

## SIGNIFICADO SÓCIO CULTURAL DAS CERIMÔNIAS DE IBEJI

*René Ribeiro*

Chefe da Secção de Antropologia,  
Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, Recife

Dentre as cerimônias que pontuam a vida ritual nos cultos afro-brasileiros destacam-se, por sua singularidade, as que visam reverenciar os santos gêmeos ou Ibeji. De muita popularidade na Bahia<sup>1</sup>, onde, irrompendo do candomblé, se transformaram em costume folclórico, no Recife, ou onde quer que assinaladas, têm essas cerimônias igual sentido e idêntica função. Reunem os fiéis do culto, para a festividade, a um grande número de crianças (suas filhas ou aliciadas pela vizinhança), organizam com elas um candomblé-miniatura, há farta distribuição de guloseimas e um repasto especial de comidas africanas “da preferência do santo”, entretêm-nas com jogos ou rondas infantis já ao fim da tarde, e de um modo geral concedem-lhes uma liberdade de ação que contrasta flagrantemente com a rígida pauta da conduta infantil e coletiva que caracteriza a vida nesses centros religiosos. No interior dos santuários, geralmente pela manhã, já haviam se realizado os sacrifícios de animais (pombos, pintos, bodinhos etc.) devidos à divindade, com exclusiva participação dos adultos, membros do culto. Às vezes êsses cuidados são tomados de véspera, coroando-os um “toque” noturno para os adultos. No dia 27 de setembro, dedicado aos santos Cosme e Damião, é que têm lugar, pròpriamente, as festividades de Ibeji, consideradas como exclusivas das crianças. O interior do santuário está profusamente decorado e as insígnias da divindade africana (encimadas por estampas dos seus equívalentes católicos) rodeados por uma fartura de frutos, bombons e doces, bem como pelos vasilhames com *cararu*, amendoim etc., até sua distribuição com as crianças que comparecerem. A singularidade radica na participação exclusiva de menores, no horário diurno, no franquearem a casa de culto, nesse dia, a inúmeros adultos estranhos que acompanham às crianças (violando-se assim a intimidade dêsses centros até então misteriosos e inacessíveis ao grande público), e na liberdade de ação que todos parecem desfrutar.

\* \* \*

O complexo das cerimônias de Ibeji parece-nos derivar da saliência que, tanto nas culturas européias quanto nas africanas, se empresta às criaturas singulares, como os gêmeos, os disformes e outros indivíduos

fora-do-comum; de sua semi-divinização, especialmente no caso dos gêmeos; das qualidades e poderes maravilhosos, particularmente nas artes mágicas e na medicina, que lhes são atribuídas; bem como da função de reforçar os *mores* do grupo social relativamente a essas criaturas e de fixar o *status* da criança. Instrumental nisso foi o sincretismo dos *mabaça* com os *anargiros* do hagiológico católico, seguindo a linha comum das analogias ou da transposição de significados que caracteriza ao processo geral da *reinterpretação*<sup>2</sup>; a popularidade do culto de S. Cosme e S. Damião em Portugal e sua transplantação para o Brasil, inclusive com a fundação de irmandades; e o papel que têm representado na cultura e na sociedade brasileiras os grupos de culto conhecidos por xangôs, candomblés ou macumbas, sintetizando e integrando num contexto religioso elementos das culturas africanas reinterpretados em termos da cultura portuguesa dominante.

À época dos descobrimentos já se havia estendido a Portugal o culto aos gêmeos médicos, padroeiros da profissão, adquirindo ali um cunho essencialmente popular. No dizer de Augusto da Silva Carvalho, “não é nos grandes centros que vamos encontrar a veneração e o culto popular pelos patronos dos médicos, mas sim nas mais humildes aldeias, em tôscas e pobres capelas, onde os oragos são representados por ingênuas imagens, em que os santeiros da província consubstanciaram as lendas e tradições do povo humilde daqueles lugares”<sup>3</sup>, tendo sido uso “em tempos dar a gêmeos os nomes dos dois santos”<sup>4</sup>. Suas efígies representam-nos sempre juntos, idênticamente vestidos e com os símbolos da sua profissão: um dos primitivos da pintura portuguesa, Jorge Afonso, por exemplo, representou-os em quadro para o convento de S. Francisco de Évora “com vestidos ricos próprios do seu tempo, sob a forma de compridas lôbas com romeiras, ou tabardos debruados de martas” e cobertos “com barrete baixo preto”. “S. Cosme, continua a descrição, tem na mão esquerda um rôlo de pergaminho e na direita um vaso de vidro com urina, S. Damião segura com a mão direita um livro aberto e na esquerda tem uma caixa circular, destinada a guardar medicamentos”<sup>5</sup>. Introduzindo o culto no Brasil, não somente inúmeras igrejas estabeleceram-se sob a invocação dos gêmeos, mas ainda, pelo menos na Bahia e no Rio de Janeiro, organizaram-se irmandades sob o patrocínio de S. Cosme e S. Damião<sup>6</sup>. A tortura e decapitação dos dois mártires ter-se-ia dado a 27 de setembro do ano de 286, daí sua inclusão no *canon* da Missa, a igreja católica celebrando-os duplamente: nesse dia e na quinta-feira depois da 3a. Dominga da Quaresma. Vale a pena transcrever do *Devocionário* a legenda dos gêmeos:

Torturados por Lísias, saíram indenados e por isso “deu ordem o governador que, atados de pés e mãos, os arrojassem ao mar; mas um anjo partiu-lhes os grilhões, e pô-los sãos e salvos na praia”; não satisfeito, o tirano “mandou acender uma grande fogueira e arrojá-los a ela; mas

sairam dêste suplicio tão indenes como de todos os demais. Furioso então o governador, deu ordem para que, amarrando cada um num grosso tronco, quatro companhias de soldados disparassem contra os nossos santos tôdas as flechas; mas a mão poderosa do Senhor, que queria confundir a obstinação do tirano e de todos os gentios, tornou-os invulneráveis; e dispondo que tôda aquela nuvem de setas retrocedesse, custou isto a vida a muitos". O próprio Lísias, porque blasfemasse, foi atingido por "dois demônios invisíveis" que "o começaram a ferir tão cruelmente, que teria expirado com a violência dos golpes, se os santos, movidos de compaixão, não houvessem feito oração, livrando-o daqueles demônios em nome de Jesus Cristo" (7) etc.

A mesma fonte pia, aliás, é o que realça no apostolado dos *anargiros* — seu emprêgo de meios sobrenaturais para curar: "A santidade dos médicos comunicava especial virtude aos medicamentos, sendo maior a eficiência dos milagres do que a dos remédios naturais, pelo que não havia mal tão rebelde que resistisse à sua cura, nem enfêrmo tão desesperado que não recuperasse a saúde à primeira visita de S. Cosme e S. Damião", concluindo: "E' de supor que a estas curas milagrosas se seguiam numerosas conversões" <sup>8</sup>.

Na África, especialmente na Nigéria ocidental e no Dahomey, existe um bem caracterizado culto aos gêmeos (chamados Ibeji e Hoho) que são tidos como sêres das florestas e grande conhecedores da magia <sup>9</sup>. Representam-nos geralmente por estatuetas semelhantes, porém de sexos diferentes, as crianças nascidas de partos duplos, sendo objeto de especiais cuidados e consideração. Nomes especiais são dados aos irmãos que se seguirem aos gêmeos, até o terceiro, no Dahomey, e o primeiro déles, mesmo que não seja da mesma mãe, também tem seu nome especial. No quinto dia após o nascimento êles são levados até a soleira do quarto em que vieram à luz (como os demais meninos daomeanos) e têm igualmente raspadas suas cabeças e lavadas com o sangue de animais especialmente sacrificados na ocasião, mas não se realizam danças, como para as crianças ordinárias, porque "os gêmeos são considerados muito frágeis, e os pais não alimentam muita esperança de que um ou ambos sobrevivam" <sup>10</sup>. Quando completam dois anos, êles acompanham a mãe ao mercado para uma visita ao *aizan*, protetor dêsse local de enorme importância na vida social e econômica dos povos africanos. Ali chegados, "êles primeiro param diante do *aizan* do mercado, onde fazem uma oferta de um pouco de cada artigo ali vendido". "Dão a seguir a volta ao mercado, e recebem presentes". "Cada ano subsequente, sua mãe manda a uma mulher acompanhá-los, às vêzes a uma irmã, com uma vasilha à cabeça, tendo no interior duas pequenas cabaças". "Ela coleta as menores quantidades possíveis de cada artigo à venda, que são trazidas para casa e depositadas sôbre um montículo duplo de areia que foi erigido ali" <sup>11</sup> quando êles completaram um ano. Acreditam os daomeanos que os gêmeos quando morrem vão habitar certas árvores

e por isso realizam sacrifícios e outras cerimônias na floresta, diante da nova “residência” do espírito do gêmeo morto<sup>12</sup>. Além disso, o sobrevivente deve sempre carregar uma pequena imagem simbólica do irmão. O poder mágico dos gêmeos é tão grande que se “a mãe dos gêmeos os maltratar, ficará pobre, porque seus filhos gêmeos conhecem *gbós* que inutilizarão todos os seus esforços para prosperar; se os gêmeos forem bem tratados, seus pais ficarão ricos”<sup>13</sup>. Finalmente diz-nos Herskovits que “o folclore daomeano contém um ciclo de contos que relatam os feitos de valor de um casal de gêmeos, chamados *Zinzu* e *Zinzi*, que disputam com os *toxosu* [espíritos de crianças anormais] num torneio de magia, ganhando invariavelmente”<sup>14</sup>.

Relações bem conhecidas da medicina africana com a magia, aliadas à coincidência de serem os gêmeos os patronos da Medicina no hagiológico católico, devem ter facilitado consideravelmente o sincretismo de Ibeji com os santos Cosme e Damião. Nos cultos afro-brasileiros do Recife, além disso, sua cor simbólica (o verde) bem relembra a ligação dessa divindade com a floresta<sup>15</sup>, caso esquecessemos a indispensabilidade de invocar “os meninos” toda vez que necessitam os sacerdotes de colher vegetais para os seus preparos mágicos e seus decoctos medicinais, ou então, de aplicá-los. Conforme à informação de um dêles, “na hora de machucar as folhas, se pedir a todos os *orisha* e não pedir a Beji, aquêles camarada que levou as folhas na cabeça pode ficar dizendo besteira...” Sua posição, porém, igualmente como na África, não é a mesma dos grandes deuses — aquêles que se invocam durante as danças cerimoniais para que induzam possessão —, nem dispõem os gêmeos do poder de serem “donos da cabeça”, ou santos — patronos dos fiéis do culto. Segundo nos adiantou o sacerdote acima, “Beje não senta na cabeça, porque menino só quer brincar; não tem compromisso; não tem obrigação; não pode ser um santo-grande, dono de *ori*;... às vezes, o *orisha* vem, e quando sai, êle Ibeji vem brincar... Na festa dêle, êle pega filho de *orisha*... filho de Shango, de Yansan, etc... fica fazendo coisa de menino” etc. Contudo, êsse sacerdote distingue perfeitamente tais casos dos estados que sucedem à possessão, denominados de *erê*: “o *erê* é o que fica sentado pelo chão, falando feito menino novo; mas Beje dá recado” (faz profecias)... A própria *forma* (e não é demais lembrar aqui que os elementos culturais têm tanto *conteúdo*, quanto *forma*) foi pouco alterada, substituindo-se a coleta de gêneros no mercado pelas contribuições que cada fiel, nesse dia, traz para os gêmeos e sua distribuição, principalmente, como é no caso na Bahia, repartirem-se com pessoas da amizade da família, no dia de S. Cosme e S. Damião, quinhões pequeninos de quitutes afro-brasileiros.

A celebração folclórica do dia de “Dois-dois”, naquele Estado, não deve ser encarada tão somente como reflexo da maior pujança ali do

candomblé. Ela reflete evidentemente uma extensão à sociedade maior, em cuja constituição também foi mais importante a participação dos descendentes de africanos, do processo de *reinterpretação*, facilitado também, possivelmente, pela fundação em Salvador de uma academia de medicina (a primeira do Brasil) e suas repercussões sociais, bem como pelo funcionamento de uma irmandade de S. Cosme e S. Damião, que se sabe ali existiu no século XVIII. Essas irmandades, aliás, anteciparam-se aos grupos de culto afro-brasileiro em prover a estrutura dentro da qual iriam encontrar oportunidade de funcionamento certos padrões africanos de conduta. Esclarecedor ainda parece-nos o depoimento de um dos nossos informantes que fôra estudante de medicina na Bahia: refere êle que até pouco tempo era costume distinguirem-se a êsses estudantes enviando-lhes, no dia de S. Cosme e S. Damião, pequenas porções de quitutes afro-brasileiros — a preta que fôra portadora dizendo tratar-se de “comida santa”.

No caso do Rio de Janeiro, o prestígio popular das celebrações do dia dos gêmeos é recente (do mesmo modo que as homenagens a Yemanjá no último dia do ano, enquanto apenas a bênção dos capuchinhos na igreja de S. Sebastião se assemelha pàlidamente, do ponto de vista do sincretismo, às cerimônias do Bonfim, de tanta relevância no candomblé baiano) e parece muito mais ligado à difusão da macumba numa metrópole com população de aventura, onde, com a maior circulação social e a mudança acelerada dos últimos vinte e cinco anos, se vem desenvolvendo um processo de revisão de certos valores da cultura brasileira<sup>16</sup>. Isto não implica em admitir a generalização (ditada pelo determinismo social) de que mudanças econômicas ou a urbanização ou a industrialização provoquem inevitavelmente as mesmas alterações dos valores culturais em tôdas as sociedades que venham a experimentá-las. Recente pesquisa de Philip Garigue sôbre as relações de parentesco entre os franco-canadenses de Montreal, por exemplo, permitiram-lhe verificar (aliás confirmando os resultados de Raymond F. Firth e outros em Londres) que nem a mobilidade vertical, nem a urbanização (com seu cortêjo de densidade populacional, especialização das ocupações e tipos particulares de relações sociais) nivelaram tais relações ao tipo dominante nos Estados Unidos, tido como característico da “civilização de massa” para a qual caminhará inevitavelmente o mundo moderno. Além disso, os franco-canadenses não apresentam maior número de “sobrevivências rurais”, tampouco suas relações de parentesco resultam de “obrigatoriedade patriarcal” (não se podendo assim falar em *cultural lag*), antes constituindo “uma relação recíproca atual, elástica, influenciável pela preferência pessoal e entretida preferentemente pelas mulheres, da qual derivam muito orgulho, prazer e segurança”<sup>17</sup>. “Êste estudo dos franco-canadenses, conclui êle, sugere que as *relativas influên-*

*cias da urbanização e dos valores culturais sôbre o parentesco devem ser consideradas como diferentes*"<sup>18</sup>, assim desautorizando a correlação julgada inevitável entre êsses dois fatôres, desde Louis Wirth<sup>19</sup>.

No Recife, em contraposição, onde normas e valores, bem como certas estruturas sociais, se vêm modificando sem crises "axiológicas" nem violência à continuidade cultural, e cujo "tempo social" evidentemente difere do da sociedade baiana, como do da metropolitana, além de se distinguir também por uma conjuntura sócio-cultural diferente, o culto de S. Cosme e S. Damião ficou quase que circunscrito com exclusividade aos grupos de culto afro-brasileiro. Inquérito rigoroso, por nós procedido entre as classes populares desta cidade, apontou como sendo consideravelmente limitado o culto doméstico aos santos gêmeos e sômente a zeladora de uma igreja de N. S. do Rosário, descendente de africanos, realiza um novenário em honra de S. Cosme e S. Damião encerrado por uma procissão e sermão do pároco, bem como por farta distribuição de bolos e guloseimas às crianças da paróquia.

\* \*

O segundo aspecto das cerimônias de Ibeji, e de bem maior significado sócio-cultural, é a sua função de revelar a dinâmica das relações interpessoais e certas modificações no desempenho dos *papéis sociais* (radicais, mas transitórias ou sutis e permanentes) dentro da estrutura hierárquica dos grupos de culto afro-brasileiro, com relaxamento ou alívio ocasional de tensões que ali se desenvolvem como consequência de tipos particulares de liderança. Com êsse objeto foram observadas as festividades de Ibeji, para descrição neste trabalho, em três dêsses grupos religiosos que convenciamos chamar de liderança *autoritária*, *pedagógica* e *tradicional*. O sistema de relações sociais nesses três grupos difere consideravelmente. Do mesmo modo, como seria de esperar, sua própria estruturação<sup>20</sup>.

A sacerdotisa-chefe do primeiro dêsses grupos assumiu essa posição ao usurpá-la da filha de tradicional sacerdote que chegara a transferir públicamente à sua descendente os privilégios do cargo. E' parreira curiosa e desempenha sua atividade sob cobertura de um diploma de enfermeira. Além do seu grupo de culto mantém no mesmo local uma escola primária e exerce funções ostensivas de aliciadora para um partido político. E' pessoa extremamente afirmativa e fala aos brados, colocando os interlocutores na defensiva. Suspicaç, com alto potencial de agressividade, meticulosa e rígida. Seu grupo de culto é o único no Recife que tem fichário dos afiliados, contabilidade, e cartões de identificação e de quitação das mensalidades. Os membros do culto são solicitados a possuir vários costumes cerimoniais para uso nas ocasiões determinadas pela sacerdotisa (apesar da considerável despesa que isso acarreta) e parecem-nos recrutados de preferência dentre os elementos

da classe pobre de melhor situação econômica. Na condução das cerimônias rituais e em outras ocasiões é a sacerdotisa o *factotum*, dela emanando tôdas as iniciativas e ações. Seu é o comando para a reunião de todos no salão de danças, que nunca se iniciam se algum retardatário ainda está a se preparar. O início dos cânticos e as principais toadas são por ela regidos; do mesmo modo a direção dos tocadores que ela mantém atentos tocando enfaticamente o *aguê*, ou cabaça envolta em contas. O comportamento dos dançarinos é também diretamente fiscalizado por ela, que censura e corrige ostensivamente aqueles que cometeram alguma infração ritual. A ninguém é permitido deixar a roda de dançarinos a não ser durante os intervalos estabelecidos e muito menos aproveitar-se de uma dessas saídas para incorporar-se aos espectadores. Sua atividade, durante um "toque", é ostensiva e incessante. Às *yaba* é sempre ela quem ordena que cuidem de um filho em posseção; se algum "santo" tarda em baixar no seu "cavalo", é ela quem toma a si induzir tal estado; freqüentemente ela própria assume o lugar de chefe dos tocadores, manipulando um dos tambores e "tirando" o acompanhamento (apesar da estrita proibição ritual de as mulheres lidarem com os instrumentos musicais do culto). As matanças rituais são por ela conduzidas, utilizando com exclusividade a faca sacrificial; do mesmo modo seu é o privilégio de preparar as infusões de ervas ou de ir recolhê-las no mato; também ainda seu é o exclusivo privilégio de manipular o jôgo divinatório.

A hierarquia dêste grupo de culto é composta por uma *inan*, irmã de criação da sacerdotisa, que executa tôdas as suas ordens; por um *acipa*, que apenas ajuda nas tarefas menores, visto não ter recebido da sacerdotisa o direito ao *obé*, ou faca sacrificial; por um segundo *acipa*, mero substituto do primeiro; pelo *acipa do salão*, ou cantor principal, que apenas desempenha suas funções quando a sacerdotisa se fatiga de cantar; por várias *yaba* de primeira categoria, que "tomam conta das criação", ou seja, preparam os alimentos rituais e cozinham-nos; e por *yaba* comuns, que cuidam dos possuídos. Os tocadores de tambores (em sua casa dois *ingomes*, ou tambores cônicos, e três *ilu*, ou tambores cilíndricos) são chamados *ganguilu* (*ogan-ilu*) e têm pequenos privilégios, embora sua condição não se possa comparar à dos seus companheiros em outros centros de culto. Há um fiscal escolhido alternativamente dentre os filhos ("para não facilitarem") de maior confiança e antigüidade para tomar conta do acesso à casa nos dias de festividades. Finalmente os seguidores são categorizados em ordem descendente de prestígio: *filho feito*, ou aquele que "já entrou para o quarto", tendo assim passado por todos os rituais de iniciação; *filho assentado*, ou aquele que realizou os rituais correspondentes ao *obori* dos cultos Ketu (por-

que essa casa se diz Shamba); e *filho de contas lavadas*, que são aqueles que se submeteram apenas a êsse ritual.

As tensões nesse grupo de culto são evidentes à observação de uma simples cerimônia. Durante um "toque" habitual, por ocasião do rito de submissão que ali se impõe no início das danças e por ocasião da invocação do santo patrono da sacerdotisa (que só poderia ser Orishala) e que consiste em cada filho de santo se prosternar ou tomar a bênção à *yalorisha*, os fiéis afirmavam seus direitos de precedência quase agressivamente. Quando deixado por si, o líder dos tocadores freqüentemente parava de tocar ou "rebatia" seu tambor fortemente se algum dos seus acompanhantes saía fora do ritmo certo. Também agressiva era a maneira não só da *inan*, como das próprias *yaba* quando dirigiam a atenção de uma destas últimas para um fiel em possessão que não estava sendo bem atendido. Isso, sem falar nas expressões de desgosto dos elementos da "roda" de dançarinos antes as freqüentes interrupções que tanto a sacerdotisa, quanto o líder cantor, ou o chefe dos tambores, impunham durante a cerimônia por notarem que uma toada não estava sendo bem respondida, ou que as danças não estavam obedecendo rigidamente à ordenação de gestos e passos. Aconteceu mesmo, em certa ocasião, em que estava presente certo visitante ilustre, o seguinte incidente: em virtude da especial atenção que despertara a *inan* (que evoluía pelo salão em violenta possessão), a *yalorisha* entrou por sua vez em possessão e executou diante de sua segunda uma dança guerreira de desafio, procurando superá-la em destreza e violência, culminando por correr para a cozinha trazer de lá brasas vivas, manipulá-las, colocá-las na bôca e encerrar a demonstração com um longo discurso, dirigido às personalidades presentes, em que a divindade afirmava seu poder e chamava a atenção do visitante para que verificasse pela indenidade do "cavalo" quão veraz era a sua possessão!... Dados da história de vida desta sacerdotisa, aliás, confirmam sua intensa hostilidade à irmã de criação que ela ambivalentemente se considera obrigada a tolerar por imperativo sobrenatural, enquanto os resultados de sua observação psiquiátrica e dos testes projetivos que lhe foram aplicados a classificarem como uma personalidade paranóide.

Durante as cerimônias de Ibeji, porém, todo o sistema de relações interpessoais nesse grupo de culto se altera. Embora a *yalorisha* não se modere nas idas e vindas, como tampouco deixe de ser o foco de início de qualquer ação, suas atitudes em nada são imperativas, principalmente quando tratando com as crianças. Êsse relaxamento do contrôle rígido por ela estabelecido se transmite a seus auxiliares e seguidores, que se movimentam livremente e se tornam excessivamente joviais. Durante o candomblé-miniatura que então tem lugar, tocadores e dançarinos (e as duas classes são constituídas exclusivamente por menores)

comportam-se como querem. Simbolicamente, porém, esgrime a *yalo-risha* uma vara de apontar, com a qual ameaça jocosamente aos mais indisciplinados. Inúmeras possessões em crianças são toleradas nessa ocasião e até incentivadas pela sacerdotisa, que parece experimentar especial satisfação em apreciá-las. Termina-se a cerimônia por uma distribuição de frutos e guloseimas, em que ela, secundada pela *inan*, atira porções para a criançada se atropelar na ânsia de recolhê-las, terminando por serem ambas assaltadas pela turba, para gáudio de todos os fiéis do culto, que riem regladamente com as acrobacias de ambas, e por ficarem elas enxovalhadas e empapadas de suco dos frutos esmagados contra suas vestes.

O segundo grupo de culto é dirigido pelo seu organizador, antigo sargento do exército, que se diz "feito" em uma das casas tradicionais da Bahia. Sua função no exército, porém, nunca lhe permitiu, a não ser quando aposentado, uma participação extensiva no culto e muito menos o exercício do papel de *babalorisha*: sistemas diferentes de valores — o do mundo militar e o mundo de candomblé — tornavam então os respectivos papéis mutuamente exclusivos. É um pequeno grupo o seu, que vem funcionando há pouco tempo, utilizando-se de um tirador de toadas que pertenceu a grupo mais antigo. A sacerdotisa ainda não está inteiramente integrada em suas funções, porque ainda lhe falta "fazer os serviços" e é consideravelmente mais jovem do que o marido, sacerdote-chefe do grupo. Este rege a cerimônia *pedagógicamente*, interrompendo por vezes o cântico e a dança para explicar em voz comedida — "Nem todo *orisha* tem os mesmos gestos, minha gente; cada um é de acôrdo com a sua nação". Não se permite aos membros do grupo permanecerem fora do salão durante a realização das danças cerimoniais, mas o modo de arrebanhá-los é muito mais persuasivo do que impositivo. Ao líder cantor, dado o seu *status* no grupo, é dada tãda liberdade de iniciativa (visto com êle aprenderem os fiéis os cânticos dos *orisha* de importância não só estética como ritual, indispensáveis ainda ao prestígio do grupo) da qual êle se aproveita para cantar e ensinar a cantar ao seu modo. O grupo possui um *ashogán* encarregado das matanças e auxiliar direto do sacerdote; um *ogán-ilu*, que rege o conjunto de tocadores de tambor atento às explicações do sacerdote e do cantor; um *ogán-kolofé*, ou presidente da sociedade civil em que é organizado o grupo de culto e um *ogán de terreiro*, que zela pela boa ordem dentro do salão de danças. Não há nenhuma *yaba*, porque o número de filiados ainda é pequeno. Dos seus auxiliares diz o sacerdote: "Os *ogán* fazem parte do corpo docente" — como a caracterizar êle próprio o tipo de liderança no seu grupo. Afora as interrupções relativamente frequentes das danças hieráticas para explicações de regras e significados, a única peculiaridade notada nessa casa é a repetição do cerimonial de:

submissão cada vez que um novo grupo de divindades é invocado, obrigando à desorganização do círculo de dançarinos e à interrupção freqüente do desenrolar do “toque”. De outro lado, também varia o rito de “despachar o *orisha*”, que é feito ostensivamente no meio do salão, estendendo o sacerdote uma toalha sôbre o possesso que se deitou a fio comprido no chão e chamando-o uma só vez.

No dia dos santos Cosme e Damião a principal toada saudava aos gêmeos em português mesmo:

“Bendito seja louvado  
A Virgem da Conceição,  
Bendito louvado seja  
Santos Cosme e Damião”...

Os meninos brincaram no salão por tôda a tarde a cantar rondas, fazer o coelho-sai, jogar peia etc., sem se intimidarem com a sacerdotisa que, em possessão, se juntara a êles e tomava parte em todos os folguedos. Explica o sacerdote (que deixara à espôsa a condução dos meninos) com um ar paternal: “O santo dela é menino — *Shango minin* — e quando iniciou o toque êle veio e tomou conta...” Mais tarde, a distribuição dos presentes e guloseimas foi feita pelos *ogan*, em igualdade de condições com o sacerdote, que transferia responsabilidades e distribuía tarefas. Todos os adultos cooperavam em ordenar em filã as crianças e quando um dêles se pôs a atrapalhar a distribuição, o sacerdote disse-lhe simplesmente: “Seu Manuel, agora o senhor pode ir para lá”. Êsse sacerdote é membro proeminente de uma Federação de Cultos Afro-brasileiros que se propõe regras normativas para o funcionamento dos grupos a ela filiados num evidente esforço contra-aculturativo deliberado, exercendo ainda fiscalização, impondo multas e disciplinando-os no sentido da uniformidade de ritos e concepção do sobrenatural. Pessoalmente é indivíduo de inequívoca formação militar e desfruta por isso de um status superior ao dos outros chefes de casas de culto. Seu poder no grupo deriva também dessa posição que lhe é conferida pela comunidade.

O terceiro grupo de culto é liderado por uma sacerdotisa que recebeu tal encargo de sua genitora, primitivamente a chefe do grupo. Êste é satélite de um outro, igualmente tradicional, em virtude da dependência espiritual que a *yalorisha* mantém com o sacerdote que presidiu às suas cerimônias de iniciação. A êle, por exemplo, cabe o privilégio de sacrificar os “bichos de quatro pés”, visto tratar-se de cerimônia que importa em “grande responsabilidade”, só enfrentada por sacerdotes homens e com capacitação ritual adequada. Além disso, êste grupo satélite juntamente com outros da mesma condição mantém entre si e em relação ao grupo principal um intercâmbio constante na celebração alter-

nativa de cerimônias importantes, comparecendo incorporados num esforço de cooperação que contrasta com a rivalidade existente entre os demais grupos.

As cerimônias habituais nesse grupo de culto transcorrem sem que o papel da sacerdotisa bem como os de seus auxiliares se tornem conspícuos. Há relativa liberdade e flexibilidade no seu desempenho, uma única "clique" existe ali (integrada pelos membros da família imediata da sacerdotisa) e a supervisão de tôdas as atividades se faz por métodos indiretos. A própria *yalorisha* assim justifica o seu modo de proceder: "Tem gente aqui muito mais velha do que eu prá levar grito; errar todo mundo erra... a gente chama a atenção quando não tiver ninguém". A parte de treinamento nas danças cerimoniais é feita nos domingos à tarde, quando as cerimônias não são muito concorridas e no caso de mesmo assim haver "sereno", fazem-no a portas fechadas.

A hierarquia do grupo é integrada por uma *inan*, ajudante da sacerdotisa e responsável direta pela cozinha, a quem cabe a fiscalização do destino dado a cada oferenda particular, na tradição dêsse grupo sujeita a regras e sanções sobrenaturais muito complexas; por um *acipa*, que se encarrega de manipular as fôlhas e de ajudar à *yalorisha* nos sacrifícios de animais; pelo cantor e os *ogan-ilu*, ou tocadores (dentre os quais um é irmão da sacerdotisa); pelas *yaba*, que não têm distinção de posição, a não ser gozarem da precedência por antigüidade no culto (apesar de entre elas se contarem a madrasta da sacerdotisa e três das suas irmãs), distinguindo-se os fiéis em *filhos feitos* e *filhos comuns* — êstes últimos, os que não têm ainda nenhum "serviço". Êsse grupo, deve-se reparar, é também de tradição Shamba, como o primeiro que analisamos. Contudo, aqui as posições são mais independentes, desempenhando cada dignatário o seu papel sem a interferência direta da *yalorisha* e sem sofrer usurpação das suas funções.

Explicando o que ela considera uma simplificação na hierarquia do seu grupo, e muito mais (embora não intencionalmente) o tipo de liderança que exerce, diz-nos a *yalorisha*: "Não fazemos distinção, porque o terreiro [genêricamente usado para designar o grupo de culto] é pequeno; *assim trabalham todos por um e um por todos*". No entanto, o seu grupo não é tão pequeno assim, compondo-se de 80 a 100 membros. A qualquer filho de santo é cometido cuidar do ingresso das pessoas na casa de culto, mas essa função é mal definida e não exige senão certo grau de confiança da *yalorisha*. "Chamam *fiscal* o povo por aí, mas eu não" — disse-nos, como a frisar a menor importância que dá à vigilância em outros grupos tão presente no cuidado dos seus chefes.

A festa de Ibeji se inicia por uma refeição comum dos meninos, ao meio-dia, os sacrifícios nessa casa sendo realizados à distância do dia de "toque" em virtude da quantidade de trabalho que envolve a sua

manipulação, de acôrdo com a tradição Shamba, embora o sacerdote Ketu, que ali tem tôda ascendência, nos tenha afirmado que “essa seita é muito mais fácil” (do que a sua), quando com êle discutimos tais ritos. Comem todos no chão, apanhando os pratos e as porções de alimentos das mãos das auxiliares da sacerdotisa e desta própria. À tarde realizam-se na rua, em frente à casa de culto, os divertimentos infantis programados — quebra-panela, comer a maçã, pau-de-sebo etc. — com grande afluência dos meninos da vizinhança que participaram ou não do almôço. Pais dos meninos (filiados ou não ao culto) estão presentes, incentivando aos competidores e tomando iniciativas, juntamente com os filhos-de-santo, inclusive a de aumentar o valor dos prêmios inicialmente propostos pela chefia do grupo. A essa parte dos festejos geralmente nem está presente a sacerdotisa, que aproveita a ocasião para descansar e conversar com suas auxiliares ou com simples fiéis, no salão de danças agora quase deserto. A supervisão geral dos jogos, porém, fica com as *yaba* apoiadas pelos elementos masculinos de maior prestígio, que se comportam como delegados da autoridade da *yalorisha* e a mantêm ao corrente do que se passa. Encerrados os jogos, já ao cair da tarde, forma-se a roda para o candomblé-miniatura que é regido pelos tocadores adultos e cantado por um membro do grupo que saiba algumas das toadas mais importantes, não indo além de meia a uma hora a sua função. Singulariza a festa um à-vontade e uma liberdade de movimentos e de iniciativa, tanto entre as crianças como entre os adultos (embora tudo transcorra ordenadamente), que se faz notada, apesar de adotar-se nesse grupo o padrão de indireção que é a regra no culto afro-brasileiro<sup>21</sup>. Os meninos, principalmente, parecem não dar atenção aos dísticos moralizadores inscritos nos bancos de uma roda-gigante de confeitaria que compõe a habitual mesa-nobre dos dias de festa do culto: “Cuidado para não cair”; “Salve São Cosme e São Damião”; “Obedeça a mamãe”; “Seja obediente crianças”; “Não aborreça mamãe”; “Se comporte na festa”...

\* \* \*

A análise microssociológica dos grupos de culto, no que se refere especialmente aos processos de interação e comunicação, seguindo a técnicas mais refinadas<sup>22</sup>, não é tarefa para esta oportunidade. Basta por enquanto assinalar que a observação da festa de Ibeji, nos três grupos acima referidos, permite verificar modalidades de funcionamento e de estruturação ligadas a situações e tipos de liderança particulares, com relações recíprocas entre chefes e filiados diferentes, variabilidade de certos papéis sociais conforme sua idealização mitológica e tipos diversos de relação entre êsses grupos religiosos e a comunidade.

A festa de Ibeji é a ocasião única, no grupo de liderança autoritária, em que a suspensão dos contrôles rígidos ali operantes e uma in-

versão de papéis (permitindo-se a líder do grupo até a ser assaltada), facilita que se relaxem as tensões que sem esta oportunidade levariam os seus participantes a formas diretas de agressão e à rutura completa do grupo. Além disso, êsse é um momento em que o grupo funciona a-estruturalmente, sem a definição rígida nem o preenchimento, por cada um dos seus membros, dos papéis que lhes cabem habitualmente. Por fim, conjugam-se todos num objetivo transcendente<sup>23</sup>, qual seja o de proporcionar divertimento e agrado às crianças, apagando-se na confusão proposital então estabelecida as linhas antes enfáticas de subordinação e de ascendência. A usurpação que a sacerdotisa cometeu só se tornou possível quando o antigo grupo de culto a que ela pertencia entrou em crise (por morte do chefe) e a líder por êste apontada não correspondeu às expectativas do grupo em virtude de não ser capaz de operar o jôgo divinatório<sup>24</sup>, permitindo que grande parte dos filiados fôsem arrebanhados por outrem para compor o grupo atual. De outro lado, as infrações rituais e a invasão de papéis alheios que ela comete só se tornam aceitáveis porque o grupo atual segue do grupo primitivo regras bem desviadas da rigorosa tradição dos demais grupos afro-brasileiros.

No grupo de liderança pedagógica, não fôra essa oportunidade da festa dos gêmeos e dificilmente perceberíamos o papel moderador que ali exerce a espôsa do líder. A circunstância de identificar-se ela com uma divindade infante explica êsse seu papel, como projeta também considerável luz sôbre as relações entre os modelos míticos, que, principalmente durante a possessão, mas ainda em várias outras circunstâncias, estabelecem padrões determinados de comportamento para os membros do culto, e do mesmo modo sôbre a reciprocidade de tratamento que essa identificação do fiel com o seu santo-patrono determina<sup>25</sup>. Deixado a si mesmo (descontada a circunstância de ainda encontrar-se o grupo em fase inicial de estruturação) é bem possível que êsse sacerdote viesse a proceder em concordância com o tipo de treinamento que lhe foi dado na organização militar em que fêz carreira e que todos sabemos se inclinar decididamente pelo autoritarismo. Prova disso é a sua adesão e participação ativa numa estrutura social já definida, como a Federação a que anteriormente nos referimos, cuja atividade é francamente autoritária, bem como a sua exigência de que seja repetido fadidosamente o ritual de submissão dos filhos-de-santo durante a realização das festas públicas no seu grupo de culto. As celebrações dos gêmeos nesse segundo grupo permitem-nos verificar ainda uma penetração do folclore luso-brasileiro no xangô (com a realização de rondas e jogos infantis de permeio ao candomblé-miniatura) num sentido inverso ao que parece ter sucedido na Bahia: em vez de dilatarem-se no

folclore tradições do candomblé, aqui é êste que se acultura através do folclore <sup>26</sup>.

O terceiro grupo de culto, apesar de derivar da mesma tradição (Shamba) do primeiro aqui analisado, vem elaborando normas de algum modo diferentes (não sòmente rituais, como de relações interpessoais), em virtude de servir-lhe como referência um grupo Ketu e de partilhar a líder sua autoridade com o sacerdote dêsse último grupo. Além disso, sua estrutura formal se sobrepõe às linhas de parentesco — daí participarem madrasta e irmãs da sacerdotisa num escalão hierárquico que não é dos mais altos, incluindo-se sòmente o seu irmão no grupo privilegiado dos tocadores, porém sem que lhe sejam atribuídas funções de comando. A estrutura de parentesco facilitou a formação de uma pequena "clique" dentro do grupo de culto, mas esta não chega a ser demasiado conspícua, nem a ter efeito perturbador sôbre o sistema interativo dêsse grupo. O que se percebe de maior relevância, quando da festa dos gêmeos, além naturalmente da flexibilidade do sistema interacional é a expansão dêsse grupo de culto na comunidade de uma maneira que contrasta significativamente com o modo como o nosso primeiro grupo se relaciona com a sociedade maior. Em lugar de proceder como a outra sacerdotisa, que se aproveita do partido político e da escola para exercer influência sôbre estruturas sociais já estabilizadas, utilizando-as no interêsse do grupo de culto, aqui o candomblé vai para a rua, transborda da casa de culto e se faz aceitável através da realização de jogos competitivos infantis conhecidos e sancionados pela sociedade larga, como permitindo aos vizinhos confraternizarem amplamente com os membros do culto e influírem no desenvolvimento de atividades não rituais.

As celebrações do dia de Ibeji têm ainda uma outra função, porém menos específica do que aquelas que apontamos acima. Simultâneamente com o seu papel de lembrar uma divindade que nunca se apresenta com a dramaticidade e a regularidade dos santos-maiores — aquêles capazes de determinar possessão — essas cerimônias reforçam inequívocamente os *mores* do grupo com relação às criaturas infantis, como as crenças sôbre a importância dos sêres da floresta. Além disso, obrigando a que as crianças como criaturas diletas da divindade, sejam favorecidas, mimadas e toleradas nos seus modos particulares de conduta, reafirmam e perpetuam o *status* da criança de um modo geral, conforme definido pelas normas do culto. Essas normas, aliás, pouco diferem das que prevalecem na sociedade ampla, dispensando-se assim reinterpretções de maior complexidade do que aquelas que afetam tão sòmente a *forma* dos elementos culturais.

## NOTAS

(1) Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*, 3a. ed., Comp. Editôra Nacional, São Paulo, 1945, pág. 363. Ver também Edison Carneiro, *Candomblés da Bahia*, Publ. Museu do Estado, Salvador, 1948, pág. 50, onde se diz "O culto dos *meninos* já é costume tradicional entre a população pobre da Bahia, mais fora do que dentro do candomblé", embora esse autor confunda incorretamente os gêmeos com *eré*. Ver a propósito Melville J. Herskovits, "The Contribution of Afroamerican Studies to Africanist Research", *Am. Anthropologist*, vol. 50 (1950), 1-10, pág. 9.

(2) Melville J. Herskovits, *Man and His Works*, Knopf, New York, 1948, págs. 553 segs. *Mabaca* é como chamam vulgarmente a Ibeji ou Hoho. *Anargiros* por desprezarem o dinheiro.

(3) Augusto da Silva Carvalho, *O Culto de S. Cosme e S. Damião em Portugal e no Brasil*. Impr. Universidade, Coimbra, 1928, pág. 20.

(4) *Idem*, pág. 17.

(5) *Idem*, pág. 10.

(6) *Idem*, págs. 56-57.

(7) Pe. Croiset S. J., *Ano Cristão ou Devocionário para todos os Dias do Ano*, Trad. Pe. Matos Soares, Pôrto México, s-d, vol. IX, págs. 318-320.

(8) *Idem*, pág. 318. *Grifo nosso*.

(9) Melville J. Herskovits, *Dahomey: an Ancient West African Kingdom*, J. J. Augustin, New York, 1938, vol. I, pág. 263, vol. II, pág. 260.

(10) *Idem*, vol. I, pág. 270.

(11) *Idem*, *loc. cit.*

(12) *Idem*, pág. 271.

(13) *Idem*, vol. II, pág. 260.

(14) *Idem*, *loc. cit.*

(15) As cromogravuras dos santos gêmeos encontradas em tôdas as casas de culto do Recife representam-nos como dois jovens brancos, idênticos, aureolados, com túnica verde e manto vermelho, tosão de ouro ao pescoço, tendo em uma das mãos a palma do martírio e na outra uma caixa com instrumental médico. Verde é ainda a côr simbólica da profissão médica.

(16) Últimamente têm sido feitos estudos da situação ali, de aparente orientação estrutural-funcionalista, inspirados pelos trabalhos de alguns dos seguidores de W. Lloyd Warner, mas regidos principalmente pelos pressupostos de Karl Marx. Veja-se, por exemplo, L. A. da Costa Pinto, *O Negro no Rio de Janeiro*, Comp. Editôra Nacional, São Paulo, 1953, em que tal critério é seguido sem se aperceber o autor das contradições entre os "sistemas" desses dois teóricos sociais, ou ainda utilizando-se do ecologismo de Robert E. Park e continuadores sem seguir-lhes o mesmo rigor metodológico. Consulte-se R. R. Kornhauser, "The Warner Approach to Social Stratification" em *Class, Status and Power*, Reinhard Bendix and Seymour Martin Lipset ed., Routledge and Kegan Paul Ltd. Londres, 1954, págs. 224-55, especialmente págs. 226 e 246, para a contradição acima referida, e págs. 243 segs., para as limitações do esquema de Warner.

(17) Philip Garigue, "French Canadian Kinship and Urban Life", *Am. Anthropologist*, vol. 58 (1956), 1090-1101, págs. 1097 a 1100. Sobre determinismo social ver Georges Gurvitch, *Determinismes Sociaux et Liberté Humaine*. Presses Univ., Paris, 1955; David Bidney, *Theoretical Anthropology*, Columbia Univ. Press, 1953, págs. 16-18.

(18) Philip Garigue, *loc. cit.*, pág. 1100. *Grifo nosso*.

(19) Louis Wirth, "Urbanism as a Way of Life", *Am. Journ. of Sociology*, vol. 44 (1938), 1-24.

(20) Ver, para uma análise completa da estrutura dos grupos de culto na Bahia, Melville J. Herskovits, "Estrutura Social do Candomblé Afro-Brasileiro", *Bol. do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais*, vol. 3 (1954), 13-32.

(21) René Ribeiro, *Cultos Afrobrasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social*. Bol. do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, n.º especial, 1952, págs. 109 segs.

(22) *Group Dynamics, Research and Theory*, D. Cartwright and A. Zander ed., Tavistock, Londres, 1953; *Toward a General Theory of Action*, T. Parsons and E. A. Shils ed. Harvard Univ. Press. Cambridge, 1952; *Research Methods in Social Relations*, M. Jahoda, M. Deutsch and S. W. Cook ed. Dreyden Press, New York, 1953, vol. II, caps. XIV, XV, XVII. Para uma crítica aos exageros desses métodos ver Pitirim A. Sorokin, *Fads and Foibles in Modern Sociology and Related Sciences*, H. Regnery Co., Chicago, 1956.

(23) Muzafer Sherif provou experimentalmente que os antagonismos propositadamente provocados entre dois grupos de crianças podem ser anulados quando se lhes apresenta uma situação que "transcende" (*superordinates*) as possibilidades de resolução por um dos grupos isoladamente, exigindo a participação e o esforço de todos os membros indistintamente, libertos dos padrões estruturais e interativos adotados em cada grupo. Muzafer Sherif e Carolyn W. Sherif, *An Outline of Social Psychology*, New York, 1956, págs. 316 segs.

(24) René Ribeiro, "Novos Aspectos do Processo de Reinterpretação nos Cultos Afrobrasileiros do Recife". *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas*, São Paulo, 1955, 473-91, pág. 481, nota 22.

(25) Em estudo anterior já verificamos a influência que a personalidade do fiel, conforme apreendida pelo chefe do grupo de culto, tem sobre a designação do seu santo-patrono. Ver René Ribeiro, *Cultos Afrobrasileiros do Recife*, etc., págs. 125 segs.

(26) Para o que se poderia chamar de "suplência ritual do folclore", ver "Novos Aspectos do Processo de Reinterpretação", etc., acima citado.