

A constituição da pessoa ogã no Xangô Renovado de Pernambuco (modelo Ilê Obá Aganjú Okoloyá

Pedro Germano¹

Resumo: O Xangô, religião de matriz africana presente em Pernambuco, é uma religião que “constitui” pessoas num longo processo chamado de iniciação, assim ocorre no Ilê Obá Aganjú Okoloyá (IOAO), terreiro de tradição nagô do Recife e campo empírico dessa pesquisa. Ao ingressarem na hierarquia religiosa do IOAO os fiéis tem seus “dons” identificados pelo jogo de búzios e, a partir daí, são encaminhados aos rituais específicos que contribuem para a atualização de suas características sagradas. A iniciação ritual precisa ser ampliada/completada, porém nunca substituída, pela participação do fiel nos diversos rituais do terreiro. Concluimos que a pessoa ogã no IOAO é constituída/instituída misticamente pelos dons (impostos pelos orixás), e ritualmente – e por isso socialmente – pela iniciação (conduzidos pelos orixás e pelo terreiro como um todo) e participação nos e com os rituais dirigidos ao seu orixá individual e, ainda, demais rituais do terreiro.

Palavras-chave: ogã, dom, constituição, participação

Abstract: The Xangô, a religion of African origin present in Pernambuco, is a religion that "constitutes" people in a long process called initiation. This is the case in Ilê Obá Aganjú Okoloyá (IOAO), a terreiro of Recife's Nagô tradition and empirical field of this research. Upon entering the religious hierarchy of the IOAO, the faithful have their "gifts" identified by the game of conch and are then directed to the specific rituals that contribute to the updating of their sacred characteristics. The ritual initiation must be amplified / completed, but never replaced, by the participation of the faithful in the various rituals of the terreiro. We conclude that the Ogoan person in the IOAO is mystically constituted / instituted by the gifts (imposed by the orixás), and ritually - and thus socially - by initiation (led by the orixás and the terreiro as a whole) and participation in and with the rituals directed to the his individual orixá and, still, other rituals of the terreiro.

Keywords: ogan, gift, constitution, participation

Introdução

O debate central desse artigo é a constituição da pessoa ogã no Ilê Obá Aganjú Okoloyá (IOAO)², terreiro pernambucano matrifocal de tradição nagô, fundado no ano de 1945 por Amara Mendes, fundadora e atual yalorixá, atualmente com 90 anos de idade. O terreiro foi aberto devido à exigência do orixá Xangô Aganjú, ao qual Amara Mendes é consagrada. O axé que sustenta o terreiro é o axé de Xangô Aganjú, o mais antigo, o mais

¹Doutorando do Programa de Pós Graduação em Antropologia da UFPE. Orientando de Roberta Campos e bolsista FACEPE.

² Daqui por diante vou resumir o nome Ilê Obá Aganjú Okoloyá a sigla IOAO.

forte, o mais equilibrado e aquele a quem todos devem respeito e reverência. O axé de Xangô Aganjú se faz presente em todos filhos da casa, tornando-se um elemento comum na constituição de todos os filhos.

Os ogãs são homens que compõe a malha dos filhos de santo. Estes homens possuem a peculiaridade de não se manifestarem em transe de possessão com os orixás aos quais são consagrados. Eles estão sempre conscientes e atentos ao desenvolvimento dos rituais. Quando responsáveis pelo toque nos atabaques são conhecidos como ogan'illu; quando responsáveis pela imolação dos animais, são denominados de axogã. O ogã responsável pelo cuidado com as coisas sagradas, ordem e manutenção do santuário é conhecido como ogã cipá. Entendemos então que cortar, cuidar e tocar, são “dons” específicos atribuídos a determinados homens. Esses “dons”, são fornecidos pelos deuses, que também exigem uma posição diferenciada na malha interna da religião. Essa posição, no IOAO, é a de ogã.

Para dar cabo dessa pesquisa, utilizei uma série de dados – acadêmicos e ênicos – coletados durante os anos de 2012 e 2015 (mais acentuados e alinhados ao problema de pesquisa a partir de 2014). O leitor perceberá durante a narrativa certas idas e vindas e um constante diálogo com teorias somado a presença de vários agentes, ogãs, sacerdotes e outros membros de dentro da malha interna do terreiro. Todos esses agentes me auxiliaram a pensar como a pessoa do ogã é constituída ritualmente no Ilê Obá Aganjú Okoloyá. Devido minha proximidade com os ogãs (da pessoa deles e das atividades que eles realizavam), comecei a atuar como um deles (isso me foi permitido pois eu já tinha ingressado na malha do terreiro como filho de santo). Assim sendo, no ambiente do terreiro eu observava o que se fazia (o que os ogãs faziam) e também fazia a mesma atividade.

Como já assinalei, tornei-me filho de santo do IOAO, i.é., ingressei nas etapas iniciatórias específicas do terreiro com certas disposições que possuo enquanto homem, filho do orixá Ogum e “rodante”³. No IOAO concentrei minhas observações e participações (no xangô a pessoa sempre participa de alguma coisa) sobre os ogãs, que são meus irmãos de santo. Essa condição de aparente “familiaridade” (por ser filho de santo⁴) com todo

³ Trata-se de uma categoria nativa do universo das religiões afrobrasileiras presente no IOAO. O rodante é aquele filho de santo que tem a possibilidade, ou melhor dizendo, “o dom” de se manifestar com o orixá. Pelo que M. Helena explicou, a condição de se manifestar ou não é um dom que cada pessoa possui antes de chegar ao terreiro. Esse mesmo dom, é trabalhado, modificado, atualizado, composto pelos rituais que marcam a trajetória do filho de santo.

⁴ Usarei o nome real de todos envolvidos na pesquisa. Todos mencionados no texto estão cientes da pesquisa.

universo do religioso deste terreiro me coloca diante de um celeuma sobre a (im)parcialidade e (in)validade sobre o conhecimento produzido.

Contra esse tipo de problema, se impõe uma condição de objetivação não redutora (Bourdieu, 2004) para com o campo científico e empírico completado pela lembrança de que o antropólogo que encara essa dupla condição deve “incorpora[r] complexos instrumentos de pesquisa, observação e estranhamento ao longo da formação” (Duarte, 2008:32), contribuindo para a reflexão da “familiaridade familiar” (Duarte, 2008). Essa “alteridade próxima” (Peirano, 1999) e a consciência de pertencimento aos dois campos (acadêmico e empírico) é que possibilita o exercício crítico de ambos os campos contribuindo para a construção de uma etnografia que analisa com cuidado os excessos das teorias nativas e a apreensão crítica das teorias científicas, também ponderando os excessos e generalizações. Ainda vale ressaltar, que mesmo fazendo parte da família de santo observada, minha condição de “rodante” implica certo distanciamento em relação aos ogãs, cuja ausência da manifestação dos orixás me propicia um estranhamento – ontológico e epistemológico.

O Xangô e a Pessoa

O IOAO, pode ser classificado como Xangô de acordo com o que diz René Ribeiro

Constituem os XANGÔS *grupos de culto independentes entre si*, polarizados em torno da figura de um *sacerdote – adivinho*, com infraestrutura de *dignatários e auxiliares* hierarquicamente qualificados, *fiéis ritualmente iniciados, candidatos a iniciação e ‘apreciadores’*. (Ribeiro, 1954:66. Grifos meus).

Atualizando para o século XXI, Arnaud Halloy descreve o Xanggô da seguinte maneira:

Culto iniciático fundado sobre o sacrifício animal e a possessão, o Xangô é organizado em famílias de santos, isto é, em comunidades de culto fundadas na elaboração de laços iniciáticos entre seus membros, calcadas no modelo da família biológica. Assim, os iniciadores são chamados de ‘pai’ e ‘mãe de santo’ os iniciados, ‘filhos’ e ‘filhas de santo’; e os coinciados de um mesmo iniciador, ‘irmãos’ e ‘irmãs de santo’. Cada casa de culto ou terreiro é dirigida por um ‘pai’ e/ou ‘mãe de santo’ e os laços iniciáticos tecidos entre iniciados e chefes de culto estão na base da constituição de vastas redes de indivíduos ‘familiares’, entre os quais circulam os saberes e o saber-fazer ligado ao culto (Halloy, 2013:123).

Classifico o IOAO como um Xangô do tipo renovado, i.é., um terreiro que dialoga com a sociedade mais ampla participando de outras esferas além da religiosa por intermédio dos fiéis de sua malha religiosa e também sediando seu espaço para a promoção de eventos ligados a saúde pública, debates de relações raciais, gênero, diálogos interreligiosos, profissionalização (por meio de arte e artesanato), arte e etc.

O terreiro hoje conta com cerca de 40 filhos de santo. Fato interessante é que por ser um terreiro fundado em 1945, o IOAO não conta com muitos filhos de santo de idade avançada. A comunidade de base do IOAO passou por uma grande renovação na última década. Para se ter ideia, apenas 5 membros tem mais de 50 anos, dentre eles, uma filha com mais de 70 (que mesmo assim ingressou a menos de 15 anos no terreiro), enquanto que cerca de 20 filhos de santo tem menos de 29 anos, o que faz a média etária do terreiro não passar dos 35 anos. Vale ressaltar que crianças não são iniciadas no IOAO, caso fossem, essa média cairia ainda mais, pois existem seis crianças que frequentam assiduamente o terreiro na companhia dos pais.

Esse terreiro renova sua base de filhos primordialmente pelo componente estético artístico do afoxé Oyá Tokolê Owô (composto por percussão, canto e dança) e das ações políticas que o terreiro promove ou é inserido. O terreiro de mãe Amara, por meio da yakekerê (mãe pequena ganhou bastante visibilidade na sociedade pernambucana. Maria Helena (yakekerê e filha biológica de mãe Amara) é vocalista do Afoxé Oyá Tokolê, fundado no terreiro em 2004. Por meio do Afoxé, o xangô de mãe Amara vai para os palcos, para a rua. Do Afoxé, nasceu o Balé Nagô Ajô, corpo de dança conduzido por Helaynne Sampaio (neta biológica de mãe Amara e filha de Maria Helena). O balé também contribui muito para a visibilidade do IOAO e ambos – juntos ou separados – terminam por trazer muitos filhos de santo jovens para o terreiro.

Desde sua fundação, passaram pelo IOAO quatro babalorixás. De acordo com a concepção ritual nagô⁵ do terreiro, existe uma necessidade da presença dos homens nos rituais. Como explicou Maria Helena “um filho precisa de mãe e pai. No nagô que painho [o antigo babalorixá Nelson Sampaio que foi feito no Sítio de Pai Adão] ensinou precisa disso”. Esse ensinamento é passado e reforçado até hoje como explica Diego (ogã axogum neto de mãe Amara) “no nagô aqui de vovó, que é o mesmo do Sítio, precisa de homem e

5 O IOAO é uma rama do Sítio de Pai Adão (terreiro de tradição nagô mais antigo de Pernambuco) e por isso seus rituais e o entendimento desses rituais vem dessa matriz nagô.

mulher para fazer tudo. Um não faz nada sem o outro. O filho recebe o axé do terreiro por meio dos dois”. Por esse motivo a presença dos pais de santo no terreiro, todos eles, associados a Amara Mendes, trouxeram o terreiro até o presente de acordo com essa concepção.

É fato que muita coisa que era feita antigamente, hoje não se faz. Alguns rituais passaram por mudanças como nos conta Abelardo (Cipá do IOAO. Cipá é um cargo que tem por função o cuidado com a ordem e manutenção dos objetos sagrados) “antigamente eu fazia o acarajé, colocava o feijão de molho e ia tirando a pele de cada um. Hoje já compramos a massa pronta, é só misturar os axés e fritar”. Os membros mais antigos do terreiro também lembram das formas de fazer de outrora, principalmente da “época de seu Nelson” ou de “pai Paulo”. Dizem frequentemente que as coisas eram diferentes, a quantidade de toques, o ritmo das obrigações (rituais que antecedem os toques públicos), os modos de fazer a obrigação e também os modos de fazer pessoas.

O que entendo por Xangô Renovado⁶, não é propriamente uma nova religião, mas sim um Xangô antigo que permanece se atualizando de acordo com as novas situações pelas quais passa, promove e está/foi inserido. A renovação se dá, sobretudo, por causa de um componente místico presente e estruturante do terreiro: o odum. O odum é essencialmente dinâmico, muda de pessoa pra pessoa, no dia, no ritual, no ano, na vida. Mas o odum tem sua parte estática. E é pela parte estática que se faz reconhecer o terreiro e a própria pessoa. (voltaremos adiante).

As atualizações – que ocorrem devido ao dinamismo dos oduns – reverberam nos modos de se fazer pessoas e deuses, sem que essa renovação modifique as velhas estruturas do Xangô (descritas por Ribeiro, 1954 e Halloy, 2013). Na verdade a renovação do Xangô deve-se sobretudo a sua própria configuração que coloca exceções para todas as regras, i. é., no xangô, toda regra consiste em estar relacionada a alguma exceção, mas toda exceção está ligada a regra do odum individual de cada pessoa⁷.

Eis aqui o primeiro elemento constituinte de cada pessoa no xangô: o odum⁸. Esse odum é pessoal e intransferível e é elaborado consoante a ligação mítica com o orixá que

⁶ Eu propus essa categoria por entender empiricamente que as classificações de Roberto Motta (1977 e 1991), Maria do Carmo Brandão (1986) e Felipe Rios (2000) não se enquadravam no campo empírico.

⁷ Mas também existem as regras que se aplicam a todos filhos de santo do IOAO. Não comer caranguejo, cajá e jerimum são tabus alimentares que ilustram o fato.

⁸ Odum e como se fosse o destino da pessoa.

rege a pessoa desde seu nascimento. Esse é o segundo elemento constituinte da pessoa: o orixá. Não quero dizer que o odum vem antes do orixá ou que o contrário aconteça, ambos funcionam num mesmo plano de simetria, são equipotentes e indissociáveis um do outro. Constatei em minha pesquisa, que odum e orixá são componentes místicos que andam pari passu e que formam e informam o “dom” pessoal de cada um. Assim sendo, a pessoa no IOAO é constituída misticamente pelo orixá, odum e um ou mais dons específicos, que são descobertos pelo jogo de búzios.

Os dons são componentes da pessoa informados misticamente, porém atualizados ritualmente (nos rituais que constituem a religião). São assim, por excelência, o elemento mais íntimo da pessoa que é exibido no cotidiano do terreiro. Não são todos que sabem do odum nem do orixá⁹ da pessoa, mas o dom – que vem do orixá e do odum – toda comunidade pode saber de imediato quando anunciado pelos sacerdotes depois do jogo divinatório. E por saber dos dons pessoais é que se cria expectativas sobre a boa execução da função que comina dom.

Uma breve síntese pode ser feita diante do exposto. A pessoa é um compósito de elementos místicos e rituais. O que é místico – oduns e orixás – precisa se presentificar na malha concreta do terreiro e o fazem por meio dos dons individuais. Estes dons precisam ser movimentados, e os rituais cumprem com essa função de dar movimento aos dons. Assim sendo, a pessoa é constituída misticamente – pelos orixás e odum – mas também é constituída em um plano social, que existe nos rituais. Os rituais fazem existir no ambiente do terreiro o que é de ordem mística. Compreendemos desde já, que a pessoa é constituída misticamente (pelos orixás e oduns) e socialmente pelos rituais.

A pessoa no Terreiro de Mãe Amara

Sustentei em outro lugar que as religiões afro-brasileiras, passam pelo que chamei de “Tradicionalismo afrobrasileiro” entendido com um

processo complexo de disputas e tensões – entre religiosos e seus cultos; aproximações e distanciamentos com elementos africanos e brasileiros; e o jogo de alianças – com cientistas, políticos, poder público – presentes nas religiões afro-brasileiras. (Germano, 2013:17)

⁹ Cada orixá possui uma qualidade. Existe Oxum, e mais especificamente existe Oxum Sandidê, Oxum Ipondá.

Essa forma renovada de religião traz consigo novas formas de constituir deuses e pessoas. Os sinais diacríticos (sacrifícios, roupas, indumentárias, cenografias, cores etc.) previamente pontuados nas passagens dos autores Motta (1977), Brandão (1986) e sobretudo Rios (2000) nos ajudam a pensar sobre isso. Os rituais e o tempo de duração dos rituais não são os mesmos, hoje se negocia o tempo passado dentro dos terreiros, pois os fiéis estudam, trabalham, viajam, moram em outros estados, até mesmo países; as roupas dos deuses e das pessoas mudaram, existem roupas/axós – principalmente as femininas – que são feitas de novos tecidos e ornamentos, as fontes de rendas permitem a compra de mais animais que conferem a opulência dos sacrifícios, tais como bois, porcos entre outros, surgem novos cargos (como apontado por L. F. Rios, 2000) e conseqüentemente novas pessoas aptas para ocupar tais cargos. O candomblé/xangô renova-se e as pessoas que são constituídas por essa religião hoje, são distintas daquelas feitas antigamente, tais como os ogãs de minha pesquisa¹⁰.

No terreiro existe uma ata elaborada em meados de 2007 e consta no presente documento uma lista de cargos e atribuições de cada cargo. Os cargos listados na ata são os seguintes¹¹: ialorixá, babalorixá, alapini, iaquequerê, yalaxé, babakekerê, egbé adoxum, axogum, pejigan maawô, yabassé, acipá maawô, babá bassé, yabá omolaré, yabá ebomy, yalabaké, oganilú maawô, oganilú, yaopetebí, alabawy ojú e ologum.

Esses cargos existem de acordo com a cosmologia do IOAO, mas não quer dizer que obrigatoriamente existem pessoas para ocupar todos eles. Pelo mapeamento que fiz entre 2013 e 2015 o terreiro não possui pessoas ocupando os cargos de Alapini, Yalaxé, Babakekerê, Egbé Adoxum, Pejigan Maawô, Babá Bassé, Yabá Omolaré, Yabá Ebomy, Yalabaké, Alabawy Ojú e Ologúm, mas todas as funções que cominam a estes cargos são desempenhadas com esmero e competência por outras pessoas. De acordo com a cosmologia do terreiro, o cargo não é um presente doado pelos sacerdotes aos membros, mas sim pela vontade dos orixás como esclareceu Maria Helena em entrevista concedida (Novembro de 2015):

Aqui tem muita gente nova sem o yawô, mas com o tempo cada um vai fazer o yawô e pode, se for da vontade dos orixás ocupar um cargo. Aqui só tem cargo depois do yawô. Ter um cargo é sinônimo de ter

¹⁰ Fabio Gomes feito ogã no IOAO na época em que o babalorixá do terreiro era Paulo Brá foi o ultimo ogã feito “a moda antiga” no terreiro de Mãe Amara.

¹¹ Para consultar as funções de cada cargo consultar F. Meira (2008) ou Germano (2015) onde reproduzo a mesma lista do trabalho de Fernanda Meira. Respeito à grafia da ata.

responsabilidade dentro do terreiro. Os cargos são designados pelos orixás, eles que me dão a intuição sobre aquela pessoa e aí eu vou vendo o envolvimento, a competência, o cuidado com as coisas que faz, só depois vem o cargo pra confirmar, mas só depois da ordem de Xangô, a casa é dele. Tem que respeitar a vontade dele, pois Xangô sabe melhor do que ninguém quem deve zelar pelo terreiro dele. Tem gente que diz ‘poxa eu tô aqui a tanto tempo e não tenho cargo, fulano chegou agora e já tem cargo’ mas não sou eu que dou os cargos, entende, né, afilhado? Eu transmito a vontade dos orixás.

Roger Bastide traz uma nota muito esclarecedora para o fato mencionado acima quando diz:

O status social num candomblé não traduz uma simples hierarquia de direito costumeiro, não tem apenas um valor sociológico, não se define unicamente (como o definem hoje os antropólogos) por simples posses de cargos, de poderes estabelecidos e admitidos pelos subordinados, por normas, etc., mas sim por um *grau mais elevado do Ser. Existe-se mais ou existe-se menos*, de acordo com a participação que se tem com o deus. O status marca-se, certamente, pelo poder, mas *o poder não é senão a irradiação exterior da existência que se possui, ou melhor, da existência que o deus tem dentro da pessoa.* (Bastide, 1973:371. Grifos meus).

Assim fica claro que os cargos no IOAO existem para a funcionalidade do terreiro e para poder identificar a vontade dos deuses como esclarecido por Maria Helena e Bastide. Quem escolhe o fiel para tomar posse do cargo é o deus e essa escolha é um sinal diacrítico da grandeza que tem o deus para aquela comunidade. Para alguns cargos existem algumas prerrogativas que independem do ingresso do fiel ao culto como, por exemplo, o cargo de yaopetebí (no momento esse cargo é ocupado por Gabriela Sampaio, neta biológica de mãe Amara e filha de Maria Helena), que só é ocupado por mulheres filhas de Oxum (o terreiro não transforma homem em mulher nem consagra uma pessoa a outro orixá que não aquele da qual a pessoa é filho/a) e dos ogãs, que são os membros masculinos do culto que não se manifestam com seus orixás. Por mais eficientes que sejam os rituais do IOAO eles nunca farão um ogã “rodar com o santo” (retomarei esse ponto adiante), pois essa característica não pertence à pessoa dos ogãs.

Para além desses cargos listados existem outras etapas de iniciação para todo e qualquer fiel no IOAO. Assim que se dá a aproximação com o terreiro e que se estabelece alguma relação ritual e social dentro do culto, os fiéis passam a condição de omonilês e imediatamente a condição omorixás. Os omonilês são pessoas que frequentam o terreiro e estabelecem algum tipo de vínculo sem entrar propriamente na hierarquia do culto, tornando-se um filho de santo, geralmente essas pessoas fazem consultas com o jogo de

búzios, participam dos toques e de outras atividades rituais ligadas ao terreiro, sem que um maior envolvimento seja pré-condição de participação. Omorixás são os filhos de santo propriamente dito, já passaram, no mínimo pelos rituais de lavagem de contas e cabeça e por isso possuem um vínculo mais estreito. Todas as pessoas que possuem cargo um dia já foram omonilês e atualmente são omorixás com cargo confirmado.

De acordo com a cosmologia do IOAO a pessoa só é iniciada para os orixás Ogum, Odé, Obaluaê, Nanã, Obá, Oxum, Yemanjá, Xangô, Oyá e Oxalá (Oxaguiã ou Oxalufã). Não se inicia filhos de santo para Exu, Ossãe, Iroco, Ibejis, Ewa, Oxumarê nem Logum-Ede, mas esses orixás são reverenciados de maneira específica no contexto do IOAO. Um filho de santo que for identificado sendo filho desses orixás tem de ir para outro terreiro, visto que os sacerdotes e o terreiro não tem como modificar essa pré-condição existencial de sua pessoa. Essa condição precisa ser atualizada de maneira correta com os elementos específicos para tal.

Concluindo, vou retomar alguns pontos listados acima em forma de síntese provisória (no entanto mais expansiva que a primeira) para pensar a constituição do ogã. No IOAO, existe uma intrincada trama constituinte de pessoas. Nessa trama destaquei os componentes místicos da pessoa que são o odum, orixá e o dom. Esses três elementos estão intimamente associados, mas não servem de nada a pessoa que não os atualiza ritualmente no ambiente do terreiro. Quero dizer que todos possuem um odum, um orixá e um ou mais dons, mas que se não forem atualizados ritualmente em nada vão servir ao indivíduo nem ao terreiro.

A pessoa no universo do IOAO, como entendi é compósito de forças contidas em objetos, sons, lugares, performances/modos de fazer. Acontece que todos esses elementos materiais, somados aqueles elementos místicos, devem e precisam ser atualizados em eventos e rituais nos quais a participação do fiel lhe possibilita o reconhecimento por parte da comunidade dos seus dons individuais. A constituição da pessoa sai do plano místico – odum, orixá, e dom – e desliza para o plano mais concreto dos rituais e das participações nos rituais. Foi sobre esse plano que me detive e fiz minhas observações empíricas, mas sem desprezar as correspondências místicas, pois entendi que o modo como se participa ritualmente e socialmente é intimamente associado à composição mística de cada pessoa.

Rememorando, acedo que os dons pessoais precisam ser identificados pelo jogo de búzios. Uma vez identificados, a pessoa é encaminhada para rituais específicos que

contribuem para atualizar¹² suas características sagradas. A iniciação (o yawô para os rodantes e a confirmação para os ogãs) cumpre apenas com uma etapa desse longo processo de constituição (é impossível constituir uma pessoa 36 dias de recolhimento e também não é possível ver o neófito em uso de suas responsabilidades e atribuições nesse curto período). A iniciação precisa ser completada, mas nunca substituída pela participação do fiel nos diversos rituais do terreiro¹³. Quero dizer com isso que a constituição da pessoa no IOAO é aberta (está condicionada a múltiplos fatores, alguns deles totalmente imprevisíveis por outras pessoas, no entanto registrado misticamente no odum), relacional (depende da mediação de pessoas mais velhas na hierarquia, mas também da relação com pessoas mais novas) e depende de uma prestação de contas do fiel para com a comunidade. O ser só passa a existir para o terreiro quando é reconhecido de tal forma, por isso a constituição é mística, mas também ritual e social.

Trabalho de/no campo com(o) ogãs: construindo um modelo de analítico

No contexto do IOAO as situações privilegiadas para se estar em contato com os ogãs eram duas, durante as obrigações ou nas inúmeras festas que os mesmos faziam. Nas obrigações os ogãs falavam mais abertamente sobre suas participações rituais e demais relatos relacionados à religião optei então em acompanhá-los durante as obrigações.

Estar/acompanhar os ogãs durante as obrigações é sinônimo de trabalho, mas não de qualquer trabalho, e sim o trabalho com(o) ogã. Era trabalhando junto com(o) os ogãs que eu podia participar das conversas ditadas por eles. Trabalhar com(o) ogã me permitiu estar presente em boa parte do tempo das obrigações junto a eles laborando nas atividades religiosas me propiciando entender como os mesmos se organizam na distribuição de tais atividades, distribuição esta que lhes confere reconhecimento devido ao bom desempenho das tarefas.

Depois de passar pelo ritual de lavagem de cabeça (tornando-me filho de santo) comecei a participar mais amiúde das atividades religiosas do IOAO e isso me permitiu tomar mais notas, principalmente com os ogãs Pedro de Xangô, Rafael de Oxalá e Diego de Ogum. Durante boa parte do tempo eu executava as atividades religiosas junto a eles.

12 Nos termos que propõe Pierre Lévy na obra “O que é o virtual” (2011).

13 “Ogã que não segura e abre bicho, que não chama o santo com o illu e que não suspende e leva ébo é outra coisa, menos ogã” disse-me o ogan’illu Rafael Barreto. Disso entendi que o reconhecimento do ogã, depende de sua participação nos rituais como um ogã, i.é, fazendo as atividades que todo e qualquer ogã faz.

Acompanhando Pedro, eu limpava os axés dos bichos de 4 patas, com Rafael fazia a mesma atividade e ajudava na cozinha e dentro do pegi e com Diego eu ficava segurando os bichos para que o mesmo tirasse o couro e separasse as partes dos orixás e as que vinham a ser distribuídas entre os filhos de santo. Dessa forma concentrei minhas primeiras notas com dois ogãs cipá e com axogum da casa. Depois me aproximei mais de Leno, Rafael (ogã'illus) e João Marcelo (ogã cipá) e escutei vários depoimentos do mesmo sobre a importância deles dentro do candomblé.

A minha proximidade com os ogãs já foi percebida pelos demais irmãos de santo, sendo inclusive motivo de brincadeiras. Alguns deles já se pronunciaram sobre isso, como Jeffinho de Oxalá, que certa vez disse “olha só para o irmão de Ogum¹⁴, só vive no meio dos ogãs. É um ogante”. Pelo que o irmão deu a entender, de tanta proximidade minha com os ogãs, eu comecei a agir e fazer as coisas de ogã, no entanto, não poderia me tornar ogã, pois a minha condição de existência para o terreiro é de filho de santo rodante, no entanto, algumas das performances são de ogãs, por isso o termo “ogante”. Rafael de Oxalá, ogã cipá da casa, em situação muito similar afirmou “Pedro, esse é o rodante mais ogã que existe aqui. Só vive no meio dos ogãs, trabalha que nem os ogãs e come que nem os ogãs”. Isso me fez entender que o reconhecimento em ser ogã é duplo, existe de ogã para ogã – entre eles mesmos – e da comunidade para com os ogãs. Então tornei isso uma estratégia metodológica, comecei então a investigar com os não ogãs – especialmente com Maria Helena (yakekerê) e Gabriela Sampaio (yapetebi) – como os ogãs são reconhecidos e ao mesmo tempo comecei a colocar dentro das conversas que estabelecia com Pedro, Rafael e Diego questões relativas ao pertencimento deles e a importância deles para o culto.

A noção de pessoa nos estudos afrobrasileiros

No que diz respeito à discussão sobre a noção de pessoa dentro das religiões afrobrasileiras, o trabalho pioneiro dedicado a elucidar diretamente como a pessoa é constituída dentro das religiões afrobrasileiras é de autoria de Marcio Goldman (1984, 1985). Contudo, a questão já vinha sendo discutida em outros termos por trabalhos de autores que contribuíram diretamente – contudo estabelecendo outro debate e empregando outras categorias – para a riqueza do trabalho desenvolvido por Goldman (1984). A partir da década de 1970, os estudos sobre as religiões afrobrasileiras foram deformados pela obra

14 Sou consagrado ao orixá Ogum.

de Roger Bastide (Paula Montero, 1999) e os termos que ele colocou o debate sobre dois grandes assuntos até hoje polêmicos, o sincretismo e a presença da África nos candomblés, especialmente nos candomblés da Bahia de rito nagô. Entretanto, a riqueza de Bastide não se deve apenas aos dois tópicos mencionados acima, uma vez que o mesmo escreveu sobre outros temas também importantes sobre o universo das religiões afrobrasileiras com bastante sutileza e sensibilidade. Especificamente sobre a constituição da pessoa, ou do “Ser” (como preferia usar) no candomblé.

Os textos de R. Bastide basilar para entender como o candomblé constitui/forma pessoas, ambos presentes na mesma coletânea (1973). No texto “Algumas considerações em torno de uma lavagem de contas”, Bastide fala sobre o colar de contas e a forma como ele é feito/preparado, destacando brevemente seus usos e finalidades. Adiante Bastide mergulha no universo metafísico e ontológico do candomblé (mesmo que usando dados de segunda mão) e desvela – por meio do que ele chama “teoria das correspondências místicas” – o processo que forma o Ser/pessoa – no candomblé.

Essa teoria das correspondências místicas não é de fácil apreensão nem compreensão se nos restringirmos apenas à leitura do texto citado. A teoria é constituída por várias outras, como sintetiza Claude Lépiné:

Segundo Bastide, a lógica do candomblé se define pelo princípio de ruptura, ou princípio de corte, que divide o universo nagô em compartimentos estanques: o compartimento do trovão, de Sàngó, do fogo, do carneiro; o compartimento das águas salgadas, de Yémánjá, dos peixes, da maternidade, etc. O princípio de participação de Levy-Bruhl, completa, segundo Bastide, o princípio de ruptura e funciona entre os diversos objetos colocados no interior de cada um destes domínios do cosmos, por exemplo, entre o trovão, Sàngó e o carneiro. A estes dois princípios Bastide acrescenta ainda o princípio das correspondências de Griaule, que estabelece um sistema de analogias horizontais entre os objetos que se situam em compartimentos diferentes, porém num mesmo estrato do real, por exemplo, no nível sobrenatural, entre um òrisà kètu, um vodum jeje e um santo católico. Ao contrário do pensamento ocidental, que tende para o raciocínio indutivo, subordinando os fatos a conceitos cada vez mais gerais, a lógica de pensamento nagô tenderia para o raciocínio por analogia (Lépine, 1982: 15).

Seria trabalhoso demais tentar traduzir toda complexidade e riqueza presentes no texto que marca e deforma toda uma vertente de debates sobre as religiões afrobrasileiras e aponta para uma outra que versa sobre os estudos de personalidades. Dentre tantos estudos

sobre personalidade dos fiéis nas religiões afro-brasileiras destacamos Monique Augrás (1978 e 1983), Claude Lépine (1981 e 1982), René Ribeiro (1969), Rita Segato (2005).

Lépine, em outro texto, aponta os elementos fulcrais da pessoa no universo das religiões afro-brasileiras do rito nagô. A antropóloga destaca que

De acordo com a concepção nágó, a pessoa humana consiste uma junção de elementos, o primeiro dos quais é o corpo, que os mitos descrevem como tendo sido moldado por Deus no barro primordial. O segundo é o princípio da vida, o *èmi*, sopro, respiração, que anima a matéria e cria a diferença entre um corpo vivo e um corpo morto; *èmi* tem sido traduzido por espírito, ou alma. O terceiro, chamado *orí*, ou cabeça, é responsável pela consciência, pelos sentidos, pela inteligência. O *Orí* é constituído por uma parcela de uma substância ancestral que varia segundo os indivíduos (Lépine, 1981: 16).

A autora ainda destaca que para cada elemento constituinte da pessoa existe um duplo que se corresponde em planos assimétricos, um polo no mundo sobrenatural, o *Orum* (*òrum*), que se complementa com a outra parte material presente em nosso mundo, o *Ayê* (*àiyé*) (Lépine, 1981).

Nota-se um salto de perspectiva analítica em relação à proposta de Roger Bastide. Para o autor – embasado em Griaule – as correspondências existem apenas em um mesmo estrato do real, ou do cosmo, i. é, deuses correspondem com deuses e homens com homens. Para Lépine, as correspondências extrapolam os estratos e por isso operam em dois mundos distintos, em forma de duplos. É como se para Bastide, os deuses só podem ser explicados por seres de mesma categoria – por isso tantas correspondências sincréticas em suas obras – deuses/orixás/santos. Para Lépine, existem correspondências dos deuses nos homens, as coisas que existem no *òrum/céu/sobrenatural*, também existem no *àiyé*, mas de outra forma, por meio das transferências orientadas pelas correspondências.

As demais produções sobre o tema seguem um pouco da deformação dos autores, inovando na ampliação do debate quando trazem aspectos etnográficos locais úteis para repensar o problema da constituição da pessoa. Ainda nos trabalhos de Márcio Goldman (1984), em alguma medida Patrícia Birmam (1995), Cristiane Rocha Falcão (2010) encontramos muitas correspondências com os trabalhos de Bastide e Lépine. Contudo, esses autores apontam para os aspectos (principalmente Falcão) mais restritos constituintes da pessoa nas religiões afrobrasileiras, derivados do campo empírico de cada um, sendo muito úteis para eventuais comparações.

Mais adiante, inspirados nas proposições teóricas dos filósofos Gilles Deleuze & Félix Guattari, Pierre Lévy (1996), Maurice Merleau-Ponty (1992 e 1994) Bruno Latour (1996, 2001), Tim Ingold (2000 e 2007) e Bertrand Hell (2008) no que diz respeito aos debates sobre “multiplicidades”, “devires”, “rizomas”, “lógicas molares e moleculares” e a ideia de “atualização” dentre outros conceitos que ajudam a definir e analisar o problema de como a pessoa é constituída dentro das religiões afro-brasileiras. Autores como Veronique Boyer (1996), José Carlos dos Anjos (2006 [1993]), Ana Paula Silveira (2008), Roger Sansi (2009, 2013) Marcio Goldman (2005, 2009 e 2012) e Mirian Rabelo (2014 e 2015) atualizam e ampliam as categorias e teorias antropológicas que versem sobre o debate da construção de pessoa no candomblé.

Essas análises alimentaram e canalizaram o debate para a construção da pessoa no candomblé mais recente, reforçando a ênfase das teorias nativas, contribuindo novamente para o entendimento da enorme variedade das noções de pessoa que se pode encontrar nas pesquisas empíricas. Dentre os debates mais provocativos e sugestivos, os quais se prestaram a refletir os dados que consegui mapear em campo, estão às ideias sobre o “Dom”, “Iniciação” especialmente debatidos por Veronique Boyer, Roger Sansi, Márcio Goldman e Mirian Rabelo. Para além dessas categorias (que são nativas e teóricas), também pude perceber a ideia de “Participação” (debatida desde Bastide, mas também por Arnaud Halloy) e “Reconhecimento” (ideia essa presente em muitos autores, mas especialmente em Roberto Motta). Essas ideias como colocadas e problematizadas por esses autores me ajudaram a cercar e analisar a constituição da pessoa ogã no universo empírico do terreiro e mãe Amara. A partir dela que pude estruturar minha análise sobre o “dom” de ser ogã, as iniciações e participações do ser ritualmente e a partir disso pude perceber o reconhecimento que a comunidade religiosa do IOAO tem da pessoa ogã.

Os elementos místicos e rituais na constituição da pessoa ogã no IOAO: participação ritual e reconhecimento social.

No IOAO existem três (3) ogãs cipá, que são João Marcelo, Rafael de Oxalá e Pedro de Xangô; um (1) ogã axogum Diego de Ogum; quatro (4) ogan'illu que são Rafael de Xangô, Fábio Gomes, Leno e Gabriel. Dois (2) deles ainda não sabem sua especialidade que são os ogãs Feitas e João Gabriel (ainda não confirmado). O ogã Fábio Gomes

atualmente está afastado do terreiro após a separação conjugal de Maria Helena. Freitas por residir no estado da Bahia comparece pouco nas atividades do terreiro. João Marcelo, mesmo morando nas proximidades do terreiro não é tão presente no cotidiano quanto Diego, Leno Rafael de Xangô, Rafael de Oxalá, Pedro de Xangô e Gabriel, porém é mais presente do que Freitas. João Gabriel está muito envolvido com as atividades do terreiro desde que lavou a cabeça. Gabriel por está na fase de transição de criança para adolescente, frequentemente divide seu tempo nas obrigações e entre brincadeiras com as muitas crianças que fazem parte do terreiro.

Os ogãs, especialmente aqueles que são parentes biológicos (netos e bisneto de mãe Amara), antes da iniciação/confirmação do cargo de ogã, eram bastante envolvidos com as atividades rituais do terreiro e se consideram “nascidos dentro do santo” como explicou Diego durante uma conversa, “acho que já vai fazer 12 anos da minha confirmação, não lembro bem a data, mas na verdade são 27 anos, pois eu nasci aqui dentro e todo mundo desde quando eu era pequeno sabia que eu ia ser ogã, aí depois só fiz confirmar”.

Diego continua explicando como aprendeu a abrir os bichos.

Eu ficava aqui olhando o pessoal abrir os bichos, eram os ogãs de Paulo [Brás], eles também sabem muito. Eu olhava, mas não podia fazer pois era criança e criança não faz essas coisas. Mas eu sempre observei bem onde eles cortavam, como cortavam, posição da faca e tudo mais. Olhava o que eles separavam, os axés dos bichos. E via como eles abriam os bichos. Ai comecei fazendo e aprendi, pois eu olhava muito. E depois quando Paulo saiu, que os ogãs dele foram embora, eu fui assumindo. Assumi e ensinei a todos os ogãs como é que se abre os bichos aqui. Primeiro ensinei a meu irmão, depois a João Marcelo, depois a Leno. Ensinei também quem não é ogã. Vocês [não ogãs] também podem abrir, pois o dia que não tiver ogã pra fazer isso vai ficar olhando é, sem fazer nada esperando os ogãs chegarem? A diferença é que vocês podem rodar se o orixá quiser, a gente não roda e está sempre consciente do que estamos fazendo.

O reconhecimento da função e do conhecimento de Diego pelos membros do culto é aberto. Todos sabem de sua responsabilidade como axogum de Oyá Bamilá, a Oyá de Maria Helena. A própria Maria Helena faz questão de mostrar a todos a importância e competência do sobrinho ogã (trecho retirado de uma reunião feita na cozinha do terreiro para se discutir uma reforma da estrutura física da casa, em 2014):

Diego é muito importante aqui dentro. Ele pode cortar para todo e qualquer santo. Ele é o axogum da casa. O terreiro se tiver quem corte funciona, pois eu posso fazer o resto e aqui quem corta é Diego, ele é feito

pra isso. Ogum, que é o dono do obé [faca] deu essa responsabilidade a ele. Quem corta é o obé, mas não corta sozinho, precisa de alguém, um homem pra executar, pois no nagô mulher não corta. A faca é de Ogum, santo homem, e Diego é filho de Ogum e o axogum aqui na casa só ele, pois o axogum tem que ser filho de Ogum.

Juntando as evidências simbólicas, vejamos como opera a participação mística e social na constituição da pessoa ogã axogum pelo que falou Maria Helena e de acordo com a cosmologia do IOAO. O axogum tem a função de cortar e no IOAO os costes/sacrifícios são feitos com uma faca. Mitologicamente o deus dos metais e por conseguinte o dono do “Obé” [faca] é Ogum, que nesse terreiro já tem grande importância devido a Seu Nelson, filho de Ogum Tayó. Misticamente interpretando essa intrincada trama de participações voltamos a Bastide para aceder que “a participação só pode existir entre coisas de antemão ligadas entre si por pertencerem a uma mesma categoria de realidade, a um mesmo plano do cosmo, a um mesmo registro místico” (Bastide, 1973:368).

Pode-se então afirmar que existe uma “influência mística” (Bastide, 1973:369) de Ogum (funcionando como um “registro místico” antecessor de Diego) sobre Diego. Assim sendo, Diego (o polo de atração da influência mística), por ser filho de Ogum (o polo de emissão da influência), que é o orixá da metalurgia, dono dos metais e da faca, teve o dom, concedido por Ogum, para exercer a atividade dos sacrifícios rituais no IOAO. Assim é constituída misticamente a pessoa do axogum Diego no IOAO.

Trago mais um caso para ilustrar a trama que constitui a pessoa do ogã no IOAO. Agora destacarei o caso dos ogãs cipá. Rafael de Oxalá chegou ao terreiro por intermédio de sua esposa, Fernanda Meira que já frequenta o terreiro há aproximadas duas décadas. Sua confirmação de ogã cipá foi em setembro de 2012, no toque de Xangô Aganjú. Rafael é muito dedicado aos afazeres dentro da cozinha sagrada. Ele faz de tudo junto com Abelardo, que é cipá, mas não é ogã. Explicou-me Rafael de Oxalá que

O Cipá é a função de cuidar. Pode ser ogã ou não, olha lá Abelardo, é cipa, mas é rodante, ogã é o cargo, cipá é a função. Ai nós ficamos aqui cuidando dos axés, da comida no fogão, depois colocamos pra esfriar ou fazemos o ialé quente mesmo, depende do orixá. Xangô come quente, Oxalá come frio. Pra Obaluaê tem que fazer as coisas calado. Na verdade para qualquer orixá tem que fazer as coisas concentrado. Se não forem os dois cipás na cozinha a obrigação não anda não, a comida do santo não sai, ai depois a obrigação desanda e ninguém sabe o motivo. Tem que ter muito cuidado para não misturar ou deixar faltar às coisas do santo. Se der alguma coisa errada, faltar alguma parte de axé o santo vai cobrar de

quem tá fazendo, por isso que eu faço tudo, não estou fazendo pra quem está dando obrigação não. Eu faço as coisas aqui para o Orixá.

Maria Helena esclareceu que a função do cipá é muito importante no terreiro.

eles quando se responsabilizam pela cozinha tem que fazer tudo certo, tem que provar o sal e a pimenta da comida para ver se está bom, do agrado do orixá. Quando vai fazer o ialé comunga de novo, principalmente com Exu pra provar e tirar dúvida para saber se a comida está boa mesmo. Você sabe não é, quem só meche em Exu no nagô aqui de casa e do Sítio são só os homens, ai o ogã cipá faz isso. Lá no pegi eles são meus olhos, pois eu não posso estar em todo lugar, lá no pegi eles cuidam das facas, da limpeza e prestam atenção para manter a ordem. Aí tem o cipá e o ogã cipá, que fazem a mesma coisa, mas o ogã não vai se manifestar nunca, vai estar sempre consciente do que está fazendo, por isso tem que ter eles. É um posto de muita confiança.

Queria destacar um ponto em que percebi muito comum nas descrições dos ogãs cipá, que seria uma participação muito íntima com as coisas de Exu. Notem o que João Marcelo diz: “aqui eu já estou a mais de duas décadas de serviços prestados para Exu”. Agora o que Pedro de Xangô diz “sou eu o encarregado de cuidar do Exu de madrinha Helena” e agora o que Maria Helena diz “Você sabe não é, quem só meche em Exu no nagô aqui de casa e do Sítio são só os homens, ai o ogã cipá faz isso”. Como já sabem eu sou filho de santo e por isso não posso saber de muitas coisas que são guardadas em segredo e os segredos são dádivas no candomblé como mostrou Larissa Fontes (2015), mas a percepção antropológica para mapear as evidências simbólicas do campo, me fez notar uma íntima ligação dos ogãs cipá com Exu e os cuidados desprendidos para com essa divindade. Pelos depoimentos dos ogãs, ficou claro que a dimensão do cuidado é um fator ritual, mas também é um dom, constituinte da pessoa do ogã cipá. Sobre os ogan’illus, afirma Leno de Xangô

Quando estou lá tocando é que eu faço o que sei mesmo. Toco para os orixás com vontade e empolgação, mas consciente do que estou fazendo, não é aquela coisa doida de sair batendo e dando porrada no illu de todo jeito. Assim o orixá vai embora ao invés de chegar perto pra dançar.

Na mesma ocasião Rafael de Xangô me disse o seguinte:

Lá nos illus tem que saber fazer direito, tem que tocar a cadência perfeita do orixá. Não é chegar e espancar o illu, isso é na macumba, aqui é orixá. Se não tiver sintonia o orixá vai embora. Vê não o Xangô de ... quando vem ele pede dinheiro e nos entrega, ele gosta quando estamos tocando. Vai tocar ruim pra ver o que ganha

Em outra ocasião Pedro de Xangô comentou,

Quando estamos tocando estamos chamando o orixá para vir dançar e festejar. O orixá já foi chamado do pegi, no sacrifício e no ialé, e agora é chamado pelos illus quando estamos tocando. É importante que o ogã toque de coração, com fé, chamando mesmo o orixá, pode até tocar errado, mas se o orixá estiver vendo que o ogã ta querendo que o orixá dance, ele vem. Somos um portal, fazemos a comunicação entre o orixá e os filhos. Os orixás antes de chegar nos filhos passam nos illus e nós sentimos, antes mesmo de vocês rodarem no salão. Chamamos e eles vem, sabemos que estão ali.

Diego, axogum da casa comenta sobre o toque dos illus:

Não é qualquer um que chega, toca e o orixá vem não. Tem que saber fazer direito, tem que chamar o orixá na vibração dele. Eu aprendi o jeito de tocar olhando. Quando tinha toque eu sentava na ponta do banco dos ogãs e passava o toque lá, olhando para aprender. Mas aprender a chamar é outra coisa. Isso é dom

Pelo exposto, com relação ao desempenho dos toques a partir do que os ogãs comentaram, fica claro que independente da sua especialidade, i.é., sua função – axogum, cipá ou nillu – qualquer ogã, desde que saiba e que tenha a capacidade – ou seja, o dom - de chamar o orixá, pode estabelecer a comunicação por meio dos ritmos específicos dos deuses com os fiéis por meio da percussão dos illus. É uma relação íntima que todos eles possuem com a música e com os illus. O “saber tocar” os illus presente nas falas dos ogãs é da ordem do “dom” assim como o “cortar” para o axogum e o “cuidar” para o ogã cipá. Sendo que cada ogã – independente de sua função – como me explicou Maria Helena, “tem uma propriedade específica sobre cada illu. Trata-se de uma especificidade sobre cada instrumento, isso porque cada um dos ogãs já nasce com uma cadência rítmica dentro de si (um dom musical) que corresponde a cada illu específico”. Os illus no IOAO são chamados de Ian, Melé-Anco e Melé, correspondentes ao Rum, Rum-pi e Lê dos candomblés ketu e jeje. Ian é o maior dos atabaques, Melé-Anco o intermediário e o Melé o menor deles. Cada ogã tem dentro de si o “dom” ou como se diz no terreiro “uma cadência rítmica” correspondente a cada illu, mas isso não é dito abertamente dentro da comunidade, pois é parte do “fundamento” do terreiro, por esse motivo não pude perscrutar demais essa

relação. Soube por Maria Helena que Diego é mais envolvido com o Ian, Rafael de Xangô com o Melê-Anco e Leno com o melê.

Assim sendo, o que define a pessoa do ogan'illus, é o fato de poder chamar os orixás pela percussão dos illus sem nunca cair em estado de possessão para evitar que a sintonia do chamado seja quebrada e interrompida. Eles “invocam”/ chamam os orixás com as mãos através da batida rítmica nos illus, sendo que as “batidas são invocações específicas dos orixás”. Sendo sua missão/função, chamar os orixás a terra por meio do som dos illus.

A constituição sagrada dos ogãs é diferente dos demais membros do candomblé, pois os ogãs recebem dos seus orixás a peculiaridade de não caírem em estado de possessão (nem com todos os esforços dos sacerdotes isso consegue ser revertido), para assim, conscientes do que estão fazendo, abrirem uma conexão com o sagrado estabelecendo e mantendo canais de comunicação – abertos e eficientes – por meio de atividades rituais como o sacrifício do axogum, a percussão dos instrumentos pelos ogan'illus e o cuidado com os objetos e comidas sagradas dos ogãs cipá.

Na concepção êmica do IOAO abrir e manter um canal de comunicação com o sagrado é tido como “chamar o orixá”. Disso entendemos que os ogãs, assim como os altos sacerdotes yalorixá, babalorixá e yakekerê, pela sua constituição sagrada – que é diferente da dos demais filhos de santo – são feitos para chamar os orixás do Orum (mundo sobrenatural e morada dos orixás) para o Ayê (mundo físico onde habitam os humanos) pelo sacrifício, cuidado e pela música. Pelas suas componenciais elementares e constituição sagrada, melhor dizendo, pela vontade do orixá de não querer se manifestar nos ogãs por meio da possessão, é que estes são os mais indicados para criar, manter/estabelecer a “sintonia desejada”, “manter o axé” dos rituais (termos empregados pelos membros do culto) ocupando posições específicas na casa, junto, é claro, à yalorixá e ao babalorixá, como é o caso do IOAO.

Conclusão

Diante do exposto, concluímos que o processo de feitura/constituição do ogã no IOAO é composto de iniciação como um ritual – no caso dos ogãs o ritual de confirmação – mas também como um processo longo que implica em participar como ogã das atividades do terreiro. A participação nos rituais abre caminho para o reconhecimento da pessoa ogã. Assim sendo, a iniciação como entendida aqui, atualiza nos indivíduos características

místicas a priori, a saber, o “dom”; mas também abre caminho para que novas características também sagradas sejam constituídas na pessoa.

Mirian. Rabelo nos ajuda a pensar no caso quando diz

A chave está na ideia de simultaneidade ou cristalização de um sobre o outro, de passado e futuro: se o passado abre o campo do futuro, é ao futuro que cabe confirmar o passado, reafetua-lo e fazê-lo valer. Ao mesmo tempo em que instituição (diferente de constituição) é a retomada de algo que já está dado [o odum por exemplo] (que já existe e atua), é também o percurso ou história que faz valer o dado a retomada, e que assim fazendo, torna-se foco para uma sequência. Esta é justamente a realização da feitura: não é apenas o feito de reencontrar uma relação – trazendo a superfície o que antes estava oculto –, mas o de efetivamente tomar parte de sua história, ativá-la no presente. Fazer o santo de alguém é fazer acontecer, um para o outro, pessoa e orixá. [...] Mães e filhos de santo bem sabem o quanto é trabalhoso – não criar deuses, mas zelar deles, satisfazê-los, garantir que sua presença seja continuamente renovada no terreiro. (Rabelo, 2014: 92)

Pelo exposto acima aponto para a conclusão do estudo entendendo que a lógica constituinte da pessoa ogã no IOAO diz respeito à atualização dos seu(s) “dom(s)” (que lhes pertence, doado pelo seu orixá regente) dentro do terreiro. Mas esse “dom” não lhe servirá de nada se não for atualizado/composto por uma série de participações místicas-rituais-sociais, que vão lhe conferir o reconhecimento do seu “dom” e constituir sua pessoa ritualmente nas iniciações, que existe como ritual – a confirmação do ogã – e como processo, na participação da agenda ritual do IOAO.

A diferença maior percebida por mim em campo, o que constitui a pessoa ogã no IOAO, é a forma e os motivos de como os ogãs se relacionam e atuam com esses objetos e com os espaços sagrados que cuidam. Os ogãs vão atuar preferencialmente nas tarefas para as quais foram designados em seu ritual de feitura (a confirmação) com a responsabilidade de manter conscientemente (por não manifestar seu santo por meio da possessão) e durante todo o tempo do ciclo de obrigações, a comunicação com o sagrado aberta e favorável. Das formas de atuação ou execução das tarefas sagradas é que deriva o reconhecimento da pessoa sagrada do ogã pelos demais membros do terreiro e do reconhecimento expresso é que se funda sua identidade.

A pessoa ogã do IOAO assim como as outras é um compósito de forças contidas em objetos, sons, lugares, performances/modos de fazer, atualizado em eventos e rituais, nos

quais a participação lhes confere o reconhecimento necessário para reforçar seus “dons” individuais. A questão principal da pessoa ogã, não reside no que ela é, mas no que ela ainda está para ser dentro do culto. Uma vez feito como ogã, ele nunca deixará de ser ogã, mas poderá ampliar sua forma de existência na comunidade – como Roger Bastide nos ensinou, no candomblé existe-se mais e existe-se menos (1973), mas ao mesmo tempo em que se amplia a sua existência, o grupo amplia a exigência para com ele – com as efetivas participações e atualizações o deus que lhe compõe poderá sempre ser percebido como um grande deus se seus dons forem reforçados pela percepção da comunidade, mas isso só ocorrerá se o ogã participar com grande intensidade das atividades rituais. Quanto mais participa, mais eles aprendem a ser ogãs.

Disso decorre a aparência de pessoa completa. Na verdade, como percebi no IOAO, não existe pessoa completa, mas sim pessoa mais equilibrada. Como o sistema é dinâmico e aberto, o equilíbrio da pessoa (a simples entrada de um novo fiel no culto desequilibra o sistema) se torna frágil e por isso precisa ser atualizado, ou seja, reequilibrado, nas participações da pessoa na comunidade (no caso da entrada de um novo fiel, a pessoa ogã volta a se equilibrar pela relação que estabelece com a pessoa mais nova. Quero dizer que o sistema do candomblé funciona como uma miríade de engrenagens de vários tamanhos, que giram com velocidades distintas e em setores distintos, cada uma dessas engrenagens quando acopladas no sistema (causa uma perturbação) faz com que uma outra engrenagem sofra uma modificação em seu ritmo (e por isso busque um novo equilíbrio para o sistema e para si), mas isso por poucos instantes, pois logo todas elas vão estar, cada uma ao seu modo, funcionando dentro do mesmo sistema, que volta a ter seu equilíbrio, até que uma nova perturbação faça com que as peças do sistema sejam acionadas em suas peculiaridades para a retomada da ordem.

A questão principal do candomblé, nos ajuda M. Rabelo, “não é portanto, criar um tipo de pessoa [afinal de contas ela já existe de modo virtual], mas saber reconhecer um tipo [ogã ou rodante] e encaminhá-lo a contento. Ajudar sua natureza” (Rabelo, 2014:124), ou como Maria Helena ensina a todos, temos que ajudar nosso orixá a nos encaminhar, a equilibrar nossa natureza, nossa essência. Assim sendo, reconhecidas, encaminhadas e equilibradas as pessoas tornam-se o que são de modo atual, mas sempre podem vir a ser mais do que se é.

Referências

- AUGRAS, Monique. 1983. *O Duplo e a Metamorfose: A Identidade Mítica em Comunidades Nagô*. Petrópolis: Vozes.
- _____. & CORRÊA, A. M. 1979. *O objeto de desejo – a identificação do dono da cabeça no candomblé*. In: Arquivos Brasileiros de Psicologia, Rio de Janeiro, 31 (1): 37-52, jan/mar.
- ANJOS, José Carlos G dos. 2006. *No território da Linha Cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS/Fundação Cultural Palmares.
- BASTIDE, Roger. 1971. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Pioneira : Ed. Univ. S. Paulo, 2v. - (Biblioteca pioneira de ciências sociais: Sociologia).
- _____. 1973. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva.
- _____. 2001. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. Tradução: Maria Pereira Isaura de Queiroz; revisão técnica: Reginaldo Prandi. São Paulo, Companhia das Letras.
- _____. 2006. *O sagrado selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras.
- BIRMAN. 1995. *Fazer estilo criando gêneros: possessão e diferenças de gênero em terreiros de Umbanda e Candomblé no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: edUERJ: Relume Dumará.
- BRANDÃO, Maria do Carmo Tinoco Brandão. 1986. *Organização econômica dos Xangôs Tradicionais e Umbandizados do Recife-PE*. Tese de doutorado em Antropologia Social, USP. Universidade de São Paulo, USP, Brasil.
- BOYER, Veronique. 1996. *Le don et l'initiation. L'Homme* (138), pp. 7-34.
- FALCÃO, Christiane Rocha. 2010. *Ele já nasceu feito: O lugar da criança no Candomblé*. 2010. 122p. Dissertação (mestrado em Antropologia) Universidade Federal de Pernambuco, Recife.
- GOLDMAN, Márcio. 1984. *A possessão e a construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- _____. 1985. *A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé*. In *Religião e Sociedade* 12 (1): 22-54.
- _____. *Alguma antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política, 1999. (coleção antropologia da política; 7).
- _____. 2003. *Os Tambores dos Mortos e os Tambores dos Vivos*. Etnografia, Antropologia e Política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Antropologia*, vol. 46, n. 2, São Paulo, USP.
- _____. 2005. *How to learn in na Afro-brazilian spirit possession religion. Ontology of candomblé*. In: R. Sarró e D. Berliner (eds) *Learning Religion. Anthropological Approaches*, Oxford, Berghahn Books, pp. 103-119.

_____. 2009. *História, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica*. In: *Análise Social*, vol. XLIV (190), 105-137.

_____. 2012. *O dom e a iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil*. In: *Mana* 18(2): 269-288.

HALLOY, Arnaud. 2013. *Incorporar os deuses: dispositivos pragmáticos do transe de possessão religiosa no culto Xangô de Recife (primeiras pistas)*. In: *Para além da eficácia simbólica: estudos em ritual, religião e saúde*. Org: Fátima Tavares e Francesca Bassi. Salvador, Edufba.

LÉPINE, Claude. 1982. *Análise Formal do Panteão Nagô*. In: MOURA, Carlos Eugênio M. de (org.) *Bandeira de Alairá: Outros escritos sobre a religião dos Orixás*. São Paulo: Nobel.

_____. 1981. *Os estereótipos da personalidade no candomblé nagô*. In: MOURA, Carlos Eugênio M. de (org.) *Olóôrisá – escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Ágora.

_____. 1978. *Contribuição ao Estudo do Sistema de Classificação dos Tipos Psicológicos no Candomblé Ketu de Salvador*. São Paulo: USP: Tese de doutoramento.

MEIRA, Fernanda. 2008. *Ilê Obá Aganjú Okoloyá – Terreiro de Mãe Amara: Desafios e estratégias hoje*. Recife: UFPE/CFCH/Departamento de Ciências Sociais. Monografia.

MERLEAU-PONTY, Maurice. 1992. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva.

_____. 1994. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes.

MONTERO, Paula. 1999. *Religião e dilemas da sociedade brasileira*. In: MICELI, Sergio (org.) *O que ler na ciência social brasileira, (1970-1995)*. São Paulo: Editora Sumaré: ANPOCS; Brasília, DF: CAPES.

MOTTA, Roberto. 1977. *As Variedades do Espiritismo Popular na Área do Recife: Ensaio de Classificação*, *Boletim da Cidade do Recife*, no. 2, pp. 97-114.

_____. 1991. *Edjé Balé: Alguns Aspectos do Sacrifício no Xangô de Pernambuco* (tese de concurso para professor - titular), Recife, edição particular e limitada.

_____. 1991b. *Transe, sacrifício, comunhão e poder no xangô de Pernambuco*. In: *Revista de Antropologia*, vol. 34, São Paulo.

_____. 2012. *Transe, nome, identidade e reconhecimento no Xangô pernambucano*. In: BRANDÃO, Silvana; MARQUES, Luiz C.; CABRAL, Newton Darwin A. (orgs.) *História das Religiões no Brasil*, vol. 6. Recife: bagaço.

PEREIRA, Zuleica Dantas. 1994. *O Terreiro Obá Ogunté: parentesco, sucessão e poder*. 150f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal de Pernambuco. Recife-PE.

RABELO, Miriam C. M. 2014. *Enredos, feitura e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé*. Salvador : EDUFBA.

_____. 2015. *O presente de Oxum e a construção da Multiplicidade no candomblé*. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 35 (1): 237-255.

RIBEIRO, René. 1952. 1914-1990. *Cultos afrobrasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social*. Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais. Recife.

_____. 1954. *Xangôs*. Boletim do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, Recife, n. 3, p. 65-79.

_____. 1969. Personality and the psychosocial adjustment of afro-brasilian cult members. Nº dedicado a Les Ameriques Noires. *Journal de la Societé des Americanistes*, tomo LVIII, p. 109-20.

RIOS, Luiz Felipe. 2000. *A fluxização da umbanda carioca e do candomblé baiano em Terras Brasilis e a reconfiguração dos campos afro-religiosos locais*. In: *Ciudad Virtual de Antropología y Arqueologia*. Congresso Virtual.

SANSI-Roca, Roger. 2009. *Fazer o Santo: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras*. *Análise social*, Lisboa, v 44, n. 1, p. 139-160.

_____. 2013. *A vida oculta das pedras: Historicidade e materialidades dos objetos no candomblé*. In: *A alma das coisas: patrimônio, materialidades e ressonância* [org] José Reginaldo Santos Gonçalves, Nina Pinheiro Bitar e Roberta Sampaio Guimarães. Rio de Janeiro: Mauad X : Faperj.

SEGATO, Rita Laura. 2005. *Santos e daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

SILVEIRA, Ana Paula Lima. 2008. *Batuque de mulheres: aprontando tamboreiras de nação nos terreiros de Pelotas e Rio Grande do Sul*. (tese de doutorado em Antropologia), Porto Alegre.