a necessidade de feitura ou iniciação de Neto. A iniciação se constitui num modo de restituição e resgate rituais, e se inicia com a “morte” do postulante para a sua vida de não iniciado, já que a feitura de santo estabelece a construção de uma nova identidade.

Neto entrou no axé com cautela. Foi no *bori* feito pela Iá Célia quando Oxum o tomou pela primeira vez, aos quinze anos. Porém, ele só veio a ser iniciado com dezoito para dezenove anos, quando se entendeu o significado de *ser dono do nariz*. Ele já estava na faculdade de medicina e já tinha um caminho a seguir, portanto seu pai Jaime permitiu que se desse o passo para a iniciação, que será mais bem examinado no capítulo seguinte.

Assim, Neto, ainda abiã, estava se preparando para a sua iniciação, quando Iá Célia veio a falecer em maio de 1997. Após este fato, Neto procurou o Humbono Carlos Bottas para cuidar de sua vida espiritual, pois o mesmo tinha uma ligação muito próxima com a finada sacerdotisa do Omi Lewá. Assim, sua iniciação ocorreu em 28 de janeiro 1998.

As mudanças na sua vida de axé foram bem peculiares, pois de abiã, em uma casa Ketu, Neto fora iniciado por um sacerdote da nação Jeje Savalu, filiando-se naquele momento à comunidade em apreço. Desta forma, estava sendo iniciado o primeiro filho de santo dentro do terreiro Oba Koso já nos rituais de outra nação. Assim, foi iniciado para Oxum, pelas mãos do Humbono Carlos Bottas, que preside o Terreiro Ilé Axé Karê Lewi, localizado na Fazenda Grande IV, Salvador – Bahia. O Humbono Carlos Bottas é o responsável pela vida espiritual do Humbono Neto, sendo que o mesmo foi que deu as obrigações de um ano em 2000, três em 2004, sete em 2006 e catorze anos em 2013.

### **1.5 - A DEMOCRACIA DOS ABIÃS E A NOÇÃO DE RESPEITO**

Como em seus primeiros quatro anos de fundação, o terreiro do Oba Koso não tinha ninguém iniciado, todos que compunham esta comunidade eram abiãs, ou seja, todos estavam no mesmo grau hierárquico dentro da estrutura do candomblé, não existiam cargos, e o mais velho era tido como aquele que tinha mais “tempo” como abiã.

Na roça de Simões Filho, assim como nos seus terreiros congêneres, o indivíduo que começa a frequentar a casa e ainda não é iniciado chama-se abiã. Neste momento, é vedado ao novo adepto adentrar nos mistérios e segredos do axé. Sua participação é

limitada à medida da necessidade da comunidade. No Oba Koso, esse nível hierárquico funciona como uma espécie de *estágio probatório* do indivíduo, para que o mesmo venha a conhecer a comunidade e vice-versa. Nessa comunidade, os abiãs ainda estariam numa fase de indefinição, pois, em um primeiro momento, não se sabe se ele será um futuro iaô, ogã, ou equede, ou se permanecerá nesta condição para cuidar de seu vodum. A definição de se esse abiã irá entrar em transe ou não é o que vai definir seu futuro na comunidade de axé a que pertença. Prandi (1991) faz uma síntese para explicar a distinção entre os iniciados que manifestam vodum (orixá) e aqueles que não têm essa possibilidade:

Há duas classes de sacerdotes no candomblé, os que rodam no santo, viram no santo, entram em transe; e os que não. Os primeiros são os chamados rodantes e terão que passar pelo rito de feitura, fixação do orixá na cabeça (ori) e no assentamento, o ibá-orixá, que é o altar particular deste orixá pessoal [...]. Estes rodantes, uma vez feitos, formam a classe dos iaôs, os quais, após a obrigação do sétimo ano de iniciação, atingem o grau de ebômi, passando a fazer parte do alto clero, recebendo cargos na hierarquia, ao lado do pai ou da mãe- de- santo, a autoridade suprema (PRANDI 1991:164).

Assim, como já foi relatado, a fundação do Oba Koso se deu por uma ancestralidade que a família da Ialaxé Rosa Moreno e do Humbono Neto tinha com os *inkices* de sua avó Cristina Santana. Entretanto, antes da Ialaxé Rosa Moreno ser iniciada, em 1994, o terreiro já estava construído desde 1992, e entregue sob sua responsabilidade pela Ialorixá Célia Neves, “pois o seu caminho seria para estar à frente da roça e zelar pelos compromissos espirituais”. Ao ser questionado, o Humbono Neto me falou sobre o início da comunidade em seu tempo de abiã:

Nós fomos abiãs praticamente juntos (Ialaxé Rosa, Humbono Neto e Ebômi Cláudia). Não havia uma subordinação ou dominação muito grande, pois, até então, o que se fazia como abiã era cuidar dos santos que se tinha em casa e no contorno familiar. Assim, não existiam grandes tabus ou regras. Se tinha acesso ao vodum porque aquilo era como um bem de família. Não era alguém que estava num terreiro constituído e que se existia uma hierarquia muito forte ou muito rígida, e eu acho que as pessoas que passam por um período em que o corpo da casa se forma termina tendo maior acesso pela necessidade (Humbono Neto, Oba Koso, Janeiro de 2013).

Possivelmente, essa “necessidade” tenha sido a chave mestra do período de abiã deles para a formação da roça. Participar de uma vida de axé, da qual um iaô normalmente não poderia, demonstra a diferenciação na fundação dessa casa. Não eram revelados segredos de axé, os fundamentos, mas o acesso às pessoas e à familiaridade sempre existiu. O período de abiã, nesse início da comunidade, foi menos rígido. Havia mais

respeito e consideração ao *outro* do que hierarquia formalmente instituída. Existia o respeito ao mais velho, mas era ao abiã mais velho. A participação em atos de iniciação estava limitada, e os abiãs não podiam estar no *hundeme* no momento da iniciação de alguma pessoa. Entretanto, existia certa liberdade de conhecer folhas, macerar as folhas para se fazer o *amassi*, acender vela, entrar na casa de santo, ouvir certas histórias de pessoas de maior posição na hierarquia.

Analisando as entrevistas realizadas e cruzando essas informações com o diário de campo, pude perceber que a fundação do Oba Koso se deu em situações de exceção. Regras hierárquicas que, em outros terreiros, são rígidas, foram modificadas na tentativa de recompor o axé. Um conceito que pode definir a existência do terreiro nessa primeira fase foi o do *respeito*. A partir desta relação de base, a hierarquia foi instituída. O respeito funcionou como um modo “informal” de autoridade, impondo, por inversão, certo grau de subordinação. Assim, questionar como o *respeito* pelo outro funcionou para a construção da subordinação e autoridade entre pares no início da comunidade é de extrema importância.

Dentro da estrutura do candomblé, as noções de tempo, saber, aprendizagem e autoridade são as bases do poder sacerdotal. Segundo Prandi (2001), os conceitos elementares que dão sustentabilidade à organização do candomblé em termos de autoridade religiosa e hierarquia sacerdotal dependem do conceito de experiência de vida, aprendizado e saber, intrinsecamente decorrentes da noção de tempo. (PRANDI, 2001:43). Assim, em sua constituição inicial, os membros do Oba Koso não detinham um conhecimento mais aprofundado sobre as regras do candomblé. Sua forma de organização estava pautada em compreender e entender o outro através de regras ainda não bem definidas quanto à autoridade e subordinação. Ainda naquele momento, o terreiro Oba Koso não estava estruturado numa hierarquia e subordinação e o poder de autoridade entre seus membros pautava-se no conceito peculiar de respeito, como significado de um sentimento que leva um indivíduo a tratar o outro com grande atenção, deferência, consideração ou reverência. Assim, de acordo com seus membros, em seus anos iniciais, o terreiro se consolidou pela vontade do vodum. Possivelmente, essa regra do respeito, estabelecendo a disciplina e a hierarquia, tenha sido a dinâmica fundamental para a sobrevivência da comunidade.

## 1.6 A SUPERPOSIÇÃO DE PARENTESCO BIOLÓGICO E ESPIRITUAL

Para entender as relações sociais no Oba Koso, é extramente importante perceber a superposição do parentesco espiritual e biológico na sua organização. A organização familiar da comunidade, a família de santo, vai mais além dos laços consanguíneos entre seus membros, resultando numa relação social que pode coincidir ou não com uma relação biológica (TOLRA, 1999:113-114). Assim, os laços de parentesco espiritual,

não são apenas uma série de compromissos, aceitos dentro de uma regra mais ou menos estrita como nas ordens monásticas e fraternidades lasicas, iniciáticas ou não; são laços muito mais amplos no plano das obrigações recíprocas e muito mais densos no âmbito psicológico das emoções e do sentimento; são laços efetivamente familiares. De obediência e disciplina; de proteção e assistência; de gratificação e sanções; de tensões e atritos, que tudo isto existe numa família e tudo isso existe no *candomblé* (LIMA, 1977: 146-147).

A família, em seu aspecto mais amplo, não se restringe a relações de caráter biológico. Vivaldo da Costa Lima, ao estudar a família de santo, afirma que a expressão

é entendida nos *candomblés* como um equivalente significativo dos sistemas familiares tradicionais, bem como que ligados aos sistemas de parentesco e à linhagem familiar, sendo, pois, natural e até obrigatório, que os membros da linhagem representem o seu grupo familiar nos sistemas religiosos (LIMA, 1977:16-57).

Para Lévi-Strauss (1982), termos como família e parentesco recorrem aos fatos da vida, que se estabelece com o nascimento, o casamento e a morte. Assim, a família pode ser definida como um grupo social concreto, enquanto que o parentesco é uma estrutura formal, uma abstração. O autor aponta para o fato de que nas sociedades de estruturas elementares de parentesco, como aquelas de descendência unilinear que prescrevem regras positivas de casamento, geralmente com primos cruzados, a “nomenclatura permite determinar imediatamente o círculo dos parentes e o dos aliados” (LÉVI-STRAUSS, 1982: 19). Nessa assertiva, os sistemas de parentesco entendidos como estruturas formais são resultantes da combinação de três tipos de relações: a relação de descendência; a relação de consanguinidade e a relação de afinidade.

Nessa perspectiva, surgem indagações em torno do significado de tornar-se parente, em que o distante se transforma em próximo. Assim, boa parte dos estudos da antropologia clássica balizou a questão do parentesco com a descendência ou a aliança. Entretanto, quando falamos no campo antropológico contemporâneo, as categorias centradas na consanguinidade e na afinidade por matrimônio podem vir a sofrer um processo de

ressignificação pelas pessoas, justamente pela experiência e vivência do dia a dia, confabulada numa categoria como o “afeto” (ARIÈS, 1981 e LIMA, 1977).

Na fundação da comunidade religiosa em apreço, nas palavras do Humbono Neto e da Ialaxé Rosa, havia *apenas a intenção de cultuar os santos familiares*. A ideia inicial era que os voduns pertencentes à sua família biológica fossem zelados na tentativa de perpetuação do axé. Em outras entrevistas, o termo “familiar” se repete por diversas vezes. Assim, o que seria efetivamente esse culto familiar dito nas palavras dos sacerdotes da comunidade?

Em primeira análise, a fundação da comunidade resultou da necessidade de culto da ancestralidade do inkice da Kota Cristina, avó de Rosa e Neto. Nessa assertiva, o parentesco biológico em sua fase inicial, os laços de sangue ou descendência foram elementos importantes para a existência da roça.

A genealogia da família de Rosa e Neto se deu através do casamento inicial da Kota Cristina com Raul Mendes, no qual tiveram seis filhos (ver Quadro 1). Esses filhos não chegaram a ser iniciados ao culto dos voduns. Na terceira geração, vêm os netos de sangue, Rosa, Neto e o terceiro irmão, Osi Pejigan Jorge Moreno, filhos de Jaime Mendes e Janaildes Moreno. Esses foram iniciados na seita dos voduns. Assim, os laços familiares entre seus netos iniciados passam a se ressignificar a partir de suas iniciações.

Como já dito, no primeiro momento, o terreiro Oba Koso esteve organizado em volta de pessoas ligadas por laços e não apresentava uma estrutura consolidada. Não existiam pessoas iniciadas, não existiam cargos na comunidade, e a participação de pessoas não ligadas por laços de sangue resumia-se apenas à presença da Ebômi Cláudia Rejane. Percebe-se que fronteiras de consanguinidade evitaram a participação e a presença de pessoas de “fora”. Os laços do parentesco biológico evitaram que a comunidade se expandisse, com a iniciação de outras pessoas que não faziam parte da família biológica.

A partir dos anos 1994 e 1998, quando respectivamente Rosa e Neto foram iniciados, é que efetivamente a comunidade começou a passar por um processo de estruturação. A Ialaxé Rosa, quando da iniciação de Neto, tornou-se sua mãe pequena, passando assim, da condição de irmã biológica para mãe espiritual. Segundo Vivaldo da Costa Lima,

“Minha mãe”, para um filho de santo, é certamente a mãe-de-santo que o fez nascer de novo para a vida religiosa, através de toda uma gestação simbólica nas camarinhas dos terreiros. Certo o filho-de-santo não repudia ou ignora sua mãe ou seus colaterais, mas o candomblé, quando as duas noções de família não se confundem – o que já viu ser raro – é que funciona socialmente com o meio para as projeções existenciais do indivíduo e como sua base de colocação social, de segurança e de mobilidade na sociedade mais ampla (LIMA, 1977: 147)”.

A iniciação ou “gestação simbólica” produziu uma mudança nas relações, superpondo o parentesco espiritual ao parentesco biológico. Nesta nova configuração familiar é que a comunidade começa a entender o sentido de hierarquia, senioridade, subordinação entre seus pares.

Após as iniciações de Rosa e Neto, a comunidade começou a recrutar pessoas que não faziam parte do parentesco biológico da família Mendes. Assim, seis anos após a iniciação de Neto, mais precisamente em 2004, é que ocorreu a iniciação do Pejigan Nelson de Bessén.

Desta forma, o processo ritual de iniciação Jeje Savalu vem a construir o modelo de organização de parentesco espiritual na comunidade, passando a expressão “família de santo” a denotar semelhança com as instituições familiares tradicionais (LIMA, 1977:16).

No Oba Koso, os processos de confirmação de não-rodantes seguem ritos peculiares, ou seja, as equedes e ogãs geralmente são iniciados pelo sacerdote ao qual estão sendo confirmados para o seu vodum. Em um dos processos de iniciação que observei, mais precisamente em setembro de 2007, na confirmação da primeira equede da Oxum do Humbono Neto, a Equede Deri de Ogum, sua iniciação foi feita pelo Humbono Carlos Bottas. Sendo assim, o Humbono Neto se colocou numa posição de filho da equede, ao passo que o Humbono Carlos de Oxum, pai de santo do Humbono Neto, seria o pai da equede Deri. Assim, a equede ou ogã destas comunidades não se coloca numa posição de filho dos sacerdotes destas casas e, sim, como pais e mães do sacerdote, em virtude de terem sido iniciados por outro sacerdote que não o líder da comunidade. Entretanto, ocorrem situações de exceção. Durante o período de campo, acompanhei a iniciação do Ogã de Logum Edé. Diferente da maioria dos ogãs e equedes da comunidade, que não se colocam na posição de filhos do humbono, o ogã de Logum fora iniciado pelo

Humbono Neto, tornando-se pai do mesmo. Nesse caso, a interdição dita sobre outras autoridades não se aplica a este ogã, pois o mesmo não estava sendo confirmado para o vodum do sacerdote Neto, e, sim, para o vodum da casa, no caso, Xangô.

Os graus de inclusão dos novos iniciados os colocam frente a obrigações, encargos e deveres que devem ser seguidos em sua vida no axé. Algumas denominações como “filho de santo”, “irmão de barco”, “irmão de axé”, “irmão de santo”, “irmão de esteira”, verificados por Lima (1977), acompanham o iniciado em sua vida no axé, considerando a família de santo, o conjunto de diversas pessoas que vem a compor e construir o axé.

O caráter endógeno do Terreiro Oba Koso, faz com que irmãos consanguíneos estabeleçam relações espirituais de filiação. Contudo, isso não ocorre com pais biológicos, pois não podem iniciar filhos biológicos e vice-versa. O motivo desta interdição tem o peso de tradição, mas seu significado não pôde ser revelado com base nas narrativas dos entrevistados. Nessa vertente, Lima estabelece que

o candomblé da Bahia apresenta em sua estrutura uma forma extrema de evitação de relacionamento intragrupal que é a interdição de relações sexuais e casamento entre seus membros. Os irmãos, pais e mães de santo são proibidos de manterem relações de sexo, exatamente como nos sistemas familiares tradicionais, com seus parentes de santo (LIMA, 1977:161).

O mesmo autor estabelece outra categoria de tabus e interdições:

O tabu se configura nos candomblés em dois tipos de evitações sistemáticas e ambos se prendem à psicodinâmica do grupo: uma envolve o casamento e outras relações de sexo entre pessoas iniciadas no santo e que possuem o mesmo orixá ou a mesma qualidade de orixá e a outra forma, que engloba os filhos de santo do mesmo terreiro em sua tipologia já que referida e que por isso mesmo são irmãos entre si, filhos do pai ou mãe do terreiro ou filhos do axé (LIMA, 1977:163-164).

Entretanto, na comunidade de Simões Filho, existem pessoas que são casadas pelos laços de matrimônio e que participam da mesma comunidade, da mesma família de santo, sem serem “irmão de barco”, “irmão de esteira”, “irmão de santo”, mas “irmãos de axé”. Ademais, o matrimônio entre filhos da mesma comunidade não é um caso isolado apenas na roça de Simões Filho. A Cacunda de Iaiá, por exemplo, no Centro Administrativo da Bahia, foi fundada pelo Doté Sinfrônio que era casado com mãe Tança de Nanã, sacerdotisa que o sucedeu. Se por ventura, em outras comunidades de



axé, pessoas com laços matrimoniais assumissem a liderança da casa, isso poderia ser percebido como uma relação incestuosa, envolvendo a ideia de transgressão, de *ewó*.

Durante o recolhimento iniciático, os laços familiares são efetivamente (re) criados, funcionando esse momento não como uma espécie de “gestação simbólica”, mas uma “gestação visceral” entre pais e filhos. Humbono Carlos, do terreiro Karê Lewi, afirma: “o primeiro sentimento que me vem, quando eu inicio uma pessoa, é que aquela pessoa nasceu de mim, não só do axé, de minhas mãos, nasceu do meu ser, dando a minha energia para que aquela pessoa capte e comigo prossiga”.<sup>11</sup>

A partir do convívio no *hundeme*, durante a iniciação, diversas relações intra-grupais, laços afetivos e conflitos são criados. Isso pode ocorrer até mesmo no período de pré-iniciação. Assim, na organização social da comunidade, o tabu do incesto funciona como um aspecto relevante no interior do próprio grupo. Como diz Lima (1977), essa interdição de ordem sexual e de casamento é similar ao modelo que encontramos nos sistemas de famílias tradicionais. No tocante ao matrimônio, passo a exemplificar dois casos que acompanhei no ano de 2009 e 2010.

Em setembro de 2009, uma das abiãs da comunidade, que se chama Solange Serzedelo, foi iniciada para o vodum *Ajunsun*. Em agosto de 2010, outro abiã também fez o *santo*, tendo como regente o vodum *Oxalá*. Mas, o que efetivamente teria de excepcional e peculiar aquele processo iniciatório?

A iaô de *Ajunsun* é casada com outro integrante da comunidade, no caso o Osi Pejigan Jorge Moreno (ver Quadro 1). O iaô de *Oxalá*, à época de sua iniciação, mantinha relações com uma abiã da comunidade chamada Juliana Verena. Assim, na tentativa de evitar a consolidação de um incesto entre “irmãos de axé”, quando os filhos da casa possuem laços matrimoniais, os cônjuges são iniciados separadamente por Rosa e por Neto. Desta forma, a iaô de *Ajunsun* e o iaô de *Oxalá* foram iniciados apenas por Humbono Neto e seus pais pequenos, pois Ialaxé Rosa tinha iniciado o Osi Pejigan Jorge (cônjuge de Solange), não podendo assim ter a “mão” no ori da esposa Solange. O mesmo aconteceu na iniciação do iaô de *Oxalá*, pois era casado com Juliana Verena que era filha de santo apenas de Rosa.

---

<sup>11</sup> Humbono Carlos, Obá Koso, Fevereiro de 2013.

Durante a etnografia, percebi ser bem definida entre os filhos de santo da comunidade essa diferenciação entre quem era seu pai e quem era sua mãe. Aqueles que não tinham laços conjugais no terreiro foram iniciados por Rosa e por Neto, num compartilhamento ritual. Isto é, ambos tinham “mão” no ori desses. Assim, os filhos da comunidade que não possuem cônjuges no terreiro sempre afirmam que possuem um pai de santo e uma mãe de santo, o que pode causar estranhamento em outras comunidades de axé que não fazem parte da nação Jeje Savalu.

Fora do processo ritual, esses filhos iniciados apenas por um dos sacerdotes, consideram o outro sacerdote, o qual não possui a “mão”, também seu pai ou mãe. Este reconhecimento se faz na categoria de “afeto”, que serve como para legitimar os laços de parentesco além do ritual.

Alguns impedimentos são ensinados aos iniciados com laços matrimoniais, dentre eles podemos destacar os seguintes: não podem trocar a benção com o cônjuge; não podem trocar carinhos com seus parceiros; não podem dormir juntos, preparar alimentos rituais ou ter participação efetiva nesses, ou ainda não podem dar obrigações juntos.

Assim, a família de santo no Oba Koso, embora surgida de laços de parentesco biológico, constituiu-se a partir do parentesco espiritual que foi estabelecido pela crença nos voduns e a iniciação num grupo religioso de intrincada complexidade. Na comunidade, podemos encontrar papéis definidos para cada membro, atribuídos de uma forma que se assemelha a organização familiar constituída pelos laços sanguíneos, mas que se definem por normas rituais. O crescente processo de formalização das relações entre os membros do grupo religioso será o assunto do próximo capítulo.

## **CAPÍTULO 2: PODER, HIERARQUIA E SUBORDINAÇÃO**

### **2.1 – A INICIAÇÃO DE HUMBONO NETO NO JEJE E O INÍCIO DA FORMALIZAÇÃO HIERÁRQUICA**

No Oba Koso, os adeptos do candomblé, em sua formação religiosa, passam por um processo iniciático e vão ascendendo na hierarquia no decorrer do tempo. Com o cumprimento de “obrigações”, o iniciado vai adquirindo o direito de participar e “ver” aspectos mais profundos do cotidiano religioso, obtendo com isso mais conhecimento, acumulando papéis e submetendo-se a um número maior de interdições e sanções.

Reconhecer as experiências de poder, hierarquia e subordinação no Oba Koso é a preocupação deste capítulo, bem como suas repercussões no cotidiano e nas relações sociais e religiosas. Examinar as narrativas, discursos e práticas do adepto no entorno desses elementos, tornou-se o enfoque analítico privilegiado. No entanto, analisando as entrevistas realizadas durante o período de trabalho de campo, pude perceber a dificuldade dos adeptos em definir termos como “poder”, “hierarquia” ou “subordinação” de forma isolada e individual. No entanto, palavras como “tempo”, “disciplina” e “respeito” são repetidas pelos adeptos na tentativa de definir o que seja poder, hierarquia e subordinação.

O capítulo anterior versa sobre a etnografia da comunidade Oba Koso e a história de seus principais atores, Rosa e Neto, no seu primeiro estágio, ou seja, quando no Oba Koso ainda não existiam pessoas iniciadas e a organização do terreiro ainda não estava estruturada, estando todos em um mesmo nível hierárquico na condição de abiã. “Fazer o santo” é um processo de construção da pessoa em relação aos espíritos que ela incorpora, como demonstrou Goldman (1985). Então, a formação da comunidade, na roça de Simões Filho, deu-se a partir da iniciação de seus membros: Rosa Moreno, em 1994, Ebômi Cláudia Rejane de Iemanjá, em 1996, e Humbono Neto, em 28 de janeiro de 1998. Ao falar do processo iniciatório, é interessante relembrar alguns fatos ou sinais da iniciação desses três adeptos. Em seus primeiros anos, quando a comunidade estava sobre a assistência da Iá Célia do terreiro Omi Lewa, e o corpo hierárquico da casa ainda não estava formado, Rosa exercia funções além daquela para a qual fora instituída. Diversos atos, como sacrificar animais, arrumar o *peji*, após a matança ritual, pegar folhas na mata e zelar pela segurança do terreiro eram de sua responsabilidade.

Para serem iniciados nesta comunidade, entretanto, os adeptos que *rodam no santo* precisam primeiramente *bolar*. Segundo Beniste (2001), *bólónan* (bolar no santo) é a primeira manifestação de um vodum numa pessoa, e ocorre geralmente de forma bruta e sem qualquer previsão.

Pode ser durante uma festa ao se cantar para um determinado Òrìsà; a pessoa é vítima de tremores e sobressaltos, caindo no chão inconsciente. Este momento é visto como um apelo do Òrìsà à iniciação. Bolar vem de embolar, e é uma forma alterada do yorubá Bólóna(n), Bó, cair + lónan(n), no caminho. Nesses casos, a dirigente a cobre com um pano branco e ela é carregada para o interior da casa. Lá é desvirada e comunicada. Se desejar, já permanecerá para a iniciação. Na maioria das vezes volta para casa, ficando o assunto para ser decidido mais tarde (BENISTE, 2001:163).

Em sintonia com tal definição, Lima aponta que bolar “é morrer para a vida até então vivida e esperar os dias de iniciação e dos sacrifícios, que farão, no seu término convencional, o renascer para a vida religiosa de filho-de-santo” (LIMA, 1977:68).

Analisando as informações relativas ao processo de iniciação dos três membros fundadores da casa (Rosa, Neto e Claudia), verifiquei que Neto bolou em cinco oportunidades antes de ser recolhido. Isso sempre ocorreu no terreiro de Simões Filho, ou seja, mesmo frequentando outras comunidades de santo, Oxum só veio se manifestar no solo sagrado da comunidade do Oba Koso. Como os sinais são elementos importantes na existência do axé, funcionando como *um aviso do orixá*, a bolagem de Neto no terreiro indicava que ele deveria ser ali iniciado, e o fato de ter sido a primeira pessoa a bolar naquele espaço sagrado, também indicava que ele estava predestinado a ser o futuro sacerdote da “casa” (LIMA, 1977:62).

Diferente de Rosa Moreno e Cláudia Rejane, que foram iniciadas pela Ialorixá Célia Neves, de um terreiro da nação Ketu, Neto só veio a ser iniciado após a morte da sacerdotisa, pelo Humbono Carlos Bottas de Oxum, do terreiro Kare Lewi, da nação Jeje Savalu. Naquele momento, como já falei, ocorreu o processo de filiação da roça de Simões Filho à nação Savalu, pois, após a morte da finada Célia, a comunidade de Simões Filho ficou sob a assistência do Humbono Carlos.

Em 05 de dezembro de 1997, Neto se recolheu para fazer santo. A data do *orunkó* do seu vodum se deu cinquenta e um dias após o seu recolhimento, em janeiro de 1998. Essa iniciação pode ser considerada um marco simbólico que estabelece a passagem do terreiro de uma condição ainda não estruturada (primeiro estágio), para a construção de

um modelo hierárquico pautado nas regras comuns às comunidades de axé em geral (segundo estágio). Esse processo de estruturação hierárquica acompanhou as “obrigações pagas” pelo Humbono após um, três, sete e catorze anos de sua feitura.

Assim, quando Neto se recolheu para pagar sua obrigação de três anos, ainda iaô, em 2004, foi iniciado o Pejigan Nelson de Bessén. A comunidade por muito tempo, desde a sua fundação, necessitava de uma pessoa responsável pelas matanças rituais. A iniciação do pejigan, então, sanou algumas necessidades, pois antes da existência do cargo, o Oba Koso ficava dependente dos serviços de pejigans de outras casas.

Em 2006, Neto pagou sua obrigação de sete anos e recebeu o decá por parte do Humbono Carlos. Nessa celebração, a primeira equede da casa, Sônia de Oxum, se recolheu para ser iniciada. Nessa iniciação, o Pejigan Nelson já participou ativamente da obrigação, realizando seu primeiro ato como pejigan. Naquele momento, a comunidade passou a dispor de mais duas pessoas com cargo na casa, consolidando o processo de estruturação formal.

## **2.2 - INICIAÇÃO, TEMPO, PODER E SABER**

O elemento fundamental para pensar a estruturação hierárquica no Candomblé é o processo de iniciação. Assim, quando Neto se recolheu no *hundeme* para pagar suas obrigações de três e sete anos, ele estava compartilhando axé com o Pejigan Nelson e com a Equede Sônia. O *hundeme* é um espaço para se construir o que os adeptos chamam de “educação de axé”. Nesse contexto, o tempo, a disciplina e o respeito são elementos essenciais. A temporalidade ou a passagem do tempo funciona como uma condição necessária para a aprendizagem. A disciplina permite evitar conflitos e centralizar o poder de mando, como afirma o Humbono Carlos: “serve para a ordem, não virar uma bagunça”. E o respeito se constrói como elemento intrínseco das relações sociais e da hierarquia da comunidade. Como afirma a Ialaxé Rosa Moreno:

O poder e responsabilidade são duas coisas no meu ver como uma balança bem paralela. Porque esse poder tem uma cobrança muito alta, pois ao mesmo tempo que eu posso, é o mesmo tempo que eu tenho que responder por algo. Agora o poder, o poder, eu acho que o poder começa a partir do momento que você fez uma construção. Porque pela própria hierarquia, para você ter um poder você tem que ser legitimado, e legitimar você tem que passar por fases, porque são poderes diferentes. Até o abiã que se torna um iaô, ele passa a ter um poder do ponto de vista dos outros abiãs. Essa questão de poder é uma hierarquia, cada um na sua escala. Então eu acho que o poder maior é o vodum, e se abaixo do

vodum, o meu pai de santo estiver presente, o poder maior vai ser dele, porque o certo ou errado ele vai ter que ser certo. Porque foi assim que eu aprendi em minha educação (Ialaxé Rosa Moreno, CIA I, Simões Filho, Dezembro de 2012).

Na sua tentativa de definir o conceito do poder, a sacerdotisa aponta para uma ideia importante: o poder é legitimado, ou seja, conferido pelos outros, se baseia no respeito que os outros têm pela pessoa. Nesse sentido, ela estabelece uma hierarquia que vai do vodum, no mais alto, passando pelo pai de santo, descendo pela escala hierárquica até o iaô e o abiã. Essa hierarquia é que determina a ordem e a disciplina.

Outra ideia importante apontada pela sacerdotisa é que quanto mais poder uma pessoa tem, mais responsabilidade lhe é exigida. Quanto mais poder se recebe, mais é preciso dar, ou seja, o poder exige reciprocidade. No seu famoso ensaio sobre a dádiva, Mauss nos lembra de que a troca está regulada por três obrigações: dar, receber, retribuir. (MAUSS, 2003: 200 e 243). Assim, o “presente recebido deve ser obrigatoriamente retribuído” (MAUSS, 2003: 188). No Candomblé, o poder, ou o axé, conferido pelos deuses aos seus devotos deve ser retribuído através das obrigações rituais. A oferenda é retribuição, assim como ela também um dar que almeja um receber. Outra ideia central à cosmologia do Candomblé é que o poder está associado ao tempo e ao saber, ou seja, à senioridade e ao conhecimento. Segundo Castillo, a “posse de conhecimento religioso se traduz em status, dentro de uma rede de relações de poder” [...], pois no candomblé, o saber e o poder estão entrelaçados (CASTILLO, 2010:33). Por outro lado, no que concerne ao princípio da senioridade, Lima esclarece que este é um “elemento importante no equilíbrio e na hegemonia da organização dos candomblés” (LIMA, 1977: 76-77).

A constatação de que o tempo (senioridade) é elemento necessário para a participação mais profunda nos atos litúrgicos, bem como importante para a construção do conhecimento, verifica-se no caso da *Deré Rozimar*. Iniciada no Ilê Axé Omi Lewá pela Iá Célia Neves em 1981, ela só veio a concluir sua iniciação com a obrigação de sete anos, em 2007. Assim, durante vinte e seis anos, apesar de “ter tempo” na comunidade, ela não podia participar de determinados processos rituais, nem tampouco crescer dentro da estrutura hierárquica, pois era necessário o pagamento de suas obrigações. O conhecimento da *Deré Rozimar* foi construído pelo direito adquirido através da realização de suas obrigações. Corroborando as palavras de Ferreti (2009), “o conhecimento religioso é adquirido aos poucos, por longa convivência, sendo

transmitido mais como uma doação a alguém em quem se tem confiança, quase como um presente, um dom ou uma troca” (FERRETI, 2009:41). Assim, em um terreiro de candomblé, ter conhecimento é ter poder, o qual é transmitido através da iniciação sob a forma de axé. Este poder axé é “a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir” (J. E. SANTOS, 1976:39) como *princípio* “gerador da vida” (LODY, 1995:40).

A partir da obrigação de sete anos, as limitações e as restrições a que estava sujeita Rozimar tendem a diminuir, aumentando seu conhecimento. Este aspecto temporal, associado ao acúmulo das obrigações, faz com que o indivíduo venha a crescer dentro de uma estrutura hierárquica, pois saber e axé constituem o “capital simbólico do sistema de prestígio e autoridade no candomblé” (CASTILLO, 2010: 36).

Para Prandi, nas sociedades em que o mito é a base da cultura e em que não foi desenvolvida a escrita, existe uma concepção do tempo de caráter circular, isto é, existiria uma crença de que a vida é uma constante repetição de tudo aquilo que já aconteceu em um passado remoto, narrado pelo mito. Assim,

os conceitos básicos que dão sustentação à organização da religião dos orixás em termos de autoridade religiosa e hierarquia sacerdotal dependem do conceito de experiência de vida, aprendizado e saber, intimamente decorrentes da noção de tempo ou a ela associados (PRANDI, 2001: 43).

Em outra assertiva, Prandi estabelece que a temporalidade e a construção do conhecimento estariam intrinsecamente ligadas ao processo de ressocialização dos indivíduos:

O novo adepto do candomblé, ao frequentar o terreiro, o templo, e participar das inúmeras atividades coletivas indispensáveis ao culto, logo se depara com uma nova maneira de considerar o tempo. Ele terá que ser ressocializado para poder conviver com coisas que, nos primeiros contatos, lhe parecerão estranhas e desconfortáveis. Ele tem de aprender que tudo tem sua hora, mas que essa hora não é simplesmente determinada pelo relógio e sim pelo cumprimento de determinadas tarefas, que podem ser completadas antes ou depois de outras, dependendo de certas ocorrências, entre as quais algumas imprevisíveis, o que pode adiantar ou atrasar toda a cadeia de atividades. Aliás, esses termos “atrasar” e “adiantar” são estranhos à situação que desejo considerar, pois no candomblé, como já disse, tudo tem seu tempo, e cada atividade se cumpre no tempo que for necessário. É a atividade que define o tempo e não o contrário (PRANDI, 2001:45).

Desta forma, a ascensão na hierarquia no Oba Koso, e do candomblé de um modo geral, dá-se a partir do tempo e do conhecimento, associados a um processo de aprendizado

baseado na iniciação. Entretanto, esse é o discurso “oficial” que serve para legitimar o conhecimento nas comunidades religiosas mais tradicionais, mas não podemos esquecer-nos de outros caminhos menos ortodoxos que pressupõem a transmissão e a construção do conhecimento, através de livros ou pela participação em vários terreiros simultaneamente, como fazem os “fura-roncós”, etc.

Em síntese, a hierarquia no candomblé se estabelece a partir dos que *sabem* (com tempo) em relação aos que *não sabem* (pouco tempo). Nos terreiros de origem Jeje Savalu, existem códigos que reinstauram linguagens, símbolos e conduta da religiosidade africana. Através das trocas comunitárias, partilham-se saberes, experiências de vida e axé (força vital), seja através dos processos de iniciação, da sacralização de elementos, das festas e/ou dos rituais fúnebres. Tais experiências constituem formas diferenciadas de estabelecer e compreender a relação entre cultura e natureza, sendo esta, entendida como algo superior ao mundo criado pelos seres humanos. Para o Humbono Carlos Bottas, a noção de hierarquia remonta um conceito peculiar de crescimento, pautado na associação do tempo e do processo ritual:

são pontos de alcance. Você dentro do axé, você inicia e tem que subir degraus, sendo parte da hierarquia. A cada momento que você paga sua obrigação. Você abiã é iniciado, você subiu um degrau. A cada obrigação se sobe cada degrau. Ao ponto de que o sacerdote perceba seu comportamento e lhe dê mais responsabilidades. Hierarquia é você crescer dentro do axé (Humbono Carlinhos, Oba Koso, Janeiro de 2013).

Ao passar pelas obrigações individuais de um, três, sete, catorze e vinte e um anos, os adeptos vão acumulando conhecimento e axé e ascendendo na escala hierárquica. A cada obrigação, obtém-se uma espécie de licença para a descoberta de um novo segredo. No Oba Koso, os iaôs ficam sem conhecer o *orunkó* (nome) do seu vodum. Só após pagarem suas obrigações de um ano, é que efetivamente eles obtêm licença para sabê-lo. Antes disso, em qualquer momento que se pronunciar o nome do vodum, o iaô fica virado no santo por tempo indeterminado.

Para Bastide, o status mais ou menos elevado se manifesta pelo poder, pelo mando, pela autoridade sobre os indivíduos de status mais baixo. Essa autoridade resulta da quantidade de ser (axé) que o vodum possui no indivíduo (BASTIDE, 1958: 228). Nesse sentido, a Ebômi Cláudia de Iemanjá traz a seguinte observação:

Eu acho que o poder não é humano, é divino. Eu volto a dizer, que dentro do axé não existe o mando sem o divino, existe o divino humanizado. Então, não é



porque que eu tenho um cargo que eu tenho poder. O cargo que eu tenho, quem vai fazer esse cargo mais digno é a humildade. Eu acho que quanto mais um ogã, uma equede, um pai de santo ou mãe de santo, seu poder é dado pelo vodum. Quanto mais ele é humilde, ele é reconhecido (Ebômi Cláudia de Iemanjá, Salvador, Janeiro de 2013).

Reitera-se a ideia de que o poder é adquirido como uma dádiva, ele é conferido por alguém, no caso, não apenas pela comunidade, mas pelos deuses. A ideia por trás da fala de Ebômi Cláudia é que o poder é expressão de uma sanção ou vontade divina. Assim, quando a Ebômi Cláudia recebeu o cargo de *afonaham yonu*, que tem por finalidade intermediar conflitos e “criar” o iaô no *hundeme*, teve um reconhecimento social entre seus pares, pois acumulou saberes e, por fim, subiu a um status hierárquico que lhe permitiu impor regras e dar ordens aos seus subordinados. Mas, para ela, esse crescimento social, enquanto presente divino, está em proporção direta à humildade da pessoa. Assim, a autoridade, ou seja, o poder de dar ordens e de ser obedecido estabelece-se a partir da relação entre o humano e o divino. O cargo obtido, após a obrigação de sete anos, não é utilizado para satisfazer interesses pessoais, mas é assumido como consequência da aquisição de saber, da acumulação do tempo e do prestígio adquirido frente os adeptos.

Esse tipo de obediência adquirida pelo respeito se dá em virtude da tradição, conferindo à pessoa uma dignidade que se julga sagrada. A autoridade se adquire pelo recebimento de cargos através de processos formais de aprendizado e transmissão, que resultam no que Weber classifica como sendo uma dominação estável, devida à solidez e estabilidade do meio social, que se acha sob a dependência direta e imediata do aprofundamento da tradição na consciência coletiva. (WEBER, 2004:187-188) Com relação ao poder tradicional, Weber ratifica que, em virtude das crenças e tradições nas ordenações, os subordinados acatam as ordens por fidelidade, isto é, “quem ordena é o senhor” e quem obedece são seus “súditos”. Assim, seria “impossível criar novo direito diante das normas e da tradição” (WEBER, 1979:553).

Entretanto, quando a Ebômi Cláudia ainda era iaô, os adeptos da comunidade a respeitavam, ouvindo seus conselhos e acatando suas ordens, pois uma de suas maiores características era a forma carismática com que tratava os filhos do Oba Koso e, com isso, foi adquirindo respeito. Essa autoridade carismática que ela exercia foi suportada graças a uma devoção afetiva por parte dos “dominados”. A obediência à sua autoridade se deu por suas qualidades pessoais (WEBER, 1979:557). Contudo, não apenas o

carisma seria necessário para assegurar essa autoridade, pois não há nada que assegure a perpetuidade da devoção afetiva ao dominador, por parte dos dominados. Foi necessário o recebimento de seu cargo para que a dominação e a autoridade se tornassem estáveis.

O chefe religioso pode exercer seu poder através da persuasão, fazendo com que as pessoas sigam as regras ou suas ordens sem perceber, como se elas estivessem atuando por própria vontade e gostando do que elas fazem. Porém, o poder pode se exercer também através da ameaça potencial do uso da força. Ou seja, a possibilidade do castigo é um recurso definidor do poder e sua possibilidade é sempre lembrada para manter a ordem e a subordinação. Quando a regra é desobedecida o exercício do poder se dá pelo castigo.

O castigo, por sua vez, pode ser legitimado como resultado de sanções sobrenaturais, expressando o poder dos deuses. Na comunidade de Simões Filho, o castigo é conhecido como *chimba*. O Pejigan Nelson de Bessén afirma que a *chimba* serve para educar. No Oba Koso, as ordens dos voduns se expressam através do jogo de búzios e aquele que transgride as interdições está sujeito à correção física, também imposta pelo vodum. Expressões como: “onde está o santo dessa pessoa que não viu isso?”, “quero ver se não vai tomar uma chimba!”, “esse iaô é muito rebelde, não obedece nem ao pai de santo, quero ver se o santo não vai dar uma chimba nele” e “tomara que aprenda com isso”, são comuns nas narrativas colhidas na comunidade. Elas indicam a tentativa de cobrar do sacerdote, ou da divindade, uma resposta a um ato transgressor. Desta forma, o castigo serve para manter a ordem e o equilíbrio na comunidade através da imposição de uma disciplina que irá interferir diretamente na constituição hierárquica. Como conta a Deré Rozimar:

Meu passado está aqui no meu joelho, tive vários corretivos. Eu nova de santo, num dia de sexta-feira, eu me vesti toda de preto. Na verdade, eu esqueci que era sexta-feira e me vesti de preto. Eu ia com as meninas para a Ribeira. Aí, elas perguntaram: Rosa, hoje não é dia de vestir branco? Aí, eu respondi: - Só que o meu Oxalá veste preto! Aí, foi passando uma moto na ladeira e eu disse pra ele: - Moço, vamos ver quem desce essa ladeira primeiro? Você está de moto e eu estou a pé. Aí, o rapaz olhou pra mim e disse que eu estava maluca. Eu não sei por que fiz isso, não sei o que foi. Eu dei três passos, aí eu já não vi mais nada, a vista escureceu. Eu sei que eu cheguei primeiro que o rapaz. Eu nem me lembro de como cheguei lá. Aí, quando eu acordei vinha um carro pra cima de mim. Aí, eu me joguei pro outro lado da pista. Quando estava passando Carlinhos de Oxum, aí eu disse: ô meu irmão, me acuda aqui. Aí, ele respondeu: - Eu mesmo que não, você está querendo me complicar e foi embora. As meninas me levantaram. Aí, fui pra casa de minha mãe Célia. Aí, eu disse pra Seu José, que era marido de minha mãe Célia, o que aconteceu. Aí, quando a menina tirou a calça eu estava com o joelho estabocado. Fui pro COT e mãe Célia perguntou e

eu inventei que eu tinha caído da moto. Eu disse que pulei da moto e as meninas falaram que eu disse que o meu Oxalá vestia preto, e mãe Célia me disse que espera que meu Oxalá vista preto. E com isso fiquei três meses com a perna engessada (Deré Rozimar, Salvador, Janeiro de 2013).

A *chimba* serve para legitimar o poder de autoridade do sacerdote e da divindade de quem emanou a ordem. Funciona como um elemento de controle social. Possivelmente, a sanção dos voduns serviram, na comunidade do Oba Koso, no estágio em que a sua estrutura hierárquica já estava constituída, para demonstrar que existem diversas posições hierárquicas que devem ser respeitadas, cada qual com sua função bem definida. Humbono Carlos Bottas quando utilizou a expressão “*subir um degrau*”, para definir a hierarquia, indicou quais os sentimentos e responsabilidades que sentiu ao mudar sua posição, dentro da hierarquia do Karê Lewi:

a mudança de minha parte de iaô para ebômi, foi uma mudança de conhecimento, uma mudança de maiores responsabilidades, porque o iaô tem suas responsabilidades, mas diferente das responsabilidades de um Ebômi, onde com esse novo grau hierárquico faz com que ele venha a fiscalizar junto como sacerdote o andamento da casa de axé, o comportamento do iaô que um dia foi. Quando se muda de posição, eles vêm a ter uma responsabilidade maior, um maior compromisso (Humbono Carlos Bottas, Oba Koso, Janeiro de 2013).

Assim, as transições entre distintas posições hierárquicas comportam num aumento de responsabilidades frente ao grupo, seja em relação aos processos rituais, seja na distribuição do poder de mando, seja ainda na construção do respeito. Bastide, coincidindo com o depoimento de Ialaxé Rosa transcrito na seção precedente, comenta:

As diferentes posições na hierarquia no candomblé ou na sociedade africana em geral estão marcadas menos pelas licenças do que pelas limitações; quanto mais o indivíduo se eleva, mais se vê obrigado a submeter-se a normas obrigatórias, as quais aumentam sem cessar em números, restringindo a esfera de seus comportamentos possíveis. O indivíduo que detiver a posição mais elevada será também aquele que possui mais tabus, que é submetido a uma quantidade maior de obrigações, que carrega maior peso de cadeias rituais. Os títulos são antes de mais nada “encargos”, no sentido etimológico do termo, algo pesado de carregar, algo que oprime (BASTIDE, 1958:229).

Hierarquia, portanto, seria uma categoria importante para a estruturação da disciplina no candomblé, até mesmo se confundindo, pois, para os adeptos, disciplina e hierarquia se tornam quase sinônimos. Como está expresso na fala do Humbono Carlos:

A disciplina no candomblé é muito importante, pois se não há disciplina vai haver bagunça. Quem manda num terreiro se não houver uma disciplina, se não houver uma escala hierárquica, quem vai determinar? A ordem vira uma bagunça. Assim, o poder de mando do líder da comunidade, a autoridade do sacerdote deve ser cumprida. Num ambiente de diversas pessoas com vários desejos e personalidades, se não tem o mando correto, digo administrativamente

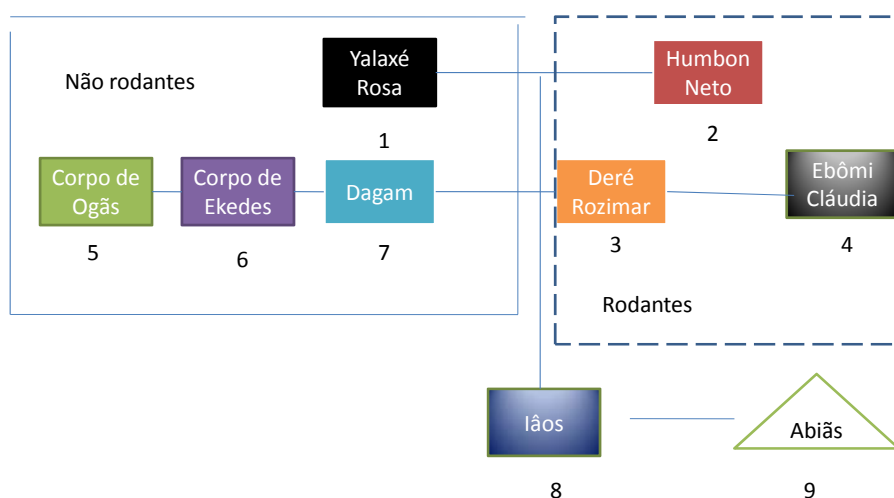
correto, como as pessoas vão seguir e comportar-se? (Humbono Carlos Bottas, Oba Koso, Janeiro de 2013).

O padrão hierárquico contribui para a centralização piramidal do poder e institui e regimenta toda a disciplina que instaura equilíbrio na comunidade. Desta forma, as regras e normas instituídas servem como condição de existência e sobrevivência no Oba Koso.

### **2.3 - A ESTRUTURA DO OBA KOSO NA ATUALIDADE**

Após estas reflexões genéricas sobre o exercício do poder religioso e a formalização hierárquica do grupo, passarei a descrever a estrutura da comunidade Oba Koso atualmente. De um lado, estão as autoridades: a Ialaxé Rosa de Xangô, que exerce a função de zeladora do axé; o Humbono Neto de Oxum, que detém o cargo de Humbono, ou seja, pai de santo; a Deré Rozimar de Xangô Agodô, mãe pequena; a Ebômi Cláudia de Ogunté; o Pejigan Nelson de Bessén, responsável pelo sacrifício ritual; a Equede Sônia de Oxum; a Equede Deri de Ogum Xoroquê; o Osi Pejigan Jorge de Ogum, responsável pelo sacrifício para o vodum Oxum; o Huntó Edimar de Xangô, que exerce a função de tocador; Equede Paula de Oxum; o Ogã de Logun Edé; o ogã suspenso Jaime de Odé; e a Dagã suspensa Cristiane de Oxum, que fica com a obrigação de zelar, cuidar e preparar os alimentos rituais. Em outra escala de hierarquia, estão os iaôs: Dofono Eduardo de Oyá; Dofona Solange de Ajunsun; Dofono de Oxalufã e Dofono Carlos de Xangô. Na comunidade religiosa, também existem pessoas não iniciadas que são chamadas de abiã, conforme se verifica no quadro abaixo.

Quadro 2. Organização de corpo hierárquico do Ilê Axé Oba Koso Loke Omi



- 1 – Ialaxé Rosa
- 2 – Humbono Neto
- 3 – Deré Rozimar
- 4 – Ebomi Cláudia
- 5 – Corpo de Ogans
- 6 – Corpo de Ekedes
- 7 – Dagan
- 8 – Yaôs
- 9 – Abiãs

Para se entenderem a evidências, seria importante descrever como os adeptos iniciais do Oba Koso, em seu estado de estrutura hierárquica em construção, tornaram-se iaôs, ekedes, ogãs, ebômis e sacerdotes. Fato que analisarei a seguir.

### 2.3.1 – OS RODANTES: A POSSESSÃO COMO PODER DIVINO

Segundo Vivaldo da Costa Lima, a estrutura do candomblé se estabelece a partir de duas categorias de pessoas: a dos iniciados como “filhos de santo” e a dos titulares de posições executivas e honorárias do terreiro (LIMA, 1977:56). Nesta pesquisa, foi necessário pensar em duas outras categorias paralelas: os *rodantes* e *não-rodantes*, pois mostraram-se mais operativas no momento de examinar as relações de poder e a formação hierárquica da comunidade.

Os achados etnográficos mostraram que o transe e/ou possessão funciona como elemento legitimador de poder, contribuindo para a construção da hierarquia do grupo. Como observa Goldman, “a possessão é um fenômeno complexo, situado no cruzamento de um duplo eixo, um de origem nitidamente sociológica, o outro ligado a níveis mais individuais” (GOLDMAN, 1996:31). O transe se relaciona com a autoridade conferida pelas divindades, expressa a “agência” dos deuses e, portanto, funciona como fonte de poder. Miriam Rabelo, ao falar da experiência da possessão como instrumento de poder, afirma que

A possessão envolve sem dúvida um aprendizado. Tanto o adepto quanto o orixá precisam ser instruídos nos modos corretos de proceder. As músicas, passos de dança, posturas de repouso e espera, devem ser aprendidos, memorizados. Há um conjunto elaborado de regras e expectativas estabelecendo as situações em que a possessão é não só desejável, mas obrigatória. Estas variam de acordo com a posição do fiel na hierarquia do terreiro, o tempo medido pelas obrigações já realizadas. Em linhas gerais pode-se dizer que à medida que o fiel avança na escala hierárquica (determinada pelo tempo de iniciação que é confirmado por obrigações específicas) a expectativa com relação à possessão também varia (RABELO, 2005:15).

Ou seja, enquanto, por um lado, é preciso ter o dom da mediunidade para acessar aos cargos mais elevados na hierarquia do grupo religioso, por outro, à medida que esses cargos vão sendo atingidos resultam num maior controle sobre a possessão.

Através da possessão, o *rodante* é transfigurado pelo seu vodum, transforma-se em um personagem de encargos e deveres. Segundo Goldman:

o orixá é antes de tudo uma força natural cósmica, e não uma individualidade de qualquer espécie. Também o filho-de-santo, conforme veremos, é encarado como uma multiplicidade, que o orixá ajuda a construir e não simplesmente modificar ou à qual ele se agrega depois de acabada (GOLDMAN, 1996:32).

Para Rouget (1990), o transe seria um estado de consciência que possui dois componentes: um psicofisiológico e um cultural. O transe ou possessão é uma conduta induzida, culturalmente construída através de um processo de aprendizagem e disciplina. Classificar as estruturas hierárquicas do Oba Koso segundo as categorias *rodantes* e *não rodantes* se tornou necessário, haja vista que *entrar em transe* é um elemento para a definição de direitos, deveres e para estabelecer quem irá exercer uma determinada função executiva. Como já dito, durante a fundação da comunidade de Simões Filho, diversos rituais foram feitos para que a Ialaxé Rosa viesse a incorporar seu vodum Xangô. A partir do momento em que se confirmou a impossibilidade de

incorporação, evidenciou-se um limite em relação a sua possibilidade de assumir a liderança do terreiro. Essa circunstância abriu espaço para a ascensão de Neto, pois ele “rodava com o santo” e poderia chegar a ocupar o cargo de sacerdote supremo. O transe ou a possessão é um encontro entre o homem e seus deuses. É o momento que define uma futura iniciação e que estabelece o caminho a ser seguido dentro da comunidade. Não entrar em “transe” significa que o indivíduo jamais poderá chegar ao posto de humbono, babalorixá, doté. Para Prandi “os primeiros momentos do aprendizado do transe são aqueles em que a abiã, candidata à iniciação, é incentivada a experimentar os sentimentos religiosos mais profundos e, nessa etapa, mais desordenados ou inexpressivos” (PRANDI, 1991:176).

Através do processo de aprendizado que se dá durante a iniciação o indivíduo se transforma e ao ser agregado à comunidade ele fortalece o terreiro, o coletivo. Ao mesmo tempo, a iniciação é um processo de individualização, em que o indivíduo é “feito” de novo. Como explica Maggie, a incorporação é vista como:

um fenômeno coletivo já que é um processo socialmente aceito, no qual as “entidades” que “incorporam” o médium fazem parte da mitologia e do sistema de representações do grupo. Mas ela é ao mesmo tempo, a individualização desse coletivo, pois cada médium personifica uma ou várias dessas “entidades”, dado a elas uma elaboração pessoal (MAGGIE, 1997:95).

### 2.3.2 - A GALINHA D'ANGOLA OU A INICIAÇÃO DOS IAÔS

Os iaôs são filhos-de-santo, homens ou mulheres, consagrados a um determinado vodum por meio da feitura. Eles permanecem nesse estágio até o fechamento do ciclo iniciático, no momento da obrigação de sete anos. “A feitura é o início do processo de formação do iaô, considera-se como fundamental saber observar com respeito, e sem fazer perguntas; esta é a base de formação de uma iaô” (SIQUEIRA, 1998:200). Os iaôs só obedecem, usando símbolos e cultivando gestos e posturas que denotam a sua inferioridade hierárquica. Nas palavras do Humbono Neto, ser iaô é

ser tomado por uma energia que lhe rouba a consciência, que lhe rouba os movimentos e que lhe dá um sentido, que lhe rouba o controle da vida e da cabeça. É o momento em que o noviço resgata um direcionamento e um sentido na ligação com a natureza e com o divino. Ser escolhido por um orixá e ser tomado por ele é um mundo enigmático, principalmente se viermos a questionar como é que pode uma energia da natureza se condensar, se materializar e tomar a cabeça ou ori e um corpo de uma pessoa. É um processo que se funda e se faz somente com a iniciação (Humbono Neto, Oba Koso, Janeiro, 2013).

As palavras do humbono destacam a submissão total do iaô à força do vodum e, portanto, o alto grau de passividade do indivíduo. Porém, é através dessa anulação da agência individual que vai se construir a nova pessoa. A ialaxé acrescenta:

O iaô é a continuação do axé, é de uma importância extrema. O iaô, pra mim, é você ter sido iaô, você ter vivido o axé, ter vivido a comunidade, ter compreendido essa comunidade. É seu momento de aprender dentro do que você pode ser aprendido. É o tempo de amadurecimento para que você venha a aprender coisas maiores que estão por vir. É um caminho que orixá dá, é um nascimento realmente (Ialaxé Rosa Moreno, Oba Koso, Janeiro de 2013).

Consegui acompanhar três iniciações de iaôs. A primeira foi a iniciação da Dofona Solange Serzedello de Ajunsun, em setembro de 2009. A segunda, a do Dofono de Oxalufã, em agosto de 2010, e, por fim, a do Dofono Carlos Neves, de Xangô, em julho de 2011. Convém salientar que essas iniciações se deram após a obrigação de sete anos e a entrega do decá a Humbono Neto, quando ele recebeu o título de sacerdote da comunidade de Simões Filho.

Durante a iniciação, estes noviços ficaram recolhidos por aproximadamente vinte e um dias. Durante o recolhimento, poucas pessoas têm acesso ao hundeme. Apenas Humbono Neto e Ialaxé Rosa Moreno, bem como Deré Rozimar e Ebômi Cláudia tinham acesso ao local sagrado. Nesses períodos, toda a roça fica *preparada* para o iaô que se encontra recolhido. Folhas de uma planta, conhecida como *nativa* ou *peregum*, são cruzadas em todas as entradas e saídas do terreiro, como forma de proteção do local. Um vasilhame é posto na entrada da roça com *abô*, e todas as pessoas que entram no terreiro devem despachar a porta para evitar que influências externas prejudiquem o isolamento e o período de obrigação em que o terreiro se encontra.

Durante esses vinte e um dias em que o noviço permanece recolhido, rezas são entoadas, banhos sagrados são feitos. Num determinado momento do recolhimento, o noviço é apresentado à comunidade, configurando o que eles chamam de *primeira puxada* do iaô. Nota-se que, a partir do momento em que o noviço está recolhido, ele deixa de ser chamado pelo nome de batismo e começa a ser chamado de acordo com a posição que ocupou na *ordem de entrada no barco* (dofono, dofonitinho, gamo, gamotinho etc.). Após a primeira puxada, em dias alternados, são feitas mais duas puxadas. Nelas, o iaô é pintado com *efun*, espécie de giz branco, simbolizando a criação do mundo e em reverência a *Oxalá*. Depois disso, o noviço fica sempre encurvado, numa postura de obediência ao seu vodum, e de respeito ao uso do *kelê*, que é uma



espécie de colar que levou amarrado ao seu pescoço durante todo o processo de iniciação e que levará durante todas as obrigações a “pagar”. O uso do *kelé* é exclusivo dos rodantes e, no terreiro de Simões Filho, os ogãs e equedes não usam este objeto após suas iniciações.

Após as puxadas, o iaô se prepara para o dia do *orunkó* (nome), em que outras três puxadas ou saídas são realizadas. Durante esses períodos, pude notar o nervosismo estampado no rosto de cada filho-de-santo, o medo associado a uma vontade de que efetivamente tudo termine bem. Durante este ato litúrgico, o iaô é levado ao barracão em três oportunidades. Na última de suas apresentações à comunidade, chega o momento do iaô gritar o seu *orunkó* ao público. Após circular o barracão algumas vezes, o então noviço, acompanhado de um ebômi escolhido pelo zelador da comunidade, pula e gira, soltando seu nome ao público. Eis que chega o momento de grande alegria e celebração na comunidade. O processo de feitura está consolidado. Já com nome exposto ao público, o iaô retorna ao barracão incorporado, devidamente paramentado com as vestes do vodum a que foi iniciado, para louvar e dançar em prol de todos.

Após o período de recolhimento, todos os iaôs estão sujeitos a certas regras e interdições, por exemplo: passaram três meses usando roupas brancas, estendendo-se por um ano às sextas e no dia da semana consagrado ao seu vodum; durante um ano não poderão atravessar mar ou rio; nem comer comida feita com azeite de dendê às sextas-feiras; nem participar de festas públicas; nem consumir bebida alcoólica; deveram evitar ambientes sem proteção de um teto nas horas de mudança de tempo, como seis horas da manhã, meio dia, dezoito horas e meia noite; não poderão consumir alimento com pimenta e serão obrigados a realizar vinte e um ossés no período de um ano.

Durante os primeiros três meses, os iaôs passaram por mais privações, como não praticar sexo; estar sempre com a cabeça coberta; não cortar o cabelo; não dormir sobre a cama, deitar-se apenas sobre esteiras; não olhar-se no espelho; não olhar diretamente para outra pessoa; bater *paó* (espécie de palmas contadas em ritmos cadenciados) antes e depois do *ajeum* (comida); não se sentar em lugares altos, sentar apenas em bancos pequenos e de pouca altura chamado de *apotí*; falar, obrigatoriamente, baixo; e, durante esse período, deveram tomar banho de *amassi* todos os dias, pela manhã e antes do final do dia.

Mesmo após essas restrições, ainda no período de iaô, eles não podem usar talheres em suas refeições, sendo-lhes permitido apenas o uso de uma colher, sem uso de garfo ou faca. Também lhes é proibido sentar-se em cadeiras, bem como à mesa, junto com as autoridades. Antes de se servirem do alimento, devem esperar que todos os ebômis sirvam-se à mesa. E, após prepararem seu prato com o alimento, devem oferecer aos mais velhos, como em um gesto de respeito e agradecimento pelo alimento.

O novo iniciado também não pode usar roupas coloridas na comunidade de Axé. Apenas as iaôs do sexo feminino e os ebômis usam roupas coloridas. O uso de sapatos ou sandálias é proibido aos iaôs desde a entrada no terreiro. As mulheres, para entrar na roça, quando chegam de suas vidas profanas, devem trazer consigo sempre uma saia em suas sacolas, pois é proibida a entrada de mulheres usando outra vestimenta que não seja uma saia.

Deitar-se para se pedir a benção, como numa espécie de *dobalé*, é regra para o iaô. Em geral, nenhuma autoridade do axé, como ogãs, equedes ou sacerdotes pede benção ao iaô, lhe bastando apenas responder à benção solicitada pelo noviço.

A cada obrigação que o iaô passa, após um, três, ou sete anos, suas restrições vão diminuindo gradativamente, ao mesmo tempo que suas responsabilidades e deveres aumentam na mesma proporção. Enquanto iaô, tudo se aprende dos mais velhos, posto que o aprendizado no candomblé se faz pela observação e pela prática imitativa. Vivenciar o axé, no dia a dia, nas mínimas tarefas, indo ao mato, ralando o *amassi*, ajudando na cozinha do santo, varrendo a roça, ajudando na decoração, cuidando dos bichos, são atividades do noviço. Oportunamente, as pessoas estabelecem laços pessoais, aumentando o vínculo entre elas, ao passo que se aprende. Há uma troca de mão dupla, pois alguém que sabe menos aprende com alguém que sabe mais, não há quem não aprenda. O aprendizado comporta a aquisição de um *habitus* corporal e comportamental, entendendo *habitus*, conforme Bourdieu

um sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma matriz de percepções, de apreciações e de ações – e torna possível a realização de tarefas infinitamente diferenciadas, graças às transferências analógicas de esquemas (BOURDIEU, 1983:65).

Ao dizer que o aprendizado é basicamente observação para o iaô, partimos da premissa de que o aprendizado é imitação. Segundo palavras de Humbono Neto, “o espelho do mais novo é o mais velho, num terreiro de candomblé”. É o comportamento, é a atitude, é a forma de lidar com as coisas do dia a dia numa comunidade, que o iaô faz e reproduz. O aprendizado possivelmente vem também do hábito da escuta. O bom iaô é aquele que fala pouco e ouve muito, coadunando “passividade” e “agência” discreta frente aos seus mais velhos. O iaô deve estar presente, mas como se fosse uma peça do ambiente. Ele não se pronuncia, mas está ali observando, ouvindo. Levando esse conhecimento consigo, e, a partir da experiência do dia a dia, do cotidiano da roça, ele vai acumulando saberes, compartilhando experiências, aprendendo sem perceber inclusive que está aprendendo, no que alguns autores chama de “aprendizado latente” (cf. Parés, 1997). Outros falam na interiorização de seu “habitus” (BOURDIEU, 1983:65).



Fig. 13 – Iaô preparando a mesa para as autoridades do Oba Koso na obrigação de 14 anos do Humbono Neto – Foto: Eduardo Vega, Simões Filho, 26 de Janeiro de 2013.

Até mesmo perguntar pode ser uma afronta ao respeito. Ser iaô é saber perguntar sem parecer inconveniente, sem parecer enxerido, porque senão ele vai ter como resposta que *o tempo não é aquele, que a hora não é aquela. Ele não precisa saber daquilo*. Muitas vezes dizer que não é hora, significa dizer que não existe resposta, pois parte do axé se constitui da experiência vivida. Partindo da oralidade, muitas informações se

perderam no caminho. Assim, o mais importante de ser iaô é vivenciar o dia a dia da roça e de sua família.

Assim, o iaô continuará nessa posição e atitude até que se complete seu ciclo iniciático com a obrigação de sete anos, quando ele será conduzido pela dinâmica das relações de poder a constituir-se como sujeito e a integrar-se ao grupo. O que o legitima é a experiência vivida, o transe e a sujeição às normas. Quanto à “experiência” transformativa do iaô em seu processo de iniciação, Rabelo (2005), traz a seguinte consideração:

A iniciação é perpassada de imagens de renascimento e é na posição subordinada de criança – cercada por demandas claras e com pouca margem de manobra, i.e, envolta por um contexto que a primeira vista comporta pouca ambiguidade e exige respostas inequívocas – que a iaô ingressa no universo religioso do candomblé. Ao final do período de reclusão o corpo da iaô está aberto, excessivamente sensível à presença do orixá. As mudanças produzidas ao longo deste período são sentidas de maneira muito forte e vividas não apenas como uma adição ao eu – agora intimamente conectado ao orixá – mas também como uma transformação sutil do eu. As iaôs voltam-se para dentro, encontrando no ambiente do terreiro o amparo que sentem ainda precisar (RABELO, 2005:18).

Ademais, no momento do transe, com a incorporação do vodum, o mito se transforma no sujeito. Este sujeito futuramente pode vir a ser uma mãe ou pai de santo, assumindo o topo da hierarquia, mas ao iaô é dada a possibilidade de ser ainda maior, mesmo estando na base da escala hierárquica, quando ele *vira* no vodum.

### 2.3.3 – O MAIS VELHO: O EBÔMI

Analisada por Lima (1977), outra categoria é aquela formada pelos ebômis, sendo que o termo refere a iaôs que chegaram ao fim do seu período de iniciação, após sete anos; ou em outras palavras, aqueles que pagaram a obrigação de sete anos. Os ebômis elevados a essa categoria partilham, de certa maneira, da autoridade da mãe do terreiro, por seu consentimento e sob a sua constante supervisão. É um privilégio da liderança delegar poderes e fazer-se representar. Para o Humbono Carlos Bottas, ser ebômi:

É galgar um grau de estar no chão literalmente a levantar-se. O iaô está no chão, deitado a todo momento. O ebômi deita, mas em casos específicos. (Humbono Carlos Bottas, Oba Koso, Salvador, Fevereiro de 2013).

Etimologicamente, o termo Ebômi significa *meu mais velho*, e uma pessoa pode usar o termo para se dirigir a todos os membros do terreiro que vierem a “nascer”, a ser

iniciados, antes dele. Entretanto, o termo, na prática, se utiliza apenas para aqueles que passaram pela obrigação de sete anos. Superada a condição de iniciado, aquele que era cuidado e zelado, passa a ser ele mesmo cuidador e zelador. O ebômi ganha responsabilidades dentro da roça, que envolvem conservar uma tradição, conservar a oralidade, ajudar na disciplina e na orientação nas questões morais e éticas. O ebômi adquire a possibilidade, juntamente com outras autoridades, de ajudar nos processos de iniciação. Dá-se o direito, mas, em contrapartida, aumentam as obrigações. Ebômi Cláudia de Iemanjá esclarece sua passagem de iaô para ser uma “mais velha” na comunidade:

Hoje, no meu trabalho, as pessoas que tem ligação religiosa comigo me tomam a benção. Hoje eu me sinto uma *afonahan yonú*<sup>12</sup> em todos os momentos da minha vida. Até na minha convivência social. Ao ponto da pessoa que tem um relacionamento comigo fala: Poxa, você já está ali! Você está consultando, conversando. A gente termina por se afastar daquele meio e ter que ter um comportamento diferenciado daquela pessoa que está lá, porque aquela pessoa que a gente está conversando, quer ouvir realmente uma palavra de conforto, um conselho, quer que você ajude a discernir uma situação. Hoje, o meu posicionamento desse cargo, foi dado a mim e se fez ouvir no barracão do Ilê Axé Oba Koso Loke Omi e se [me?] transformou completamente (Ebômi Cláudia de Iemanjá, Salvador, Dezembro de 2012).

Entre 2002 e 2013, acompanhei três passagens do período de iaô para ebômi, com o pagamento da obrigação de sete anos. Ao passar pela obrigação de um e três anos, o iaô se prepara para uma nova fase de sua vida religiosa, ou seja, *tirar os joelhos do chão, os pés do chão*. A obrigação de sete anos, no Oba Koso e no Karê Lewi, normalmente dura um período de trinta dias. Num primeiro momento, o ainda iaô, após a realização dos ebós de limpeza, passa a *dar comida* a Exu, com o oferecimento de um bicho de quatro pés, que pode ser um bode ou uma cabra. Após esse ato, um *obi com água* será realizado, para que o *ori*<sup>13</sup> venha a receber o axé do seu vodum *juntó*. Nessa obrigação, pela primeira vez, o segundo vodum que rege a cabeça da pessoa será reverenciado com o oferecimento de um bicho de quatro pés. Uma primeira festa pública será realizada, pois seu *juntó*,<sup>14</sup> que até então não tinha sido agraciado por este momento, incorpora pela primeira vez o corpo do ainda iaô. A obrigação de sete anos funciona como uma

<sup>12</sup> Posto ou cargo destinado a o ebômi do sexo feminino que exerce uma liderança religiosa e social e está ligada a criação do noviço durante o período de recolhimento.

<sup>13</sup> Palavra da língua yorubá que significa cabeça, refere-se a uma intuição espiritual e destino. Ori é o vodum pessoal, em toda a sua força e grandeza.

<sup>14</sup> Segundo vodum do ori da pessoa. Em alguns terreiros de candomblé eles não são cultuados. Normalmente esse vodum se apresenta quando da realização da obrigação de sete anos.

espécie de autorização para que o *juntó* venha a terra e possa confraternizar-se com a comunidade, e, por fim, bailar no barracão, com suas vestes e paramentos.



Fig. 14 – Obrigação de 14 anos – Ebômi Cláudia Rejane de Iemanjá e a Deré Rozimar de Xangô com suas vestes de festa pública, se preparando para entrar no barracão – Foto: Eduardo Vega/ Terreiro Oba Koso, Simões Filho, 02 de Fevereiro de 2013.

Após essa primeira festa pública, o ainda iaô retorna ao *hundeme*, esperando a continuação do fechamento do seu ciclo iniciático. Na semana entre a primeira festa pública e a segunda, vários processos rituais são realizados. Um *bori* é dado e, neste momento, o *kelê* é colocado no pescoço do iaô. A partir deste momento, suas limitações se tornam maiores dentro da comunidade, conforme já explicitado, não podendo olhar-se no espelho ou sentar numa cadeira; ele deve comer de colher; bater *paó* antes das refeições; dormir na esteira; usar roupas brancas e, sobretudo, falar sempre baixo, pois um tom mais alto de voz pode provocar a manifestação do seu vodum por tempo indeterminado.

Após o *bori*, é ofertado ao vodum, dono de sua cabeça, um bicho de quatro pés, acompanhado de outros *animais de pena* que complementam o *ibossé*<sup>15</sup>. Na festa pública em homenagem ao seu vodum, o ainda iaô é apresentado à comunidade,

<sup>15</sup> Conjunto de animais consagrados e oferecidos no ciclo de obrigações rituais que incluem um quadrúpede e aves que o complementam. Normalmente se constitui de um caprino, frango, galinha d'angola, pato e pombo. O sexo desses animais é definido pelo sexo mítico do vodum.

paramentado com todos os *ilekés* do seu período de iaô, vestindo-se ainda como iaô. Numa segunda puxada ou saída, o então adepto aparece perante a comunidade com as vestes de *ebômi*, seus *ilekés* (fios de conta) são trocados, suas vestes são modificadas, possuindo um luxo que até então não lhe era permitido. Assim, “a passagem da pessoa para este novo personagem é clara e definitiva na ação ocupadora do corpo, dos sentidos, da personalidade mudada pelo caráter do deus, pelas vontades e desígnios deste mesmo deus” (LODY, 1995:105).

Nesta passagem de iaô para ebômi, o vodum recebe uma espécie de autonomia. Diferente do iaô, para quem o vodum se faz presente a todo momento, o ebômi controla a manifestação do seu vodum, e esta só acontece quando assim o ebômi o deseja, ou em rituais de maior fundamento, em que sua presença é imprescindível, não mais sendo necessária sua incorporação em rituais corriqueiros, o que lhe torna, portanto, mais independente. No Oba Koso, quando o vodum incorpora um iaô, este coloca as mãos juntas e cruzadas, do lado esquerdo ou direito do corpo, próximo à região umbilical, o que as pessoas denominam *mão na dor*, ao passo que quando incorpora um ebômi, o vodum posiciona as mãos nas costas ou no rosto. Quando o vodum é despachado ou vai embora do corpo do iaô, este deita na esteira, enquanto no caso do ebômi, este, geralmente, fica sentado numa cadeira. Usar roupas mais luxuosas também é permitido ao ebômi para paramentar o vodum.

Por fim, na obrigação de sete anos, além da modificação de sua condição hierárquica, o título de ebômi pode ser associado à entrega de um cargo na comunidade. Por exemplo, na roça de Simões Filho, Cláudia de Iemanjá, além de ser uma ebômi da casa, recebeu o cargo de *afonaham yonu*, que tem por atribuição zelar pelas relações interpessoais dos filhos da comunidade, a fim de evitar conflitos. Sua função, além de ser apaziguadora, contribui para *criar* os iaôs recolhidos no *hundeme*, funcionando como uma espécie de mãe criadeira. Desta forma, ser um ebômi resulta num aumento das responsabilidades, exige saber lidar com o conflito, saber entender que o respeito é importante para a manutenção da ordem. O ebômi funciona como um braço direito do sacerdote e um orientador dos mais novos.

Como já dito, Humbono Neto realizou sua obrigação de sete anos em 2006 e, nessa ocasião, recebeu o decá das mãos do Humbono Carlos Bottas. Segundo Lima:

Quando, num terreiro bem estruturado, uma iaô faz sua obrigação de sete anos, e se torna uma ebômin ou uma vodunsi, ela adquire automaticamente o direito de ter sua própria casa, seu terreiro. Recebe, então, com a obrigação de sete anos, os símbolos desse direito – uma navalha, uma faca e uma tesoura, conjunto a que se dá, por extensão, o nome de “cuia” – pois aqueles objetos são colocados numa cuia – ou de “navalha” devido ao objeto mais efetivo na “raspagem do santo”. [...] Essa entrega simbólica da navalha às ebômins tem um nome hoje difundido por quase todos os terreiros: é a cerimônia do decá (LIMA, 1977: 133).

O título de ebômi e a entrega do decá recebidos por Neto conferiram-lhe o direito de iniciar pessoas. Como veremos no capítulo 4, a partir deste momento, o terreiro entrou no que poderíamos chamar do terceiro estágio de estruturação hierárquica, e a comunidade começou a passar por conflitos que trouxeram desequilíbrio na continuidade do axé.

### 2.3.4 – OS NÃO RODANTES : O BRAÇO MASCULINO DOS OGÃS

Entre os cargos específicos dos não-rodantes, ou seja das pessoas que não incorporam as divindades, podem-se citar os seguintes: ogã, equede e dagã. A seguir, descreverei as funções e expectativas atribuídas a esses cargos, iniciando pelos ogãs.

O ogã tem status de autoridade, e pode ocupar cargos de grande prestígio e poder na hierarquia. O seu status deriva de ter sido escolhido pelo vodum, e pode chegar a ser tão importante quanto o sacerdote. Segundo Júlio Braga, *os ogãs*

constituem, para além de suas tarefas específicas no contexto sócio-religioso, uma espécie de conselho consultivo informal ao qual o sacerdote do grupo, poderá recorrer quando necessita de uma ajuda complementar, tanto do ponto de vista religioso, quanto das relações sociais envolvendo o candomblé com outros segmentos da sociedade (BRAGA, 1995-1996:64).

Sogbossi aponta para o fato de que a palavra não está documentada no contexto do ritual africano. Como termo profano, ele pode ter a mesma significação em fon e iorubá (ou nagô), e pode ser traduzido como *chefe, senhor*. Para esse autor, o termo foi criado no Brasil em face da necessidade dos terreiros de estruturar ou oficializar mecanismos de ajuda mútua (SOGBOSI, 2004: 121).

Durante minha vivência no Oba Koso, acompanhei quatro iniciações de ogãs. O primeiro deles foi o Pejigan Nelson de Bessén em 2004, seguidos pelo Osi Pejigan Jorge de Ogum e o Huntó Edimar de Xangô em 2009 e um Ogã de Logun-Edé em 2011.

O primeiro momento, para que um adepto venha a ser ogã, dá-se através do ato de *suspensão* pelo vodum da casa. Na ocasião, o vodum escolhe e indica aquele indivíduo,



como seu pai, e, por conseguinte, está apto para ser confirmado. Importante perceber que no Oba Koso, como no Karê Lewi, a partir do momento que a pessoa é suspensa, ela já recebe inúmeras licenças dentro da comunidade, que são diferentes das do iaô. Por exemplo, a partir da suspensão, o vodum já deita ao solo para fazer reverência ao escolhido, sem esperar a ser confirmado. A confirmação, possivelmente, legitimará esse ogã em sua nova posição na escala hierárquica. Assim, é comum, que, a partir da suspensão, os ogãs desempenhem atividades maiores do que as de um abiã que ainda não foi aceito para ser iniciado.

As suspensões podem ocorrer tanto em dias de festas públicas, como em qualquer outra situação dentro da comunidade. Quando em festas públicas, é um momento de muita alegria quando o novo dignitário é levantado por outros ogãs e apresentado à sociedade religiosa. Em seguida, todos os presentes, autoridades de axé ou convidados saudarão o novo ogã suspenso. Sobre isso, Huntó Edimar traz as seguintes considerações:

Na realidade eu não sei dizer o que senti. Só sei que foi algo que mexeu comigo. Mexeu profundamente comigo. A gente entende algumas coisas e como o candomblé é uma religião cheia de gestos, a partir desses gestos, a gente pode tirar algum entendimento. A partir deles, eu pude imaginar que fosse algo como uma escolha. As pessoas me carregaram, dois ogãs fizeram isso. Eles me carregaram, cruzaram o barracão, me sentaram próximo aos atabaques, e ali as pessoas vieram numa espécie de reverência de me dar boas vindas. As pessoas de axé, tanto da casa, como fora da casa, vinham me felicitar, me desejando boa sorte. Feliz porque a família estava crescendo. Seguido disso, teve o *adarrum*<sup>16</sup> no mesmo dia. Aí, foi que eu fiquei sem entender nada (Huntó Edimar, Salvador, Março de 2013).

Em seus processos iniciáticos, os ogãs ficaram recolhidos no *hundeme* por um período que oscilou entre dezesseis e vinte e um dias. Durante o recolhimento, são chamados com a terminologia utilizada para os membros do barco, ou seja, *dofono*, *dofonitinho*, *famo*, e assim por diante. Quando da passagem desse período de recolhimento, o ogã será apresentado à comunidade como um novo iniciado. Desta forma, ao ser conduzido de braços dados com o vodum que o escolheu, ele gritará seu *orunkó* no barracão. Segundo Bastide, após o nome exposto, o ogã será sentado em sua cadeira. Assim, “toda vez que um orixá escolhe um ogã, a primeira obrigação deste é comprar – quase sempre mandam fazer por conta própria, por um marceneiro – uma cadeira especial, que será doravante a sede de onde assistirá às festas religiosas da seita” (BASTIDE, 1973:325).

<sup>16</sup> Toque ritual de chamada dos voduns a terra com representação à guerra ou necessidade que todos se apresentem.

Essa cadeira representa a autoridade associada ao título honorífico. Somente os mais velhos podem possuir esse objeto que remete à ideia de trono, de poder, de domínio sobre os demais. É terminantemente proibido no Oba Koso que outras pessoas não consideradas autoridades de axé, sentem-se nessas cadeiras. O máximo de concessão verificada no campo foi quando o proprietário da cadeira autorizou o seu uso a outra pessoa. Assim, “no Brasil, o complexo cultural do trono subsistiu – seja como símbolo do poder político, seja como símbolo do poder religioso – na importância ainda hoje dada à sede do Ogã” (BASTIDE, 1973:327).

Os ogãs teriam, como uma de suas inúmeras funções políticas, o direito de serem ouvidos nas deliberações da comunidade, formando o “Estado Maior masculino” (SOGBOSI, 2004:121).



Fig. 15 – Corpo de ogãs do Oba Koso – Foto: Eduardo Vega/ Terreiro Oba Koso, Simões Filho, 19 de Janeiro de 2013.

Dentre estes dignitários do sexo masculino tem a figura do *pejigan*. No Oba Koso, como já foi dito, o Pejigan Nelson de Bessén foi confirmado e iniciado em 16 de outubro de 2004. Interessante comentar que antes de sua feitura, a roça de Simões Filho nunca tinha tido um pejigan. Assim, o argumento de que o Oba Koso veio a passar por três estágios até a sua devida estruturação hierárquica se confirma também neste caso, pois a iniciação do Pejigan Nelson coincide com a obrigação de três anos do Humbono Neto, ou seja, ambos se recolheram juntos no *hundeme*, mas em obrigações distintas.

A nomeação e preparação de um *pejigan* eram essenciais para a sobrevivência do terreiro, pois sem a iniciação de um adepto para essa função, secundando o *humbono*, a comunidade não poderia iniciar novas pessoas, sempre necessitando de algum *pejigan* de outra comunidade de axé, mas da mesma “família de santo”.

*Pejigan* significa o *chefe do peji* (SOGBOSSI, 2004:121) e ele atua como um verdadeiro zelador do *peji*, que é o quarto onde ficam os altares ou assentamentos dos voduns. Porém o *pejigan* também funciona como uma espécie de *axogum*, ou seja, ele é responsável pelas oferendas animais, ato central nas liturgias do Candomblé. Um dos elementos de grande importância em qualquer comunidade de axé é o sacrifício de animais que serve para distribuir o axé, principalmente quando está ligado aos processos de iniciação de novos adeptos. Nessa vertente, pautados na obrigação da reciprocidade já discutida por Mauss (1974), o sacrifício representa um contrato pela troca de serviços, pois o divino e os humanos satisfazem necessidades recíprocas. Neste sentido, Mauss e Hubert discorrem que,

O sacrifício é alimento dos deuses e dos homens, autor da imortalidade de uns e da vida efêmera de outros... É um processo que consiste em estabelecer uma comunicação entre o mundo sagrado e o mundo profano, por intermédio de uma vítima, isto é, de uma coisa destruída no decurso de uma cerimônia... Não é sempre facultativo: os deuses o exigem. É um ato útil e uma obrigação (MAUSS E HUBERT, 1981:220).

Após a iniciação do Pejigan Nelson, novos adeptos foram sendo iniciados por pessoas da própria comunidade. Como falei, o crescimento na escala hierárquica do Humbono Neto coincide com a iniciação do Pejigan Nelson, ambos compartilhando axé e saberes, quando ficaram recolhidos juntos no *hundeme* em 2004. Assim, Nelson é uma figura de extrema importância para a roça, atuando como um líder da comunidade de axé. .

O *pejigan* é um cargo de extrema importância e respeito nos processos de iniciação. Ele é considerado um escolhido, imprescindível ao sacerdote para o nascimento de novos filhos, pois, como dito, todos os sacrifícios rituais dependem dele.

A instauração do cargo de *pejigan* no Oba Koso resultou da nova aliança que a casa estabeleceu com a nação Jeje Savalu, após a aproximação de Humbono Carlos. Falarei dessa “troca de nação” no próximo capítulo, mas a partir dela, o Oba Koso passou a estabelecer alguns paralelismos com um dos terreiros matrizes da nação Jeje Savalu: a Cacunda de Iaiá. Como acontecia na Cacunda, onde o Pejigan Pedro Alcântara teve

liderança compartilhada com Mariazinha de Oxum, no Oba Koso, o Pejigan Nelson também esteve sempre muito próximo do Humbono Neto. Por estar dentro do quarto do santo a todo o momento, ele teve um aprendizado maior E, na ausência do sacerdote supremo, ele pode assumir as principais responsabilidades da casa.

Alguns *pejigans* na comunidade Savalu ajudavam a raspar iaô, a fazer ebó, a cantar candomblé, a dançar, a tirar qualquer barco, pois eles não eram apenas confirmados para o vodum, eles também eram feitos com todo o rigor seguido no processo iniciatório dos rodantes, inclusive com a fixação de um *adoxu*<sup>17</sup> em seu *ori*. No Karê Lewi, o *pejigan* Chiquinho participou de diversos processos de iniciação em sua comunidade, tendo inclusive iniciado ogãs e equedes para o vodum do Humbono Carlos Bottas. No Oba Koso, o Pejigan Nelson exerce suas atividades em conformidade com os sacerdotes, tendo participado direta nas iniciações de outros ogãs, equedes e iaôs.



Fig. 16 –Pedro Alcântara – Pejigan da Cacunda de Iaiá. Orunkó - Ogum Leé – Foto: Arquivo pessoal do Babalorixá Carlos Leite de Logun Edé.

Ao lado do *pejigan*, vem o Osi Pejigan Jorge de Ogum que foi confirmado para a Oxum do Humbono Neto em 11 de julho de 2009. Em linhas gerais, este ogã assume as funções do *pejigan* quando de sua ausência. Entretanto, nos processos rituais, em que há

<sup>17</sup> Elemento cônico fixado na cabeça do iniciado, símbolo do processo de firmamento ou assentamento do vodum na sua relação com o iniciado. Significa que com a sua fixação o iniciado e o vodum se torna um único corpo. É uma representação da galinha d'angola.

sacrifícios para Oxum, ele, por ser confirmado para este vodum, é o único responsável pelo zelo do *peji* do mesmo.

Em outra escala, está o ogã Huntó Edimar de Xangô, confirmado para a função de tocador, fazendo a comunicação com os voduns através do toque dos atabaques. Dentre outras atribuições, o Huntó é o responsável em preparar os atabaques para as festas públicas, bem como prepará-los para os processos em que as comidas secas e os animais são oferecidos, em um ritual que a comunidade chama de *dar comida ao couro*. Assim, define o Huntó Edimar:

É um cargo específico dos ogãs, em que ele é responsável pelos atabaques, pelo couro, é o responsável por cantar, por tocar, isso é o huntó. Isso não significa dizer que o huntó não possa exercer outras atividades. Como uma espécie de especialização. Os ogãs são responsáveis tanto pela segurança da roça, como sacrifícios. E que hoje eu tenho feito um movimento de valorização desse cargo (Huntó Edimar, Salvador, Março de 2013).



Fig. 17 – Huntó Edimar de Xangô e Pejigan Nelson de Bessén tocando atabaques – Foto: Eduardo Vega/Terreiro Oba Koso, Simões Filho, 16 de Julho de 2011.

Durante as entrevistas, alguns adeptos referiram-se ao atabaque como um dos maiores símbolos de guarda do axé, pois é através dele que se estabelece uma comunicação do adepto com o sagrado, através do transe ou incorporação. Segundo Lima este tocador tem a “maior importância na hierarquia da casa, pois [...] é quase sempre uma figura dominante no barracão. Sua autoconfiança, a certeza de que muito do que ali se está passando depende de sua técnica, de seu saber chamar os orixás com propriedade, energia e segurança” (LIMA, 1977:96-97).

### 2.3.5 – AS NÃO RODANTES: AS EQUEDES OU PAGENS DOS VODUNS

Segundo o Humbono Carlos Bottas, o vodum escolhe a equede para ser sua “mãe”. No momento em que o vodum escolhe uma pessoa para ser equede, ele está determinando que aquela mulher suspensa seja mãe dele, de seus filhos e do terreiro, existindo um respeito do sacerdote e de todos os filhos da casa para com ela. Segundo Lima, a equede é:

Uma mulher consagrada ao serviço dos santos, iniciada para esse mister, por meio de ritos de purificação e de confirmações, mas que não recebe o orixá. Isto é, a equede não é feita-de-santo, tem o seu santo assentado [...] É uma espécie de pajem do orixá, e guardiã da segurança física e do conforto da filha-de-santo cujo orixá a escolheu como protetora (LIMA, 1977:86-87).

Diferente da conceituação de Vivaldo da Costa Lima, que afirma que as equedes não são feitas-de-santo, nas comunidades Oba Koso e Karê Lewi afirma-se serem elas feitas-de-santo e não apenas confirmadas. Durante o processo de iniciação, as equedes destas roças passam por processos similares aos dos rodantes. Seu recolhimento oscila entre dezesseis e vinte e um dias, rezas e cânticos são entoados e, ao nascer e ao pôr-do-sol, elas devem tomar seus banhos rituais. Não fazem, entretanto, uso de *kelê* e não existem “puxadas” ou saídas de apresentação. Ademais, apesar de ser um costume da comunidade Savalu, as equedes passam por um processo similar aos rodantes ou *adoxus*, pois as mesmas participam da iniciação de outras equedes, de ogãs e de iaôs, podendo ser uma mãe-pequena de novos filhos de santo.





Fig. 18 – Equede Derivalda de Ogum. Foto: Eduardo Vega/ Oba Koso, Simões Filho, 02 de Fevereiro de 2013.

À equede é proibido o uso de trajas completos durante as cerimônias públicas, isto é, não se vestem de *baianas*. Usam uma roupa civil, obrigando-se a usar saias compridas ou vestidos, e, ao lado de sua mão, uma toalha para usar com o vodum. Nos dizeres da Ialaxé Rosa, “uma equede sem sua toalha, é uma equede sem seu principal instrumento de trabalho”, pois a toalha representa o seu poder, servindo para despachar os voduns, funcionando como um *alá*. Nessas roças, a equede participa da roda nos rituais públicos, estando à frente dos rodantes, ainda que sejam mais novos que ela. Devido à autoridade que lhe é constituída na posição de mãe, ela pode intervir na ação do vodum, inclusive o chamando para dirimir algumas situações do cotidiano, funcionando como uma espécie de interlocutora do vodum, ao transmitir recados para o iniciado ou para a comunidade.

Entre suas diversas funções, podemos destacar as seguintes: despachar os voduns, ou seja, liberar o rodante de seu estado de transe (iniciado ou não-iniciado); ela é responsável pelo *ossé*, principalmente quando é do vodum ao qual foi confirmada; cuida dos apetrechos e indumentárias do voduns, em alguns casos dos sacerdotes; ornamenta as casas dos voduns; prepara os tecidos necessários para processos rituais, como *bori*, feitura; ela cuida do noviço recolhido no *hundeme*; assessora os adeptos em suas necessidades, bem como distribuem comidas rituais.



Fig. 19 – Equedes distribuindo o *ipeté* no ritual para Oxum. Foto: Arquivo pessoal do Oba Koso, Simões Filho, Janeiro de 2010.

A Equede Sônia de Oxum foi iniciada pelo Humbono Carlos Bottas e pela Ialaxé Rosa Moreno, já num estágio avançado da estruturação hierárquica da casa, em 18 de março de 2006. Começou seu aprendizado no *hundeme*, pois, quando recolhida com o Humbono Neto, recebeu dele boa parte da “educação de axé”, algo tão importante na vida de qualquer adepto da comunidade. No processo ritual de sua feitura, o Pejigan Nelson de Bessén foi o responsável pelo sacrifício dos animais, constituindo assim, o primeiro adepto iniciado pelo *pejigan* do Oba Koso, e não mais, como anteriormente, por pejigans de outras comunidades.

Nas comunidades do Oba Koso e Karê Lewi, as equedes também podem ser escolhidas pelo representante sacerdotal máximo do terreiro para receberem títulos hierárquicos que venham a lhes constituir mais autoridade e poder no terreiro, no caso, o título de ialaxé, como já vimos no caso de Rosa Moreno. Mas, antes de voltar sobre esse tema, e para finalizar nossa análise dos cargos femininos precisamos mencionar a *dagã*, responsável por um dos espaços mais importantes do terreiro: a cozinha.

No Obá Koso o título de *dagã* é outorgado preferencialmente a uma filha de Oxum, responsável pelo preparo das comidas rituais. Foi apontada pela Oxum do Humbono Neto, a *dagã* Cristiane de Oxum, em 24 de Julho de 2010. Sua suspensão ocorreu, assim, no que convencionamos chamar o terceiro estágio de estruturação hierárquica da comunidade, quando Neto já tinha recebido o decá por parte do Humbono Carlos Bottas e virado sacerdote do Oba Koso. Entretanto, ela ainda não foi iniciada. Ela está passando por um processo de aprendizado, recebendo um ensino metucioso sobre os segredos da cozinha do santo, tendo como sua responsável a Deré Rozimar.





Fig. 20 – *Dagã* suspensa Cristiane de Oxum. Foto: Eduardo Vega/ Terreiro Oba Koso, Simões Filho, 02 de Fevereiro de 2013.

Essa atividade de cozinha costuma ser desempenhada por uma figura feminina, por uma pessoa que não entra em transe, ou seja, não rodante. O poder envolto nessa função é dos mais importantes dentro do terreiro, pois a comida representa uma obrigação, um sacrifício, um pedido de proteção e uma benção. Segundo Lody, a cozinha tem um amplo significado, pois

O candomblé é, sem dúvida, o reduto de grande significado para a sobrevivência da cozinha dos orixás, onde as atitudes rituais e maneira de preparar os alimentos estão repletas de sentidos religiosos, significados sociais, sendo de alta importância para a boa realização da comida (LODY, 1977:38).

No Oba Koso, existem duas cozinhas. Uma conhecida como *cozinha do santo* e outra chamada apenas de cozinha. Apenas as mulheres circulam pela cozinha do santo que é um espaço sagrado, um local de trocas de saberes e experiências. Entre suas paredes, as pessoas cantam, dançam, fazem fuxicos, *loroguns*<sup>18</sup> e, por fim, aprendem alguns segredos. Como diz Lody:

Por tradição, o homem não deve entrar ou permanecer na cozinha sagrada. As mulheres que nela trabalham deverão ser iniciadas para os mistérios e segredos das porções, receitas e atitudes rituais que irão variar de prato. As cozinheiras dos deuses devem atuar no espaço sagrado de suas cozinhas como se estivessem no interior dos santuários e os alimentos que não pertencerem ao cardápio ritual não poderão permanecer nesses locais, devendo ocupar cozinha própria (LODY, 1977:41).

---

<sup>18</sup> Disputa, conflito, impasse.

No terreiro Oba Koso, na ausência de uma pessoa confirmada, Deré Rozimar era quem sempre assumia a direção na cozinha e, de maneira informal, essas atividades e responsabilidades acabaram por se confundir com o seu cargo. No Karê Lewi, também não existe uma pessoa confirmada para o cargo de *dagã*. Entretanto, a Iá Efun Raimunda de Logun-Edé assume as atividades da comida dos voduns.

Contudo, a suposta necessidade da comunidade Oba Koso de ter uma pessoa iniciada com o cargo de *dagã* para tomar conta da cozinha nos momentos rituais, e a subsequente suspensão de Cristiane para esse cargo, são indicativos da tentativa da comunidade de reproduzir o modelo hierárquico das casas “tradicionais”, com uma proliferação de títulos e postos. Aliás, essa é uma dinâmica característica daquelas instituições que sofrem um processo de centralização política ou de poder, como parece ser o caso em apreço.

#### **2.4 - HUMBONO E IALAXÉ: O COMPARTILHAMENTO DO PODER**

Na mais alta escala hierárquica dos terreiros jejes estão os títulos de *gaiacú*, *doté*, *doné* e *humbono*. Parés (2007) afirma que o termo *humbono* serve para designar o chefe religioso masculino da comunidade de axé. No Oba Koso, o termo é utilizado como sinônimo de zelador, de sacerdote supremo da comunidade. O líder do axé exerce autoridade sobre todos os membros da hierarquia e ninguém faz nada sem sua autorização. Segundo o Humbono Carlos o termo *humbono*

é um título que significa primeiro, similar ao cargo de babalorixá ou doté. O exercício desta função na comunidade serviu como construção do respeito. O cargo serviu para me legitimar como sucessor de Maria Pureza Melo. O cargo alterou tratamentos em outras casas de axé (Humbono Carlos Bottas, Oba Koso, Janeiro de 2013).

Como será verificado mais adiante, o Humbono Carlos Bottas sucedeu sua Ialorixá Maria Pureza Melo em 1986, como novo sacerdote do Ilê Axé Karê Lewi. O momento de sucessão se deu após a morte de sua Iá, com a entrega do decá e do cargo de *humbono* pelas mãos de sua mãe pequena, Mariazinha de Oxum, herdeira da Cacunda de Iaiá. Assim, segundo as palavras do sacerdote, a entrega efetiva do cargo o legitimou como um pai de santo, pois ao “se tornar um ebômi ou um vodunsi, ele adquire automaticamente o direito de ter sua própria casa, seu terreiro” (LIMA, 1977:133).

Entretanto, ao invés de abrir seu terreiro, o Humbono Carlos herdou a roça da finada Maria Pureza.

Na comunidade de Simões Filho, o adepto que recebe o título de *humbono*, obrigatoriamente, deve ser um rodante. Ser rodante, entrar em transe, é uma condição *sine qua non* para que o título seja outorgado. É um cargo vitalício, entregue na obrigação de sete anos. Convém salientar que o transe age diretamente como fator de autoridade, haja vista que ele regula as relações de poder e hierarquia no terreiro. Como já foi dito, a presença do vodum através da possessão no iaô é algo corriqueiro, mas uma vez ebômi, o vodum vem com menor frequência, mostrando o crescimento do adepto na hierarquia da comunidade (RABELO, 2005:19). O Humbono Neto, em entrevista realizada em Janeiro de 2013, discorre sobre sua percepção do que significou tornar-se pai do Oba Koso:

Primeiramente, o que faz se tornar pai a pessoa é a questão da ligação com o vodum, porque a gente aprende a ser pai, mas não é um amor gratuito, é um amor que se constrói, é um sentimento de paternidade, mas que nasce do orixá. Então, assim, é o meu amor ao orixá, ao orixá de quem eu iniciei e depois o que se constrói na vida e relação dessas pessoas. As pessoas que eu iniciei, algumas delas eram pessoas que eu tinha um vínculo familiar ou um vínculo de amizade de mais de vinte anos, que nos tornava tão próximos quanto irmãos e que depois passou a ser uma relação de filhos. É difícil deixar de ser amigo para vir a se tornar filho, pois existe uma grande intimidade, que é preciso que termine se modificando e colocando uma mudança de postura, em virtude da condição de uma posição. Isso tem que acontecer de tanto de quem se inicia, quanto daquele que inicia a pessoa. De podar certas coisas que são do foro íntimo e individual, mesmo que a gente saiba, mas a gente tenta diminuir essa relação tão íntima para que não prejudique as questões religiosas e de axé. Uma das iaôs que eu iniciei é minha cunhada, que já havia uma relação familiar e um distanciamento se fez necessário. Isso fez com que os meus iaôs, que eram meus amigos íntimos e minha cunhada, tivessem um tratamento e uma distância maior do que aqueles que não foram filhos com nenhuma relação anterior. Às vezes, pode parecer que seja uma relação mais fria, que é um pouco mais distanciada, mas que é pela intimidade. Não que o amor e o sentimento sejam distintos e a doação. E muitas vezes, estes que não tinham uma relação íntima passam a ter, a partir do orixá. A gente passa a se doar mais e ter sentimentos, e todos são filhos em iguais condições e até no tratamento (Humbono Neto, Oba Koso, Janeiro de 2013).

Desta forma, conforme o que foi dito acima, ao discorrer sobre o sentimento de paternidade, Lima afirma que

As relações dos pais de candomblé – e o plural neste caso corresponde à dualidade genérica da paternidade religiosa com seus *filhos* - são, assim, determinadas pelos padrões da sociedade integrativa, acrescidos dos componentes culturais africanos mesclados na dinâmica da realidade estrutural daqueles grupos. E os dois sistemas antes se completam do que se opõem (LIMA, 1977:147).

No caso do Oba Koso, ao lado do pai de santo ou humbono, ocupando um dos cargos mais altos da hierarquia, está a ialaxé. Segundo Lima (1977), ela

é a zeladora do axé-, é por assim dizer, um “posto de transição”. Antes da confirmação da sucessora do terreiro – uma ebomin pode usar o posto de ialaxé, que a rigor, pouco se distingue, funcionalmente, do posto de ialorixá (LIMA, 1977:82).

Entretanto, atipicamente no Oba Koso, bem como no Karê Lewi, o termo ialaxé é restrito a pessoas não rodantes. A ialaxé é um posto outorgado apenas à mulher que assume a posição mais alta dentro da comunidade, sem que tenha direito ao decá. Este posto hierárquico dá direito de iniciar outras pessoas e, nesse sentido, as suas funções são semelhantes às funções de uma ialorixá. Um elemento característico que identifica a detentora deste título é o uso do kelê, que em muitos terreiros está restrito apenas aos iniciados que rodam no santo. O direito a usar esse objeto sagrado, possivelmente, serviria para legitimar o direito a iniciar os rodantes, tornando-se mãe da comunidade e mãe dos filhos da casa. Sobre o cargo, a Ialaxé Rosa Moreno afirma:

Até a hierarquia desse cargo é uma coisa especial, pois ele não vem no topo de poder. No meu caso foi especial, porque no meu caso tinha um cargo desocupado, e que também não pude ocupá-lo porque o vodum não pode se manifestar em mim. Então, até esse poder teve outra conotação. O cargo Ialaxé, se ele tivesse vindo após ter tido o babalorixá ou a ialorixá da casa, ele tinha outro nível de poder, mas como ele pulou uma etapa, que tinha um espaço desocupado, em que eu tinha que assumir, eu não podia assumir essa cadeira maior que era de ialorixá, porque é cargo de pessoas que rodam no vodum. Então, eu assumi um posto de sacerdote máximo, o cargo Ialaxé pulou uns degraus e ocupou porque o orixá assim permitiu (Ialaxé Rosa, Oba Koso, Janeiro de 2013).

A capacidade de negociação dos cargos pela Ialaxé Rosa, desde o momento em que ela ainda não era iniciada e que foram realizados rituais para que viesse a “rodar” com o vodum, ficou limitada e comprometida pela impossibilidade de receber o vodum, pois a possessão opera como elemento de legitimação dos cargos e funções dentro da comunidade. Desta forma, percebe-se que o cargo ialaxé lhe serviu para legitimar a função de sacerdotisa que não rodava com o vodum.

Resultado dessa circunstância é o constante compartilhamento de poderes entre o *humbono* e a ialaxé, seja na troca de saberes, ou na iniciação de noviços, de ogãs e de equedes. Dentre as funções compartilhadas desses cargos, a manutenção da ordem e a disciplina é uma das grandes responsabilidades para alcançar uma *educação de axé*. Sobre esse assunto, o Humbono Neto explica:

A disciplina é muito importante no sentido de que ela é organizadora. Não há como se ter um terreiro em que existem pessoas distintas e diferenciadas por posição, sem que existam regras que orientem tanto a administração espiritual e material, e que isso a gente chama de doutrina ou disciplina de axé, o que na verdade, a gente chama de educação de axé. A gente não costuma usar o termo disciplina de axé. É uma gratificação pro sacerdote, tanto para o iaô quanto para outra autoridade, reconhecer nela que ela conseguiu incorporar aquilo que seriam regras impostas, para que aquilo venha a se tornar parte da vida dela, sem que venha a trazer sofrimento para ela, já que é tão distinto das regras sociais fora do axé. Então, diz-se que esta pessoa tem boa educação de axé. E isso traz alegria e reconhecimento tanto para o iaô, ogã, equede, quanto para a pessoa que o criou, e, sobretudo, para o seu pai ou a sua mãe (Humbono Neto, Oba Koso, Janeiro de 2013).

Ainda segundo Lima:

o chefe do grupo está naturalmente investido de uma série de poderes que evidenciam na sua autoridade normativa, muitas vezes acrescentada pelas manifestações de uma personalidade forte e de uma aguda inteligência (LIMA, 1977:56).

Assim, o pai de santo ou sacerdote pode ser equiparado à figura de um administrador, de um líder de uma organização social, precisando desta forma pensar as comunidades de terreiro de matriz africana, também, como sistema político.

Nesse sistema político, a liderança no Oba Koso foi constituída já desde seu primeiro estágio de estruturação da hierarquia. Rosa, ainda abiã, não exerceu a sua função de forma isolada. Ao seu lado estava o vodum Ogum, que rodava no ori da então abiã Cláudia Rejane de Iemanjá<sup>19</sup>. No período de formação da comunidade, o vodum intervinha diretamente no comando do terreiro, numa operação que seguia mais a lógica da “inspiração” individual, do que a lógica imposta pelo aprendizado através dos processos de “iniciação”. Naquela primeira fase, as obrigações eram ditadas e determinadas pelo vodum. Na fala do Humbono Neto, “Ogum teve uma participação muito grande como um capitão espiritual da roça, tanto para solucionar problemas, quanto para dar diretrizes em outras circunstâncias” (Entrevista ao Humbono Neto, Simões Filho, Fevereiro de 2013).

A participação direta do vodum na gestão do terreiro, embora subverta as formas de estruturação hierárquica do Candomblé dito tradicional, foi legitimada em função da necessidade de perpetuação do axé deixado pela Kota Cristina. Com essa estratégia,

---

<sup>19</sup> No Oba Koso os rodantes incorporam o vodum o qual é consagrado e iniciado, ao mesmo tempo que o *juntó* (segundo vodum que acompanha o adepto) também se manifesta em seu "cavalo". Apesar da Ebômi Cláudia Rejane ser iniciada para Iemanjá, era Ogum na condição de segundo vodum, que determinava as regras e normas na comunidade.

vários elementos estavam sendo modificados, principalmente as diretrizes administrativas e de resolução dos conflitos, que ficavam a cargo do vodum Ogum. Segundo o Humbono Neto, à época que Rosa foi suspensa, Ogum veio ao terreiro por diversas vezes durante o processo ritual de iniciação e, no momento da confirmação de Rosa, disse:

Que a partir daquele momento a parte material da roça deixa de ser uma atribuição da voz do orixá. Orixá não precisava mais vir para determinar as coisas materiais da roça, o direcionamento da roça, pois as coisas iriam se ajustar, iriam aparecer às pessoas que estariam à frente do comando da roça.

Por diversas vezes, Ogum chegou ao terreiro, na cabeça de Cláudia Rejane, e esperou que todos dessem *dobalé* para ele. Interessante à assertiva, pois mesmo o vodum estando materializado no ori de uma abiã, era respeitado pela comunidade, por outros adeptos da religião e pela mesma Ialorixá Célia, uma pessoa mais velha de santo, mas que estava invertendo o princípio da senioridade com o próprio vodum. Na cabeça da iaô Cláudia Rejane, por diversas vezes, Ogum disse para o futuro sacerdote da Oba Koso, “que um dia ele [Ogum] bateria a cabeça pra ele”. Nesse depoimento de Humbono Neto, pode-se, talvez, identificar, já nos primórdios do terreiro, uma aliança na relação de estreita cooperação entre Cláudia e Neto. Seja como for, quando essas pessoas saíram da condição de abiã para serem iniciados, houve uma transformação substancial na forma de levar o axé adiante. Antes da iniciação, Rosa, Neto e Cláudia delegavam na voz ativa do vodum a condução da roça, tanto do ponto de vista material, como da organização da atividade ritual e da imposição de certas regras de conduta.

Com a confirmação de Rosa como equede e ialaxé, assumindo o posto de sacerdotisa da comunidade do Oba Koso, a roça estabelecia as condições necessárias para um processo de crescente estruturação hierárquica.

Nos primeiros anos da roça, como o poder estava descentralizado, os conflitos não eram aparentes. À medida que as pessoas foram sendo iniciadas, embora as responsabilidades fossem sendo distribuídas, houve um simultâneo processo de centralização do poder no cargo mais importante da comunidade que era o de *humbono*, o rodante. Consequência disso, e com a confirmação de novos cargos, foi a limitação do poder da ialaxé, a não-rodante.

Seria difícil esgotar a discussão sobre a hierarquia e a manifestação do poder nas comunidades religiosas de matriz africana. Entretanto, até este ponto, almejei fazer uma análise organizacional do terreiro, buscando conhecer as origens, a sua estrutura física e social, sua cultura ritual e as formas pelas quais a comunidade procura garantir sua existência histórica. No Obá Koso, verifica-se um sistema ritual próprio, possivelmente sistematizado a partir de códigos socioculturais originários da Cacunda de Iaiá, mas também com forte presença do rito nagô. A partir do *xirê*, com cantigas de evocação nagô-jeje, o terreiro passou, posteriormente, para uma liturgia voltada às divindades do panteão Jeje. No próximo capítulo, analisarei a aproximação do Oba Koso para a nação Jeje-Savalu, tentando entender as genealogias espirituais que unem os terreiros dessa nação.

### CAPITULO 3: A NAÇÃO JEJE SAVALU

A comunidade religiosa em estudo se intitula como da nação Jeje Savalu, mas o que efetivamente seria esse etnônimo? Segundo Parés (2007), o termo aparece no Brasil a partir do século XVIII e, até hoje, no contexto religioso, ainda inclui o que pode se chamar de “subnações” como Jeje Mahi, Jeje Dagomé ou Jeje Savalu. Savalu é a cidade mais importante da região Mahi, e o clã dirigente seria a família Gbaguidi, provavelmente desde os finais do século XVII.

Parés (2007) mostra que as identidades étnicas do povo Savalu se diferenciam dos Mahis, sobretudo pela constatação de que as elites do povo savalu falam uma língua parecida com o fon, preservando alguns de seus costumes. Essa preservação foi fruto de uma orientação ideológica que responde aos interesses políticos do grupo, legitimando a superioridade sobre os mahis e nagôs na região.

Assim, a língua presente nas comunidades estudadas mostra-se como um elemento diacrítico que vem a individualizá-las frente aos seus diversos pares. Durante o trabalho de campo nas comunidades do Curuzu, mais precisamente no terreiro do Kwé Vodum Zó, o Doté Amilton mostrou-se surpreso, no momento em que lhe pedi a bênção na língua de sua comunidade, e pergunta-me, em seguida, onde eu tinha ouvido tal palavra. Ademais, a língua como forma de comunicação, de identificação grupal, levou no Brasil “à absorção dessas denominações [de nação] como formas de auto-inscrição e à consequente criação de novas comunidades ou sentimentos de pertença coletivos” (PARÉS, 2007:29).

Frente ao ritual da nação Jeje Mahi, o ritual das comunidades Jeje Savalu apresenta uma série de elementos diferenciadores que servem para sua auto-identificação e a construção da sua organização social e ritual. Podemos listar, por exemplo, cânticos; as rezas, o uso de vestimentas como o *devó* (vestes rituais do processo de iniciação); o uso de *ileké* em suas diversas cores e tipos; os nomes e epônimos de voduns como *ako Bessén*; *seminu nanã*; *iroko azaká*; *ewa silé*; a designação de objetos, coisas e pessoas, além de espaços sagrados e de rituais; o uso do torso, após o período de recolhimento nas romarias; sacrifícios de alguns animais que não são utilizados em outras nações como, por exemplo, o oferecimento de cágados na matança ritual de iniciação de qualquer iaô; peculiaridades do processo iniciático, incluindo o tempo de recolhimento,



o período de resguardo, a sequência e os tipos de *ebós* propiciatórios para a iniciação e demais obrigações. Por exemplo, os mesmos *ebós* realizados na iniciação, no total de sete, são repetidos nas obrigações de três, sete, catorze e vinte e um anos; na iniciação é realizado um *ebó* chamado *dankó* (*ebó* para saúde); usa-se também o *kelé* por dezesseis dias no período de obrigação individual; e os iniciados são proibidos de atravessar ou se banhar no mar por um período de um ano.

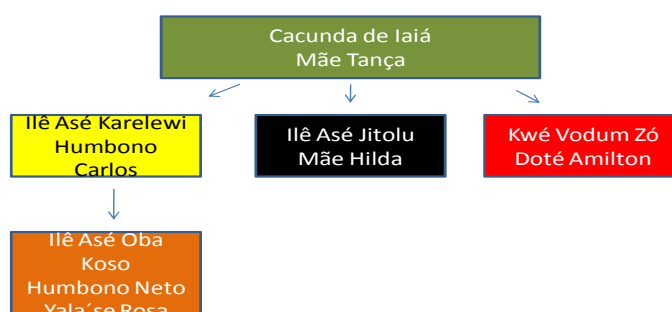
Outras características ou elementos distintivos do Jeje Savalu seriam a pouca diversidade de cargos, o que faz aumentar o compartilhamento de funções entre os membros da liderança ou “estado maior”; a entrega do decá na cuia, (ao contrário de uma peneira como fazem em alguns terreiros de outras nações); certos ritos na sucessão; a forma do vodum ser despachado do corpo do rodante, deitando no solo numa postura que representa a serpente *Dan*; e, por fim, os rituais fúnebres de *sirrum* e *azirin* (ritual funerário) em que, à diferença de outros terreiros, nunca se despacha Legbara.

Os estudos demonstram que, desde que as sociedades sofreram processos de mudanças, estruturas não fixas, novos rituais emergiram ou apagaram-se. E que os antigos declinam ou desaparecem. Comprova-se também que, porém, novas configurações do ritual tendem, muitas vezes, a ser variantes de temas antigos mais do que novidades radicais (TURNER, 1977:183-194).

Neste sentido, constata-se que, no seu cotidiano, os terreiros Ilê Axé Oba Koso Loke Omi, Karê Lewi, Axé Jitolu e no Kwé Vodum Zó, com ascendência religiosa na Cacunda de Iaiá, e que serão analisados a seguir, recriam diferentes processos sociais e rituais, a partir de uma mesma tradição cultural. Embora cada comunidade possa guardar sua originalidade particular, todas elas compartilham a identidade Jeje Savalu que, em princípio as distinguiria do resto dos candomblés baianos. Contudo, como sabemos, inclusive aquelas casas que se identificam como “puras”, com o tempo, inevitavelmente, vêm a incorporar elementos de outras nações ou modalidades de rito. O conceito de nação Jeje Savalu, então, pode ser entendido, conforme Parés (2007: 27), “como o resultado de um processo dialógico e de contraste cultural ocorrido entre os diversos grupos englobados sob as várias denominações metaétnicas,” como sejam as nações jeje, nagô, angola ou suas variantes.

No restante deste capítulo, apresentarei de forma sucinta algumas informações sobre as casas de nação Jeje Savalu que estão ligadas ao terreiro Oba Koso, através da ligação espiritual estabelecida por Humbono Carlos, do Karê Lewi, com Humbono Neto. Através da filiação espiritual que resultou da iniciação, hoje, o Oba Koso pode reclamar uma ascendência na Cacunda de Iaiá, conforme o Quadro 3, e portanto uma pertença à nação Jeje Savalu.

Quadro 3. Organização do tronco familiar e descendência do Jeje Savalu na Bahia.



### 3.1 - O CAJUEIRO DE IAIÁ: DA NAÇÃO À FAMÍLIA DE AXÉ

Saber o que foi a Cacunda de Iaiá foi, no início, uma grande incógnita para mim, como para os mais novos de santo no terreiro Oba Koso e no Karê Lewi.

As primeiras informações que consegui sobre a história da Cacunda foram contadas por pessoas velhas de santo, pois os mais novos não conseguiam me ajudar. Após esgotar a rede social mais próxima à minha comunidade de axé, comecei a buscar outras pessoas que pudessem me oferecer mais detalhes sobre o seu modelo de organização social e a rede de terreiros filiados (ver quadro 3).

Sempre ouvia falar de Amilton do Curuzu, do terreiro Vodum Zó, sempre afirmavam que ele tinha um temperamento complicado, difícil, que se ele gostasse da pessoa, tratava-a como um príncipe, mas se não gostasse, seria melhor ficar calado. Doté Amilton de Sogbo, numa tentativa de saber a origem da Cacunda, me respondeu em entrevista:

Veja bem, lá na roça de mãe Tança tinha um cajueiro bem grande na entrada. Só que esse cajueiro tinha uma corcunda. O povo lá da Mata Escura adorava mãe Tança e chamava ela de Iaiá. Lá vem dona Iaiá. Aí, algumas pessoas reunidas sentadas no cajueiro perguntaram entre si como seria o nome da roça, e eles *junto* com mãe Tança decidem que o terreiro se chamaria Cacunda de Iaiá, por causa do cajueiro e por causa do apelido que o povo chamava minha mãe (Doté Amilton, Salvador- Liberdade, Julho de 2011).

Segundo Amilton, a Cacunda de Iaiá, fundada em 06 de janeiro de 1920, localizava-se numa região que hoje compreende o bairro de Mata Escura e o Centro Administrativo da Bahia – CAB, no bairro de Sussuarana, precisamente em um local onde há uma curva, outrora conhecida como “curva da morte”. O referido terreiro foi fundado por Doté Sinfrônio Elói Pires, filho de Ajunsun, cujo nome iniciático era Zuntono, sucedido por sua esposa, mãe Tança.

A Cacunda de Iaiá teve como grande representante e mais ilustre figura, a sacerdotisa conhecida como mãe Tança, a Ialorixá Constança da Rocha Pires, filha do vodum Siminu Nanã, cujo nome ritual era Ajausi. Mãe Tança era uma mulher alta e esguia, de imponência e respeito, figura bastante ativa e mantinha um comércio de ervas e açaçá, na feira do Japão, no bairro da Liberdade, atividade que manteve até próximo de sua morte. Dentro do axé, bastava sua presença à pequena distância dos terreiros filiados para que os voduns de seus filhos se fizessem presentes para recebê-la na entrada. Após seu falecimento, no processo sucessório o cargo máximo ficou em mãos da filha biológica Maria Pires, conhecida como Mariazinha de Oxum, cujo nome iniciático era Yá Omi Nikê, assessorada pelo irmão adotivo e Pejigan Pedro de Alcântara Rocha, filho de Ogum, cujo nome de iniciação era Ogum Leé. (Entrevista do Babalorixá Carlos Alberto Leite dos Santos, de Logun Edé, Salvador, Março de 2012).



Fig. 21 – Ialorixá Constança da Rocha Pires – Mãe Tança – Foto: Arquivo pessoal do Babalorixá Carlos Leite de Logun Edé

Parés (2007), citando Matory (1997), afirma a origem da Cacunda de Iaiá como saindo de um terreiro na vila de Acupe, perto de Santo Amaro. O primeiro barco de iaô foi recolhido em 1954 com sete vodúnsis, depois um segundo barco com quatro vodúnsis. Quanto ao seu ciclo de obrigações,

As festas mais importantes eram a Festa das Frutas e o amalá de Xangô, celebradas em 6 de janeiro, e a Festa de Obaluaê, com matança de boi e cabritos, no sábado de Aleluia, na Páscoa. Embora a casa preserve os assentamentos, desde 1991 não se celebram festas lá (PARÉS, 2007: 256).

Segundo o Babalorixá Carlos Leite, o ciclo de festas e obrigações era interrompido durante o período da quaresma e somente retomado no Sábado de Aleluia e Domingo de Páscoa. As festas e *ossés* aconteciam, preferencialmente, aos domingos, conforme relato do Doté Amilton.

Segundo Humbono Carlos, e outras pessoas ligadas à Cacunda de forma direta e indireta, após a morte de mãe Tança, ninguém foi iniciado no terreiro da Sussuarana. Mariazinha de Oxum apenas realizou obrigações de pessoas já iniciadas. Nos terreiros Oba Koso, Karê Lewi, Vodum Zó e Axé Jitolu, que se autoidentificam como pertencentes à nação Jeje Savalu, através do compartilhamento de processos rituais,

afirmam que as diferenças litúrgicas com a nação Jejes-Mahi não são muito acentuadas, sendo seus rituais muito próximos ao rito nagô ketu, mesmo tendo rezas, cantigas, bênçãos diferenciadas.

### 3.2 - O ILÊ AXÉ KARÊ LEWI

Em um bairro periférico da cidade do Salvador, mais precisamente numa rua atualmente asfaltada pela construção de um conjunto habitacional de propriedade da Caixa Econômica Federal, do *Projeto Minha casa, Minha vida* do Governo Federal, está localizado o Terreiro Ilê Axé Karê Lewi.

Por fim acaba o asfalto, e remontando a antiga estrada de barro que antes fazia parte da totalidade da região, abre-se um espaço tranquilo, cercado ainda por árvores, por resquícios de mata atlântica e aquele clima bucólico de interior, onde ainda se vê crianças galopando no dorso de um cavalo. Logo na entrada da rua, avista-se um Centro Espírita Kardecista, onde se promovem reuniões e executam projetos comunitários. Seguindo mais adentro, estão localizados diversos terreiros da Nação Jeje Savalu, entre eles o Ilê Axé Dan Jegbe, da Doné Norma Sueli de Bessén; o Ilê Axé Vanguerê, da Doné Denise de Yansã e o Ilê Axé Omo Obá, da Doné Sônia de Oxum, todos filhos do terreiro Ilê Axé Karê Lewi.

Ao final do caminho que adentra esses terreiros supracitados, avista-se o Karê Lewi, à sua entrada, um portão de ferro já desgastado pelo tempo. Todas as vezes que por lá estive, encontrei na entrada da roça um balde com água e *abô*. Este fato indicaria que possivelmente ritos religiosos estavam sempre acontecendo ou que esse era um costume da roça.

Ao passar pelo portão nos deparamos com uma casa de construção antiga, com varanda e paredes desgastadas pelo tempo. Ao lado desta casa sede do terreiro, encontramos novas construções. Um novo barracão que está sendo erguido, uma casa do vodum Exu, além da revitalização e construção de locais rituais como *sabaji*<sup>20</sup>, *hundeme*<sup>21</sup>, *tó*, que estão sendo financiados por obras do governo federal e estadual, por meio de projetos da Associação Cultural de Preservação ao Patrimônio Bantu - ACBANTU. Entre a casa sede e o novo barracão em construção, encontra-se uma grande casa que abriga os

<sup>20</sup> Local ou espaço sagrado reservado aos processos de iniciação de acesso restrito.

<sup>21</sup> Quarto de recolhimento.

quartos dos voduns. Foi construído em forma octogonal, acessando por uma entrada única a todos os quartos individuais, morada e local de culto de cada uma das famílias de voduns.



Fig. 22 - Quarto dos Voduns – Foto: Eduardo Vega, Karê Lewi, Salvador, 30 de Junho de 2013.

Segundo mapeamento dos terreiros da cidade do Salvador, promovido pelo Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA (2007), o terreiro do Karê Lewi foi fundado em 1939. Mãe Pureza foi sua primeira sacerdotisa. No ano de 1985, ocorreu o falecimento da Ialórixá do Karê Lewi, aos 75 anos de idade e 56 de iniciada. O terreiro foi edificado inicialmente na Estrada do Cabrito, no bairro de Pirajá, área pertencente à zona suburbana da cidade do Salvador.

Na atualidade, à frente do terreiro está o Humbono Carlos Alberto de Oliveira Bottas, um homem com 59 anos, enfermeiro, nutricionista e, atualmente, funcionário público federal, exercendo atividade laboral na Justiça do Trabalho de Salvador. Seu nome iniciático é *Omi Delewi*. Em nossas entrevistas, ele se declarou pardo. Suas primeiras incursões religiosas foram em decorrência de laços de amizade de sua mãe biológica Rita Pedreira com uma vizinha que se chamava Célia Neves, Ialorixá do Ilê Axé Omi Lewá. Rita, uma Doné de Yansã já falecida, fora iniciada pelo Babalorixá Cícero Fernandes de Araújo de Xangô Airá, que tinha um terreiro no bairro do Caminho de Areia, na cidade baixa em Salvador.



Fig. 23 – Decá da Ialorixá Rita Pedreira mãe biológica do Humbono Carlos Bottas sendo acompanhada por sua mãe pequena, Iá Célia de Oxum do Ilê Axé Omi Lewa – Foto: Arquivo pessoal do Karê Lewi-, Ilê Axé Airá Jako Aberon do Babalorixá Cícero de Airá, Caminho de Areia, Salvador, outubro de 1988.

Após começar a frequentar vários candomblés, o Humbono Carlos Alberto conheceu o babalorixá Cicero de Airá e foi apresentado a quem seria sua futura ialorixá, uma senhora de nome Maria Pureza Melo, mais conhecida como Mãe Pureza de Oxum. Ele sempre teve uma boa relação com sua mãe de santo e, desde sua iniciação no axé, a sua ialorixá sempre afirmava que ele seria seu sucessor em caso de sua morte. (Entrevista, Oba Koso, 28/01/2013)

Mãe Pureza era muito próxima à Cacunda de Iaiá, muito próxima à mãe Tança, sendo considerada como uma filha querida, uma filha “adotiva”, pois, mesmo não sendo iniciada na Cacunda de Iaiá, após a morte de seu babalorixá, ela pagou suas obrigações de catorze e vinte e um anos com Mãe Tança. A partir dos processos rituais dessas obrigações, Mãe Tança passou a ser a sua mãe de santo e ter a futura sucessora da Cacunda, Mãe Mariazinha de Oxum como sua mãe pequena. O Pejigan Pedro Alcântara foi o responsável pelo sacrifício dos animais, como era também para a toda comunidade do terreiro de Mãe Tança.

A educação de axé se refere aos processos de aprendizado dentro de dogmas e princípios religiosos em uma comunidade de axé e implica na incorporação de saberes e fazeres específicos, bem como na modificação de atitudes e comportamentos. O Humbono Carlos relatou que seu aprendizado se iniciou no período de *iaô*. Nesta fase iniciática, ele pôde aprender rezas, palavras e cânticos. Seu carisma com as pessoas, em

especial com os mais idosos, sua simplicidade e humildade lhe serviram para adquirir mais conhecimentos e, possivelmente, mais respeito. (Entrevista, Oba Koso, Fevereiro de 2013).

Humbono Carlos Bottas traz considerações de como efetivamente seu lado humilde e simples foram elementos importantes para a construção do conhecimento:

Eu sempre reporto uma história que minha mãe Mariazinha, que era minha mãe pequena e herdeira da Cacunda de Iaiá dizia: - Meu filho, pegue ali o *Ewé Oriri* no meio daquelas folhas. Eu já sabia o que era Ewé Oriri, que minha mãe Pureza já tinha me ensinado. Aí, eu disse: - Minha mãe, a benção, mas eu não sei o que é o Ewé Oriri. Quando minha mãe Mariazinha pergunta: Você não sabe? Pureza não te ensinou? Vou reclamar com ela. Venha cá. E nesse Ewé Oriri que eu disse que não conhecia, e já conhecia, ela me ensinou mais três folhas, e assim foi o meu aprendizado (Humbono Carlos Bottas, Oba Koso, Simões Filho, Fevereiro de 2013).

Antes de sua iniciação, ainda no terreiro do finado Cícero, ele foi apontado para ser ogã, porém não foi suspenso, tendo uma posição de ogã abiã. Não tinha uma relação de um abiã rodante. Quando Oxum o incorporou pela primeira vez, sua posição dentro da comunidade se alterou, passando a ser visto como um abiã que seria um futuro iaô. Passou um período muito curto como abiã, um pouco mais de um ano. Nesta mudança de posição dentro da comunidade, de apontado como ogã para rodar no santo, passou a estar atrás dos iaôs e distante dos sacerdotes e demais autoridades, ascendendo na escala hierárquica do candomblé.

Em sua iniciação, Pai Carlinhos foi presenteado por outros mais velhos, não despendendo de qualquer pecúlio para a sua feitura. A partir do momento que Oxum o apanhou pela primeira vez é que ele sentiu um desejo de ser iniciado. Após a iniciação, sua responsabilidade foi alterada, passando a cuidar de sua família de santo, de sua família biológica, assumindo, ainda, iaô, determinados encargos de um futuro sacerdote. Em nossas conversas, ele afirmou que Oxum tinha passado para ele à sua maternidade, externando sempre seu desejo de cuidado com o outro e os de sua família de axé. Durante e depois do recolhimento de iniciação, o sacerdote afirmou que diversas regras lhe foram impostas, como não pegar em chave; não falar com alguém em pé; limitações sexuais; limitações laborais; tomar uma posição de humildade e subordinação, ficar de resguardo, ou seja, estar com o *corpo limpo* com o vodum e não possuir nenhuma mácula que manchasse sua vida no axé para com seu vodum.



Quando da morte de mãe Pureza de Oxum, em 12 de julho de 1984, Pai Carlinhos assumiu as obrigações fúnebres, chamando os mais velhos para afirmar que estava assumindo as obrigações funerárias, mas não estaria assumindo a casa. Humbono Carlos comentou acerca do processo de sucessão no Karê Lewi e da postura frente aos seus mais velhos quanto à questão da subordinação:

Minha mãe dizia que eu seria o dono da casa, o herdeiro dela. (...) Não quero agir como tal e sim como filho. Se algum de vocês quiser tomar dianteira estejam livres para fazer. As pessoas não tinham vontade em subir o degrau de sucessor dela, o que os mais velhos queriam dizer sem falar (Humbono Carlos, em entrevista concedida no Oba Koso, Simões Filho, Janeiro de 2013).

Em nenhum momento comportou-se como herdeiro, mas como um filho que tem obrigações para com sua mãe, demonstrando respeito pelo seu mais velho. Participou com os dispêndios do *sirrum*, assumido liturgicamente pelo Pejigan Pedro Alcântara e sua mãe pequena Mariazinha de Oxum, da Cacunda.

Após um pouco mais de um ano da morte de Mãe Pureza, em 14 de dezembro de 1985, o Humbono Carlos Bottas foi empossado como novo sacerdote do Karê Lewi, recebendo o decá das mãos de sua mãe Mariazinha de Oxum, ou seja, na tradição do Jeje Savalu. Em finais da década de 1990, o terreiro se transferiu para o Bairro de Fazenda Grande IV, área periférica da cidade de Salvador.



Fig. 24 – Decá do Humbono Carlos Bottas – Foto: Arquivo pessoal do Ilê Axé Karê Lewi, Salvador, 14 de dezembro de 1985.

Suas obrigações de sete e catorze anos já foram feitas por Mariazinha de Oxum e Pedro Alcântara da Cacunda. O seu corpo sacerdotal é composto dos seguintes cargos e pessoas: Humbono Carlos Bottas de Oxum; *Iakekerê* Adail Oliveira, mais conhecida por Oyá Jenan, com 58 anos de iniciada; a *Iá Efun* Raimunda Dejanira Velloso, conhecida por Mãe Gorda, 37 anos de iniciada ao vodum Logun Edé; a Ialórixá Rita Pedreira de Yansã, já falecida; o Pejigan Francisco Oliveira Bottas, conhecido como Pai Chiquinho, iniciado para Oxossi com 27 anos de feito; o Huntó Antonio Carlos de Jesus Nascimento de Ogum, conhecido por Tolokwé; a Equede Zuleica de Oxum; Ogã Erílio de Oxalá, já falecido; Pejigan Márcio Parada de Oxossi, já falecido; Ogã Eduardo José Bottas de Oxalufã, já falecido; Ogã Ariosvaldo de Oxossi; Huntó Eduardo Vita de Oxum; Equede Dulce de Yansã; Equede Luci de Oxum; Ogã Carvalho; Ogã Val de Ogum; Ogã Joceval de Oxum; Equede Carla de Xangô; Huntó Maurício de Xangô; Ebômi Petite de Oxum, Iaôs e alguns abiãs.



Fig. 25 – Humbono Carlos em sua cadeira ritual – Foto: Eduardo Vega – Karê Lewi, Salvador, 30 de Junho de 2013.

Celebrações internas e públicas são frequentes no Karê Lewi. Mesmo não mantendo uma data específica em muitas obrigações, o terreiro aguarda a reinauguração do

barracão, de seus locais sagrados, para que assim o axé se mantenha. Nas palavras do Humbono Carlos: “Eu fico muito triste quando uma casa de um irmão acaba. É muito triste quando as coisas param. É uma situação que me preocupa muito (Entrevista, Oba Koso, Fevereiro de 2013).

Assim, a comunidade continua participando de obrigações e processos rituais em outras comunidades que são ligadas pelo laço de parentesco religioso, e os filhos diretos do Karê Lewi continuam cumprindo com suas obrigações religiosas de um, três, sete, catorze e vinte e um anos.

### **3.3 – OS TERREIROS JEJE-SAVALU DA LIBERDADE**

Os terreiros Kwé Vodum Zó e o Ilê Axé Jitolu estão ambos localizados no bairro do Curuzu – Liberdade. A própria formação histórica do bairro da Liberdade se confunde com a formação da cidade de Salvador. Foi pela Estrada das Boiadas que os baianos do Recôncavo alcançaram Salvador, para lutar contra as tropas portuguesas, durante a conquista de independência nacional. Há séculos, vários quilombos compunham a paisagem daquele que viria a ser considerado posteriormente como o maior reduto da cultura negra da cidade. Hoje, o bairro é marcado pela multiplicidade de expressões culturais de matriz africana e pela imagem de espaço valorativo de negritude (Proj. Coração da cidade, 2005: 01).

#### **3.3.1 – O KWÉ VODUM ZÓ DE DOTÉ AMILTON DE SOGBO**

Digamos que chegar a roça do Doté Amilton tenha sido um dos grandes problemas de minha etnografia. Sempre soube pelos meus mais velhos que o líder do Kwé Vodum Zó não era chegado a visitas, ainda mais se soubesse que o visitante fosse filho de santo do Humbono Carlos Bottas, mais conhecido como Pai Carlinhos. Essa afirmação do Doté Amilton era como se, efetivamente, me identificasse como filho-de-santo do Humbono Carlos Bottas, apesar de eu ter sido iniciado no Terreiro Oba Koso de Simões Filho, marca característica dos processos de iniciação dessas comunidades.

Quando o Humbono Neto, filho de santo do Humbono Carlos Bottas, iniciou seu primeiro iaô, um vodunsi de Oyá chamado Eduardo Vega, este noviço é oferecido ao Humbono Carlos Bottas como um “gesto” de educação de axé, como gesto de agradecimento e respeito ao seu pai-de-santo. Por isso, o primeiro iaô de cada filho-de-

santo do Doté Carlinhos será iniciado compartilhadamente com ele. Desta forma, o Doté Amilton me identificava como filho-de-santo do Humbono Carlos Bottas.

Até então, soube que desde a morte de mãe Tança, em 2 de outubro de 1978, a comunicação de pai Amilton com Pai Carlinhos tinha se encerrado. Como já disse anteriormente, o motivo de tal distanciamento ainda estava completamente velado. A vontade de ir ao terreiro me levou a buscar sentido em todas as circunstâncias. Certo dia, ao sair de uma aula no CEAO, fui à Biblioteca Pública do Estado da Bahia, no bairro dos Barris. Neste dia, estava sendo realizado um seminário para o lançamento de um livro que se chamava *Da porteria para fora*, do professor Ruy Póvoas da Universidade Estadual de Santa Cruz – UESC.

Quando do discurso deste professor, encontrei uma senhora negra, que aparentava ter entre 50 e 60 anos, magra, com um vestido branco. Ela estava sentada bem nas últimas cadeiras do auditório, olhou para mim e sorriu. Me senti confortável para me apresentar a ela. Conte um pouco de minha história no axé. Quando de repente, ela me pediu a bênção em uma língua que somente é usada pelo Candomblé Jeje Savalu. *Indeloeme*. Surpreso! Respondi: *Serrosun Naponse*. Naquele momento tive a certeza de ter encontrado uma mulher que tinha nascido numa comunidade da nação Savalu. Quando perguntei seu nome, ela me respondeu em voz alta: “eu sou Bernadete, filha de Ajunsu, feita por Doté Amilton do Curuzu”. Em meu trabalho de campo, procurei saber de pessoas velhas de santo o sentido e o significado de se pedir a bênção, utilizando a palavra *Indeloeme* e obter como resposta *Serrosun Naponse*. Entretanto, poucos souberem precisamente explicar o significado desta saudação.

Em uma tarde de quarta-feira, dia de Sogbo e Oyá, decidi ir ao terreiro de pai Amilton no Curuzu. Pela manhã, mais precisamente às 09h35min do dia 10/05/2011, cheguei ao portão de entrada da roça. Percebi que, diferentemente da comunidade de axé de Simões Filho, o seu portão não estava fechado, observação que se repetiu em todas as outras vezes em que lá estive. As pessoas da comunidade circulavam livremente pela roça, como se efetivamente fosse uma extensão de seus domicílios e residências, ou seja, no terreiro de pai Amilton a população local se confunde com os filhos-de-santo da comunidade. No terreiro Oba Koso, o portão sempre está fechado, só é aberto para as festas públicas. Desta forma, enquanto o primeiro terreiro parece seguir um caráter exógeno, no sentido de agrupar novas pessoas, de fazer a comunidade de axé se abrir

para além de suas fronteiras geográficas, no Oba Koso o sistema inverte-se, segue um modelo endógeno: a comunidade local não frequenta o terreiro, a não ser em casos específicos como consultas, ebós e festas públicas. A necessidade de expansão de adeptos na comunidade do Oba Koso e no terreiro Karê Lewi é sempre vista como se partisse de dentro, ou seja, um membro da comunidade tem filhos, seus filhos serão os novos filhos de santo: clientes chegam, mas sempre com referência, criando a comunidade de axé um mundo paralelo e distante em relação a comunidade local.

Pai Amilton recebeu o decá pelas “*mãos*” de mãe Tança em 1973, quando o terreiro Vodum Zó ainda estava localizado no bairro da Boca do Rio. Desde 1983, a roça foi transferida para Rua do Curuzu, 222, Curuzu. Ao conhecer o Doté Amilton, nossas primeiras conversas pareciam como um processo de conhecimento. O Doté estava muito mais interessado em saber quem eu era, o que fazia e o que queria na roça dele, do que propriamente ajudar-me a entender um pouco mais sobre a comunidade savalu. Desde o primeiro contato, o Doté Amilton sempre se mostrou educado. Isso não quer dizer que estava me aceitando em seu terreiro. Percebia que ganhar a confiança dele seria difícil, pois, em sua roça, ele guarda muitas informações acerca da Cacunda de Iaiá. Ele é o guardião de fotos de mãe Tança, de elementos da casa matriz. Onde antes estava o barracão da Cacunda de Iaiá, possivelmente se tornou uma parede da sede da Justiça Federal, Seção Judiciária do Estado da Bahia.

Retornei ao terreiro Vodum Zó no mês de março de 2012. Percebi que a roça estava em silêncio, tudo parecia muito calmo, para um local que, meses atrás, era um movimento intenso de pessoas, que mais parecia um dia de sexta, na feira de São Joaquim. Esperei por mais de trinta minutos, quando repentinamente apareceu pai Amilton, com dificuldade de locomoção, um pouco lento. Fiquei sabendo que ele tinha sofrido um Acidente Vascular Cerebral (AVC) e que estava em processo de recuperação. Retornei ao terreiro em 02 de julho de 2013, neste dia dedicado aos caboclos, encontrei o Doté Amilton recuperado da enfermidade, e toda a roça estava se preparando para a comemoração de cinquenta anos do nascimento de Sogbo, o Jubileu de Ouro, que será no dia 13 de outubro de 2013.



Fig. 26– Doté Amilton no barracão do Kwé Vodun Zó– Foto: Eduardo Vega, Curuzu, Salvador, 02 de julho de 2013.

### 3.3.2 – O ILÊ AXÉ JITOLU DE MÃE HILDA JITOLU E DONÉ HILDELICE

Hilda Dias dos Santos, mais conhecida como Mãe Hilda Jitolu, nasceu em 06 de janeiro de 1923, faleceu em 19 de setembro de 2009 e teve cinco filhos. Dentre eles, Antonio Carlos dos Santos, Vovô, presidente fundador do Ilê Aiyê, e sua outra filha Hildelice Benta dos Santos de Oxalufã, que herdou o cargo religioso de mãe Hilda, quando de sua morte.

Mãe Hilda Jitolu foi iniciada em 24 de dezembro de 1942 por Cassiano Manuel Lima, que faleceu em 14 de dezembro de 1944. Quando de sua morte, mãe Hilda procurou a Cacunda de Iaiá, tendo feito suas outras obrigações com mãe Tança e o Pejigan Pedrinho. Após mãe Hilda ter feito suas obrigações de três e sete anos, recebeu seu decá. Após arrecadar fundos para a construção da roça, em 06 de agosto de 1952 o Ilê Axé Jitolu foi fundado, nome que é o *orunkó* do santo de mãe Hilda.

Este breve relato foi obtido quando estive pela primeira vez no terreiro de mãe Hilda em agosto de 2011, acompanhado do Doté Carlos de Logun Edé, pessoa próxima à comunidade do Axé Jitolu, desde o tempo de mãe Tança. Por diversas vezes, tentei conhecer a roça de mãe Hilda. Entretanto, sempre fui impedido pelas obrigações internas do terreiro Oba Koso. Eu sequer sabia como chegar ao local, pois até então o máximo de informações que obtive sobre a comunidade era por meios de interlocutores de outras comunidades de axé.

Difícil foi o acesso nesta comunidade, difícil foi poder saber um pouco mais da história de vida daquele Axé. Pensando efetivamente como me tornar mais familiar na comunidade, busquei ajuda com o Doté Amilton do terreiro Kwé Vodum Zó. Em nossas conversas, ele sempre se mostrou reticente, em relação ao terreiro de mãe Hilda. Certa vez, me disse sobre a ideia de respeito:

Você quer ir no terreiro da finada, não é? Pronto, o problema tá resolvido. Fale com o seu Pai Carlinhos e com seu Pai Neto, isso pra eles não pensarem que estou roubando o filho de santo deles, pois já tenho problemas demais, e não quero ter problemas com o seu pai-de-santo (Doté Amilton, Salvador- Liberdade, Julho de 2011).

Aparentemente, estava resolvida essa circunstância peculiar, pois o Doté Amilton sempre me enxergou como iaô, em que suas regras de ordem religiosa, sempre pautadas em hierarquia e respeito, impedissem-no de circular em outras comunidades com um iaô de outra casa. Ele não conseguia ver minha identidade de pesquisador. Entretanto, esse tratamento, mesmo que diferenciado, só veio a me ajudar. Fui avisado por contato telefônico, que estava acontecendo o *sirrum* (ritual funerário) de mãe Hilda, e que se houvesse um processo de sucessão após a escolha dos voduns, eu estaria convidado pra ir com Pai Amilton.

Após o *sirrum* de mãe Hilda, ficou decidido que o Ilê Axé Jitolu seria reaberto e teria uma nova sucessora, sua filha consanguínea, Ebômi Hildelice. Não tardou para chegar o dia do candomblé, 07 de agosto de 2011, data da posse da nova sucessora. Vesti-me de branco, tendo o cuidado sempre em parecer muito discreto. Ao chegar à porta do terreiro, vi que à sua frente estava acontecendo uma festa de largo no bairro. As pessoas locais não estavam muito interessadas em que estava por acontecer no Axé Jitolu naquele dia.

Decidi entrar! Como de costume, estava na entrada da roça um balde cheio de abô, despachei a porta e entrei. E então me deparei com o inesperado. Uma casa que tinha acabado de ser reformada por ações governamentais estava toda limpa e tudo cheirava ao branco de oxalá. Percorri um pouco as entranhas do terreiro, onde encontrei os filhos-de-santo da roça ainda se arrumando, muitos por tomar banho, muitos a se vestirem. Percebia nos olhos de todos ali presentes um furor de felicidade, um furor de esperança no que estava por vir, no enigmático mundo do desconhecimento do axé, o surgimento de uma nova liderança, no caso, sua sucessora, Doné Hildelice.





Fig. 27–Doné Hildelice no dia da sua posse – Foto: Fernando Naiberg, Ilê Axé Jitolu, Salvador, 07 de agosto de 2011.

Entre minha chegada a começar o candomblé, houve uma espera de mais de três horas. De repente, ouvi os tambores ganharem vida. E começou o candomblé! As pessoas que estavam na área externa do terreiro saíram em debandada, todos correndo numa tentativa de sentar e ver a ato litúrgico. Notei que o ritual de abertura da casa após a morte da antiga sacerdotisa e empossamento de uma nova sucessora, era similar ao que foi visto e descrito por outros interlocutores das comunidades do terreiro Oba Koso e do Karê Lewi. O mesmo xirê, os mesmos fundamentos nas cantigas, a mesma “virada” dos atabaques para a chegada dos voduns. Até certo ponto, estava me sentindo confortável, pois, até aquele instante, tudo para mim estava sendo muito parecido. De repente, o Doté Amilton aproximou-se de mim e disse:

Deixa de ser besta, você vai sentar na cadeira. Aqui ninguém sabe que você é um iaô. Fique calado, eu estou aqui para te proteger. Na ausência de seu Pai Carlinhos, eu sou o seu responsável. Você está comigo aqui. Neste momento, você, para qualquer pessoa aqui, se perguntarem, digo que você é da minha casa, que é meu filho. Não se preocupe, as minhas equedes estão aqui, e elas tomarão conta de você caso sua mãe Oyá venha (Doté Amilton, Salvador- Liberdade, Ilê Axé Jitolu, Agosto de 2011).

Percebi que naquele momento eu tinha ganhado a confiança do homem sisudo, fechado, de palavras duras e cheias de sentido. Aquele homem, com toda uma história de vida



maculada pelas perdas, acolheu-me como se fosse seu filho, pois pertencíamos à mesma família de santo. No decorrer do processo de sucessão, no momento do candomblé, percebi que acontecia algo de diferente. Pessoas andando em todas as direções. Subitamente, surgiu um homem alto, negro, forte, de nome Flaviano de Nanã, que mandou chamar o Doté Amilton e o Babalorixá Carlos de Logun Edé que fora iniciado há mais de 30 anos no Terreiro Vence Tudo, em Pirajá Velho, bairro periférico de Salvador, por Carmosina Melania de Ogun Dilê, feita por Miúda da Areia da Cruz do Cosme. Ao chamá-los, percebi que era a hora de apresentar à comunidade de Axé a sucessora da finada mãe Hilda. Naquele momento, pessoas velhas de santo, com ligações com a Cacunda de Iaiá e que tinham decá, foram chamadas para conduzir a nova Doné ao posto que Omolú e Oxalufã tinham reservado para ela. Nesse mesmo dia, no decorrer do candomblé, eis que surgiram aos braços de Oxalá duas pessoas que estavam sendo iniciadas.



Fig. 28– Posse de Doné Hildelice e confirmação do primeiro barco após a morte de Mãe Hilda Jitolu, Ogã Sandro de Xangô e Eque de Valéria de Ogunté – Foto: Fernando Naiberg, Ilê Axé Jitolu, Salvador, 07 de agosto de 2011.

As pessoas misturavam o momento de felicidade. O axé estava renovado, pois a partir da publicação do ato litúrgico da posse, o terreiro novamente estava aberto. Ainda mais, junto à posse, uma eque de prenome Valeria de Ogunté e o ogã de Xangô Sandro Teles, estavam sendo confirmados para o santo da nova Doné da casa. Passados dois anos, após a morte de mãe Hilda, a casa estava reaberta.

Neste breve capítulo, tentei apresentar algumas informações sobre a rede de terreiros que se identificam com pertencentes à nação Jeje-Savalu, na cidade de Salvador, com especial atenção à casa tida por sua matriz, a Cacunda de Iaiá. Através das ligações estabelecidas pelos processos de iniciação, o terreiro Oba Koso se inseriu nessa rede social e genealogia espiritual. De algum modo, essa aproximação da liturgia Jeje-Savalu possibilitou novos processos de identidade à liderança do terreiro que vieram a legitimar a sua autoridade religiosa. Ou seja, em paralelo ao processo interno de estruturação hierárquica, houve um processo externo de legitimação social, com base em um discurso de pertença à tradição ou modalidade de rito Jeje-Savalu.

No capítulo seguinte, analisarei os conflitos de poder internos vivenciados no cotidiano da comunidade Oba Koso. Como já fizeram outros estudiosos das religiões afro-brasileiras, a exemplo de Ivone Maggie no seu estudo *Guerra de Orixás* (MAGGIE, 2001) utilizarei para a minha análise o conceito de *drama social* proposto por Victor Turner, na sua obra *Schism and Continuity in an African Society*.

## **CAPÍTULO 4: O GRANDE SILÊNCIO – DRAMA E CONFLITO NO OBA KOSO**

### **4.1 - O DECÁ E AS NOVAS CONFIGURAÇÕES DE PODER**

O Candomblé, como uma religião marcada pela união do sagrado via possessão, é singular nos seus rituais. Os adeptos ao chegar nessas comunidades se familiarizam com a cosmologia religiosa, aprendendo seu lugar no espaço sagrado e na comunicação com o divino (RABELO, 1998). Vivenciando a prática desses rituais, o adepto constrói a noção de pessoa, e o filho de santo é concebido como uma multiplicidade construída, como “uma síntese complexa, resultante da coexistência de uma série de componentes materiais e imateriais” (AUGRAS, 1983; GOLDMAN, 1987:104).

Os voduns, como divindades ligadas à ordem cósmica, regulam as relações sociais, a ética e a disciplina moral do grupo religioso (SANTOS 1986: 102). Mesmo sendo uma religião permeada por símbolos e regras rígidas em sua organização social, ela é suscetível às mudanças. Entretanto, a “organização social dos grupos obedece a um estilo que tende a unificação estrutural” (LIMA, 1977:49). Mesmo nos terreiros em que as tradições culturais africanas tendem a resistir, mudanças em sua estrutura se tornam necessárias para a sobrevivência da própria comunidade, pois

em nenhuma instância, nem mesmo nos candomblés mais ortodoxos e ostensivamente zelosos de suas origens, deixou de existir, factual e nítido, o processo das modificações estruturais causadas pelas acomodações situacionais; pela diminuição ou mesmo supressão de algumas prescrições rituais, sobretudo aquelas referentes à duração de períodos de reclusão ritual e interditos comportamentais e por vários outros fatores de ordem socioeconômica. (LIMA, 1977:11)

Contudo, a valorização da autenticidade africana está muitas vezes associada à negação dessa mudança ritual sendo enfatizada à ideia de fidelidade às origens. Pesquisadores do candomblé como Lisa Castillo e Ordep Serra notam que a noção de “pureza” ou “autenticidade” seria uma categoria êmica, e não uma simples criação externa dos intelectuais. De fato, os terreiros seriam bastante indiferentes ao discurso dos estudiosos (CASTILLO 2010:72 apud SERRA1988). De forma a complementar a tal análise, Parés (2004) sustenta que a valorização da autenticidade africana advém dos dois lados: tanto dos estudiosos quanto do povo de santo, sendo que os dois discursos se retroalimentam.

Apesar da rigidez das regras que rege o funcionamento dos terreiros, eles têm plena autonomia administrativa, ritual e doutrinária para manutenção de sua existência, e o equilíbrio da comunidade depende exclusivamente das decisões pessoais da mãe ou pai-de-santo e dos voduns. Na percepção de Lima (1977), a autoridade da mãe e do pai se renova todos os dias no seu contato com os voduns, mas, nem por isso, é exercida sem que haja conflitos ou tensões. Mais uma vez, a dimensão política da organização social do candomblé mostra que só o poder da divindade não é suficiente para manter a ordem. Além de bons líderes religiosos, os pais e mães precisam desenvolver habilidades de fazer alianças, cercar-se de pessoas que possam facilitar e/ou legitimarem sua gestão, além de ter habilidade para se relacionar com o outro. Nesse processo de lidar com o outro, Morgan (1996) sugere como critério para análise de uma política organizacional, o foco nas relações entre interesses, conflito e poder. Desta forma, ao “se falar em respeito de interesses, fala-se sobre um conjunto complexo de predisposições que envolvem objetivos, valores, desejos, expectativas e outras orientações e inclinações que levam a pessoa a agir em uma e não em outra direção” (MORGAN, 1996: 153).

É comum se ouvir que no Candomblé “nada pode e tudo pode”, e que os tabus existem para serem quebrados (AUGRAS, 1987). Assim, os terreiros têm certo grau de autonomia para experimentar novas configurações rituais, ou para reproduzir e incorporar práticas de outras casas, o que para alguns adeptos de outras comunidades pode não fazer sentido. No seu primeiro estágio fundacional, por exemplo, o Oba Koso pautou suas práticas a partir do modelo fornecido pelo terreiro Ilê Axé Omi Lewa da Ialorixá Célia Neves. As pessoas ainda não iniciadas ficavam subordinadas à supervisão da ialorixá, e aprendiam por imitação, replicando os modos e os rituais que a sacerdotisa mais experiente lhes fornecia. Logo depois, ainda no primeiro estágio de formação, a hierarquia do grupo foi organizada em volta de uma ialaxé que, por motivos de necessidades espirituais e materiais, assumiu a liderança, na espera da chegada de uma pessoa que detivesse o direito de receber um decá.

Como vimos, no Oba Koso, como no Karê Lewi, a coliderança de um sacerdote e uma sacerdotisa é uma marca distintiva que encontra antecedentes nos cultos aos voduns praticados na África (cf. Parés, 2007:183). Além do casal de sacerdotes principais, o *pejigan* também assume uma responsabilidade de extrema importância, pois participa de forma direta dos momentos rituais de sacrifício para a iniciação de qualquer pessoa,

bem como pode vir a ser empossado babalaxé, ou seja, pai do axé, no caso de morte do sacerdote. Como exemplo, cito o caso da Cacunda de Iaiá, em que após a morte de Mariazinha de Oxum, a roça ficou sob a responsabilidade do Pejigan Pedro Alcântara, que foi empossado babalaxé. Entretanto, após essa mudança, Pedrinho não chegou a praticar rituais na Cacunda, pois o terreiro tinha sido desapropriado pelo Governo do Estado da Bahia. (Comunicação pessoal, Humbono Carlos Bottas, Salvador, maio de 2013).

O babalaxé e o *pejigan* podem iniciar pessoas, seja com a participação de um babalorixá ou ialorixá, ou até mesmo de forma individual. O *pejigan* da Cacunda de Iaiá, bem como o *pejigan* do Karê Lewi, Francisco Bottas, iniciaram pessoas em suas comunidades. Mesmo com o direito a iniciação de novos adeptos, estes não podem se tornar babalorixás, pois o deca é um elemento o qual não tem direito.



Fig. 29 - Pejigan do Ilê Axé Karê Lewi – Francisco Bottas de Oxóssi, Foto: Eduardo Vega, Karê Lewi, Salvador, 30 de Junho de 2013.

Nos terreiros jejes analisados, a cerimônia do deca envolve a entrega dos símbolos que representam o direito a iniciar novos filhos de santo: uma navalha, uma faca e uma tesoura são colocadas numa cuia e servem para legitimar o novo sacerdote publicamente no direito de raspar e catular outras pessoas (LIMA, 1977:133). Como vimos no caso de Humbono Neto, a obtenção do deca é algo sempre almejado e esperado pelo filho de

santo. Mas para receber esse título, é necessário que ele tenha caminhos para o sacerdócio e que esse reconhecimento social venha sancionado pela vontade do vodum. O título de sacerdote associado ao decá pode ser entregue na obrigação de sete anos ou, muitas vezes, até depois. Entretanto, se a cerimônia de investidura ritual do novo sacerdote coincide com a inauguração de um novo terreiro, e o decá não deve nunca ser recebido dentro da roça de candomblé em que o filho de santo foi iniciado.<sup>22</sup>

Segundo o Humbono Carlos, seus mais velhos diziam que o termo decá é uma palavra jeje que significa abdicação e que, em tempos antigos, a entrega do decá ocorria quando o sacerdote queria renunciar ao seu cargo e transferi-lo em favor de outra pessoa. Com o passar do tempo, essa ideia foi se modificando e a renúncia à liderança se converteu numa licença concedida a um filho de santo para vir a se tornar sacerdote em outra comunidade. (Entrevista, Humbono Carlos, Oba Koso, Janeiro de 2013)

O decá funciona como um elemento de continuidade no axé. Ao entregá-lo, vai existir um impedimento para que a pessoa continue na roça em que foi iniciada. A existência de dois decás dentro do mesmo terreiro é uma situação repudiada pela família de santo, pois segundo palavras do Humbono Carlos, “iria trazer conflitos”. Com a existência de duas pessoas ocupando o mesmo grau hierárquico na cúpula do poder da casa, não existiria disciplina e o poder de mando estaria comprometido. (Entrevista, Humbono Carlos, Oba Koso, Janeiro de 2013).

Humbono Neto comenta as principais características do decá na comunidade do Oba Koso, destacando a ideia de “prestígio”, “reconhecimento” e “legitimidade” associada ao cargo:

Quando recebi o decá mudou o meu prestígio com a nossa família, com meu Pai Carlos, ele me deu certo prestígio e legitimidade frente à comunidade de axé, bem como houve um reconhecimento imediato. Em algumas vezes as pessoas diziam assim: “tornou-se Humbono”, mas um pai só se torna pai quando se tem os filhos, e é muito distinto isso, pois você torna-se pai sem ser pai. O decá legitima o ato de se tornar pai, mais você ainda não tem filhos, você está apto a ter filhos. Isso é uma coisa muito interessante, tornar-se pai sem ser pai propriamente. Então, essa coisa só vem se confirmar quando você inicia a primeira pessoa da casa, seja ela um iaô, ou ogã, ou equede, que venha pelas suas mãos. Geralmente é um iaô. Normalmente, se precisa do respaldo de ser iniciado

<sup>22</sup> Nas casas Jeje Savalu, não se costuma usar o terno nagô *oyé* que designa aquele iniciado que finalizou o seu tempo de preparo e está pronto para receber o decá.

juntamente com o seu mais velho, o seu pai de santo ou sua mãe de santo” (Humbono Neto, Salvador, novembro de 2012).

Desta forma, há efetivamente um hiato entre receber um decá, ou seja, estar apto a ser pai, e ser propriamente pai, quando se inicia alguém. Só quando se inicia uma pessoa após a entrega do decá, é que o sacerdote se liberta do período de tutela que exercia sobre ele seu iniciador. Nas palavras de Zempléni “apenas quando nos tornamos iniciadores que nos tornamos plenamente iniciados” (ZEMPLÉNI, 2000:377).

A entrega do decá ao Humbono Neto, em 2006, foi um grande momento de coesão social para a comunidade. Porém, esse mesmo ato também relegou simbolicamente Ialaxé Rosa Moreno a um posto hierárquico inferior, agora subordinada àquele que fora seu filho pequeno e irmão consanguíneo menor.



Fig. 30 – Entrega do decá ao Humbono Neto (à direita) – Foto: Arquivo Pessoal do Oba Koso, Simões Filho, 18 de Março de 2006.

Se no primeiro estágio do Oba Koso, que convencionamos chamar “democracia das abiãs”, predominava uma situação de *communitas*, no segundo estágio de hierarquização formal, poderíamos falar de um predomínio da fase complementar da *communitas* que é a estrutura (TURNER, 1974:154). Burber, citado por Turner, traz uma definição para o termo *communitas* que ele denomina de comunidade:



A comunidade consiste em uma multidão de pessoas que não estão mais lado a lado (e, acrescente-se), acima e abaixo)), mas uma com as outras. E esta multidão, embora se movimente na direção de um objetivo, experimenta, no entanto, por toda parte uma virada para os outros, o enfrentamento dinâmico com os outros, uma fluência do Eu para o Tu. A comunidade existe onde a comunidade acontece (BURBER, 1961 *apud* TURNER, 1974:154).

Após a entrega do poder máximo a Humbono Neto, o terreiro começou a experimentar uma progressão bem notável na sua configuração. O novo pai-de-santo começou a iniciar seus primeiros barcos de iaôs, de ogãs e de equedes. Filhos-de-santo que estavam com suas obrigações atrasadas começaram a se articular para poder honrar com seus compromissos espirituais. Enfim, o terreiro ganhou nova vida, e os voduns passaram a auxiliar o novo sacerdote em suas dúvidas e inquições.



Fig. 31 – Confirmação da Equede Sônia de Oxum – Foto: Arquivo pessoal do Oba Koso, Simões Filho, 18 de Março de 2006.

É importante perceber que, entre a confirmação da Ialaxé Rosa em 1994 até a entrega do decá ao Humbono Neto, em 2006, não houve nenhum iaô iniciado no terreiro, evidenciando um momento “de limbo, e ausência de status” (TURNER, 1974:120). A primeira iniciação de um rodante, feito por um sacerdote nascido no *hundeme* do Oba Koso, só veio a ser realizada em outubro de 2008. Ou seja, por um período de doze anos os voduns não se manifestaram através de novas iniciações.

Retomando o nosso argumento principal, no primeiro estágio da roça, quando a comunidade não estava estruturada, ou estava estruturada de forma apenas rudimentar, os adeptos estavam na mesma escala hierárquica, o terreiro estava formado por



“indivíduos iguais que se submetem em conjunto à autoridade dos anciões rituais” (TURNER, 1974:119). No período compreendido entre outubro de 1994, com a iniciação de Rosa, e março de 2006, com a entrega do deca a Humbono Neto, a comunidade religiosa entrou num segundo estágio de progressiva configuração hierárquica. Neste período, os cargos foram sendo instituídos e o terreiro começou a aproximar-se dos processos rituais e estrutura dos terreiros afiliados da mesma família de santo.

Assim, entre a fundação do terreiro, em 1993, e março de 2006, a comunidade esteve sob a liderança formal da Ialaxé Rosa Moreno com o apoio de pessoas significativas da comunidade que lhe davam suporte e reconhecimento. Não existiam conflitos graves que viessem a colidir com os interesses da comunidade ou com o modelo organizativo vigente naquele momento. Porém, com cada ritual que Neto passava, havia uma consciência de transição em andamento, mas ainda não cristalizada ou legitimada.

A partir de março 2006, porém, uma vez atingida a estruturação hierárquica e a centralização do poder, a comunidade inaugura um novo estágio protagonizado pela progressiva divisão da liderança e seu poder compartilhado. Com esta divisão, o conflito se instaura. O que antes fora um terreiro constituído em base a relações relativamente horizontais e equitativas, agora assumia um modelo tradicional de hierarquia e subordinação, imitando e repetindo rituais consolidados na família de axé Jejes Savalu.

Entretanto, a necessidade de conceder o decá ao Humbono Neto, num terreiro em que a Ialaxé já possuía o direito de iniciar pessoas, se justificava pelo fato de que ela jamais poderia dar a qualquer um de seus filhos o direito de ter um decá. O decá é um direito apenas dos rodantes com o santo. Assim, sem poder conferir a outra pessoa esse título, a roça de Simões Filho estaria indo de encontro a uma regra primordial das comunidades Jejes Savalu que garante o direito de reprodução do axé. Sem este título na comunidade, a roça estaria rechaçando o direito futuro de qualquer dos adeptos de receber títulos de sacerdote, além de impedir a expansão e criação de outros terreiros afiliados, criando assim, uma ruptura na transmissão de símbolos e mitos da casa inicial da nação Savalu.

Embora muito mais do que um “posto de transição”, o cargo de ialaxé, na nação Savalu, não é suscetível a uma mudança hierárquica para um “status” mais elevado. Uma vez empossada na função, a ialaxé só será substituída em caso de morte. No Oba Koso, a figura da Ialaxé Rosa se confunde com a de *doné* ou ialorixá, isto é, para os filhos deste terreiro a sacerdotisa máxima seria a chefe temporal, e todos estariam sujeitos à sua ordem, até mesmo o novo sacerdote.

Assim, o pai de santo, mesmo estando formalmente no posto hierárquico mais alto, mantém uma relação de respeito e submissão em relação à ialaxé e suas ordens. Entretanto, o decá veio a legitimar o “rebaixamento” de Rosa na estrutura formal que se pretendia instituir. A paradoxal relação de inversão na relação de subordinação entre os sacerdotes veio a gerar nos filhos-de-santo da casa insatisfações de diversas ordens, pois ao invés de reconhecer ambas as autoridades religiosas como complementares e benéficas à comunidade, estavam sendo percebidas como concorrentes e provocadoras da divisão de poderes. Assim, em suas obrigações de três e sete anos, Humbono Neto passa a se distanciar da *communitas* inicial, passando a compartilhar axé na iniciação do Pejigan Nelson e da Equede Sônia.

Nos terreiros tradicionais, é o vodum do sacerdote ou de uma ebômi quem suspende e confirma os ogãs e equedes, pois na lógica da hierarquia, apenas os voduns das pessoas que estão no topo da escala hierárquica podem indicar pessoas para a formalização do alto clero religioso. Entretanto, quando o Pejigan Nelson e a Equede Sônia foram suspensos e confirmados, ainda não existiam ebômis no Oba Koso, embora o terreiro já se movia na busca de semelhança com as regras e ritos das casas matrizes do Jeje Savalu. Na ausência de ebômi, o vodum de uma iaô, no caso o Xangô da futura *deré* do terreiro, Rozimar de Xangô, foi a responsável pela suspensão e confirmação de ambos. A “necessidade”, como condição de existência, gerou mais um caso de alteração da escala hierárquica prescrita pela ortodoxia.

Chegamos, assim, às questões finais levantadas por minha etnografia que resultaram do embate dessas circunstâncias conflituosas: o fato de dois sacerdotes estarem liderando a mesma comunidade de forma compartilhada; o fato de o Candomblé ter sua hierarquia organizada a partir de um modelo piramidal; e o fato do sacerdote máximo (Neto) estar numa posição de inferioridade em relação a quem está num “status” mais baixo (Rosa).

A superposição e interseção desses elementos viriam a desencadear um “drama social” no seio do grupo religioso, ameaçando inclusive a continuidade do mesmo.

#### **4.2 - AS “ÁGUAS” E O “ROCHEDO”: O EMBATE**

No processo de formalização hierárquica, a comunidade começou a sofrer tensões, pois seus membros não estavam mais dispostos a legitimar os atos da Ialaxé Rosa Moreno como sacerdotisa suprema, em favor do poder de mando do novo pai-de-santo. Assim, o título honorífico de sacerdote, conferido a Neto pelo decá, para além de cumprir sua função de ampliar o terreiro com a iniciação de novos membros, ocasionou a descentralização do poder da Ialaxé Rosa, gerando conflitos e afastando alguns adeptos. A lógica desse processo vivido pela comunidade Oba Koso pode ser associada ao modelo de drama social elaborado por Victor Turner. Na sua obra *Schism and Continuity in an African Society*, Turner define os *dramas sociais* como:

uma sucessão encadeada de eventos entendidos como perfis sincrônicos que conformam a estrutura de um campo social a cada ponto significativo de parada no fluxo do tempo [...] representam uma complexa interação entre padrões normativos estabelecidos no curso de regularidades profundas de condicionamento e da experiência social e as aspirações imediatas, ambições ou outros objetivos e lutas conscientes de grupos ou indivíduos no aqui e no agora (TURNER, 1996: 21 e 22).

Os dramas sociais seguem uma lógica processual e, para além da superfície aparente dos conflitos interpessoais, podem revelar as contradições e conflitos ocultos no sistema social. Os tipos de mecanismos de correção para lidar com o conflito, o padrão de luta e as fontes de iniciativa para acabarem com a crise, todos claramente manifestados no drama social, fornecem pistas valiosas sobre o caráter do sistema social (MAGGIE, 2001: 43-44, cf. TURNER, 1964:17).

A lógica processual do drama social se apresenta através de quatro momentos que são: (1) ruptura, (2) crise e intensificação da crise, (3) ação reparadora e (4) desfecho (que pode levar à harmonia ou cisão social), pois no drama se encontram as fontes de poder liminar, imprescindíveis à recriação de um mundo pleno de significados. Nesta seção pretendo narrar a primeira fase desse *drama social*, apresentando uma progressão de tensões que se constituíram nos antecedentes da “ruptura” que levou à “crise”.

Entre os anos de 2006 a 2010, os conflitos se tornaram corriqueiros, brigas e discussões entre os filhos de santo e a ialaxé eram algo comum, mas até aquele instante, não

ameaçavam a existência da comunidade, pois os voduns sempre intermediavam os problemas e os mesmos não eram de extrema gravidade. Entre 2011 e 2012, os conflitos tornaram-se mais graves, pois comprometiam a realização dos processos rituais. Seguem alguns exemplos das disputas e tensões que surgiram no seio do grupo. Estes eventos, alguns deles por mim observados e outros destacados por membros da comunidade nas entrevistas, tiveram um efeito cumulativo que culminou na “ruptura”.

Em julho de 2011, o terreiro de Simões Filho se preparou para o ciclo ritual da casa. Iria ocorrer uma festa pública para Xangô, uma para Oxum e, ao mesmo tempo, um ogã e um iaô de Xangô foram recolhidos para o processo de iniciação. Tudo transcorria com a maior normalidade, até que o Humbono Carlos, pai de santo de Neto e Rosa, não compareceu ao terreiro durante os processos rituais de iniciação, pois estava em Belém do Pará cuidando da vida espiritual de outros filhos de santo. As festas públicas no Oba Koso normalmente são realizadas aos sábados. O calendário litúrgico foi feito pelo Humbono Neto e, na tentativa de contar com a presença do Humbono Carlos, alterou as datas das obrigações, sendo que a festa de Xangô seria em um domingo e a de Oxum num sábado.

A Ialaxé Rosa, ao ter conhecimento das mudanças nas datas, não ficou satisfeita e mostrou um grande descontentamento durante todo o período de obrigação. Manteve-se afastada por algum tempo dos processos rituais e exigiu que as datas fossem modificadas. A fim de evitar um conflito de maiores proporções, Neto propôs que a festa de Oxum fosse realizada no domingo e a de Xangô no sábado, sobretudo, porque na festa de Xangô, aconteceria à confirmação de um ogã e as autoridades de axé e a família Savalu já haviam sido previamente convidadas.

Assim, a festa de Xangô se realizou nas datas determinadas pela ialaxé, pois em suas palavras “Xangô como dono da casa, deveria ser reverenciado como sempre ocorreu, aos sábados”. Alguns filhos do terreiro ficaram insatisfeitos com a designação da ialaxé e do Humbono Neto, pois acreditaram que a festa de Oxum foi desprestigiada. A insatisfação gerada por esse incidente ficou visível no dia-a-dia do terreiro e se alastrou durante semanas.

No dia 24 de setembro de 2011, foram realizados os rituais para *Ibeji* e o caruru dos erês. Nessas obrigações religiosas, os filhos de santo do Oba Koso, como de costume

chegaram ao terreiro numa sexta-feira. Neste dia, os adeptos passaram a madrugada cortando quiabos e cantando músicas ligadas as erês. No sábado pela manhã, ao acordar, cada filho de santo foi realizar suas tarefas diárias na comunidade. As equedes foram organizar o *hundeme*, o Pejigan Nelson e Osi Pejigan Jorge e o Huntó Edimar foram cumprir outras funções da roça e a Deré Rozimar, a Ebômi Cláudia e os demais foram cuidar dos afazeres da cozinha de santo e da cozinha de uso comum. Entretanto, Ialaxé Rosa, que, naquela época, fora nomeada delegada numa Conferência de Cultura como representante dos povos tradicionais e comunidades religiosas do município de Simões Filho, precisou sair do terreiro durante o dia e não acompanhou o trabalho dos filhos de santo.

Durante sua ausência, tudo transcorria com normalidade. Todos estavam felizes, pois o caruru ficou pronto muito cedo. A roça estava devidamente limpa e organizada, mesas arrumadas, banheiros lavados, enfim, estava tudo pronto para se ofertar o caruru dos erês no período da noite para as pessoas da comunidade local. Devido à boa organização dos trabalhos, o Humbono Neto afirmou que, após ser ofertado o caruru, os filhos da casa que tivessem concluído suas tarefas poderiam retornar para as suas casas, sem necessidade de dormir no terreiro. Na hora em que o caruru estava sendo distribuído, Ialaxé Rosa chegou acompanhada da Secretária de Cultura de Simões Filho e foi participar da parte social da festa, dando a atenção devida aos convidados presentes e organizando a distribuição do *ajeum*. Ao final do ritual, os adeptos começaram a limpar a roça para retornarem para as suas residências. A ialaxé perguntou porquê todos estavam arrumados para sair, e quando soube que o Humbono Neto tinha autorizado a saída, informou que nunca os filhos da casa iam embora após o caruru, que ela não foi comunicada sobre esta ordem e que todos iriam ficar na roça aquela noite. Novamente a insatisfação pela transgressão de uma determinação do *humbono* era visível nos filhos da casa.

Poucos dias depois, em 7 de outubro, Rosa completou dezessete anos de iniciada. Na roça de Simões Filho, em todas as ocasiões do aniversário de santo da ialaxé e de Xangô é realizado um *ossé* nos *ibás* de Rosa, bem como oferecido um *amalá* ao vodum Xangô. Entretanto, neste ano, o aniversário coincidiu com o dia de sexta-feira e não houve ritual para o vodum. Apenas a Equede Sônia de Oxum foi ao terreiro neste dia para ver a ialaxé, e a maioria negligenciou o fato e sequer entrou em contato telefônico para

justificar a ausência, vez que haveria um ritual específico para este vodum nas semanas seguintes. Alguns filhos não compareceram, pois uns estavam ocupados com seus afazeres e outros por motivos que não foram revelados a mim. Esta atitude e conduta foram reprovadas pela ialaxé, pois desde a fundação do terreiro, Xangô sempre foi reverenciado com rezas, cânticos e alimento ritual.

Após esta data, o Humbono Neto aguardava a liberação do plano de saúde para a realização de cirurgia bariátrica, pois apresentava problemas de saúde em virtude de obesidade. Diante dessa assertiva, a Ialaxé Rosa se colocou contra a realização do presente das *yabás* no ano de 2011, a despeito da vontade do Humbono Neto que ficou a favor da manutenção do ritual, ainda que sem a sua participação direta ou efetiva. Alguns filhos foram a favor do posicionamento da ialaxé, pois acreditavam que após a cirurgia, Neto estaria fragilizado. Entretanto, a Equede Deri e o Huntó Edimar, por estarem ligados ao vodum Oxum, mostraram-se insatisfeitos com a decisão tomada pela ialaxé em discordância com os outros filhos da casa.

Novas tensões se seguiram. Em 15 de novembro foi realizado o *obi e o* assentamento de Oxum de uma a abiã chamada Verônica. Neste dia, a ialaxé ficou doente. Devido ao seu estado de saúde, ela não realizou os rituais na nova filha de santo e designou o seu irmão Neto para ficar à frente da obrigação. Porém, conforme palavras dele, “não era justo que ela estando doente, fosse realizar atos religiosos numa pessoa. [Porém] eu estou com a energia baixa devido ao meu estado de saúde e [também] não posso passar isso para Verônica” (Comunicação Oral, Oba Koso, 15/11/2011). No outro dia pela manhã, a ialaxé informou que iria para o quilombo da Caipora, localizado na área rural do município de Simões Filho. Determinou que a Equede Deri a acompanhasse ao quilombo. Entretanto, Deri, sinalizando sua dissidência, a retrucou com a seguinte resposta: “Eu não vou para o quilombo. Eu vou preparar a roupa do santo!” (Comunicação Oral, Oba Koso, 15/11/2011). Rosa acabou indo ao quilombo acompanhada por Neto e o Pejigan Nelson. No retorno, a Ialaxé Rosa se desentendeu com a Equede Deri de Ogum, que a respondeu de forma incisiva com a seguinte colocação: “se toda equede fosse como eu, que mesmo tendo um filho com deficiência sempre está aqui no terreiro, eu bateria *paó* para as equedes” (Comunicação Oral, Oba Koso, 15/11/2011). Após esta discussão, a Equede Deri arrumou suas roupas laicas e

retornou para a sua residência no bairro do Luiz Anselmo. Afastou-se da roça por um período de dois meses, retornando apenas no dia 27 de janeiro de 2012.

No dia 24 de Janeiro de 2012, foi comunicado aos filhos-de-santo do Oba Koso que todos deveriam ir para roça, pois no sábado 28 seria feito o primeiro *ossé* do ano no terreiro e o momento seria aproveitado para se comemorar o nascimento de Oxum. Como já citado anteriormente, o Humbono Neto foi iniciado para esse vodum em 28/01/1998, e no Oba Koso o dia do nascimento de santo de cada filho é geralmente comemorado com rezas, cantigas, oferecimento de onze comidas secas e a chegada de outras pessoas da família de Axé para confraternizarem o dia especial. Como de costume os filhos-de-santo chegaram ao terreiro um dia antes. Nesta comunidade quem não dormir no terreiro em véspera de obrigação, fica proibido de participar de qualquer culto, tendo que esperar a próxima obrigação para poder participar e justificar sua ausência.

Embora eu chegasse à roça no dia 27 de janeiro de tarde, só à noite as pessoas ligadas ao axé começaram a chegar. Reinava certa expectativa, pois, no dia seguinte, seria celebrada Oxum, dona da cabeça do Humbono Neto. Contudo, percebia no olhar dos membros da casa, principalmente das autoridades religiosas, que algum problema estava no ar. Os filhos-de-santo tinham se afastado cada vez mais da ialaxé, bem como o contrário. Esse distanciamento ficava evidente quando, nas reuniões que ocorriam durante o período dos ossés, Rosa insistia que se as pessoas continuassem indiferentes a ela, iria recorrer a Pai Carlos para que ele as aconselhasse a tratá-la com maior atenção. Enfim, chegou o tão esperado 28 de janeiro, quando o Humbono Neto estava completando 14 anos de iniciado.

Todos acordaram cedo, alguns, como a Equede Deri (que após meses de afastamento tinha voltado), Huntó Edimar e Dagã suspensa Cristiane de Oxum passaram a noite arrumando a casa das *yabás*. Ao acordar, os filhos da casa foram tomar a benção a Ialaxé Rosa Moreno e ao Humbono Neto. Todos tomaram café da manhã. Um clima de tensão começou a se espalhar no ar enquanto os filhos-de-santo arrumavam a roça para o início do *ossé*. Bacia em mãos, sabão de coco do outro lado, pequenas mesas foram colocadas na área externa da roça, para que os objetos sagrados fossem limpos. Como de costume, a cozinha deste terreiro não para. De lá saíam às ordens, as fofocas, as intrigas, as dúvidas, as alegrias, o ouvir do outro.

De repente, olhei para a Ialaxé Rosa e percebi que ela não estava muito contente. Quando não se ouvia muito a sua voz, sinal de que coisa boa não estava por vir. A ialaxé, perguntou em voz alta alguma coisa para todos os que estavam na cozinha. Ao ouvir a resposta de forma desrespeitosa, ela começou um estranhamento com um adepto, e determinou que ele deveria buscar seus afazeres e ir embora. A descrição do evento e da briga que ensejou o conflito entre eles, não foi autorizada pelas autoridades do terreiro Ilê Axé Oba Koso Loke Omi. Contudo, este evento pode ser considerado a “ruptura” que desencadeou a crise no terreiro.

Conforme Maggie, tais conflitos no seio do Candomblé parecem fazer parte de um padrão de desenvolvimento social na comunidade (MAGGIE, 2001: 43). O conflito aparece sempre que os interesses colidem. Desta forma, quando os interesses individuais de cada membro da comunidade religiosa se contrapõem à esfera de poder, segue-se uma reação de conflito. Vê-se, comumente, na origem do conflito

uma força disfuncional que pode ser atribuída a um conjunto de circunstâncias ou causas lamentáveis. [...] o conflito pode ser explícito ou implícito. Qualquer que seja a razão e qualquer que seja a forma que assuma, a sua origem reside em algum tipo de divergência de interesses percebidos ou reais (MORGAN, 1996: 160).

Em contraposição aos sistemas de relações sociais mais inclusivos, a relação hierárquica entre o humbono e a ialaxé resultou em caminhos desviantes. No momento da ruptura, a ialaxé questiona a finalidade de sua existência na roça: “Aqui neste terreiro vocês devem respeito a mim, se não fosse eu, isso aqui não existiria. O que eu sou?” (Transcrição de fala da Ialaxé Rosa Moreno- Oba Koso – Simões Filho). O drama se manifesta na mudança e parece regido por dinâmica espiral que vai encadeando eventos de consequências cada vez graves.

A partir do último conflito ocorrido em janeiro de 2012, a crise se instalou e foi se intensificando a cada dia, o que gerou o afastamento dos adeptos no terreiro. As obrigações que estariam por ocorrer foram desmarcadas e o terreiro passou três meses sem qualquer atividade religiosa e os seus membros ficaram afastados entre si. As portas da roça até então não se abriram mais. Diante do silêncio que se apresentava, Humbono Carlos Bottas chamou o Humbono Neto para uma conversa. No momento que a crise se intensificou, o jogo de búzios informou que os voduns tinham ido embora do terreiro e os únicos que ainda permaneciam no local eram Bessén e Ossaim. O ápice eclodiu!



### 4.3 - CONTORNANDO O “ROCHEDO”: A AÇÃO REPARADORA

Na tarde do dia 23 de abril de 2012, dirigindo-me ao Centro de Estudos Afro-Orientais – CEAO, recebi um telefonema do Humbono Neto, marcando uma reunião de urgência. Isso mostrava o medo, o anseio por respostas do sacerdote, bem como de seus filhos, numa atitude de sanar os problemas, ou seja, buscar a reparação de um drama fechado hermeticamente em segredos.

Palavras seriam ditas e muitos sofrimentos viriam a ser expostos. Não dispunha de nenhum gravador para registro, nem sequer de outro meio eletrônico. Então, como certificar as falas abaixo transcritas? A partir de minha habilidade em escrita rápida, consegui registrar as falas abaixo transcritas, com papel e caneta em punho. Pode haver alguma imprecisão, mas, em essência, os conteúdos transcritos se ajustam ao que foi dito naquela ocasião.

Em um apartamento, no bairro do Cabula VI, bairro da capital soteropolitana, foi marcada a reunião, onde estavam presentes: o Humbono Neto; a Ebômi Claudia de Ogunté, 51 anos, fisioterapeuta, coordenadora do CSU de Narandiba; Pejigan Nelson de Bessém; Equede Sônia de Oxum, professora; Equede Deri de Ogum, 50 anos, comerciante; Osi Pejigan Jorge de Ogum, veterinário e major da PMBA; Huntó Edimar de Xangô, 24 anos, biólogo; Dofono Eduardo de Oyá. Nesta reunião, a Ialaxé Rosa Moreno não fora convidada a participar.

Passados quase três meses sem contato, todos se encontraram naquele momento. E a reunião começou com um discurso emocionado do Humbono Neto que assim descrevo, *ipsis litteris*:

O sentido de nascer com a cabeça é que ela nos guie. Oriomijoba - a cabeça pode fazer de um homem um rei. Tem que saber cultivar. Tem que pensar nas situações. Tem que pensar nas situações em que não é do ori. Quem tem seus problemas de ordem material está em tratamento. Todas as obrigações da roça estão em dia. Já no mundo espiritual, a coisa está atrelada. O sofrimento é partilhado por todos. Estar contaminado por ele pode fazer com que a gente interprete diferente do que efetivamente pode ser. Fui à casa de pai Carlinhos. O jogo disse que a roça está passando por uma negatividade espiritual. – “queimaram a roça”. Os voduns foram embora, eles voltaram para o orum. As representações de Axé, que é renovado, cultivado, fortalecido, que é o Axé de todos, tem que ser preservado. Mesmo existindo o laço espiritual, temos que ver nossas fraquezas. Os problemas de relação que culminaram com a atitude violenta, fizeram com que os voduns ficassem no tempo deles. A Ialaxé/Doné Rosa deveria estar menos voltada para a emoção e ser mais racional, sempre ouvindo a vontade do vodum. A vida espiritual é a nossa fortaleza. A religião

vive do social, das relações de intimidade. Qual era a situação? As pessoas não podem ser o orixá, nem se confundem com seus arquétipos. Seu pai assume a omissão, o momento de se guardar. Para mim é mais fácil falar pelo silêncio do que com as palavras. Meus filhos, a roça é de 1992, fazendo 20 (vinte) anos. Durante 13 (treze) anos, só tinha na roça Rozimar, Cláudia, Rosa e eu. À pedido do Vodum, ele queria uma terra, um espaço para ele. O mistério fez parte da constituição do terreiro. Meu pai Jaime não queria que Rosa e eu fizéssemos o santo. A Ebômi Cláudia também não queria a sua iniciação, e, no entanto, hoje está feita, iniciada. Lembro-me de quando a roça estava se constituindo, o índio que se apresentava na mesa branca que era realizada na casa de meu pai Jaime tinha dito que as responsabilidades iriam chegar, e que viria um homem mais forte que ele, que era Ogum e que por ele seria fincado à fortaleza. A grande responsabilidade de Rosa começou pelo caruru de Ibeji. Ogum sempre esteve presente e tomando a frente das coisas. Quando Rosa se iniciou, Ogum veio à terra e disse que a partir daquele momento as responsabilidades materiais não seriam mais do vodum. Até agora, dia de hoje, as pessoas foram chegando ao nosso terreiro. Durante algum tempo, só Rosa determinava as coisas. Agora, os cargos foram ocupados. Cada qual com seu papel. Ocupar espaços nem sempre é uma tarefa fácil. As consequências foram ponderadas e agora estamos num momento catastrófico. A definição de como temos que agir, de como estavam as coisas, eu tive com a própria Ialáxe. Foi dito para mim mesmo, por parte da mãe de vocês (Rosa), que ela quer seu espaço para cultivar seu vodum. O jogo apontou caminhos. O caminho é mudar. Não acredito que as pessoas mudem pelos outros, e sim por elas. A mudança vem de dentro. Nós somos a nossa essência. Se colocarmos todos os nossos egos para fora, não há relação entre pessoas na comunidade. Se não respeitar a hierarquia, não se tem hierarquia. Os voduns não nos abandonam, mas eles se afastam. É preciso retomar a vida espiritual. Exu é o dono da bagunça, da desordem, faz o mundo girar. Possivelmente essas quebras na roça sejam para mudanças. A inveja se volta contra a gente como um espelho. Em suma, o jogo pediu um sacudimento para o vodum voltar para casa. Um ebó coletivo e domingo, 29 de abril de 2012, vamos dar comida para Exu. O conflito é normal. Devemos minimizar o conflito”.

Após a palavra do Humbono Neto, chegou à vez das pessoas presentes se manifestarem ao seu discurso. Determinou-se naquele instante que cada qual, na idade de santo que tivessem, deveria expor suas posições.

**Ebômi Cláudia de Iemanjá Ogunté:**

Na quinta pela manhã Ogum apareceu como há 15 anos atrás. Ele me chamou pela digina e me disse: agora quem fala são os escolhidos. Diga para os meus filhos, aqueles que confiaram em minhas palavras, que eu confio neles. Ogum trouxe meu santo de volta e só ele irá tirar. Tudo na vida é um aprendizado e experiência. Ogum não iria dizer mais nada. O seu olhar demonstra a conformidade.

**Equede Sônia de Oxum:**

Não adianta girar no mesmo problema. Vamos acreditar nas mudanças que estão por vir. À Oxum entreguei minha cabeça. Se Oxum não me disse para sair, eu não sairei da roça.

**Equede Deri de Ogum:**

A mãe-de-santo está furiosa. A necessidade de poder fez com que perdesse o brilho que tinha. Talvez isso tivesse mesmo que acontecer.

#### Osi Pejigan Jorge de Ogum:

O vodum está sempre com a gente, mas nem sempre a gente está com ele. O processo de poder tem que ser decidido. A cabeça tem que estar fortalecida para que tudo ande. Há um enfraquecimento geral.

#### Huntó Edimar de Xangô:

Estava caindo a noite. A intuição disse: vá e acenda uma vela no quintal. Minha mãe me perguntou o porquê daquela vela. Na verdade não estou na religião que os meus queriam. Eu não sei viver sem o Axé. Dei minha palavra e irei com ela por todo sempre. Todo mundo do nosso Axé eu consigo sentir verdade. Desde água que carregamos até as flores no barracão. Não acredito na mudança das pessoas. Acredito no vodum. Aceito, bato minha cabeça e confio. Você não pode se calar. As pessoas esperam de você. Eu não consigo me imaginar em outro espaço sem ser a minha roça, pelo menos por agora eu não consigo. A carga emocional que estamos tendo não é para qualquer um. Se o evangélico tem a bíblia debaixo do braço, é a arma dele. Eu tenho a minha. Conhecimento é poder.

Por fim, o Humbono Neto encerrou a reunião afirmando que “o vodum é um otá, aquilo que não se perde, não se muda com o tempo”.



Fig. 32 – Humbono Neto – Foto: Eduardo Vega, Simões Filho, Dezembro de 2012.

A reunião funcionou como um momento terapêutico, em que o conflito se explicitou e se visibilizou entre a comunidade de axé. Neste encontro, os adeptos tiveram a oportunidade e o dever de escutar as palavras proferidas pelo Humbono Neto e após, o

direito de serem ouvidos. A evidência etnográfica desse encontro mostra como a ruptura, a crise e a intensificação da crise, não são estágios excludentes entre si, mas que se imbricam na sua diacronia, podendo chegar a se confundir. Nesse contexto do conflito, é importante destacar o papel central da oralidade, da palavra, como vetor principal para a solução dos grandes conflitos. De fato, encontramos nesse encontro dos membros do terreiro uma réplica das “palavras” africanas, ou assembleias que geram o debate coletivo para dirimir os problemas da comunidade. Assim, a reunião, mesmo marcada às pressas, funcionou como uma ação reparadora, buscando ainda o desfecho do conflito. A intervenção do vodum, invocada por várias das falas, mesmo que de forma indireta, funcionou também como agência de resolução.

A avalanche de conflitos obedeceu a um padrão dentro da estrutura. Afinal, em toda interação há padrões normativos e aspirações individuais. A Ialaxé Rosa tem uma personalidade forte, e gerava em torno de si conflitos, pois a individualidade se expressa na quebra dos padrões provocando a conseqüente mudança. Porém, a resolução desses conflitos levou as relações da comunidade a outro patamar de *communitas*, conforme evidenciado na reunião, favorável à reprodução da estrutura do terreiro.

Como já foi mostrado pelas teorias do conflito elencadas pela escola de Manchester – em particular por Max Gluckman, com seus estudos sobre os “rituais de rebelião”, e por seu discípulo Victor Turner, com suas análises dos dramas sociais – o conflito, apesar de sua ação transformadora, tem a função de evidenciar a necessidade dos compromissos e alianças entre as pessoas e, em última instância, serve para reforçar os laços e a coesão do grupo. Assim, o conflito e a crise atuam como mecanismo regulador do processo social que tende à reprodução e a estabilidade da estrutura.

Assim, para prevenir uma disputa, podem-se pôr em prática certos mecanismos de conciliação ou de reparação, de onde pode resultar seja um restabelecimento das relações, seja o reconhecimento pela sociedade de dissensões irreparáveis entre as partes litigantes (TURNER, 1972: 105).

Estabelecendo um paralelismo com a sequência do drama social, podemos analisar o processo de interação vivenciado no Oba Koso também como um “rito de passagem” (GENNEP, 1969), dividido numa série de fases que conduzem ao processo conciliatório. Desta forma, teríamos um primeiro momento, com a instalação da

“ruptura”, que poderia se chamar de “rito de separação”, um segundo momento de conflito ou “crise” correspondente a “liminaridade”, e um terceiro momento de “reintegração”, correspondente à ação reparadora e desfecho.

A escolha do Humbono Neto do apartamento no bairro do Cabula VI para a realização da reunião, sem a presença da Ialaxé Rosa, responde a necessidade estratégica de achar um espaço “neutro”. Os mecanismos de reparação analisados por Turner (1957) são procedimentos rituais que podem conduzir ao desfecho do drama social e ao final do próprio conflito. De fato, a reunião da comunidade não deixava de ter um aspecto de performance ritual.

Na reunião, todos foram convidados a falar, dando direito inclusive aos iaôs, que até então não podiam falar. Essa atitude, bem como a realização da reunião fora do território da comunidade de Axé, explicita uma situação de liminaridade. Naquele momento, os filhos de santo passaram a ser considerados como iguais, instaurando um tempo de suspensão, comparável ao do ritual, que estabelece um corte com o tempo estruturado do cotidiano. É o que o próprio Vitor Turner denomina “situação liminar”, que se pode alongar, demorar ou suspender.

O tempo necessário para o apaziguamento dos conflitos pode perdurar meses ou anos, mas o consenso torna-se mais importante do que a própria sanção. A comunidade buscou chegar a um rito de agregação para conseguir voltar à normalidade. Ela não deixou de realizar novas obrigações, mesmo apesar das tensões existentes. Tudo isso na tentativa de buscar um desfecho, onde mesmo a pessoa que foi penalizada com a “separação” devia ser incorporada ou reintegrada no seu grupo, buscando o final do drama.

#### **4.4 – A AÇÃO RITUAL E O DESFECHO**

Na reintegração, o conceito de equilíbrio social torna-se implícito (TURNER, 1957:161). No Oba Koso, esse equilíbrio se deu reconciliando os interesses inter-relacionados das pessoas e grupos envolvidos, a partir de ajustes feitos para resolver a instabilidade. Mas como esse equilíbrio foi restaurado?

A busca por um desfecho era a grande preocupação dos adeptos no momento da crise. A comunidade queria perpetuar-se, mas a divisão de poder criou uma cisão social. A

resposta a essa impasse, como vimos, passou pela reunião acima descrita, mas se consolidou pela ação ritual. Turner conceitua “o ritual como o mecanismo pelo qual o grupo retira o impulso anárquico que contraria as normas e valores cruciais” (TURNER, 1957: 124). Assim, na busca pela harmonia na comunidade, os rituais e a intervenção dos voduns foram também necessários, o que culminou com a reabertura do terreiro e a volta dos filhos de santo que estavam afastados. Desta forma, passo a narrar alguns rituais que foram realizados na comunidade religiosa após a intensificação da crise em janeiro de 2012, na tentativa de achar um desfecho para o problema que viesse a garantir a continuidade do axé.

Em 29 de abril de 2012, poucos dias depois da “reunião”, foi realizado um ritual de purificação chamado sacudimento. Neste dia, um ebó coletivo foi feito em todos os adeptos que estavam presentes. No dia seguinte, ao amanhecer, os filhos da casa permaneceram distantes um do outro. O fato ocorrido em janeiro ainda estava muito recente na memória de todos. Assim, em 30 de abril, foi realizada matança ritual de animais para Exú e Ogum Xoroquê, e, neste momento, todos os voduns se manifestaram em seus “cavalos”. A partir deste momento, houve uma comoção em alguns filhos da casa, pois depois da intensificação da crise, nenhum vodum tinha retornado ao solo sagrado do terreiro, mostrando assim, que o ritual tinha sido um sucesso e aceito pelo vodum como elemento de harmonia e integração da comunidade.

Em 26 de maio foram feitas novas matanças para Oxossi e Ossaim e no dia seguinte, durante o período de obrigação, não houve qualquer conflito no grupo religioso. Inclusive houve uma aproximação da Ialaxé Rosa com o restante da comunidade. No dia 11 de agosto, os santos do Jeje Savalu (Nanã, Omolu, Bessén e Ewá) precisaram “comer” e novas oferendas animais foram feitas.

Em 29 de setembro de 2012, a obrigação do caruru do erês foi realizada. Neste dia, diferente do que ocorreu no ano anterior, a roça estava completamente cheia de convidados. Representantes do governo municipal, autoridades de axé de outras casas, estudiosos e professores de antropologia estavam presentes para saudar as crianças e os erês. O caruru sempre teve uma grande importância para a comunidade, pois desde a sua fundação foi o único ritual que nunca deixou de ser realizado. A ligação da existência da casa, como já dito anteriormente, também estava ligada a este ritual. Assim, os filhos de

santo ao notarem a harmonia desta obrigação, pela primeira vez, conseguiram expressar um contentamento com a Ialaxé Rosa Moreno.

Em 7 de outubro de 2012, a Ialaxé Rosa completou dezoito anos de iniciada. Neste domingo, no período da noite, mais precisamente às 19:00 horas, foi realizada a fogueira de Xangô, sendo oferecido um *amalá* para o vodum, agradecendo-o pela harmonia, e que a justiça sempre estivesse presente na vida de todos. Ao final da obrigação, Rosa, agradeceu a todos pela presença. Em 15 de dezembro, foi realizado o presente das *yabás* com os balaios a elas ofertados. Neste ano, o terreiro estava muito cheio, prova de que as relações sociais do terreiro, após a crise, continuavam a se fortalecer. Diversas pessoas de outras comunidades foram ao terreiro, para participar do presente das águas e fazer seus pedidos para o vodum. Devido ao número de pessoas que apareceram na comunidade, a Prefeitura Municipal de Simões Filho, através de uma articulação entre a Ialaxé Rosa, cedeu um ônibus para levar as pessoas para a represa do quilombo de Palmares na área rural do mesmo município. Após o presente, no retorno para a roça, ainda no ônibus, os filhos de santo e os convidados entoavam diversos cânticos do cancionário popular, como samba de roda, e outras músicas locais. Todos sambavam, riam, tiravam salvas, se abraçavam. Ao chegar ao terreiro, um almoço foi ofertado para todos, e a última obrigação do ano de 2012 se realizou sem brigas ou atritos entre os adeptos.

Após um ano de luto por conta da morte da Ialorixá Rita Pedreira, mãe biológica de Carlos Bottas, e terminado o ciclo de rituais fúnebres, o Ilê Axé Karê Lewi foi reaberto e o Humbono Carlos começou a realizar as obrigações dos seus filhos que estavam pendentes. Em janeiro de 2013, o Humbono Neto solicitou uma consulta ao jogo de búzios ao seu pai de santo para saber quais as determinações dos voduns para aquele ano que se iniciava. Como surpresa, o vodum Oxum determinou que Neto cumprisse a obrigação de catorze anos com a maior brevidade possível. No entanto, àquela época, o mesmo não se encontrava em condições de realizá-la, haja vista que os custos econômicos para a obrigação era por demais onerosos, e os demais filhos de santo do Oba Koso estavam em trabalhos temporários, de férias ou com impedimento de tempo para estarem presentes no terreiro neste período, que dura em média um mês.

Devido à “necessidade” evidenciada, os filhos da casa se mobilizaram para conseguir meios para a realização do ritual. Nesta obrigação, devido à ausência em alguns dias da

Deré Rozimar em virtude de impossibilidade de trabalho, a Ialaxé Rosa tomou a frente de suas tarefas obrigatórias como mãe pequena do Humbono Neto, além das atividades concernentes as outras pessoas, mas que estavam ausentes no período de obrigação. Desse modo, observamos a paulatina reintegração da ialaxé a suas responsabilidades rituais, porém agora, num lugar que reconhecia a autoridade do humbono. Mesmo havendo um sobrecarga de tarefas internas e externas, não houve insatisfação ou angústia dos filhos da casa. A obrigação transcorreu num clima harmonioso e de fraternidade, como era de costume nas grandes obrigações em virtude da imponência do ritual.



Fig. 33 – Obrigação de 14 anos do Humbono Neto – Foto: Eduardo Vega, Simões Filho, 02 de Fevereiro de 2013.

Em maio de 2013 foi assentado o vodum da filha biológica da Ialaxé Rosa Moreno, conforme prescrevera o vodum Oxum desde o seu nascimento. A etnografia mostrou que sendo a comunidade fundada por relações de consanguinidade, e sendo a coparticipação e o decá elementos centrais para a consolidação de uma estruturação formal e rígida, a roça precisou de um caminho para que as estruturas voltassem a convergir e o equilíbrio se restaurasse. O ritual descrito acima concretizava uma determinação do vodum Oxum, desde a primeira gravidez de Rosa, circunstância que passo a narrar.

Em janeiro de 2004 Rosa engravidou. No primeiro mês de gestação, um aborto espontâneo a fez perder o feto. Em dezembro de 2004, uma nova gravidez e o segundo aborto espontâneo. Quando Neto se recolheu para pagar sua obrigação de sete anos e



receber o decá, Rosa estava no sétimo mês de gestação da terceira gravidez. No período gestacional, a ialaxé passou por um grave problema de saúde, o que a levou a passar dias em repouso, pois o risco de perda do feto era um perigo iminente. Durante nove meses, *ebós* foram feitos pelo vodum Oxum que roda no *ori* do Humbono Neto, bem como foi assentado um *ibá* de *Ibeji* para cuidar da saúde da mãe e da filha.

A Ialaxé Rosa precisava ser cuidada em sua gestação. Entretanto, Neto não podia fazer os *ebós* necessários para a preservação da saúde de sua irmã biológica e nem do feto, pois estava naquele momento numa posição hierarquicamente inferior a Rosa, ainda na condição de iaô. Para contornar essa situação, Oxum, que exerce um “status” mais elevado que Rosa se colocou na investidura de seu poder e tomou as diretrizes da gestação.

O nascimento de Sophia Moreno em 24 de maio de 2006, seria um indício de continuidade de axé numa linhagem biológica e espiritual no Oba Koso. Rosa após dar a luz, ficou com uma incumbência determinada pelo vodum. Durante os primeiros sete anos da vida de Sophia, na data do seu aniversário, deveriam ser feitos rituais de matança ao *ibá* que fora assentado no momento da gravidez. Ao completar um ano, a filha da ialaxé realizou seu primeiro ritual no Oba Koso, em que recebeu o nome de *Momi Odô*.



Fig. 34 – Ialaxé Rosa Moreno e sua filha biológica Sophia em seu primeiro ritual – Foto: Eduardo Vega, Simões Filho, maio de 2007.

Ao completar sete anos de idade, em 2013, Sophia passou pelo seu segundo processo ritual, em que assentou o vodum regente de seu *ori*, Iemanjá e se tornou abiã. Nesse ritual, o Humbono Neto foi o responsável pelos atos sacralizados, tornando-se pai de santo de Sophia. Desta forma, a inferioridade hierárquica que Neto tinha com sua irmã biológica durante todo o processo de estruturação do terreiro, foi invertida através do ritual realizado para sua sobrinha.

Desta forma, a preservação e continuidade do axé, que sempre foi uma grande preocupação da comunidade, ficaram garantidas. A “necessidade”, desde a fundação da casa, fez as estruturas existirem. Uma vez formalizada a estrutura, ela gerou caminhos divergentes e conflitantes. A reprodução do axé e sua expansão se dão pelo poder do decá, neste caminho, reproduzindo o mito de grande mãe, Oxum incorporada no *ori* do pai de santo, zela e cria Sophia como uma descendente biológica e espiritual numa “gestação simbólica”. Impõe regras na conduta espiritual e pessoal de Sophia, e ao passo, determina ordens à ialaxé, num compartilhamento de saberes e deveres, onde o “alto” e o “baixo” se tornam iguais, compreendendo o sentido da frase de Lévi Strauss: “no total, a oposição entre o rito e o mito é aquela do viver e do pensar, e o ritual representa um abastardamento do pensar consentido às servitudes da vida” (LÉVI-STRAUSS, 1971:603). Vemos assim, como, através do ritual e da intervenção do vodum, em particular através da emblemática consagração da filha da ialaxé, a pessoa que estava na origem do conflito e que tinha sido separada do grupo, foi paulatinamente reintegrada ao mesmo, reinstaurando a ordem e o equilíbrio. Desse modo, o drama social do Oba Koso atingiu o seu desfecho.

## 5. CONCLUSÃO

A organização do Candomblé, enquanto religião permeada por símbolos e singularizada por rituais, prescreve uma dinâmica hierárquica de poder e subordinação, marcada pelo cumprimento de “obrigações”, aonde os adeptos vão adquirindo o direito de participar e “ver” aspectos mais profundos do cotidiano religioso, tendo como consequência o acúmulo de conhecimento.

Os adeptos, ao chegar nessas comunidades, se familiarizam com a cosmologia religiosa, aprendendo seu lugar no espaço sagrado e na comunicação com o divino, obtendo com isso mais conhecimento, acumulando papéis e submetendo-se a um número maior de interdições e sanções (RABELO, 1998). Quando passam pelos processos rituais, os adeptos constroem a noção de pessoa, e o novo filho de santo adentra numa construção múltipla do eu (AUGRAS, 1983; GOLDMAN, 1987:104).

O objeto de pesquisa desta dissertação foi a dinâmica de poder decorrente da entrega do decá a um dos membros do terreiro Oba Koso, e como ela afetou as relações de subordinação e hierarquia. Fundado a partir de regras excepcionais e distantes do modelo tradicional seguido pelas casas matrizes do Candomblé baiano, o terreiro tentou se aproximar desse modelo numa busca de legitimação e autenticidade. Conforme Parés (2004), a ideologia da autenticidade africana no Candomblé pode ser interpretada como influenciada tanto pelos estudiosos quanto pelos praticantes que configuram o povo de santo.

A pesquisa identificou três estágios principais nesse processo. Num primeiro estágio, os adeptos, na condição de abiãs, estavam num mesmo nível hierárquico. A organização interna do terreiro foi determinada pela “necessidade” de existir. No paulatino processo de formalização e distribuição de cargos, o futuro sacerdote foi iniciado. Em seguimento dos seus processos rituais recebeu o título do decá. Essa circunstância deixou a Ialaxé Rosa Moreno, que até então tinha exercido a liderança do grupo, numa posição hierárquica inferior ao título recebido por seu filho pequeno e irmão consanguíneo. Os processos rituais de iniciação subverteram a relativa fase de *communitas* inicial, alterando a ordem hierárquica, com o consequente “rebaixamento” da ialaxé.

Conforme aponta Turner, o “alto” não poderia ser “alto” sem que o “baixo” existisse, e aquele que vai estar no “alto” precisa primeiro experimentar o significado de estar “em

baixo” (TURNER, 1974:119). Se essa dinâmica se aplica a Humbono Neto, no caso da ialaxé, o processo parece se inverter. O drama dela consiste em experimentar de forma mais aguda seu “rebaixamento” na estrutura hierárquica, na medida em que tinha a experiência prévia de estar no “alto”. O sentido da etnografia é iluminar aspectos do modo de vida das pessoas e suas inter-relações. Nessa busca a metodologia antropológica de observação participante foi importante para apontar interpretações sobre o grupo estudado.

Segundo palavras de Vivaldo da Costa Lima, o decá enquanto “símbolo da autoridade constituída e concedido pela mãe a um seu filho, vai criar uma espécie de linhagem segmentar, originando, assim, novos termos de parentesco e de relacionamento inter-grupal” (LIMA, 1977:136). O decá, assim, constitui um emblema da continuidade do axé. O axé deve ser transmitido. Entretanto, ampliando a interpretação proposta por Vivaldo da Costa Lima, podemos dizer que na comunidade Jeje Savalu Oba Koso, o decá funcionou, não apenas para a continuidade do axé, mas também como um elemento desestruturante que poderia ter culminado na extinção do grupo. Por outro lado, as evidências do campo mostraram a eficácia do ritual para a manutenção da coesão da roça de Simões Filho. O terreiro não se formou apenas de parentes de uma linhagem consanguínea e sim de pessoas distantes dos laços de sangue e próximos entre si pela ancestralidade espiritual.

Todo o processo de mudança na estrutura organizacional do Oba Koso propunha uma legitimação em função de uma aproximação ao modelo ritual das casas matrizes Jeje Savalu, através de mimese dos ritos por elas praticados, como seja o decá. Porém, essa transformação não estava isenta de conflitos e tensões. Na tentativa de achar um desfecho para o drama social que se seguiu, que fosse a harmonia e não a cisão, os voduns se mostraram presentes e o ritual eficaz. Conforme Turner, podemos pensar o desenrolar do drama como um organismo vivo. “Um sistema social está em movimento dinâmico através do tempo e do espaço, de algum modo análogo a um sistema orgânico no sentido em que ele exhibe crescimento e decadência, de fato o processo de metabolismo” (TURNER,1996[1957]:161). Assim, na construção da comunidade, a “necessidade” se mostrou subserviente ao “tempo”, mesmo que a existência do axé exigisse, em certos momentos, a subversão da hierarquia.

Vodum Nadeji

## 6.- REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARIÈS, Philippe. *História social da criança e da família*. São Paulo: Zahar, 1981.

AUGRAS, Monique & SANTOS, João Batista dos. *Uma casa de Xangô no Rio de Janeiro*. Dédalo, São Paulo, nº 24: 43-62,1983.

\_\_\_\_\_. *Quizilas e preceitos: transgressão, reparação e organização dinâmica do mundo*. Em MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Candomblé desvendando identidades*. São Paulo, EMW, 1987.

BARTOLOME, Miguel Alberto. *As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político*. *Mana* [online]. 2006, vol.12, n.1, pp. 39-68.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. 3ª. ed. São Paulo, Nacional.

\_\_\_\_\_. *A cadeira de ogã e o o poste central*. In: *Estudos afrobrasileiros*. São Paulo: Perspectiva. 1973.

BENISTE, José. *É. Orun Àye: o encontro de dois mundos*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2008.

BOURDIEU, Pierre. *Sociologia*. (organizado por Renato Ortiz). São Paulo: Ática

BRAGA, Júlio. *Na Gamela do Feitiço; repressão e resistência nos Candomblés da Bahia*. Salvador. EDUFBA. 1995

\_\_\_\_\_. “Religião afro-brasileira. Práticas de resistência e modernização”. *Société suisse des Américanistes/ Schweizerische Amerikamisten – Gesellschaft Bulletin*, 1995-1996, pp. 63-67.

BURBER, Martin. 1958. *I and Thou*. (trad. De R. G. Smith). Edinburgh: Clark. 1961. *Between man and man*. (Trad de R.G.Smith). London and Glasgow: Fontana Library, 1996. *Paths in Utopia*. (Trad. De R. F. C. Hull), Boston: Beacon Press.

CASTILLO, Lisa Earl. *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2010.

CHIZZOTTI, Antonio. *Pesquisa qualitativa em ciências humanas e sociais*. Petrópolis: Vozes, 2006.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo, 1989 (1912). Edições Paulinas.

ELBEIN DOS SANTOS, Juana. 1993 [1975]. *Os Nagô e a Morte*. Petrópolis, RJ: Vozes.

\_\_\_\_\_. *Èsu Bara: Principle of the infividual life in the Nago System em: La notion de personne em Afrique Noir*. Pris, CNPS, 1971.

EVANS-PRITCHARD, E.E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

\_\_\_\_\_. *Os nuers: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Perspectiva, 1978 b.

FERRETI, Sérgio. *Querebentã de Zomadônu. Etnografia da Casa das Minas do Maranhão*. 3 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

FONSECA, Cláudia. *Trasnpolinização entre gênero e parentesco em décadas da antropologia*. Revista Ilha, Florianópolis, V.5, n.2, 2004:05.

GENNEP, Arnold van. *Les rites de passage*. La Haye: Mouton, 1969.

GEERTZ, C. *A Interpretação das Culturas*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1989.

GODELIER, Maurice. “O ocidente, espelho partido: uma avaliação parcial da antropologia social, acompanhada de algumas perspectivas”. Conferência disposta em forma de texto – 16 reunião nacional da ANPOCS, Caxambu. 1992.

GOLDMAN, Márcio. *A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé*. *Religião e Sociedade*, 12 (1), 1985, pp. 22-54.

\_\_\_\_\_. *A Construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé*. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. (Org.). *Candomblé: desvendando identidades*. São Paulo: EMW, 1987.

\_\_\_\_\_. “Uma categoria do pensamento antropológico: a noção de Pessoa”. *Revista de Antropologia*. - São Paulo: USP, v. 39, n. 1, 1996, p. 83-109.

\_\_\_\_\_. “A possessão e construção ritual da pessoa no Candomblé”. Rio de Janeiro, UFRJ/ Museu Nacional/ PPGAS.

HELMAN, C. G., *Cultura, saúde e doença*, Porto Alegre, Artes Médicas. (1994)

LABURTHE-TOLRA, Phillipe et Jean-Pierre Warnier. *Etnologia-Antropologia*. Petrópolis: Vozes, 1999, pp.469.

LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

LAPLANTINE, François. *Aprender Antropologia*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *L’homme nu. Mythologiques*, Paris: Plon, 1971, p. 603.

\_\_\_\_\_. *As Estruturas Elementares de Parentesco*. 2ª edição. Petrópolis: Vozes. 1982.

LIMA, Vivaldo da Costa. *A família-de-santo dos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais*. 2. ed. Salvador: Corrupio, 2003.

LODY, Raul. *Alimentação Ritual Ci. & Tróp.*, Recife, 5(1): 3747, Jan./Jun. 1977

\_\_\_\_\_. *O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos*. Rio de Janeiro: Pallas, 1995. p. 40

\_\_\_\_\_. *Jóias de axé: fios de contas e outros adornos do corpo: a joalheria afro brasileira*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

\_\_\_\_\_. *O Povo do santo: religião, história e cultura dos Orixás, voduns, inquices e caboclos*. - Rio de Janeiro: Pallas, 1995.

MATORY, J. Lorand. *The Trans-Atlantic Nation: Tradition, Transnationalism and Matriarchy in the Rise of the Afro-Brazilian Candomblé*. Princeton: Princeton University Press.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EDUSP, 1974.

MAUSS, M.; HUBERT, H. *Ensaio sobre a natureza e função do sacrifício*. In: MAUSS, M. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1981. p.141-227.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Manual de História Oral*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1998.

MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: PPGAS, Museu Nacional, 1988, p.296.

\_\_\_\_\_. *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

MINAYO, M. C. S., "Saúde e doença: uma concepção popular da etiologia", in *Cadernos de Saúde Pública*. Rio de Janeiro, 4(4): 363-381, outubro/dezembro, 1988.

MORGAN, Gareth. *Imagens da organização*. São Paulo: Atlas, 1996.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. 2. Ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

\_\_\_\_\_. "The Nagoization Process in Bahian Candomblé". In: FALOLA, Toyin; CHILDS, Matt (Org.) *Yoruba diaspora*, Bloomington: Indiana University Press, 2004.

\_\_\_\_\_. "Shango in Afro-Brazilian Religion: 'Aristocracy' and 'Syncretic' Interactions". *Religioni e Società*, Firenze, v, 54, 2006, p. 20-39.

PEIXOTO, Antonio da Costa. 1943-44 [1741]. *Obra Nova de Língua Geral de Mina. Manuscrito da Biblioteca Pública de Évora*. Lisboa: Agência Geral das Colônias.

PEEL, J.D.Y. *Religious Encounters and the making of the Yoruba*. Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press, 2000. Cap. 7 “Enganging with Islam”, PP. 187-214.

PRANDI, Reginaldo. *Os Candomblés de são Paulo: a velha magia na metrópole nova*. — São Paulo: HUCITEC, 1991.

\_\_\_\_\_. *Herdeiras do axé: sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Hucitec, 1996.

\_\_\_\_\_. *Religião paga, conversão e serviço*. *Novos Estudos*, 1996 n. 45, p. 65-77.

\_\_\_\_\_. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: ed. Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. “O candomblé e o tempo. Concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras”. *RBCS* Vol. 16 n° 47 outubro/2001.

RABELO, Miriam; SCHAEPPPI, Paula; MOTA, Sueli; ROCHA, Juliana e RUBEN, Marcos. “Comparando experiências de aflição e tratamento no candomblé, pentecostalismo e espiritismo”. Trabalho apresentado no XXII Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, 27-31 de outubro, 1998

RABELO, Miriam. “Rodando no santo e queimando no espírito: possessão e a dinâmica de lugar no candomblé e pentecostalismo”. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 7, n. 7, p. 11-37, setembro de 2005

\_\_\_\_\_. “A construção do sentido nos tratamentos religiosos”. In *Revista eletrônica de comunicação, informação & inovação em saúde*, v. 4, pp. 3-11, 2010.

RABELO, M. C. M., P. Alves e I. Souza, *A experiência de doença e narrativa*. Rio de Janeiro, Fiocruz, 1999.

ROUGET, Gilbert. *La musique et la transe*. 2 ed. Paris: Gallimard, 1990.

SANTOS, Jocélio Teles dos. *O dono da terra: o cabloco nos candomblés da Bahia* – Salvador: Sarah Letras, 1995.

SANTOS, Juana Elbein dos. *A expressão oral na cultura negro-africana e brasileira*. IN: SANTOS, Descoredes M. dos. *Contos crioulos da Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1976, págs. 12 e 13.

SEGUROLA, R. P. B. 1968 [1963]. *Dictionnaire Fon-Française*. Porto-Novo, Benin (Dahomey): Centre Catéchétique de Porto-Novo. 2 tomos.

SILVEIRA, Renato da. *Do calundu ao candomblé*. *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Ano 1, n° 6. Dezembro de 2005. Rio de Janeiro.

SIMMEL, Georg. “Comment les formes sociales se mainstiennent” *L’Année Sociologique* 1. Paris: 1896-1897, p. 72.



SIQUEIRA, Maria de Lourdes. *Agô, Agô Lonan: mitos, ritos e organização de Terreiros de Candomblé na Bahia*. 1. ed. Belo Horizonte - MG: Mazza Edições, 1998. V. 1. 471 p.

SOGBOSSI, Hippolyte Brice. *Contribuição ao estudo da cosmologia e do ritual entre os jeje no Brasil: Bahia e Maranhão*. Museu Nacional. Tese de doutorado 2004.

TURNER, Victor. *Schism and continuity in na African society*. Manchester: Manchester University Press, 1996 [1957].

\_\_\_\_\_. *Forest of symbols*. Ithaca: Cornell University Press, 1967.

\_\_\_\_\_. *O processo ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974.

\_\_\_\_\_. *Les tambours d'affliction: analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*. Paris: Dallimard, 1972.

\_\_\_\_\_. *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Cornell – Ithaca and London: Cornell University Press, 1974, p. 309.

VELHO, G. *Projeto e Metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1994.

WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Ed. Guanabara: Rio de Janeiro, 1981.

ZEMPLÉNI, András Iniciação, in: BONTE-IZARD. *Dictionnaire de l'ethnologie et de anthropologie*, Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 2000

ZIEGLER, Jean. *O poder africano*. Difusão Européia do Livro. São Paulo, 1972.

## 7.- GLOSSÁRIO

### A

- Abiã – adepto não iniciado, mas que passou pelo ritual do obi.  
 Abô – liquid sagrado que contém axé.  
 Abomey - cidade do departamento de Zou do Benim, antigamente capital do antigo reino de Dahomey.  
 Acaçá – alimento ritual feito de farinha de milho branco ou milho vermelho.  
 Acarajé – bolinho frito feito de feijão fradinho e oferecido a Iansã.  
 Adarrum – toque com um ritmo mais rápido para chamar os voduns para o confronto.  
 Toque de guerra.  
 Adoxu – elemento cônico afixado no ori do noviço no momento de sua iniciação.  
 Afonaham yonu – cargo jeje destinado aos ebômis e que tem por função intermediar conflitos pessoais e interpessoais bem como a criação dos noviços no hundeme.  
 Agodô – qualidade de xangô.  
 “Águas das yabás” – termo utilizado para indicar que a água representa as Yabás (voduns femininos).  
 “Águas de Jesus” – termo utilizado para mostrar o lado ecumênico da água.  
 Airá – qualidade de Xangô que veste apenas roupas brancas.  
 Aiyé - Céu  
 Ajeum – banquete, comer.  
 “ajeitou” – idéia de assentamento dos voduns.  
 Ajunsun – qualidade de Omolu que veste branco.  
 “ako Bessén” – A cobra macho. Epônimo do vodum Bessén.  
 Akoko – planta sagrada do vodum Xangô.  
 Alá – pano branco.  
 Allada – cidade do Benin.  
 Amalá – comida ritual feito com quiabo e oferecido a Xangô e Iansã.  
 Amassi – preparado de folhas para purificação.  
 Apoti – banco pequeno onde devem sentar as pessoas em processo de obrigação.  
 Aroeira – planta que serve para fundamentos rituais.  
 Assentamento – ver ibá.  
 “Assentar” – fixar o assentamento no quarto dos voduns.  
 Atabaques – instrumentos mágicos que fazem comunicação com o vodum.  
 Axé – energia de vida e de transmissão de saber no candomblé.  
 Axogum - Ogã responsável pelo sacrifício de animais nos processos rituais da nação Ketu.  
 Azacá – local reservado para banhos rituais.  
 Azirin – ritual fúnebre no Jeje.

### B

- Babalaxé – pai do axé.  
 Babalorixá – pai do orixá.  
 Balaios – vasilha feita de palha.  
 Barracão – local sagrado do terreiro onde os voduns dançam.

Barravento – sensação de desequilíbrio corporal que o indivíduo sente ao ser incorporado por uma entidade.

“bater cabeça” – reverência ao vodum.

Benin - oficialmente designado como República do Benim (em francês: *République du Bénin*), é um país da região ocidental da África limitado a norte pelo Burkina Faso e pelo Níger, a leste pela Nigéria, a sul pela Enseada do Benin e a oeste pelo Togo.

Bessén – vodum do panteão Jeje representado pela *dan* (cobra).

Boiadeiro – caboclo.

Bolagem – ver *bolar*.

“bolar” – indicação que o adepto está pronto para ser iniciado. Bolar é quando o noviço morre para a vida humana e adentra no mundo espiritual.

Bólónan – ver *bolar*.

Bori – ritual dedicado ao ori onde são ofertados animais e “comida seca”

Búzios.

## C

Caboclos – entidades afro-brasileiros ligados as matas.

Cacunda de Iaiá – terreiro matriz da nação Jeje Savalu.

Cajueiro – árvore do caju.

Camarinhas – local reservado para iniciações na nação angola.

Candomblés – religião dedicada ao culto das divindades da natureza.

Candomblecistas – adeptos do candomblé.

Cargos – títulos outorgados aos adeptos do candomblé em que estão no alto clero sacerdotal.

Caruru – alimento ritual feito de quiabo e dendê e que geralmente é oferecido aos *erês e Ibejis*.

Casa de angola – terreiro de angola.

Casas de santo – local onde ficam guardados os ibás dos voduns.

Casas dos Eguns – quarto onde estão assentados os ancestrais.

“casas puras” – termo para indicar os terreiros ditos tradicionais

“cavalos” – forma que se chama o corpo dos noviços.

CEAO – Centro de Estudos Afro Orientais.

Chimba – correção.

Chão – idéia de território.

“coisa de santo” – assunto de voduns.

“comer em pé” – termo que indica não ser necessário o ibá pessoal para ser agraciado como rituais.

“comida seca”- alimento ritual ofertado aos voduns em que animais não são sacrificados comunidades Jeje Savalu.

“communitas” - A comunidade consiste em uma multidão de pessoas que não estão mais lado a lado (e, acrescenta-se), acima e abaixo, mas uma com as outras.

“corpo limpo” – estar sem energia negativa.

Cosme e Damião – santos católicos.

Cozinha do santo – local reservado para o preparo das comidas rituais.

Cuia – cabaça.

“cuidar do santo” – zelar pelo vodum.

Curuzu – bairro periférico da cidade do Salvador.

**D**

Dagã – título outorgado a uma adepta feminina de oxum que tem por função o preparo dos alimentos rituais.

Dan – cobra no Jeje.

Daomé - era um Estado da África, situado onde hoje se situa o Benim. O reino foi fundado no século XVII (c. 1620) e durou até 1901, quando foi conquistado com tropas senegalesas pela França e incorporado às colônias francesas da África Ocidental.

“dar comida” – oferecer alimentos rituais aos voduns.

“dar comida ao couro” – sacrifício ritual dos atabaques com o oferecimento de animais.

“dar santo” – estar em transe ou possessão pelo vodum.

Dazin – local reservado para necessidades fisiológicas.

Decá – título máximo outorgado a um sacerdote quando da realização da obrigação de sete anos, dando direito à reprodução de novas casas.

Deré – mãe pequena.

“descer” – vodum no ayê.

Despachos – ver *ebó*.

Devó – vestimentos dos noviços quando recolhido no *hundeme*.

Digina – nome do vodum na nação angola. Ver *orunkó*.

Divindades – Voduns e espíritos.

Dobalé – ato de baixar-se para reverenciar um mais velho na escala hierárquica.

Dofona – a primeira iniciada de um *barco*.

Dofono – ver *dofona*.

Dofonitinho – a segunda pessoa iniciada em um *barco*.

Doné – título Jeje equivalente a Ialorixá no candomblé nagô.

“dono do nariz” – independência.

Doté – título masculino no Jeje equivalente ao Babalorixá no candomblé nagô.

**E**

Ebômi – adepto que completou o ciclo iniciático e se torna um mais velho no princípio da senioridade.

“ebômin”- ver *Ebômi*.

Ebós – oferendas realizadas para determinados objetivos.

Ebô – alimento ritual feito de milho branco e ofertado a Oxalá.

Êcumênico – reunião de várias religiões no mesmo local.

“educação de axé” – princípio básico de aprendizado quanto ao comportamento dos adeptos.

Efun – minério branco utilizado na pintura dos iaôs quando recolhidos no processo de iniciação, representando Oxalá na criação.

Egun – espírito dos mortos.

Equede – cargo outorgado a uma mulher que não roda no santo e que tem por finalidade zelar pelo vodum.

Encantado – ver *caboclo*.

Epônimos - é uma personalidade histórica ou lendária que dá, ou empresta, o seu nome a alguma coisa, um lugar, época, dinastia, etc. Como héroi epónimo designa-se o fundador, real ou mítico, de uma cidade, família <http://pt.wikipedia.org/wiki/Fam%C3%ADlia>, dinastia, etc.

Erês – entidades infantis que auxiliam o noviço e o sacerdotado na iniciação.

Esa – ver *Egum*.

Espiritismo Kardecista – doutrina espírita.

“Estado Maior masculino” – corpo de ogãs.

“estágio probatório” – momento temporal que o abiã passa até ser iniciado

Evangélicos – religiosos de igrejas pentecostais, neo-pentecostais..

“Ewa silé” – A cobra fêmea. Eponimo do vodum Ewá.

Ewé Oriri – Folha litúrgica do vodum Oxum.

Ewó - cuidado que o filho de santo tem que ter com suas quizilas, transgressão.

Exu – vodum da adivinhação e dos caminhos

## F

“família de santo” – grupo familiar ligado por laços espirituais.

Famo - o terceiro na contagem do barco de iniciação.

“fazer o santo” – ser iniciado.

Feijão fradinho – uma espécie de feijão que serve para a realização de algumas comidas rituais.

Feira de São Joaquim – feira de artefatos alimentícios e religiosos que localizada na cidade do Salvador.

“feita-de-santo” – iniciada.

“feitura” – fazer o santo.

filhos-de-santo – adeptos do terreiro que tenham ligação com a casa e tenham passado pelo menos por um *obi*.

“filho pequeno” – quando um sacerdote é a segunda pessoa a participar do ato de iniciação, o noviço é considerado seu filho pequeno.

Fogueira de Xangô – ritual para o vodum Xangô.

“fura-roncós” – pessoas que costumam entrar e sair de diversas comunidades de axé sem ser iniciados. Assim chamados, pois acumulam informações de diversas comunidades sem ao menos entrar na estrutura do candomblé.

Fuxicos - fofoca

## G

Gaiacú – título outorgado a sacerdotisa no Jeje quando o vodum regente do seu ori é um santo nagô.

Galinha D'angola – ave que simboliza o iaô no processo de iniciação.

Gen - é uma língua Gbe falada no Sudeste do Togo na Região Marítima. Ela também é falada no departamento Mono do Benim. Ela faz parte do ramo Volta-Níger da maior família linguística africana Níger-Congo. Tal como as outras línguas Gbe, Gen é uma língua tonal..

Glebas – terras.

Gongombira – Oxossi na nação angola.

## H

Hundeme – local sagrado reservado para os processos iniciatórios no jeje.

Humbono – sacerdote supremo de uma comunidade Jeje do sexo masculino. Significa o “primeiro”.

Huntó – ogã que tem a função de tocador.

## I

Iá - mãe

Iá Efun – adepto responsável pela pintura dos iaôs.

Iaiá – apelido que mãe Tança tinha entre a comunidade.

Ialaxé – mãe do axé

Ialorixá – mãe do orixá

Iaôs – adeptos iniciados que rodam no santo.

Ibás – objeto sagrado onde está assentado o vodum.

Ibá-orixá – ver *ibá*.

Ibeji – vodum que representa as crianças.

Ibossé – conjunto de animais necessários para o processo de iniciação.

Ifá – deus do oráculo.

Ikú – morte.

Ilekés – cordão de contas sagradas.

Inan – fogo.

Indeloeme – resposta que se dá ao ser pedido a benção no Jeje Savalu.

“incorporar” – estar possuído pelo vodum.

Iniciação – atos iniciais para adentrar na comunidade.

Inkice – vodum na nação angola

Ipeté – comida ritual feita fradinho e ofertada a Oxum.

Iroko – vodum.

“iroko azaká” . Vodum-árvore, representado pela gameleira branca. Mesmo que Loko.

“irmão de axé” - irmãos do candomblé.

“irmão de barco” adeptos que foram iniciados juntos.

“irmão de esteira” ver *irmãos de barcop*.

“irmão de santo” – adeptos que se filiam numa comunidade pelo ritual de iniciação.

Iya-nlá - Grande Mãe”, é uma força espiritual comum que lhes dá acesso a ambas as Forças da Natureza e da sabedoria de seus antepassados. Este Orixá é a fonte da vida, e que o seu objetivo principal é a manutenção da harmonia social. Eles acreditam que os seguidores criam uma conexão com os seus primeiros antepassados africanos. De acordo com suas crenças, Iya Aje é capaz de curar, amaldiçoar ou fazer justiça retributiva em quem desrespeita ou uma mulher individual ou feminilidade como um todo.

## J

Jeje – povo africano que habita o Togo, Gana, Benim e regiões vizinhas, representado, no contingente de escravos trazidos para o Brasil, pelos povos denominados fon, éwé, mina, fanti e ashanti.

Jeje Mahi - culto dos vodum também conhecido como Tambor de Mina provenientes da região Costa da Mina entreposto onde eram embarcados os africanos escravizados falantes de diversas línguas da região Mono (Benim) um dos Departamentos do Benim, txis, fanti, ashanti e muitas outras, que foram levados para o estado do Maranhão.

Jeje Savalu – nação de culto dos Voduns provenientes da região Savalou ou Savalu que é uma cidade da República do Benim, localizada a uns 70 quilômetros da cidade de Dassa-Zoumé onde existe o Templo Dassa-Zoumé dedicado a Nanã Buruku..

José de Las Palmas – nome de um caboclo

Juntó – segundo vodum do ori do adepto

**K**

Kelê – colar ritual que é colocado em todo processo ritual em que o adepto rodande realiza novas obrigações rituais.

Kota – mãe de santo na nação angola.

**L**

Legbara – exu no Jeje.

Língua fon – língua usada pelo Jeje Savalu.

Logun Edé – vodum nagô filho de Oxum e Oxóssi.

Loroguns – intriga.

**M**

Mãe-de-santo – sacerdotisa máxima de um terreiro.

Mãe pequena – segunda pessoa da mãe de santo.

Mahis – povo da região Mahi a noroeste de Abomei.

“mão na dor” – posição das mãos dos rodantes que demonstram sua escala hierárquica

Mangueira – árvore frutífera.

Médiuns – pessoas que sofrem processos de incorporação.

Mimese – repetição.

Mesa branca – local de realização de cultos espíritas.

**N**

Nação angola - nação de candomblé bantu que falam língua kimbundo e língua kikongo.

Nação Jeje Savalu – nação do candomblé que cultua os Voduns do Reino de Dahomey levados para o Brasil pelos africanos escravizados em várias regiões da África Ocidental e África Central.

Nação Ketu - é a maior e a mais popular “nação“ do Candomblé onde cultua os Orixás da Mitologia Yoruba.

Nagô - um povo do reino de Ketu na África ocidental.

Nagô-jeje - é o termo utilizado para designar a fusão das culturas Jeje (fon, ewe, mina, fanti, ashanti) e Nagô (yoruba) principalmente nas religiões afro-brasileiras onde são cultuados tanto Vodum como Orixás.

Nanã – vodum da nação Jeje que representa a morte e a lama.

Não-rodante – adepto que não entra em possessão.

Nativa – planta ritual conhecida como peregrum.

Nengua – mãe de santo no angola.

Noviço – iaô que está sendo iniciado.

**O**

Obaluaê – vodum Jeje.

Obi – ritual de fortalecimento do *ori*.

Obi com água – ver *obi*.

Obrigaçã – processos rituais.

Obrigações pagas – rituais realizados.  
 Odé – Oxóssi.  
 Odus – caminhos.  
 Ogã abiã – adepto que foi “suspenso” ogã, mas que não foi confirmado.  
 Ogãs – adeptos não rodantes do sexo masculino.  
 Ogã suspenso – ver *ogã abiã*.  
 Ogum – vodum do ferro.  
 Ogum Xoroquê – qualidade de Ogum muito próximo a Legbara.  
 Ogum Leié – *orunkó* do Pjigan Pedro Alcântara.  
 Ogum Dilê – Vodum Ogum.  
 Ogunté – qualidade de Iemanjá.  
 Omi Lewá – terreiro da finada Célia de Oxum.  
 Omolú – ver *obaluaê*  
 Oráculo - advinhação  
 “ordem de barco” – ordem de feitura quando se tem mais de um adepto recolhido  
 Ori - cabeça  
 Oriomijoba – licença a minha cabeça, “agô” a minha cabeça.  
 Orixá – entidades da natureza.  
 Orum – céu.  
 Orunkó – nome iniciático do vodum.  
 Ossé – ritual de limpeza física da roça.  
 Ossaim – vodum ligado as folhas.  
 Osi Pejigan – segunda pessoa do sexo masculino responsável pelo sacrifício dos rituais.  
 Otá – pedra que recebe todo o axé e que representa o vodum no ibá-orixá  
 Oxalá – vodum da criação  
 Oxalufã – qualidade de Oxalá.  
 Oxossi – vodum caçador  
 Oxum – vodum da beleza e feminilidade  
 Oya – vodum do fogo e das trovoadas  
 Oyé – nome dado à cerimônia do decá nos candomblés Ketu.

## P

Pagem – cuidadora  
 Pagodô – Atabaque.  
 Pai-de-santo – sacerdote e zelador do vodum.  
 “pais pequenos” – segunda pessoa na ausência do pai de santo quanto aos filhos.  
 Paó – palmas ritmadas e canceladas como forma de agradecimento e de se chamar o vodum.  
 Passes – energia que transferida para uma pessoa no espiritismo.  
 Pavenan – nome de um Exu.  
 Peji – local onde se coloca os assentamentos dos voduns.  
 Pejigan – cargo jeje que é outorgado a uma pessoa do sexo masculino que tem por função o sacrifício dos animais.  
 Península itapagipana – área do bairro da Ribeira que compreende uma península.  
 Pentecostelistas - é um movimento de renovação de dentro do cristianismo, que coloca ênfase especial em uma experiência direta e pessoal de Deus através do Batismo no Espírito Santo.  
 “peregum” – ver *nativa*.



Porto Novo - é a capital oficial do Benim e um porto na Lagoa de Porto-Novo, um braço do Golfo da Guiné.

Possessão – incorporação.

Postulante – iniciante.

Povo de axé – pessoas ligadas ao candomblé.

“primeira puxada” – primeiro ritual público do iaô.

## Q

Quartinhas – pequeno objeto de barro.

Quartilhões – grande objeto de barro.

Quartos de santo – local de “moradia” dos voduns.

Quibandeiro – nome de Exu.

## R

Rama – linhagem.

Raspada – raspagem dos cabelos dos iaôs na iniciação.

Recolhimento – período em que o noviço encontra-se recluso para atos de iniciação.

Resguardo – período em que os adeptos ficam com inúmeras restrições na vida pessoal e espiritual.

Roça – terreiro.

“rodar” – *virar* no santo.

“rodar no santo” – ver *rodar*.

Rodante – adepto que sofre o processo de possessão pelo vodum.

Romarias – ritual realizado após a iniciação do iaô, onde este é levado em sete terreiros e uma igreja.

Rompe Nuvem – nome de um caboclo

## S

Sabají – local sagrado onde se guardam as indumentárias do vodum.

Sacerdote – ver *humbono*

Sacerdotisa – ver *doné*

Salva - cantiga

Savalu - é uma cidade da República do Benim, localizada no Departamento de Collines a uns 70 quilômetros da cidade de Dassa-Zoumé.

“Siminu nanã” – Venerável Vodum Nanã.

“segunda puxada” – segundo momento ritual de apresentação do iaô antes do *orunkó*.

“Serrosun Naponse” – resposta a benção no Jeje Savalu

Sincretismo - é uma fusão de doutrinas de diversas origens, seja na esfera das crenças religiosas, seja nas filosóficas

“sine qua non”

Sirrum – ritual funerário Jeje

Sogbo – vodum do fogo

“suspensa” – ato que confirma o ogã ou equede ao posto que lhe é conferido.

“suspensão” – ver *suspensa*

**T**

“ter mão” – ter participado do processo de iniciação.

Terreiro – ver *roça*.

Togo Oriental - é um país da África Ocidental faz fronteira com Gana, a oeste, Benin no leste, Burkina Faso no norte, e do Golfo da Guinéno sul, onde se situa a capital Lomé.

Tó – local reservado para o banho de quem está recolhido no *hundeme*.

Torso – pano africano afixado na cabeça das mulheres.

Transe – ver *possessão*

**V**

“vidência” – ato de prever situações antes de acontecer.

“virar no santo” – ver *rodar no santo*.

Vodum – entidade da natureza como o orixá para os nagôs.

“vondunsi” – filhos iniciados que rodam no santo.

**X**

Xangô – vodum da justiça e do trovão.

Xerém – instrumento circular dedicado ao culto a Xangô.

Xirê – roda de adpetos no momento de celebrações que são entoados cântigos.

Xoroquê – qualidade de Ogum

**Y**

Yabás – voduns femininos.

Yakekerê – mãe pequena.

Yansã – vodum do fogo e trovão.

Yemanjá – vodum feminino relacionada ao mar e a reprodução.

Yorubá- língua falada pelos nagôs.

**Z**

“zeladora do Axé” – ver *humbono, ialaxé*

## 8.- ANEXOS

### 8.1 – TERMO DE CONSENTIMENTO E PARTICIPAÇÃO EM PESQUISA

Aceito participar da pesquisa intitulada TOMA LÁ O DECÁ: O LABIRINTO DO PODER DA NAÇÃO JEJE SAVALU, do aluno Eduardo Vega do curso de Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos promovido pelo Centro de Estudos Afro-Orientais – CEAO da Universidade Federal da Bahia – UFBA.

Declaro que fui informado (a) que a pesquisa pretende analisar as relações de poder em um terreiro de candomblé da nação Jeje Savalu na área metropolitana da cidade do Salvador.

Como participante da pesquisa declaro que concordo em ser entrevistado uma ou mais vezes pelo pesquisador em local e duração previamente ajustados, ( ) permitindo/ ( ) não permitindo a gravação das entrevistas através de recursos áudio-visuais.

Fui informado pelo pesquisador que tenho a liberdade de deixar de responder a qualquer questão ou pergunta, assim como recusar, a qualquer tempo, participar da pesquisa, interrompendo minha participação temporária ou definitivamente.

( ) Autorizo/ ( ) Não autorizo que meu nome seja divulgado nos resultados da pesquisa, comprometendo-se, o pesquisador, a utilizar as informações que prestarei somente para os propósitos da pesquisa.

Salvador, \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_.

---

Entrevistado(a)

Nome do entrevistado (a): \_\_\_\_\_

Atividade/Cargo/Função: \_\_\_\_\_

Contato do entrevistado(a): \_\_\_\_\_

---

Pesquisador

## 8.2 – ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMI-ESTRUTURADA

### PODER, SUBORDINAÇÃO E HIERARQUIA

Dados Pessoais
Nome -
Idade -
Escolaridade -
Ocupação -
Cor (auto designação)

- 1 – Como se deu sua chegada ao axé?
- 2 - Como se deu o desenvolvimento de sua vida de axé?
- 3 – Como se deu seu processo de aprendizado no axé? Linguagem, ritos, práticas.
- 4 - O que aprendeu com seus mais velhos? Você poderia exemplificar e citando algumas histórias, fatos vivenciados.
- 5 – Como foi seu período de abiã – comportamento, regras, subordinação?
- 6 – Como foi sua suspensão? Seus sentimentos?
- 7 – Após ser suspenso, o que efetivamente alterou sua conduta e convívio na comunidade?
- 8 – o que é ser iaô? E ebômi? Após sua passagem de iaô para ebômi o que efetivamente mudou dentro do axé?
- 9 – Quais seus sentimentos em ganhar novos “filhos”? Em se tornar mãe? Em se tornar pai?
- 10 – Em algum momento dentro da comunidade quais foram suas aflições? Houve conflitos em sua vida dentro do asé? Se sim, quais foram?
- 11 – Como foi seu preparo social, econômico para seu processo de iniciação? E demais obrigações
- 12 – Quais eram suas expectativas, desejos para ser iniciado?
- 13 – O que mudou após seu processo de iniciação?
- 14 – Quais regras foram impostas quando recolhido?
- 14 – Quais foram às interdições após seu período de iniciação?
- 16 – Como você vê a questão da disciplina no candomblé?
- 17 – Como você vê o poder de mando do líder da comunidade? E fatos?
- 18 – O respeito dentro da comunidade foi imediato? Quais fatores contribuíram para que esse respeito fosse adquirido?
- 19 – O exercício de sua função e/ou cargo dentro da comunidade serviu como parâmetro para construção do respeito dentro da comunidade e dentre sua família de santo?
- 20 – O cargo recebido em sua comunidade alterou o tratamento recebido em outra comunidade de asé?
- 21 – O que você entende sobre poder dentro do candomblé?
- 22 – O que seu status hierárquico representa para você?
- 23 – Após ser confirmado houve alteração no tratamento com o vodum?
- 24 – Quais regras foram modificadas após sua iniciação?
- 25 – Quais obrigações você passou no período de iniciação?
- 26 – Quais doutrinas teve que seguir após sua iniciação?
- 27 – O que é hierarquia?
- 28 – O que é cargo?
- 29 – Quais os cargos que existem no Jeje Savalu?

- 30 – Quais as diferenças corporais entre a pessoa e o vodum?
- 31 – O que é Decá? Quem tem direito? Quando ele é entregue? Qual o destino dado a ele?
- 32 – O que é sucessão
- 33 – O que é axé? Como se percebe? Como se adquire? Como é distribuído e partilhado? Que objetos e instrumentos adquirem e guardam axé? O que fez o axé se quebrar e perder?
- 34 – Você já foi punida pelo vodum? Se sim, cite exemplos.
- 35 – Como você observa a relação do Oba Koso com as outras casas da mesma nação?