

Algumas Reflexões sobre a Organização Social da Mina Maranhense e do Keto em Belém do Pará

Mírian A. Tesserolli* [mirian@uft.edu.br]

Resumo

Este trabalho é uma reflexão sobre a organização social das casas de religiões de matriz africana de Belém, em especial uma casa da mina maranhense e uma *keto*. Caminhamos por diversas trilhas: como os clãs iorubanos se re-apresentaram no Brasil; como a instituição do casamento e o incesto se colocaram; como a escravidão influenciou a organização das famílias de negros e, posteriormente, nas famílias “de santo”; e a questão do homossexualismo entre os praticantes da religião.

Palavras-chave: religiões afro-brasileiras, organização social, senioridade, família.

Abstract

This work is a reflection on the social organization of the the houses of religions of African origin in Belém, PA, Brasil, especially the *Mina Tambor* and *Keto*. We walked several tracks: as clans iorubanos be re-made in Brazil, as the institution of marriage and incest arose, such as slavery influenced the organization of families of blacks and, later, the families of 'saint', and the question of homosexuality among the practitioners of religion.

Keyword: african-Brazilian religions, social organization, seniority, family.

Introdução

Ao visitar as casas de religiões de matriz africana em Belém, lembrei Roberto Cardoso de Oliveira, pois, nessas visitas, cultura e identidade correspondem a duas dimensões da realidade que estudo. O que apresento a seguir são algumas considerações sobre o Candomblé e a *Mina Paraense* de influência maranhense, que remetem a identidades que se forjaram a ferro e fogo ao longo de anos. O Candomblé, já conhecia de outras plagas, de

* Doutoranda em Ciências Sociais – Antropologia pela Universidade Federal do Pará; Professora do Curso de História/Campus de Porto Nacional da Universidade Federal do Tocantins.

outros ventos, de outras secas: o *Keto*, o *Jêje* e suas variações, o *angola*. Mas, a *Mina Paraense*, vi pela primeira vez na casa do *Pai Brasil*. Ele se filia à *Mina Maranhense* e mostrou-me como, no cotidiano, a cultura brasileira se fez mestiça. Não tratarei, aqui, dessa miscigenação, mas esses apontamentos remetem à organização das casas de culto e, conseqüentemente, às suas identidades.

Atravessar o Atlântico e re-apresentar-se nesta terra nova de muitos encontros. Nesse não-lugar que cede ao lugar, desenvolvendo redes de sociabilidade que propõem olhar para objetos não olhados. Os africanos que para cá foram trazidos pela diáspora eram de diversas etnias, mas isso não impediu que conseguissem se compreender, pois além de elementos comuns na língua, também o possuíam na religião. Reproduzindo, assim, as formas de organização social sob as quais viviam em África, foram se reorganizando e as suas formas de cultura.

Surgem, dessa forma, as casas de culto de religiões de matriz africana no nosso país: representando, da forma possível, as configurações da organização sob a qual viviam os africanos, em especial iorubanos, em seus locais de origem. Ou seja, nos deparamos com pequenos reinos, cujo rei ou rainha é representado pelo *Babalorixá* ou *Yalorixá*. Dependendo da nação, essas relações são mais ou menos perceptíveis para quem é de fora da casa.

É a essas relações que este texto vai dar visibilidade, não na sua totalidade, mas remetendo a alguns estudos que já foram feitos a respeito de casas “de santo” e suas representações, percebendo como as diversas tradições vão formando suas identidades diferenciadas, mas ao mesmo tempo, contendo similaridades.

Este texto foi inspirado pela leitura de um capítulo em especial do livro *A família das mulheres*, de Klaas Woortmann: *O passado escravo e a “família de santo”* (WOORTMANN 1987). Ao mostrar, nesse capítulo, como se deu a organização da família negra durante o período da escravidão, fez com que eu compreendesse algumas questões que foram suscitadas pela observação do cotidiano de algumas casas “de santo”. Também chamou atenção para temas como, por exemplo, a homossexualidade presente no Candomblé – ela está até nas telas da televisão, só que sempre representada de forma jocosa.

Também me acompanhou de perto nessas breves reflexões a dissertação de mestrado Vivaldo da Costa Lima, de 1977, *A família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: em estudo de relações intra-grupais*. Nesse trabalho, ele traça um itinerário e nos mostra as casas mais tradicionais da Bahia, em especial, Salvador, e sua genealogia.

Umberto Eco diz que o texto é uma máquina preguiçosa e propõe um pacto ao leitor para que ele faça a sua parte. Ao ler esse texto, aceitei o pacto e fiz a minha parte, indo em busca de novas relações, tendo como meta compreender um pouco mais as religiões de matriz africana presentes em Belém. É importante notar que as relações que se estabeleceram no cotidiano, nas casas belemenses, são diferentes em diversos aspectos das casas de Salvador, Bahia, e de São Luís, no Maranhão, no que tange à questão da rigidez das tradições.

Na primeira parte, veremos uma descrição da Festa de *Seu Zé Raimundo do Pai Brasil*, filiado à *Mina Maranhense*; na segunda, da Festa de *Xangô do Pai Walmir*, filiado ao *Keto*; na terceira, uma discussão sobre Senioridade e as hierarquias nas religiões de matriz africanas; na quarta, veremos um pouco sobre os Padrões Familiares dos terreiros através de alguns tópicos: sexualidade, homossexualidade, família biológica, organização da “família de santo”¹; e, por último, temos algumas reflexões sobre a organização social das casas “de santo”.

A festa de Seu Zé Raimundo do Pai Brasil

Quando cheguei à casa de *Pai Brasil*, a festa do *Seu Zé Raimundo* estava prestes a iniciar. *Pai Brasil* filia-se à *Mina Maranhense*. Indicaram-me um lugar para sentar, de onde tinha uma boa visão de tudo que se passava no salão. Quem me recebeu foi uma *Eke*². Gostaria de tirar fotos e gravar o ritual, para tanto seria necessário que o dono da casa, *Pai Brasil*, desse permissão e, ao ser consultado, deu sua aquiescência. Na parte de trás do salão

1 A expressão “santo” popularizou-se na fala de todo povo de terreiro devido à imposição do Catolicismo durante os quase 400 anos de escravidão africana no Brasil. Existem pesquisadores, *babalorixás* e *yalorixás* que não utilizam nunca esse termo, pois acreditam na necessidade da afirmação da identidade das religiões de matriz africana de forma independente do sincretismo - afinal, existem vestígios, em África, do culto dos orixás que datam mais de cinco (5) mil anos.

2 Encarregadas de velar pelos filhos e filhas de santo quando entram em transe e cuidam do andamento da casa.

havia outra sala e, após esta, um pequeno quintal com algumas salas que eram destinadas aos filhos da casa. Cheguei até esse pequeno quintal para observar o movimento. Todos se vestiam com roupas amarelas, segundo me disseram, para homenagear *Seu Zé Raimundo*.

Começaram, então, os movimentos iniciais. *Pai Brasil* entrou cantando para o *Exu Marabô*: nas religiões de matriz africana, sempre é para *Exu* que se canta primeiro para que ele abra os caminhos e para que tudo corra bem naquele ritual. Os tambores começaram a tocar: são três *batas*, um *tambor da mata*, dois *atabaques*, quatro *xekerês* ou *cabaças* - como eles nomeiam - e um *ferro* (ou *gã*, instrumento de metal com apenas um sino, variante do *agogô*, como é mais conhecido). Os *batazeiros*, como são chamados os que tocam os *batas*, já estavam em seus lugares quando *Pai Brasil* entrou no salão cantando para *Marabô*. Atrás dele, entraram outros participantes em ordem determinada pelos cargos que ocupam na casa e pela senioridade. Mais a frente mos ver como é o funcionamento de uma casa e entender melhor o princípio da senioridade.

Cantaram para todos os *voduns*³ e, sem seguida, cantaram para os *caboclos*. Foi quando *Seu Zé Raimundo* chegou. Os *caboclos* da *mina* são *encantados*, ou seja, não faleceram, encantaram⁴. Talvez por isso seja difícil perceber quando o praticante entra em transe, as diferenças são praticamente imperceptíveis: no caso do *Seu Zé Raimundo*, ele solta o cabelo⁵ e coloca um chapéu. Inicialmente estava com a roupa amarela, igual às dos outros participantes, ao entrar em transe, mudou de roupa. O mesmo aconteceu com todos os outros que entraram em transe⁶: trocaram de roupa e se caracterizaram, inclusive de acordo com o sexo de sua entidade: um lenço ou um chapéu mais masculino ou mais feminino.

3 Na *Mina*, os *voduns* são as principais entidades reverenciadas, mas também se reverencia os encantados e os orixás. Em outras nações, como o *Keto*, as entidades reverenciadas são os orixás, ou ainda, os *inquíces*, no candomblé angola.

4 “[...] É nome tirado da pajelança amazônica, onde assim se designam os seres animados por forças sobrenaturais, com formas humanas ou animais que vivem sob as águas dos rios, nas selvas, campos, etc., segundo a crença de índios e caboclos. [...] Nome genérico dado às entidades que incorporam nas dançantes em alguns terreiros de São Luís, MA, com influência da pajelança”. (CACCIATORE 1988: 111)

5 *Pai Brasil* tem os cabelos compridos, cacheados, na altura dos ombros e os deixa presos com um elástico.

6 É importante notar que o transe acontece, também, em ordem determinada pelos cargos que ocupam na casa e pela senioridade.

Alguns *caboclos*, depois de incorporados, tocaram os instrumentos. O *Seu Zé Raimundo* tocou o *tambor da mata*, que é o tambor mais grave e é o que “puxa” os ritmos tocados durante o ritual.

Quando o ritual se encerrou, a festa continuou no quintal, com muita comida e bebida, como é comum em todas as festas das religiões de matriz africana. Todos os convidados se sentaram em torno de mesas organizadas anteriormente e foram servidos pelos *caboclos*, que vinham até as mesas perguntando se estava tudo bem, se estávamos bem servidos, se precisávamos de algo. Nesse momento há uma interação maior entre os convidados e os *encantados* - é quando ficamos sabendo seus nomes, suas famílias⁷. Nessa festa tive o segundo contato com *Seu Zé Raimundo*. No primeiro, cheguei ao final de uma festa e conversei muito com ele, achando que era o *Pai Brasil*. Somente ao final fui avisada que era o *encantado*. Nesse segundo encontro, em um momento que estive em nossa mesa, disse: “*Eu sou um negro metido: gosto de me vestir bem, de receber bem e de ser dono de barracão*”. Nesse momento, ele já havia trocado de roupa três vezes e já sabíamos que o *Pai Brasil* abriu um *barracão*⁸ em Mosqueiro, cidade próxima de Belém, para o *Seu Zé Raimundo*.

A festa de Xangô do Pai Walmir

Em outra festa na qual estive presente, de *Xangô*, na Casa de *Pai Walmir*, o ritual foi um pouco diferente. Esse *Babalorixá* se filia ao *Keto*. Quem nos recebeu, aqui, foram alguns *ogãs*⁹ da casa: na porta, posicionaram-se para receber os convidados. Vestiam roupas brancas e vermelhas, em honra ao dono da festa: *Xangô*. Quem chegava se sentava em bancos destinados aos convidados. Os membros da casa estavam no quintal e, ao sinal do *Babalorixá*, todos se dirigiram ao salão, da mesma forma que na casa do *Pai Brasil*, em

7 Na Mina, os voduns são divididos em famílias. Para mais informações, ver: Luca 1999.

8 O espaço onde se realizam as cerimônias é chamado de terreiro ou de barracão ou, ainda, de salão.

9 “Título honorífico, dado a homens de boa situação financeira e prestígio social ou político, capazes de ajudar e proteger o terreiro, bem como a outros, escolhidos por sua honorabilidade e prestação de serviços à comunidade religiosa. São escolhidos pelo chefe do candomblé ou por um orixá incorporado. O novo ‘levantado’ *ogã* submete-se a uma iniciação de alguns dias, com oferendas alimentares, banhos de *amaci*, sacrifícios de animais (sem *catulagem* nem *sundidé*), após o que é ‘confirmado’ em público. [...] Dentro desse título há diversos cargos, desde os civis, espécie de relações-públicas que tratam da parte social, festas públicas, parte financeira etc, até os cargos religiosos, como *peji-gã*, *axogun*, *alabê*, etc.” (CACCIATORE 1988: 187)

ordem determinada pelos cargos que ocupam na casa e pela senioridade. Os *alabês*, *ogãs* responsáveis pelos toques, já estavam posicionados nos *atabaques* e no *agogô*. Aqui, apenas os *alabês* tocam: os orixás não o fazem. O primeiro canto também foi para *Exu*, com a mesma finalidade: abrir os caminhos para que tudo corresse bem naquele ritual. Em seguida, cantaram para os orixás. Como a festa é para *Xangô*, esse orixá tem destaque especial: dançou e distribuiu alimentos com o seu *axé* aos presentes.

A festa teve início com os cantos, como já mencionei. Todos dançaram em círculo¹⁰, respeitando a ordem determinada pelos cargos que ocupam na casa e pela senioridade, remetendo à história mítica de cada um dos orixás. Os mesmos não se manifestaram enquanto o *Babalorixá* não entrou em transe. Somente depois os membros começaram a ter seus orixás incorporados. Nessa festa houve a saída de um *axogun* de *Xangô*, *ogã* responsável pelo corte sacrificial nos rituais. Na saída, a parte principal do ritual é a apresentação pública do praticante ao público.

O orixá de frente do *Pai Walmir* é *Oxossi* e o segundo é *Xangô*. Então, nessa festa, ele dançou com *Xangô*. Terminado o ritual, todos deixaram o transe e os presentes foram convidados para a festa. No quintal, as mesas estavam arrumadas e foram servidas comidas relacionadas com o orixá¹¹ da festa e bebida.

Aqui, diferente do que ocorreu na casa do *Pai Brasil*, quem serviu os convidados foram os membros da casa. Não existem os *encantados*, o ritual é diferente. Na *Mina*, temos os *voduns* e os *encantados*. No *Keto*, temos os orixás, apenas. Alguns praticantes, que antes de fazer a iniciação no *Keto* frequentavam outros tipos de rituais, estes, então, podem conservar um *encantado*. A exemplo do *Pai Walmir*, que, antes de ser iniciado no *Keto*, era da Umbanda e entrava em transe com o *caboclo Jaguarema*.

Senioridade

Em ambos notei que alguns princípios se fazem presentes, por exemplo, a questão da senioridade. Existem, segundo Woortmann (1987: 258), dois princípios básicos na

10 No Candomblé, a dança é circular. Na *Mina*, dançam de forma circular, mas a maior parte do tempo, dançam indo para frente e voltando, como se fossem as ondas do mar.

11 Cada orixá tem a sua comida. O mesmo acontece com os *voduns* e *inquíces*.

organização de um grupo de culto: senioridade e sexo. Na organização social dos iorubanos tradicionais, o princípio da senioridade é por demais importante no desempenho dos papéis e isso foi transplantado para a organização do candomblé.

Klaas Woortmann estudou, em seu livro *A família das mulheres*, no capítulo IV, *O passado escravo e a "Família de Santo"*, a organização dos terreiros baianos e nos diz que, de alguma forma, essa organização remete à África do século XIX, pois *"guarda semelhanças com a organização política e administrativa tradicional africana"* (WOORTMANN 1987: 245). Embora o autor tenha se referido à África genericamente, acredito que esteja falando da África iorubana, pois, em especial na Bahia, a tradição mais presente é essa. Vivaldo da Costa Lima diz que entre os adeptos do Candomblé, na Bahia, foi criado "... um ideal de ortodoxia vinculado diretamente às origens africanas dos antigos candomblés" (LIMA 1977: 19) e que a expressão *jeje-nagô*, apesar de ter sido criada por um cientista, mostra um *"... modelo sócio-cultural de um tipo de grupo de candomblé (...) que encerra os dois etnônimos caracterizadores da maioria dos padrões africanos remanescentes e identificáveis na maioria dos terreiros da Bahia"* (IDEM). A preservação de princípios culturais e organizacionais iorubanos através dos terreiros de Candomblé nos mostra a nação política africana (iorubana) se confundindo com a nação religiosa. Seguindo os passos de Vivaldo, ele diz que *"... existe uma ponderável tradição histórica que justifi[ca] o fenômeno"*, *acentuando o sentimento de etnocentrismo e modificando menos os padrões culturais* (LIMA 1977: 21).

Nas sociedades tradicionais africanas, a ancianidade é não só uma questão biológica, mas uma qualidade social. São os anciãos, *"... quase despegados dos vivos e assimilados aos mortos"*, que trazem até o presente o poder dos antepassados e que, na rede das relações sociais, mostram claramente a hierarquização, *"baseada na sucessão cronológica das pessoas"* (SOUSA 1965: 57-58). Então, se pensarmos em uma pirâmide, no ápice estão os grandes antepassados da família, depois seus descendentes, sempre em ordem de antiguidade, depois os vivos: dos mais antigos aos mais novos. No Brasil, isso se traduz, por exemplo, quando vemos algum membro das religiões de matriz africana se manifestar publicamente: ele começa por reverenciar os mais velhos, pedindo-lhes a benção, para somente ao final reverenciar os mais novos. Essa é uma questão interessante e a que devemos prestar atenção, pois ao mesmo tempo em que nas casas mais tradicionais os

mais antigos são reverenciados e sua linhagem é exaltada, também presenciei atitudes de desrespeito aos mais velhos em algumas casas. Esses flagrantes revelam alguma mudança que está acontecendo nas casas, talvez devido à modernização ou à ocidentalização. Essa é uma questão a ser tratada com mais vagar em um próximo momento, pois diz respeito a uma tradição herdada dos africanos, que está se modificando.

Mas é na instituição do parentesco que podemos entender um pouco mais da estrutura e da organização das casas, percebendo como a sociedade africana foi, de certa forma, replicada no nosso país. Segundo Woortmann, *“parentesco não é apenas organização”*, mas suas *“... categorias são parte de um modelo cosmológico que foi replicado na Bahia, através do mito, do ritual e da organização do culto”* (WOORTMANN 1987: 250). O autor continua: *“... o parentesco não se compõe apenas de instituições, mas também de idéias”* (IDEM).

É bem sabido que o negro que veio para o Brasil era do continente africano e ao vir para cá, embora não pudesse trazer nada de material consigo, trouxe na mente padrões culturais. O tráfico de escravos se estendeu, no Brasil, pelo século XIX, produzindo *“uma constante renovação do contingente de ‘africanos’”*, como mostra Pierre Verger, em seu livro *Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de todos os Santos dos séculos XVII a XIX*. Mas o comércio não se restringiu aos negros escravizados - trazia, também, objetos rituais, a exemplo do pano da costa, importante peça do vestuário (VERGER 2002: 554): foi registrado fluxo de comércio entre Lagos, na Nigéria, e a Bahia durante toda a primeira década do séc. XX *“... tanto de bens ‘profanos’ como de objetos e, juntamente com estes últimos, de idéias”* (WOORTMANN 1987: 248).

Dessa forma, a partir desses dados podemos perceber algo além de um simples comércio de escravos. Segundo Woortmann, o clã iorubano pode ser visto não como uma instituição, mas como *“um princípio organizatório de interdições matrimoniais”*. Se o reino iorubano, com todas as suas instituições, não pode ser transposto para o Brasil, isso se deu pela *“... incorporação ao sistema religioso, substituindo-se a linhagem pelo grupo-de-culto (num certo sentido, matrilinearidade), este último expresso por uma linhagem de parentesco”* (WOORTMANN 1987: 253).

Esses princípios são claramente observáveis nos terreiros, de forma mais patente nos de tradição *Keto* e um pouco diferenciado na *Mina*. Nos terreiros *Keto*, percebemos a reapresentação não só da família extensa, com seus filhos, netos, tios, avós e agregados, como de um reino irorubano: o *Babalorixá* ou *Yalorixá* é o rei ou rainha, com seus súditos, mostrando a hierarquia através dos rituais que reproduzem um “... sistema de crenças [que] provê uma identidade, uma interpretação do mundo, uma verdade” (WOORTMANN 1987: 247), fazendo da casa de culto um espaço de integração e solidariedade e que “... o grupo de culto persista e se expanda porque preenche certas necessidades” (WOORTMANN 1987: 246).

A questão das linhagens é tão importante para esses religiosos que eles acabam por ir à busca, na África, de seus antepassados. Não antepassados biológicos, mas ancestrais míticos. A *Yalorixá* Olga de *Alaketo* diz que sua casa foi fundada há 350 anos e a história mítica de sua linhagem diz que *Oxumarê*, orixá *nagô* relacionado com o arco-íris, se apresentou no mercado de escravos como um senhor de posses, comprando *Otampê Ojarô* e sua irmã gêmea e as alforriando em seguida. Em entrevista concedida a Vivaldo, ela conta com o apoio cronológico de guerras intertribais iorubanas em fins do séc. XVIII, confirmando o rapto de pessoas da família do *Alaketo*. Entre idas e vindas à África, ela comprou um terreno na Bahia e fundou o *Ilê Maroiá Laji*. Em *A família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: em estudo de relações intra-grupais*, de Vivaldo da Costa Lima, no anexo IV, podemos ver o diagrama genealógico dessa *Yalorixá*. No anexo V do mesmo, temos um diagrama da sucessão dos candomblés do *Engenho Velho*, *Gantois* e *Opô Afonjá*, que remontam sua ancestralidade à *Iá Nassô*.

Os terreiros mais tradicionais buscam a sua ancestralidade, remontando as linhagens e dando mostras da sua antiguidade. Volto a chamar atenção para a questão da senioridade, pois é aí que as histórias se entrelaçam: a escravista brasileira e a mítica africana. É nela, a história, que os religiosos buscam sua autoridade de “mais velho”.

Padrões familiares

1. Sexualidade

Retornando ao que diz Woortmann (1987: 258), existem dois princípios básicos na organização de um grupo de culto: senioridade e sexo. Vejamos, agora, como o sexo influencia na organização de uma “família de santo”.

Continuando com Woortmann, no texto já citado, o autor faz uma análise do pobre da Bahia, independente de ser negro, associando-o aos cultos afro-baianos e considera que os *africanismos* contribuíram “... para moldar a ideologia familiar contemporânea” mesmo que “*pouco ou nada saiba sobre*” seus ancestrais (WOORTMANN 1987: 245). Houve uma tentativa de explicar certas formas de padrões familiares entre a pobreza, a exemplo da poligamia (tão dispendiosa para a pobreza), resultante dos efeitos desorganizadores da pobreza com relação a um modelo dominante branco. Como explica Woortmann, “... pobreza e demografia são, seguramente, variáveis cruciais para a explicação de padrões familiares, inclusive do próprio conceito de família como uma unidade centrada na mulher” (WOORTMANN 1987: 253).

Durante o período da escravidão os africanos eram separados por sexo, só tinham acesso ao sexo oposto para a reprodução; não cabe aqui, porém, nos alongarmos nas explicações acerca de como procediam os escravistas e como eram dispostos, esses homens e mulheres, nas senzalas. As mulheres ficavam com seus filhos e deles cuidavam quando isso lhes era permitido. Dessa forma, aos poucos, surge um tipo de família matrilocal e matrifocal que será conservada após a libertação dos negros: as mulheres são as responsáveis pela casa e pela manutenção da mesma. Lembrando que para as mulheres, após a libertação, era mais fácil conseguir trabalho do que para os homens: trabalho doméstico, lavagem de roupas para fora, comidas que podiam ser vendidas em tabuleiros nas ruas, enfim, tantos serviços que mantêm a mulher em casa. Já para os homens era mais difícil realizar esses serviços ou conseguir um emprego fixo. As mulheres que são as chefes da casa só aceitam um homem quando ele pode dar o sustento doméstico, como nos mostra Woortmann, em uma entrevista com uma mulher pobre, de uma invasão: “... *prefiro ficar só eu mais as crianças aqui perto da mãe; aborrece menos, e depois, uma mão lava a outra, não acha? Os*

homens pensam que podem ficar dando ordens; o dia que eu achar um homem de recursos ele vai poder cantar de galo se quiser.” (WOORTMANN 1987: 66-7). A patrilinearidade não foi restabelecida no Brasil: a mulher cuida da família no sistema escravista, continua cuidando depois da libertação, estabelecendo um sistema matrilinear.

Mas não se pode descartar a influência africana, na qual “... *se encontra um sistema ideológico consistente, subjacente às formas de vida familiar*” (WOORTMANN 1987: 253-254). Podemos observar isso nas casas “de santo” no Brasil, pois o “... *princípio estrutural, o princípio do 'clã' e valores conduzentes à matrifocidade foram trazidos para o novo ambiente*” (WOORTMANN 1987: 255-256).

Os terreiros mais conhecidos de Salvador foram fundados por mulheres: *Ilê Iya Nassô* e *Alaketo*. O *Ilê Iya Nassô* deu origem a três outros terreiros bastante conhecidos: *Opo Afonjá*, *Engenho Velho* e *Gantois*, sempre com lideranças femininas¹².

O princípio do sexo se expressa nos papéis atribuídos predominantemente às mulheres – mães e filhas “de santo” – e outros atribuídos a homens – *ogãs*; as mulheres constituem o núcleo do sistema de autoridade e de papéis rituais. A família de “santo” é matrifocal: a grande maioria das casas é de mulheres, pode ser chamada de família parcial baseada na unidade mãe-filhas. Há predominância feminina entre as principais posições de status, particularmente a de mãe de santo.

A presença masculina é menor nas casas tradicionais de Salvador: o iniciado masculino quase sempre é devido à mãe grávida na sua própria iniciação. Ainda existem outros fatores: a questão da posse espiritual dos homens é relacionada à posse sexual, ameaçando a masculinidade.

2. Homossexualidade

Há um estigma com relação aos homens: Woortmann diz que tanto filhos quanto pais “de santo” “*são, em larga medida, homossexuais*”: “*tornar-se “filho de santo” (ou, eventualmente, “... pai de santo”) parece ser uma forma de legitimar culturalmente a homossexualidade*” (WOORTMANN 1987: 261). Rita Laura Segato diz que a incidência de homossexuais

¹² Vivaldo da Costa LIMA na sua dissertação, *A família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: em estudo de relações intra-grupais*, coloca, nos anexos, quadros que mostram a genealogia desses terreiros.

masculinos é grande entre os membros do culto, como mostrou vários trabalhos de antropólogos em diversas cidades do Brasil (SEGATO 1986: 13). No *Xangô de Pernambuco*, a autora diz que considera a bissexualidade predominante entre os membros do culto, a presença masculina de pais “de santo” aqui, também, é menor. É bastante polêmica essa questão da homossexualidade entre os membros do culto: Peter Fry cita um pai “de santo”, de Belém: “... em todo Brasil e especialmente no Pará e Maranhão, se você observa cuidadosamente, achará difícil encontrar um pai-de-santo ou mãe-de-santo totalmente correto sexualmente. Eles sempre têm um deslize. O candomblé nasceu, em parte, para o homossexualismo” (FRY 1977: 121). Maria Lima Leão Teixeira diz que os seus entrevistados dizem que no Candomblé não são discriminados: “... estou no Candomblé porque, entre outras coisas, aqui sou gente... ninguém diz nada [...] não tem discriminações como em outros lugares, em outras religiões” (TEIXEIRA 1987: 39) (O grifo é nosso).

Em Belém pudemos perceber a grande presença de homossexuais, tanto femininos quanto masculinos, mas não se fala sobre o assunto. Todas as vezes que tentei conversar a respeito, o assunto foi sutilmente desviado. Talvez por que esse não era meu objetivo principal nas entrevistas. É importante notar que em alguns terreiros chegamos a ver homossexuais masculinos usando saias sem estar em transe.

Gaiaku Luíza, mãe “de santo” de Cachoeira, Bahia, rígida nos ensinamentos da tradição *jêje mahin*, já falecida, fazia críticas quando aparecia um filho “de santo” homossexual, mas não deixava de incorporá-lo a casa. De qualquer forma, parece haver mais tolerância nos cultos afro-brasileiros do que em outras religiões posto que pude perceber claramente a presença de homossexuais nas casas que estive. A noção de pecado que permeia as religiões judaico-cristãs parece não estar presente, nesse caso.

3. Família biológica

Os negros não conseguiram replicar a linhagem tradicional iorubana que era patrilinear: a “família de santo” foi a possibilidade da recriação das estruturas tradicionais no contexto brasileiro, ao nível de integração sócio-cultural, pois os níveis de reino e da cidade, não puderam ser, a não ser no plano absolutamente simbólico: “... de fato, na organização do candomblé existem status-papéis originariamente pertinentes ao nível de integração da

cidade e do reino, como é o caso dos 'Obas e da Iya Kekere (mãe pequena)' (WOORTMANN 1987: 282).

A família “de santo” no Candomblé é de linhagem matrilinear; nas casas de Salvador, a descendência e a transmissão se fazem pela linha da mãe “de santo” (WOORTMANN 1987: 263). As relações de parentesco biológico são menos importantes que as de “santo” e passam a operar paralelamente sendo que frequentemente, a de “santo” é mais importante. Os laços familiares são criados no Candomblé através da “iniciação no santo” e são efetivamente familiares, amplos no plano das obrigações recíprocas e do sentimento.

A linhagem “de santo” se opõe à linhagem da família biológica (WOORTMANN 1987: 266). Uma *Yalorixá* não põe a mão na cabeça de sua filha biológica, quem deve fazê-lo é outra sacerdotisa da mesma categoria iniciática da mãe, portanto mãe classificatória da filha em questão. Os filhos biológicos, homens, não contam na linha de sucessão, não ocupam posições centrais em que se recrutará a sucessora, embora ocupem outros cargos. A superposição das famílias biológicas e “de santo” se dá apenas quando o lado feminino é incorporado à “de santo”, nas casas mais ortodoxas.

Woortmann diz que o “clã” iorubá é “*um princípio organizatório de interdições matrimoniais*”, isso significa que se transferiu, o clã iorubano, para o Brasil, sob a forma de “*exogamia de santo*”: noção tradicional iorubá de que “*... duas pessoas que dão de comer ao mesmo orixá não podem se casar*” (WOORTMANN 1987: 269), isso caracteriza incesto. Em algumas casas não é permitido o casamento entre as pessoas, pois são considerados família, mesmo com “santo” diferente. Já que as instituições sociais exogâmicas não puderam ser transplantadas para cá, o princípio foi deslocado para o parentesco de “santo” (WOORTMANN 1987: 270).

Nas casas onde estive em Belém encontrei casos que se diferenciam um pouco no que tange à questão do casamento. Soube de vários pais “de santo” casados com seus filhos “de santo”. Esse assunto só é tratado em momentos de muita confiança e segredo, pois todos sabem que a família “de santo” não pode se confundir com as relações amorosas.

4. Organização da família “de santo”

Hierarquicamente, o posto mais alto de uma casa de Candomblé de Salvador é o da mãe “de santo”: ela é a zeladora da casa, portanto, quem recebe as visitas importantes e supervisiona a organização dos ritos e doméstica; deve estar presente às cerimônias públicas, nos ritos de iniciação e na leitura dos búzios. Os iniciados por ela devem respeito e subordinação, que mostram através de seus gestos que vão desde prostrar-se à sua frente até comer o que ela deixa em um prato, pois tem o seu axé.

Abiã é a categoria mais baixa, de menos status; *lyawo* já passou pelo rito de iniciação, tendo o seu “santo” assentado. *Abiãs* e *lyawos* nunca se sentam à mesma altura de uma mãe “de santo”: quando ela adentra um cômodo onde estão sentadas, devem se levantar, esperar a mãe sentar em uma cadeira e, depois, sentarão no chão. A cerimônia do *panan*, compra da noiva do orixá (homem ou mulher), faz com que o iniciado(a) saia da reclusão e seja reintegrado(a) ao mundo secular. Somente após sete anos, a *lyawo* se torna uma *ebomin*, após dar sua obrigação de sete anos e receber seu *deká*¹³, podendo decidir se fica na casa ou organiza a sua, pois agora goza de certo status; entre as *ebomin* são escolhidas as que preencherão os papéis femininos: *yakekere* (mãe pequena), *adoshu* (assistente executiva da *lyalorixá*) e a sucessora da *lyalorixá*, em caso de morte. Quando a *ebomin* abre casa, esta é concebida como filha.

Na *Mina*, isso também acontece da mesma forma: *Pai Alexandre* é filho “de santo” de *Pai Brasil* e na festa do seu orixá, *Xangô*, ele estava presente junto com seus filhos. Dançou, cantou, entrou em transe com *Seu Zé Raimundo*, tocou tambor da mata, tomou sua cerveja e se divertiu como se estivesse em uma extensão de sua casa.

Os papéis masculinos, no Candomblé *Keto*, são subdivisões da categoria geral de *ogã*: não passam pelo processo completo de iniciação e não são possuídos pelos orixás. Têm papéis específicos: tocar *atabaques* (*alabê*), corte do animais (*axogun*), protetor civil (dar prestígio e prover as festas sagradas). Também podem servir a diversas casas. Se pensarmos nas

13 “O Deká é a confirmação da aptidão para o cargo e a transmissão de obrigações religiosas. [que se dá em uma cerimônia na qual] o iniciado (a) faz um juramento em língua de sua nação prometendo zelar pelas suas tradições, seguir os preceitos, etc. recebe uma bandeja com os “assentamentos” de seu santo particular, os quais eram conservados no peji, e vários materiais que lhe permitirão iniciar seus próprios “filhos” [...] Recebe ainda um obé (para mão-de-faca), os búzios para o dilogun, um colar simbólico do cargo e um filá de búzios ou uma coroa de metal do orixá. [...]”. (CACCIATORE 1988: 101-102)

famílias poligínicas: é o papel do homem! O *ogã* pode ser substituído por uma iniciada feminina, mas esta não pode ser substituída por ele. Os *ogãs* não são recrutados entre os *lyawos* e, segundo Woortmann, o motivo parece ser devido ao fato dele ser a noiva do orixá e o *ogã* é, por definição, homem (WOORTMANN 1987: 275).

O papel do *ogã* é um pouco diferente na *Mina*. Aqui, quem toca os tambores não são necessariamente os *ogãs*: os *encantados* também os tocam. O *encantado* de *Pai Alexandre*, membro da casa de *Pai Brasil*, tocou *bata* e *xequerê*, nas cerimônias públicas que assisti. Em conversas com membros de diversas casas, fui informada que mulheres podem tocar *xequerê* nessa religião.

Voltando ao Candomblé *Keto*, estabelecem-se relações entre os grupos: o padrinho da iniciada (*ajibona*), frequentemente é de outro grupo, estabelecendo-se, dessa forma, uma relação de compadrio. Papel interessante dentro das casas “de santo” é o do *Babalawo*, sacerdote responsável pelo culto de *Ifá*. Ele é o conselheiro da *Yalorixá* chefe, sendo o único papel masculino de autoridade. Não é membro da casa, é de fora, mas parente da mãe: é considerado irmão da mãe.

Ainda é importante ressaltar que nessas relações “*o barco de iaôs é a primeira circunstância em que o princípio da senioridade se revela nos limites de um grupo de idade incluindo numa estrutura mais ampla que é o grupo do candomblé*”: a *ebomin* de um dado barco é a mais velha desse barco (LIMA, 1977: 75).

A título de conclusão: algumas reflexões sobre a organização social das casas “de santo”

Woortmann traz algumas questões interessantes, entre elas a organização das casas “de santo” ao longo de uma linha basicamente feminina como no modelo ideológico de organização familiar dos pobres-pretos de Salvador. Mostrou como a família “de santo” é uma unidade centrada na mulher, como a rede de parentesco se articula através das mulheres, como as conexões centrais se dão através das mães e filhas e o papel especial do irmão da mulher.

No Candomblé, a organização é controlada por mulheres: é a mulher que tem autoridade. Todas as mulheres são esposas dos orixás: a *Yalorixá* é a esposa sênior e a *Iyawô*, é a júnior. Os *Ogãs* são os provedores, atribuidores de status da família sagrada, sem autoridade; não estão presos a um único grupo (homens pulam de uma casa para outra); são chamados pai. A família ideal é composta pelos homens, que têm papéis externos; e pelas mulheres, cujos papéis são internos.

A recriação da família extensa e dos reinos iorubanos, no Brasil, através da família “de santo”, acaba por tomar emprestados alguns valores da cultura ocidental, mas expressa claramente a re-apresentação de um modelo cosmogônico. Eram dezesseis tribos iorubanas, são dezesseis os orixás para os quais se canta no *xirê*¹⁴: cada tribo tinha um orixá protetor. De certa forma, isso continua: dependendo da tradição, a casa é dedicada a um orixá, que nem sempre coincide com o da mãe ou pai “de santo”.

Muitas são as solicitações do olhar, há muito a ser visto nas religiões de matriz africana. A recriação das estruturas tradicionais africanas, do clã iorubano, passando pelas instituições revisitadas, a exemplo da poliginia, faz-nos compreender melhor como a escravidão destruiu os clãs e os substituiu por famílias espirituais e como se deu a organização dos terreiros mais tradicionais de Salvador que têm predominância feminina e são chefiados por mulheres; seu papel no culto, na organização social e nas funções na casa. A questão da ancianidade remete ao princípio da senioridade mostrando a noção de autoridade não só feminina, mas também com relação à ordem de antiguidade de pertencimento ao culto. Entender os laços familiares que se formam na família “de santo” e que ultrapassam as barreiras da família biológica, com a linhagem “de santo” se opondo à linhagem biológica. Isso desemboca na questão do incesto, fazendo com que, nas casas “de santo”, se conserve o princípio da exogamia, pois há casamentos que são preferenciais e outros proibidos. Com relação ainda ao incesto, a sua proibição exprime o fato social das alianças que os grupos fazem entre si; parece que isso ajuda, inclusive, na circulação não das mulheres, mas dos homens, os *ogãs*.

14 “Xirê: ordem ritual das invocações e das danças para os orixás, durante as cerimônias públicas.” (CAPONE 2004: 364)

Ainda, o mais polêmico de todos esses pontos: a possessão masculina e a sua relação com a homossexualidade. Essa é uma questão que merece um estudo mais aprofundado. Peter Fry, Rita Laura Segato e Maria Lima Leão Teixeira escreveram sobre o tema, mas ainda de forma a merecer um estudo mais denso.

Bibliografia

- CACCIATORE, O. G. 1988 *Dicionário de cultos afro-brasileiros*, Rio de Janeiro, Forense-Universitária.
- CAPONE, S. 2004 *A busca da África no candomblé. Tradição e poder no Brasil*, Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria / Pallas.
- FRY, Peter. "Mediunidade e sexualidade", in *Religião e sociedade*, vol. 1, n.1, 1977: 105-23.
- LIMA, V. da C. 1977 *A família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: em estudo de relações intra-grupais*, dissertação (mestrado), Pós-Graduação em Ciências Humanas, Salvador-BA, UFBA.
- LUCA, T. T. de. 1999 *Devaneios da memória. A história dos cultos afro-brasileiros em Belém do Pará na versão do povo de santo*, Trabalho de Conclusão de Curso (monografia), Graduação em História Belém-PA, UFPA.
- SEGATO, R. L. 1986 "Inventando a natureza: família, sexo e gênero no Xangô do Recife", in *Anuário antropológico-85*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 11-54.
- SOUSA, A. de. 1965 "As sociedades tradicionais africanas", in *Economia e sociedade em África*, Lisboa, Livraria Morais Editora.
- TESSEROLLI, M. 2008 "A Festa de Seu Zé Raimundo do Pai Brasil", in *Anais do Seminário Internacional Amazônia e Fronteiras do Conhecimento*, Belém, PA, NAEA.
- TEIXEIRA, M. L. L. 1987 "Lororgun – Identidades sexuais e poder no candomblé", in MOURA, C. E. M. de (org.), *Candomblé. Desvendando identidades*. São Paulo, EMW Editores, pp. 33-52.
- VERGER, P. 2002 *Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de todos os Santos dos séculos XVII a XIX*. Salvador: Corrupio.
- WOORTMANN, K. 1987 "O passado escravo e a 'família de santo'", in *A família das mulheres*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.