

PANÃ: RITUALIZAÇÃO TERAPÊUTICA E CARNAVALIZANTE NO PROCESSO DE INICIAÇÃO NO CANDOMBLÉ¹

PANÃ: RITUALIZATION THERAPEUTIC AND CARNIVALIZED IN THE PROCESS OF INITIATION IN CANDOMBLÉ

Ana Cristina de Souza Mandarino

Universidade Federal da Bahia

Estélio Gomberg

Universidade Federal da Bahia

Resumo: O presente estudo discute a lógica e a eficácia do “Panã”, um ritual específico realizado na religião afrobrasileira Candomblé, como a última etapa ritual a ser realizada no exercício da iniciação religiosa dos neófitos, através de suas dramatizações carnavalizadas e sentidos terapêuticos, apreendido nas etnografias realizadas nos Terreiros Ilê Axé Opô Oxogum Ladê, no município de São Cristóvão, Estado de Sergipe e no Ilê Axé Nossa Senhora das Candeias, no município de Nova Iguaçu, Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Palavras-chave: Candomblé, Panã, ritual

Abstract: This study discusses the rationale and effectiveness of “Panã”, a specific ritual performed Afro-Brazilian religion Candomblé, as the last step ritual to be performed in the exercise of religious initiation of neophytes through their senses and dramatizations carnivalized therapeutic seized in ethnographies performed in Terreiros Ilê Axé Opô Oxogum Ladê, in the municipality of São Cristóvão, State of Sergipe and Ilê Axé Nossa Senhora das Candeias, in the municipality of Nova Iguaçu, state of Rio de Janeiro, Brazil.

Keywords: Candomblé, Panã, ritual

¹ Este artigo são reflexões contidas nas pesquisas: “Candomblé e Saúde: cruzamentos de saberes terapêuticos em Sergipe”, aprovada no Edital Pré-Projeto 2006, Fundo Nacional de Saúde e “Análise de Itinerários Terapêuticos em Candomblé do Estado de Sergipe”, aprovada no Edital MCT/CNPq/MS-SCTIE-DECIT n. 026/2006 - Seleção pública de propostas para apoio às atividades de pesquisa direcionadas ao estudo de determinantes sociais da saúde, saúde da pessoa com deficiência, saúde da população negra, saúde da população masculina. Uma versão preliminar foi publicada na obra Leituras Afro-Brasileiras: territórios, religiosidades e saúdes, Edufba, 2009.

Considerando os conceitos de drama social e de representação (GOFFMAN, 1975) buscamos dar maior ênfase a percepção da recriação das atividades cotidianas desenvolvidas pelos indivíduos/iniciados, e, em que medida, estas representações vão somando-se ao novo personagem que se espera ver assumido pelo iniciado após o período de reclusão, uma vez que para Goffman

[...] representação seria toda atividade desenvolvida pelo indivíduo em um período caracterizado por sua presença contínua diante de um grupo particular de observadores e que têm sobre este alguma influência. (GOFFMAN, 1975, p. 29)

Para tanto nos utilizamos de duas etnografias distintas. A primeira delas foi realizada no Ilê Axé Opô Oxogum Ladê, no município de São Cristóvão, Estado de Sergipe e no Ilê Axé Nossa Senhora das Candeias, no município de Nova Iguaçu, no Estado do Rio de Janeiro. A exemplo de Geertz (1989, p. 16-17) procuramos proceder a uma etnografia densa, buscando assim retratar de forma mais fiel possível todos os momentos rituais e as várias técnicas empregadas, já que estas se constituem nos procedimentos necessários para que ao final, o espetáculo/ritual seja levado a cabo de forma que venha a preencher as expectativas de todos aqueles envolvidos, iniciados ou não.

Embora ambos pertençam ao quadro dos Terreiros tradicionais jejê-nagôs, podemos perceber além das semelhanças, diferenças na ritualização e no próprio conteúdo do ritual, onde algumas etapas são substituídas e outras, acrescentadas. Isso significa que compartilhamos da perspectiva de Vogel, Mello e Barros (1993) que, por sua vez, segue uma pista de Bastide (2005) de que esperar por uma

interpretação única em se tratando de práticas relacionadas aos cultos afro-brasileiros seria, no mínimo, desconsiderar as várias possibilidades de releituras interpretativas que os indivíduos – “pais e mães de santo” – vão lançar mão em suas tentativas de se aproximarem o máximo possível de um modelo africano ou, pelo menos, do que se acredita ter restado dele.

Para Bastide (2005, p. 56-57) em se tratando de Candomblé sempre existe um mas [...]. E é em busca deste “mas” que vamos encontrar versões divergentes que segundo Vogel, Mello e Barros (1993, p.130) significa dizer que

[...] a qualquer momento poderá surgir alguém que viu um rito cuja sequência é diferente daquela que acaba de lhe ser apresentada. Suas objeções podem ser o resultado de uma observação atenta e criteriosa, não devendo portanto, ser desqualificada, pois as discrepâncias não são fruto necessariamente da maior ou menor veracidade das descrições. Podem apresentar ao contrário, distintas concepções ou modos de articulação de uma determinada sequência ritual.

Como dissemos anteriormente o ritual do “Panã” ocorre nos Terreiros de Candomblé das mais distintas denominações, sendo realizado no dia seguinte à “saída do iaô” ou “tomada do nome”, orukó² - , etapa que marca o fim da iniciação religiosa e sua consequente reclusão.

² “Orukó”: expressão iorubá, empregada na liturgia dos candomblés cuja tradução explícita seria: “qual é o teu nome?”. Designa publicamente não só o nome do novo orixá que acabou de nascer, mas também marca o final do período de reclusão do neófito. Também pode ser conhecida por expressões como “dia do nome” “saída de iaô”, “dia que o santo vai sair” ou “muzenza” nos terreiros de tradição angola.

Este ritual significa para os iniciados a dramatização de situações cotidianas que ficaram suspensas durante o período de 16 (dezesseis) dias de reclusão, em que este agora é levado a vivenciá-las de forma cômica e jocosa na reconstrução de parte de sua identidade que durante o período de iniciação teria ficado adormecida. Este ritual, em verdade, marca aquilo que nos acostumamos a chamar em antropologia de “rito de passagem”. Este na concepção de Van Gennep (1977, p. 47) “seria o interlúdio entre um estado dissociativo para o outro, cuja função terapêutica estaria em através do rito, reconstruir a identidade formalizadora do indivíduo” para que este possa regressar para a vida profana, cotidiana.

E é exatamente isto que este ritual proporciona. Ao recém iniciado ou “iaô”, são apresentados novamente hábitos, sentidos, expressões e comportamentos relacionados ao seu lugar no mundo profano. Se a iniciação é a possibilidade de encontro consigo mesmo através da conseguinte possessão por parte do orixá, no “Panã”, o iniciado reaprende a se comportar frente à eminente volta ao mundo profano.

O recinto onde este ritual geralmente acontece é o salão/barracão diante da presença de toda a comunidade, podendo contar até mesmo com parentes e convidados dos “iaôs”. A atmosfera tensa do dia anterior que marcou a saída pública do “iaô” e sua apresentação a comunidade religiosa, é substituída por um tom leve e jocoso, muito próximo daqueles que antecedem o movimento do mercado em dias de feira. Essa analogia não é gratuita, em um determinado momento específico veremos o mercado rememorado em uma encenação cujo “ato” consideramos o mais dramático de todo o ritual. Assim,

revestido de uma leveza que remete muitas vezes a um aspecto infantil, o “Panã” pode ser pensado como um grande teatro, onde os atores principais seriam os “iaôs” - recém iniciados - e a plateia os demais membros da comunidade. A metáfora do teatro para a compreensão do ritual é utilizada amplamente pelos estudos da sociologia e da antropologia cuja divisão deste em etapas/atos amplia a semelhança e faz o espectador ter maior compreensão da situação envolvida.

Voltando ao recinto, este, desde cedo, é preparado pelos demais membros da comunidade e irmãos do (s) iniciado(s) para que na hora determinada pelo “pai de santo” tenha então início o ritual. O barracão é limpo, varrido e nele são (re) criados em um mesmo espaço vários ambientes que remetem a vida cotidiana e extra-muro do iniciado. Assim, teremos um quarto de dormir onde encontraremos uma cama e uma mesa de cabeceira com um telefone e um pequeno aparelho de som; na sala dividida por uma meia parede composta por um lençol para que pudéssemos observar o seu interior, encontramos uma cadeira e, em frente, a esta uma televisão, além de um pequeno móvel que se fazia também de mesa de refeições. Sobre esta podíamos notar arrumada uma mesa de café com xícaras para quatro pessoas, uma cesta de pães, dois bolos, um prato com algumas frutas além de uma garrafa de refrigerante e outra de café. O próximo ambiente simulava uma cozinha, onde havia sido colocado um fogão e sobre este algumas panelas; um quintal para que o “iaô” possa estender e lavar sua roupa, podendo ser visto objetos e materiais de limpeza. Em um ambiente separado dos demais podíamos ver (re) criado de forma grotesca um espaço onde era simulado o seu local de trabalho, onde víamos o desenho sobre uma pequena

mesa de um computador feito de cartolina, um telefone celular, caneta e papel. A ideia é de que se recrie de forma fidedigna os espaços/ambientes para onde o “iaô” deverá regressar paulatinamente.

Embora as situações vivenciadas digam respeito ao cotidiano, algumas atitudes agora podem vir a se tornar interditos, de acordo com a singularidade de cada indivíduo, por exemplo, alguns poderão estar impedidos pelo orixá de tomarem chuva ou de ficarem no escuro. A partir deste momento, é permitido ao “iaô” que, ande, coma, dance, durma, faça comida, penteie o cabelo e fale ao telefone. Se, anteriormente, este era impedido de se manifestar, agora, ao contrário, este pode e vai usar deste consentimento para recriar o seu próprio personagem, que emergindo após a iniciação precisa a reaprender a se locomover em um mundo “novo”, “diferente” necessitando de ajuda para realizá-lo.

Roger Bastide também ressalta a importância deste ritual para o restabelecimento da identidade do indivíduo após o “processo de feitura”. É evidente que não se pode voltar bruscamente ao mundo profano após essas núpcias místicas. No decorrer da iniciação, a personalidade antiga foi quebrada, destruída, aniquilada, para ser substituída por outra. O novo eu nada conhece do mundo no qual deve daí por diante viver; é preciso reaprender tudo. (BASTIDE, 2005, p. 56)

Nossa primeira etnografia diz respeito ao ritual apreendido por nós no Terreiro Ilê Axé Opô Oxogum Ladê, no mês de setembro de 2006. Neste momento,

o “barco”³ contava apenas com um indivíduo, que, sentado sobre o banco de madeira esperava pacientemente a sua vez. Apreensivo, olhava timidamente e de soslaio para assistência/plateia que ansiosa, espera por também fazer sua parte no teatro do sagrado.

Após alguns minutos onde a presença do “pai de santo” é observada em silêncio, este convoca os mais velhos iniciados a abençoarem o neófito passando ao longo de seu corpo e tocando em seus ombros, com galhos de “atori”⁴. É neste momento que antecede ao grande teatro, que ao “iaô” é reiterado votos de felicidade, cumprimentos pela nova condição de iniciado e também é lembrado de alguns ensinamentos que devem ser seguidos em sua nova condição, como, por exemplo, obedecer os “mais velhos”. Somado a isto, advertências verbais e físicas são expressadas antecipando ou prevendo futuras colocações decorrentes de desvios de conduta do recém-iniciado, assim, uma colher de pau que é “levemente” batida nas mãos destes como antecipando uma situação de punição que, por sua vez, já suscita alguns risos tímidos da plateia, assim como estímulos para que a próxima “ebomi”⁵ bata com mais força nesta parte do corpo. Contudo, o “iaô” permanece em silêncio.

³ Nome por quais todos os integrantes de um futuro processo iniciático são reconhecidos durante e depois do término da iniciação. Sobre a formação e significado de barco, ver Vivaldo da Costa Lima (1977).

⁴ “Atori”: graveto ritual feito de lascas de goiabeira e associado ao orixá Oxalá, é utilizado durante os festejos dedicados a este orixá chamado de as “Águas de Oxalá” e de “Pilão de Oxaguiã”.

⁵ “Ebomi” significa para os que compartilham da cosmovisão do complexo étnicocultural jejê-nagô de denominação específica destinada àqueles que completaram as obrigações iniciáticas.

Esta parte do teatro estaria intimamente ligada à cerimônia do “açoite” descrita anteriormente por Bastide (2005, p. 57) e por Carneiro (1977, p. 97-98). Nas descrições de ambos, a colher de pau é substituída por pedaços de cipó que lembrariam o açoite com o qual o escravo era agredido, muitas vezes publicamente, no mercado, em momentos que antecediam sua venda.

Na ótica que permeia o sistema afro-brasileiro, um “iaô” “não se cansa; não dorme; só encosta na parede para descansar”. Este é constantemente submetido ao controle social dos “mais velhos” que estão sempre atentos policiando e fiscalizando as ações e as expressões corporais traduzindo uma disciplina social e corporal como considerada por Foucault (1989) na discussão sobre a docilização do corpo frente às diversas instituições sociais.

Para Foucault (1989) o poder é expresso em todas as sociedades associado primordialmente ao corpo, uma vez que é sobre ele que se impõe as obrigações, os interditos e os limites. É, pois, na “redução materialista da alma e uma teoria geral do adestramento” que se instala e reina a noção de docilidade. Torna-se dócil o corpo que pode ser submisso, utilizado, modificado e aperfeiçoado em função do poder. (FOUCAULT, 1989)

Após este interlúdio, tem início propriamente dito o grande “teatro”. E é exatamente neste momento que “ebomi” Vanda de Oxum nos diz que: “agora íamos ver de fato um ritual de passagem terapêutico”.

O “iaô” então é convidado por seus irmãos a retomar suas atividades cotidianas. Assim, este passa a cozinhar,

comer, lavar, telefonar e até mesmo ensaiar um ato sexual. Para esta cena é chamada alguém para fazer o papel de noiva do “iaô” (este era de fato noivo em sua “outra vida”) e, no lugar de pai, entra em cena o irmão do pai de santo. Esta cena se traduz em uma das mais cômicas do ritual, onde o “pai” surge de porta adentro gritando, xingando e bradando uma vassoura com a qual tenta por várias vezes, e inutilmente, acertar o “traidor” que tentava iludir sua filha! A solução para o embrolho, foi a ordem do pai para que os noivos se casassem o mais breve possível, já que o “pior” já havia acontecido.

Assim, o que vimos em cena foi a espontaneidade, o lúdico e o caricato. O tom de tragédia e terror que durante os 16 dias da iniciação se fizeram presente frente ao temor de que algo pudesse suceder errado, cede lugar a comédia; a encenação descontraída, a tartufice surge como um suporte a mais para a sustentação da nova vida que agora deverá ser retomada pelo “iaô”.

Retomando Goffman (1975), este se inscreve na medida em que percebemos o espaço do “barracão” como um local de estabelecimento social - ou seja, um lugar qualquer limitado por barreiras estabelecidas à percepção onde se realiza uma forma particular de atividades – neste caso o próprio “barracão” agora transformado em arena teatral onde se desenrola o ritual do “Panã”, tendo como ator principal o “iaô”, como coadjuvantes seus irmãos imediatamente “mais velhos” e como plateia, os “ebomims” e o “pai de santo”. Sendo o cenário, o próprio “barracão”.

Na encenação contínua o “iaô” é incentivado agora a desempenhar tarefas mais complexas, como, por exemplo, ir ao

banco, dirigir, fingir executar tarefas em seu ambiente de trabalho, ir a praia, ingerir bebida alcoólica e, principalmente, para o delírio de todos, recriar uma coreografia do bloco de Afoxé Filhos de Gandhi, da Bahia, frequentado por este nos dias de carnaval.

Neste momento de realizações mais complexas são esperados que alguns interditos recaiam sobre o “iaô” como prova de sua ligação estreita com o orixá. Os interditos rituais e religiosos tem como objetivo regular a vida dos iniciados ao mesmo tempo que transmite uma mensagem velada a este e aos outros, não só alertando que de fato existe uma aliança entre ambos, como também de que agora em diante sua vida pertence ao orixá. Os interditos que surgem no período iniciático, por vezes, se referem a aspectos específicos do orixá, podendo rememorar ainda um mito, onde o orixá tenha sido sentenciado por uma falha, tenha sido vítima de uma injustiça ou, simplesmente, pode aludir um aspecto singular de sua existência.

No ritual do “Panã”, onde tudo pode mas muito pouco é permitido, o “iaô” é incentivado para seu constrangimento a coreografar o desfile, momento em que mais uma vez alguns irmãos entram em cena, agora como desfilantes do bloco, e assim, ao começar sua performance, este é imediatamente retirado para uma cadeira, tomando a vez de espectador, sendo lembrado que nos próximos 12 (doze) meses não poderá desfilar devido ao “resguardo”. Contudo, como provocação dos demais, durante o tempo em que ensaia as tarefas cotidianas, o cd deste afoxé é tocado incessantemente, mostrando os limites que agora este terá que obedecer para a complementação segura de sua nova identidade que começou a ser moldada no

momento da iniciação. Assim, este é o tempo todo fustigado pelos demais irmãos que, de forma jocosa, lembram que estão abertos para a doação da fantasia que este por não saber de sua iniciação, previamente já vinha pagando.

Nesta situação em particular, pode-se pensar o “barracão” como uma praça pública, como nas observações de Mikhail Bakhtin, que com suas ruas contíguas se transforma no espaço ideal da carnavalesação, uma vez que “o carnaval é por sua própria ideia público e universal, pois todos devem participar do contato familiar”. (BAKHTIN, 1997, p. 128)

Desta forma, o “Panã”, como um ritual religioso, possui também a conotação carnavalesante aos moldes de Bakhtin (1997) das situações cotidianas e dos “resguardos” que são intencionalmente exagerados e ordenados. Mesmo fingindo, podem-se fazer compras, pular carnaval, enfim, festejar:

[...] gêneros diferentes, exteriormente variados, mas ligados por um parentesco interno que constituíram um domínio especial da literatura, que os antigos denominam figurado, isto é, que misturava o prazeroso ao sério. (BAKHTIN, 1981, p. 151)

Após este momento de descontração, todos são incitados a tomarem seus lugares, e o “pai de santo” então inicia a cerimônia das quebras de “quizila”⁶ ou interditos. Para a alegria de todos, é assegurado pelo “pai de santo” que o orixá o havia poupado de “quizilas” maiores, apenas devendo este respeitar o resguardo

⁶ “Quizila”: termo quimbundo que significa proibição, preceito de jejum ou lei. (CACCIATORE, 1967, p. 131)

necessário a sua volta a vida cotidiana que o aguardava a saída dos muros do Terreiro.

Nesta direção, mais uma vez, as reflexões de Van Gennep (1977) sobre “ritos de passagem” apresentam-se pertinentes para a situação apresentada, pois este coloca em cena um momento estaque possuidor de uma característica de situações como oposições entre separação e agregação, superando etapas anteriores e desencadeando novos elementos para as posteriores.

Nesse momento estacionário, emergem possibilidades que faz com que o indivíduo/neófito se torne de novo uma pessoa apta a se inserir e vivenciar a vida cotidiana/ profana.

É neste momento estaque que o ritual do “Panã” torna-se um rito “terapêutico”, preparando o indivíduo para regressar para uma nova vida com elementos novos, fascinantes e exacerbados. É permitido vivenciar, experimentar situações, (re) educar os sentidos, gesticular, comunicar, trazer de novo o indivíduo a vida profana. Porém, com os limites morais e hierárquicos que a cosmovisão do grupo e a história apregoa.

No dia seguinte após o “Panã” tem lugar mais uma cerimônia cujo objetivo também é por um término a esta primeira parte da iniciação. Esta cerimônia seria a compra do iniciado por algum alto dignatário do Terreiro que após lances sucessivos acabaria por se tornar seu proprietário. A literatura acerca dos cultos afrobrasileiros, especialmente Bastide (1989, 2005) e Carneiro (1977) nos falam desta cerimônia com algumas diferenças.

Bastide (2005) nos fala de uma perseguição que pode ser encenada pelo

pai, mãe, marido ou “ogã”⁷ do próprio Terreiro, cujo resgate pago é imediatamente entregue ao “pai de santo” para amenizar os custos da iniciação. As descrições sobre esta parte do ritual assim como o próprio “Panã” vão se apresentar de maneiras distintas de Terreiro para Terreiro, mas o sentido de uma forma geral permanece o mesmo.

Assim, Querino (1955, p. 89) nos relata que

[...] arma-se uma quitanda bem sortida de frutas, carnes, peixes, hortaliças, utensílios de uso doméstico, como ferro de engomar, gamela, lenha, carvão, a que se acrescentam objetos fabricados pelos iaôs durante o período de reclusão; ao comprar-se estes objetos, compra-se ao mesmo tempo a filha de santo, ou, então, se a venda se faz a parte, o que é obtido com a venda desses objetos serve para pagar uma parcela das despesas da iniciação.

Devemos ressaltar que não participamos desta parte final do ritual do “Panã”- o leilão- no Terreiro Ilê Axé Opô Oxogum Ladê pois esta aconteceu no dia seguinte, logo, segunda-feira, portanto nossa presença encontrava-se vetada em função de compromissos de trabalho. No entanto, no Rio de Janeiro podemos apreciar e participar do ritual em todas as suas etapas.

Outro Terreiro em questão é o Ilê Nossa Senhora das Candeias, filiado ao Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho em Salvador, localizado no distrito de Miguel Couto, município de Nova Iguaçu, Rio de Janeiro.

⁷ “Ogã”: indivíduo responsável pelo sacrifício de animais para o ritual e também pela orquestra ritual.

O ritual observado por nós teve como atores três iniciados cujo barco era composto por uma senhora do orixá Oxum, uma adolescente, de Iemanjá e um jovem, de Oxaguiã. Após a noite anterior onde todos haviam vibrado com a presença dos novos orixás e de seus respectivos nomes, agora pela manhã deveria se dar início a continuação das obrigações que fechavam o ciclo dos novos iniciados.

A “mãe de santo” logo cedo se levanta e corre a dar ordens para que o barracão fosse arrumado para que por volta das 10:00h tivesse início a cerimônia. Assim, o barracão aos poucos ia se transformando em um novo espaço. Ao centro, foi colocado uma mesa forrada com uma toalha branca bordada de richilieu e sobre esta pratos, talheres, copos, além de um arranjo de flores.

Em um banco próximo, estavam dispostos utensílios e materiais de higiene pessoal como escova de dentes, de cabelo, sabonete, shampoo, e um espelho coberto. Alguns metros adiante em um outro banco, podíamos ver um telefone celular, um laptop, folha de papel, caneta. Mais adiante uma cama, e ao lado desta uma pequena televisão. Todos os membros da comunidade são chamados a participar desta etapa do ritual. De banho tomado e vestidos com maior esmero do que de costume para um dia após tantas obrigações, estes aos poucos vão tomando assento no barracão de acordo com a ordem iniciática e a senioridade, fato que não só delimita assentos mas também designa quem é quem neste complexo sistema de obrigações totais.

Após todos tomarem assento e a um gesto de cabeça da “mãe de santo”, os novos “iaôs” são retirados do quarto ladeados por suas respectivas mães e pais

pequenos e apresentados a comunidade. Estes saem de cabeça baixa como preconiza a tradição, e vão sentar-se no barracão sobre as esteiras e recostados a mureta onde ficam os atabaques.

Antes do início do ritual do panã propriamente dito, a “mãe de santo” saúda os recém iniciados agora os chamando pela nova designação que estes também poderão ser chamados no interior do terreiro. Estas designações remetem diretamente a ordem de iniciação, ou seja, ela determina aquele que foi o primeiro iniciado, o segundo e assim sucessivamente. Embora os termos não sejam iorubá, estes foram incorporados pelo e para o idioma ritual demonstrando mais uma vez o caráter sincrético a qual as religiões de matrizes africanas precisaram submeter-se para aqui se estabelecerem. Muito mais de que uma simples apropriação ou, no caso da igreja católica de uma submissão como querem alguns, estas junções faziam parte um importante estratégia, onde o reconhecimento de uma possível diferença, ao invés de separar, – no caso de nagôs e jejes – servia como elemento de ligação, coesão. Ao se incorporar elementos tanto de um grupo quanto de outro, estes se faziam mais fortes, deixando em cada um dos grupos suas marcas identitárias, que em última instância servia como um elemento mais complexo e coeso frente à dominação do homem branco-católico.

Assim, a primeira foi apresentada a comunidade como “Dofona de Oxum”, a segunda como “Dofonitinha de Iemanjá” e o terceiro como “Fomo de Oxalá”. Devidamente apresentados e saudados pelo público/plateia estes passam a desempenhar um a um a rotina de um cotidiano que deveriam retomar ao cruzar os muros do terreiro. Uma das situações

mais inusitadas apreciadas por nós foi quando chegada a vez do “iaô” de Oxaguiã, estes lembram que este por sua profissão era solicitado a constantemente viajar, então o incitam a imitar uma viagem de avião. Ruborizado e olhando para os lados como quem pede ajuda, este não vê outra alternativa a não ser ele próprio imitar um “aviãozinho”. Estimulado pelos presentes, este começa a alçar “vôos mais altos”, no que é imediatamente repreendido por sua “ebomi” e “mãe pequena”, que sem disfarce, mais de acordo com o espírito de leveza e jocosidade do momento, começa a cantarolar uma das cantigas mais conhecidas de Oxalá. Percebendo de imediato que estava prestes a se exceder este volta timidamente e de cabeça baixa para tomar seu lugar junto à esteira.

Depois de encenada a volta ao cotidiano, estes precisam reaprender algumas tarefas básicas fora de casa. Assim, um a um são convidados a irem ao mercado. Compram, prioritariamente, aquilo que, porventura, possa ser uma quizila adquirida através da filiação ao orixá. Por exemplo, ao “iaô” de Oxaguiã foi instado que este comprasse alguns quilos de amendoim, o que, prontamente, levou todos as gargalhadas pois sabiam de antemão que este não poderia comer tal alimento. Da mesma forma, são incentivados a “comprarem” coisas mais grandiosas. O mesmo “iaô” simulou a ida a uma imobiliária para aquisição de uma casa própria, onde todos prontamente perguntaram onde seria a nova residência e o número da casa que este gostaria de adquirir. No que este respondeu de pronto: “na Ribeira, número 23”, levando todos ao delírio por ser este o local e número de residência da “mãe de santo”. Podemos perceber de onde estávamos que rapidamente várias pessoas procuraram um

papel para anotar o número da casa e o número do ônibus que havia levado o “iaô” até a imobiliária. É comum que estes números na manhã seguinte sejam cotados no “jogo de bicho”, loteria de azar popular no Brasil, e costumam segundo o “povo de santo”⁸ serem sorteados, levando a sorte a quem neles apostou. Para aqueles que foram premiados com o sorteio costuma-se dizer que foram agraciados pelo orixá.

Após a pantomima do reingresso a vida cotidiana, passa-se para a parte mais dramática do teatro do sagrado. Este momento diz respeito á encenação da “venda do escravo” no mercado público e a quitanda de frutas. A compra e venda do escravo serve para avivar a memória do grupo para que este sempre tenha na memória de forma atualizada as situações históricas anteriores vivenciadas e sofridas pelos grupos africanos em terras brasileiras.

Revestida de uma dramaticidade em nada comparada aos momentos anteriores, o leilão é a representação viva dos infortúnios e humilhações que os africanos sofreram ao chegar aqui. Trata-se em verdade, de uma tentativa de relembrar este momento símbolo, sim porque este vai ser repetidamente lembrado como um momento que não se deve jamais repetir, juntando e aglutinando homens e mulheres de diferentes culturas, que impelidos ao convívio no infortúnio das senzalas criarão formas de resistência e continuidade de seus valores e costumes.

Entendemos símbolo como “algo que é usado para qualquer objeto, ato,

⁸ A expressão utilizada pelo senso comum “povo do santo” ou “povo de santo” serve para definir os indivíduos que cultuam os orixás, voduns e inquices, as divindades das religiões de matrizes africanas em terras brasileiras.

acontecimento ou qualidade ou relação que serve como vínculo a uma concepção – a concepção é o “significado do símbolo” (GEERTZ, 1978, p.105). Além disso, este pode ser apreendido tanto como símbolo signo – menor unidade simbólica – como símbolo complexo – totalidade de uma certa situação ou estrutura. (SANTOS, 1977, p. 24)

Assim, os “iaôs” são apresentados um a um, e com voz solene um “ogã” reitera cada uma de suas qualidades individuais fazendo valer que aquele que oferecesse um melhor preço levaria o escravo. Mesmo a plateia ciente de que se tratava de uma encenação, não deixamos de perceber certo desconforto por parte de algumas pessoas quando o “leiloeiro” apregoava as qualidades do escravo, como por exemplo abrindo-lhe a boca e destacando que este ainda possuía todos os dentes, ou quando exaltava seu corpo robusto, em se tratando da primeira iaô, ressaltando que esta seria ótima parideira de futuros “escravos”. Destaca-se ainda a boa disposição do iaô/escravo para o trabalho, sua docilidade e obediência, pois sem estas suas qualidades sua venda seria impraticável.

A função pedagógica desta parte do Panã consiste em equilibrar a identidade recente com aquela forjada com a iniciação. Se a iniciação é um reencontro com a ancestralidade negra africana, logo com seus próprios ancestrais, é importante que todos saibam das circunstâncias que marcaram sua chegada neste país, e assim o leilão vai produzindo e reproduzindo um status quo que criará uma irmandade entre aqueles que se submeteram juntos ao desafio da iniciação.

Vogel, Mello e Barros (1993, p. 136) nos dizem que:

[...] tudo isso dá substância a um vínculo que faz desses neófitos irmãos de santo. O termo pode não estar de acordo com uma derivação etimológica rigorosa. Possível restituição de um homófono africano, sugere, no entanto, uma relação plausível. Serve para invocar a situação limite que a travessia do Atlântico impôs aos cativos. Alude a “uma irmandade do sofrimento” formada no porão dos horrores dos navios e pela contiguidade fortuita entre reis e súditos, nobres e plebeus, etnias, tribos e linhagens, homens livres ou não.

Além disso, significa que estes deverão certa obediência a quem os comprou, a seu orixá, além de cuidar de seu bem estar quando estes estiverem no Terreiro. Acima de tudo, a compra do escravo nada mais é do que uma forma de estreitamento de laços entre “famílias de santo” e mítica, pois reza entre o povo de santo que em verdade a iniciação é “uma forma das famílias que foram separadas pela escravidão se reencontrarem”.

Excetuando os filhos dos orixás Oxaguiã e Oxóssi, os demais “filhos de santo” de outros orixás podem ser vendidos, já que na cosmologia jejê-nagô estes orixás não pode ser vendidos, pois estes, segundo as palavras da Yalorixá, “são escravos de si próprio”, remontando ao aspecto belicoso deste orixá “funfun” (branco) que jamais aceitaria ser escravizado. Esta máxima reza entre os membros do terreiro Ilê Axé Yíá Nassô Oká, Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, onde a figura deste orixá goza de singular importância e afeto, visto ser este o orixá da saudosa e importante Yalorixá Tia Massi, falecida a cerca de 45 anos e responsável pela alcunha de “Casa Branca”, visto que no passado o povo acorria a este terreiro para vê-la e a seu

orixá, Oxaguiã, que por ter como símbolo a cor branca, e tal a sua notoriedade, fez com que esta se estendesse ao nome pelo qual o terreiro passou a ser conhecido durante sua gestão.

Interessante relato nos foi fornecido em forma de um “ítan”⁹ por uma “ebomi” do Terreiro da Casa Branca, local onde a figura deste orixá encontra-se revestida de carinho e respeito especiais:

[...] o grande orixá guerreiro vivia a guerrear por seus domínios e em outros lugares também. Um dia se demorou mais do que devia fora de casa, pois seu gosto por guerras e por inhame pilado fazia ele esquecer de qualquer coisa [...] Certa vez, já cansado de tantas guerras resolveu tomar o caminho de casa, e para sua surpresa quando chegou não encontrou ninguém na cidade para recebê-lo nem em seu palácio. Chamou, chamou e nada. Já desesperado encontrou um velho que lhe disse que seu povo havia sido levado como escravo pelo mar adentro. E os que tentaram resistir aquela crueldade haviam sido mortos. O orixá então tomado de grande fúria arranca uma árvore do chão e com ela se joga no mar, avisando que iria em busca de seu povo e filhos. No caminho do oceano este se encontrou com Iemanjá Ogunté e de seu encontro nasceu um filho deles, Ogunjá, já em terras brasileiras para junto com seu pai libertar seu povo. (apud GOMBERG, 2008)

Tendo findo o leilão, com a venda de duas escravas de “altíssimas” qualidades, a

⁹ “Ítan”: histórias às quais os grupos estão constantemente recorrendo para reviver a “sua história” e para transmitir os conhecimentos e, assim, transferir padrões de comportamento, subsidiando através do conhecimento do mundo sobrenatural o viver no mundo cotidiano. (VOGEL; MELLO; BARROS, 1993, p. 5)

mãe de santo levanta-se de seu pedestal onde até então observava o leilão, e vai sentar-se em uma banqueta que a seu pedido havia sido colocada em frente ao grande poste situado no centro do barracão. A sua frente encontra-se um pequeno fogareiro de carvão aceso com pequenas brasas ordenadamente dispostas. A seguir esta chama os “iaôs” sempre por ordem iniciática e estes cada um a sua vez, sentam-se na esteira que já se encontrava depositada em frente a esta e ao fogareiro. Entre as pernas estendidas do “iaô” é então colocada uma bacia de ágata branca com água da fonte, e este então com a mão estendida e os braços rente ao corpo é tocado pela “mãe de santo”, que portando uma varinha toca as diversas parte do corpo ao mesmo tempo que pronuncia palavras em tom baixo e em iorubá cujo sentido seria o de proteção ao recém iniciado.

Após isto, é pedido que o iaô novamente estenda suas mãos e sobre estas é depositado uma folha de “peregum” – *Dracena fragans*, sp. – e sobre elas pequenos pedaços de brasa. A seguir a mãe de santo pronuncia novamente em tom baixo algumas palavras em iorubá e lança sobre a folha a água de uma pequena quartinha que neste momento lhe é oferecida para apagar as brasas que então são depositadas no interior da bacia.

Após estes momentos de dramaticidade cujo clímax foi a revelação da “Yalorixá” sobre a impossibilidade da venda do escravo, e o rearranjo final que culminou com as quebras das “quizilas” e, conseqüente, preparo para a vida no exterior, voltamos para a alegoria final, o último ato, onde mais uma vez a jocosidade toma lugar, permitindo aos recém iniciados que estes pelo menos por alguns instantes “invertam” os papéis

sociais, saboreando mesmo que rapidamente de um status onde estes se apresentam como os senhores do ato.

Agora entram em cena os “mais velhos”, que portando três tabuleiros de madeira carregados das mais diversas frutas vão depositá-los sobre um banco de madeira que foi colocado em frente aos “iaôs”, que após o término da cerimônia da quebra de quizilas, foram mandados de volta para se sentaram novamente em seus respectivos lugares.

Pouco a pouco os demais membros dos terreiros e irmãos são incentivados a se aproximarem dos tabuleiros para comprarem as frutas ali expostas. A algazarra toma conta do local; mais novos, mais velhos, jovens e crianças se envolvem na balburdia do mercado.

Eles pechincham, regateiam nos preços e nas mercadorias, e principalmente tentam roubá-las para o desespero dos jovens iniciados. Estes por sua vez, munidos cada um de um “atori”, fustigavam aqueles que lhes queriam roubar. Gritos, gargalhadas, simulações de zanga, tomam lugar da austeridade e do tom solene da cerimônia anterior. Assim, pouco a pouco as frutas vão desaparecendo, e em seu lugar um pequeno amontoado de moedas e notas surgem em cada um dos tabuleiros. O dinheiro apurado servirá para o sustento dos “iaôs” durante o tempo em que ainda ficarão no terreiro, como por exemplo pagar por pequenas gulodices que estes após a reclusão terão o direito de adquirir, como bombons, refrigerantes, pães, doces, etc.

A “mãe de santo” a tudo observava de seu lugar, rindo e saboreando pequenos pedaços de frutas que seus filhos levavam para ela. Neste momento nos pusemos a

observá-la. Imaginamos que coisas esta estaria naquele momento pensando, cujo belo rosto, marcado por seus mais de 70 anos de vida, não deixava revelar. Mais uma delas temos certeza, dizia respeito ao sentimento do dever cumprido, e de que naquele momento mais uma vez ela se encontrava em comunhão com os orixás e ancestrais, que vindos da África e ainda pequena a escolheram como seus representantes em terras brasillis, para que aqui, mesmo depois de tantos anos, dissabores e humilhações não fossem esquecidos. E isto, esta difícil tarefa, ela soube desempenhar com muita sabedoria e principalmente amor.

A encenação da “quintada” como a do “leilão de escravos”, atividade inserida no “Panã”, traz referências ao importante papel desempenhado pelos mercados em terras africanas. Da mesma forma, este vai tomar um significativo e primordial papel também para o mundo afro-brasileiro, ou seja, ele é o primeiro passo para a integração entre o neófito com o mundo afro-brasileiro e suas várias possibilidades na tentativa de integração do indivíduo a um novo mundo, que se apresenta oscilando entre o sagrado e o profano.

A sedução e o poder do mercado, no entanto, não derivam apenas do controle social e das imposições aquisitivas de uma religião de consumo. Suas raízes mergulham profundamente na tradição africana, pois, se em toda parte há mercados, com o seu existir tumultuoso e pitoresco, foi em determinadas sociedades da África que lhes atribui a condição de um domínio cujo valor, além de sociológico, é cosmológico. (VOGEL; MELLO; BARROS, 1993, p. 14)

A experiência adquirida na ida ao mercado faz com que o indivíduo perceba

a existência de um mundo diferente, onde cheiros, cores, materiais e pessoas se misturam na expectativa cotidiana de fornecer os aviamentos solicitados que possam em verdade conduzir o indivíduo a outro mundo. Ou, pelo menos, a ideia subliminar de que o mercado é a porta para a entrada no mundo das religiões afro-brasileiras com seus costumes e crenças variadas, onde o importante é a valorização do indivíduo a partir da sua relação com o sagrado ou o conhecimento que este vai adquirindo paulatinamente sobre si próprio e o mundo dos orixás. (GOMBERG, 2008, p.132)

Desta maneira, mesmo no sentido simbólico, podemos afirmar que se é no mercado africano de um porto longínquo de uma costa africana, que tudo começou, é novamente no mercado que o indivíduo, agora portador de uma nova identidade que o acompanhará até os últimos dias de sua vida, deu início a construção de um novo personagem, que munido de informações adquiridas no processo da iniciação será capaz de reconhecer suas origens, e sendo assim buscar formas que o levem a um equilíbrio, que sustentado e apoiado nos ritos propiciatórios, o impulsionem a uma vida mais tranquila.

A terapêutica envolta nos processos iniciáticos reside no fato de obrigar o indivíduo a se olhar de frente, desnudo, frente a seus temores mais profundos, aos sentimentos mais baixos, as suas aspirações mais profundas. Após este ritual de desvendamento interior, que culmina com o nome do novo orixá – a moldagem de uma nova identidade – o ritual do Panã significaria um rito terapêutico cujo objetivo não estaria apenas em preparar o indivíduo a volta ao cotidiano, mais sim prepará-lo para lidar de agora em diante com este novo “eu”, que cunhado nos dias

e nas noites de reclusão, será o suporte definitivo em que este deverá se apoiar e “transformar” sempre que preciso, sempre que estiver acuado, sozinho [...] Por isso, rezam os “mais velhos”, esta viagem não deve ser feita sozinha, pois é necessário que o outro por estar ao seu lado, seja ele forçosamente um anteparo, escudo, confidente, para este novo elemento, que ao nascer, carrega em si toadas as possibilidades de reencontro consigo mesmo.

Referências Bibliográficas

- BASTIDE, R. O Candomblé da Bahia: rito nagô. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. Estudos afro-brasileiros. São Paulo: Perspectiva, 1989.
- BAKTHIN, M. The dialogic imagination. Austin: University of Texas, 1981.
- _____. Problemas da poética de Dostoiévski. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.
- CACCIATORE, O. G. Dicionário de cultos afro-brasileiros. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1967.
- CARNEIRO, E. Candomblés da Bahia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.
- FOUCAULT, M. Vigiar e punir: o nascimento da prisão. Petrópolis, RJ: Vozes, 1989.
- GEERTZ, Clifford. A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1989.
- GOFFMAN, E. Estigma, Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
- GOMBERG, E. Encontros terapêuticos no Terreiro de Candomblé Ilê Axé Opô Oxogum Ladê, Sergipe/Brasil. 2008. 312 p. Tese (Doutorado em Saúde Pública) -

Instituto de Saúde Coletiva, Universidade Federal da Bahia.

LIMA, V. C. A Família-de-Santo nos Candomblés Jêje-Nagô da Bahia: um estudo de relações intra-grupais. 1977. 208p. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

PARES, L. N. A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia. 2. ed. Campinas: EDUNICAMP, 2007.

QUERINO, M. A raça africana e seus costumes. Salvador: Livraria Progresso, 1955.

SANTOS, J. Elbein dos. Os Nagô e a morte. Petrópolis, RJ: Vozes, 1977.

TEIXEIRA, M. L. L. A encruzilhada do ser: representações sobre a (lou) cura em terreiros de Candomblé. 1994. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

VAN GENNEP, A. Os ritos de passagem. Petrópolis, RJ: Vozes, 1977.

VOGEL, A.; MELLO, M. A. S.; BARROS, J. F. P. A galinha D'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira. Rio de Janeiro: Pallas, 1993.

Sobre os autores

Ana Cristina de Souza Mandarino: Doutora em Comunicação e Cultura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e Mestre em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo. Atua como parecerista de Editais de Fomento à Pesquisa, na Universidade Estadual de Santa Cruz, Bahia como professora visitante (2011) e no PROGESP (Programa de Estudos, Pesquisas e Formação em Políticas e Gestão de Segurança Pública) da RENAESP (Rede Nacional de Altos Estudos em Segurança Pública). Atua também no Mestrado Profissional em Segurança Pública, Justiça e Cidadania (FFCH/ ISC/ FAC.de ADM-UFBA). (Retirado do texto informado pelo autor no currículo lattes)

Estélio Gomberg: Pós-doutor em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia; Doutor em Saúde Pública pela Universidade Federal da Bahia e Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Atua como Professor Adjunto I da Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC), Bahia e como parecerista de Editais de Fomento à Pesquisa (Retirado do texto informado pelo autor no currículo lattes).