



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

CASSIO OLIVEIRA DOS SANTOS

BABÁ EGUM:
CULTO E CUIDADO ANCESTRAL AFRO-BRASILEIRO NA
BAHIA

Salvador

2020

CASSIO OLIVEIRA DOS SANTOS

**BABÁ EGUM:
CULTO E CUIDADO ANCESTRAL AFRO-BRASILEIRO NA
BAHIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Miriam C. M. Rabelo.

Salvador

2020

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA), com os dados fornecidos pelo (a) autor (a)

S237 Santos, Cassio Oliveira dos.
Babá Egum: culto e cuidado ancestral afro-brasileiro na Bahia / Cassio Oliveira dos Santos. – 2020.
92 f.: il.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Miriam C. M. Rabelo.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2020.

1. Religião. 2. Cultos afro-brasileiros. 3. Identidade racial. 4. Rituais. I. Rabelo, Miriam C. M. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD: 301.04

CASSIO OLIVEIRA DOS SANTOS

Babá Egum: culto e cuidado ancestral afro-brasileiro na Bahia

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Ciências Sociais e, aprovada em onze de dezembro de dois mil e vinte, pela Comissão formada pelos professores:



Profa. Dra. Miriam Cristina Rabelo (FFCH - UFBA)
Doutora em Ciências Sociais/Antropologia pela Universidade de Liverpool (Inglaterra)



Prof. Dr. Fabio Baptista Lima (SEDUC - BA)
Doutor em Estudos Étnicos e Africanos pela Universidade Federal da Bahia (UFBA)



Profa. Dra. Luciana Duccini (FFCH - UFBA)
Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Salvador

2020

AGRADECIMENTOS

A jornada de construção desse trabalho teve a colaboração de muitos. Desde sacerdotes e praticantes de cultos afro-brasileiros á familiares, amigos, professores, colegas da Universidade, sem esses encontros com diversas pessoas, não seria possível chegar até aqui.

Por isso, gostaria de agradecer,

Primeiramente, à minha mãe Ivonete, meu pai Antonio e ao meu irmão Bruno, por todo cuidado e apoio incondicional.

Á minha mais que amiga Emili, não só pelo afeto e amizade de anos, mas também pelo olhar crítico sob este trabalho.

Á minha orientadora, Prof.^a Dr.^a Miriam, por todos esses anos de ensinamentos e disponibilidade, por sua competência e atenção, assim como, pela sua compreensão nos processos de desenvolvimento dessa dissertação.

Ao Prof. Dr. Fábio Lima, que é a minha primeira referência próxima de homem negro dentro da academia, agradeço por pelos, conselhos, colaborações e pelo compartilhamento de um pouco do seu vasto conhecimento, desde a graduação. Agradeço também a Prof.^a Dr.^a Luciana Duccini pelas considerações no exame de qualificação e por ter aceito fazer parte da banca examinadora de defesa.

Aos homens e mulheres que mantêm, através do culto de babá egum, uma ininterrupta comunicação com sua ancestralidade. Aqui destaco os ojes Sático, Eduardo, Roberto, Igor e também a mãe Dulce e Joana agradeço pela disponibilidade em falar, dentro dos limites autorizados, sobre suas práticas religiosas.

Aos meus amigos, Marina Morena e Phillip Villani, por se colocarem a disposição nos momentos em que solicitei ajuda e a todos os colegas do mestrado e àqueles das reuniões nas tardes de sextas-feiras no grupo de pesquisa, pelas discussões, provocações intelectuais e apoio.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), pela concessão da bolsa de estudos.

Por fim, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFBA, seus professores e funcionários.

RESUMO

O objetivo dessa dissertação é analisar a relação entre vivos e mortos, que é engendrada ritualisticamente no culto de babá egum na Bahia, especificamente, em Salvador e na Ilha de Itaparica. A análise parte da concepção iorubá de morte como continuidade. Abordo neste estudo, os elementos constituintes dessa prática religiosa afro-brasileira, ressaltando os caminhos que dão acesso a um sistema de participação dos rituais, que podem ser assegurados pela consanguinidade com os fundadores e líderes dos terreiros ou por múltiplos gatilhos como enfermidade, herança ou escolha ancestral. Os dados recolhidos na pesquisa empírica, aliados a uma teoria socio-antropológica darão base para discussões acerca das noções de parentesco, ancestralidade, tradição e gênero. Assim, a dinâmica de cuidado mútuo entre os ancestrais masculinos divinizados e a comunidade religiosa, que se dedica em manter ininterrupta essa conexão, é o fio condutor deste trabalho.

Palavras-chave: Religião afro-brasileira, Culto dos eguns, Ancestralidade, Rituais.

ABSTRACT

The objective of this dissertation is to analyze the relationship between the living and the dead, which is ritualistically engendered in the worship of *babá egum* in Bahia, more specifically, in Salvador and on Itaparica Island. The analysis starts from the *iorubá* understanding of death as continuity. In this study, I consider the constitutive elements of this Afro-Brazilian religious practice, highlighting the pathways that give access to the system of participation in the rituals, which can be guaranteed through consanguinity with the founders and leaders of the *terreiros* or via multiple triggers such as sickness, heritage or ancestral choice. The findings gathered in the empirical research, together with the socio-anthropological theory, ground the discussions regarding kinship, ancestry, tradition and gender. In this manner, the dynamics of mutual care between the deified male ancestors and the religious community, which dedicates itself to continuously maintaining this connection, is the guiding thread of this research.

Key-words: Afro-Brazilian religions, Worship of *eguns*, Ancestry, Rituals.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mulheres prontas para iniciar o cortejo nas ruas de Ponta de Areia.....	38
Figura 2 – Formação em fileira de mulheres com os presentes de Iemanjá.....	38
Figura 3 - Cortejo seguindo em direção à praia de Ponta de Areia.....	39
Figura 4 - Os alabês e os atabaques dando ritmo e puxando o cortejo.....	39

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO I - Uma reverência ancestral afro-brasileira	16
1.1 Segredos sagrados e oralidade.....	28
1.2 A casa dos mortos e dos vivos.....	32
CAPÍTULO II - Ser e não ser de sangue: ingresso, participação e cuidado no culto de babá egum	47
2.1 Os Daniel de Paula.....	50
2.2 Babá quer dizer pai.....	63
CAPÍTULO III - A presença das mulheres no culto ancestral masculino	69
3.1 E as ancestrais femininas?	74
3.2 Masculinidades, uma perspectiva de gênero	78
Conclusão, que assim como a morte, não representa simplesmente o fim	87
Referências	90

INTRODUÇÃO

Os trilhos que conduziram esta dissertação foram construídos ainda na graduação em Ciências Sociais. Enquanto bolsista de iniciação científica integrei durante alguns anos um projeto de pesquisa dedicado as religiões afro-brasileiras, especificamente ao candomblé.

As leituras teóricas, as discussões de relatos de campo e fundamentalmente, as idas aos terreiros descortinaram para mim uma outra lógica, diferente daquela com a qual estava familiarizado, me aproximaram da religião, me tornando alguém que queria conhecer candomblé. Nesta condição, curiosa, de um jovem pesquisador em formação, tive o primeiro grande ensinamento acerca da cosmologia do candomblé: o tempo é outro, que não o tempo do relógio e isso influenciará vários processos, como por exemplo, o de aprendizado.

Não existe um livro guia, uma doutrina que formula de maneira exata o que deve ser ensinado, bem como o que deve ser aprendido. Por isso, nesse contexto, não se pode aprender a partir do acesso a um conjunto de conhecimentos prontos para transmissão e assimilação. É um processo diluído no cotidiano do praticante que, segundo observa Goldman (2005), se parece com o “catar folhas”. Corroborando com essa ideia Rabelo (2015) argumenta que:

Aprender leva tempo. Não só porque juntar porções de conhecimento é tarefa que não se resolve segundo uma linha de continuidade previamente estabelecida, mas ao sabor de oportunidades que podem ou não se oferecer, mas também porque se exige da iaô que viva intensamente o lugar que é lhe reservado no terreiro: e esse é o lugar de alguém que está na base de uma hierarquia mais ou menos rígida. Para aprender, iniciantes devem primeiro obedecer. Ou melhor, obedecer é condição para que o aprendizado seja deslanchado e essa condição também precisa aprendida. (RABELO, 2015, pg. 237).

O caminho para se aprender algo no candomblé é de fato, longo e só o engajamento prático se delineia como uma via possível para tal. A necessidade de ir ao terreiro como parte das atividades do projeto iniciação científica me levaram até o Ilê Axê Ogum Omimkayê, terreiro ketu, liderado por mãe Dulce, localizado no bairro da Fazenda Grande 3 em Salvador, Bahia.

Frequentei esse templo em ocasiões múltiplas, participando de saídas de iaô, festas de caboclo, feijoada de Ogum, assim como, estive em cerimônias dedicadas ao culto de

babá egum. Posteriormente, embarcado, naveguei até a Ilha de Itaparica, que está a 13 quilômetros de Salvador, por via marítima, desembarcando, segui pela estrada até chegar na praia de Ponta de Areia, onde se localiza o Ilê Agboulá, para assim poder assistir ao culto aos eguns, em seu próprio templo.

Me recorro do misto de emoções que tomaram conta de mim e de como aquelas cerimônias com tantos estímulos sensoriais, das cores das roupas das entidades às cantigas e danças, ecoaram, despertando meu interesse e convertendo-se mais tarde, no objeto de estudo que essa dissertação se propõe tratar. Assim, outras questões foram suscitadas me enveredando para um segundo ensinamento dessa cosmovisão: os mortos dão continuidade a vida.

Aqueles que morreram, na lógica desse grupo estudado, não são extintos, mas mudam de plano de existência, ou melhor de status (SANTOS, 2012). O culto aos ancestrais divinizados é justamente o estabelecimento de um diálogo entre os que já faleceram e os que não.

Portanto o presente trabalho tem como intenção contribuir para os estudos antropológicos da religião, especificamente as afro-brasileiras. Para isso, proponho nesta dissertação analisar a relação entre vivos e mortos, calcada na concepção de morte como continuidade e que é realizada ritualisticamente no culto de babá egum. A análise dessa relação envolverá inúmeros elementos como ancestralidade, tradição, noções sobre parentesco e gênero e será conduzida a partir das vozes daqueles que estão inseridos no culto e atuam a fim de estabelecer uma conexão entre os espíritos ancestrais e os viventes.

Nisto a bibliografia existente, mesmo que limitada, ajudou significativamente na empreitada de produzir reflexões e análises sobre o culto dos eguns. Os principais subsídios utilizados neste trabalho partem das mais variadas abordagens.

Em *Os Nagô e a morte*, Juana E. Santos (1976), apresenta um trabalho em que se propõe a examinar e elaborar algumas interpretações acerca da concepção de morte, seus mecanismos rituais e suas instituições que são expressas e praticadas pelos descendentes de africanos, neste caso, estritamente na Bahia, em grupos religiosos que são entendidos e identificados como Nagô.

Assim, ao longo da obra, que é fruto de sua tese, a antropóloga se debruça nesse tema com o intuito de descrever e interpretar os elementos e os ritos associados à morte dentro da cosmovisão Nagô, que constitui, segundo a mesma, um sistema fundamentalmente dinâmico de inter-relações, ou seja, nesse aspecto, morte, ou seus símbolos, se relacionam e estão ligados direta ou indiretamente com o funcionamento do

todo. Contudo, uma maior atenção é dada às questões a respeito do culto aos ancestrais, aos rituais mortuários e a significação de Exu. Isso, porém, não deve ser entendido pelo leitor com uma supervalorização destes últimos em detrimento dos outros orixás. Se trata mais de uma questão de recorte e de se ater as perspectivas que permitiram desenvolver melhor sua tese central.

À vista disso, sua pesquisa se estrutura em três eixos principais. Primeiramente, é dada uma atenção para a origem dos Nagô brasileiros, sua chegada, reorganização enquanto unidade cultural, seu sistema religioso, bem como os elementos que os tornam específicos. Em segundo, as suas elaborações dão conta de caracterizar as entidades sobrenaturais e os ritos diretamente associados à morte. E por fim, é discutido o significado simbólico dos ritos precedentes e a concepção da morte para os povos nagô/iorubá.

Ziegler (1977), empenha-se nos seus estudos em ampliar os conhecimentos sociológicos acerca da morte, no Ocidente e no Brasil a partir da diáspora africana. Para isso, o autor estruturou seu trabalho a partir do contraste entre a cultura dos negros brasileiros, onde a morte é cultuada, e a cultura industrial do Ocidente. Conforme argumenta, no candomblé, e especialmente no culto de babá egum, os ritos permitem que os mortos continuem donos da vida e mestre dos vivos, numa comunidade que une céu e terra. Essa continuidade entre mortos e vivos para ele, não é suportável para a sociedade de consumo do Ocidente. O texto é dividido em três partes, sendo uma delas dedicada a religiosidade afro-brasileira e a linguagem conceitual do tratamento da morte por essas religiões. São descritos três estudos de caso distintos, o Tambor do Prantos do Maranhão, “a casa dos mortos” da Ilha de Itaparica e os ritos fúnebres de João da Gomeia, no Rio de Janeiro.

Braga (1995) desenvolve sua pesquisa dentro da Ilha de Itaparica e pretende com ela compreender e identificar a organização social dessa comunidade negra no povoado de Ponta de Areia, onde, na sua perspectiva, o culto à ancestralidade desempenha papel fundamental na constituição do cotidiano das pessoas que ali residem. Tal estudo engloba, para além da preocupação com a organização social do culto de egum, uma atenção na busca de compreender sua força, que gera normas comportamentais no contexto da comunidade profana, bem como, sua atuação disciplinadora até mesmo nos aspectos mais privados dos grupos domésticos. Para ele, seus escritos são frutos da vivência cotidianamente experimentada por aqueles que povoam a região, em suas palavras:

Estes ensaios se ressentem, certamente, de uma análise da experiência tanatológica vivida pela população através do culto a ancestralidade, aspecto que merece tratamento mais detalhado, impossível de ser abordado nos limites teóricos fixados para estes estudos. A análise que nos propomos contemplou os aspectos que julgamos essenciais de uma fenomenologia da morte, tal como é vista e vivida pela população de Ponta de Areia, que a redefiniu a partir da experiência nagô-iorubá, mas que incorporou outras expressões de ancestralidade. (BRAGA, 1995, p.21).

Desse modo, seu trabalho de cunho eminentemente etnográfico, se insere no campo dos estudos sobre o negro no Brasil, tendo como eixo central a religiosidade afro-brasileira e o culto aos ancestrais.

Há produções acadêmicas mais recentes que retomam os estudos sobre o culto de babá egum com novas perspectivas. Velame (2007), trata em sua pesquisa do terreiro Omo Ilê Agboulá, importante terreiro de egum, em Ponta de Areia, a partir do viés da arquitetura. Ele busca compreender como a cultura negra, em sua dimensão religiosa, especialmente o culto a egum, se relaciona e determina a arquitetura de um dos seus mais importantes templos, situado na Ilha de Itaparica. Caracteriza sua construção, formação, relações e articulações. Para isso, o trabalho foi desenvolvido por meio da abordagem metodológica fenomenológica, em que os praticantes da sociedade de culto aos eguns, tiveram um papel central na produção da pesquisa.

Em sua tese, Conceição (2011), propõe situar os rituais mortuários, focando referencialmente nas dimensões de masculinidades, feminilidades e performances na Irmandade da Boa Morte e na Sociedade de culto aos eguns. Seu trabalho estrutura-se a partir de dois aspectos. O primeiro deles concerne ao trato da temática mortuária configurada por meio dos rituais prestados aos ancestrais. O segundo aspecto refere-se à invisibilidade e interdição feminina nesses rituais.

A autora busca compreender o simbolismo que perpassa o sistema de representação no campo do feminino e do masculino nos âmbitos rituais, fundamentalmente em relação à divisão sexual das funções e da hierarquização no culto de babá egum. Seu argumento é que homens e mulheres, utilizam performances de masculinidades e feminilidades para garantirem as práticas dos rituais mortuários, bem como assegurarem a manutenção do poder dentro dos rituais. Ainda conclui que tanto os homens, quanto as mulheres, lançam mão, embora resinificados, do sistema africano de crença mitológicas para embasarem seu discurso, onde os homens justificam o porquê da exclusão feminina dos espaços rituais fúnebres.

A partir da sua experiência enquanto religioso praticante, Sant'anna Sobrinho (2015), traz em sua obra, *Terreiros Egúngún: um culto ancestral afro-brasileiro*, desde os seus primeiros contatos com o culto até seu trabalho sacerdotal, uma dedicada pesquisa em cinco capítulos que versa sobre a ancestralidade afro-brasileira como tema central de investigação.

Os capítulos que sucedem dão conta dos ancestrais masculinos e da presença feminina, ainda que limitada, dos seus postos honoríficos e executivos dentro do culto, da expansão dos terreiros de eguns nos últimos 30 anos, que para ele, se realizou de maneira muito natural e faz parte da dinâmica dos novos tempos, onde o surgimento de novas tecnologias possibilitaram a disseminação do axé para além da Ilha. Sua preocupação em investigar tal ponto é saber se essas mudanças não afetaram originalmente o culto e se modificaram a tradição ancestral.

É fundamental, em sua concepção, que o culto e o rito sejam mantidos como legado para as atuais e futuras gerações, sendo dos sacerdotes o designo de tal tarefa. Portanto, sua análise caminha na direção de identificar, em meio ao crescimento dos terreiros, a essência dos velhos sacerdotes do passado, tudo isso à luz de sua experiência que é resultante de 25 anos de sacerdócio.

Contudo, antes de aprofundarmos a discussão acerca do culto propriamente, algumas considerações que compõem as concepções de mundo desse grupo religioso serão feitas. Primeiramente é importante ressaltar que no sistema iorubá a vida se realiza em duas dimensões: no Aiyê e no Orum; o plano terrestre, onde os vivos habitam e o outro mundo, respectivamente. No capítulo I essas dimensões serão abordadas com maior atenção, porém mencioná-las aqui foi preciso para situar o campo de argumentação.

Muito se fala e se falará da morte neste trabalho e alguns questionamentos surgem e, portanto, carecem de respostas, como por exemplo, questões sobre a origem ou a criação da morte e os elementos que constituem a pessoa, sob o ponto de vista iorubá. Conforme Prandi (2001) um dos mitos que narra a gênese da morte diz que:

Quando o mundo foi criado, Obatalá foi encarregado da criação homem. O homem foi criado e povoou a Terra. Cada natureza da Terra, cada mistério e segredo, foi tudo governado pelos orixás. Com atenção e oferenda aos orixás, tudo o homem conquistava. Mas os seres humanos começaram a se imaginar com os poderes que eram próprio dos orixás. Os homens deixaram de alimentar as divindades. Os homens, imortais que eram, pensavam em si mesmos como deuses. Não precisavam de outros deuses. Cansado dos desmandos dos humanos, a quem criara na origem do mundo, Obatalá decidiu viver com

os orixás no espaço sagrado que fica entre o ayiê e o orum. E Obatalá criou o Ikú, a morte. E a encarregou de fazer morrer todos os humanos. Obatalá impôs, entretanto, à Ikú uma condição, só Olodumaré podia decidir a hora de morrer de cada homem. A morte leva, mas a morte não decide a hora de morrer. O mistério maior pertence exclusivamente a Olorum.

Em iorubá, ikú significa morte. Divindade masculina, ele é filho, segundo as narrações míticas, de Odudua com Obatalá. Nesta lógica, ao falecer, o corpo material do humano se desintegra, se decompõe e sua matéria volta outra vez a fazer parte natureza. O homem material é composto por várias unidades, as quais acabam por fomentar a existência individual de cada ser humano. A concepção nas religiões afro-brasileiras é de que a pessoa é constituída dos seguintes elementos: o *emi*, sopro vital que vivifica o homem; o *ori*, a cabeça, que dá personalidade e responde ao destino, é também o elemento de conexão entre o ser e a natureza; e o *ese*, suas pernas e por extensão todo o seu sistema fisiológico (ZIEGLER, 1977, pg. 94). Ziegler argumenta ainda que, o *emi* e o *ori*, uma vez criados, usufruem de uma vida permanente, que nada pode alterar; na ocasião da morte do humano, seu *ori* volta a fazer parte do seu *Ipori*¹ no orum. Mais uma vez a noção de morte como continuidade é reforçada.

Dito isso, partirei da experiência de estar presente numa cerimônia dedicada aos eguns, para na primeira seção do capítulo I apresentar o objeto central de estudo da dissertação. Para tal objetivo, uma revisão bibliográfica com as principais contribuições sobre o tema ajudará no entendimento de determinadas questões como aspectos históricos do candomblé nagô e a contextualização do culto dentro da cena das religiões afro-brasileiras, bem como, a definição e descrição das entidades ancestrais e a organização do culto. Na segunda parte a proposta é tratar do processo de disseminação dos terreiros, indicando os principais templos que cultuavam ou ainda cultuam babá egum na Bahia, partindo logo em seguida para caracterizar os homens praticantes, os estágios hierárquicos de atuação e suas responsabilidades dentro do culto.

O segundo capítulo inicia com a discussão de uma importante questão para os estudos antropológicos dedicados à religião: o ritual. São elencadas e apresentadas algumas das várias perspectivas que contribuem para o entendimento do tema. Em seguida, a proposta é discorrer acerca das vias de ingresso daqueles que fazem parte dos

¹ Termo que designa a argila mística de onde nasce a cabeça eterna situada no orum. Essa outra cabeça se chama Ipori. De acordo com Ziegler (1977), cada cabeça possui uma equivalência, um double, no orum. Uma das duas é eterna a outra é sujeita aos desgastes do tempo, as paixões e a morte.

ritos destinados aos ancestrais. Essa participação pode ser assegurada pela consanguinidade e descendência dos antigos praticantes do culto, mas também pode ser acessada por outros gatilhos, como por exemplo, a busca da cura de uma enfermidade ou pela escolha da entidade durante as festas públicas. Esses múltiplos caminhos levarão, posteriormente, a uma discussão que incluirá noções sobre parentesco, tradição, princípio a senioridade e não menos importante: ancestralidade. A última seção do capítulo II, se dedicará a tratar da ancestralidade que é produzida e experimentada cotidianamente a partir da relação de cuidado dos eguns para com os seus descendentes, mas também pelo zelo dos vivos, adeptos da religião, para com os ancestrais cultuados.

No terceiro e último capítulo a intenção é caracterizar os papéis desempenhados pelas mulheres dentro do culto e os cargos que podem ocupar o que as tornam indispensáveis, o intuito é trazer a voz das adeptas que participam dentro dos limites permitidos, ativamente do culto, suas impressões e relatos da experiência com essas entidades. Na sequência o empenho será em construir um argumento que possibilite entender o porquê da exclusividade masculina no trato direto com os eguns e do impedimento da feitura de mulheres, bem como, apresentar o culto dedicado às ancestrais femininas. Por fim, neste capítulo é levantada uma discussão no campo dos estudos de gênero, dando um enfoque à masculinidade, dado ao caráter do culto ser de protagonismo dos homens.

CAPÍTULO I:

Uma reverência ancestral afro-brasileira

Naquela tarde, cheguei ao terreiro e fui saudado por uma jovem iaô², filha de Iemanjá³, com quem já tinha conversado em outras visitas. Perguntei por Silvia de Odé, responsável por me apresentar aquele terreiro; com um sorriso no rosto, a jovem me disse que ela ainda não havia chegado e que eu poderia entrar. A casa estava cheia.

Passei pelo corredor e entrei na área externa da casa onde vive mãe Dulce, líder religiosa do terreiro, nesse espaço também fica a cozinha, onde se encontravam o maior número de pessoas naquele momento. O clima era de alegria, as pessoas riam, falavam alto, bebiam cerveja, o rádio ligado acentuava ainda mais o tom festivo. Uma parte das mulheres estava atarefada, preparando as comidas do almoço, enquanto outras organizavam uma grande mesa ao centro daquela área. Cumprimentei alguns presentes e caminhei para falar com a mãe de santo, que logo estendeu a mão para que fosse beijada, após sua benção, quis saber como eu estava e com a outra mão apontou em direção ao barracão⁴ e disse que eu podia descer. Sem entender a ordem, me apresento novamente, digo que sou o amigo de Silva de Odé, aquele que quer conhecer candomblé. Mãe Dulce gargalhou, disse que havia me confundido, na sua cabeça eu era um dos rapazes que ali estavam para preparar e atuar na festa de logo mais.

Além das mulheres que trabalhavam na cozinha, haviam sentados à mesa, três homens, por volta dos 50 anos. Me juntei ao trio e permaneci ali, calado, falei poucas vezes, quando minha opinião era requisitada. Pude notar que além do preparo do almoço, as mulheres faziam também outras comidas, entre elas o acaçá que eram enrolados em folhas de bananeiras. A mesa foi posta, mãe Dulce convidou a todos para que se servissem da feijoada, logo uma fila se formou e aos poucos as pessoas faziam os seus pratos e encontravam um lugar para se acomodarem.

Durante esse período o rádio permaneceu ligado, alguns filhos e filhas se divertiam com as músicas tocadas e mais de uma vez ouviram o pedido da mãe de santo para que o som fosse diminuído. Não demorou muito para que ela terminasse sua refeição e começasse a apressar aqueles que ainda não haviam comido.

² Termo que designa o noviço após a fase ritual de iniciação.

³ Orixá das águas salgadas.

⁴ Recinto onde acontece as festas públicas.

Um fato interessante que chamou a minha atenção na tarde daquele sábado foi a quantidade de jovens rapazes envolvidos diretamente nos preparativos da cerimônia. Além disso, o marido da mãe de santo também estava engajado na organização, fato que me deixou curioso, pois em outras visitas realizadas o seu comportamento era mais afastado e menos atuante.

Até aquele momento todos aparentavam tranquilidade, o tom de animação ainda pairava, os filhos de santos brincavam uns com os outros, contavam casos e riram. Contudo o tom festivo foi perdendo a força e dando lugar a um ar de preocupação. Avisados por uma equede⁵, começamos a descer aos poucos em direção ao barracão. Estiquei meu braço e ajudei uma senhora a descer as escadas. Os atabaques estavam do lado de fora e tinha alguns objetos no chão coberto com panos brancos. As cadeiras, tanto da mãe de santo, com as outras, estavam do mesmo lado, num canto do barracão, não tinha ornamentos e apenas uma lâmpada estava acesa, iluminando o local. Após tais constatações, entendi aqui ali não seria o espaço de realização da cerimônia, mas para não restar dúvidas, virei para a senhora que se apoiava em mim e perguntei.

– A festa não vai ser aqui dentro do barracão?

E ela respondeu:

– É lá fora, a festa não é de orixá, a festa é de babá egum.

Atravessamos o barracão por completo até a porta dos fundos que dá acesso a um enorme quintal, íngreme, cortado por uma escada de cimento. Do lado esquerdo uma grande árvore fazia sombra para um pote de barro. Na parte superior, próximo a árvore, haviam dois fogareiros, num deles o fogo cozia galinhas e no outro não se cozinhava nada mais, apesar do fogo ainda aceso.

Desse momento em diante, foi perceptível a mudança no comportamento das pessoas. Agora um ar de tensão dava o tom do clima entre os presentes. As primeiras conversas sobre os eguns que pude escutar eram carregadas de apreensão, uma iaô se referiu à entidade dizendo se tratar de “*um pano cheio de vento que fala*”. Mãe Dulce pediu para que pegassem as aves cozidas, colocando-as no tabuleiro, que já tinha flores, acarajés, garrafas de cachaça, os acaçás, perfumes e as moedas ofertadas. Não demorou para que o ritual começasse, foi apenas o tempo de esperar que descessem o trio de homens que estavam sentados comigo a mesa.

⁵ Cargo circunscrito as mulheres, que servem os orixás, sem serem tomadas em transe por eles.

No final da tarde, quando a mãe de santo anunciou o início da festa com cânticos e palmas, o tabuleiro ainda se encontrava na parte de cima do quintal. As músicas entoadas eram desconhecidas por grande parte dos filhos da casa que se limitavam a bater palmas e a movimentar o corpo. A minha sensação de que as pessoas estavam tensas se confirmou; um grupo de participantes se aglomerou em um lado do quintal, aparentemente para desfrutar de uma melhor visão dos acontecimentos que iriam se suceder, mas logo percebi que este não era o principal motivo de sua escolha de lugar. A casa dos babás eguns, que neste terreiro denomina-se ilê auô, ou casa do segredo, está localizada na parte de baixo do quintal, no fim da escada, sendo que o local escolhido por muitos para acompanhar a festa mantinha uma certa distância.

De repente surgiu algo que desapareceu rapidamente, entrando de volta na casa. Pude ver apenas uma parte de sua roupa de cor azul celeste e que ele segurava uma espada. Houve um alvoroço por parte dos presentes; neste momento, meu medo se acentuou, se intensificando na medida em que ouvia os comentários: *“se ele te tocar você pode morrer”*, *“houve casos em que as vestes do egum causaram um ferimento no oje”*, *“se ele tocar na pessoa ela passa mal, melhorando só com ebó”*.

Depois de algum tempo cantando, o tabuleiro foi erguido por aquele trio de homens, que durante uma cantiga deram algumas voltas, dançando, com ele no lugar onde estavam. Em seguida, desceram a escada e pararam com o tabuleiro em frente à porta de entrada da casa do eguns. Posicionados, neste lugar, estava um grupo de homens que seguravam em suas mãos uma espécie de cipó, uma vareta comprida, instrumento do culto usado pelos iniciados denominado ixã e que nada mais é do que o instrumento ritual utilizado pelos adeptos do culto aos eguns e que mantêm os limites entre os humanos e as entidades. Entre esses homens estava também o marido de mãe Dulce.

Não demorou muito e o egum apareceu novamente. Desta vez saiu por completo da casa; pude ver sua roupa, em tiras de pano, a parte de fora era azul celeste e dentro era, predominantemente, vermelha com estampas em amarelo e verde. Ele segurava uma espada; um ogã⁷ explicou que se tratava do egum de um filho de Ogum⁸. Enquanto isso os jovens que estavam por perto se mantiveram atentos com os ixãs em mãos, para evitar

⁶ Despacho, sacrifício ou oferenda a uma divindade.

⁷ Título circunscrito aos homens de protetor do candomblé, podendo exercer funções rituais específicas

⁸ Orixá da guerra, filho de Oxalá com Iemanjá.

a proximidade e contê-lo caso fosse preciso, enquanto as pessoas reverenciavam o babá egum.

O egum falava, emitia um som como uma voz rouca, que às vezes era traduzido por um dos homens. A entidade pediu que as pessoas se aproximassem, alguns se sentaram nos degraus da escada, enquanto eu permaneci no alto, distante, apesar da curiosidade, o medo em mim falava mais alto. Em outra de suas falas, o babá egum pediu que uma jovem menina descesse os degraus que os separavam. Num choro tímido a garota obedeceu e reverenciou a entidade que reagiu impondo sua espada sobre sua cabeça. Em seguida o ancestral fez um gesto como se estivesse emanando algo em direção a jovem, que por sua vez realizou um movimento receptivo, caindo em transe logo em seguida.

Passados alguns minutos, outro egum se apresentou, este, vestia uma roupa completamente vermelha, com o molde idêntico ao outro, além disso, ostentava em sua mão um machado duplo. Então, ouço dizer que se tratava de um egum de um filho de Xangô⁹.

Nesse momento, o egum de Ogum avançou em cima de um dos homens que estava ali lidando com ele, que rapidamente ergueu sua vara impedindo o contato direto com a entidade. Isso ocorreu diversas vezes, os eguns também ameaçam subir as escadas, e as pessoas que ali estavam sentadas ensaiavam uma fuga.

Os dois eguns foram para o quarto, passado esses momentos mais tensos, atentei para as crianças, elas não aparentavam medo, pelo contrário, houve o caso de uma menininha que queria descer para ficar mais próximo, ela dizia que gostaria de falar com os eguns, mas sua mãe segurou fortemente em sua mão impedindo que seguisse para perto da entidade.

Vários barulhos podiam ser ouvidos de dentro da casa dos eguns, batidas na porta, os homens golpeavam o chão com seus ixãs e volta e meia eles fugiam do local às pressas. O egum de roupa azul saiu novamente e desta vez perseguiu um dos jovens, gerando um momento de descontração para quem assistia a cena. Outras músicas foram cantadas e o babá dançou, emitindo alguns sons que não foram traduzidos, e entrou novamente.

Mais calmo e encantado com a experiência vivida, passo a observar as pessoas. Me aproximei de duas garotas, uma aparentemente tensa, pedia insistentemente para ir embora, enquanto a outra conversava comigo sobre um outro ser, além daqueles dois, que se faz presente num pano bem fino, sendo impossível haver uma pessoa ali dentro. Em

⁹ Orixá patrono do fogo.

alguns momentos durante a festa, conversei com Sílvia, sobre tudo o que estava acontecendo. Ela me explicou que a festa daquele sábado era uma homenagem aos membros já falecidos daquele terreiro, os eguns eram pessoas muito queridas para os seus e por isso aquela celebração.

Passo a observar um adolescente, de nome Maxsuel, neto da mãe de santo do terreiro, seu comportamento não só chamou a minha atenção, como de outras pessoas do terreiro. Durante todo o rito ele permaneceu bem distante, do alto, quase na porta que dá acesso ao barracão; uma mulher gritou, chamando-o para a parte de baixo e ele se recusou, balançando a cabeça em resposta negativa. Depois, o observei tentando ver melhor o que se passava, outra pessoa acenou para que ele descesse, e sua resposta foi a mesma dada anteriormente. Sua atitude gerou comentários, algumas pessoas especulavam que ele devia ter feito algo de errado e por isso estava com medo de descer e ser repreendido pelos eguns.

Pensei que a cerimônia já estava em seus ritos finais quando, fomos pegos de surpresa com um novo acontecimento. Dessa vez, saiu do quarto uma entidade paramentada com um pano preto, segurando o ixã que golpeava a parede, porém era possível ver apenas uma parte de sua roupa. Ele entrou na casa do segredo e repentinamente saiu de novo. Confesso que a imagem me fez tremer, era uma roupa retangular, fina, totalmente preta, estampada de um lado com uma figura de caveira e do outro o desenho de um caixão. Sílvia se aproximou e me apresentou o *aparaká*, um recém-morto. Lembrei imediatamente do que a moça tinha dito minutos atrás, de fato, dificilmente existiria alguém por debaixo daquele pano. Em comparação as outras entidades, os homens precisavam contê-lo constantemente. Também não o ouvi emitir qualquer som. Ele permaneceu por mais alguns minutos e entrou definitivamente para.

A festa acabou. Era noite. Subimos as escadas, passamos pelo barracão e chegamos novamente na área externa onde as pessoas se reuniram outra vez. Ouço um grito e em seguida, uma pessoa diz: “*é Omolu!*”¹⁰. Continuei a subir. Maxsuel, o adolescente que preferiu não se aproximar das entidades, estava sentado e ao vê-lo, algumas pessoas riam e no tom de brincadeira diziam que babá egum queria falar com ele.

Omulu chegou onde estávamos e pediu para que o caminho fosse aberto para ele passar. Liberamos a passagem e ele se dirigiu à entrada do terreiro, ficou por lá alguns

¹⁰ Orixá da cura e conectado ao mundo dos mortos.

instantes e, em seguida, voltou. Cumprimentando um por um, fazia gestos passando as mãos pelos braços e peitos das pessoas. A Ialorixá instruiu seus filhos a levarem a mão ao chão, dizendo, “*este é Omulu, o senhor da terra, o dono da terra*”. Permaneci por mais algum tempo e em seguida me despedi de mãe Dulce e de outros presentes e fui embora.

Essa foi a primeira vez que tive ciência do culto de babá egum. A descrição feita, relata uma cerimônia realizada no *Ilê Axé Ogum Omimkaye*, localizado num bairro periférico de Salvador. O Terreiro é liderado por Mãe Dulce e, anualmente, a casa que é de culto aos orixás, presta homenagens aos eguns. Na ocasião, o ancestral homenageado era Babá Nikó.

Este evento fez parte das minhas experiências de campo enquanto um pesquisador de iniciação científica com intuito de conhecer e compreender mais o mundo das religiões afro-brasileiras. Foi nessa busca que pude acessar o culto a babá egum, que se transformou em objeto de pesquisa neste trabalho.

Destarte, buscarei nesse capítulo recuperar o culto à ancestralidade, a partir das pesquisas já realizadas, tendo em vista, apresentar os elementos basilares dessa religião, bem como, definir quem são essas entidades reverenciadas, rastrear historicamente o processo de constituição e expansão deste grupo religioso no Brasil, especificamente na Bahia, e caracterizar seus praticantes. Para tanto, lançarei mão de alguns estudos já executados – Santos, 1976 [2012]; Ziegler, 1977; Braga, 1995; Velame, 2007; Conceição, 2011; Sant’anna Sobrinho, 2015 – para dar conta de tal empreitada.

Os estudos sobre as religiões afro-brasileiras trazem à tona discussões acerca da ancestralidade, oralidade, relações, práticas rituais, cosmologias e modo de existir, tanto dos adeptos dos cultos, como das divindades reverenciadas. No Brasil, africanos trazidos forçadamente pelo tráfico de pessoas escravizadas, encontraram em seus caminhos obstáculos para professar sua fé.

Por isso, é primordial encarar, antes de qualquer coisa, as expressões religiosas dessas pessoas em situação de escravidão, como o mais absoluto modo de resistência e desobediência, que confrontou a cultura Ibérica e o catolicismo predominante. Tais manifestações de fé emergiram como instituições religiosas periféricas, muitas vezes clandestinas, socialmente marginalizadas, com um discurso e vivências paralelas e por vezes contra hegemônicas.

Contudo, não podemos reduzir o surgimento do que concebemos hoje como candomblé a um único fato. As religiões afro-brasileiras são também, efeito, ou

consequência, da convergência de múltiplas origens dos africanos no país; sua formação, como aponta Parés (2006), envolveu uma interação intensa entre diferentes grupos étnicos. Consolidando-se assim com modelos rituais diferenciados. As chamadas nações de candomblé, por exemplo, podem ser entendidas como as configurações desses modelos, cada qual legitimando sua tradição ritual e linguística, a partir da preeminência de um ou outro grupo – Jêje, Nagô, Angola – na formação de seu culto.

Segundo Fábio Lima (2015), refletir sobre a tradição iorubá no Brasil é tratar não somente de uma religião, mas de uma filosofia, de uma ciência do cotidiano. Os caminhos de busca às tradições africanas pelos indivíduos se dão por múltiplas razões, desde a procura de sua identidade à busca de solução para aflições geradas nas contingências em que esses participantes estão envolvidos. Para Lima, essa tradição experimentada e encontrada nos terreiros de candomblé reproduz, através da memória coletiva a alegria dos ancestrais, baseado no legado e sabedoria que foi sendo transmitidos por gerações, “boca ouvido” (LIMA, 2015, pg.63). Embora não esteja pautada em definições absolutas de bem e mal, como as religiões cristãs, a tradição no candomblé traz um saber sobre a vida que contém uma série de orientações práticas para o bem viver e para o enfrentamento de problemas cotidianos. Lima Desafiando as noções de que as comunidades de candomblé iorubá atuam sob os mecanismos de uma tradição fossilizada, Lima conclui que a tradição é “toda uma filosofia do saber viver, saber aprender, saber compreender e saber transformar, é o local de empoderamento dos homens e mulheres que lutam contra a opressão e o racismo.” (LIMA, 2015, p.66).

Dito isto, os esforços nesse trabalho tentarão dar conta de analisar um dos cultos do grupo que no Brasil convencionou-se a chamar, segundo Juana Santos (2012), de nagô. Para Santos, seguindo tanto uma cronologia deduzida das fontes orais, quanto os quadros e esquemas elaborados por Luís Viana Filho e analisados por Pierre Verger, a chegada dos primeiros tidos como nagôs no Brasil se deu nos fins do século XVIII, início do século XIX.

O traçado histórico feito por Santos (2012) indica que os mais variados grupos, trazidos do Sul e do Centro do Daomé¹¹ e do Sudeste da Nigéria, de uma área geográfica nomeada como *Yorubaland*, são identificados em terras brasileiras sob o nome genérico de nagôs, donos de uma tradição valiosa, enraizada nos mais variados reinos de onde eles se originaram. Carregaram consigo seus costumes, concepções filosóficas, estéticas, sua

¹¹ Reino africano que existiu entre 1600 a 1904.

literatura mitológica e oral, suas estruturas hierárquicas e sobretudo, importaram para o nosso país, sua religião.

No Brasil, de acordo com Santos (2012), o termo nagô, passou a ser aplicado coletivamente a todos esses grupos filiados por uma mesma língua, mas, com dialetos variantes. A autora pontua que assim como na África Ocidental, a religião se incorporou e perpassou todas as atividades dos nagôs em solo brasileiro, ela se estendeu, influenciou e regulou até mesmo suas atividades mais profanas. A prática contínua de sua religião propiciou a conservação de um sentimento de comunidade e a preservação do mais específico de suas raízes culturais.

Vale salientar que a categoria nagô ganhou uma notoriedade no escopo dos estudos das religiões afro-brasileiras, tal destaque ficou conhecido como o “processo de nagôização do candomblé da Bahia”. E essa notabilidade não pode ser explicada, defende Parés (2006, 2010), por apenas uma causa.

Para o autor, numa primeira instância, o aumento no número de terreiros que se estabeleceu na Bahia pós-abolição pode ter favorecido tal efeito. Apesar de abolida a escravidão, grande parte das pessoas negras continuaram à margem, privadas de exercerem, de fato, sua cidadania. Essa marginalidade social, propiciou a busca por espaços de sociabilidades alternativos como os terreiros de candomblé, tendo como uma de suas consequências a reivindicação de africanidade como uma estratégia de fortalecimento de um poder político numa sociedade cada vez mais “racializada” (PARÉS, 2010, pg.181). Parés aponta que a predominância dessa nação pode ser, primeiramente, dada ao fato da visibilidade social e o prestígio de três importantes casas de culto (Casa Branca, Gantois e Opô Afonjá) que reivindicam pertencimento a essa nação. Neste contexto, de acordo com o autor, cristalizou-se uma noção de África como o *locus* original de uma tradição que precisava ser resgatada através do traçado de continuidades, de modo a superar os traumas da escravidão. Este processo de “re-africanização” na Bahia, para Parés, se consolidou como um processo de nagôização. Além disso a atuação dos praticantes, aliada à influência dos intelectuais que valorizavam de maneira seletiva os aspectos do candomblé como integrante da cultura nacional, veio corroborar para a autoridade dessas casas nagôs e com o status de guardiãs da pureza e tradições africanas. A partir de 1980, o autor argumenta que, os movimentos sociais negros, reconheceram esses terreiros como importantes instrumentos de resistência cultural e de orgulho da expressividade afro-brasileira.

Complexos processos socio-históricos envolvendo múltiplos atores garantiram que fossem transportados, implantados e reformulados no Brasil elementos de um complexo cultural africano que se expressa até os dias atuais, através de instituições religiosas organizadas, onde se mantém e se atualizam a veneração aos orixás, assim como, aos ancestrais ilustres: os babás eguns.

O culto a babá egum tem como objetivo homenagear os ancestrais. Nele se reverenciam pessoas que, uma vez falecidas, ou seja, passadas do mundo terreno – aiyé – para o outro mundo – orun –, são destinadas, após uma série de rituais ao longo dos anos, à missão de se fazerem presentes novamente em nosso mundo. Santos (2012) ressalta que o objetivo elementar do culto de babá egum é tornar visíveis os espíritos ancestrais, manipular o poder que emana deles e atuar como veículo entre a vida e a morte. Além disso, os eguns trazem para seus descendentes e féis o benefício de sua benção e seus conselhos.

Na concepção iorubá não existe separação entre vida e morte, elas se completam como dois lados de uma moeda. A morte, nesta visão de mundo, não figura, em absoluto, o fim, a extinção. Como afirma Santos (2012), nessa concepção morrer é uma mudança de estado, de plano de existência e de status, fenômeno natural, faz parte da dinâmica do sistema. O ser que completou com sucesso a totalidade de seu destino, está maduro para a morte. Quando passa do aiyé para o orun, tendo sido celebrados os ritos pertinentes, transforma-se automaticamente em ancestral, respeitado, venerado e que poderá ser, inclusive, conforme explicarei mais adiante, invocado como babá egum.

Já a morte prematura de um ser – dentro da lógica iorubá - que não consolidou seu destino, é considerada anormal, resultado de um castigo por infração grave em seu relacionamento com as entidades sobrenaturais. A morte prematura pode ser uma infração direta em relação ao seu orixá, ou ao orixá patrono de uma linhagem ou de seu terreiro, contudo, há exceções. Nesta mesma concepção, se uma mulher dá à luz a uma série de crianças natimortas ou mortas em baixa idade, a tradição reza que não se trata nestes casos, da vinda ao mundo de várias crianças diferentes, mas da aparição do mesmo ser, chamado de *abikú*, que segundo Verger¹² quer dizer, aquele que nasceu para morrer. Estes seres, o autor pontua, vêm ao plano terreno por um breve momento e retornam ao outro mundo, o orun, por diversas vezes. A morte prematura pode também decorrer da ação de um inimigo. Para evitá-la, o indivíduo deve utilizar e prevenir-se com o auxílio de todos

¹² VERGER, P. A sociedade egbé orun, as crianças nascem para morrer várias vezes. Afro-Ásia, 14, 1983.

os meios que sua tradição e particularmente a religião, através da ação ritual, dispõe, para garantir não só sua sobrevivência individual, mas também de seu grupo ou terreiro, se necessário.

É a partir dessa lógica de morte como continuidade que o culto aos espíritos mortos se insere. No entanto quais mortos são trazidos de volta? Para Drewal (1992), quando a memória do morto extravasa os limites de sua família particular e passa a ser louvada pela comunidade mais ampla da aldeia, da cidade ou da grande linhagem que reúne muitas famílias, quando esta lembrança deixa de ser privativa de alguns indivíduos, para se incorporar a lembrança coletiva. Nestes casos, ele vai para o orun tornando-se um egum. Isso, ela diz, acontece com os grandes reis, heróis fundadores e líderes. Do orun, onde também habitam os orixás, o egum passa a atuar nos acontecimentos do aiyé, interferindo no presente, ajudando ou punindo as pessoas. Os antepassados não se recusam vir ao aiyé e se fazem presentes entre os vivos e o fazem por mediação de seus sacerdotes.

Para atingir essa capacidade de regresso depois da morte, o homem deve ter uma conduta em vida que cumpra com as rigorosas obrigações, seguindo de maneira disciplinada os rituais, mantendo as relações de família e reconhecendo e respeitando os mais velhos como portadores de conhecimento. O propósito desse retorno é poder ajudar os vivos, manter suas memórias e seus costumes e garantir a perpetuação dos conhecimentos tradicionais de forma que possam ser transmitidos a gerações futuras. Postumamente, para se tornar egum divinizado é necessário aguardar um período de sete anos, ganhar as roupas com todas as partes, receber sacrifício de animais quadrúpedes e de penas e por fim, ter a fala aberta, isto é, tornar-se capaz de se comunicar com os adeptos, além de passar por uma série de outros rituais mantidos em segredo.

É importante salientar que um iniciado no culto de babá egum, ao morrer, se seu ori pertence ao orixá Ogum, ao ser tornar um egum, as suas vestimentas terão as mesmas cores, usará ferramentas rituais e algumas cantigas falarão em homenagem a este seu orixá. Contudo, vale notar que cada egum possui suas cantigas próprias que o identificam e o particularizam.

O culto aos eguns, deste modo, reconfigurado e instituído no Brasil a partir da devoção aos antepassados africanos, ocupa-se em tornar aparente e zelar pelos espíritos ancestrais mantendo uma ininterrupta comunicação entre vivos e mortos, levando aos seus fiéis os proveitos dos seus conselhos, bênção, além de garantir um sentimento de pertencimento, estreitando os laços e assegurando a permanência ativa da comunidade.

Aqueles ancestrais presentificados nas cerimônias públicas constituem os babás eguns. Santos (2012) compreende essas entidades reverenciadas da seguinte maneira:

Os *Égúngún*, Babá *Égún* ou simplesmente Babá, espíritos daqueles mortos de sexo masculino, especialmente preparados para serem invocados, aparecem de maneira característica, inteiramente recobertos de panos coloridos, que permitem aos espectadores perceber vagamente formas humanas de diferentes alturas e corpos. Acredita-se que sob as tiras de pano que cobrem essas formas encontra-se o *Égún* de um morto, um ancestral conhecido ou se a forma não é reconhecível, qualquer aspecto associado à morte. Nesse último caso, o *Égúngún* representa ancestrais coletivos que simbolizam conceitos morais e são os guardiões de herdados costumes e tradições. (SANTOS, 2012, p.129).

A roupa de babá egum, denominada *opá*, é o elemento visível da presentificação do ancestral, ou seja, a única parte que pode ser vista da morte. Estas são divididas em três partes, como é descrita por Conceição (2011): (1) a *abalá*, armação redonda ou quadrada que cobre por completo a extremidade superior do babá, é dessa parte que saem as várias tiras de panos coloridas formando uma espécie de franja ao redor daquilo que se assemelha a uma cabeça; (2) o *kafô*, túnica de comprimento e mangas longas, cujas mãos são cobertas por uma espécie de luva e os pés por algo que se assemelha a um sapato e (3) o *banté*, tira decorada feita de um tecido especial, presa ao *kafô*; é através dessa tira individualizada que é possível identificar o babá.

Santos (2012), ao se referir às vestes de babá, diz que a elas são tidas como portadoras de poderes mágicos e durante os rituais, quando o egum dança no espaço do terreiro que lhe é reservado, ninguém, nem mesmo os iniciados, devem se aproximar e ter contato físico com as vestimentas sagradas, sob a pena de sofrerem eventuais punições caso as toquem.

Julio Braga (1995), argumenta que o espírito ancestral, presentificado pela roupa, é a expressão simbólica de um mundo inatingível pelos vivos, carregado de mistérios sagrados e profundos, só alcançados depois da morte. Para Braga, a aparência real dos eguns não pode ser contemplada pelos vivos nas cerimônias. Apresentam-se, portanto, usando um traje vistoso, de modo geral, como já observado, constituído de tiras de tecidos coloridos, que caem da parte superior da cabeça, formando uma grande massa de panos que os cobrem.

Para além das roupas, outros elementos caracterizam e diferenciam os eguns de outras entidades, como os orixás, por exemplo. Enquanto os orixás são distinguidos por traços ou qualidades gerais, conhecidos de todos, os antepassados reverenciados são

reconhecidos por uma característica qualquer que os singulariza, um cântico especial, o nome que se lhe atribui, sua maneira peculiar de se apresentar ou de dançar, o egum é uma entidade que, antes da morte conviveu na terra com os seus devotos. Era pai, avô, membro iniciado no culto e por isso, sua identidade e biografia perante a comunidade religiosa é conhecida.

De acordo com Santos (2012), a religião dos orixás interioriza nos praticantes uma ordem cósmica ligada à força da natureza; já o culto aos babás eguns, interioriza uma ordem social como instrumento de coesão trazido pelos ancestrais. Assim, como os pais são os progenitores e os ancestrais diretos, os orixás são os criadores simbólicos e espirituais, os ancestrais divinos. O culto dos orixás atravessa as barreiras dos clãs e das dinastias. Essa divindade, representa um valor e uma força universal, já os eguns valores restritos a um grupo familiar ou uma linhagem. Vale aqui ressaltar que, qualquer que seja o prestígio de um babá egum, ele jamais será cultuado juntamente com um orixá, destacam-se em suas práticas litúrgicas distintas, em que cada uma possui um tipo de organização, instituição e sacerdócio.

Sendo assim, as práticas religiosas dedicadas ao zelo dos eguns têm por função principal fazer voltarem a partir de práticas rituais, os mortos, perpetuando sua memória e guardando seus ensinamentos.

Nas cerimônias religiosas públicas, os babás eguns agem no aiyé, cantam, dançam e abençoam os fiéis do culto e podem receber e oferecer presentes materiais. Em geral, eles dão conselhos éticos e morais para certificar que sejam preservados os antigos valores culturais de seu povo e os princípios basilares da família. Ajudam também na identificação dos males do corpo e da alma e contribuem para sua cura.

Para tanto é preciso que na estrutura do culto exista sempre um sacerdote especializado na decodificação da linguagem sagrada, beneficiando aqueles que não estão familiarizados com a voz, nem com as diferentes expressões da linguagem ritual iorubá. Sobre essa relação firmada entre as entidades ancestrais e os vivos, Júlio Braga (1995) argumenta:

Essa linguagem, rica em imagens e significados simbólicos do mundo ancestral, realiza e veicula o saber tanatológico afro-brasileiro. E, diferentemente do que se possa imaginar, não se trata de um saber cristalizado e imutável, como se pode parecer à vista das rígidas formas linguísticas ritualizadas, que sedimentam e transmitem um conteúdo de origem africana. Na prática, o que ocorre nessas cerimônias é uma atualização permanente, que incorpora e redefine, a nível ritual, as experiências de morte e ancestralidade tais como são vividas e sentidas no momento. Essa dinâmica de atualização do saber exige ação

competente da pessoa encarregada de transmitir aos circunstantes as mensagens dos eguns, através de discurso inteligível e funcional. (BRAGA, 1995, p.108).

Braga observa ainda que os eguns devem ser encarados como entidades revestidas de poder e autoridade. O autor argumenta que eles desempenham um papel funcional no mundo dos vivos, tratando das coisas mundanas, por exemplo. Da manutenção da ética e da disciplina moral no grupo. Considera ainda que a relação dos ancestrais com os parentes vivos ou com membros de seu grupo carrega um caráter de ambivalência, isso porque pode ser tanto punitiva, quanto benevolente.

De modo instrutivo, a ideia é que os ancestrais possuem a função de guardar, distribuir e regular os valores propiciatórios trazendo uma sensação de pertencimento entre os membros vivos de uma estrutura social limitada.

Há também, um rico sistema hierárquico que classifica essas entidades, sendo possível reuni-las em dois grupos, os babás eguns, já descritos anteriormente, e os aparakás. A primeira diferença e a mais aparente entre esses seres é a maneira que estão vestidos. Enquanto os babás eguns se apresentam publicamente com suas roupas em tiras, podendo estar enfeitadas com espelhos, búzios, guizos, a dos aparakás é mais simples, tendo o formato de um retângulo. Para além disso, os aparakás são desprovidos de voz, estes são espíritos novos que, ainda estão no processo de se tornar um ancestral divinizado, tendo que passar por tantos outros rituais ao longo de no mínimo sete anos, ou que, por algum motivo não puderam chegar ao estado de egum agbá¹³.

1.1 Segredos sagrados e oralidade

Há um número reduzido de estudos que versam sobre os terreiros de babá egum e é notável a pouca quantidade de pesquisas sobre o culto, se comparado, por exemplo, as realizadas com os candomblés de orixás. Tal realidade, pode ser justificada, em grande medida, pelo comportamento reticente dos seus membros frente a pessoas externas ao culto, uma vez que para eles, a preservação dos segredos sagrados compõe a conduta do praticante religioso.

Bastide (1961) em seu clássico estudo, *O candomblé da Bahia*, observa que as particularidades do culto aos eguns deveriam fomentar o interesse de inúmeros estudiosos. Porém, ele argumenta que se não o fizeram é porque a pesquisa se apresenta

¹³ Ancestrais, espíritos antigos.

particularmente difícil, pois, efetivamente, quanto mais avançarmos os estudos na hierarquia sacerdotal e na organização do culto mais nos esbarramos com a lei do segredo. E afirma, “de duas uma: ou interroga-se externamente alguns dos membros, que não dão senão poucas informações e logo se refugiam no silêncio, ou então penetra-se na sociedade, mas fica-se prisioneiro da lei do segredo.” (BASTIDE, 1961, pg.169)

No entanto, a cautela com a disseminação dos saberes religiosos não é uma característica exclusiva dos cultos de eguns. Ela permeia, de certa maneira, as religiões afro-brasileiras como um todo, gerando debates entre alguns intelectuais.

Em seu estudo intitulado, *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia*, Lisa E. Castillo (2010), elabora uma série de considerações acerca da ideia de que o acesso aos fundamentos das religiões afro-brasileiras é, ou deveria ser mantido reservado, não somente dos antropólogos e dos outros grupos alheios ao culto, como também de alguns iniciados. Ela aponta para as consequências da “natureza intocável” do saber sagrado tanto na dinâmica interna dos terreiros quanto na sua relação com os “de fora”. Primeiramente, a existência de um saber sagrado leva a uma estrutura hierárquica, segundo a qual um certo grupo de pessoas é responsável por regular o acesso ao conhecimento interno. Segundamente, os obstáculos ao acesso tornam o segredo sagrado um bem simbólico de grande valor, tendo como efeito uma rede complexa de relações de poder predicadas na busca pelo domínio sobre tal saber. Em terceiro lugar, é uma questão resultante da colocação dos terreiros no contexto social externo, uma vez que, as perseguições sofridas pelos terreiros, ao longo da história provocaram uma ampliação no espaço discursivo a fim de definir o que seria considerado sigiloso, para assim, poder assegurar tanto a preservação dos saberes religiosos, quanto a estabilidade do controle hierárquico de quem detém este saber.

Desta forma, por conta da existência do segredo é que o contato com os elementos mais intensos do saber religioso se dá de acordo com a posição do indivíduo na estrutura hierárquica religiosa. “A posse de conhecimento religioso se traduz em *status*, dentro de uma rede de relações de poder” (CASTILLO, 2010, p.33). O argumento da autora é de que nas religiões afro-brasileiras, o saber e o poder, estão entrelaçados. Por isso, ela defende que, para se entender com mais clareza a circulação e funcionamento do saber, é preciso também se compreender sua relação com o sistema de poder.

Nessa intenção, a autora cita o clássico estudo de Vivaldo da Costa Lima (2003), que examina a estrutura social dos terreiros, ressaltando a importância do princípio do mais velho, ou da senioridade, na hierarquia religiosa. Esse princípio estabelece que, no

sistema religioso, a relação entre as diferentes etapas iniciáticas é estabelecida a partir da senioridade do indivíduo, definida com base na ordem temporal em que o adepto foi iniciado.

O princípio da senioridade não só determina as relações hierárquicas entre a família de santo de um terreiro, como também regula o acesso ao segredo. Os segredos sagrados são compartilhados com os noviços ao longo do tempo e a senioridade delimita de que maneira é a participação do praticante nos rituais. Deste modo, a junção entre o saber e o axé propicia dentro da estrutura religiosa vários níveis de poder, tais como, o poder espiritual de chamar os eguns e outras divindades à terra, de cuidar deles e de engendrar rituais que ajudam na resolução de inúmeros problemas cotidianos. É a partir dessa visão que Muniz Sodré (1988), tece algumas considerações sobre o segredo no âmbito dos terreiros.

Na concepção de Sodré, no escopo das religiões afro-brasileiras, ter ciência dos fundamentos, acessar tal saber desassociado do axé, não implica necessariamente em acabar com o segredo. Ele afirma:

No segredo nagô não há nada a ser dito que possa acabar com o mistério, daí sua força, o segredo não existe para, depois da sua revelação, se reduzir a um conteúdo (linguístico) de informação[...] é uma dinâmica de comunicação, de redistribuição do axé, de existência e vigor das regras do jogo cósmico”. (SODRÉ, 1988, p.142 apud CASTILLO, 2010, p.47)

Para Castillo, o argumento de Sodré é que no candomblé contar, ler, ver o que está sendo mantido em sigilo, separadamente da prática e da experiência, nada mais é do que um conhecimento parcial, elíptico, permanecendo assim, obscuros outros aspectos só desvendados eficientemente através da experiência prática. Desse modo, contraria-se a ideia de que os meios pelos quais os segredos do candomblé podem ser contados, verbalmente, textualmente ou por imagens, por exemplo, são esses modos completos, ou melhor, suficientes. O entendimento de Castillo neste caso é de que existe um abismo entre o saber que ela chama de “analítico-verbal” propagado em livros, fotografias e o “saber de praxe”, cuja percepção só se torna possível a partir da própria experiência. (CASTILLO, 2010, p.47).

Nesta mesma direção, Vagner G. Silva (2000), argumenta que o segredo nas religiões afro-brasileiras, é menos uma questão de um conjunto de informações e mais de

controle ao acesso dos religiosos aos fragmentos dos conhecimentos litúrgicos com os quais se pode sistematizar o *corpus* religioso de uma forma mais legítima. Por isso, Silva afirma que, o conhecimento nessas religiões evidencia os contextos performáticos da oralidade: quem fala, para quem se fala, onde se fala, o que e quando se fala. Neste contexto, o segredo da força da palavra está na associação da frase que ela enuncia com a legitimidade de quem a profere. Nesta gramática religiosa, ele pontua, a palavra escrita não tem força do axé. É somente nos ritos (na experiência prática) que a palavra ligada ao canto, à reza, aos objetos, ao sacrifício é acionada e ganha eficácia.

O saber religioso, o axé e a oralidade conformam um tripé dentro da dinâmica dessas religiões, onde os dois primeiros elementos são veiculados dos mais velhos na hierarquia para os mais novos, via comunicação oral.

Para Santos (2012) tal transmissão incluirá não somente componentes verbais, como também fazem parte desse sistema componentes não verbais, o axé e o saber religioso que é passado de um ser para o outro não percorre as vias de uma explicação ou raciocínio lógico, mas é realizado pela transmissão de um conjunto de símbolos numa relação dinâmica que envolverá tanto a oralidade quanto:

Gestos, expressões e distância corporal. Proferir uma palavra, uma fórmula é acompanhá-la de gestos simbólicos apropriados ou pronunciar-la no decorrer de uma atividade ritual dada. Para transmitir axé, faz-se uso de palavras apropriadas da mesma forma que se utiliza de outros elementos ou substâncias simbólicas. (SANTOS, 2012, pg.48).

No caso do culto de babá egum, a inserção efetiva do homem na categoria de sacerdote é condição *sine qua non* para participar dos fundamentos da religião. A noção de fundamento religioso tem um significado mais amplo e quando alguém pertencente ao grupo utiliza tal expressão é para definir o conjunto dos elementos mais significativos a que se tem acesso apenas via iniciação.

Braga (1995) engrossando o caldo do debate, argumenta que da perspectiva teórica, o segredo é uma categoria axiológica que tem função especial de incorporar ao culto a noção mais profunda de eficácia mágica, propiciando, dessa forma, condições ideais para o acontecer religioso.

No entanto, ele pontua que o eventual conhecimento de como se realizam os ritos secretos não é suficiente para que alguém se habilite como conhecedor dos segredos da seita. Sua ideia é que o rito fora do contexto mágico religioso transforma-se num discurso

vazio, sem significado sagrado, “o fato de alguém conhecer a liturgia da missa, não o torna, por exemplo, sacerdote da igreja Católica” (BRAGA, 1995, p.65-66).

Enfim, o culto estritamente dedicado aos ancestrais, a devoção a babá egum, deve ser encarado, segundo Braga (1995), como fonte e reserva de valores a que ele chama de civilizatórios, que nutrem constantemente uma sensação de pertencimento, um sentimento de “africanidade”. O culto à ancestralidade ele pontua, é em sua essência, “um organismo armazenador e distribuidor de valores revitalizadores do sentimento de possuir uma origem africana para muitos afro-brasileiros ” (BRAGA, 1995, p.116). A ideia de Braga é que a ancestralidade, culturalmente identificada e processada no interior dos candomblés, e a noção de parentesco, permitem a reconstrução da trama genealógica ancestral até a matriz referencial de origem, sendo essa, redimensionada no campo simbólico do parentesco religioso, o que facilita o agrupamento, no mesmo segmento linear, de vivos e mortos ilustres, podendo retroceder até o “ego referencial” do fundador de uma comunidade afro-brasileira. Isso se deve ao fato de que a ideia de parente, nesta lógica, é tomada em conotação semântica mais ampla e operacional, para que possam ser incluídos na mesma esfera parental não somente aqueles que estão ligados a um ancestral qualquer, via consanguinidade, mas todos os que direta ou indiretamente se consideram membros de uma mesma comunidade religiosa. Nesse sentido, por fim, o candomblé, ou melhor as religiões afro-brasileiras nas suas expressões de África reconstruída, revisitada, revivida na esfera do sagrado, dispõem de mecanismos eficazes que agem em favor da preservação da memória e como referencial cultural.

O ritual centrado nos babás, como já foi dito anteriormente, tem sua origem na África. No Brasil, com o passar dos anos, além das entidades ancestrais de homens africanos aqui reverenciadas, agregaram-se também os espíritos dos vários religiosos mortos e que durante sua vida foram suficientemente exímios para merecer a honra de vir a se tornarem ancestrais cultuados, guardiões da cultura iorubá.

Nos parágrafos precedentes, detivemo-nos na apresentação do culto e da entidade egungum, de maneira geral, elencando quem são essas entidades, quais suas atribuições e de que forma elas atuam. A preocupação a partir das discussões seguintes é de caracterizar os religiosos atuantes, que lidam com os espíritos mortos, bem como, fazer um apanhado da disseminação dos terreiros de candomblé de egum na Bahia.

1.2 A casa dos mortos e dos vivos

A primeira referência escrita, ainda que sucinta, acerca da presença do culto aos ancestrais masculinos na Bahia é de 1896, na obra de Nina Rodrigues, intitulada, “*Os africanos no Brasil*” (1932: 156). Contudo, há indícios da existência de vários terreiros dedicados aos cultos a babá egum, constituídos pelos africanos, no decorrer do primeiro terço do século XIX (SANTOS, 2012, p.127). Desse modo, conclui-se que o culto aos eguns é praticado em solo brasileiro há mais de duzentos anos, sendo a ilha de Itaparica seu principal reduto.

Velame (2007), menciona em sua pesquisa um breve apanhado histórico dos principais terreiros de egum na Bahia a partir do século XIX, trazendo seu período de existência, localização e fundadores. A seguir apresento a partir da pesquisa intitulada, *A arquitetura do terreiro de candomblé de culto egum: omo ilê aboulá um templo da ancestralidade afro-brasileira*, informações sobre os primeiros terreiros de egum em Salvador.

O primeiro deles foi o Terreiro de Vera Cruz em Itaparica, criado por volta de 1820 por um africano chamado Tio Serafim, que invocava, falava e fazia aparecer o egum de seu próprio pai, sendo o terreiro dirigido por ele até sua morte.

Formado na década de 30 do século XIX, o Terreiro de Mocambo, tinha como líder o africano Marcos Pimentel, e ficava na fazenda chamada Mocambo, localizada também em Itaparica, onde existia um grande número de escravizados. Adquirindo sua própria alforria, Marcos-o-velho, como também era chamado esse líder religioso, conseguiu regressar à África, onde permaneceu por vários anos, qualificando e aperfeiçoando seus conhecimentos litúrgicos. Em sua viagem à África Marcos-o-velho levou consigo seu filho Marcos Teodoro Pimentel que lá iniciou-se nos segredos do culto.

Retornando mais tarde para a Bahia, em meados do século XIX, pai e filho trouxeram o assentamento de Babá Olukotum. Esse babá egum é considerado pelos membros da sociedade do culto um dos ancestrais de “todo o povo nagô” (SANTOS, 1981, p.159), Olori egum, a cabeça, o ancestral primordial. De acordo com a autora, o culto a Babá Olukotum continuou através de seu sobrinho Arsênio Ferreira dos Santos, que possuía o título de Alabá, o chefe do terreiro e de uma sociedade de culto aos eguns. Arsênio foi morar no estado do Rio de Janeiro, no município de São Gonçalo, levando consigo o assentamento de Babá Olukotum. Depois do seu falecimento, o assentamento de Babá Olukotum voltou para a Bahia, através de Deoscóredes M. dos Santos ou Mestre Didi, que presidiu e ocupou o cargo de alabá do Ilê Axiá.

O Terreiro de Tuntun foi criado por volta da primeira metade do século XIX, numa ocupação de africanos denominada Tuntun, na Ilha de Itaparica onde é hoje o bairro do Barro Branco, em Ponta de Areia. Era liderado pelo filho de Marcos-o-velho, Marcos Teodoro Pimentel, o Tio Marcos, que segundo Velame (2007), morreu quase centenário por volta de 1935. Tio Marcos possuía o título de *Alapini Ipekun Ojé*, sacerdote supremo do culto aos egum, no Brasil. Na tradição iorubá, o Alapini representava todos os membros das sociedades de Egum no Afín, palácio real de Oyó. Com sua morte, o terreiro do Tuntum fechou as suas portas.

Outro terreiro de egum foi o da Encarnação, fundado em torno de 1840, por um dos filhos de Tio Serafim, conhecido como João-dois-metros em decorrência da sua estatura física, no povoado de Encarnação, também em Itaparica. Esse terreiro tem enorme importância, visto que foi lá que teria sido invocado e aparecido pela primeira vez Babá Agboulá.

Cronologicamente o terreiro seguinte a ser construído foi o do Corta Braço. Fundado no final do século XIX, estava localizado na Estrada das Boiadas, atualmente bairro da Liberdade, em Salvador, fora, portanto, do eixo de terreiros da Ilha de Itaparica. A roça tinha entre seus sacerdotes o conhecido João Boa Fama e era liderada pelo Tio Opé. João Boa Fama iniciou alguns jovens na Ilha de Itaparica que se juntariam com os descendentes de Tio Serafim e Tio Marcos para fundarem mais tarde, na primeira metade do século XX, o Ilê Omo Agboulá.

Ainda no século XIX, foram fundados os terreiros da Quitandinha do Capim, situado em Salvador e o terreiro de Matatu, fundado por Tio Agostinho, localizava-se no Matatu de Brotas, Bairro de Salvador. Esse terreiro se tornou ponto de concentração de vários ojés de outras casas, inclusive o Alapini Tio Marcos do Tuntum. O último terreiro de Egum fundado no século XIX foi o terreiro da Preguiça, que estava situado ao lado da igreja da Conceição da Praia, no início da ladeira da Preguiça.

Velame (2007) ressalta que durante o século XIX e no início do século XX, os fiéis, os sacerdotes, os chefes de culto, ou seja, os adeptos de cada um desses terreiros, relacionavam-se, frequentavam-se, visitavam-se, trocando experiências, saberes, unindo forças para resistir, primeiramente ao cativo, ao tormento e dias penosos de escravidão e, em seguida, às perseguições e repressões policiais.

Organizaram-se, em vista disso, constituindo uma irmandade, uma sociedade secreta com características bem definidas. Por meio desse inter-relacionamento, foi que

os antigos terreiros fecharam as suas portas e todos eles vieram, na primeira metade do século XX, a se condensar no Ilê Agboulá.

Sant'anna Sobrinho (2015), argumenta em sua obra, *Terreiros Egúngún: um culto ancestral afro-brasileiro*, que os terreiros se tornam com o passar dos tempos, fusões de antigos templos muitas vezes extintos devido ao falecimento de seus fundadores e pela migração de seus membros para outra casa, levando o culto e o zelo de um ou mais ancestrais de sua família ou inserindo-se ao culto de outros. Ele observa que o fundamental da tradição é a continuidade do culto, sendo a localização geográfica um elemento em segundo plano, uma vez que, ele pontua, mesmo que o terreiro original esteja extinto o culto poderá continuar com o mesmo axé em outro local.

Tive a oportunidade de conhecer o Ilê Agboulá durante as festividades dedicadas a Iemanjá. Na ocasião o terreiro, que hoje é tombado pelo IPHAN, ainda não tinha iniciado a reforma que suspendeu temporariamente suas atividades, até a reabertura setembro de 2019.

As preparações para as obrigações do presente de Iemanjá, no dia 2 de fevereiro, no Ilê Agboulá acontecem todos os anos um mês antes, como pontua Sant'anna Sobrinho (2015). Dentro do terreiro todos os filhos pedem a babá Bakabaká permissão através de um ossé¹⁴ para levarem o mastro com a bandeira que será colocada no mar, na praia de Ponta de areia em frente à igreja de Nossa Senhora das Candeias. Concedida a permissão, a procissão dá início aos festejos com muita animação, com instrumentos percussivos e foguetes sendo tocados ao longo do percurso e o mastro com a bandeira sendo carregada ladeira a baixo com cânticos rituais.

A caminho da praia o cortejo para em frente à igreja, faz reverência a Nossa Senhora e segue para a praia onde o mastro será fincado por um grupo de ojés, que ao baixar da maré, fará a entrada no mar em local já determinado. O mastro ficará neste local durante um mês.

Segundo Sant'anna Sobrinho, atualmente, sendo dada a permissão a partir do ossé, o segundo ato das obrigações do presente de Iemanjá são as oferendas aos Orixás de rua, que propiciam uma festa de tranquilidade e alegria, livrando todos das más influências.

Na manhã do dia 2 de fevereiro, o alabá e alguns ojés arrumam os presentes dentro do lessém-egum¹⁵. Após as ordens de babá Agboulá as filhas do terreiro recebem dentro

¹⁴ Preceitos semanais feitos para os Orixás e para os Eguns.

¹⁵ Parte interna do terreiro de egum a que têm acesso somente os ojés.

do barracão os presentes e saem com eles na cabeça, formam uma fila indiana e seguem rumo a praia em Ponta de Areia, como será narrado a seguir.

Saí de casa cedo; logo pela manhã e me dirigi ao Terminal de São Joaquim para embarcar no ferry boat, fazendo, assim, a travessia até a Ilha de Itaparica. Desembarquei por volta das 11:30 da manhã e seguindo as orientações cheguei a localidade de Porto Santo, onde fiquei hospedado na casa de uma amiga.

De lá, partimos rumo aos festejos. Após alguns minutos de caminhada pegamos um transporte coletivo que nos conduziu até Ponta de Areia. Carregávamos um buquê de flores e enquanto esperávamos, na praça, outras pessoas que nos levariam ao terreiro, um homem, já idoso se aproximou e possivelmente alterado pelo consumo de álcool, ameaçou tomar as flores que estavam conosco. Impedindo tal ato, informamos que aquele buquê era para Iemanjá. Num tom seguro, o senhor disse saber para quem era as flores e ainda afirmou ser um ojé. Disse que acabara de voltar da roça onde havia chamado um babá, na intenção de nos provar que era realmente um religioso ele tirou do bolso umas contas. Pedimos, então, que ele nos levasse até o terreiro, mas ele saiu em direção a outros homens e não voltou mais.

As pessoas que esperávamos chegaram ao ponto de encontro e pudemos seguir até o Ilê Agboulá. A estrada de barro e a ladeira bastante íngreme tornavam o trajeto até o templo bastante complicado, mas enfim chegamos e primeiramente, a extensão territorial do terreiro me impressionou, o chão recoberto de gramas e ao centro o barracão. Estava lotado. Do lado de fora era possível escutar os sons das palmas, dos gritos e dos cantos emitidos de dentro do barracão.

Entrei e notei uma diferença em relação aos outros barracões em que estive. Os eguns ficavam de frente para as pessoas, que se posicionavam como se estivessem num teatro. Havia também uma divisória, de madeirite, bem ao meio, separando o lado dos homens e o das mulheres, direita e esquerda, respectivamente. Devido à grande quantidade de pessoas, algumas incluindo eu, subiram nos bancos para ter uma visualização melhor da cerimônia. No teto, bandeiras brancas e azuis enfeitavam a parte onde ficavam os espectadores e no local onde estavam os eguns os enfeites eram todos vermelhos.

A tensão decorrente da expectativa já havia passado e dado lugar a uma curiosidade e empolgação de presenciar tal evento. Então, vi o primeiro egum, o formato de sua cabeça era quadrado, sua roupa era predominantemente azul estampada com a figura de um cavalo marinho, além de espelhos em formatos circulares presos, tanto na

parte da cabeça, quanto no tecido da roupa, segurava numa das mãos, um buquê de rosas brancas e na outra segurava um espelho.

Num formato idêntico ao primeiro, o segundo egum, estava paramentado em amarelo com estampas azuis, também segurava um ramalhete de flores e na sua outra mão segurava um objeto que não identifiquei; fazia calor e o barracão não estava bem iluminado apesar de ter sido durante o dia.

Numa formação em meia lua, os sacerdotes asseguravam a distância entre os eguns e os espectadores através de seus ixãs, traduziam as falas das entidades e em voz alta tornavam públicas as suas recomendações, outros despejavam perfume em suas cabeças impregnando o barracão com cheiro de alfazema. Cantos, palmas, os atabaques aceleravam o ritmo e os eguns em compasso dançavam, ocupavam o espaço, faziam a festa.

Sai daquele recinto e notei que uma grande fila indiana se formou do lado de fora do barracão, as filhas de santo do terreiro carregavam os presentes todos muito bem decorados e coloridos com muitas flores, fitas, saias, bonecas, perfumes, pequenas bijuterias e vasilhas com comidas preceituais.

Um verdadeiro cortejo tomou conta das ruas de Ponta de Areia, as mulheres enfileiradas a frente davam passos ritmados pelos sons dos atabaques tocados. Diversas pessoas registravam aquele momento e outras das sacadas, janelas e portas de suas casas assistiam à nossa passagem. Os balaios, provavelmente pesados, faziam com que as filhas de santos, por diversas vezes parassem para descansar, beber água e secar o suor que escorria em seus rostos.



Figura 1 e 2 – Mulheres enfileiradas com os presentes de Iemanjá, rumo à praia de Ponta de Areia.



Figura 3- Cortejo seguindo em direção à praia de Ponta de Areia.



Figura 4 - Os alabês e os atabaques dando ritmo e puxando o cortejo.

Após prosseguirmos por mais um tempo, chegamos à praia, no ponto onde os presentes seriam embarcados. Um a um, foram colocados dentro de um barco pequeno, que navegava até os saveiros, onde os presentes eram transferidos e levados até alto mar. Foguetes e músicas ritualísticas compunham esse momento marítimo, algumas das mulheres que carregavam os balaios também embarcaram. Findada a entrega dos presentes, as embarcações retornaram à praia onde aguardávamos. Muitas daquelas mulheres desembarcam em transe, sendo amparadas por equedes.

Um novo cortejo se formou e a procissão se encaminhou para frente de uma Igreja Católica onde se formou o xirê¹⁶. Os alabês¹⁷ se acomodaram nas escadarias da capela e os registros fotográficos foram proibidos. Um pai de santo, carregando um recipiente contendo um líquido começou a jogá-lo naqueles que formavam a roda, que aos poucos iam entrando em transe. Mais músicas, saudações aos orixás e aos poucos os santos iam sendo recolhidos numa das casas da vizinhança, a festa encerrou, era noite, por volta das dez.

Na perspectiva de Velame, o Ilê Agboulá, deve ser concebido hoje, no Brasil, como a fusão direta e indireta dos terreiros de egum do século XIX na Bahia, sendo a matriz de todos os terreiros dedicados exclusivamente ao culto dos egum na atualidade. Tombado pelo Iphan, o terreiro é Patrimônio cultural brasileiro desde 2015, foi fundado por volta de 1940, por Eduardo Daniel de Paula. Braga (1995), caracteriza esse sacerdote como uma figura carismática, de um enorme saber a respeito dos rituais afro-brasileiros, tornando-se, assim, um dos líderes religiosos de grande prestígio em sua época, sendo os relatos de sua vida ricos em informações sobre sua força espiritual e sua exímia capacidade de convocar e controlar os eguns.

O templo de babá Agboulá já esteve localizado em quatro diferentes endereços desde a sua fundação. O primeiro como mencionado anteriormente, foi na sua primeira invocação no terreiro da Encarnação, no final do século 19. Posteriormente o terreiro localizava-se em Ponta de Areia, mais precisamente atrás da igreja de Nossa Senhora das Candeias, permanecendo por lá até 1950, em seguida na localidade do Barro Vermelho, também em Ponta de Areia, até que em 1963 foi transferido para o Alto da Bela Vista onde está atualmente.

Outro fato importante pontuado por Velame é que a partir de 1955, ocorreu o processo que ele chamou de “reterritorialização” do culto de babá egum em várias

¹⁶ Termo iorubá que significa roda, ou dança realizada para evocação dos Orixás.

¹⁷ Tocador de atabaque, iniciado integrante da orquestra ritual.

localidades de Ponta de Areia e povoados vizinhos. Tal transcurso realizou o movimento inverso do que aconteceu no final do século XIX e início do século XX. Iniciou-se a proliferação de terreiros de egum, todos oriundos do Ilê Agboulá, essa disseminação rompeu inclusive os limites das fronteiras baianas e segundo ele, tal processo se intensificou nas últimas três décadas.

É difícil precisar quantos terreiros de egum existem atualmente. Em 2007, ano de publicação de sua pesquisa, Velame quantificou, baseado em fontes orais, a existência de doze terreiros de egum, sendo seis localizados em Ponta de Areia, na Ilha de Itaparica, um no povoado vizinho de Amoreira, também em Itaparica. Para além da Ilha, na capital baiana e região metropolitana mais precisamente nas cidades de Lauro de Freitas e Simões Filho outras três casas de culto a babá egum e extrapolando o território do estado da Bahia, mais dois terreiros no estado do Rio de Janeiro.

Sant'anna Sobrinho (2015) observa em seu trabalho as mudanças ocorridas nos terreiros mais tradicionais da ilha, que ele entende serem os mais antigos terreiros ainda em funcionamento. Seu argumento é que na ilha, nos tempos atuais, há um número razoável de eguns antigos que são cultuados; nos casos em que a origem familiar desse ancestral devotado se perdeu com o tempo, ele passou a ser um ancestral “pai de todos”, patriarca de toda população local.

O cuidado com essas entidades ancestrais fica a cargo dos ojés, de homens iniciados no culto e que estão também imbuídos da missão de dar continuidade à tradição e transmiti-la para as gerações seguintes. Os ojés configuram o corpo sacerdotal, o mais importante no conjunto da comunidade encarregada do culto aos ancestrais. A eles cabe a responsabilidade quanto a realização dos rituais e, de modo geral, eles atuam também nos terreiros dedicados aos orixás, ocupando o cargo de ogã. Possuem o segredo fundamental da religião, preservando-os da curiosidade pública. Para Braga (1995), o pacto estabelecido entre eles e os espíritos ancestrais durante a iniciação transforma-os em detentores, por excelência, de um saber que só pode ser transmitido a partir da iniciação.

Um desses detentores do saber sagrado do culto aos eguns é um ojú que atende pelo nome de Seu Sátiro. Filho de empregada doméstica, hoje com 73 anos, Seu Sátiro, como é conhecido, viveu uma parte da infância na Ilha, local de seu nascimento. Mudou-se para Salvador com o objetivo de estudar e aos oito anos se viu obrigado novamente a se transferir, desta vez, em decorrência do falecimento de sua mãe, indo morar com o pai na cidade de Mata de São João, também na Bahia. Eles conviveram durante um período,

mas ao completar treze anos de idade, Sático retornou à capital para residir com uma tia na localidade de Águas de Menino.

Minha aproximação com o sacerdote se estabeleceu devido a frequência com que eu visitava o terreiro dirigido pela sua esposa, mãe Dulce, o *Ilê Axê Omimkaye*, terreiro onde tive a primeira experiência com o culto de babá egum. Naquela ocasião a atuação deste ojé me chamou a atenção, direcionando meu interesse para o culto aos ancestrais. Então da sala de estar da sua casa, ele diz as primeiras palavras que dão início a conversa:

Meu nome é Edvaldo Sático dos Santos, nascido na ilha de Itaparica, mais precisamente Mar Grande hoje denominado Vera Cruz, na Rua Fonte da Prata, em 16 de junho de 1947. Sou oriundo de uma família afrodescendente, sou um dos mais novos componentes da família que cultua o axé na essência egungum, culto aos mortos, que fica em Ponta de Areia, Alto da Bela Vista, Itaparica. A minha família tem o que podemos dizer o garbo da sapiência ao culto dos egungum deixado pelos africanos na época do Brasil Colônia, e da escravatura dos meus ancestrais, que foram beneficiados, alguns com a Lei dos Sexagenários, uns com a Lei do Ventre Livre. É uma essência pura aqui na Bahia, não sei precisamente em que região da África eles vieram, a região em que eles nasceram só sabemos que são africanos do sangue puro. E aqui espalhou a família, família grande, apesar de já estar, digamos assim, extinguindo, os mais velhos já foram e os mais novos não progrediram tanto quanto. Mas, mesmo assim, temos um contingente bom, alguns residentes ainda em Itaparica, outros aqui em Salvador, outros fora do Estado e eu um dos remanescentes, moro aqui em Cajazeiras, sou funcionário público, sou membro integrante do axé que tenho como religião, aonde eu tenho respeito, adoração, não só a nossa religião, tanto como com as pessoas, desde seu nascimento até sua velhice, para mim tem que ter respeito e consideração.

Dada a situação financeira de sua família, logo cedo Sático começou a trabalhar numa oficina mecânica, especializada no veículo de marca TKM, um carro de marca

alemã, que segundo ele, na Bahia entre as décadas de 50 e 60 teve uma relativa popularidade, mas com a extinção da marca a oficina faliu e ele perdeu o emprego. Atuou na construção civil por um tempo, até que foi aprovado no concurso público e no dia 1 de abril de 1970 passou a ser funcionário efetivo do Departamento de Administração Geral do Estado da Bahia.

Em sua narrativa, ele destaca um momento de sua vida em que a relação mantida com a religião era de distanciamento, que ele mesmo atribuiu a diferentes causas:

Levei um tempo afastado das minhas origens religiosas, por motivos diversos, tentei voltar a estudar, mas aí já não tinha mais... talvez por falta de incentivo maior. Bom, a partir de 1974 resolvi dar ênfase à minha definição religiosa, apesar de antes de aderir ao candomblé, eu era ajudante de missa na igreja, fui sacristão, na igreja da Vitória. A minha mãe sempre ia pra candomblé, viva ela sempre ia pra ilha, para as festas, e me levava, mas na época de minha mãe, criança não podia ver... assistir ao culto egungum, era proibido; assim como o candomblé, também era proibido de um modo geral, tudo que relacionasse com a cultura afrodescendente era proibido, e nós tínhamos dificuldade até em dizer que tínhamos o candomblé como religião definida. [...]

Até que essa conexão foi restabelecida e retomando, assim, o contato com o culto. Seu Sátiro narra como foi que, de mero frequentador dos rituais ele acabou adquirindo um vínculo e, conseqüentemente, responsabilidades dentro do culto:

Daí eu abracei a religião, depois de muitas andanças, de muitas festas, aonde eu andava, porque eu não tinha mais mãe, vivia sozinho, vivia dentro dos meus ideais. Não tinha a quem dar satisfações, então fazia o que me dava na cabeça, até quando eu decidi tomar tendência a minha definição religiosa. Me reintegrei à minha família afrodescendente e comecei a ir às festas, aos cultos, às obrigações ainda sem definição nenhuma. Vai lá que

um dia um ancestral, um egum, que denominamos babá me nomeou membro integrante do grupo de amuixãs, que é a iniciação à religião afrodescendente do candomblé e aí a gente passa pelo processo de adaptação, aprendizagem, vivenciando o movimento, até que a gente faz a confirmação, que é uma espécie de consagração sacerdotal ao culto egungum, que se denomina ojé. Ojé é um sacerdote já capacitado a lidar diretamente com a ancestralidade, com os mortos; antigamente ele era muito restrito, hoje ele já está aberto a todo tipo de comunidade. [...]

São os ojés, portanto, os guardiões dos egunguns, religiosos que tratam diretamente com as entidades. Estão, pois, colocados entre os vivos e os mortos. De certo modo, eles acabam conformando uma sociedade secreta masculina. Essa noção de organização sigilosa decorre do fato desses homens serem iniciados num segredo comum, sendo distinguível a posição de cada membro, conforme o grau de iniciação.

No primeiro estágio de engajamento, os homens recebem o nome de amuixãs, estes ainda não foram iniciados no culto. Formam eles um grupo de extrema importância para a perpetuação da comunidade sagrada e atuam de diversas maneiras nas cerimônias públicas. Contudo não sabem ainda evocar os espíritos e não têm acesso ao lessém-egum apenas auxiliam os ojés e poderão ocupar esse cargo após passarem pelos ritos de iniciação.

No caso da indicação para ocupar um cargo dentro do culto é a própria entidade que escolhe seu guardião, durante uma cerimônia pública em que o egum aponta o homem, atribuindo a ele o cargo de amuixã, caso aceite o ixã, no momento em que lhe é entregue. Conforme a narrativa de seu Sático:

No caso dos cultos eguns... é o egum que escolhe o ojé, quando ele recebe uma varinha, ele chama, aí manda alguém chamar o elemento que fica de joelhos, aí o egum dança, dança, dança, e aí na terceira vez o egum entrega o ixã nas mãos do escolhido. A partir do momento que o elemento recebe o ixã... você passa a ser *amuixã* nomeado, passa a ser integrante do grupo. Aí quando você recebe aquele ixã você que vai se programar, vai fazer se quiser, não é forçado não, geralmente quem vai é por que gosta, tem que

ter amor, porque é contagiante, tem que ter coragem, se tem bom caráter, se é respeitoso, se tem fé, aí dependendo da sua situação financeira vai fazer a confirmação de ojé... a partir de ojé é só viver.

Uma das várias funções dos ojés é de evocar os espíritos e fazê-los aparecer em público, assim como proteger as demais pessoas do contato direto com as entidades, evitando os malefícios que tal contato pode gerar. Para tanto, os sacerdotes utilizam uma espécie de vara, chamada de *ixã*, como já mencionamos. Além disso os eguns falam, de maneira muito peculiar, com uma voz rouca, ficando a cargo dos ojés a incumbência de traduzir e transmitir as mensagens dos eguns aos fiéis. Na entrevista, seu Sátiro me explicou:

Nós lidamos com uma entidade que já não convive mais com a gente, então existem os limites, por isso que existe a figura do ojé, porque ele está capacitado a romper a distância entre egum, entre o morto e vivo, através de uma varinha que denominamos de *ixã*, a varinha que usamos para fazer a separação, ali o egum, o morto, entende como se fossem os seus olhos, de acordo com que a gente bate no chão, ele sabe o que está sendo dito, porque não fala como nós, ele fala em iorubá, a origem dele é africana, e ocorre que nem todos os ojés dominam o dialeto iorubá, até o nosso idioma tem determinadas dificuldades.

Cada egum tem seu responsável imediato, ou seja, aquele ojé destinado a cuidar dos seus paramentos, objetos sagrados e seu culto, a eles é dado o nome de ataque. Este religioso detém o saber litúrgico e, conseqüentemente, o poder formal de invocar determinado egum. É de sua competência também cuidar da roupa sagrada com a qual o egum se apresenta nas festas públicas. Assim, o ataque, ojé especializado no culto a um egum específico, deve possuir o mais profundo conhecimento acerca desse ancestral.

Quanto à permissão para abrir seu próprio terreiro, Braga (1995), afirma que da perspectiva da organização religiosa não existe impedimento formal caso o ojé se considere em condições para assumir as responsabilidades inerentes ao cargo de dirigente sacerdotal. A rigor, ele não depende do consentimento prévio do grupo, o mais comum é a existência de consenso ou, pelo menos, do apoio da maioria do seu grupo religioso.

Neste capítulo, tratei de apresentar de maneira descritiva o que vem a ser o culto de babá egum, caracterizando e conceituando as entidades cultuadas, os religiosos praticantes e contextualizando o culto dentro da cena das religiões afro-brasileiras a partir de obras que se debruçam sobre o tema, assim como, pela minha experiência ao ter contato com tais práticas. Indiquei os principais terreiros e o processo de disseminação deste para além da Ilha de Itaparica.

Os passos seguintes dessa caminhada pelos ritos ancestrais, almejarão discorrer sobre parentesco, formas de sociabilidades e acesso ao culto, bem como tratar da ancestralidade ritualizada no cotidiano dos fiéis.

CAPÍTULO II:

Ser e não ser de sangue: ingresso, participação e cuidado no culto de babá egum

No capítulo antecedente vimos que um terreiro de babá egum tem como centralidade trazer os espíritos ancestrais, manejar a energia emanada por eles, proporcionar aos vivos os benefícios desse contato e estabelecer uma conexão, controlada, socializada e ordenada entre os que se encontram dispostos a se entregarem à experiência e os outros que já percorreram essa existência, ou seja, entre vivos e mortos. Tudo isso realizado através de uma linguagem que é mítica, corporal e não menos importante, ritual.

Os estudos sobre ritual agregam importantes discussões aos trabalhos antropológicos dedicados às religiões, diversos pensadores se debruçaram acerca do tema e ofereceram análises que contribuem para a compreensão dos aspectos que especificam cada religião.

Clifford Geertz (2008), em sua pesquisa entre os balineses apresentou o ritual como uma prática capaz de realizar uma transformação em seus participantes. Conforme argumenta Geertz a manipulação dos símbolos religiosos em condições extra cotidianas põe em relação o *ethos* – aspectos valorativos (morais e estéticos) de uma dada cultura – e a visão de mundo – seus aspectos existenciais e cognitivos – de tal forma a produzir um reforço mútuo entre essas dimensões. O ritual, para esse intelectual, torna o *ethos* “intelectualmente razoável” porque é conduzido a representar o tipo de vida implícito no estado de coisas ideal que a visão de mundo delinea, já a visão de mundo torna-se “emocionalmente aceitável” por apresentar-se como imagem de um real estado de coisas do qual esse tipo de vida é expresso autenticamente.

Geertz (2008) ressalta que o manejo dos símbolos religiosos, dramatizados em rituais, bem como relatados em mitos, parece sintetizar em alguma medida – aos menos para aqueles engajados nessa trama – tudo que se sabe acerca de como o mundo é, a qualidade de vida emocionalmente suportada, e a conduta que deve ser mantida por aqueles que estão nele.

Seguindo o mesmo rumo, Victor Turner (2005) oferece uma rica discussão, elaborada a partir de sua pesquisa a respeito dos aspectos do ritual *Ndembu*. Ele analisa o ritual e seus símbolos através de uma abordagem focada na ação social. Os rituais,

observa o autor, agem de maneira a levar os indivíduos a determinados estados e atitudes perante o mundo. Seu argumento é que os símbolos rituais são elementos dinâmicos, forças positivas no campo de atividade, são motores da ação através da mobilização de uma carga de emoções e de valores sociais. Desdobrando esse argumento, o autor propõe que o ritual deve ser entendido como:

Um mecanismo que converte o obrigatório em desejável. A unidade básica do ritual, o símbolo dominante, engloba as grandes propriedades do processo ritual total que promove essa transmutação. Na sua trama de significados, o símbolo dominante põe as normas éticas e jurídicas da sociedade em contrato íntimo com fortes estímulos emocionais. (TURNER, 2005, p.61)

Para Turner, os símbolos dominantes nos rituais e na vida de um grupo possuem três propriedades fundamentais. A primeira e mais simples é a condensação: muitas coisas e ações são representadas por uma única formação simbólica. A segunda propriedade seria a unificação e se refere a junção de significados díspares nos símbolos. A terceira propriedade dos símbolos dominantes é a polarização dos significados.

Segundo o autor, os símbolos dominantes também apresentam dois polos de significação: no polo intelectual encontram-se significados de ordem moral, valores e princípios de organização social, enquanto no polo sensorial remete a um campo de afetos e disposições evocado por processos naturais e fisiológicos. No contexto da ação ritual, observa-se uma troca de qualidades entre esses polos de significação. De um lado, normas e valores, “saturam-se de emoção”, em contrapartida, as emoções se enriquecem pelo contato com os valores sociais. Nas duas análises elencadas, o ritual é apresentado como uma prática que produz transformação, propiciando aos participantes uma experiência de percepção do mundo renovada.

Contribuindo com a discussão do tema, Drewal (1992), em *Yoruba Ritual: performers, play, agency*, desenvolve uma abordagem teórica e metodológica para o estudo do ritual que é alicerçada na análise minuciosa das ações dos participantes. Seu argumento está pautado no intento de suplantar as noções mais conservadoras de ritual, como rígido, estereotipado e invariante, revelando que ele é transformador, progressivo, reflexivo e cheio de “multifocalidade”, indeterminação, simultaneidade e intertextualidade.

Para a autora, os rituais iorubá são apresentações propiciatórias para as divindades, ancestrais, espíritos e seres humanos, neste contexto, são eles todos

participativos. Aqui o conceito iorubá de ritual inclui festivais anuais, ritos semanais, funerais, processos divinatórios, iniciações e instalações de todos os tipos. As pessoas participam dos rituais com vários graus de conhecimento, esforço e compreensão de desempenho. Contudo, segundo Drewal, a distinção que os iorubás fazem entre os especialistas experientes e os menos especializados, que ela chama de ingênuos, muitas vezes indica a exclusividade do ritual, melhor dizendo, quem tem ou não autorização para acessar determinados rituais, as partes restritas das apresentações geralmente contêm outras restrições às quais nem mesmo determinados especialistas têm acesso.

Para ela, adquirir técnicas para produzir ação ritual é principalmente um exercício rotineiro que exige esforço e concentração, é preciso também aprender, simultaneamente os valores e a ética que operam por de trás desse conhecimento e que conduzem à mudança efetiva como nos ritos de passagem, adivinhações e cura.

Lima (2015), partindo de um ponto de vista semelhante ao da estudiosa, afirma que os rituais – se atendo mais precisamente às religiões afro-brasileiras – são processos dinâmicos que possibilitam aos participantes uma maneira de organizar e negociar, de forma coletiva, as suas emoções e experiências. Seu argumento ilumina uma abordagem a partir da performance e de como essa noção tem sido central nos estudos das religiões.

No caso da cosmologia aqui tratada, é interessante pontuar que os rituais não se restringem aos momentos das festas realizadas à noite nos terreiros de egum, abertas ao grande público. Mas, uma vez que o culto aos eguns envolve um conjunto de práticas, melhor dizendo, uma vasta gama de obrigações rituais, que são inacessíveis para os não iniciados, as análises feitas aqui versarão apenas sobre o que é autorizado.

As cerimônias públicas de egum começam com a realização de uma série de ritos que acontecem no interior do lessém-egum, onde apenas os ojés tem permissão para entrar. São rituais voltados para estabelecer conexão com os com o mundo dos mortos por meio de oferendas e sacrifícios para os espíritos ancestrais que são invocados no decorrer das festas.

Assim como nos terreiros de orixás, as obrigações que antecedem as cerimônias públicas são realizadas seguindo a mesma lógica, como a matança, feita durante a manhã e as preparações e entrega das comidas preceituais, assim como o Padê, o despacho para Exu, rito propiciatório destinado a divindade das encruzilhadas. É fundamental ressaltar a importância de Exu na prática ritual. Elemento de propulsão e comunicação, ele é o primeiro a ser evocado e cultuado não somente nos terreiros de egum, como nos candomblés de orixás. Na sequência, durante a noite, é formado o xirê, no barracão, com

a entoação de cantigas, aos menos três, para cada orixá, até a chegada dos ancestrais venerados.

A próxima etapa, é o culto de babá egum propriamente dito. Ainda no exterior do barracão, egum puxa um canto e anuncia para a comunidade a sua chegada. Posteriormente, adentra ao barracão e saúda todos os presentes, entre palmas, cantigas, danças, ele prescreve algum sacrifício, deseja paz e saúde, dá conselhos. Comumente as festas começam a noite e vão até o amanhecer do dia seguinte. No terreiro Agboulá é um egum caboclo, chamado de babá Yaô, que quase sempre termina a festa.

Após expor algumas das ideias acerca do ritual, é possível identificar o seu caráter transformativo como ponto de convergência nos argumentos aqui citados. Contudo, além desse aspecto, outro atributo que aparece nas reflexões dos estudiosos é o caráter participativo dos rituais.

Dito isso, o que será proposto no desenrolar desse capítulo é uma reflexão que abarcará as vias de inserção daqueles que fazem parte dos ritos destinados aos ancestrais. Essa participação pode ser assegurada pela consanguinidade e descendência dos antigos ojés, mas também pode ser acessada por outros meios, como por exemplo, a busca da cura de uma enfermidade ou pela escolha da entidade durante as festas públicas. Esses múltiplos caminhos levarão, posteriormente, a uma discussão que incluirá noções sobre parentesco, tradição, princípio da senioridade e ancestralidade.

Para isso, trago como ponto de partida trechos da conversa que tive com Eduardo dos Santos, ojé, 37 anos, iniciado na adolescência, aos 16, completando assim, 21 anos de participação como sacerdote do culto.

2.1 Os Daniel de Paula

Fui recebido, na manhã daquele dia, pelo próprio Eduardo dos Santos¹⁸. Sua casa, localizada em Lauro de Freitas, cidade da região metropolitana de Salvador, fica numa área de fácil acesso, entre pontos comerciais e habitações residenciais. Desci do ônibus e segui as coordenadas que me levaram ao *Ilê Axé Opô Aganjú*, liderado pelo babalorixá Balbino Daniel de Paula, conhecido também como Balbino de Xangô ou Obaràyí. A roça¹⁹ possui uma vasta extensão territorial, tendo, para além dos locais destinados à

¹⁸ Entrevista com Eduardo dos Santos, em agosto de 2019.

¹⁹ Outro nome dado ao terreiro.

prática litúrgica do candomblé de orixá, espaços voltados para o culto aos babás eguns, uma creche e inúmeras residências. Uma dessas é a morada do ojé Dudu com sua família.

Eduardo dos Santos e Balbino de Xangô descendem de uma linhagem responsável por manter vivo no Brasil, até os dias atuais, o culto de babá egum. O bisavô do ojé Dudu, de nome de Eduardo Daniel de Paula, fundou e liderou, aquela que veio a ser a matriz dos terreiros de egum na Bahia a partir da primeira metade do século XX, o Ilê Agboulá.

Nos primeiros instantes da conversa, Eduardo dos Santos fez questão de chamar a atenção para uma rede familiar, consanguínea, em que o sobrenome dinamiza e conecta os terreiros Agboulá e Axé Opô Aganju. Em sua fala é possível perceber que, os cargos ocupados e, em consequência, as responsabilidades a eles atreladas e as relações pessoais, tendem a se estabelecer dentro desse círculo constituído pelos mesmos descendentes.

Aqui quase todo mundo é Daniel de Paula. Balbino Daniel de Paula, inclusive o nome dele, de Balbino Daniel de Paula é o mesmo nome do alabá do Ilê Agboulá. O alabá do Ilê Agboulá, Balbino²⁰, tem muito ele no Youtube, o tombamento foi através dele, hoje ele é um frente do Ilê Agboulá, ele é o posto maior, ele é o representante e por coincidência ele tem o mesmo nome do pai de santo daqui e nasceram na mesma data. **[A nível de parentesco eles são?]** Primos! Primos carnais, eu sou primo carnal do pai de santo daqui, sou casado com neta dele, eu sou primo dela bem longe, ela já tem o nome Daniel de Paula, eu sou primo carnal dele, porque assim, ele era primo mais próximo de meu pai. Ele era primo, primo de meu pai, automaticamente meu primo de terceiro, segundo grau né?

Como já mencionado no capítulo anterior, o Ilê Agboulá recebeu o legado das primeiras casas de culto aos ancestrais que se tem notícia na Bahia e nas palavras de Santos (2012), herdou, “não só a liturgia e a doutrina, não só o conhecimento do mistério e dos segredos do culto, mas também os eguns ancestrais que são e já foram objetos de adoração nos antigos terreiros.” (SANTOS, 2012, p.128). A partir do Ilê Agboulá, seu

²⁰ O alabá Balbino Daniel de Paula, principal representação religiosa do Ilê Agboulá na Ilha de Itaparica, é primo do também Balbino Daniel de Paula, babalorixá do Ilê axé Aganju localizado em Lauro de Freitas.

fundador e dirigente se tornou uma figura relevante no cenário das religiões afro-brasileira e, assim como outras lideranças religiosas da época, sofreu as repressões e perseguições policiais cometidas contra as expressões religiosas praticadas por aquelas pessoas em situação de escravidão e por seus descendentes.

Eduardo Daniel de Paula era filho de Manoel Antônio Daniel de Paula e Maria Luiza. Segundo Braga (1995), a relação de seus pais com o culto egungum não era tão ativa e especulava-se quem teria sido o responsável por iniciar Eduardo Daniel de Paula nos segredos do rito aos ancestrais. Contudo, alguns membros da comunidade atribuíam essa responsabilidade a um ancião africano chamado Tio Opê, que chefiava o terreiro do Corta Braço em Salvador.

Eduardo Daniel de Paula casou-se com Dona Margarida da Conceição e tiveram inúmeros filhos que, inseridos num cotidiano de práticas sagradas, logo foram iniciados ao culto, exercendo diversas funções e ocupando cargos de grande responsabilidade no terreiro. Em decorrência, do prestígio e da autoridade do velho Eduardo, assim como, da atuação de seus filhos e, posteriormente, de outros descendentes consanguíneos que realizam e dirigem até hoje o culto, a família Daniel de Paula tornou-se parte fundamental na discussão do culto de babá egum no Brasil.

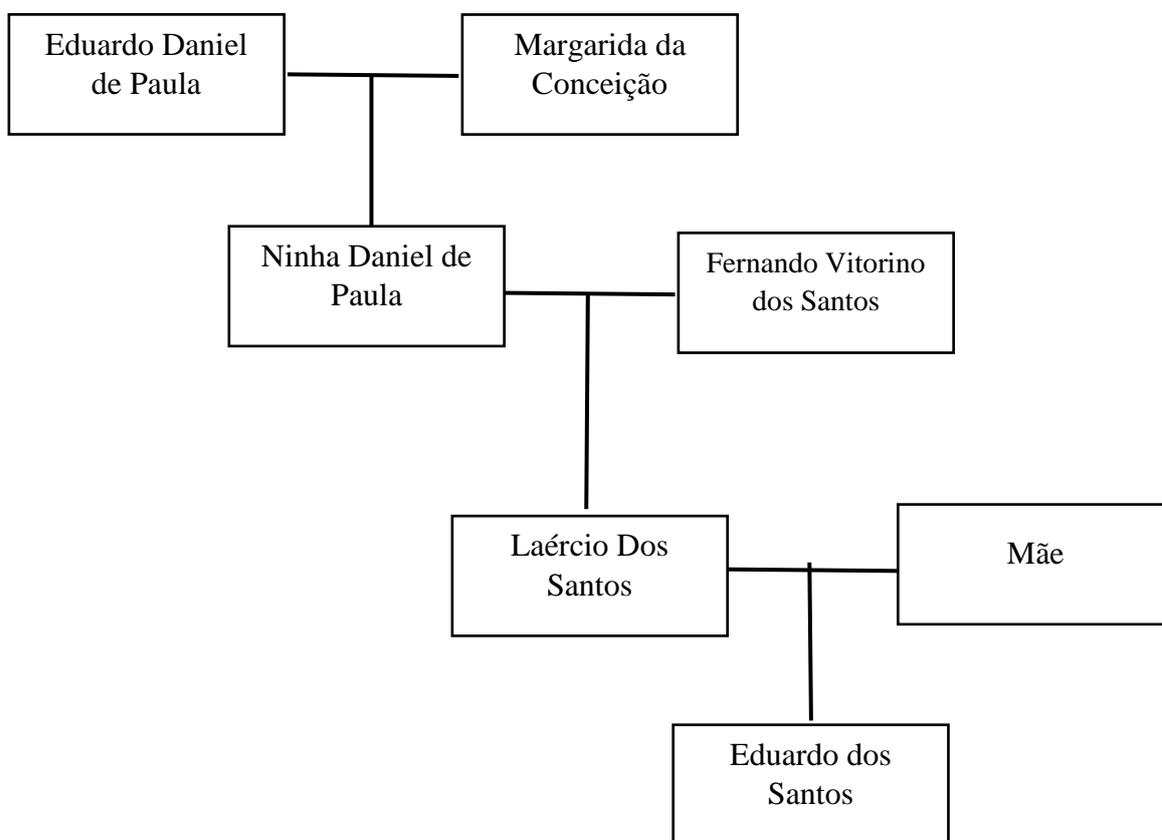
Os Daniel de Paula configuram, deste modo, uma extensa rede familiar, sendo em grande medida, parte responsável, não somente pela perpetuação do culto ancestral egungum, como também, pela difusão deste, a partir da fundação de outros terreiros, criados e liderados por descendentes do velho Eduardo. Exemplo disso foi o terreiro erguido por Roxinho, o Ilê Oiá e outro que foi aberto por Laércio dos Santos, além dos limites baianos, na Baixada Fluminense, no estado do Rio de Janeiro.

Apesar de não carregar o sobrenome em seu documento de identidade, Laércio dos Santos é um Daniel de Paula. Sua mãe, filha do primeiro chefe do Ilê Agboulá, registrou suas crianças apenas com o sobrenome do pai. Consequentemente, os filhos de Laércio, não possuem em suas certidões o Daniel de Paula, como é o caso do meu interlocutor, Eduardo dos Santos, homônimo de seu bisavô. Em esclarecimento sobre essa questão dos nomes em sua família, ele diz:

Meu nome não tem Daniel de Paula porque no tempo de meu pai, lá no tempo de meu pai, quando eles nasciam só botava sobrenome do pai, não botava o sobrenome da mãe e a minha vô era Daniel de Paula, a mãe de meu pai, que era Daniel de Paula.

Inclusive meu pai era Laércio dos Santos, ele não tinha Daniel de Paula, aí com tempo foi conseguindo colocar o sobrenome de um e do outro, de um e do outro, mas antes, era só do pai, só podia colocar um sobrenome, sempre colocava do pai.

Para facilitar a compreensão dessa estrutura familiar, com nomes iguais e sobrenomes não registados, apresento um breve esquema genealógico, posicionando alguns dos membros da linhagem dos Daniel de Paula, precisamente dos descendentes do velho Eduardo:



O processo de sucessão de liderança nesta casa, de modo semelhante ao que acontece em muitas outras casas de práticas religiosas afro-brasileiras, se realiza dentro da linhagem do fundador. O ojú Alabá, Balbino Daniel de Paula, que, como já dissemos, tem o mesmo nome que seu primo e chefe do terreiro de orixá, Ilê Opô Aganjú, assumiu a liderança da casa em Ponta de Areia no ano de 2008, sucedendo seu tio, o ojú Cosme Daniel de Paula, falecido em 2001. Anteriormente, na ocasião da morte do velho Eduardo, o seu posto foi ocupado pelo seu filho, Antônio Daniel de Paula.

Em nossa conversa, o bisneto do antigo líder do terreiro de egum, conta um pouco desse processo de troca de liderança, em que estava presente. Nota, inclusive, que seu falecido pai, ojú Laércio, ocupou por um breve período a posição de dirigente, antes da posse do atual, alabá. Ele narra:

Dentro da casa de Babá Agboulá, a gente procura dar continuidade ao que meu pai deixou na posição que ele tinha dentro da casa, que era um ojú muito velho de iniciação. Inclusive em um momento ele já foi direção do Ilê Agboulá, no momento de, vamos dizer de crise na casa, com relação a governança, porque morreu o chefe, era o irmão de meu pai, aí ficou aquele, quem fica, quem não fica, ele assumiu. Deixou as coisas no devido lugar e passou a bola para o outro irmão dele. Hoje é o outro irmão dele que é o chefe, Balbino é o representante, que é irmão carnal de meu pai, meu tio.

Da perspectiva de uma pessoa de fora, que apenas observa e interpreta os fatos com base naquilo que pode ser dito e visto, o sangue corrente nas veias é o que delimita dentro daquela comunidade aqueles que possivelmente serão nomeados como líder ou ocupante de cargos que exigirão bastante responsabilidade.

Todavia, é importante ressaltar que o parentesco consanguíneo é um elemento central, mas não único determinante da inserção no culto como sacerdote. Além dos laços familiares, cabe destacar o próprio sistema hierárquico, o reconhecimento da autoridade do sacerdote pelo grupo religioso e a consulta ao ancestral, ao egum que legitimará ou não o cargo daquele sacerdote. O meu ponto é que o parentesco de sangue se torna um dos meios que viabilizam a entrada no culto e, conseqüentemente, a realização dos rituais, mantidos a partir dos fundamentos que são transmitidos dentro de um sistema hierárquico iniciático. Neste caso, mesmo a direção estando nas mãos de homens de uma única família, o processo só se completa com a iniciação religiosa, em que os sujeitos são inseridos num sistema muito mais complexo que envolve aqueles que são acrescidos a comunidade, mas não são consanguíneos. A partir disso, uma outra rede familiar é constituída na estrutura do terreiro. A feitura no culto, sob os mesmos segredos sagrados vinculará esses adeptos num sistema de parentesco que é ritualístico e religioso.

Sant'anna Sobrinho (2015), apontou em sua pesquisa que o alabá, ainda nos dias de hoje é aquele que ocupa, nas comunidades, a posição de liderança. Com a disseminação do culto, através abertura de novos terreiros, o alabá nem sempre é aquele mais velho entre os ojés, nem em idade, nem em tempo iniciação, o que segundo ele, pode causar entre os anciões da casa, uma certa desconfiança em relação ao seu conhecimento e autoridade. Isso acontece, ele diz, devido à linha de parentesco, segundo a qual o filho ou neto de um fundador poderá ocupar o cargo, assumindo o culto de um terreiro.

Esse autor salienta que, nos casos em que um parente consanguíneo do líder é o mais novo de iniciação entre os demais ojés e ainda assim com o processo de sucessão é elevado a uma posição hierárquica superior na execução dos rituais, tanto os outros sacerdotes, quanto a comunidade religiosa mais ampla, podem não enxergar esse ato com bons olhos, uma vez que segundo a tradição, a sucessão do chefe que morre não se efetua necessariamente via descendência consanguínea, podendo ocorrer, a partir do princípio da senioridade iniciática²¹.

Dito isso, Sant'anna Sobrinho (2015) sugere que a síntese que pode ser feita é que o poder da autoridade sacerdotal, neste caso, exercida no cargo de alabá, é uma convergência que poderá envolver a linhagem de sangue dos líderes, mas também a senioridade iniciática. A herança sacerdotal nem sempre será por motivos biológicos, haverá casos em que ela será, política ou mítica.

Percebe-se então, que o corpo sacerdotal de uma comunidade de culto egungum, será composto não somente pelos pertencentes a família consanguínea do fundador, mas também por aqueles de fora que foram aceitos. As motivações que levarão alguém até o culto egungum são múltiplas. Dentre elas pode-se destacar a doença. Ziegler (1977), argumenta que uma das funções dos eguns na comunidade dos vivos é “essencialmente terapêutica” (ZIEGLER, 1977, p.67). Neste caso tem-se que o enfermo é apresentado pelo ojé ao egum, a fim de ser curado, o espírito ancestral transmite os encaminhamentos necessários para que o seu pleito seja atendido e após a realização do que pode ser uma oferenda ou um sacrifício, o doente pode obter sua cura. A partir de então uma relação se estabelece. Foi o caso do Ojé Deoscoredes dos Santos, popularmente conhecido como Mestre Didi.

²¹ De acordo com o antropólogo Igor Kopytoff (1971), as relações com os ancestrais localizam-se dentro do vasto campo das estruturas de senioridade, que estão presentes nas sociedades tradicionais africanas. Essa abordagem teórica, guardadas as devidas precauções acerca de sua aplicabilidade, ajuda a compreender a questão da ancestralidade no contexto das comunidades religiosas afro-brasileiras, onde o respeito ao velho iniciado reveste-se de natureza sagrada.

O filho biológico de mãe Senhora, – importantíssima Ialorixá do *Ilê Opô Afonjá* – durante a sua infância foi acometido por uma grave doença que lhe causava dores lancinantes. Não encontrando o diagnóstico, tampouco meios para curá-lo daquela enfermidade, a mãe de santo decidiu levá-lo para a Ilha de Itaparica onde apresentou-o aos ojés, que consultaram os mortos. Tempos depois, Deoscoredes foi curado e em agradecimento, sua mãe lhe entregou aos eguns, colocando-o a serviço dos ancestrais. Assim, mestre Didi, associou-se ao culto regido pelos Daniel de Paula e através de laços afetivos e efetivos integrou-se à família religiosa. Sua atuação dentro do culto ganhou tamanha notoriedade e respeito que lhe foi concedido o título de Alapini²² da comunidade religiosa.

Em dezembro de 1980, mestre Didi deu mais um passo em sua trajetória sacerdotal e inaugurou a Sociedade Religiosa e Cultural Ilê Axipá, no Bairro de Piatã, em Salvador, com o intuito de dar continuidade e expandir o culto ancestral, seguindo, a estética e ética iorubá e fundamentalmente, imbuído da missão de manter viva a tradição de seu povo.

Braga (1995), observou que Didi atestou, por diversas circunstâncias, os méritos e as qualidades que o fizeram um dos mais renomados sacerdotes do culto egum no Brasil. Essa constatação é interessante, uma vez que, neste caso, os laços de parentesco de sangue não se sobrepuseram aos laços de parentesco religioso, garantindo assim, o mesmo nível de aceitação, participação e reconhecimento não só perante os de dentro do terreiro, como também entre os de fora.

O caso do artista plástico e escritor, Mestre Didi, serviu aqui como primeiro exemplo daqueles que ingressam no culto mesmo não fazendo parte da linhagem do fundador. Se por um lado o ojé Eduardo dos Santos acessa o culto e atua nele por via da sua ascendência consanguínea, esse mesmo sistema de participação é acessado por outros atores através de vias múltiplas de experiências.

Os parágrafos seguintes ilustrarão tal discussão, a partir de narrativas de vida de dois ojés que dão conta dos motivos que os aproximaram da religião. A partir dessas narrativas desenvolverei reflexão sobre um tema bastante caro à antropologia: o parentesco.

Já foi mencionado, no capítulo anterior, o caráter reservado que dá um tom de sociedade secreta ao culto de babá egum. De fato, ter acesso aos rituais, ainda hoje, é um tanto dificultoso. Mesmo com os mais variados meios difusores, sejam eles pesquisas

²² Porta voz de uma comunidade em que se cultuam os espíritos ancestrais

acadêmicas, etnografias, filmes, documentários ou as redes sociais, como os vídeos no Youtube, o culto de babá egum se mantém ainda hoje um tanto quanto restrito.

Santos (2012), sinaliza que a admissão do homem no terreiro requer o cumprimento de alguns critérios que o legitimam a fazer parte da comunidade, seu argumento diz que:

Não é fácil se fazer aceitar e ser iniciado no auô, o segredo mistério do culto. Outrora, na Bahia, os mais eminentes representantes da religião e das tradições Nagô, isto é, os que tinham o conhecimento mais profundo, pertenciam a esse culto. Ainda hoje, o fato de conseguir ser aceito no culto Egum, representa um grande privilégio, obtido por herança ou em virtude de excepcional mérito pessoal. A tradição oral sustenta que apenas as pessoas bem nascidas, os *omo-bibi*, têm o direito de ser atoque²³ e de materializar os eguns. (SANTOS, 2012, pg.138).

Em outros termos, mas seguindo a mesma lógica da antropóloga acima citada, o ojé Sátiro, em conversa, me disse uma vez que é o próprio ancestral que indica, durante uma cerimônia pública, aquele que será escolhido, nomeando-o para o cargo de amuixã. Já o ojé Eduardo explicou que somente aqueles que possuem “caminho” em seu destino serão escolhidos e terão sucesso dentro do culto:

Porque, quando se lida com babá egum, quando você... ser preparado, ser iniciado para lidar com babá egum, você precisa ser preparado e além de precisar você ser preparado, você tem que ter caminho para aquilo, precisa ser escolhido. Porque quando você não é escolhido, quando você quer por conta própria, “eu quero ser ojé, eu quero lidar com os eguns”, eu tenho exemplo de pessoas que não está mais aqui entre nós, por querer ser uma coisa que não era de caminho. E eu conheço pessoas que hoje estão vivos, que hoje vive na miséria e era bem-sucedido, porque não era do caminho.

Enfermidades, possuir caminho, herança, enfim, múltiplas podem ser as razões pelas quais homens são iniciados no culto a babá egum. Formam um corpo de sacerdotes

²³ Responsável por um egum.

habilidosos e habilitados para lidar com a morte, engendram ritos e dão continuidade ao legado africano contextualizado na diáspora negra no Brasil.

Para dar continuidade a essa discussão cabe trazer aqui dois outros participantes que contaram seus processos de engajamento ao culto. O encontro com os religiosos ocorreu no *Ilê Axé Gezubum*, também conhecido como Terreiro Santa Cruz, localizado no bairro de Arenoso, em Salvador, Bahia.

Confirmado desde 2003, Roberto Vieira dos Santos, 38 anos idade, sendo destes 17 como ojé, é o único iniciado da sua família de sangue no culto egungum. Segundo ele, por causa de uma herança de sua mãe com os ancestrais, seu destino, ao nascer já o conectava a uma responsabilidade com os eguns. Como próprio conta em parte da conversa:

Não, não, na minha família só teve eu, por uma questão assim, minha mãe veio com uma herança né, uma herança, digo dos antepassados dela e minha mãe quando fez santo, ela fez por causa de babá egum. Por causa desse fundamento, dessas coisas teve que prosseguir, os antepassados deixaram para ela. E aí eu vim nascer e nasci com essa responsabilidade de ser sacerdote do culto, uma herança. Eu na verdade não sou sanguíneo, não sou do sangue do culto, mas eu tive essa responsabilidade também, uma responsabilidade pro resto da vida.

A história contada por Roberto diz que sua mãe nasceu com um grave problema de saúde. Tal afecção fazia com que ela “parasse”, dando a impressão de falecimento. Segundo ele narrou, houve uma vez, quando ela era ainda criança, que chegaram a velar seu corpo, crendo que havia morrido. Entretanto, era mais uma das crises que essa doença provocava.

Seus avós, pais de sua mãe, a levaram a diversos hospitais e médicos, mas nunca obtiveram um diagnóstico; um dos profissionais de saúde que a atendeu disse que o problema poderia ser espiritual e que eles recorressem a ajuda nesse sentido. A história segue e ele conta que:

Meus avós eram espíritas e católicos, eles não entendiam nada de candomblé, nada da religião de candomblé. Aí minha vó era de Santo Amaro da Purificação e meu avô. E lá uma pessoa do

próprio espiritismo disse que o problema da minha mãe era candomblé, que minha mãe tinha que ser iniciada no candomblé. E aí foi que meu avô veio procurar na época meu avô Rubelino. Esse Obarain, tava vindo da África na época, tava assim estourado, e aí minha avó veio procurar ele, aí minha mãe fez santo. Minha mãe teve um problema sério com egungum, por isso... minha mãe já começou a história dela com egungum, por causa disso aí, entendeu? Descobriu que ela tinha problema com egum e aí depois que ela fez santo e tal, teve que dar uma roupa a babá egum. Ela foi a primeira pessoa a dar uma roupa a babá egum lá no Aganjú, e aí ela foi procurar as origens e tal, foi até o Ilê Agboulá, lá em Bela Vista e lá, tio Antônio disse que ela ia ser uma pessoa que ia ter que cultuar egum pro resto da vida, por isso que a história. Então já vem uma coisa que é desde quando ela nasceu, já veio com esse negócio.

Mesmo não pertencendo ao núcleo dos Daniel de Paula, como ele disse “não sou do sangue do culto”, seu vínculo estabelecido com os eguns, herança da relação que sua mãe teve desde seu nascimento, o insere nessa rede de participação e posteriormente o habilita para o exercício da liturgia de culto ancestral.

O caminho que o ojé Igor percorreu para ter acesso ao culto difere daquele traçado por Roberto, apesar de que ambas as trajetórias têm um ponto convergente: a enfermidade como gatilho para o estabelecimento de uma relação com o culto.

Jovem sacerdote que tem posto de *Odu Ojé Larum* no *Ilê Babá Nikó*²⁴, localizado também no bairro de Arenoso, Igor Lázaro dos Santos Silva, nascido em 1995, teve sua confirmação para o cargo de ojé em 2015. Conforme contou, sua história de aproximação ao culto aos eguns começou ainda na infância, aos 3 anos de idade, quando foi suspenso ogã²⁵ por Omolu, dono da sua cabeça. Desde então, ele passou a ter graves problemas de saúde e, após recorrer aos médicos sem obter sucesso, recorreu às entidades espirituais, começando assim seu processo de iniciação, tanto no candomblé de orixá, quanto no candomblé de egum.

²⁴ Templo dentro do Ilê Axé Gezubum, destinado ao culto aos eguns.

²⁵ No candomblé de orixá, quem não roda no santo é suspenso (escolhido) pelo orixá para ser confirmado ogã, no caso dos homens.

Mestre Didi, Sátiro, Igor, Roberto e tantos outros ojes que não descendem do clã dos Daniel de Paula, tiveram através da iniciação nos fundamentos religiosos a instauração dos vínculos que os tornam não apenas mais um adepto, mas membros de uma família.

Diversas pesquisas antropológicas versam acerca da religião e do parentesco. No âmbito das religiões afro-brasileiras, pode-se destacar um importante estudo desenvolvido por Vivaldo da Costa Lima (1977), intitulado, "*A família de santo nos candomblés Jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais*". Seu trabalho contribuiu para o estudo da estrutura e organização interna nos terreiros, pautando uma discussão sobre o parentesco engendrado na iniciação no candomblé. É importante demarcar uma diferença entre o campo analisado por esse estudioso e o cenário analisado neste trabalho, uma vez que Costa Lima fala dos candomblés de orixá, que têm sua estrutura, liturgia e fundamentos distintos dos candomblés de egum.

Dito isto, a sua abordagem propõe analisar a relação entre o sistema empírico que é a família de santo, ou seja, aqueles que constituem o grupo religioso e a família estruturada em bases que ele chama de "sócio-biológicas", atento para a sociedade mais ampla na qual estão ambas inseridas.

Para Costa Lima, a expressão família de santo necessita mais de uma explanação do que uma definição, visto que, entre sociólogos e antropólogos, seu significado está atrelado a um conceito de família que ainda é alvo de discussão. Nos terreiros, ele aponta, a expressão é entendida como um correspondente significativo dos "sistemas familiares tradicionais". Sua ideia é que mães, pais, filhas e filhos de santo, estão entrelaçados não somente numa rede de compromissos admitidos dentro de um regulamento um tanto quanto estrito, mas que estes laços são mais abrangentes. Eles envolvem, obrigações recíprocas, emoções, obediência, disciplina, assistência, sanções, tensões e interdito sexual, para ele, "tudo isso existe numa família e tudo isso existe no candomblé". (COSTA LIMA, 1977, p.147).

Outras intelectuais têm problematizado a questão do parentesco na religião numa outra perspectiva, buscando, entre outros objetivos, superar a dicotomia biológico/cultural estruturante das abordagens mais tradicionais ao parentesco.

No artigo, "*De sangue e de santo: o parentesco no candomblé*", a antropóloga Clara Flaksman (2018), elabora uma reflexão acerca do parentesco no candomblé, mais precisamente, sobre os modelos de transmissão dos orixás e outras entidades entre os integrantes da mesma família e as possíveis conexões entre essas formas e alguns dos

mais relevantes princípios daqueles que dentro da antropologia se convencionou chamar de “novos estudos do parentesco”. Seu objetivo neste trabalho é analisar o “parentesco religioso”, percebido como a rede familiar que surge a partir da iniciação de um adepto no terreiro de candomblé, e o “parentesco de sangue”, a família consanguínea daquele filho ou filha de santo, investigando, deste modo, a separação e aproximação entre eles. Para isso, ela utiliza os materiais etnográficos de sua pesquisa de campo no *Ilê Iyó Axé Iyamassé*, popularmente conhecido como Gantois, em Salvador, Bahia.

Assim como no argumento defendido por Flaksman (2018), a minha análise do parentesco entre os cultuadores dos eguns tende a ser iluminada pelas teorias dos chamado “novos estudos de parentesco”, que no argumento defendido pela antropóloga Janet Carsten (2000), se caracterizam por se afastar relativamente dos formalismos que configuram esses tipos de estudos, como por exemplo, o uso de genealogias extensas, tabelas e modelos gráficos, dando uma maior atenção à descrição pormenorizada das práticas desempenhadas no sistema de parentesco. Distanciam-se, por isso, das análises antropológicas mais tradicionais, ancoradas na dicotomia natureza/cultura, neste caso em específico, parentesco biológico/parentesco social e buscam, de outro modo, examinar o parentesco em sua face processual, da maneira em que é atualizado e produzido, seja em fatos biológicos, seja como compartilhamento de substâncias, espaços e refeições, por exemplo.

Para Carsten (2000) a ideia de relação é nutrida e substitui a ideia de parentesco biológico, como algo dado naturalmente, típico dos humanos. Para a antropóloga o parentesco antes de ser predeterminado, pode ser construído. A autora propõe em “*Cultures of relatedness: new approaches to the study of kinship*” a tomada de uma outra perspectiva, que focada nas relações, visando apreender o que é ser parente nos mais variados contextos, independentemente de laços biológicos.

Carsten, parte da suposição de que qualquer relação instaurada em termos de procriação, filiação ou descendência poderá também ser produzida “pós-natalmente” ou performaticamente por ações culturais apropriadas. A antropóloga então apresenta o conceito de *relatedness*, que em português, numa tradução livre, já que não há um correspondente exato, pode ser entendido como “relacionalidade” ou “estar relacionado”. A partir de sua pesquisa na Malásia, no sudeste asiático, propõe que o parentesco é estabelecido tanto por laços de procriação, como pelas ações exercidas no cotidiano de convívio. Ela defende que substâncias compartilhadas como por exemplo, sangue, leite, alimento e espaços de convivência a longo prazo geram laços, geram parentesco. Os

episódios cotidianos de compartilhamento ganham um enfoque na análise da autora, uma vez que neles o estar em relação propicia a produção de uma conexão que supera o dualismo biológico e cultural. Desta forma, a conjunção de elementos, como compartilhamento de espaços, sentimentos e substâncias conformam o alicerce para a relacionalidade.

Proponho analisar no culto ancestral de babá egum, a relação entre os adeptos, sacerdotes e os espíritos cultuados, a partir desta perspectiva.

Os ancestrais masculinos que, após todo o rito de preparação, retornam nas cerimônias, são cultuados e seus nomes e memórias são atualizados constantemente por aqueles que os veneram. Através da comunicação concebida ritualisticamente, os eguns e seus descendentes vivos estabelecem um campo de práticas que envolve, cuidado, respeito obediência etc. Trafegam nesta via de ações práticas não só os adeptos que possuem o mesmo sangue do ancestral, mas também aqueles cuja ligação é firmada pela iniciação no culto. O sacerdote que em vida era pai, tio, avô, ou seja, pertencente a uma linhagem, uma família, ao se tornar um ancestral cultuado, abarcará aos seus cuidados agora uma coletividade religiosa.

A fala do ojé Igor ilustra bem o argumento acima. Na conversa que tivemos, ao descrever uma das várias finalidades do culto ele diz que os eguns *“voltam para ver os parentes e aderentes, eles trazem mensagens, são mensageiros. Para trazer proteção, equilíbrio e tudo mais. Entendeu? Para entender tem que conviver, ver, participar das cerimônias”*.

Foi a partir dessa fala do sacerdote que a minha análise sobre parentesco se alicerçou. “Parentes e aderentes” estão colocados no mesmo escopo de cuidados por parte do ancestral. O que garantirá aos vivos a obtenção das benesses do babá egum é a participação nos rituais, a prática de uma conduta desejada e, não menos importante, a oblação, que irá variar conforme cada caso em específico.

A maneira como o velho Eduardo Daniel de Paula é chamado entre os integrantes da comunidade é um exemplo interessante da ligação entre adeptos e ancestrais venerados. Ele é referido por todos como vovô Eduardo, independentemente do grau de parentesco ou cargo que ocupem no terreiro, assim como é chamado de avô o atual líder sacerdotal do Ilê Agboulá. Como pontua Roberto, no trecho do diálogo que tivemos:

Porque ele é meu avô, na verdade, ele não é meu avô sanguíneo, eu considero ele como avô porque eu fui criado dentro do terreiro

dele. Eu nasci e fui feito lá dentro do terreiro né, então eu praticamente sou família. Fora eu trabalho como segurança, minha atividade como sacerdote é só dentro do terreiro.

Outro exemplo dessa produção relacional do parentesco é a maneira como os meus interlocutores se referem, também, a Seu Sático: ele é chamado de tio, mesmo não havendo uma consanguinidade nessas relações. Obviamente que esses tipos de tratamento (tio, avô) denotam sobretudo, uma demonstração de respeito entre pessoas de diferentes gerações, mas há para além disso, a produção de um sentimento de pertencimento. Meu tio Sático e meu vovô Eduardo podem ser encarados também, como uma reivindicação de pertença, de inclusão e, por que não, de parentesco.

Sob a ótica proposta por Carsten (2000), por exemplo, podemos perceber como as relações de parentesco estabelecidas entre os membros de um terreiro de egum se afastam da cisão englobante do biológico e o social, uma vez que o babá egum se torna pai da comunidade. A relação entre ancestral e descendentes é produzida também “pós-natalmente” e se desenvolve de maneira processual, praticada ao longo do tempo.

Conforme expus, o legado das antigas casas de egum na Bahia, culminaram na fundação do Ilê Agboulá, que ainda hoje, é considerada a matriz de todo o culto aos ancestrais no Brasil. Eduardo Daniel de Paula, fundou e dirigiu este terreiro e seus descendentes, deram continuidade, atualizando e difundindo essa prática religiosa para além da ilha.

O caráter patriarcal e hereditário, garantiu à família Daniel de Paula a posição de chefia, cargos de suma importância e conseqüentemente, as responsabilidades que advém delas. Contudo, o que à primeira vista aparenta ser um culto formado por uma rede familiar, onde descendentes consanguíneos prestam devoção aos seus ancestrais, torna-se com um olhar mais atento, um complexo sistema de participação constituído processualmente a partir da iniciação, mas que também envolve “relacionalidade”, respeito e cuidado.

Deste modo, proponho dar uma maior ênfase nesta relação – vivos e mortos – atentando para a atuação de babá egum na vida de seus fiéis, que experenciam cotidianamente essa ação. Veremos que tal cuidado institui uma paternidade que extrapola os laços de sangue e se estende a uma comunidade religiosa.

2.2 Babá quer dizer pai

Uma comunicação e transmissão de informações empíricas entre antepassados e seus descendentes consanguíneos, ampliado até o diálogo coletivo, socializado e ritualizado entre vivos e mortos. (Ziegler, 1977, p.67).

Os mortos previnem, aconselham e regulam dentro da comunidade religiosa os modos de existir dos seus fiéis descendentes. A partir dessa premissa, o capítulo seguirá no intento de discutir a presença das entidades ancestrais na vida daqueles que as cultuam. Essas relações, anticipo, envolvem autoridade, zelo, obediência, proteção, advertências, punições e medo. O culto aos antepassados engendra e mantém nos seus participantes uma gama de valores, um sentido de pertencimento. Estar em relação aqui, produz na prática, não só parentesco, como ancestralidade.

A religiosidade afro-brasileira cultua a ancestralidade na qual babá, o pai, é a referência, além de ser responsável pela perpetuação da tradição e de tudo que isso gera. Como já foi mencionado anteriormente, tem-se nele também uma intencionalidade prática: lograr o melhor possível para seus descendentes. Seus cuidados se estendem por todos aqueles que buscam sua proteção. A fala do ojú Igor sintetiza de maneira bastante clara esse cuidado ancestral:

Uma questão aí. Ele volta e ele age na nossa vida, ela pode ser positiva e negativa também tá!? Sendo para agradecer, certo, pra passar recado e pra dar sermão também. Se a gente tiver errado ele vai falar com a gente, pra tá sempre orientando, pra gente tá no caminho certo, não pode desviar o caminho, porque se a gente desviar o caminho, a gente vai ser chamado a atenção, punido. São muitos livramentos cara, eu vim de Brasília agora, tava passando um tempo por lá, eu tenho dois meses aqui e durante esses dois meses aqui já aconteceram muitas coisas aqui, assim só de melhora, avisos, muito avisos, olha não faz isso que isso vai dar errado, né?!

Os casos descritos a seguir, foram narrados pelos ojúes e contam episódios marcantes, em que os babás agiram de diferentes maneiras, tanto em suas vidas, como na vida de outras pessoas que, ao seguirem as recomendações ditas pelos ancestrais,

obtiveram bênçãos, assim também como aqueles que não deram ouvidos ou cometeram alguma infração e foram atingidos pelo infortúnio.

Eduardo dos Santos me relatou a existência de um egum que é próprio do axêxê²⁶, este seria o responsável pelo ritual e bastante temido entre os vivos. O que esta entidade diz deve ser observado com atenção, uma vez que, segundo o ojé, o que ele fala acontece. Numa dessas cerimônias ocorridas na Ilha de Itaparica, a entidade, durante três dias, alertou as pessoas para que tomassem cuidado, dizia que ele estava olhando por todos, mas que era necessário ter cuidado, que prestassem atenção aos caminhos pelos quais estavam conduzindo suas vidas, ele falava, me contou o sacerdote, até onde lhe era permitido. Eis que no último dia da obrigação, este babá egum recomendou que todos os presentes fizessem um trabalho que consistia em ter que levar um pedaço simbólico de carne, passá-lo no corpo, colocá-lo dentro de um alguidar²⁷ e em seguida despachá-lo no mar. O desfecho dessa história contada pelo ojé Eduardo é que, após sete dias, todas as pessoas que realizaram o trabalho, tiveram uma desculpa para não estar em um acidente de lancha.

Em 24 de agosto de 2017 a lancha *Cavalo Marinho I* que fazia a travessia Mar Grande – Salvador, naufragou na Baía de Todos os Santos, minutos após ter deixado o terminal marítimo, situado na localidade do município de Vera Cruz, região metropolitana de Salvador. Uma das diversas reportagens, foi veiculada pelo site de notícias *g1.com*²⁸, informando que 120 pessoas estavam a bordo da embarcação naquele dia, destas, 19 morreram e 89 ficaram feridas. A tragédia ganhou notoriedade nacional e foi considerada pela Marinha como o maior acidente ocorrido no Estado da Bahia em 20 anos.

Ele ainda contou que muitas daquelas pessoas que estavam na obrigação poderiam estar no barco, já que era o caminho para a capital. E que no décimo dia após a realização do rito com os pedaços de carne, o babá egum retornou e disse aos fiéis que os tinha livrado daquele trágico acidente.

O ojé Igor Silva relatou o que ocorreu em sua família, mais precisamente com sua sobrinha, que após um problema de saúde, percorreu os mais variados médicos, sem

²⁶ Cerimônia funerária entre os nagôs.

²⁷ Tigela feita de argila, utilizada nos rituais das religiões afro-brasileiras.

²⁸ <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2018/08/24/o-que-se-sabe-do-caso-da-tragedia-com-a-lancha-cavalo-marinho-i-que-completa-um-ano-nesta-sexta-feira.ghtml>. Acessado em: nov de 2019.

sucesso, até obter, por meio do auxílio dos espíritos ancestrais, o resultado esperado que lhe trouxe a cura.

A minha sobrinha, isso é recente, ela tem três anos, a minha sobrinha ela adoeceu, ela foi para o hospital teve os atendimentos corretos, com um dos melhores médicos. Eu posso te dizer, tinha uns 10 médicos lá, ele era o terceiro ou quarto médico com experiência lá, e ele passou os medicamentos para ela, ele fez os procedimentos que os médicos fazem com as crianças e na hora não deu nada. Ela fez dois exames, não deu em nada e na hora que a gente foi notar, a gente viu que era problemas espirituais e um dos ancestrais daqui da casa, babá omoludum, egum de oxum, ele veio se apresentou para a gente, falou com nossos familiares e passou um trabalho para ela.

De acordo com o ojé, bastou a realização do trabalho recomendado pelo ancestral, para que no dia seguinte a garota apresentasse melhora significativa no seu estado de saúde.

As duas narrativas exprimem as ações de cuidado e prevenção que os ancestrais têm para com aqueles que respeitam e obedecem a suas palavras. Todavia, a ação de babá egum no cotidiano dos vivos pode ter um caráter punitivo, o descumprimento de uma obrigação ou desrespeito às tradições do culto, por exemplo, podem acarretar sérias consequências ao indivíduo que as acometem.

Segundo o ojé Eduardo dos Santos, babá egum é assim, *“ele lhe dá pra receber, mas ele não te cobra”*, a cobrança só ocorre quando a pessoa se esquece de realizar a obrigação. Ele exemplifica, *“se o praticante disser que precisa acender uma vela para egungum, enquanto ele lembrar do que precisa fazer, o egum o deixará, sem lhe cobrar. Porém, a partir do momento em que o indivíduo não lembrar mais, é que a entidade entra em ação e começa a cobrança”* que, segundo o ojé, pode vir pelo sonho, ou fazendo com que o esquecido entre em atrito com os familiares. Nas palavras do sacerdote, os egunguns causam, nesses casos, um desequilíbrio, dessa maneira, quem estiver nessa situação se atentará, a fim de identificar possíveis erros em sua conduta.

Há casos em que a sanção do egum, se dá frente a um episódio de pleno desrespeito à liturgia ancestral, como por exemplo, tocar nas roupas sagradas. Como já

foi dito anteriormente, é proibido ter qualquer tipo de contato com as vestes rituais dos eguns, até mesmo entre amuixãs e ojés, por isso a necessidade do uso do ixã nas cerimônias.

Recordo-me que na segunda vez em que estive presente no culto a babá Nikó, no *Ilê Axé Omimkaye* em Salvador, fui interpelado por um ojé que segurando uma cuia feita de argila, contendo um líquido incolor, pediu para que eu e em seguida os demais molhássemos as pontas dos dedos e as levássemos aos olhos, explicando que isso seria nada mais do que uma medida de proteção para quando os eguns viessem em público.

Situação parecida a contada por Eduardo, que me disse que babá, tem o costume de pedir que as pessoas fechem os olhos para ele poder entrar, o marcante desse episódio narrado por ele é que já houve casos em que tal solicitação não foi cumprida, recaindo mais uma vez a punição sobre aquele que não foi obediente ao ancestral.

Babá tem hábito de pedir que as pessoas fechem os olhos para eles entrar, muitas das vezes quando eles estão de roupa nova. Teve um rapaz lá em casa também que, nesse momento fez isso... não fechou os olhos, ele viu um ancestral colocando a roupa na hora assim, depois que colocou a roupa na hora começou a cavar o chão assim ó, esse cara ficou tão mal, que não teve trabalho que a gente fizesse, ele ficou surtado, ele via coisa saindo de dentro da parede, ele via coisa, não teve trabalho que a gente fizesse, até o que ele deu um treco e morreu. Porque o ancestral pediu para fechar o olho, e nesse dia ele não fechou.

A intenção aqui foi chamar a atenção para esses momentos da relação entre os ancestrais e a comunidade religiosa que está sob sua tutela. A autoridade legitimada e praticada que engloba repreensão, prevenção e cuidado produz um sentimento parental de pai e filhos e gera obediência. Uma paternidade que abrange “filhos” para além dos laços sanguíneos é construída comunitariamente a partir de linguagens míticas, corporais e rituais. Nesta relação entre vivos e mortos, os praticantes levam para o campo do sagrado questões do dia a dia de cada um, problemas familiares ou financeiros, doenças, angústias etc.

Um diálogo então é estabelecido, de um lado participam os eguns com sua linguagem sagrada e, do outro, participam aqueles habilitados através da iniciação nos

fundamentos nos ritos e na tradução e transmissão dos dizeres ancestrais para ampla comunidade.

Neste capítulo meu propósito foi indicar que as vias que dão acesso à participação efetiva nos cultos são múltiplas, podem elas ser ou não de sangue, asseguradas pelo pertencimento à linhagem do fundador de um terreiro ou propiciada a partir de múltiplas experiências e contextos.

CAPÍTULO III:

A presença das mulheres no culto ancestral masculino

Tendo em vista o que já foi abordado nos capítulos anteriores, sabemos que a atuação principal no culto aos antepassados é restrita aos homens. Apenas os oficiantes dos ritos podem entrar no lessém-egum, espaço privado e destinado a invocação dos espíritos ancestrais. A participação masculina, hierarquicamente estruturada (amuixã, ojé, alabá) é voltada às obrigações realizadas publicamente ou em locais inacessíveis para os não iniciados. Entretanto, para além das tarefas que já foram indicadas nos capítulos anteriores, que incluem o toque dos instrumentos sagrados, a ida ao mato para recolhimento dos cipós que se tornarão posteriormente os ixãs e o sacrifício de animais votivos, há no terreiro tantas outras atribuições que precisam ser assumidas. São elas que tornam indispensável a participação das mulheres.

Nas ocasiões em que estive presente nos rituais destinados aos eguns, os espaços cabíveis para homens e mulheres eram bem demarcados. No barracão do Ilê Agboulá, as mulheres ocupavam o lado esquerdo, enquanto o lado direito era ocupado por homens espectadores, como também pelos alabês (ogãs que tocam os atabaques), até então nenhuma diferença para aqueles que já estiveram em um terreiro de orixá por exemplo. Porém, as semelhanças perpassam apenas essa configuração dos lugares ocupados na cerimônia. Nas festas públicas, eventos a que pude ter acesso, o protagonismo é todo masculino e as mulheres se engajam de modo coadjuvante, com suas palmas e os cantos sagrados. Mas sua colaboração se estende em outras funções no cotidiano do terreiro. Quando inquiri o ojé Eduardo dos Santos acerca da presença feminina dentro do culto ele me disse:

As mulheres têm grandes participações no culto egungum, elas só não são iniciadas para lidar com egum. Lidar com egum já é a parte masculina, mulher não é permitido, mas as mulheres têm grandes funções dentro da casa de babá egum. Tem, a *Iyá Kekerê*, que é a mãe de todos, é a frente, tem a *Iyá Bassé* que é a mulher que cuida dos axés, das oferendas. Quando a gente faz o sacrifício, que vem, ela é a pessoa que entrega a gente as coisas depois de cozido e tem vários outros postos, cargos dentro da seita

babá egum que elas ocupam e elas tem uma grande importância que é assim, elas são as pessoas que fazem a festa, elas cantam, elas que fazem toda a programação, toda a preparação, a gente ojú fica mais devoto à invocação.

Outro depoimento corrobora com essa questão, dessa vez é o ojú Sátiro quem diz:

Isso! A direção é masculina, agora o apoio feminino é fundamental, as mulheres têm uma... a presença da mulher é de fundamental importância, por-que a mulher que tem a mão de obra da culinária, a mão de obra da decoração, a mulher tem o dom de cantar. O dom da voz, a mulher é coisa importantíssima no axé. (Sátiro, Ojú).

Receber as pessoas que chegam ao terreiro com o intuito de fazer oferendas aos eguns e a cozinha ritualística é tarefa feminina, por exemplo. A propósito, se faz necessário ressaltar que a cozinha é um ambiente de suma importância dentro dos templos religiosos afro-brasileiros, uma vez que é nela que são preparados os alimentos sagrados, ebós e tantos outros elementos que compõem o complexo ritual e religioso. Diversos são os cargos e títulos honoríficos destinados as mulheres, os principais são:

A *Iyá Dagan*, que segundo Sant'anna Sobrinho (2015) é um título de muita importância nos terreiros, já que ela tem a incumbência de iniciar o ritual com cânticos sagrados, com o propósito de convocar para o barracão a entidade ancestral, quando o egum aparece pela primeira vez no barracão é a ela quem ele pede, primeiramente, licença. Sant'anna Sobrinho observa que a *Iyá Dagan* está relacionada com o poder do *Agan*, força mística do culto dos antepassados que está além da compreensão dos humanos, responsável pela continuidade da ancestralidade.

Mais um dos cargos exercidos pelas mulheres é o de *Iyá Modé*, responsável pelos egunguns da casa. Nesta função, ela deve ter a ciência, de dentro do barracão de festa, da identidade e das cantigas específicas de cada egungum. Cabe ainda para a *Iyá Madé* observar o axó (roupa) dos eguns a fim de que, havendo necessidade, providencie com a comunidade vestes novas.

Outros títulos honoríficos são dos de *Iyá Kekerê*, *Iyá Lodê* e *Iyá Bassé*. A primeira é a designação dada as mulheres responsáveis pela liderança dos orixás no terreiro de culto a babá egum. A segunda mencionada é a mãe encarregada das questões externas. Ela tem como dever principal dentro do barracão de festa iniciar o xirê que antecede a

culto propriamente dito aos eguns. A última a ser citada aqui é a encarregada pela cozinha. De acordo com Costa Lima (1997), a *Iyá Bassé* é encarregada do importante âmbito da comida sacrificial e das oferendas. Ela que se responsabiliza pela elaboração e distribuição ritual das comidas oferecidas aos santos e, por isso exige-se da adepta grande experiência e equilíbrio.

Já o título de *Iyá Egbé* é atribuído à mãe da comunidade, responsável por todos da casa, sejam eles visitantes ou filhos do terreiro. Está sob seu desígnio organizar reuniões com as demais mulheres, angariar recursos, entre outras atividades. É o título feminino usado por grandes ialorixás no terreiro de egum.

Mulheres de grande prestígio nos candomblés da Bahia se destacaram não somente na atuação dos terreiros de orixás como também receberam e ocuparam cargos dentro do culto aos ancestrais, um grande exemplo a ser citada é mãe Senhora ou Maria Bibiana do Espírito Santo, que sem dúvidas fez parte de um grupo seletivo de sacerdotes e sacerdotisas tanto no candomblé de orixá, quanto nos terreiros de egum. Sendo contemporânea do Sr. Eduardo Daniel de Paula e de sua esposa Margarida Daniel de Paula, mãe Senhora participou ativamente do culto aos antepassados ocupando durante anos o cargo de *Iyá egbé* do ilê Agboulá, atuando em momentos importantes dessa casa religiosa, como no episódio de transferência territorial em que o Ilê Agboulá saiu do sítio do Barro Vermelho para o Alto da Bela Vista, ficando mais próximo assim da praia de Ponta de Areia. Destaco outras mulheres que assumiram postos em terreiros de egum como Juana Elbein do Santos, Ninha Daniel de Paula, Jaguaracira Sant'anna entre muitas outras que integraram e integram a dinâmica participativa dessa religião.

Dito isso, com a intenção de colaborar com o entendimento da indispensabilidade feminina, trago para o campo de discussão uma mulher praticante no culto aos eguns.

Logo no primeiro contato, via ligação telefônica, ela me alertou: “*o culto de egum é misterioso e só homem que se desenvolve, não tenho permissão de desenvolver esse lado*”. Insisti, disse qual era o objetivo do meu trabalho, que já havia conversado com alguns ojés e expliquei, de maneira geral, qual seria o teor da nossa conversa. Ela concordou, marcamos um encontro próximo ao seu local de trabalho, numa tarde de quinta-feira. Optamos pelo anonimato da interlocutora, a decisão surgiu de uma negociação com a mesma, que por motivos pessoais não quis ter seu nome divulgado.

Nascida em Salvador, negra, 39 anos, mãe de um pequeno menino, Joana, como será chamada aqui, desde pequena esteve inserida no mundo do candomblé, seus pais, ela conta, sempre a levava junto com seus irmãos a festas de orixás e caboclos, entretanto a

responsável por apresentá-la ao culto dos antepassados na Ilha de Itaparica, foi a sua avó materna, que atuava dos rituais.

No primeiro momento, confessa Joana, sua postura foi de desconfiança em relação às entidades cultuadas, que ela atribuiu à fase vivida: *“era coisa de adolescente, né? Eu tinha respeito, sempre tive, mas como posso dizer? Tinha aquela curiosidade dentro de mim, ficava com aquilo na cabeça”*. Porém, após um acontecimento em sua família, sua concepção acerca da presença dos ancestrais e de sua ação em suas vidas mudou completamente, ela narra:

Sim, agora eu acredito. Assim, eu passei a acreditar em babá depois que meu irmão teve um problema de saúde, ele ficou 16 dias em estado grave. Ele ficou dezesseis dias internado no Hospital Couto Maia dando crise, aí já não tinha mais jeito, solução. O médico já tinha falado para mim e para meu outro irmão que era acompanhante, que ele não passava daquela noite. Era perto do natal. Que os órgãos dele já não estavam funcionando e só o coração funcionava com ajuda de aparelhos, mas as batidas estavam bem fracas. Aí a gente ficou 16 dias sem dormir direito, só tomando café e suco. Eu adormeci e meu irmão também adormeceu. Quando a gente caiu no sono a gente viu aqueles reflexos daqueles espelhos no quarto. De repente o quarto ficou todo escuro e a gente só vendo os reflexos. Aí a gente ficou olhando um para o outro e aí meu irmão perguntou se eu estava vendo aquilo e eu disse: tou! A gente vendo aqueles reflexos no espelho e depois meu irmão que estava em coma acordou quando deu um clarão bem forte em cima dele.

Ele levantou da cama e perguntou para gente: o que estou fazendo aqui no hospital? Aí ficamos parados em choque, chamamos os médicos e os médicos ficaram parados na porta. Depois entraram e viram ele e disseram para a gente: é! Vocês devem ter alguma coisa com o outro mundo com vocês porque seu irmão já estava praticamente morto, não reagia. Tanto que tem duas funcionárias e uma nutricionista que depois disso procuraram a gente, para ir ao culto para tratarem suas questões pessoais. A partir do

momento que elas viram, elas presenciaram aquele mistério elas passaram a recorrer aos ancestrais na ilha.

No caso narrado por ela, após o médico revelar que seu irmão tinha poucas chances de vida, se fez necessário recorrer aos ancestrais para a solução daquele problema. É importante ressaltar aqui, mais uma vez, a ação de babá egum em caso de doenças, como já mencionamos no capítulo anterior, reforçando a ideia de que a busca pela cura de uma enfermidade se torna uma das vias que conectam os vivos e os eguns.

No caso de Joana, foi preciso um fato concreto para que, como ela mesmo disse, passasse a acreditar em babá. A partir daquele ocorrido ela passou a ir ao culto com mais frequência, mas a sua entrada efetiva na dinâmica de participação do ritual só se deu depois de sua feitura no candomblé de orixá aos 25 anos de idade. Desde então ela participa ativamente das cerimônias no Ilê Agboulá. Perguntei qual a visão que ela tinha sobre a presença das mulheres no culto dominado pelos homens, seu argumento não difere dos que são defendidos pelos ojes:

É muito importante! Eu considero muito importante que as mulheres participem, porque se não fosse as mulheres, se não fosse a gente, não faziam o candomblé. Porque no candomblé os homens vão fazer o quê? Eles tocam, os homens não cantam, quer dizer os homens cantam, mas só que eles não iam bater palmas, fazer tudo. E o coro das mulheres é maior. O que é que os eguns gostam? Os eguns gostam das mulheres, porque se não fossem nós mulheres, os eguns não dançavam.

E continua seu argumento apontando para os limites de acesso, do permitido e do proibido para elas:

A gente participa do culto porque tem o candomblé que os homens não participam, eles não mexem, tem essa energia que só a mulher que tem. A gente faz o candomblé, ele vem e é a gente que canta ali dentro, que faz o candomblé aí babá vem dançar. Mas tem também uma parte que é só de oje, que essa parte aí é deles a gente não sabe nada. Tudo é feito na casinha, em segredo

e a gente é a de cá. Na parte deles só eles que transitam ali dentro, só eles é quem sabe, os fundamentos, as coisas, agora a gente fica cá no barracão dançando, cantando, agradando os orixás. A gente não pode, ali é fundamento de homem não é da gente. Desde pequena minha vó falava isso aí e assim, nós crescemos e eu não senti curiosidade de entrar lá não. Na parte de candomblé de egum eles sabem, eles não participam de nada do candomblé de orixá, eles sabem de candomblé, mas na parte de orixá eles não sabem nada. Na hora do culto de babá egum tudo que for de orixá eles não mexem porque o orixá é mais que babá. Meus mais velhos diziam: se tiver um babá, se o babá estiver dançando e o orixá chegar babá vai embora porque o orixá é maior que o babá egum porque o orixá é vivo e o babá é morto, é vento. O orixá se encarrega da cabeça e o egum é um vento.

Dois pontos podem ser destacados a partir da fala de Joana sobre essa divisão do que é próprio dos homens e das mulheres: o primeiro deles diz respeito ao cumprimento do que foi estabelecido por forças sobrenaturais, as quais justificariam tanto a exclusão das mulheres de determinados processos rituais do culto aos eguns, quanto à indispensabilidade delas em outros postos. Já um segundo ponto está associado ao fato de que a tradição não pode ser modificada intencionalmente, os adeptos não podem alterar, incluir ou retirar fundamentos do culto. Enfim, mesmo com a impossibilidade iniciática das mulheres e por consequência o interdito em algumas partes dos rituais, homens e mulheres desempenham, cada um, funções determinadas. O culto de babá egum só se torna viável com a colaboração delas.

3.1 E as ancestrais femininas?

Porque esse culto por incrível que pareça, não é machismo não, mas ele é restrito aos homens, as mulheres podem passar por um processo também, mas é diferente dos homens, porque para a mulher voltar a terra o processo é mais complicado do que dos homens e como não tem ojeia, ai não tem como o oje fazer os

processos, a menos, tem casos, acho que tem três mulheres que saem lá na rua, lá na ilha, mas é um negócio tão complicado que até os eguns se assustam é uma coisa muito profunda, não tem ser humano no culto de egum que tenha, digamos assim, o mesmo gosto que tem com os homens, porque não é machismo, mas é muito complicado de fazer culto a Iyá-mi que é o nome da mulher. (Sátiro, Ojé).

Verger (1994), baseado em algumas histórias e itans²⁹ difundidos oralmente por babalaôs iorubás escreve um artigo que visa tratar das entidades ancestrais femininas, bem como, do seu culto.

A história conta assim, quando o mundo foi originado, Olodumaré, que é o deus supremo, enviou três divindades à terra: Obarixá, senhor da criação dos homens, Ogum, o senhor do ferro, e Oduá, a única mulher entre eles e a única que não tinha poderes. Por conta disso, Oduá foi se queixar a Olodumaré e recebeu dele o poder do pássaro contido numa cabaça, o que fez dela uma Iyá-mi, a mãe suprema, a mãe de todas as coisas e para toda a eternidade, a que dá continuidade a tudo que existe ou que venha a existir.

Olodumaré falou a Oduá que, a partir daquele momento, o homem nunca mais poderia fazer nada sem a colaboração da mulher. Com o poder dos pássaros, as mulheres receberam de graça e de nascimento o axé, que é uma energia que os homens precisam cultivar. Através dele as mulheres passaram a ser as que geram, as que fecundam, as donas da barriga, que é por onde perpassa, por meio do sangue, toda a energia e a vida do corpo. É por isso que as mulheres têm regras, porque o grande poder feminino segue o rastro do sangue.

A história seguiu e Olodumaré também alertou a Oduá que esse era um imenso poder, maior do que qualquer outro, e que por isso deveria ser manejado com todo cuidado. No entanto, Oduá abusou, o que levou Obarixá a se queixar com Olodumaré, já que se sentia preocupado e humilhado com o poder concedido às mulheres. Olodumaré fez o jogo do Ifá³⁰ para Obarixá e o ensinou a conquistar e vencer Oduá, usando a esperteza e fazendo sacrifícios e oferendas. Ele seguiu os conselhos do deus supremo e

²⁹ Palavra nagô que designa, não somente qualquer conto narrado, mas essencialmente histórias de tempos imemoráveis, mitos recitações, transmitidos oralmente de uma geração para outra. (Santos, 2012, p.57).

³⁰ Divindade dos oráculos e da adivinhação.

conseguiu casar-se com Oduá depois de tê-la enganado, fazendo com que comesse uma de suas quizilas³¹. Com o passar do tempo, Obarixá conquistou a confiança de Oduá e descobriu de onde vinha grande parte de seu poder, do culto aos eguns.

Ela também mostrou a roupa especial dos eguns e deixou em segredo que ele também participasse dos cultos. O que Oduá não sabia é que tudo isso fazia parte dos planos de Obarixá, que aproveitou um dia em que ela saiu de casa para modificar e vestir a roupa de egum. Chamado então de egungum, Obarixá foi assim vestido para a cidade.

Quando viu a roupa de egungum, Oduá reconheceu seus panos, viu também ele andando e sobretudo falando, o que não feito por ele. Todos reconheceram Obarixá como o verdadeiro egum e clamaram por ele. Oduá reconheceu que Obarixá tornava egum presente melhor do que ela o fazia.

Oduá percebeu que tinha sido enganada e reconheceu que merecia ser castigada pelo descuido. Ela então prestou homenagem à astúcia de Obarixá e mandou que o pássaro pousasse sobre ele para que ele tivesse o poder de transformar em realidade tudo que dissessem suas palavras. Depois disso, Oduá nunca mais participou do culto aos egunguns, permitido somente para os homens e ficou com o culto às Iyá-mi.

A história aqui exposta é uma síntese de um itan que explicita a aparição de egum e de que maneira ele passou de um culto sob os cuidados das mulheres para o domínio dos homens.

Para Verger, esse mito reflete a importância relativa das posições dos homens e das mulheres na sociedade iorubá, na qual se destacam três momentos

O primeiro momento é da chegada do além à terra, representa o tempo da migração, a chegada dos iorubás a Ifé. Os homens dominavam as tribos, que se deslocavam e suas qualidades de guerreiros e de caçadores eram indispensáveis para garantir a vida do grupo. Ogum vem a frente.

O segundo movimento é aquele em que o grupo se estabelece na terra. De nômade, a sociedade torna-se sedentária e agrícola. A fertilidade do solo e a fecundidade das mulheres, passam a ocupar o primeiro lugar das preocupações. Oduá representa as mulheres, são as mães, elas detêm o poder. A sociedade baseia-se no matriarcado, e as mulheres se encarregam até mesmo do culto aos ancestrais, os egunguns. Os homens exercem apenas um papel apagado no governo e nas funções sacerdotais.

³¹ Tabu que os orixás têm a certos alimentos.

No terceiro período, as mães descuidam de suas funções e os homens reagem diante do descuido e retomam o exercício do poder e o comando.

As Iyá-mi, mencionadas tanto na fala do ojé Sático como no mito encontrado no artigo de Verger, são ancestrais da esquerda³², representam as mães antepassadas, cultuadas pelas sociedades Gèlèdè³³, nas quais os espíritos ancestrais do sexo feminino são reverenciados coletivamente, o que marca uma característica diferente ao culto de babá egum em que os antepassados se apresentam individualmente. Conforme Santos (2012), a energia ancestral feminina está condensada de maneira coletiva, agrupada no singular, representa uma totalidade, um grande ventre simbolizado pelo igbá (cabaça); já os antepassados masculinos representam tanto indivíduos, como uma totalidade simbolizada.

O que se sabe é que na Nigéria, no reino de Ketu, a sociedade Gèlèdè foi fundada por mulheres influentes, detentoras de um conhecimento acerca dos preceitos tradicionais iorubá, teriam elas organizado e mantido economicamente um restrito grupo de senhoras negras. Tal sociedade propiciava festivais onde se prestava culto aos poderes femininos de fertilização e às forças cósmicas. Silveira (2006) escreveu sobre a sociedade Gèlèdè:

Na sociedade tradicional iorubana da função mais imediata da sociedade Gèlèdè era organizar o culto e promover regulamente festivais para referenciar as mais antigas divindades femininas do panteão iorubá, as Iyá mi, grandes mães, ancestrais de todo o povo, guardiãs da terra, das águas e dos saberes esotéricos. (SILVEIRA, 2006, p.433).

Registros apontam a existência do culto ancestral feminino no Brasil do século XIX, tendo como uma das suas líderes a sacerdotisa Maria Júlia Figueiredo (nome católico), conhecida no Ilê Nassô³⁴ como Omonikê. Na sociedade Gèlèdè, ela era a Iyá lodê, responsável pela invocação dos espíritos femininos. Santos (2012) relata ainda que com a morte de Omonikê findaram-se as celebrações, os festivais anuais, incluindo a procissão que era feita no bairro da Boa Viagem, em Salvador, Bahia. Ela ressalta ainda

³² Assim como os orixás, os eguns são classificados segundo pertençam à direita ou à esquerda, os primeiros reunindo os ancestrais masculinos, os babás eguns, e os da esquerda, agrupando os ancestrais femininos, as Iya-agbá ou Iya-mi.

³³ Segundo Silveira (2006), ao analisar separadamente (Gè) que dizer aplacar ou afagar. (èlè) as partes íntimas da mulher simbolizando seus poderes e segredos de dar a vida e (dé) é o mesmo que realizar algo com cuidado e gentileza.

³⁴ Terreiro popularmente conhecido como Casa Branca, fundado no século 19.

que, de acordo com a tradição oral, o culto Gèlèdé no Brasil desapareceu ainda no começo do século XX.

Os rituais mais secretos e o núcleo mais consistente de atuantes são de acesso restrito às mulheres. Conforme postula Drewal (1990), a prática ritual desse festival é realizada em duas etapas. A primeira, no período diurno, tem um caráter mais público, e é conectada a uma carnavalização ou espetacularização, com ricos figurinos, sátiras, coreografias, o que atrai um número grande de espectadores. A segunda parte, no período noturno, é encarada de maneira mais solene, com ritos internos. E assim como no candomblé, o primeiro ato realizado é destinado a Exu.

Silveira (2006) diz ainda que, como característica de qualquer associação, as sociedades secretas tinham a função de zelar pela coesão social, tanto o culto ancestral egungum quanto Gèlèdé eram ou ainda são um recinto de moralidade pública e ordem social, que buscam neutralizar as oposições que a vida em sociedade inexoravelmente produz. Apaziguavam os ânimos de toda população, ao tempo que promoviam uma convivência pacífica. Na visão desse autor, apesar de estarem calcados em base comum, a sociedade feminina Gèlèdé se preocupava com a neutralização das oposições existentes na vida em sociedade, enquanto a de babá estava à relacionado a harmonia entre as forças sobrenaturais e a vida cotidiana. Tendo essas funções sociais de harmonizar e promover coesão social, as sociedades secretas, sobretudo, Gèlèdé e de culto a babá egum, de acordo com Silveira, passaram a ser encaradas pelas religiões hegemônicas na África ocidental, como o cristianismo e o islamismo, como subversivas, destruidoras e diabólicas, corrompendo o verdadeiro objetivo e restringindo-o a cultos maléficis, cultos às bruxas ou cultos antissociais.

3.2 Masculinidades, uma perspectiva de gênero

Como já foi exposto, no culto de babá egum, a participação feminina é limitada, e por vezes as atividades realizadas por elas refletem os afazeres cotidianos. Sempre que inquiridos, os homens do culto reafirmam a importância da presença feminina fundamental na dinâmica religiosa. Além disso, outras vezes, eles utilizam uma explicação mitológica para sustentar seus argumentos acerca dos limites impostos para as mulheres, bem como, para justificar o poder sacerdotal exclusivo aos homens, a quem cabe a administração do culto. Um desses argumentos descrito por Santos (2012), por exemplo, dá conta de ilustrar o motivo pelo qual Oyá ou Iansã é considerada como a

rainha e fundadora dos eguns e por isso, teria ela, acesso ao culto, mesmo perdendo o poder de realizar os rituais, que detinha outrora.

O mito conta a história de como Ogum conquista para os homens o poder das mulheres. Este mito narra que no processo de formação do mundo as mulheres tinham o “poder” (político) e o “segredo” (religioso). Iansã era a possuidora do mistério das sociedades dos eguns junto com suas companheiras humilhavam seus maridos, faziam deles suas vítimas, manipulando-os e comparando-os com macacos. Ogum e os outros homens, então cansados desses excessos de autoridade decidem acabar com isso. Eles resolveram procurar Orumilá, deus do oráculo ifá, na intenção de fazer um jogo para encontrar uma saída de tal situação.

Orumilá após ter feito o jogo. Convocou e aconselhou os homens, lhes explicando o que estava acontecendo e quais providencias deveriam serem tomadas. Ogum foi incumbido da função de fazer um ebó com galos, ao pé de uma árvore e aguardar, vestido de guerreiro, as mulheres que logo chegariam para os rituais habituais. Ao verem algo surgir com tamanha estranheza, todas ali presentes fugiram. Iansã também ficou com medo da figura de Ogum que demonstra tanta violência e também fugiu. O poder, naquele momento, passou a pertencer aos homens, que tomaram posse do segredo das sociedades egunguns. Iansã continuou como rainha do culto, mas perdeu o poder de decisão dentro da comunidade.

Essas narrativas, no escopo das religiões afro-brasileiras ganham tons de relatos sagrados que acabam por revelar eventos, como por exemplo, a existência de orixás ou de outras entidades cultuadas. É através delas que os adeptos explicam e ilustram a realidade social e a estruturação dos cultos. Importante ressaltar que de acordo com Santos (2012), a disputa pela supremacia de um dos sexos (gênero) é uma característica recorrente nos mitos e textos litúrgicos nagôs, como pode ser percebido nos dois mitos relatados nesse capítulo.

Para os iorubás, de acordo com Reginaldo Prandi (2010) os mitos não são especificamente datados, falam de uma vida no passado e explica o presente. Cada narrativa mítica atende a uma necessidade de explicação tópica e justifica fatos e crenças que compõem a existência de quem o cultiva. Prandi pontua que, esse passado remoto, de narrativa mítica, é coletivo e fala do povo como um todo. Passado de geração a geração, por meio da oralidade. O tempo do mito é o tempo das origens, no mundo mítico, os eventos não se ajustam a um tempo contínuo e linear. A mitologia dos orixás, que fala da criação do mundo e da ação dos deuses na vida cotidiana.

Dito isso, gostaria de abrir um espaço e abordar com brevidade alguns pontos acerca dos estudos sobre gênero, particularmente estudos sobre masculinidade. Tendo em vista que o objeto de estudo aqui tratado nos leva a uma sociedade conformada por homens, de caráter secreto, dada a preservação sigilosa dos fundamentos que regem o culto dedicado aos ancestrais masculinos, ou seja, uma comunidade religiosa de protagonismos masculinos, a intenção nesta seção é fazer um panorama com alguns das principais discussões acerca do tema.

Connell (1995, 2010), elabora um programa de teoria para o estudo de gênero dentro dos parâmetros de uma teoria da prática. Na sua proposta de uma sociologia da masculinidade algumas questões devem ser tomadas de antemão, como a análise da masculinidade deve ser relacionada com outros tópicos correntes no feminismo, divisão sexual do trabalho e a interlocução entre gênero e a dinâmica de classe. Portanto partindo da teoria crítica feminista, o autor logra corrigir a ausência dos homens nos estudos do gênero e fornecer uma interpretação dos discursos e práticas das masculinidades enquanto construção social e objeto de disputa pelo seu significado cultural.

Connell argumenta que a masculinidade deve ser entendida como uma configuração de práticas em torno da posição dos homens na estrutura das relações de gênero. Sua ideia é que existe, em geral, mais de uma configuração desse tipo em qualquer ordem de gênero numa dada sociedade e é justamente pelo reconhecimento desse fato, que se tornou comum falar de “masculinidades”. Contudo, ele alerta para a existência do perigo que o uso desses termos pode acarretar, de que possamos pensar o gênero simplesmente como um *pout-pourri* de identidades e estilos de vida relacionado ao consumo. De acordo com ele as masculinidades são corporificadas sem deixar de serem sociais o que aponta para a complexidade da noção de gênero, para além das dicotomias dos “papéis de sexo” ou da sugerida pela biologia reprodutiva.

Para o sociólogo, diferentes masculinidades são constituídas no mesmo contexto social. Seu argumento é que para além das relações de gênero (homens e mulheres) são admitidas relações entre outros homens que podem envolver, relações de marginalização, cumplicidade e dominação. Nessa perspectiva, uma determinada forma hegemônica de masculinidade tem outras masculinidades agrupadas em torno dela. Connell (2010) afirma que o gênero dos homens era compreendido erroneamente como o “papel do sexo masculino”. Tal definição compreende uma gama de atitudes e expectativas que delimitam a masculinidade “apropriada” impossibilitando a percepção das complexidades

no interior da masculinidade e as diversas formas de masculinidade como a hegemônica e as subalternas.

Desse modo, suplantar o conceito de papel do sexo masculino para trazer a categoria masculinidade constitui um aprofundamento teórico que necessitou de algum tempo para ser desenvolvido no campo da teoria social. Para Connell, masculinidade é um conjunto de inúmeras configurações de práticas de poder em torno da posição dos homens na estrutura das relações de gênero de uma sociedade.

Contribuindo para a problematização do lugar dessa masculinidade, Kimmell (1998) argumenta que as masculinidades são construídas de modo simultâneo em dois campos inter-relacionados de relação de poder – nas relações de homens com mulheres (desigualdade de gênero) e também nas relações dos homens com outros homens (desigualdade baseada em raça, classe, idade, sexualidade). A masculinidade é tratada por ele, como uma construção imersa em relações de poder frequentemente invisíveis aos homens cuja ordem de gênero é mais privilegiada em relação aqueles que são menos privilegiados por ela e aos quais isto é mais visível.

Então ele postula que, os significados de masculinidade diversificam-se em diferentes períodos históricos, variam entre homens em meio a uma só cultura e mudam no curso de sua vida. Isso quer dizer que não se pode falar de masculinidade, de acordo com o autor, como se fosse uma essência constante e universal, mas sim como um conjunto de significados, comportamentos fluídos em constante mudança, por isso deve-se falar de masculinidades, reconhecendo as diferentes definições que são construídas ao se usar o termo no plural. Ele defende que masculinidades significa diferentes coisas para diferentes grupos de homens em diferentes momentos.

Para Almeida (2000), a divisão entre masculinidade e feminilidade não é linear, ela sofre variações com a idade, relações de trabalho e classes sociais, por exemplo. Para ele, são esferas construídas ao longo da existência humana. Tais categorias se processam na dinâmica das sociedades de maneira entranhada, silenciosa e invisível. E ainda afirma que:

A masculinidade não se constrói e reproduz apenas pela divisão do trabalho, pela socialização da família e escola ou pelas formas mais ou menos ritualizadas de sociabilidade e interação. O domínio das noções de pessoa, do corpo, das emoções, sentimentos e, em suma do que constitui a dinâmica entre personalidade e regras culturais é uma área de experiência humana constitutiva de, e constitutiva por, categorias de gênero. (ALMEIDA, 200, pg.29).

Nas discussões trazidas aqui, fica explícito que para esses estudiosos, as masculinidades estão alocadas no campo da prática, construídas a partir das relações, esvaziando-se, assim, qualquer entendimento que caminhe para concepções essencialistas.

Nas cerimônias públicas de culto aos eguns somos envolvidos numa aura de inúmeras sensações, que incluem o medo, seja pelo fato já mencionado dos perigos associados ao contato com as roupas sagradas ou o receio da ação punitiva do ancestral, uma vez que ele é também um regulador moral da comunidade. Os homens que almejam ocupar o cargo de ojé nos terreiros de egum devem, para além da submissão aos ritos iniciáticos, ter a aprovação positiva dos demais membros da comunidade. Devem apresentar uma série de predicados desejáveis, tanto fora do terreiro, na observância de sua conduta de vida, quanto dentro do espaço religioso, na demonstração do conhecimento da tradição, bem como na prática ritual numa performance destemida, demonstrando coragem no trato com os espíritos ancestrais. Se a capacidade de vencer o medo é um componente importante da masculinidade performada pelos ojés, cabe notar que medo e coragem, ao invés de excludentes, combinam-se de forma interessante nas experiências dos ojés. O depoimento do ojé Igor ilustra bem essas questões:

Eu tenho medo cara, não é porque eu sou um sacerdote ao culto egungum que eu não tenho medo, não vou mentir para você, eu tenho medo, porque é muito difícil meu amigo, se a gente errar a gente sabe que a gente vai ser punido, então a gente sente medo do que pode acontecer com a gente. Quando a gente vê um ancestral presente é toda emoção possível cara, sabe?

Sendo assim, esse conjunto de práticas, que conformam masculinidade, é transmitida geração após geração e exercida pelos homens atuantes no culto, que exprimem nos rituais o controle de suas emoções perante os ancestrais divinizados. Se em um primeiro movimento foi dada a atenção para a necessidade de amuixãs ou ojés demonstrarem coragem, um segundo movimento se encaminha na intenção de evidenciar um jogo performático para além da relação entre medo e encorajamento.

No barracão, por vezes, é comum que egum avance em direção aos espectadores ou dos próprios homens envolvidos no ritual, fazendo com que seja necessário a atuação dos ojés para contê-los e assim evitar o contato com os vivos. Ojés e eguns encenam uma

performance de extremo engajamento corporal, de avanço e ataque dos eguns e de reação e esquiva dos homens. A comunicação estabelecida nestes casos requer a habilidade do sacerdote que movimentava o ixã, que às vezes o coloca no chão, delimitando os movimentos das entidades e outras vezes o coloca no peito para poder controlar o babá, que não desrespeita seu comando. Estas situações podem parecer tensas para alguns, enquanto outros a encaram de maneira jocosa, rendendo boas gargalhadas aos participantes. Assim foi o caso, narrado por Fábio Lima (2020), de uma performance que ocorreu no Ilê Asipá, em Salvador, que consistiu em uma das fases do processo de formação daqueles que serão confirmados ojés. O autor conta que o amuixã tomava um banho de folhas, desnudo, na área externa, quando os babás eguns, com seus bastões em punho, avançavam para cima do aspirante a ojé, com o intuito de lhe dar uma surra. A cena do corre corre envolvendo o rapaz e a entidade gerou boas risadas naqueles que assistiam.

Pretende-se dizer com isso que a exibição de coragem e controle da situação por parte dos homens do culto é mais um dos componentes de um escopo performático que põe em relação medo, respeito recíproco entre as entidades e os vivos e também uma dimensão jocosa que ressaí nesta dinâmica. Essas condutas performadas por homens no culto, conformam uma prática de masculinidade que legitimará não somente a posição sacerdotal do adepto como também contribuirá para o reconhecimento, prestígio e mérito necessários para levá-lo ao status de ancestral divinizado, de babá egum, pai daquela comunidade.

O caso que será apresentado a seguir narra de maneira pontual a mudança de comportamento de um jovem rapaz, Maxsuel, a partir do momento em que ele entrou para o culto de babá egum, ocupando a posição de amuixã.

Conheci o jovem Maxsuel na atuação como ogã suspenso no terreiro de sua avó mãe Dulce. Sempre próximo dos atabaques ele se mostrava um conhecedor dos cânticos entoados nas cerimônias dedicadas aos orixás. Contudo, na festa de babá Nikó, a primeira que assisti, seu comportamento, amedrontado, chamou a atenção, não só a minha como também a de algumas outras pessoas, que comentavam e até riam da sua postura. No ano seguinte, por ocasião da mesma festa, percebi uma mudança importante em seu comportamento.

Cheguei ao terreiro por volta das duas horas da tarde e logo no portão de entrada reconheci dois ojés que estavam presentes na festa do ano anterior, com eles estava

também seu Sátiro, que eu tratei de cumprimentar, falei com alguns filhos da casa que estavam do lado de fora e entrei.

“Hoje estamos onde estamos porque estamos sobre os ombros daqueles que vieram antes de nós. ”

Esta é a frase que estava em destaque na camisa comemorativa do aniversário de babá Nikó, egum homenageado no Ilê Axé Omimkaye. Um ano havia se passado desde que estivera pela primeira vez neste culto realizado no terreiro em Fazenda Grande 3, Salvador.

As mulheres na cozinha, alguns convidados sentados e outro conversando pelos espaços da casa. A mãe de santo, não estava presente, havia saído. Sentei e comecei a conversar com duas jovens garotas. Não tardou muito e Sílvia saiu do barracão e veio ter conosco. Batemos papo por um tempo, mas ela tinha afazeres na cozinha e foi solicitada. Vi muitas pessoas que não eram da casa, pensei, será a primeira vez deles numa festa de egum? Achei que poderia ser interessante prestar atenção nessas pessoas, no momento da cerimônia.

O almoço ainda seria servido. Já eram mais de 03 horas da tarde quando mãe Dulce chegou ao terreiro, ela apressou os preparativos na cozinha e pediu que a mesa fosse posta para o almoço. Após aguardar várias pessoas que a cumprimentam, fui falar com a mãe de santo, que como de costume me abriu um sorriso e disse: *“Tudo bem nego! Oxalá que te abençoe!!”*

Quase que ao mesmo tempo, chegou um grupo de pessoas. Todas vestiam roupas brancas e eram desconhecidas para mim. Outra coisa que me chamou a atenção foi que a maioria delas carregavam em suas mãos um buquê de flores e vestiam uma camisa escrito “Casa de Caridade”, pensei no espiritismo, fiquei bastante curioso. Comentei brevemente sobre esse fato, mas a comida foi servida e uma fila começou a se formar. Deixamos o assunto para depois.

Como no ano passado os ojés se sentaram à mesa junto com a mãe de santo e umas senhoras e, como previsto pela etiqueta do candomblé, os filhos e filhas de santo se espalharam entre a casa e as escadas. Estava tão cheio que tivemos que comer de pé.

Quatro rapazes comiam depressa, de pé, próximo ao barracão; eles falavam alto e gargalhavam constantemente. Entre eles estava o jovem Maxsuel, neto de Mãe Dulce e Seu Sátiro. Tratando de acabar logo com a comida, os garotos depositaram seus pratos na pia e seguiram em direção ao barracão. Nós também acabamos o almoço e ficamos à espera da cerimônia. Como de costume, a ialorixá apressava seus filhos.

Diferentemente do ano passado, Maxsuel, participava ativamente dos preparativos da festa, subia e descia, orientava algumas pessoas e falava diretamente com os ojes sentados à mesa.

O sol já tinha se posto quando atravessei o barracão por completo, e cheguei ao espaço destinado à cerimônia para babá egum. As pessoas se aglomeravam no topo da escada, uma por uma, aquelas mulheres que carregavam flores foram depositando-as próximas à oferenda que continha acarajé, acaçá, outros alimentos, perfume e ofertas em dinheiro. As lâmpadas não eram suficientes para iluminar o recinto, estava escuro. Os cânticos começaram a ser entoados e um oje surgiu com um recipiente num formato semelhante a uma cuia contendo um líquido, provavelmente água. Pediu, então, que todos os presentes, sendo eles iniciados ou não, molhassem as pontas dos dedos e passassem nos olhos e explicou se tratar de uma medida para a proteção dos vivos, já que presenciaríamos um morto.

Maxsuel era um dos mais atuantes; nesse momento do ritual ele estava na parte de baixo das escadas, na entrada da casa do eguns, junto com outros jovens meninos e em suas mãos estava o ixã. Então compreendi a mudança no seu comportamento: no espaço de um ano, aquele moço, medroso, que hesitou em participar dessa mesma festa no ano anterior, estava agora entre os religiosos habilitados a lidar com os eguns.

O ritmo da música acelerou e o balaio com as oferendas foi suspenso pelos ojes que caminharam rumo à casa dos eguns. Por um tempo eles desapareceram da minha visão e quando saíram já estavam guiando um babá egum.

Um grande alvoroço então começou, uns batiam palmas, outros cantavam com mais força ainda. A vestimenta da entidade era muito parecida com a do ano passado, umas tiras iam da sua cabeça até os pés impedindo que qualquer parte do ser paramentado fosse vista. A roupa era azul e vermelha decorada com búzios; o egum dançava com muito vigor e as pessoas ao redor diziam que ele estava bastante feliz com a festa, ressaltando que tudo tinha sido preparado conforme solicitado por ele.

O egum estava mais próximo de nós, tinha subido alguns degraus com a orientação do oje e com sua voz rouca, falava bastante. O grupo de pessoas que estavam com as flores, agora portava um frasco de perfume, alfazema, e quando permitido pelo sacerdote, dois deles começaram a despejar na cabeça do babá, que gesticulava emanando axé.

Os rapazes tinham pouco trabalho para conduzir a entidade, posso caracterizá-la como tranquila, não ameaçava avançar em direção dos que estavam presentes ali.

Então outro egum surgiu, vestido de branco e azul. E esta foi a entidade com quem Maxsuel lidou diretamente. Segurando seu ixã, ele batia e riscava o chão direcionando o caminho para o babá, mas não traduzia o que era dito, aliás, apenas um dos rapazes fazia a tradução do que era dito pelo ancestral.

Um grande silêncio se fez e os dois eguns agora falavam diretamente para algumas pessoas, primeiro para uma mulher que, orientada pelo ojé, posicionou-se em frente à babá Nikó. Devido à grande quantidade de pessoas e à minha distância do acontecido, não consegui escutar com precisão o que estava sendo dito. Pude perceber que se tratava de coisas boas, a mulher manteve um sorriso e dizia axé a cada fala traduzida pelo ojé.

A festa seguiu e após um tempo os eguns se despediram. Fiquei aguardando a aparição do aparaká, mas dessa vez ele não surgiu. Aos poucos as pessoas começaram a subir e assim como ocorreu na ocasião anterior, uma pessoa entrou em transe, precisando do auxílio de duas equedes. Subi, me despedi de mãe Dulce, de seu sátiro e de mais algumas pessoas, era quase dez da noite daquele sábado.

De um adolescente hesitante e amedrontado frente aos eguns, que resistiu em participar da festa para essas entidades, Maxsuel passou a ser, no ano seguinte, um participante envolvido na festa, demonstrando publicamente um aprendizado que o habilitava para lidar com as entidades ancestrais e a performar um certo tipo de masculinidade.

Se refletirmos sobre a trajetória de Maxsuel a luz dos comentários do ojé Igor podemos concluir que a masculinidade performada pelos ojés, no culto de babá egum, diz menos sobre uma superação do medo, do que sobre como lidar com o medo e com a sensação de atuar em rituais junto de potências que colocam os ojés em contato com experiências emocionais fortes.

Neste capítulo, os pontos centrais mobilizados levantaram questões que desembocaram numa discussão envolvendo os homens e as mulheres sob a cosmovisão do culto a babá egum. Os mitos aqui narrados, tiveram o propósito de justificar as condições de atuação determinadas para cada gênero. Discutimos a indispensabilidade das mulheres no culto aos eguns, apesar do protagonismo masculino; destacamos os espíritos ancestrais femininos, que fazem parte de um outro circuito de práticas em que são cultuadas coletivamente nas sociedades Gèlèdè e por fim, um apanhado de gênero, especificamente, sobre práticas de masculinidades.

Conclusão, que assim como a morte, não representa simplesmente o fim

Ao término dessa reflexão e análise acerca da relação entre vivos e mortos e do cuidado que é estabelecido entre eles através do culto a babá egum, estamos convencidos, antes de tudo, de que essa discussão não se encerra aqui, assim como a concepção de morte para essa comunidade religiosa, de modo algum é o fim.

É importante ressaltar que ao caracterizar, tanto o culto, quanto os seus membros, inicialmente apontamos a partir do entendimento de Santos (2012), que estes estariam agrupados e reconhecidos genericamente enquanto nagôs. Contudo, ao chegarmos nessa fase do trabalho o entendimento aponta para um rumo que apresenta essa religião muito mais de caráter afro-brasileiro do que pertencente a uma identidade pura ou a um grupo fechado. Sobre isso Julio Braga (1995) argumenta que:

O purismo atribuído ao sistema de crenças de determinadas nações de candomblé deve ser encarado nos limites da dimensão simbólica das estruturas de poder e de mando, e se insere como fator relevante de prestígio, necessário à dinâmica interna desses grupos religiosos. Compreende-se que nos primeiros tempos e templos dos candomblés da Bahia, haja existido certo purismo dogmático na prática do culto aos orixás, considerando que os elementos que se organizaram enquanto estrutura básica, vieram efetivamente do continente africano, embora de diferentes áreas culturais. Mas, por exemplo, a estrutura religiosa de um candomblé nagô não pode prescindir de certos elementos, específicos das organizações conventuais do antigo Daomé (genericamente conhecidos no Brasil por nação jeje) e de tantos outros que enriqueceram grandemente a religião afro-brasileira. (BRAGA, 1995, pg.16).

Dizer que ele é de caráter afro-brasileiro não significa que as práticas religiosas realizadas em solo brasileiro sejam uma recriação da África no candomblé como defende Roger Bastide (1973). É inegável que os candomblés da Bahia estejam profundamente comprometidos com inúmeros e complexos valores africanos, contudo, como observa Julio Braga (1995), uma análise mais apurada, que leve em conta as especificidades dos contextos, considerará as realidades africanas e brasileiras como diferentes e autônomas, mesmo que a segunda preserve elementos da primeira.

Assim pois, o culto a babá egum continua no Brasil de forma, reelaborada, transformada e nele habitam tantos os eguns africanos que foram trazidos da África, das regiões dos povos iorubás (babá Olokotum, por exemplo) quanto os eguns brasileiros

(babá Iaô, babá Bakabaká), cujos ojés que os originaram nasceram, viveram e morreram aqui no Brasil.

Para cumprir o objetivo proposto neste trabalho, alguns elementos que compõem o culto foram mobilizados, a fim de melhor caracterizá-lo. Vimos que o diálogo entre os vivos e os antepassados divinizados acontece por meio de diversos rituais e carece da participação de inúmeras pessoas, atuando cada uma dentro de uma dinâmica que é hierarquizada e dividida entre o que cabe aos homens e o que é próprio das mulheres.

De acordo com os fundamentos iorubás, a função de trazer os eguns à terra é exclusividade masculina, assim como, a submissão aos processos de iniciação, por isso nem todas as pessoas podem lidar com esse espírito, entretanto, na prática nota-se que os rituais contam com o engajamento não só de homens com também o de mulheres.

Vimos também que as vias que dão acesso aos vivos, nesta relação com os mortos, podem ser asseguradas pela consanguinidade ou por múltiplos fatores. No primeiro caso, a ascendência ou descendência consanguínea com os fundadores e líderes dos terreiros é a chave de acesso no sistema de participação do culto, é caso dos Daniel de Paula, família a qual pertence o ojé Dudu a quem foi dada voz no segundo capítulo deste trabalho, sendo ele bisneto do fundador do Ilê Agboulá, o senhor Eduardo Daniel de Paula.

Por outro lado, em casos em que o laço de sangue se faz ausente, há outras chaves que conectam as pessoas a essa dinâmica participativa do culto a babá egum. A busca pela cura de uma enfermidade, como nos casos de Mestre Didi e do ojé Igor Silva, é uma delas. Mas o ingresso pode ocorrer também a partir da vontade do próprio egungum que durante uma cerimônia, escolhe o futuro ojé: esse foi caso de seu Sático. O vínculo pode ainda ser garantido desde o seu nascimento, como no caso de Roberto Vieira.

Emerge então uma primeira conclusão sobre o culto de babá egum: a partir desse diálogo estabelecido por meio de rituais, os eguns e seus descendentes vivos elaboram na prática a produção de um parentesco. Essa noção está alicerçada na concepção de que esses homens inseridos numa comunidade religiosa a partir dos mesmos processos de iniciação, conformam um núcleo que está submetido aos cuidados dos ancestrais, de babá, que se torna um pai reivindicado coletivamente.

Esse campo de práticas que produz parentesco, envolve não somente cuidados, mas também obediência e respeito. É resultado de um movimento recíproco em que ojés e a comunidade religiosa se engajam na missão de manter ininterrupta a comunicação e o zelo com seus ancestrais através dos rituais, das oferendas, presentes e obediência, enquanto babá egum atua cuidando de seus descendentes, emanando seu axé, livrando-os

dos perigos, chamando atenção e repreendendo condutas indesejáveis, uma vez que possui legítima autoridade para isso.

Esse mesmo movimento recíproco, em que vivos e mortos se relacionam, não só gera parentesco como gera, ancestralidade. Dessa maneira chegamos a uma segunda conclusão. No culto de babá egum, a noção de ancestralidade sai de um campo abstrato, etéreo ou até mesmo filosófico e habita o campo da prática, produzido cotidianamente pela relação de cuidado mútuo entre os que habitam o aiyé e os que povoam o orum.

Por fim, esta investigação se empenhou em colaborar com as discussões acerca deste culto ancestral afro-brasileiro, realizado há centenas de anos e que superou perseguições, proibições e ainda hoje enfrenta o racismo religioso que acomete as religiões afro-brasileiras de uma maneira geral e se mantém cheio de vida, com o colorido das roupas dos eguns e das flores que lhes são ofertadas, da pulsação dos atabaques que dão ritmo para homens e mulheres dançarem e cantarem em homenagem aos seus ancestrais. Enfim, vida e morte não se rompem, não há fim.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Miguel Vale de. **Senhores de si: uma interpretação antropológica da masculinidade**. 2. Ed. Lisboa: Fim de século, 2000.
- BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.
- _____. **Estudos Afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- BRAGA, Julio. **Ancestralidade afro-brasileira: o culto de babá egum**. 2. ed. Salvador: EDUFBA/Ianamá, 1995. 142p.
- CARSTEN, Janet. Introduction: Cultures of Relatedness. In: CARSTEN, Janet. (Org.). **Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 1-36.
- CASTILLO, Lisa Earl. **Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia**. Salvador: Salvador: EDUFBA, 2010.
- CONCEIÇÃO, Joalice Santos. **Duas metades uma existência: produção de masculinidades e feminilidades na Irmandade da Boa Morte e no culto de Babá Egum**. Tese de doutorado - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.
- CONNELL, Robert W; MESSERSCHMIDT, James W. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. **Estudos feministas**. Florianópolis, jan-abr/2013.
- _____. **La organización social de la masculinidad**. Biblioteca virtual de ciencias sociales. Disponível em <<<http://www.cholonautas.edu.pe>>>. Acesso em: out. 2020.
- COSTA LIMA, Vivaldo da. **A família de santo nos candomblés Jeje-Nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais**. 1977. 208f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 1971.
- DREWAL, Margaret Tompson. **Yoruba ritual: performes, play, agency**. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
- FLAKSMAN, Clara. “De sangue” e “de santo”: o parentesco no candomblé. In: Encontro Anual da ANPOCS, 40, 2016, Caxambu. **Anais Eletrônicos...** São Paulo: ANPOCS, 2016. Disponível em: <<http://www.anpocs.com/index.php/encontros/papers/40-encontro-anual-da-anpocs/st-10/st01-8/10132-de-sangue-e-de-santo-o-parentesco-no-candomble?format=html&path=40-encontro-anual-da-anpocs/st-10/st01-8>>. Acesso em: jun. 2020.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LCT, 2008. 323p.
- GOLDMAN, Marcio. “Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé”. **Religião e sociedade**, 25 (2). Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião, 2005, pp. 102-120.
- KIMMELL, Michael S. A produção simultânea de masculinidades hegemônicas e subalternas. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, 1998.

- KOPYTOFF, Igor. “**Ancestors as elder in Africa**”, Africa, Londres: Oxford University, 1971.
- LIMA, Fábio. **Diáspora e ancestralidade**. Salvador: Kawo-Kabiyesile, 2015. 150p.
- _____. **A emoção no Axexê, rito mortuário, no candomblé da Bahia**. Texto apresentado na reunião do grupo de pesquisa. 2020
- PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. Campinas: Editora da Unicamp, 2006. 392p.
- _____. O mundo atlântico e constituição da hegemonia nagô no candomblé baiano. **Esboços**, Santa Catarina, v.17, n.23, 2010.
- PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- RABELO, Miriam. Aprender a ver no candomblé. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 21, n. 44, p. 229-251, jul./dez. 2015.
- SANT’ANNA SOBRINHO, José. **Terreiros Egu’ngún: um culto ancestral afro-brasileiro**. Salvador: EDUFBA, 2015. 286p.
- SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nagô e a morte: padê, àsésé e o culto egun na Bahia**. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.
- SILVEIRA, Renato da. **O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto**. Salvador: Maianga, 2006.
- TURNER, Victor. **Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu**. Tradução de Paulo Gabriel da Rocha Pinto. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2005. 488p.
- VELAME, Fábio. **A arquitetura do terreiro de candomblé de culto aos egum: o omo ilê Aboulá um templo de ancestralidade afro-brasileira**. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia. 2007.
- VERGER, Pierre Fatumbi. Grandeza e Decadência do Culto de Íyámi Òsoróngà (Minha Mãe Feiticeira) entre os Yorùbá. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. **As Senhoras do Pássaro da Noite**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Axis Mundi, 1994.
- ZIEGLER, Jean. **Os vivos e a morte: “uma sociologia da morte” no ocidente e na diáspora africana no Brasil, e seus mecanismos culturais**. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.