

Em nome das deusas pretas:

a festa das divindades femininas no Candomblé de uma casa-de-santo em Contagem
(Minas Gerais, Brasil)

*Igor Maciel da Silva*¹

Resumo: Objetiva-se neste artigo, relatar sobre a festa dedicada às divindades femininas do Candomblé de uma casa-de-santo de nação Angola, localizada em Contagem, Minas Gerais, Brasil. A metodologia empregada foi o trabalho de campo, em que se presenciou os antecedentes, o durante e o depois da festa dedicada à essas divindades. Optou-se por dialogar com entrevistas realizadas com os membros da casa; identificando-os apenas pelos seus cargos. Como consideração central, para além da narrativa sobre a cerimônia, percebeu-se que mesmo a referida casa sendo de matriz Angola, ou seja, adepta as práticas da “nação” banto, as referências que os presentes fazem as suas divindades dentro do recinto, aludem a crença da “nação” nagô, ou seja, aos Orixás.

Palavras-chave: Candomblé; Divindades femininas; Nação Angola; Contagem; História Oral.

Abstract: Objective in this article, reporting on the festival dedicated to female deities of Candomblé a nation of home-de-santo Angola, located in Contagem, Minas Gerais, Brazil . The methodology used was the field work, which witnessed the background, during and after the festival dedicated to these deities. We chose to dialogue with interviews with members of the House; identifying them only by their positions. As a central consideration, in addition to the narrative of the ceremony, it was noted that even the said house being Angola matrix, ie adept practices of "nation" bantu, references to the present make their deities within the grounds, allude to the belief of "nation" Nago, ie the Orishas .

Keywords: Candomblé ; Female divinities ; Nation Angola ; Contagem; Oral history.

On behalf of the black goddesses : the feast of female deities in Candomblé a house-of-saint in Contagem (Minas Gerais, Brazil)

¹Mestrando em Estudos do Lazer pela Universidade Federal de Minas Gerais. Contato eletrônico: deigorparalaboratórios@gmail.com

Introdução

De acordo com Lody (2015), “o Brasil foi o maior importador de escravos das Américas”. Estima-se que em média, 10 milhões de africanos foram “arrancados de suas terras e de suas famílias”, vindo para o Brasil em torno de “6 milhões de africanos em condição escrava”.

Já existia escravidão na África antes da chegada dos portugueses, porém, com características específicas. Os cativos eram prisioneiros de guerra que, de diferentes maneiras, se incorporavam ao grupo que os capturava. Mas a escravidão imposta pelos europeus foi diferente e diversa. Ela passa a marcar um importante setor do tráfico mercantil, sendo um dos mais rentáveis negócios do comércio colonial: o comércio de seres humanos. (LODY, 2015, p.17)

Verger (2012, p.19), disserta que as primeiras experiências de tráfico de africanos aconteceu no “Novo Mundo em 1502, em virtude de um edito real que permitiu o transporte de escravos negros da Espanha para Hispaníol (que, mais tarde, de tornou República Dominicana e Haiti)”. A justificativa para a autorização do tráfico de africanos se apresenta na reflexão de que os índios passavam pelo momento de catequização, e “não resistiam aos trabalhos agrícolas” (p.19).

Somente os índios dos altiplanos do México e do Peru eram agricultores e puderam dobrar-se ao regime imposto pelos conquistadores europeus. Em todas as demais regiões os índios eram seminômades que viviam da caça, da pesca e da colheita. Estavam pouco preparados para dar conta dos trabalhos agrícolas que deles se exigiam. (VERGER, 2012, p.20)

Ao passo que, o povo africano parecia se adequar melhor ao trabalho agrícola aqui imposto, e segundo as reflexões de Verger (2012, p.20) acerca dos escritos de Chateaubriand, este diz que “os negros aceitavam o cativo”, e os índios, “preferiam a morte à escravidão”.

As principais rotas de escravização foram a costa ocidental do continente (Senegâmbia e Alta Guiné); golfo do Benim, costa oriental, chegando ao sul do território de Moçambique, sendo explorada também a “área centro-ocidental, localizada na África centro-atlântica ou austral, no Congo, com os povos malembo e andongo, e em Angola, com os povos luba, lunda, cazambe, matamba, cassange”. (LODY, 2015, p.17)

“No início de sua permanência forçada nas Américas, tudo os separava, tudo os afastava uns dos outros” (VERGER 2012, p.20). Porém, pelo fato de “as identidades africanas

serem construídas, e muitas vezes justificadas, em bases sagradas” (LODY, 2015, p.19), o agrupamento de africanos de regiões (“nações”) diferentes, mesmo as que poderiam ter duelado pelas conquistas de terras no passado e se tornaram inimigas, aqui, muitas vezes se encontravam vivendo juntos “nas mesmas fazendas e engenhos”. (VERGER, 2012, p.20)

Ao temerem levantes e revoltas destes povos, que poderiam querer continuar suas guerras no âmbito privado que agora se encontravam, o governo brasileiro “encorajava os *batuques*, divertimentos organizados pelos negros nos dias de descanso. Eles se agrupavam e retomavam, com a consciência de suas origens, sentimentos de orgulho de sua própria “nação”. (VERGER, 2012, p.20)

A constituição destas sociedades de divertimento teve como resultado mais claro manter o culto às divindades africanas. Todos esses negros haviam sido batizados, mas permaneciam ligados a suas antigas crenças. Suas cantigas e suas danças, que aos olhos dos senhores pareciam simples distrações de negros nostálgicos, eram, na realidade, reuniões nas quais eles evocavam os Deuses da África. (VERGER, 2012, p.23)

No contínuo da nova forma de convivência, os saberes das diferentes “nações” africanas foram compartilhados, formatando uma nova África no Brasil. Segundo Lody (2015, p.19):

O Brasil, pode-se dizer, é um país biafricanizado: inicialmente com a chegada do homem português africanizado, e, em seguida, com o contato direto com as regiões do continente africano. Tantas culturas africanas se relacionaram e, assim, estabeleceram processos interafricanos de trocas e de convivências multiculturais, gerando um rico e dinâmico elenco de identidades [africanas].

O que se refletiu nos sentidos e nos modos dos fazeres de muitos cultos brasileiros, ou como conhecidos, cultos afro-brasileiros, que se formataram no país: *Calundus*, nome genérico usado até o final do século XVIII para designar qualquer culto de origem africana (PARÉS, 2006); o *Batuque* nos Estados sulistas; *Tambor de Mina* do Maranhão; a *Umbanda* que tem muitos adeptos no Sudeste e o culto *Xangô* do Nordeste (SANTOS, 2008). Entretanto, o maior exemplo de prática afro-brasileira é o Candomblé, “ritual cerimonial dos nagô”. (VERGER, 2012, p.23)

Dentre as práticas do Candomblé mais citadas no Brasil, três são elas: da nação Jeje Mahi, em que se cultua os Voduns, Ketu (yorubá), com o culto aos *Orisas* ou Orixás, e Angola, aos Nkisses.

A principal diferença entre o culto Ngola e o culto Nagô/ Iyoruba estão destacadas em forma de culto, divindade, dialeto e costumes. As divindades Angola kongo ou Kongo Ngola são partículas de energia trazidas da essência da natureza, tais como o rio, o oceano, o fogo, a pedra, a terra, o som, o ar a guerra dentre outras formas. A principal característica da divindade Nagô/Iyoruba é que são ancestrais divinizados, Iya Mi Osun seria uma deusa que passou pela terra em forma de ser humano e se transformou em uma divindade por ter feito algo a alguém ou a alguma região e isso a transformou em uma forma divinizada de ser, fazendo com que o culto a ela fosse ligado a forma com que ela se apresentou enquanto esteve em vida terrena, isso a milhares de anos².

Não existem diferenças claras sobre estes três tipos de cultos. Acontece que mesmo em Angola se cultuando os Nkisses e em Jeje Mahi, se cultuando os Voduns, a referência que se faz ao nome de suas divindades dentro das casa-de-santo são na maioria das vezes como Orixás³.

Talvez, umas das justificativas históricas para isso seja o fato de o tráfico para o Brasil, de cativos yorubás ter recebido grande estímulo após 1846, com “a nova política de livre-escambo e à nova lei sobre o açúcar”. Um dado numérico presente nas pesquisas de Pierre Verger (2012, p.23), “baseado nos contratos de compra e venda de escravos, entre 1838 e 1860, extraídos do Arquivo Municipal da cidade de Salvador (Bahia)”, indica a presença de 2.049 africanos de origem *nago* (yoruba), afirmando que “os Nagôs exerceram uma influência cultural mais forte” do que os bantos, por exemplo. Estes últimos correspondentes a região de Angola.

Assim, mesmo objetivando-se neste artigo, apresentar a rotina de uma casa-de-santo, localizada em Contagem (MG), cuja orientação se faz pela região africana de Angola, narrando a rotina da casa no dia das cerimônias dedicada as divindades femininas (Muhatas), apresentar-se-á na escrita a nomenclatura Nagô, não só pela sua influência nas práticas nessa outra “nação”, mas também pelo fato de seu linguajar estar presente na rotina dessa casa.

A oralidade é considerada a principal responsável pela perpetuação dos cultos afro-brasileiros. Diferentemente de muitas religiões e/ou práticas de caráter religioso, o candomblé não possui nenhum livro sagrado como base, e sim, apenas a memória dos que perpassam aos

²Trecho da entrevista com Filho-de-santo.

³Faço essa reflexão após muito diálogo com iniciados em Angola e Jeje Mahi e também com leituras sobre as devidas nações. É muito comum ler ou escutar frases como: “sou do Nkisse Lembá. O Oxalá de Ketu”, etc. E também, vale ressaltar que os Voduns de Jeje Mahi se fazem presentes nos cultos banto e nagô: Nana Buruque, Omolu, Oxumaré, e Iroco são os principais exemplos e serão melhor apresentados no texto.

modos do fazer para “o santo”. Por isso, sua presença neste relato é considerada de suma importância.

Na sua opinião, porque a presença da cultura Bantu é tão grande no Brasil e em outros terreiros de nações diferentes (ex de se tratar o Nkisi como Orixá)?

Na verdade é uma questão histórica e por vezes tradicional, os primeiros negros que foram escravizados eram da região do Kongo com cultura Bantu. Estes foram descaracterizados pela escravidão, em uma tentativa de manterem vivas algumas tradições o povo de cultura Bantu se uniu aos negros que chegaram depois, estes tinham costumes e cultura diferentes, eram da região de Ketu, falavam outro dialeto e cultuavam outras divindades. Essa busca pela sobrevivência é presente até hoje nos terreiros de candomblé porque houve uma troca de informações e os negros trazidos primeiro que haviam montado suas roças de santo, denominados Moxi Kongo, foram morrendo por inúmeros fatores, as sobrevivências dos negros de região Ketu eram de grande maioria mais presente. Por esse fato hoje em dia existe essa aglutinação de culturas⁴.

A festa

Sábado, 12 de dezembro de 2015. Cheguei à casa-de-santo as oito horas da manhã, a festa estava marcada para as nove horas. Primeiro deve-se tomar banho de erva, trocar a “roupa da rua” por vestes brancas: calça branca e blusa branca para os homens; mulheres devem trajar “pano-de-cabeça”, que são uma espécie de turbante; blusa, pano-da-costa sobre a blusa, saia, faixa angoleira⁵ e calça por baixo da saia, tudo branco – é aconselhável que as mulheres entrem na casa-de-santo trajando saia ou vestido. Entrar de calça é considerado afronto a sua condição de filha-de-santo, mesmo as que são iniciadas a Orixá masculino. Roupas curtas ou de cor preta não são permitidas na casa.

Depois de tomado o banho cada um inicia a sua tarefa, que pode ser desde limpar as “casinhas-de-santo”, lugares onde ficam os assentamentos das divindades; preparar o lanche, etc. Um grupo está fumando, outros varrem o quintal; fazem comida para servir aos Orixás referentes à festa – esta festa, mesmo dedicada as divindades femininas de Angola (Muhatu), tem como patrono o Orixá masculino Xangô, pois são suas mulheres e mãe (Iemanjá) que serão celebradas. No culto nagô, essa festa é conhecida como festa das Ayabás. Em Angola simplesmente, festa das divindades femininas, ou no uso de um termo, que segundo entrevista

⁴Trecho da entrevista com Filho-de-santo.

⁵Na África antiga, as mulheres usavam um pano sobre os seios e ventre, creditado a proteção de seus órgãos reprodutores, e também uma faixa de pano branca sobre o umbigo, para que “espíritos ruins” não habitassem sua vulva, canal vaginal e útero.

com o Filho-de-santo foi abrigado de Nkisse e não é muito correto falar. Porém é usual: festa das Nkissianas.

A Mãe-pequena⁶ enfeita o barracão, local que segundo Verger (2012, p.24) é uma “grande sala destinada às cerimônias públicas”: laços e flores são dispostos em todo o âmbito. No vaso que está sobre o “axé da casa”⁷, em volta dos atabaques⁸, até em vasos de plantas que ficam na porta. A prioridade são para panos que sejam de cores e que contenham elementos que façam alusão as Ayabás, Iansã (cores como marrom, cor-de-terra e vermelho; Borboleta como símbolo); Oxum (dourado, amarelo e rosa e ilustrações como margaridas, girassóis e peixes), Iemanjá (verde escuro, azul claro e prata. Elementos como peixes, conchas, estrelas-do-mar e flores). E ressalta que o principal enfeite, que é o “axé da casa”, deve ser decorado fazendo atribuição a Xangô (cores marrom e branca), pois “ele é o dono da festa”.

São colocadas três cestas em frente ao vaso que está no “axé-da-casa”. Uma para Iansã, outra para Oxum, e a do meio para Iemanjá, porque a Mãe-de-santo tem esse Orixá como ajuntó⁹.

As cestas estão ali para que cada membro da casa ofereça presentes as divindades, e junto façam-lhe pedidos e agradecimentos. Ali vão objetos considerados de caráter feminino: brincos, pulseiras, presilhas de cabelo, batom, creme, perfume, esmaltes, anéis e espelhos. Segundo a Mãe-de-santo, “tudo que remete a vaidade”. A semeste de obi, usada em quase todos os rituais de Candomblé, também deve ser colocada por cada um na cesta que corresponde ao seu Orixá ou ajuntó.

⁶Os termos Mãe-de-santo e Mãe-pequena são termos abrigados. Em Ketu são conhecidas como Ialorixás e em Angola, Mametus (Mãe-de-santo seria Mametu e Mãe-pequena, Kota Ndengue, mas na rotina Mametu aparece como um termo genérico, ou mesmo “Mãe”).

⁷O “axé da casa” se baseia em um local que contém objetos que se acredita serem necessários para fazer a ligação com o divino, fortaleçam a casa e favorecem a vinda dos Orixás na “terra”.

⁸Instrumento musical/ ritualístico. Em Angola são conhecidos como Ngoma.

⁹Ajuntó corresponde ao segundo santo do iniciado. Segundo a Mãe-de-santo, todos devem ter um pai e uma mãe (Um Orixá masculino e um feminino), para equilibrar a vida do iniciado.



Ofertas e sementes de obi
Arquivo Pessoal: Igor Maciel da Silva

Iaôs batem cabeça/ dão adobás¹⁰ diante as cestas. Durante a entrega, a Mãe-de-santo diz a uma das crianças que frequenta a casa que deveria entregar seus presentes e dar o adobá de forma rápida, “porque homem tem que ser rápido, se não é mulherzinha”.

Depois que todos entregam suas ofertas, devem estar com os “fios-de-conta” feitos de miçangas referente à seu Orixá no pescoço, também conhecidos como “guias”. “Senzalas”¹¹ nos braços, e para além, as mulheres devem estar com “pano-de-cabeça”, pano-da-costa e faixa angoleira.

¹⁰Ajoelhar-se e descer ritmado em três tempos com o apoio das mãos sobre o chão até encostar a testa no chão. A sequência para descer é esta, porém se o filho-de-santo for de santa mulher deve acrescentar o detalhe de cruzar uma perna sobre a outra, uma de cada vez e inclinando o corpo ao mesmo tempo, como se mostrasse o útero para aquele/ o quê se cumprimenta. Quando o adobá é dado frente as Mães-de-santo levanta-se e beija suas mãos, pedindo a bença.

¹¹Bracelete de palha-da-costa, búzios e miçangas, que os iniciados com idade menor que a obrigação de sete anos devem usar.

O xirê¹² começa com as cantigas de Esu (Exu/Nkisse Ngira):

Esu é o mensageiro dos outros Orisa e nada pode se fazer sem ele. É o guardião dos templos e das cidades. É a cólera dos Orisa e das pessoas. Tem um caráter suscetível, violento, irascível, astucioso, grosseiro, vaidoso, indecente. Os primeiros missionários, espantados com tal conjunto, assimilaram-no ao Diabo e fizeram dele o símbolo de tudo que é maldade, perversividade, abjeção e ódio, em oposição à bondade, pureza, elevação e amor a Deus. Mas se *Esu* gosta de provocar acidentes e calamidades públicas e privadas, desencadear brigas e mal-entendidos, se ele é companheiro oculto das pessoas e as leva a fazer insensatas, se escita e atíça os maus instintos, tem seu lado bom e, nisso, *Esu* revela-se e, talvez, o mais humano dos Orisa, nem completamente bom, nem completamente mau(...) Foi ele quem revelou a arte da adivinhação aos humanos. (VERGER, 2012, p.121-122).

Ogãs¹³ nos atabaques, padê¹⁴ no centro do barracão, vela branca e uma quartinha¹⁵. Mãe-de-santo, Mãe-pequena e Ekedis¹⁶ de um lado e iaôs¹⁷ de outro, todos de pé. Os filhos-de-santo estão de cabeça baixa e ouve-se a Mãe-de-santo dizer: “não se deve dançar para Exu”.

A comida de Exu é jogada na rua de forma ritualística e dançada. Este ato é intitulado de “despachar Exu”. Segundo a Mãe-de-santo, é apenas uma expressão. Esse ritual é para que Exu proteja a festa; no intuito de que ali entrem pessoas de boas intenções. E para isso, “se coloca Exu no portão, como proteção”.

A Mãe-de-santo agora contém um pote branco de louça na mão esquerda que contém em seu interior um pó denominado Npemba. Em entrevista com a Mãe-pequena da casa, soube-se que:

Npemba não é um Nkissi e sim a representação do ar e da pureza. O pó de Npemba é soprado no barracão e nos adeptos do Candomblé e Umbanda para limpar e purificar o ambiente. A Pemba ou Npemba por ser um pó sagrado e consagrado ao Nkissi Lemba, e faz parte de todas as “nações” para uso interno e em rituais.

¹²Sequência ritualística de louvação aos Orixás dançada em roda, inicia-se cantando para o Orixá Exu e se finda em Oxalá. Em Angola denomina-se Sicassambi.

¹³Responsáveis por tocar as cantigas e atabaques, fazer sacrifícios e cuidar das funções estruturais de uma casa-de-santo. Em Angola denominam-se Kambonos ou Kambondos.

¹⁴Comida oferecida para Exu.

¹⁵Tipo de moringa, feita de cerâmica, porém mais estreita e menor. Própria para colocar água nos cultos afro-brasileiros.

¹⁶Responsável por dançar e cuidar da pessoa em transe com o Orixá. Em Angola denomina-se Makotas.

¹⁷Iniciados no culto afro-brasileiro. Em Angola denominam-se Muzenzas ou Mona Nkissi.

Algumas cantigas são entoadas para Npemba. Um Ogã canta a primeira frase e os demais presentes repetem, sempre por três vezes. Em certo momento, talvez uma cantiga específica, faz com que a Mãe-de-santo, que contém o pó em mãos, o sopra nos quatro cantos do barracão.

Iaôs se abaixam, ajoelhados ao chão e com a cabeça apoiada nas mãos, em uma posição denominada “surrão”, para que a Mãe-de-santo possa lhes soprar o pó por cima de seus corpos. Todas as mulheres que estão com “pano-de-cabeça” os retiram como reverência a Npemba.

A celebração a Npemba acabou e todos se levantam. Ekedis, iaôs e Mães-de-santo, amarram novamente seus “panos-de-cabeça”. Mulheres que possuem Orixá masculino podem deixar uma das partes que compreende as pontas do pano para fora, em um detalhe que faz alusão a uma “orelha”. As de Orixá feminino podem deixar as duas “orelhas do pano-de-cabeça” para fora.

Acredito que esse detalhe, além da relação com o tempo de iniciação no Candomblé, pois só as pessoas de mais de sete anos de iniciadas ou Ekedis é que podem fazê-lo, tenha função extremamente estética, pois o “pano-de-cabeça”, na nação Angola faz parte exclusivamente da indumentária feminina.

Contudo, vale ressaltar que outras questões envolvendo a oposição masculino/feminino foram percebidas na casa. Em conversa com a Mãe-de-santo soube-se da existência de iniciadas em Orixás masculinos no recinto; e quando questionada sobre o fato de se iniciar homens para Orixás femininos ela disse que “prefere não fazer”.



Filha-de-santo, de menos de sete anos de iniciada, paramentada perto da cesta de Iemanjá (“pano-de-cabeça”, pano-da-costa, fios-de-conta e senzala no braço).

Arquivo pessoal: Igor Maciel da Silva.

A parte dançada em roda do xirê se inicia, enquanto os Ogãs cantam a primeira cantiga, em uma sequência hierárquica, das Mães-de-santo aos iaôs cumprimenta-se a porta do barracão; o “axé-da-casa”; os atabaques, e pede-se a bença aos iniciados mais velhos até os mais novos em relação a sua “idade-de-santo”. A reverência dos iaôs a esses lugares se difere dos demais. Deve-se “bater cabeça”.

O segundo Nkisse a ser louvado no momento do xirê é Nkossi, “Ogun entre os yoruba, deus dos ferreiros e de todos aqueles que utilizam o ferro: guerreiros, caçadores, lavradores, lenhadores, pescadores, cabelereiros etc”. (VERGER, 2012, p.151)

O terceiro é Katendê, “Osayin entre os yoruba, é a entidade das folhas medicinais e litúrgicas. Sua importância é primordial. Nenhuma cerimônia pode ser realizada sem seu

concurso”. (VERGER, 2012, p.227). Quando se louva essa divindade, a Mãe-pequena com o auxílio de uma Ekedí pegam uma cesta que contém folhas de árvores em seu interior e jogam-nas por todo o barracão.

Na sequência se louva Mutakalambô, “Ososi (Oxóssi), quem torna as caçadas frutuosas e, em consequência, garante comida em abundância” (VERGER, 2012, p.207) e Ngongobila (Orixá Logun Edé), considerado filho de Oxóssi com Oxum, “apresenta a particularidade de ser homem durante seis meses, período em que vive no mato e come a caça; durante os outros seis meses é mulher, vive na água e come peixes” (p.213), dubiedade essa creditada a influência de suas energias geradoras. Contudo, Ngongobila é uma divindade de essência masculina.

Nzazi, próximo Nkisse a ser louvado, é associada a “Sango, o deus do trovão dos yoruba” (VERGER, 2012, p.307). Nzazi Luango também é reverenciado nesse momento; Divindade controversa. Contudo, acredita-se ser muito próximo ao Orixá Ayrá ou mesmo Aganju, que é citado por Verger (2012, p. 295), como “sobrinho de Sango, ligado ao culto do trovão”.

Em seguida Kavungo, associado ao Vodun Sapata, “responsável pela varíola e pelas doenças contagiosas, porém seria mais exato chama-lo de divindade da terra. A varíola é a punição infligida por ele àqueles que o desrespeitam” (VERGER, 2012, p.240).

Kitembu ou Tempo, é considerado a energia patrona da nação Angola. A origem do culto a essa divindade vem do culto Jeje Mahi do culto as árvores. Mesmo com controvérsias, apoiado em Verger (2012, p.517), os indícios são de que o culto a esse Vodun é o culto que se faz sobre *Loko*, uma espécie de árvore sagrada, em que apenas é encarada assim quando serve de assento a uma divindade qualquer.

No Brasil, conhecido como Iroco pelos nagôs, “até certo ponto parece estar ligado a Esu Elegbara” (p.519). Essa designação parece ter se originado de uma espécie de gameleira muito presente na Bahia. Divindade também controversa e misteriosa, como o próprio fenômeno natural, tempo. Seu símbolo em Angola, para além da gameleira, como cultuado pelos nagôs, se faz em uma bandeira branca, firmada perto de seu assentamento.

Angorô, representado também como o Vodun Dan, “que entre os yoruba recebe o nome de Ossumare” (VERGER, 2012, p.235):

é representado na forma da serpente arco-íris e suas funções não são fáceis de definir, pois elas são múltiplas. Dan é o símbolo da continuidade. É representado como a serpente que morde sua própria cauda, formando assim um circuito fechado. Simboliza também a força vital, do movimento, de tudo

que é alongado. É, ao mesmo tempo, macho e fêmea. Ele sustenta a Terra e a impede de desintegra-se. É a riqueza e a fortuna. (VERGER, 2012, p.232)

Matamba, Kaiango, Bamburucena, são divindades associadas aos ventos. Contudo, segundo Verger (2012, p.385) é a mulher do trovão e o vento é apenas o seu mensageiro.

Kissimbi, é associada a Osun (Oxum), segundo Ortiz (1951, p.247, apud Verger, 2012, p.402):

É uma divindade como Afrodite – alegre, atraente, “falaguera”, “tippa” e até mesmo “depravada”. A deusa do amor, da elegância, da luxúria e do luxo. Nascida na montanha, próximo das fontes que jorram de elevadas rochas. É a deusa dos rios, dos lagos, da água doce e de todas as doçuras. É também a deusa do ouro, cujas pepitas encontram-se entre os seixos e a areia do rio, e com as quais se enfeita como se fossem jóias, pois é muito vaidosa. Ao manifestar-se, ri como Yemanjá e gira, porém com menos amplitude, como os redemoinhos das águas e do rio. Em seguida, sua vaidade a faz encarar as pessoas com desprezo, pentear as ondulações de seus cabelos diante do espelho das águas e ajeitar seus colares e pulseiras, com que se adorna. Algumas vezes carrega um Agbebe¹⁸ de sua cor, que é amarela como a margem arenosa dos rios. Ela se veste com uma roupa amarela cujo cinto traz no centro uma placa.

Samba, associada a Yemonja (Iemanjá), segundo Verger (2012, p.295), “é a divindade das águas doces e salgadas. É o mais poderoso de todos os Orisa; os outros Orisa dependem dela porque ela é a água e nada se pode fazer sem água”.

Nzumba “tem domínio em mangues, na lama e também na vida pós morte do Vumbi (espírito desencarnado)”, é associada ao Orixá Nana Buruku (Nana Buruque), “senhora que tem o domínio no mundo dos mortos”¹⁹.

Segundo as pesquisas de Verger (2012), Osala (Nkisse Lemba), e Osagiyan (Nkisse Lembadilê/ Kassuté) são todos eles formas de Obatala (criador do mundo. Em Angola denominado de Nzambi), “são todos eles deuses ligados à ideias de criação” (p.421).

Cada membro da cerimônia possui seu Orixá regente. Durante o xirê, começa-se a saudar cada Orixá e os iaôs, filhos da divindade que está sendo saudado deve “bater cabeça” na porta, no “axé da casa”, nos atabaques e diante os pés das Mães-de-santo e pedir a benção delas, beijando suas mãos, mesmo tendo feito esse ato no momento inicial do xirê dançado.

Os iaôs que ainda não completaram sete anos de iniciados, e/ou que não tenham passado novamente pelos processos ritualísticos, denominados “obrigações”, quando

¹⁸Espécie de espelho.

¹⁹Trecho da entrevista com Filho-de-santo.

completou um, três, cinco e sete anos, devem se agachar no barracão quando os atabaques param de tocar durante o xirê. Isso também vale para os não-iniciados.

Quem tem a “obrigação” de sete anos e as demais, que acontecem após quatorze e vinte e um anos de iniciado, fica de pé durante a cerimônia e podem permanecer de sapatos durante todo o xirê, o que não vale para os de menos idade ritualística.

No momento do xirê os ritmos tocados são: Kongo, Kabula, Monjolo e Barra-vento. E diferentemente da nação nagô que usa o auxílio de uma varinha para tocar os atabaques, em Angola se toca apenas com as mãos. Todos cantam e cada um se conecta com sua crença mediante a dança em roda, adobás, até que a Mãe-pequena que é de Iansã entra em transe – o que é muito festejado pela casa. Na sequência todos os iaôs iniciados também entram em transe.

Nesta casa ainda não se iniciou Oxum e Xangô, mas nem por isso a festa deixa de acontecer. A iniciada em Iemanjá em transe, dança, e na sequência hierárquica dos iniciados, Logun Edé, Nana Buruque, Ossain e Ayrá.

Há um iniciado em Oxaguiã em transe. Contudo, é necessário que as cestas sejam entregues pelos Ogãs fora do terreiro, aconselha a Mãe-de-sato. “Em lugar que tenha água, a de Oxum e Iemanjá. A de Iansã seria bom se fosse deixada em um bambuzal”, aconselha ela.

Os Ogãs voltam, convidam Oxaguiã para dançar para findar o xirê. As Ekedis fazem com que os Orixás despossuam seus iniciados em um cômodo atrás do barracão, denominado sabaji. Estes “acordam”, voltam para o barracão, pedem a benção dos mais velhos e se abraçam; trocam as roupas e celebram o fechamento do calendário festivo da casa²⁰ com um grande almoço.

Considerações

Através do trabalho de campo na referida casa percebeu-se que o Candomblé aqui praticado parece nascer da miscigenação não somente entre africanos e brasileiros, mas também das próprias práticas africanas.

²⁰O calendário dos terreiros são flexíveis, as festas acontecem mediante a comemoração de acontecimentos como a iniciação de um membro, anos de iniciação das Mães-de-santo, etc. O calendário dessa casa basicamente possui algumas festas em meses já acordados. De fevereiro a maio a Mãe-de-santo diz que “toca Umbanda”, pois ela e a Mãe-pequena começaram sua vida religiosa nessa prática. Segundo ela, tocar umbanda em uma casa de Candomblé é bom para que os adeptos desenvolvam sua espiritualidade. Entre os meses de agosto e dezembro as festas são dedicadas aos Orixás: Agosto o Kukuana, ou o Olubajé dos nagos. É uma celebração ao Orixá Omolu. Setembro a festa dos Erês, ou popularmente conhecida como “Festa de Cosme e Damião” e em dezembro a festa das divindades femininas e Xangô.

Se são Orixás, Nkisses ou Voduns não se sabe ao certo. Apenas é perceptível que os modos de se aludir são afins. Outros trabalhos certamente poderão nascer a partir dessas considerações. Talvez seja cedo para afirmar o Candomblé como uma só nação e partindo de uma só orientação, como é o caso da prevalência do termo Orixá. Pois o fundamento dessas práticas para além do barracão podem ou não se diferenciar. O que não é assunto para o âmbito acadêmico, acredito.

Assim, mesmo os Orixás considerados como nagôs, estão em uma casa de influência banto, assim como os Voduns de Jeje Mahi estão nas casas nagôs e bantu. Esse artigo se mostra apenas como um diálogo a afirmação de que no fundo os credos se parecem, e sobretudo, pode ser que nos levem a um fim comum, que é o de acreditar.

Makuiu! (Bença!)

Referências bibliográficas

- FILHO-DE-SANTO. Entrevista, 2016.
LODY, Raul. **Moda e História: as indumentárias das mulheres de fé**. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2015.
MÃE-DE-SANTO. Entrevista, 2016.
MÃE-PEQUENA. Entrevista, 2016.
PARÉS, Luis Nicolau. Do Calundu ao Candomblé: O processo formativo da religião afro-brasileira. In: **A formação do Candomblé: História e ritual da nação Jeje na Bahia**. Campinas: Editora da Unicamp, 2006, p.101-121.
SANTOS, Nágila Oliveira dos. Do calundu colonial aos primeiros terreiros de candomblé do Brasil: de culto doméstico à organização político-social-religiosa. **Revista África e Africanidades**-Ano I-n.1-Maio 2008-ISSN 1983-2354.
TACCA, Fernando Cury de. **Imagens do sagrado: entre Paris Match e O Cruzeiro**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009, p.18.

VERGER, Pierre Fatumbi, 1902-1996. Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns na Bahia de todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Cosa dos Escravos, na África/ Pierre Verger; Tradução Carlos Eugênio Marcondes de Moura. – 2 ed. 1 reimpr. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

Recebido em: 22 de agosto de 2016.

Aprovado em: 10 de fevereiro de 2017.