

## OS OBÁS DE XANGÔ

VIVALDO DA COSTA LIMA, DO SETOR DE ESTUDOS SOCIOLOGICOS E ANTRO-  
POLÓGICOS DO CEAO.

*O texto deste artigo constitui um verbete da pesquisa etno-lingüística que o autor e sua equipe realizam no Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade da Bahia sobre a linguagem do candomblé. A pesquisa se orienta para um levantamento da linguagem ritual e secular do chamado "povo-de-santo" na Bahia, com ênfase na significação atual dos termos e expressões analisadas — todos de uso corrente nos candomblés e nas camadas sociais em que os mesmos se inserem. O trabalho tem, assim, uma orientação semântica bem definida. Pretende ainda ser, a pesquisa, uma revisão crítica, de um ponto de vista etnográfico, nas definições e conceitos referentes às formas africanas assimiladas no corpus das religiões populares do Brasil, de que o candomblé da Bahia será o modelo mais típico.*

*Uma cautelosa análise etimológica é, sempre que possível, formulada para os termos de origem africana, especialmente aqueles abonados em grupos de acentuada influência iorubá-nagô. Os Obás de Xangô, do terreiro do Opô Afonjá, como um grupo inclusivo numa associação religiosa afro-brasileira, mereceram um tratamento por acaso mais extenso; isto, contudo, se justifica pela necessidade de obter-se um maior número de elementos para a análise etnográfica indispensável à compreensão sociológica das estruturas dos grupos religiosos populares no Brasil. A Etnografia, como a entendemos, é um método já analítico, e não apenas descritivo, que levará às sínteses da Antropologia Social ou da Sociologia. As notas — talvez excessivas — ao texto do artigo, são muitas delas outros verbetes da pesquisa mencionada, aqui obviamente citados numa forma resumida. As palavras de origem africana foram transcritas de conformidade com as instruções do Acôrdo Ortográfico de 1943. Algumas palavras, entretanto, como Oxóssi, ossi e Assobá foram grafadas com dois ss, por tratarem-se de transcrições já consagradas pelo uso. Sempre que necessário para uma melhor compreensão do texto, as palavras iorubás foram transcritas em grifo, sem as marcas diacríticas e tonais que lhes são próprias, mas com uma aproximada transcrição fonética grafada entre parênteses; isto pela dificuldade de encontrar, em nosso parque gráfico, os tipos especiais usados em iorubá.*

*Queremos agradecer ao Professor Nilton Vasco da Gama, da Cadeira de Filologia Românica da Universidade da Bahia, a permissão para citar em algumas notas trechos de um artigo a ser publicado brevemente na revista de que é o Editor, Studia Philologica.*

### I — INTRODUÇÃO

No Centro Cruz Santa do Axé do Opô Afonjá, terreiro de candomblé situado no Alto de São Gonçalo, no bairro do Retiro, em Salvador da

Bahia, existe um grupo de “oloiês” (1) conhecido como “os Obás de Xangô” ou “os Ministros de Xangô”.

O grupo dos Obás foi instituído formalmente no candomblé de São Gonçalo, no ano de 1937, quando aquêlê terreiro estava sob a direção de sua primeira-mãe-de-santo (2) Eugênia Ana dos Santos, “Mãe Aninha”, de quem Édison Carneiro disse ter sido “a figura feminina mais ilustre dos candomblés da Bahia” (3). “Mãe Aninha” pouco tempo sobreviveu à confirmação dos Obás (4), vindo a falecer no dia 3 de fevereiro de 1938 (5).

Os Obás, originariamente em número de doze, dividem-se em duas fa-langes, seis do lado direito, — os chamados Obás-da-direita — e seis do lado esquerdo, — conhecidos como Obás-da-esquerda. Adiante se verá, quando tratarmos da função dos Obás na estrutura do grupo, as implicações rituais e simbólicas dessa polaridade.

Os Obás receberam na cerimônia de sua confirmação, nomes ou *oiês* alusivos a personalidades ligadas à história da cultura iorubá. Assim é

---

(1) Oloiê, também ojojê e ijojê. As três formas abonadas nos candomblés da Bahia, com a mesma significação: o portador de um título honorífico, um “cargo”, um “pôsto” num terreiro. R. C. Abraham no seu *Dictionary of Modern Yoruba*, Londres, (University of London Press, 1958) dá para *ijoye* (ijoiê): “Titleholder”. No mesmo verbete do Dicionário — citado daqui por diante como “Abraham” — vem um exemplo que encerra duas das formas conhecidas na Bahia como sinônimas: “*Oloye taa fee so di ijoye niyi*” (oloiê tá fé só di ijojê níí), “êste é o candidato ao cargo a quem desejamos ver instalado como titular”. Cf. Peter Lloyd: “Those towns which were capitals were, in the past, governed by kings (*oba*) and councils of chiefs (*oloye or ijoye*) who exercised sovereign powers throughout the town and its territory”. “Yoruba Lineage” *Africa*, XXV, 3, 1955, p. 235. Das palavras citadas participa o radical *oye* (oiê) que significa “posição oficial”, “cargo”, “pôsto”, “título”. Abraham para *oye* “Official position: Titular Office”. Oiê, na Bahia, é usada com a mesma significação; é comum ouvir-se: “Êle tem um oiê na casa de Omolu” “Oxum deu um oiê a ela”. O prefixo iorubá *olo* (olô) — o mesmo que *al* e *oni* — é usado para as formas possessivas. *Oloye*, “o que possui o *oye*”, “o dono do *oye*”, Abraham: “*olo* — the form assumed by *oni* before noun beginning in *o*... *Oni*, possessor of”.

(2) Mãe-de-Santo, ou ialorixá. Ou ainda mãe-de-terreiro. A expressão corresponde à forma iorubá *iyalorisa* (ialorixá), “a mãe que tem orixá. Do iorubá *Iya*, “mãe” e *orisa* (orixá), “orixá, santo”. No Brasil, em terreiros de tradição banto ou cabócla costumam dizer que “santo não tem pai nem mãe”, isto porque entendem literalmente a expressão traduzida do iorubá-nagô. Abraham: “*Iyaolorisa* = *iyaloorisa* priestess of an orisa”. A transcrição, nestas notas, do S iorubá representa a fricativa escrita *ch* ou *x* em português.

(3) Édison Carneiro, *Candomblés da Bahia*, 3.<sup>a</sup> ed., Rio, Conquista, 1961, p. 63.

(4) A confirmação num posto qualquer nas casas-de-santo é uma cerimônia que ratifica o *status* do membro do grupo na categoria a que ascendeu. Depois de escolhido, o candidato é confirmado, e, só então é que adquire todos os direitos atribuídos à sua posição.

(5) Sobre a morte de Eugênia Ana dos Santos, ver: Deoscóredes M. dos Santos, *Axé Opô Afonjá*. Rio, Instituto Brasileiro de Estudos Afro Asiáticos. 1961, p. 25; o autor é filho único da atual ialorixá do terreiro de São Gonçalo, onde desempenha várias funções rituais, inclusive a de Assobá da Casa, isto é, o zelador da casa de Omolu-Obaluaiê. Também o artigo de Édison Carneiro “Aninha”, publicado no *Estado da Bahia* de Salvador em 25-1-38 e transcrito no livro *Ladinos e Crioulos*, Rio, Civilização Brasileira, 1964.

que os seis Obás-da-direita passaram a ostentar os nomes-títulos de: Obá Abiodum, Obá Aré, Obá Arolu, Obá Telá, Obá Odofim e Obá Cancanfô. Os seis Obás-da-esquerda, por sua vez, foram chamados de: Obá Onanxocum, Obá Areçá, Obá Elerim, Obá Onicoí, Obá Olugbom e Obá Xorum (6).

Os Obás de Xangô formam dessa maneira um grupo *sui-generis* entre as demais casas-de-santo (7) nagôs da Bahia, que costumam apresentar em sua estrutura uma organização centralizada, do lado masculino de seus filiados, num corpo de titulares chamados de Ogãs (8).

Os Ogãs é que formam, nos terreiros de candomblé da Bahia, outros que não o do Opô Afonjá, o grupo de prestígio em que se apóia a organização religiosa da Casa.

Os primeiros Obás de Xangô foram confirmados durante o ciclo de cerimônias religiosas consagradas a Xangô no terreiro de São Gonçalo (9), que se realiza cada ano a partir do dia 29 do mês de junho e tem a duração de doze dias. A primeira referência a essa cerimônia de confirmação feita em livro, aparece na comunicação do Babalaô Martiniano Eliseu do Bonfim — que usava no terreiro de São Gonçalo o título de *Ajimuda* — ao Segundo Congresso Afro-brasileiro realizado em Salvador em 1937 (10). Citando mitos correntes entre os iorubás sobre a deificação do seu lendário rei, Martiniano do Bomfim conta como os sacerdotes de Xangô se reuniram, depois de seu desaparecimento, com a finalidade de perpetuar a memória de seu rei, num culto de caráter religioso. “Os ministros de Xangô, os mangbá (11), instituíram então o culto do orixá... Algum tempo de-

---

(6) Os nomes dos Obás de São Gonçalo, como sempre foram conhecidos no Terreiro, apresentam certas divergências dos citados por Martiniano do Bonfim (ver n. 10).

(7) Casas-de-santo, o mesmo que candomblés ou casas-de-candomblé: ainda, terreiros ou terreiros-de-candomblé. Todas as formas correntes na Bahia. No caso do terreiro de São Gonçalo, seus filiados costumam chamá-lo também de “Axé”, forma abreviada da Sociedade Cruz Santa do Axé do Opô Afonjá, o nome oficial do terreiro.

(8) Ogãs são membros dos candomblés com uma função dupla, civil e religiosa, na estrutura da Casa. O Ogã é, assim, um “protetor civil do candomblé, escolhido pelos orixás, e “confirmado” por meio de uma festa pública, com a função de prestigiar e fornecer dinheiro para as festas sagradas”. Carneiro, 1961, p. 186. Além dessa função civil o ogã pode desempenhar também papéis especificamente religiosos nos complexos rituais dos candomblés: o ogã-alabê, chefe da orquestra ritual; o ogã-de-faca, encarregado do sacrifício de animais, etc.

(9) A cerimônia de confirmação dos Obás foi o ritual público, formal, que completou o ciclo iniciático dos primeiros Obás. Os Obás não foram escolhidos todos de uma vez. Já em 1936, no livro de atas do então Centro Cruz Santa do Axé do Opô Afonjá, aparecem referências aos Obás, especialmente ao primeiro Obá Telá, João Freire.

(10) Prof. Martiniano do Bonfim, “Os Ministros de Xangô”, em *O Negro no Brasil* (Trabalhos apresentados ao 2.º Congresso Afro-brasileiro, Bahia, 1937), Rio, Civilização Brasileira, 1940, pp. 233-6.

(11) Os altos-sacerdotes de Xangô, entre os iorubás, têm o nome de mangbás. Existem várias grafias para a palavra e adiante mencionaremos as variantes encontradas. Sobre a função dos mangbás, escreve J. Olumide Lucas: “The chief priests are known as Magbas. The term Magba has been taken to mean “one who receives”, “a receiver” but this is only a fanciful and literal explanation”. *The Religion of the Yorubas*,

pois formou-se um conselho de ministros encarregado de manter vivo o culto, que foi organizado com os doze ministros que o tinham acompanhado à terra, seis à direita e seis à esquerda”. Conclui então o Babaláô: “Esses ministros — antigos reis, príncipes ou governantes de territórios conquistados pela bravura de Xangô, não quiseram deixar se extinguir a lembrança do herói na memória das gerações. Eis porque, no Centro Cruz Santa do Aché do Opô Afonjá<sup>(12)</sup>, de São Gonçalo do Retiro, celebrou-se neste ano a festa da entronização dos doze ministros de Xangô, escolhidos entre os ogãs mais velhos e mais prestigiosos do candomblé”.

A ialorixá Aninha “entronizou” pois — no dizer de Martiniano do Bonfim — os 12 Obás de Xangô para que os mesmos fôssem o esteio da Sociedade Cruz Santa do Axé do Opô Afonjá, o seu núcleo básico de suporte espiritual. Aos Obás caberia também zelar pelo culto de Xangô como os antigos ministros de Xangô nas terras iorubás cultuaram a memória de seu Alafim divinizado.

É indiscutível a influência de Martiniano do Bonfim na organização do grupo dos Obás. Amigo íntimo de Aninha, conselheiro e babaláô dos maiores terreiros da Bahia no seu tempo, Martiniano era pessoa muito informada nas tradições religiosas jêje-nagôs. Falava o iorubá fluentemente — língua que aprendera com seus pais e aperfeiçoara durante suas visitas à Costa. Da cronologia de uma delas se tem notícia por informação do próprio Martiniano a E. Franklin Frazier em 1940: — Martiniano, com cerca de 14 anos de idade (aproximadamente em 1875), “foi com seu pai para a África, onde permaneceu onze anos aperfeiçoando seu conhecimento do iorubá e do inglês numa escola missionária inglesa. Quando voltou ao Brasil, já era há muito um babaláô...”<sup>(13)</sup>. As leituras de Martiniano em Lagos sôbre as tradições iorubás, além do vasto corpo de tradição oral com que sem dúvida se familiarizara, é que lhe permitiram

---

Lagos, C.M.S. Bookshop, 1948, p. 103. Ainda sôbre os Mangbás diz Ulli Beier: “Whenever a house was destroyed by lightning, it was believed to be a sign of Sango’s anger. The property which remained in the house was confiscated by the cult and a member of the stricken family was initiated into it. The descendants of these original founders are still the official heads of the cult in each town. They hold the title of *Magba*. The office of *Magba* is hereditary. It passes on to the senior child, be it man or woman. Because of the hereditary nature of the office, the *Magba*, in spite of his senior position is not always the most intense personification of the god. Far more typical of the god’s nature are the *adoshu*, those whom the god has personally chosen to join the cult”. *A Year of Sacred Festivals in one Yoruba Town*, Lagos, Nigeria Magazine, 1952, p. 72.

(12) Este era o nome da sociedade civil que representava o Terreiro, fundada em 8 de novembro de 1936; a 14 de novembro de 1938, por proposta aprovada em sessão, seu nome passou a ser Sociedade Cruz Santa do Axé do Opô Afonjá.

(13) E. Franklin Frazier, “The Negro Family in Bahia, Brazil”, trabalho apresentado à *American Sociological Society* em 1941 e publicado na *American Sociological Review* Vol. 7, n.º 4, 1942. Refs. a Martiniano, pp. 474-5.

recriar com Aninha os títulos dos Obás de São Gonçalo, evocando os nomes e os *oiês* de “reis, príncipes e governantes” da nação iorubá<sup>(14)</sup>.

Os Obás confirmados por Aninha em 1937 — seis dos quais ainda vivem — eram todos Ogãs de candomblé, suspensos ou confirmados, e pessoas intimamente associadas às seitas afro-brasileiras na Bahia; alguns eram parentes da ialorixá ou de velhas ebômins<sup>(15)</sup> da casa; um deles era Ogã confirmado no candomblé do Engenho Velho, de onde a ialorixá Aninha era filha-de-santo. Todos eram pessoas de prestígio na comunidade religiosa afro-baiana e alguns grandes conhecedores dos mistérios rituais e das tradições religiosas africanas no Brasil<sup>(16)</sup>. Sua confir-

---

(14) Cf. D. M. dos Santos, 1961, p. 21: “Foi então que Mãe Aninha, com seus conhecimentos e autoridade designou e confirmou os 12 Obás do Axé, ou sejam os 12 ministros de Xangô, tradição da seita só conservada na Bahia no Axé do Opô Afonjá”. Esta referência completa a de Roger Bastide, referindo-se aos Obás: “Tais ministros, escolhidos entre os *ogan* mais antigos e mais estimados do terreiro, constituem todavia criação bastante recente de Martiniano do Bonfim, depois de seu regresso da África onde fôra se iniciar no cargo de babalaô”, *O Candomblé da Bahia (Rito Nagô)*, São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1961, p. 63.

(15) As ebômins — ou ebamins e ainda ebames — são as filhas do terreiro iniciadas há pelo menos sete anos e que tenham se submetido às obrigações de costume após um, três e sete anos de iniciadas ou “feitas”. Várias etimologias têm sido propostas para a palavra, que é entretanto, um termo de parentesco iorubá conservado na família religiosa dos candomblés. *Egbon*, (egban) em iorubá, é o parente mais velho da mesma geração. No caso de irmão, *egbon mi* quer dizer “meu irmão — ou minha irmã — mais velho (a)”. Ver sobre as etimologias sugeridas para ebômin o artigo de Roger Bastide “Contribuição ao Estudo do Sincretismo Católico Fetichista” em *Sociologia do Folclore Brasileiro*, São Paulo, Anhembi, 1959, pp. 132-3. O autor sugere uma relação entre ebômin que êle grafa “ebamy” e a Sociedade dos *Ogboni*, de que trataremos adiante. Nos candomblés as iaôs, que são o primeiro grau na hierarquia iniciática do grupo, chamam de “ebômin” às filhas mais antigas do terreiro. Precisamente como na família iorubá. “. . . Yoruba do not discriminate between siblings and other cognates of the speaker’s generation and social position who are called *egbon* (senior sibling) or *aburo* (junior sibling) depending on order of birth”. William B. Schwab, “The Terminology of Kinship and Marriage among the Yoruba”, *Africa*, XXVIII, 4, 1958, p. 306. Ainda sobre *egbon*: “. . . *egbon*, used for senior sibling male or female and any kinsman (bilateral) of one’s generation senior in birth”. Daryll Forde, *The Yoruba-Speaking Peoples of South-Western Nigeria*, Londres, International African Institute, reimp. 1962, p. 14. Sobre iaô, a palavra em iorubá *iyawo* ou *yawo* é usada para a esposa mais nova do grupo familiar ou *idile* (idilê). Forde: “*Yawo* . . . wife of a member of one’s *idile*, herself junior to oneself”. Ob. cit., id.. A forma brasileira de iaô corresponde a esta significação, de membros recentes no grupo, nos primeiros estágios da hierarquia. Poderia ser também a forma abreviada da palavra iorubá *iyaworisá* (iaôrixá), no sentido da iniciada recente no grupo religioso, da pessoa “nova no santo”, como se diz na Bahia. Verger abona a forma iorubá: “Il y a enfin les *filhos* et *filhas de santo* (*iyaworisá* ou *iyawo*) dédiés aux divinités”. *Notes sur le Culte des Orisa et Vodun*, Mémoires de l’Institut Français d’Afrique Noire Dakar, IFAN, 1957, p. 20.

(16) Aninha escolheu os seus Obás entre ogãs e “amigos da Casa”, pessoas cujo comportamento ela apreciava e cuja posição social e prestígio decorrente pudessem se refletir no Terreiro. Os primeiros Obás foram, dessa maneira, escolhidos entre os Ogãs mais esclarecidos, de mais alta posição no grupo, estáveis e prósperos em seus negócios e profissões, conceituados e bem relacionados na sociedade global de Salvador. Sua escôlha acarretou algumas tensões e descontentamento entre os candidatos potenciais à recém criada categoria e diz-se até que “um português, amigo de Aninha e velho frequentador de seu terreiro, morreu de desgosto por não ter sido um dos Obás”.

mação como Obá — obedeceu a um ritual que seguia o estilo da confirmação dos Ogãs — embora modificado em certos estágios e sensivelmente reduzido no tempo iniciático. Tendo quase todos se submetido antes aos ritos indispensáveis para uma “confirmação de oiê”, só os que não haviam sido confirmados como Ogãs é que tiveram de submeter-se às estritas cerimônias de assentamento de santo e reclusão ritual.

## II — O QUADRO ATUAL DOS OBÁS

Com a morte de Aninha em 1938 — como freqüentemente sucede nas associações religiosas afro-brasileiras quando desaparece uma figura marcante, de prestígio e grande influência na comunidade como era o caso da ialorixá de São Gonçalo, estabeleceu-se no terreiro um período de tensões criado pelas disputas mais ou menos ostensivas no plano da sucessão sacerdotal do terreiro. O recém-criado grupo dos Obás, como um grupo inclusivo no candomblé, não podia deixar de participar da questão sucessória; por sua própria condição de um grupo novo, ainda sem um padrão estabelecido de comportamento ritual nem suficiente base estrutural na sua organização, sofreu naturalmente, como grupo, as consequências da participação individual de alguns de seus membros na disputa pela substituição da ialorixá da Casa. Com o apoio, entretanto, dos mais prestigiosos Obás-da-direita e alguns antigos Ogãs, a Sociedade continuou a funcionar durante êsse período, garantindo as últimas determinações da falecida ialorixá Aninha quanto à direção da casa, determinações posteriormente ratificadas pelas práticas rituais de rigor nos casos de substituição de uma ialorixá<sup>(17)</sup>.

O período de compreensível luta de uma ialorixá, considerada então “muito moça”<sup>(18)</sup> para a responsabilidade de direção de uma casa como São Gonçalo, que herdara a carga da já lendária reputação de sua mãe-de-santo, para afirmar sua posição, seus direitos e sua personalidade no terreiro e na comunidade religiosa afro-baiana, é que levou Bastide a uma interpretação discutível de um estágio dêsse processo: “Mas da luta sem tréguas que contra êles (os Obás) travou a ialorixá atual, filha de Oxum, até conseguir finalmente impor, embora com dificuldade, suas ordens, pode-se induzir sem grande risco de êrro que a finalidade principal (a função dos Obás no candomblé) era, do ponto de vista espiritual, velar pela importância do culto de Xangô — o que justamente uma es-

(17) Sobre a substituição de uma mãe-de-santo ver, para o estágio divinatório do processo, D. M. dos Santos, 1962, pp. 85-9. Ali se descreve o “jôgo”, a consulta a Ifá-Orunmilá, orixá da adivinhação e do destino, e aos orixás da Casa — para se determinar o novo quadro dirigente do candomblé.

(18) O princípio de senioridade é grandemente levado em consideração nêsses casos. Geralmente a substituta de uma mãe-de-terreiro é escolhida entre as ebômins mais antigas — suas próprias irmãs-de-santo ou suas filhas mais velhas — que possuem cargos importantes na hierarquia do terreiro. Senhora de Oxum, embora, naquele tempo

pôsa de Oxum<sup>(19)</sup> não podia suportar sem mágoa, Oxum sendo para ela mais importante do que Xangô”. A “luta sem tréguas” de que fala Bastide pode ser entendida apenas como parte do processo de afirmação da autoridade de uma nova mãe-de-santo na direção de um terreiro onde os vários postos hierárquicos e de prestígio estavam de há muito ocupados por várias ebômins, teoricamente tôdas igualmente candidatas à sucessão de Aninha. Daí o fato de alguns Obás, antigos ogãs da Casa e a ela ligados por laços de amizade íntima ou de parentesco, se terem afastado gradualmente ou de uma vez do Axé, precisamente para não aceitarem a supremacia ritual e total de uma nova ialorixá de forte personalidade como Senhora de Oxum.

A interpretação de Bastide parece entretanto apoiar-se em teorias psicológicas sem maior profundidade analítica e sem suficiente base etnográfica. O fato de os Obás serem confirmados para Xangô, é claro, resultou da intenção confessada de Aninha, de criar um corpo de *oloiês*, diverso dos ogãs, para maior prestígio e segurança do culto de Xangô, que era, como se sabe, o Santo de Aninha<sup>(20)</sup>. Sua substituta na direção da Casa, quem quer que viesse a ser, teria, por força mesmo de suas obrigações rituais e da fidelidade ao culto do santo de sua mãe-de-santo, de manter inalterado o calendário ritual e de conservar — senão aumentar, o brilho das festas de Xangô. Foi isto precisamente o que fez, desde que assumiu a completa direção da Casa, Senhora de Oxum. Nenhum culto específico de orixá é realizado em São Gonçalo com mais rigor e pompa do que o de Xangô, “o dono da Casa”. É notório o zelo que a atual ialorixá de São Gonçalo dispensa a Xangô e suas *obrigações*, “o santo de sua mãe-de-santo”. As festas de Xangô são as mais movimentadas do terreiro, e as obrigações semanais cumpridas com regularidade invariável<sup>(21)</sup>.

---

contasse menos de quarenta anos de idade, já era das mais antigas filhas da Casa, pois se iniciara com oito anos de idade além de ter sido uma das auxiliares mais diretas da falecida ialorixá, com quem possuía outros importantes laços religiosos: sua avó foi a mãe-de-santo de Aninha.

(19) A atual mãe-de-santo de São Gonçalo é uma “filha de Oxum”. Expressão corrente e usada em lugar de “espôsa”, empregada por Bastide, tradução literal do iorubá *iyawo*. Oxum Miúá é o nome iniciático da ialorixá Maria Bibiana do Espírito Santo, Senhora.

(20) Sobre Aninha e seu orixá, além da nota 5: “Fez Xangô à rua dos Capitães, em casa de Maria Júlia Figuerêdo, (filha da primeira Iyá Nassô), juntamente com Marcelina da Silva, (Obá Toxi) e tio Rodolfo Martins de Andrade, (Bamboxê), conhecido também como Essa Obitikô. O Xangô de Aninha deu o nome de Obá Biyi”. D. M. dos Santos, 1961, p. 17. O Xangô de Aninha era Xangô Afonjá, uma das 12 “qualidades” de Xangô conhecidas na Bahia. A Xangô Afonjá consagrou Aninha o seu terreiro. Sobre a personalidade de Aninha, sua posição e prestígio na comunidade, ver: Donald Pierson, *Branços e Pretos na Bahia (Estudo de Contacto Racial)*, Rio, Companhia Editora Nacional, 1945, pp. 356-8.

(21) “Em São Gonçalo, as festas anuais para Xangô têm início a 29 de junho e duram 12 dias — pois 12 são os Xangôs conhecidos pela nação da Casa. Além desse ciclo anual, cada quarta-feira, que é o dia da semana dedicado a Xangô, lhe são feitas

A Ialorixá de São Gonçalo, embora filha de Oxum, se diz “uma escrava de Xangô” e nenhuma decisão se toma no terreiro sem que se consulte o “Xangô Abá da Casa” (22). Por outro lado, no ciclo das festas de Oxum, não se percebe qualquer etnocentrismo ritual nas cerimônias anuais para Oxum, que se realizam em três domingos sucessivos logo depois do ciclo das festas de Oxalá. Desses domingos, apenas o primeiro é exclusivamente dedicado à Oxum da Ialorixá (23).

O afastamento de alguns Obás do terreiro durante os primeiros anos da direção de Senhora de Oxum e a morte de alguns outros, levaram a ialorixá a decidir sobre a questão das substituições no quadro dos Obás. Tratava-se também de dar aos Obás substitutos permanentes com um *status* bem definido no grupo, que pudessem eventualmente ocupar a função do Obá pouco freqüente ou desaparecido, tomando a si os encargos religiosos e sociais do titular. Senhora foi quem indicou formalmente os primeiros substituto, qu e Aninha não tivera oportunidade de fazer. Como foi dito acima, os Obás eram originariamente em número de 12. Estava entretanto previsto por Aninha o processo de substituição eventual de algum Obá — por impedimento temporário ou por morte. O primeiro caso a se configurar de substituição, por ausência temporária, foi o do Obá-da-direita, Cancanfô, indicado para Obá muito jovem e que, logo em seguida à confirmação viajou para o Rio de Janeiro, alistado na Marinha de Guerra. O seu irmão Almir Santana passou então a substituí-lo nas cerimônias a que deviam comparecer os Obás, “fazendo as vezes” do irmão ausente (24).

Os Obás passaram a ter, teóricamente, dois substitutos funcionais, com os nomes de Otum Obá e Ossi Obá. Isto é, a “mão direita” e a “mão esquerda do Obá” (25).

Passou a ialorixá de São Gonçalo a indicar, com a indispensável aprovação do Santo da Casa”, isto é, de Xangô, pessoas outras para os cargos de Otum e de Ossi dos Obás falecidos ou pouco freqüentes. A estes novos titulares caberia atuar, funcionar, como os titulares de quem eram “a mão direita” ou a “mão esquerda”. Os primeiros Otuns foram ainda “amigos da Casa”, alguns Ogãs do terreiro, todos ainda do “tempo da finada Aninha”, mas que eram também amigos da atual ialorixá ou a ela favoráveis durante a fase de estabilização sucessória do terreiro. A justificativa ritual dessas indicações se enquadra perfeitamente dentro

---

oferendas e saudações especiais”, V. da Costa Lima, *Uma festa de Xangô no Opô Afonjá*, Salvador, Unesco-Universidade da Bahia, 1959, p. 13. Para uma descrição pormenorizada do ciclo das festas de Xangô em São Gonçalo: o capítulo “Xangô, o Dono do Terreiro”, em D. M. dos Santos, 1962, pp. 45-52.

(22) O Xangô mais antigo da Casa. Do iorubá *agba*, velho, antigo.

(23) Para uma descrição do ritual desse domingo, ver o capítulo “O Domingo de Oxum Miwa ou a Festa de Mãe Senhora”, D. M. dos Santos, 1962, pp. 73-5.

(24) Comunicação pessoal do Obá Cancanfô.

(25) Expressões de uso corrente nos candomblés iorubá-nagôs. Cf. com a expressão “meu braço direito” para caracterizar a pessoa indispensável, o auxiliar precioso.

da ideologia do candomblé: a corrente, a sociedade dos Obás e sua força espiritual devia manter-se íntegra, sem solução de continuidade. Um substituto deveria estar sempre disponível e pronto, ritualmente preparado, para ocupar a função do Obá ausente no grupo religioso.

### III — OS OTUNS E OS OSSIS: A POLARIDADE

A inovação da ialorixá de São Gonçalo originou uma certa resistência que, embora não ostensiva, se manifestava em comentários restritivos da parte dos velhos dignitários da Casa — Obás e Ogãs — e antigas ebômins do terreiro. De um antigo Obá ouvimos, a êsse respeito, “Obá não tem Otum nem Ossi”, resumindo dessa maneira o seu desagrado em face da indicação de um Otum para um Obá pouco assíduo nas suas obrigações para com a Casa. As inovações rituais ou estruturais provocam sempre, quando ocorrem no processo dinâmico das associações religiosas afro-brasileiras, resistências e tensões da parte dos elementos mais conservadores do grupo. Comentários e paralelos são então feitos e é comum ouvirem-se nos setores descontentes expressões saudosistas, evocadoras da ortodoxia dos “velhos tempos”. As tensões provocadas pela criação de Otuns e Ossi no terreiro não foram entretanto tão agudas a ponto de abalarem a estrutura recém-instituída da Sociedade. E porisso mesmo, sendo a norma de comportamento imposta há muito pouco tempo, as novas hierarquias foram aceitas, afinal, na estratificação do grupo, mais como uma complementação lógica da nova associação do que como um elemento deformador. Vale notar que a criação dos Otuns e dos Ossi obedecia a um estilo de complementação hierárquica conhecida em muitos outros “cargos” ou “postos” de candomblé. A própria ialorixá de São Gonçalo, Senhora de Oxum, possuía no terreiro, em vida de sua mãe-de-santo, o título ou o cargo de Ossi Dagã<sup>(26)</sup>, por que era chamada por todos os membros do terreiro inclusive por sua mãe-de-santo. Ainda recentemente encontramos na citada monografia de D. M. dos Santos, tôda uma série de cargos atribuídos às “filhas” e “filhos” de um terreiro na Bahia após a morte da última ialorixá, apresentando a característica iorubá que marca as substituições eventuais, funcionais, na estrutura da Casa<sup>(27)</sup>.

---

(26) Isto é, “a mão esquerda da Dagã”. A primeira referência ao posto que Senhora de Oxum usava em São Gonçalo antes de se tornar a ialorixá do terreiro: “A mãe do terreiro — “Senhora” — cujo nome de batismo é Ossidagan...”. José Lima, “A Festa de Egun”, em *Folk-lore baiano*, Bahia, 1946, p. 9. José Lima, o primeiro pesquisador a escrever um ensaio etnográfico sobre o culto dos Eguns há de ter compreendido o título, o pôsto, pelo nome de batismo. Queremos deixar consignada, nesta nota, a homenagem ao saudoso polígrafo que abriu tantos caminhos para a valorização da cultura nacional.

(27) Entre os vários postos distribuídos às filhas mais antigas do terreiro do Engenho Velho, quando da substituição da falecida Tia Massi, em 1962, estão: Otum Ialorixá; Ossi Ialorixá, Iaquequerê; Dagã; Otum e Ossi Dagã; etc. Cf. M. dos Santos, 1962, pp. 82-3.

Vale lembrar que na organização social — nas estruturas políticas e religiosas dos povos iorubás da Nigéria e do Daomé, as posições de mando, os títulos hierárquicos, hereditários ou não, e religiosos, apresentam sempre os seus Otuns e seus Osis, desempenhando êsses titulares as funções que nas culturas occidentais são atribuídas aos vice-titulares do cargo. O dicionário de Abraham é muito explícito nos verbêtes *otun* e *osi* <sup>(28)</sup>. Para *otun* dá “o lado da mão direita” e para *osi* “o lado da mão esquerda”. Daí em muitas casas-de-santo da Bahia dizerem comumente “a mão direita da ialaxé”, etc. Abraham esclarece ainda que *osi* “prefixado a certos cargos oficiais denota o terceiro em comando daquele cargo”. E entre os vários exemplos dados por aquêl autor e ligados à grande e complexa hierarquia da estrutura sócio-política dos iorubás, encontramos o *Osi Bale* (Ossi Balé) e o *Osi Kaka-m-fo* (Ossi Cancanfô) êste último precisamente um dos títulos ou um dos nomes dos Obás-da-direita de São Gonçalo <sup>(29)</sup>.

Foram dessa forma instituídos os Otuns e os Osis para os Obás de São Gonçalo, estritamente dentro do padrão que rege as hierarquias sócio-políticas dos iorubás.

As palavras *otun* e *ossi*, significando como vimos, respectivamente, a “mão direita”, ou o lado da mão direita, e “mão esquerda” ou o lado da mão esquerda, têm apresentado alguma variedade no seu emprego, com relação à polaridade dos Obás e suas denominações genéricas. Quando por exemplo se diz Otum Obá, a expressão significa precisamente o Obá que ocupa a posição de segunda pessoa do titular, o vice-titular por assim dizer. E Ossi Obá, claro, a terceira pessoa do titular, o segundo vice-titular, se se quiser. Entretanto, D.M. dos Santos escreve Otum Obá, genêricamente, referindo a todos os Obás do lado direito, isto é, a falange inteira da direita da sociedade dos Obás <sup>(30)</sup>. Uma possibilidade teórica de confusão se originaria — como está implícita na obra referida, quando se quiser chamar um Otum Obá, isto é, o vice de um Obá — de um Obá que seja da direita. Teríamos então, teoricamente, a forma Otum Otum Obá, que não corresponde aos padrões lingüísticos observados em casos seme-

---

(28) Otum do iorubá *otun*, o lado direito; ossi, do iorubá *osi*, o lado esquerdo. Abraham: “*otun*, the right hand side”; “*osi*, lefthand-side. Ainda Abraham: *Otun* prefixed to certain Official Titles denotes the Second-in-command of such Office... *Ossi* denotes the Third in-command”.

(29) Um outro exemplo da polaridade, no artigo de Peter Morton-Williams sobre a organização do culto e a cosmologia dos iorubás: “The *Otun Efa* (Eunuch of the Right) represented his religious person. Each cult group negotiated with the king and his high officials through its official intermediary, who waseither a woman of the palace appointed *iya kekere*, “little mother”, of the cult, or a titled slave, the *baba kekere*, its “little father”. “An Outline of the Cosmology and Cult Organization of the Oyo Yoruba”, *Africa*, XXXIV, 3, 1964, p. 253.

(30) Cf. D. M. dos Santos, 1962, p. 21: “Os Obás, alta dignidade do Axé, dividem-se em 6 Obás da direita (Otun Obá) ...”.

lhantes<sup>(31)</sup>. Como quer que se apresentem essas variedades de denominação, elas não são habitualmente empregadas no âmbito da Sociedade ou do terreiro. Os Obás são ali conhecidos como Obás-da-direita e Obás-da-esquerda. Por sua vez cada Obá — da direita ou da esquerda — possui, ou pode possuir, um Otum Obá e um Ossi Obá. Os 12 Obás e mais os 24 Otuns e Osis formam dessa maneira um corpo de 36 titulares que constituem o grupo dos Obás de Xangô em São Gonçalo do Retiro.

Os Obás-da-direita — Abiodum, Aré, Arolu, Telá, Odofim e Canfanfô — são os que possuem direito de “voz e voto” no grupo de que são o corpo executivo. Os Obás-da-esquerda possuem uma posição claramente inferior aos da direita no que diz respeito à estrutura do grupo e sua representação. Têm estes Obás direito apenas “à voz”, isto é, possuem no grupo uma função especificamente consultiva. A maneira com que essa polaridade se evidencia dentro do terreiro, não está ainda suficientemente definida. Da Mãe-de-Santo é que se pode ouvir um que outro comentário de caráter estritamente ritual, sobre as atribuições dos Obás-da-direita com relação aos da esquerda ou ao terreiro. Um dos elementos distintivos da polaridade é o privilégio que têm os Obás-da-direita de saudar Xangô, o Santo da Casa, com o seu xeré<sup>(32)</sup>. Nas festas de Xangô, em São Gonçalo, o xeré de Xangô é tocado ritualmente em saudação ao orixá pelos Obás-da-direita apenas — e nem mesmo pelos seus Otuns e

(31) Vimos que em iorubá, o *otun* é o primeiro substituto do pôsto, como o *osi* é o segundo. Os *Otun* e os *Osi* não possuem, entretanto, nem *Otun* nem *Osi*. Entre os iorubás a ordem dos titulares segue depois de *otun* e *osi* um sistema ordinal: *eketa*, *ekerin*, *ekarun*, *ekefa*, etc., isto é, o terceiro, o quarto, o quinto, o sexto, etc..

(32) O xeré é um instrumento musical feito de cobre ou de uma “cabaça de pescôço”, com uma extremidade de forma esférica contendo sementes vegetais. É uma espécie de chocalho, tocado especialmente nos candomblés, para Xangô. Tratando dos objetos rituais desse orixá, escreve Verger: “Un hochet appelé *sere* fait de cuivre ou d’une calabasse lui est spécialement réservé et est agité pour le saluer et accompagner ses chants et l’énoncé de ses *oriki*”. 1957. p. 305. Abraham, no verbete *igba*, (cabaças): “*sere* (*xeré*) (I) a calabash with a very long, thin neck: when cut in half, it is used as a ladle; (II) when uncut, it is used as a rattle serving as a drum which announces *Songo* and which is called *seree Songo*” (*xeré* Xangô). Abraham usa uma grafia pessoal, não universalmente aceita, para certos fonemas iorubás. A nasal *ã*, éle representada por um “o” com um ponto em baixo. Notação, como vimos, impossível de reproduzir nestas notas. Tratando de um outro objeto ritual de Xangô, também muito conhecido nos terreiros nagôs da Bahia, chamado *laba* (*labá*) uma espécie de sacola de couro de forma retangular e ornda de desenhos simbólicos, escrevem Joan Wescott e Peter Morton-Williams: “when they are not carried, *laba* hang in the domestic shrines (*gbon-gon*) of the Shango priests and are used to contain only “thunderbolts” (*edun ara*). i. e. neolithic celts, and the sacred gourd rattles (*shere*), which are shaken while prayers are addressed to Shango”. “The Symbolism and Ritual Context of the Yoruba *Laba Shango*”, *JRAI*, Vol. 92, Parte I, 1962, p. 25.. O caráter sagrado do xeré é notado em São Gonçalo quando o mesmo é trazido do “quarto de Xangô” para o salão ou o barracão das festas públicas, sempre envolvido num ojá, uma espécie de xale, conduzido com a maior reverência. Antes de ser usado o xeré é tocado três vezes no solo pela ialorixá ou pelo Obá, que o seguram sempre com a mão direita.

Ossis<sup>(33)</sup>. No terreiro de S. Gonçalo, no barracão<sup>(34)</sup>, os Obás sentam-se ao lado da ialorixá, de cada lado de sua cadeira. Mas podemos ver Obás-da-direita sentados à esquerda da Mãe do terreiro e Obás-da-esquerda à sua direita. Parece que a proximidade e a posição dos Obás com relação à ialorixá estão ligadas de certa maneira ao princípio de senioridade no tempo da confirmação. O Obá Abiodum, que ficou, na estruturação do grupo, com os títulos e encargos do primeiro Obá e seu presidente perpétuo, quando presente no barracão, senta-se habitualmente na cadeira que está imediatamente à esquerda da Ialorixá. Quando ausente, seu lugar é ocupado pelo Otum Abiodum, que por sua vez, na presença do Obá, se coloca à sua esquerda. À direita da Ialorixá senta-se habitualmente, o Obá Telá — éle próprio um filho de Oxum. É possível que ao tempo dos 12 Obás primitivos, estivesse prevista a harmonia da polaridade dos Obás, à direita e à esquerda, no plano espacial do barracão. O costume entretanto foi que determinou a definitiva posição dos Obás ao lado da Ialorixá da Casa. Certamente, os Obás mais freqüentes e assíduos às festas da Casa, iam naturalmente se assentando ao lado dos dois Obás, Abiodum e Aré — aquêle à esquerda e êste à direita da Mãe-de-santo — de acôrdo com as duas únicas especificações da Mãe-de-Santo Aninha antes de sua morte, indicando os referidos Obás para auxiliarem sua substituta; na direção da Sociedade, o Abiodum, e ao pé do santo, “lessé orixá”<sup>(35)</sup>, o Obá Aré. Portanto, a polaridade restritiva só o era nos direitos e deveres dos Obás-da-direita e da esquerda, e não na posição em que êles se colocam, seja à direita, seja à esquerda da mãe-de-santo da casa, no barracão do Terreiro.

---

(33) O xeré pode ser tocado, ocasionalmente, por outros olôisê da Casa, à discrição da ialorixá. Em São Gonçalo, o falecido Otum Odofim, embora não fôsse o Obá titular, tinha o direito de tocar no xeré de Xangô, devido à sua condição de Ogã da Oxum da Ialorixá Senhora. Também o Oju Obá — ojoisê da Casa de Xangô — vem ultimamente sendo distinguido com êsse privilégio pela Mãe do terreiro. Uma foto de Pitrrre Verger, mostra a ialorixá do Opô Afonjá, “surrounded by dignitaries of the Afro-Brazilian temple where Yoruba Orisha are worshipped...”. P. Verger, “Nigeria, Brazil and Cuba”, na edição especial *Nigeria*, 1960, de *Nigeria Magazine*, Lagos, 1960; p. 171. Nesta foto vê-se muito bem o Otum Odofin que era um cidadão suíço, segurando o xeré de Xangô. A mesma foto foi reproduzida no livro de Michael Crowder, *The Story of Nigeria*, Londres, Faber and Faber, 1962. Vale acrescentar que o pesquisador e etnólogo Pierre Verger é precisamente o Oju Obá — “Os Olhos de Xangô” — do terreiro de São Gonçalo.

(34) Barracão é o nome que se dá à parte construída do terreiro em que se celebram as festas públicas do candomblé. Em São Gonçalo, o barracão é isolado das outras casas dos vários orixás, construído ao lado esquerdo e acima da Casa de Oxalá. Por extensão se chama também, às vezes, de barracão à sala ou salão em que se realizam as festas ou cerimônias públicas, mesmo quando sejam dependências pequenas, ligadas ao corpo da casa. Nesta caso, entretanto, o nome mais empregado é “salão”.

(35) “Lessé orixá”, ao pé do santo, isto é, ajudando à ialorixá nos rituais próprios do culto de Xangô e dos outros orixás. A expressão vem do iorubá *lese* (*lessé*), “aos pés de”. *Ese* (*essé*), em iorubá significa pé ou perna.

#### IV – A FUNÇÃO DOS OBÁS NO TERREIRO

No terreiro do Opô Afonjá os Obás situam-se hierárquicamente numa categoria imediatamente superior à dos Ogãs. São, a rigor, Ogãs mais graduados no terreiro por serem consagrados ao próprio patrono do Axé, Xangô Afonjá. Sendo um grupo relativamente nôvo na estrutura da Casa — sua função e organização não foram ainda devidamente estudadas. Bastide já escrevia há mais de vinte anos: “Êsses ministros, que têm o título de “obag”, não foram ainda estudados verdadeiramente e o que narro em seguida é insuficiente” (36). As informações colhidas por Bastide sobre os Obás de Xangô lhe permitiram sugerir uma interpretação para a polaridade das falanges, cuja “divisão em seis à direita e seis à esquerda parece corresponder à distinção entre o bem e o mal; mas, como o mal é sempre subordinado ao bem, os seis últimos estão sempre subordinados aos primeiros, que têm uma autonomia superior” (37). Vimos entretanto que a distinção entre os Obás da direita e da esquerda está definida por uma ideologia que assenta precisamente na concepção da preeminência da mão direita sobre a esquerda, em muitas culturas africanas inclusive a iorubá (38). A distinção, na sua forma ritual — os Obás da direita podendo tocar no xeré de Xangô — acarreta um impedimento ritual dos Obás da esquerda, que não possuem esse direito. Portanto, um impedimento que acentua ou define o *rôle* do membro na estrutura do grupo. Ao tempo da instalação dos primeiros Obás essa distinção possuía um sentido mais claro, de vez que eram os Obás pessoas iniciadas no sim-

---

(36) R. Bastide, *Imagens do Nordeste Místico em Preto e Branco*, Rio, Edições Cruzeiro, 1945, p. 67.

(37) Bastide, id. id..

(38) É um fato largamente documentado pelos etnógrafos, a preeminência da mão direita sobre a esquerda em muitas culturas africanas, inclusive na iorubá. Entretanto, é precisamente entre os iorubás que vamos encontrar uma instituição político-religiosa em que se invertem os termos dessa polaridade. É o fato das Sociedades dos *Ogboni*, em que o lado esquerdo é sempre mais importante do que o direito. Para uma descrição da organização do culto e da ideologia, função política e simbolismo da sociedade dos *Ogbonis*, o excelente artigo de Peter Morton-Williams, “The Yoruba Ogboni Cult in Oyo”, em *Africa* XXX, 4, 1960. Várias referências neste artigo assinalam o simbolismo da aparente contradição da preeminência da esquerda sobre a direita para o que seu autor oferece um ensaio de análise. Assinala Morton-Williams que o Chefe dos *Ogboni* tem acesso ao *Alafin*, isto é, ao Rei, por intermédio de um titular da côrte chamado *Osi Efa*, cunco da esquerda, e descrevendo o ritual de iniciação na Sociedade, escreve: “A cord with three cowries strung on it is tied round the left wrist and must be left there until the third day, when it will be taken off in the *iledi*. It is drawn so tight that a permanent dark scar is left on the wrist, a sign of initiation. On the occasion when it is removed, the novice is taught the taboos (*ewo*): that he is drawn so only to the left, to knot his cloth only on the left side...”, pp. 368-9. Outra menção de Morton-Williams ao simbolismo da esquerda entre os *ogboni*: “*Ogboni* members distinguish themselves by their use of the left hand, They salute each other and hail the Earth with a gesture of bringing the clenched fists together three times, left hand uppermost and thumbs in palms...”, p. 372. Os vários exemplos da importância da esquerda sobre a direita no simbolismo expressivo dos *Ogbonis* sugere ao autor a

bolismo posicional das complexas hierarquias dos candomblés. Os Obás conheciam, por assim dizer, os seus lugares, e conseqüentemente os seus deveres e direitos, suas prerrogativas e suas limitações rituais. A polaridade dos Obás constitui assim uma clara hierarquia e só um estudo aprofundado nas histórias de vida dos primeiros Obás forneceria, com a análise das relações dos membros no grupo, seus *status* na comunidade, uma explicação para a escolha, pela Ialorixá Aninha, dos primeiros titulares do grupo inicial dos Obás. Certo não foi por acaso que os dois primeiros Obás ficaram expressamente encarregados pela falecida ialorixá, Aninha, pouco depois de estabelecida a Sociedade, dos mais importantes *rôles* do grupo. Na verdade, os únicos então especificamente definidos. O Obá Abiodum — parente da Ialorixá e Ogã de seu santo, ao tempo da confirmação, homem de recursos financeiros consideráveis e grande prestígio na comunidade — ficou com a presidência perpétua da Sociedade Civil do terreiro e o Obá Aré — antigo Ogã confirmado do terreiro do Engenho Velho<sup>(39)</sup>, alto dignitário no culto dos Eguns, em Amoreiras<sup>(40)</sup> e ligado por parentesco também a antigas figuras da seita — ficou como o auxiliar da mãe do terreiro, “lessé orixá”, isto é, “nos pés do santo”, função a que foi indicado por seu grande conhecimento nas questões de ritual, suas cantigas e sacrifícios.

Aos Obás de Xangô cabe a responsabilidade de ajudar financeiramente à Ialorixá nas obrigações religiosas do terreiro dedicadas a Xangô

---

seguinte interpretação: “The prominence they give to the left hand suggests that they perceive that they cannot reject one side of themselves, but must accept the unclean — that which is hidden and knowledge that is forbidden — and, further, it emphasizes the profound of this transition” pp. 272-3. Não devemos esquecer que fora dessa excepcional circunstância do simbolismo ritual dos *Ogboni*, a mão esquerda, o lado esquerdo, é sempre considerado como impuro, pelos iorubás. Morton-Williams é enfático: “The left hand is unclean”. E em nota à mesma página — “Left-handness is cited along with albinism and such physical defects as loss of a limb as disqualifying a man from becoming an *oba*”, p. 272.

(39) O Candomblé do Engenho Velho é das mais antigas casas-de-santo da Bahia de origem iorubá-nagô. O terreiro tem em Xangô o seu patrono e em Oxóssi o “dono da Casa”. Do Engenho Velho é que saíram as fundadoras de outras importantes Casas, como o Gantóis e o Opô Afonjá. Estas três casas estão pois ligadas por um complexo e antigo parentesco ritual. Sobre as ligações do Engenho Velho com o Gantóis e São Gonçalo, ver Carneiro, 1961, pp. 61-3.

(40) Culto praticado pelos membros da chamada Sociedade dos Eguns em Amoreiras, na Ilha de Itaparica e que se dedica aos espíritos dos antepassados ou Eguns. O culto dos Eguns possui estreitas ligações com o terreiro do Opô Afonjá e a Ialorixá Senhora tem ali o pósto de Iá Ebé, a Mãe do Ebé. Seu filho o Assobá — Deoscóredes M. dos Santos — é o Coricôê Olucotum, isto é, o “escrivão de Babá Oluctum”, um dos Eguns mais cultuados em Amoreiras; o Otum Obá Abiodum tem o pósto de Otum Maié; um filho-de-santo de São Gonçalo, de nome Ogum Toxi, possui em Amoreiras o pósto de Balogum. Senhora de Oxum é que põe “a mão na cabeça” da maioria das pessoas de Amoreiras, sendo, pois a mãe-de-santo que se encarrega da iniciação, em São Gonçalo, dos filiados do culto de Eguns que tenham de fazer também, “obrigações de orixá”. Outros exemplos poderiam ser dados da associação Amoreiras-São Gonçalo. Cf. Bastide, 1965, pp. 15-6.

e em quaisquer outras festas do Axé a que cada Obá esteja associado por suas ligações rituais secundárias: a festa da Oxum da Mãe-de-Santo; a festa do seu próprio orixá ou de um orixá em cuja casa <sup>(41)</sup> possua o Obá também, cumulativamente, um outro título ou uma outra obrigação. Assim um Obá deve contribuir financeiramente — com uma quota que é às vezes determinada pela Mãe do terreiro quando, então, é igual para todos os Obás, para as festas do ciclo de Xangô, de quem, como vimos, os Obás são “ministros”. Nesta ocasião, um Obá poderá fazer a Xangô uma oferta especial, que é geralmente constituída de um carneiro, um dos animais consagrados ritualmente ao orixá. A contribuição para a festa de Oxum da Mãe do terreiro é espontânea e variável. Conquanto espontânea, essa contribuição é quase sempre feita por todos os Obás e varia de acôrdo com os recursos atuais de cada um. A Mãe do terreiro, portanto, não regula essa contribuição, aceitando-a, ainda dentro do espírito do “ritual de delicadeza” dos candomblés, sempre com as fórmulas adequadas de agradecimento. Cabe ao Obá ainda contribuir financeiramente para as festas dos seus próprios orixás, isto é, um Obá, filho de Oxalá, ou de Ogum, ou de qualquer outro Santo, deve ajudar materialmente nas festas dêses orixás, o Terreiro. Se o Obá possuir também no Axé um outro oiê, isto é, se fôr, por exemplo, Ogã de um orixá outro que não Xangô, deve colaborar nas obrigações rituais dêsse orixá. Alguns Obás de São Gonçalo são também Ogãs da Casa, suspensos por um santo, e posteriormente confirmados para o “dono da Casa”. Outros Obás possuem também um oiê, um pôsto, conferido por outro orixá. Para ilustrar a situação, consideremos o caso do Otum Anaxocum, <sup>(42)</sup>. Êste exemplo pode bem definir tôda a tipologia das variáveis de contribuição financeira dos Obás ao Terreiro. Êsse Obá deverá contribuir financeiramente nas seguintes ocasiões:

- a) No ciclo das festas de Xangô
- b) No ciclo das festas da Oxum da Mãe do Terreiro
- c) Na festa de Oxóssi, por ser o Obá filho de Oxóssi <sup>(43)</sup>.

---

(41) Nos terreiros de tradição iorubá-nagô de *Ketu* no Daomé — é costume que cada orixá tenha a “sua casa”. “Casa” possui, aí, uma dupla conotação — da morada do santo, do lugar onde estão os seus “assentos” e seus objetos sagrados, e a outra, simbólica, de uma instituição abstrata, consagrada ao orixá e que congrega seus filhos e filhas e os olois. Nêste último caso é quando se diz ter a pessoa um cargo, por exemplo, na casa de Oxum. Ver adiante a nota 45.

(42) O exemplo foi escolhido ao acaso, entre os vários Obás que apresentam muitas variáveis com relação aos seus deveres para com o Axé. O Otum Obá Anaxocum é o conhecido artista Carybé,

(43) Isto quer dizer que o Obá tem como seu orixá pessoal ou seu “anjo-de-guarda”, na expressão que já se difunde nas comunidades afro-brasileiras, a Oxóssi, orixá da caça e dos caçadores.

d) Na festa de Omolu, na segunda feira seguinte ao domingo das Aiabás<sup>(44)</sup>, festa chamada de “Olubajé de Omolu”, por ter o Obá referido também o pôsto de Iji Apogã, no ebé<sup>(45)</sup> daquele orixá.

Além dessas contribuições ritualmente obrigatórias da parte dos Obás, êles devem assistir materialmente, em caso de necessidade e sempre por intermédio da ialorixá, às filhas de santo do terreiro que lhes foram destinadas como “afilhadas”<sup>(46)</sup> na cerimônia da “compra da iaô”, no estágio final do ritual iniciático das filhas-de-santo. Esta contribuição pode ter a forma de uma roupa para o santo; ou as “ferramentas”<sup>(47)</sup>; ou assistência mais específica em determinados casos de doença e hospitalização, se necessária; desemprego de membros da família da filha-de-santo, etc. Aos Obás, finalmente, cabe, como o corpo de Ogãs mais graduados do Axé, assistir a quaisquer outras necessidades do Terreiro, algumas de caráter pròpriamente ritual, como as cerimônias fúnebres pelos mortos da Casa; ajuda ocasional nos concertos das casas dos santos a que estejam ligados ritualmente; concertos ocasionais no Barracão ou na casa de Oxalá; assistência legal nos problemas da Casa. Êstes os deveres dos Obás com relação ao Terreiro e às várias categorias de seus membros: a Mãe do Terreiro, as filhas e os filhos-de-santo e suas famílias. As relações dos Obás com os filhos da Casa, o vasto corpo das filhas e filhos-de-santo

---

(44) O “domingo das aiabás” é a festa consagrada nos terreiros a todos os orixás femininos; o termo aiabá tem sido confundido, frequentemente, por etnólogos e pesquisadores outros, com a palavra iabá. Carneiro, 1961, p. 183: “Iyabá, orixá feminino (qualquer)”. Nos candomblés se diz entre o povo-de-santo, aiabá. A palavra em iorubá significa precisamente “rainha”. S. Crowther, no primeiro dicionário extenso da língua iorubá: “Ayabba (Aya-obba), a queen, a king’s wife”. Esta obra — *A Vocabulary of the Yoruba Language*, Londres, Seeleys, 1852, apresenta muitos termos e expressões arcaicas idênticas na significação às formas conhecidas ainda hoje na linguagem conservadora dos candomblés nagôs da Bahia.

(45) Ebé, termo correspondente à “casa” nos sentidos referidos à nota 41. A palavra em iorubá *egbe* (egbé) significa “grupo, clube, sociedade”. “Ebé de Omolu”, o mesmo que a “casa de Omolu”, isto é, o grupo de filhos, filhas e olois desse orixá. O verbete *egbe* em *A Dictionary of the Ycruba Language*: “Company, party, rank, companions equal, comrade, society, association, guild, class, fraternity”. Londres, Oxford University Press, 1959. Cf. Abraham, para *iya egbe* (iá ebé): “Senior woman of a female society”. Ref. à nota 40.

(46) Na cerimônia da “compra da iaô” — em algumas casas de candomblé conhecida pelo nome de quitanda das iaôs ou “panã” — os Obás compram simbòlicamente as iaôs recém-iniciadas, reintegrando-as, por essa forma na vida secular de suas famílias. Sobre esta fase da iniciação escreve Melville Herskovits: “As such, it functions as a mechanism of social reintegration, assuring the initiates that on their return to the daily round they will not be spiritually or physically beset by the dangers arising out of intercourse with the secular world from which they have been withdrawn, and which they to re-enter with new names, as new personalities”. “The Panan, an Afrohian Religious Rite of Transition,” em *Les Afro-Américains*, Mémoires, 27, Dakar, IFAN, 1952, p. 133.

(47) As ferramentas são os vários objetos rituais usados pelos filhos-de-santo, quando, possuídos por seus orixás e já vestidos com as roupas próprias de cada um, entram processionalmente no barracão. Cada orixá possui sua ferramenta específica, que varia na forma ou no material, mas sempre dentro do estereótipo dominante do orixá.

do Terreiro, são relações de camadas bem definidas na sua estratificação e por isso mesmo reguladas e controladas pela ialorixá da Casa.

Teoricamente, os Obás estão hierarquicamente acima de todos os outros membros do Axé, excetuando-se, claro, a Ialorixá. Na prática, todavia, esta superioridade ritual é bem flexível. O Obá, quando presente a uma festa no Barracão, ou quando é encontrado em qualquer dependência do Terreiro por uma filha-de-santo que seja também sua “afilhada”, esta deve saudá-lo conforme a circunstância do encontro. Se o Obá está no Barracão, sentado em sua cadeira, a filha-de-santo deve saudá-lo da maneira ritual com que cumprimenta sua própria mãe-de-santo. Este cumprimento ritual apresenta duas formas distintas. Quando a filha-de-santo possui um “santo homem” deve prostrar-se da maneira chamada “icá”<sup>(48)</sup>; quando possui “santo mulher” usa a saudação chamada “dobalé”<sup>(49)</sup>. Fóra do barracão, a filha-de-santo limita-se a “tomar a bênção” ao Obá, a quem chama, também, de “meu pai”. As filhas mais velhas da Casa, as ebômins do Terreiro, só rendem uma homenagem ritual, em público, ao Obá Abiodum — o primeiro Obá da Casa — a quem chamam de “meu avô”. Isto porque êste Obá, antes de sua confirmação, era Ogã do Xangô da Ialorixá Aninha. A própria Mãe-de-santo Senhora chama o Obá Abiodum de “meu avô”, embora em todos os outros sentidos o Obá esteja — como os outros — submetido à autoridade ritual da Ialorixá. De um modo geral as filhas mais antigas da Casa apenas cumprimentam os Obás com quem possuem uma intimidade maior, adquirida na interação do grupo, geralmente com os Obás mais assíduos e regulares na frequência às cerimônias e “obrigações” da Casa. Por exemplo, somente alguns dos Obás residentes em Salvador — atualmente vários residem fóra da cidade e mesmo do Estado — é que cumprem a obrigação de ir à Roça na primeira quarta-feira de cada mês, participar do amalá ritual de Xangô<sup>(50)</sup>.

---

(48) Cf. Carneiro, 1961: “Saudação das pessoas que têm santos masculinos — completamente de bruços no chão”. Bastide, 1961: “Saudação das pessoas que possuem orixá masculino e que consiste em se atirar de barriga no chão”. Ambos os autores confundiram a saudação ritual “icá” com a chamada “dobalé”, esta última propriamente reservada às pessoas que têm orixás masculinos, ou “santo homem”, como se diz nos candomblés. Esta última expressão sendo a tradução literal do iorubá *orisa-okunrin* (orixá ocunrim). O icá é feito mesmo por um homem, contanto que êle tenha um orixá feminino ou “santo mulher”, como Iansã ou Oxum, Nanã ou Iemanjá. Inversamente, o dobale é feito sempre pelas pessoas que têm santo homem e assim, mesmo uma mulher, se é filha de Ogum, de Xangô, de Oxóssi ou de Omolu, dará dobale diante de sua mãe-de-santo ou no peji de seu orixá. A palavra icá vem do iorubá *yirinka* (irincá), geralmente abreviada entre os nagôs para *yinka* (incá). (Esta nota foi redigida nos seus dados essenciais, como outras dêste artigo, com o texto do trabalho “Contribuição do iorubá ao português atual do Brasil”, que escrevemos para a revista *Studia Philologica*).

(49) Ainda sôbre dobale, Abraham: “*dobale* (dobalé) *mo dobale*, I lay down flat on my chest”,

(50) Ir à roça, às quartas-feiras, e especialmente nas primeiras quartas-feiras de cada mês é um dos deveres dos Obás, mas esta obrigação não é cumprida por todos, por motivos de vária ordem. O amalá é uma das comidas rituais de Xangô. Na Bahia

Êsses Obás mais assíduos, naturalmente têm mais oportunidade de conhecer outros membros da Sociedade em termos porventura mais íntimos. Saber-lhes os nomes, os nomes civís e os “nomes-de-santo”, os títulos ou cargos na hierarquia da Casa, e pormenores outros no plano da vida secular dos membros do grupo. Resumindo temos que sòmente as iaôs<sup>(51)</sup>, é que cumprimentam ritualmente os Obás que lhes serviram de padrinhos na cerimônia da compra e ocasionalmente — sempre a mando da ialorixá — um que outro Obá presente à festa. O Obá Abiodum e seu Otum, e o Obá Aré são sempre cumprimentados pelas iaôs e pelas ebômins. As iaôs lhes pedem a bênção simplesmente e são por êles abençoados. As velhas ebômins têm também as suas mãos beijadas por êles. Êste gesto mútuo de respeito é muito freqüente entre pessoas do mesmo nível hierárquico — ou de níveis equivalentes — nas associações religiosas afro-baianas. Um Ogã, por exemplo, beija a mão de uma ebômin, que, por sua vez, beija a mão do Ogã.

## V — ADMISSÃO NO GRUPO. SUBSTITUIÇÃO E RENOVAÇÃO DO QUADRO

Vimos como os primeiros Obás foram recrutados em meio à comunidade afro-baiana centrada no terreiro da Ialorixá Aninha. Martiniano do Bonfim termina o seu relato sôbre a criação da Sociedade dos Obás dizendo: “Eis porque celebrou-se êste ano a festa de entronização dos doze ministros de Xangô, escolhidos entre os ogãs mais velhos e mais prestigiosos do candomblé”<sup>(52)</sup>. Entende-se daí que todos os 12 primeiros

---

se entende por amalá uma espécie de caruru feito com quiabo e carne, que é arrumado num prato ou num alguidar sôbre um angu de inhame, de farinha de mandioca ou de acaçá. A “arrumação” da comida ritual — o caruru cobrindo inteiramente o angu — é que explica a mudança semântica que vem ocorrendo na Bahia com relação à palavra amalá, que em iorubá significa apenas o angu, a papa de inhame ou de outros ingredientes, e na Bahia adquiriu o sentido de caruru. Carneiro escreve “omalá” (forma também encontrada na Bahia), e diz: “Caruru especial de Xangô”. 1961, p. 186. Entretanto, no seu livro *Religiões Negras*, descreve corretamente a comida ritual: “... caruru com angu ou arroz para Xangô nas quartas-feiras, tem o nome de *omalá*”. Rio, *Civilização Brasileira*, 1936, p. 76. O amalá é também chamado pelos iorubás de *oka* (ocá), termo bem conhecido nas Casas nagôs da Bahia. Abraham: “*oka=amala*, type of food made from yam-flour”. Entre as várias comidas feitas com inhame na Nigéria, entre os iorubás, o amalá é das mais elaboradas. William R. Bascom, no artigo “Yoruba Cooking”, descreve o processo da feitura do amalá, com farinha de inhame, a que chama também de *oka isu* ou *amala isu*. Isu (ixu) é o iorubá para inhame, e é termo correntemente empregado na linguagem de santo.- Em *Africa*, XXI, 1, 1951, p. 126.

(51) A rigor uma iaô deve conservar êste nome de classe até fazer a “obrigação” de sete anos; na prática, entretanto, as filhas-de-santo que tenham feito as “obrigações” de três anos já começam, por uma concessão delicada das ebômins, a ser chamadas por seus nomes-de-santo dentro do terreiro.

(52) A categoria dos ogãs se divide em duas nítidas sub-categorias: os ogãs confirmados” e os ogãs “suspensos” ou “tirados”. Êstes últimos não desfrutam de todos os direitos atribuídos aos ogãs confirmados e sua posição no grupo só se estabelece plenamente depois da confirmação. Diz-se que o ogã “suspenso” porquê, na ocasião de sua escolha por um orixá da Casa, o nôvo Ogã é carregado, suspenso, pois, pelos demais oliôis da

Obás eram, ao tempo de sua entronização, Ogãs do candomblé. Deve-se entender também, pelo texto de Martiniano, que eram Ogãs do terreiro de São Gonçalo. Mas, pelo menos um deles, o Obá Aré — Miguel Santana — era Ogã do candomblé do Engenho Velho, confirmado para o santo da falecida Lúcia de Omolu. Um seu filho adolescente, Antônio Albérico Santana, também já Ogã, foi indicado como Obá Cancanfô. Vemos que nem todos os Ogãs eram necessariamente velhos. O princípio de senioridade aliás não está de nenhuma maneira associado à idade cronológica do Obá — ou dos filhos de Santo e dos Ogãs, mas sim ao tempo de iniciação ou de confirmação, como no caso dos Oloiês. De todo modo o Obá Cancanfô tinha pouco mais de 15 anos quando, já indicado Obá, teve de viajar para o Rio de Janeiro onde deveria servir à Marinha de Guerra<sup>(53)</sup>. Já vimos como seu irmão Almir Santana, mais moço do que êle, passou a representá-lo nas cerimônias e obrigações da Casa, sendo a rigor o primeiro substituto de um Obá a funcionar como tal em São Gonçalo. Almir Santana possui hoje o título de Otum Cancanfô. A mão direita do Obá Cancanfô.

Os atuais Obás, com seus Otuns e Osis, têm sido escolhidos pela atual Ialorixá de São Gonçalo, a exemplo de sua Mãe-de-santo, dentro do quadro dos “amigos da Casa”. Pessoas de prestígio na sociedade global da cidade de Salvador — ou seus visitantes eventuais — e que se tornaram amigos da Ialorixá. Sendo a rigor a indicação dos Obás uma das prerrogativas da Mãe do Tereriro — que sempre consulta o Santo da Casa para saber se tem o candidato sua aprovação indispensável — compreende-se que nem sempre haja uma unânime aceitação dos novos membros por parte dos Obás mais antigos, pelo menos por alguns deles que ainda frequentam regularmente a Casa depois da morte de Aninha. Sistemática-mente a escolha de novos Obás tem sido feita fóra da classe social em que se inserem os grupos de candomblé. Com duas exceções recentes — uma das quais ainda analisável em termos de ser o Obá um negro em pleno processo de ascensão econômica e social — todos os outros Obás, Otuns e Osis têm sido escolhidos nos estratos mais altos da sociedade. E vários dos novos Obás não têm sequer residência permanente em Salvador, vindo ocasionalmente a esta cidade, geralmente em ocasiões como as festas de Xangô ou de Oxum, quando, então, cumprem suas obrigações anuais para com a Casa. O corpo dos Obás então, gradativamente se vem transformando, de um corpo auxiliar da Casa nos planos religioso-ritual e sócio-econômico, num suporte apenas sócio-econômico do Terreiro. As cerimônias de confirmação se têm, por outro lado, modificado tão sensi-

---

Casa, que, em procissão o conduzem em três voltas no barracão apresentando-o dessa maneira à congregação presente à cerimônia. O Ogão é então cumprimentado pela Mãe-de-santo, pelos orixás presentes à festa e pelos demais presentes, por ordem de senioridade iniciática.

(53) Informação pessoal do Obá.

velmente para adaptarem-se aos *status* dos novos membros do grupo, que é difícil não se perceber os estágios dessa modificação, de Obá para Obá confirmado em São Gonçalo, nesses últimos anos.

A questão do santo, do orixá protetor do nôvo Obá deve também ser abordada ligeiramente. Para a admissão numa comunidade ou numa associação religiosa como o Candomblé, o aspirante deve ter seu santo “olhado” pela mãe-de-santo da Casa<sup>(54)</sup>. O Obá dá, então, um “bori” à sua cabeça<sup>(55)</sup>, como cerimônia preparatória para a confirmação. Cerimônia ou ritual único, atualmente. Não tem sido julgado preciso, pela Ialorixá, “assentar” o santo do Obá. De fazê-lo “sentar no aperê”<sup>(56)</sup> para ver se o seu santo quer ser feito, no caso, assentado, antes da confirmação<sup>(57)</sup>. Como também os Obás mais novos são quase todos alheios à cultura do grupo horizontal em que se vieram inserir — claro, não julgou a Mãe-de-santo necessário realizar qualquer obrigação fúnebre para os pais dos novos Obás, em caso de serem os mesmos falecidos, como indispensável cerimônia apaziguadora dos antepassados. Ne-

---

(54) Isto quer dizer que a ialorixá procura saber, através de um jôgo divinatório, qual o orixá ou o “anjo-de-guarda” do Obá. É o orixá, — sua personalidade mística, seus interditos rituais — que vai determinar certos aspectos da conduta religiosa do Obá com relação à Casa,

(55) O bori é um sacrifício propiciatório ou votivo que é feito “à cabeça”. Também se diz “dar comida à cabeça.” A cabeça, como sede das forças espirituais do indivíduo. Bastide, que dá para bori a variante “obori”, escreve: “Cerimônia que consiste em dar de comer à cabeça e que comporta obrigatoriamente um sacrifício animal”. 1961. O bori pode ser feito sem sacrifício animal, “sem sangue” ou “sêco”, como se diz nos candomblés. Pode ser um bori de frutas, de doce, etc.. É o orixá interessado no ritual quem determina qual o sacrifício, ou qual a comida que o seu filho dê à própria cabeça. A palavra vem do iorubá *ebo* (ebó), sacrifício e *ori*, cabeça. Abraham, para *ebo*: “offering or sacrifice made to an orisa... *Ebo ori*, offering made on one's behalf. Quanto ao conceito de Ori, como a Cabeça, a divindade que é o dono do destino da pessoa, os iorubás crêem que a boa ou má sorte chega de acôrdo com a vontade dessa divindade; daí os sacrifícios que deve receber para propiciar boa sorte a seus fiéis. Cf. E. Bolaji Idowu, *Olodumare, God in Yoruba Belief*, Londres, Longmans, 1962, pp. 170: “Ori is the word for the physical head, or the inner person”. And this is the very essence of personality. In the belief of the Yoruba, it is the *ori* that rules, controls and guides the “life” and activities of the person”. Em nota à página, contudo, Idowu avisadamente adverte: “We must sound the warning that the idea of the ori as the personality-soul is rather indeterminate so far as the oral traditions are concerned...” Na Bahia encontramos a idéia de ori indissolúvelmente associada à concepção do orixá pessoal. Para uma pormenorizada descrição do bori, Verger, 1957, pp. 80-95.

(56) Expressão eufemística para significar um estágio do ritual de iniciação. “Sentar no aperê” equivale a “sentar no apoti”. Apoti, do iorubá *apoti*, com a antiga significação abonada por Crowther e conservada na Bahia de “banco” “tamborete”. A neófito senta-se num pequeno banco para submeter-se à epilação da cabeça, etc., no processo da “feitura do santo”. O Obá que usou a expressão explicou que isto deve ser feito para ver se o “santo o balançava”, isto é, se o “orixá dava algum sinal de que desejava ser assentado.

(57) “Assentar o santo” é realizar a iniciação em muitos de seus estágios — em todos os essenciais à incorporação da pessoa à congregação — sem entretanto, deixá-la preparada para a possessão, isto é, para “receber o santo na cabeça”. A pessoa com o “santo assentado”, está obrigada a todos os deveres rituais ou “obrigações” dos filhos-de-santo que são “feitos”, ou que “recebem santo”.

nhuma cerimônia de iniciação, ou de confirmação, se faz em “gente de santo” sem que se façam também oferendas rituais e votivas aos espíritos dos seus mortos. Por outro lado o risco, para usar a expressão de um informante, que corre um Obá de ser “pegado pelo santo” — é que o deve obrigar a ter verificado de seu orixá se o mesmo quer ser “assentado”. Pois que o Obá — como o Ogã — não pode “receber santo na cabeça” (58). É portanto desprezível — por inexistente, talvez, no pensar da Ialorixá — o risco de ter um de seus novos Obás tomado pelo santo, de vez que, como vimos acima, os novos Obás têm sido escolhidos nas classes sociais que possuem poucos compromissos culturais com os fenômenos de possessão religiosa verificados nos candomblés.

As substituições dos Obás falecidos têm sido feitas pelo arbítrio da Ialorixá, que apresenta sempre a Xangô o nome de seu candidato ao posto, para a indispensável aprovação. A escolha é então comunicada aos outros Obás, de maneira informal. Últimamente, os próprios Obás já confirmados apresentam seus amigos à Ialorixá que eventualmente os tem escolhido para os postos vagos da Roça. De tôda maneira é a Ialorixá quem decide sôbre a oportunidade e o merecimento do candidato a Obá. Às vêzes o Otum Obá é confirmado na presença do Obá — como foi o caso do Otum Obá Telá confirmado na última festa de Xangô, que foi apresentado à Casa, ao lado do titular. Outras vêzes, e por motivos já referidos, a indicação do Otum ou do Ossi, se faz precisamente para suprir a ausência ou omissão do titular primitivo do posto, afastado da roça por motivos pessoais, ou de saúde. Nesses casos nem os Otuns nem os Ossis conhecem, sequer pessoalmente, o primitivo titular do cargo, que por sua vez pode ignorar a existência do que consideram “uma inovação” inaceitável da Ialorixá.

As relações entre os Obás é marcada por uma interação de caráter secundário. Encontram-se todos nas festas de Xangô, e nessas ocasiões tratam-se mais ou menos fraternalmente. Uma das regras da sociedade é precisamente a solidariedade do grupo. Os Obás devem procurar se entender bem, deixando de lado, pelo menos no Terreiro, quaisquer tensões ou diferenças individuais por acaso existentes e causadas por atritos ou incompreensões pessoais. As queixas que um Obá possa ter de outro — originadas na vida secular dos Obás — devem ser “confiadas a Xangô”, que decidirá e julgará conforme o mérito da questão. De um modo geral, os atuais Obás mantêm uma atitude de interação mais ou menos íntima e podem mesmo se distinguir no atual quadro três grupos bem diferenciados. Cada um dos quais mantém com o imediato uma faixa de interação bem marcada, alternada com o grupo de que se distancia no processo. Assim podemos distinguir o grupo dos Obás mais antigos, que ainda frequentam a casa ocasionalmente, “Obás do tempo de Aninha” e

---

(58) O Ogã, como o Obá, não pode “receber santo”. Por isso tem o seu santo assentado, e não feito, quando a isto obrigados pela vontade do orixá.

que mantêm boas relações pessoais com o segundo grupo constituído de Obás mais recentes, porém integrados no terreiro, assíduos e mais ou menos conhecedores do ritual e da estrutura da Casa a que pertencem. Este segundo grupo por sua vez se continua no grupo mais nôvo e mais numeroso — dos Obás que têm sido indicados e confirmados nos últimos 7 anos, e de que se origina, naturalmente, a maior área de tensões na Sociedade. A análise da influência que os mais recentes membros da Sociedade têm trazido à estrutura mesma do terreiro só poderá ser realizada quando se ordenarem os padrões surgidos nessa fase do processo. As posições hierárquicas dos Obás sendo vitalícias — o recurso da criação dos Otuns e dos Osis propiciou, como vimos, o que a Ialorixá chama de a “continuação da corrente”, harmonia indispensável à perpetuação espiritual do Terreiro e à sua manutenção material. Tensões pessoais — fóra do Terreiro — entre os novos membros do grupo têm sido até agora manipulados com bem sucedida habilidade pela Ialorixá, e os Obás que não têm razões especiais para se entenderem bem — por diferenças marcadas de temperamento e de interesses — são obrigados a manter uma atitude de cordial tolerância mútua dentro da Sociedade.

No grupo dos Obás — um grupo secundário incluído numa Associação religiosa — existem membros ligados por relações de caráter primário. Pai e filhos. Irmãos. Primos. E membros ligados por relações de caráter secundário: membros de classe social. Escritores e artistas. Advogados. Industriais. O equilíbrio dessas relações na sociedade global é que tem definido a orientação das relações intra-grupais. Não se deve esquecer a importante faceta da contribuição financeira à Casa — na parte que é voluntária, e que varia de acôrdo com as condições dos Obás, últimamente quase todos pertencentes às camadas mais altas da sociedade global. Nota-se, além disso, um grande e progressivo distanciamento dos Obás — especialmente dos mais recentes, do terceiro grupo — das “camadas horizontais” da associação, de seu *corpus* de filhos e filhas-de-santo. Um mínimo de relações rituais com as *iaós* de quem são padrinhos, simbolizadas por saudações rituais e doações realizadas sempre por intermédio da Ialorixá. Pouca ou nenhuma interação com as ebômins da Casa; com os antigos Ogãs e mesmo com os Obás titulares de quem são Otuns e Osis, os novos atuantes membros da Sociedade.

## VI — OS NOMES-TÍTULOS DOS OBÁS

Os Obás têm sido chamados diversamente de “Mobás”, “Mangbás”, “Mongbás”, que são as várias formas de transcrição da palavra iorubá *Mangbá* <sup>(59)</sup>. Em todo caso, na recriação brasileira do título — no caso

---

(59) Ainda aqui é difícil transcrever tôdas as variantes gráficas da palavra em iorubá. Abraham escreve: *Mongba*, com um ponto sob o *o*, na sua especialíssima notação. A maioria dos autores usa contudo a forma *Mangba*, que muito se aproxima da transcrição fonética, lata, que se poderia fazer do termo. Ver n. 32.

um título religioso, porque os *Mangbás* são os sacerdotes consagrados ao culto de Xangô em Oiô — os ministros assim evocados o foram com os nomes de Obás. Resta saber se Martiniano e Aninha, chamando de Obás os “Ministros”, os conselheiros de Xangô do Terreiro, estavam aludindo ao próprio Xangô, chamado também, em cantos e salvas, de Obá, que significa Rei em iorubá. Não devemos esquecer que Xangô foi o lendário rei dos Iorubás, em Oiô. Ou se “obá” será uma deformação da palavra *mangbá*, que alguns escrevem como *mógbá* — mas que se pronuncia sempre em iorubá de uma maneira nasal, “mangbá”, com a explosiva sutil *gb* iorubá quase inaudível na fala corrente dos nagôs. Entendemos, porém, “Obá”, com seu valor etimológico de “Chefe”.

Poderíamos lembrar para os Obás uma outra etimologia, sugestão dada com as reservas necessárias quando se cuida do perigoso terreno das etimologias de palavras africanas, sobretudo de línguas tonais como o iorubá. Acontece que em iorubá existe uma palavra *ogba*, que se pronuncia quase como “obá”. Só uma transcrição fonética precisa poderia configurar o som da explosiva *gb*. Não nos sendo isto possível numa transcrição lata — queremos apenas enfatizar o aspecto léxico da questão, *Ogba*, quer dizer “irmão”, “companheiro de sociedade”. Abraham, no verbete *ogba* diz: “One’s contemporary: one’s companion.” Crowther, no seu *Vocabulary of the Yoruba Language*, dá: “companion, equal, one of the same rank...” Cita ainda o ditado iorubá: “*Awa ise agbè tabi ógba?*” (Eu sou seu igual ou seu colega?)<sup>(60)</sup>.

A recriação de Martiniano do Bonfim sugere, aliás, mais de uma interpretação da palavra obá e suas variantes encontradas na Bahia.

Pierre Verger teve oportunidade de verificar a lista dos Obás — a lista de Martiniano — em pesquisa de campo na Nigéria e em fontes nigerianas escritas. (Cf. Bastide, nota à p. 64, 1961). Podemos afirmar que todos os nomes dos Obás — dos 12 Obás reconhecidos em São Gonçalo — são nomes que vêm citados no clássico *The History of the Yorubas* do Rev. Samuel Johnson<sup>(61)</sup>. Estes nomes, lembrados por Martiniano no seu artigo, e no Terreiro de São Gonçalo, participam da história do povo iorubá, e são muitos deles ainda hoje evocados nos *oriki*<sup>(62)</sup> com que sua glória e suas façanhas são louvadas.

---

(60) Os Obás “do tempo de Aninha” preferem dizer que eles são os “ministros” de Xangô. Obá em iorubá significa, como vimos, Rei, Chefe.. Ouvimos de um antigo Obá o termo “Mobá”, certamente uma reinterpretção de fontes iorubás escritas (*mobga*), em que o fonema nasal não está determinado por qualquer marca diacrítica.

(61) O livro de Johnson, um clássico da história dos iorubás, tem sido considerado como a história dos iorubás de Oiô. E sem dúvida nota-se na importante obra um nítido etnocentrismo para com as tradições de Oiô, mas, o livro é indispensável para a compreensão dos mitos e da história dos povos iorubanos em geral. Lagos. C.M.S. (Nigeria), Bookshop, rep. 1957.

(62) O *oriki* é uma saudação-em-nome. É um nome que encerra uma louvação, um elogio, que se refere a uma qualidade sempre excelente da pessoa.. O *oriki* é um nome-louvação acrescentado, no curso da vida aos outros nomes da pessoa. Os *oriki* são também criados para os orixás, as cidades, e até mesmo para plantas e animais domésticos.

O primeiro Obá-da-direita, é Abiodum. Este cargo é ocupado ainda hoje pelo seu primeiro portador, o Presidente da Sociedade Cruz Santa do Axé do Opô Afonjá, Arquelau Manuel de Abreu. Abiodum evoca a figura de um dos mais notáveis reis iorubás, o Alafim Abiodum, segundo Johnson, o 29.<sup>o</sup> Alafim<sup>(63)</sup>, e que terá reinado na segunda metade do século XVIII; dêle se diz que teve 660 filhos. O seu nome era *Adegolu*, aliás um de seus nomes, mas êle ficou glorificado com o nome que trouxe ao nascer, isto é seu *amuntorunwa* <sup>(64)</sup>, que é Abiodum, nome que as crianças iorubás invariavelmente recebem quando nascem em um dia de festa. Abiodum foi o último dos reis iorubás que exerceu pleno poder sobre sua terra e seu povo. Com sua morte começou a decadência do poderoso império nos fins do século XVIII. Johnson conta pormenorizadamente o que foi o longo reinado de Abiodum e como êle conseguiu se desfazer da perniciosa influência do todo poderoso Primeiro Ministro, o Baxorum Gaá, e, afinal, reinar sozinho sobre seu vasto império<sup>(65)</sup>.

O segundo Obá-da-direita é o Obá Aré. Este é um título oficial entre os iorubás e indica preeminência, o primeiro em precedência. Aré é anteposto a uma série de outros títulos iorubás, como a *Aré-Onan-Kankanfo*, por exemplo. Título êste ocupado em repetidos estágios da história iorubá, com grande destaque, por seus portadores. Na corte do Alafim de Oió, o Aré Onã Cancanfô, era confirmado ritualmente no seu posto com 201 incisões na região occipital. Êle usava ainda um gôrro especial cha-

---

Bakare Gbadamosi publicou uma valiosa coleção de *oriki* em que se pode ler:: "*Oriki awon Orisa*", salvas para os orixás; "*Oriki awon eiyé*," salvas para pássaros; "*Oriki awon eranko*", salvas para animais; "*Oriki awon onje wa*", salvas para comidas, etc. *Orik*, Lagos, Mabari Publications Ibadan, 1961. Sobre *oriki*, escreve Ulli Beier: "Oriki is the most common type of Yoruba poetry. An oriki is a poetic phrase that is used to describe or praise a god of a person. Every Yoruba has his own oriki which he accumulates in the course of this life". *Yoruba Poetry*, Ibadan, 1959, p. 12. A obra de Pierre Verger já citada acima — *Notes sur le culte des Orisa et Vodun* — é a maior coleção de *oriki* para orixás já publicada. Ali encontramos vários *oriki* coletados pelo autor nos condomblés da Bahia e que são formas ligeiramente modificadas dos *orik* da Nigéria e do Daomé. Nas casas-de-santo na Bahia, o nome *oriki* é pouco empregado, usando-se comumente o termo "salva" em seu lugar.

(63) *Alafin*, o título do Obá, do Rei dos iorubás. *Alafin* significa "o Dono do Afin", "o Senhor do Palácio". Abraham: "aafin palace... Alaaafin, Title of the Ruler of Oyo". Sobre o Alafim Abiodum e seu reinado, ver Johnson, ob. cit., pp. 182-7.

(64) Os iorubás "trazem um nome ao nascer" e a isto chamam *amuntorunwa* (amuntorunuá). O nome dado pelas circunstâncias do nascimento da criança, ou por fatos marcantes ocorridos na mesma ocasião, na família ou na comunidade. *Abiodun*, vem do iorubá *bi*, nascer, e *odun*, dia de festa, dia feriado. Sobre *amuntorunw*; Abraham. "This name which a child is said to be born with... is given because a child falls within a certain category such as twins...". Sobre Abiodum ainda Abraham: "Male of female name... this name is abbreviated *Omon-taa-bi-soduns* as this means the child born on the Festival, the name is given to children born on such occasions".

(65) Da desgraça do *Gaá* e o seu suplício — queimado na fogueira em que se transformou sua própria casa — Johnson escreve: "His fate has been a lesson to all usurpers and abusers of power. It has passed into a proverb *Bi o l'aiya Osika, bi o ri iku Gaha o yio so olito*. If you have the heart of a cruel man, take note of Gaha's death and be true". Ob. cit., p. 185.

mado *ojijiko* (odjidjicô), adornado com penas vermelhas de papagaio, chamadas de icôôdê, e também usava uma cauda de porco, símbolo de seu cargo. Cancanfô é o primeiro dos títulos militares e na organização dos iorubás corresponde ao Chefe do Exército<sup>(66)</sup>.

Na Bahia, o título composto de Aré Onã Cancanfô foi desdobrado em dois, em Obá Aré, e no último Obá da direita, Obá Cancanfô. Mas vimos que Aré é um título de preeminência e pode ser também usado isoladamente como acontece no Opô Afonjá.

Aré e Cancanfô eram pois altos dignitários na côrte de Alafim de Oiô, onde ocupavam cargos específicos na organização militar do império.

O nome do terceiro Obá, Arolu, será talvez derivado de um antigo título da sociedade dos *Ogboni*<sup>(67)</sup>, *Aro*, mais *ilu*, cidade.

Verger dá: "Arolu (aro, título honorífico, eleito, assembléia)." <sup>(68)</sup>. Parece entretanto a primeira hipótese mais de acôrdo com o espírito ou o estilo da formação de títulos em iorubá.<sup>(69)</sup>

---

(66) Johnson, ob. cit., pp. 74-5. As penas de "Papagaio da Costa", chamadas na Bahia de "icodidê" ou "codidê", são usadas em certos momentos das cerimônias de iniciação, quando são geralmente prêsas à testa do neófito. Existem várias histórias queas sociam o icodidê ao orixá Oxalá. Uma delas é o tema do livro de Deoscóredeš M. dos Santos, *Porque Oxalá usa Ekodidê*. Bahia, Edições Cavaleiro da Lua, 1966. Abraham dá: "ode=odide=odidere (odê odidê, odiderê), parrot": *ikoode* (côodê) "red parrotto-feathers". O "Papagaio da Costa" — como é conhecido na Bahia — é uma ave côr-de-cinza e cauda vermelha, encontrado na África Ocidental, da família dos Psitacídeos, *Psitacus erithacus*. "Plumage all grey with paler grey rump, scarlet tail and under tal-coverts...". D. A. Bannerman, *Larger Birds of West Africa, Londres*, Penguin, Aicain Series, 1958, p. 121. O icodidê é importado ainda hoje da África e alcança nos mercados especializados da Bahia altos preços; daí certos pais-de-santo menos ortodoxos na observância do ritual usarem penas de pombo tinturadas de vermelho em lugar das verdadeiras penas de "papagaio da Costa".

(67) A sociedade secreta dos *Ogboni* é uma associação iniciática de grande penetração entre os iorubás. Os *Ogboni* centram sua ideologia no culto da Terra e exercem uma enorme influência política entre os iorubás, de vez que seus membros são os conselheiros e dignatários dos Obás. Na verdade, como diz S.O. Biobaku, "... The *Ogboni* constituted at once the civic court, the town council, and the electoral college for the selection of the *Oba* from candidates nominated by the ruling houses. By keeping their proceedings secret and binding their members by blood oaths, the *Ogboni* ensured solidarity for their decisions". *The Egba and their Neighbours 1842-1872*, Oxford Clarendon Press, 1957, pp. 5-6. Sobre a ideologia, simbolismo e ritual; interditos e sanções dos *Ogboni*, ver P. Morton-Williams, (1960), que estuda a Sociedade partindo do modelo de Oiô. No Brasil, ao tempo das revoltas de escravos no século XIX, há evidência de remanescentes dos *Ogboni* à frente de organizações libertárias entre os escravos nagôs. Sobre o assunto, ver Clovis Moura, *Rebeliões da Senzala*, São Paulo, Edições Zumbi, 1959, pp. 145-51. A sociedade dos *Ogboni* encerra uma complexa e bem estratificada hierarquia de olois. Arolu era precisamente um desses títulos.

(68) *Apud* Bastide, 1961, p. 64. Verger menciona aí as variantes da lista de Martiniano do Bonfim, nos nomes e na polaridade.

(69) É comum a prefixação no iorubá para formação de nomes e títulos; p. ex., "a mãe da cidade"; de *iya*, mãe e *ilu*, cidade = *Iyalu*. Vale lembrar que este pôsto é conhecido na Bahia associado ao culto de Ifá. A Ialorixá Olga de Iansã, Oiá Funmi, do antigo Candomblé do Alaqueto, no Matatu de Brotas em Salvador, possui também o título de Ialú Ifá. Durante o IV Colóquio Luso-Brasileiro, os seus participantes

O posto é ocupado por seu primeiro portador, Lafaiete Nascimento, que, por motivo de saúde não tem frequentado o Terreiro nesses últimos anos, mantendo, entretanto, excelentes relações com a ialorixá e os demais Obás.

O quarto Obá da direita é o Obá Telá. Este Obá está associado de certa maneira à Casa de Oxum. Seu atual portador é filho de Oxum e habitualmente se assenta à direita da Mãe-de-Santo Senhora nas festas públicas no barracão de São Gonçalo. Abraham, escreve sobre Telá "name for a male of the Royal family of Oyo". Johnson, tratando dos nomes iorubás, dá como nomes próprios da família real de Oió, além de *Telá*, *Afonjá* e *Ajuan*, para homens, e *Ogbojé*, *Siye* e *Akere*, para mulheres<sup>(70)</sup>.

Um Telá — ainda segundo Johnson, foi indicado *Olu* — um título dos reis de muitas cidades iorubás — de *Ilaro*, na fase da reconstrução da cidade, depois das guerras com *Ijebu Ode*, em 1857<sup>(71)</sup>.

O quinto Obá da direita é Odofim. Na longa lista de títulos iorubás, certamente não completa, de 266 nomes, apresentada por Abraham no seu Dicionário, Odofim é o número 219, com a breve menção de "a title". Verger nos informa que Odofim é um título da Sociedade dos *Ogboni*<sup>(72)</sup>. Johnson diz ser Odofim um dos títulos dos *Ibolo*: "The title next to that of the king which answers to the Basorun is the Osa, next to the Osa the Aro, then the Odofin and then the Ejemu..."<sup>(73)</sup>. O autor destas notas ocupa atualmente o posto de Ossi Odofim no Terreiro do Opô Afonjá. O atual Obá Odofim é filho do primeiro titular do posto, e representa o primeiro caso de obediência aos planos de Aninha para que os títulos dos Obás fossem hereditários, transmitidos em linha masculina dentro do grupo. O Otum Odofim faleceu recentemente (novembro, 1966).<sup>(74)</sup>.

---

foram convidados para uma cerimônia dedicada a Xangô, parte do programa oficial do congresso. Ali o escritor Jorge Amado saudou os convidados com um discurso que assim se iniciava: "Na minha qualidade de Otum Obá Arolu deste Axé do Opô Afonjá, tenho a honra e a alegria de receber, em nome de todas as iaôs, Ogãs e Obás em nome de Senhora, nossa Mãe e mãe-de-santo deste terreiro sucessora da inesquecível Aninha, aos membros e convidados do IV Colóquio Luso-Brasileiro". No discurso de posse na Academia Brasileira de Letras, o mesmo escritor, enumerando as coisas importantes do seu projeto existencial, diz ter "uma cadeira ade Obá no Terreiro do Opô Afonjá"... A este respeito deve ser dito que o Obá, no dia de sua confirmação, deve levar para o Axé uma cadeira que será privativamente sua, e em que se assentará durante as festas públicas no barracão. A imagem de Jorge Amado caracteriza este aspecto ritual da confirmação dos Obás.

(70) Johnson, ob. cit., p. 83: "Names peculiar to the royal family of Oyo: male: Afonja, Tela, Ajuan. Female: Ogboja, Siye, Akere".

(71) Johnson, ob. cit., p. 250: "Ilaro was, however, again repopled but under Egba suzerainty, who created one Tela the Olu in 1857".

(72) Verger, *apud* Bastide, 1961, p. 63.

(73) Johnson, ob. cit., p. 77.

(74) O falecimento do Otum Odofim em novembro de 1966, que era, como vimos, também um Ogã da Oxum da Ialorixá Senhora, deu lugar a duas cerimônias que se realizam sempre em caso de morte de um Obá. Uma de caráter fúnebre, em que se

O sexto Obá é Cancanfô, que já vimos acima ser o título do Chefe do Exército entre os iorubás. De Cancanfô, Johnson ainda diz: “Kankanos are generally very stubborn and obstinate. They have all been more or less troublesome, due it is supposed to the effect of the ingredients they were inoculated with. In war, they carry no weapon but a baton known as the “King’s invincible staff”<sup>(75)</sup>. O Obá Cancanfô remonta sua ascendência “à gente de Ibadã”, por sua linha paterna. Vale referir aos títulos conhecidos em Ibadã no começo de sua história como cidade no primeiro quartel do século XIX: “Are-Ona -Kakanfo, Osi Kakanfo, Asipa Kakanfo, Ekerin Kakanfo, Ekarun, Kakanfo, Ekefa Kakanfo. . .” mencionados pelo Chefe J. B. AKINYELE <sup>(76)</sup>.

Anaxocum é um dos *Baba Oba*, isto é, um dos “pais do Rei”, como se diz em iorubá; Johnson escreve, tratando das cerimônias preparatórias para a coroação do Alafim: “The nominators are three titled members of the Royal family, viz. the Ona-Isokun, the Oná-Aka, and the Omo-Ola, uncles or cousins of the King, but generally entitled the “King’s fathers”<sup>(77)</sup>. Adiante esclarece Johnson a função dos “pais do Rei”: “To them it appertains to advice, admonish, or instruct the King, especially when he comes to the throne at a very early age, and as such lacks the experience indispensable for the due performance of his all-important duty. The titles are hereditary”<sup>(78)</sup>.

É na casa de Anoxocum, que, ainda segundo Johnson, parece o mais importante dos 3 *Baba Oba*, que o nôvo Alafim deve dormir sua primeira noite depois de sua eleição para o trono, e os sacrifícios, práticas divinatórias e propiciatórias devem também ali ser realizados <sup>(79)</sup>.

O segundo Obá da esquerda é Areçá. Areçá era o chefe de *Iresa* (Ireçá) e vassalo como os outros reis de iorubá e príncipes reinantes da região do Alafim; *Iresa* é o nome de duas cidades, uma a leste e outra a

---

celebram ritos para o espírito do Obá desaparecido. Outra, uma semana depois da primeira, e que possui um valor simbólico cuja análise não cabe no espírito dessas notas: consta de um jantar a que todos os Obás presentes em Salvador devem comparecer. Nesse jantar, só os Obás sentam-se à mesa, onde comem e bebem sob as vistas da Ialorixá da Casa, que preside, assim, à refeição ritual. A comida e a bebida — qualidade e quantidade — são determinadas pelo Santo da Casa. Findo o jantar, o Obá mais antigo presente, nessa ocasião o Obá Aré, ergue-se com os outros Obás e profere uma oração em língua iorubá, com que evoca o Xangô da Casa, suas bênçãos e proteção para todos os filiados do Axé e sua Ialorixá. Os Obás então começam a se abraçar uns aos outros, da direita para a esquerda, a partir do Obá Aré, até que o último Obá, à esquerda, por sua vez o abraça, “fechando a corrente”.

(75) Johnson, ob. cit., p. 74.

(76) *The Outlines of Ibadan History*, Lagos, Alebiosu Printing, 1946, p. 6.

(77) Johnson, ob. cit., p. 42.

(78) Johnson, ob. cit., p. 68.

(79) Johnson, ob. cit., p. 68: “The *Ona Isokun* seems to be the most responsible of the three. We have scop that the king elected is to sleep in his house the first night after his election, as the formal call to the throne comes from him. Lustrations, devinations, and propitiations for the new King are done in his house”.

sudeste de Ogbomoxó. Abraham explica a formação do título, tratando do prefixo *A* em iorubá, numa de suas múltiplas funções gramaticais: (a) — (this prefix is used before the names of certain towns to denote the Chief of such a town). X — (I) Ajerò the Chief of Ijerò. (II) Akirè the Chief of Ikirè... (VI) Aresa the Chief of Iresà...". Johnson coloca o *Aresa* entre os Chefes metropolitanos ou da província metropolitana de Oió. (*Ekun Osi*). "The following are the kinglings in the Oyo provinces.

I — In the *Ekun Osi* or metropolitan province: — The Onikoyi of Ikoyi; Olugbon of Igbon: Aresa or Iresa; the Ompetu of Ijeru; Olofa of Ofa"<sup>(80)</sup>.

O terceiro Obá da esquerda, é Elerim. Evoca a figura do Chefe de uma cidade iorubá que fica ao sul de Ofá, de nome *Erin*. "The Chief is styled Eleerin", escreve Abraham.

O quarto e o quinto Obás da esquerda, respectivamente Onicoí e Olugbom, evocam ambos, como vimos acima, os primeiros chefes das províncias metropolitanas de Oió.

Johnson, depois de se referir a todos os reis vassallos do Alafim de Oió, escreve: "Of these vassal kings the Onikoyi, Olugbon, the Aresa and the Timi are the most ancient". E comenta: "Since the wave of Fulani invasion swept away the first three, those titles exist only in name. The Onikoyi has a quarter at Ibadan, the bulk of the Ikoyi people being at Ogbomoso, the family is still extant and title kept up". Em nota à página, o editor do livro de Johnson, seu irmão O. Johnson diz: "The town has been rebuilt and the Onikoyi returned home in 1906"<sup>(81)</sup>.

Os Chefes representantes das famílias citadas, entretanto, nessa fase de reintegração ou de retôrno às suas cidades ancestrais, ficam subordinados ao Chefe da cidade, seja êle um Balé ou um Obá. Assim, completa ainda Johnson, "the Olugbon at Ogbomoso is subject to the Bale of Ogbomoso, the Aresa to the king or Emir of Ilorin..."<sup>(82)</sup>.

Por último, na ordem dos Obás da esquerda, o Obá Xorum. O nome desse Obá apresenta um interessante fato lingüístico.

O título iorubá de *Basorum* (Baxorum) correspondia em Oió ao cargo de Primeiro Ministro. Abraham: "In Oyo, the Basorun (Prime Minister) as leader of the Council of State (Oyo Misi) could, at any time, send a tyrannical Aláàfin a gift of parrot's eggs signifying an order, nearly always obeyed, that a Ruler should destroy himself".

Era o Baxorum assim um poderoso personagem na organização política do Reino. Era êle além disso, por suas funções também religiosas,

---

(80) Johnson, ob. cit., p. 76. No livro mencionado, na nota 62, de Bakare Gbadamosi entre os vários *oriki* de cidades iorubás, encontramos: "*Ekun vere oriki ile Onikoyi*" e "*Oriki Iresa*".

(81) Johnson, ob. cit., p. 76.

(82) Johnson, ob. cit., p. 76-7. Cf. Verger *apud* Bastide (1961, p. 63). "Arèssa, rei de Irèssa, vassalo de Onikoyi e portanto do Alafin... Olugbón, rei de Igbon, vassalo de Onikoyi, portanto do Alafin".

que, no festival anual de Orun partia o obi<sup>(83)</sup>, para consultar as divindades se elas aceitaram os sacrifícios feitos pelo Alafim, no festival de *Béré* (Beré). O poder do *Basorun* era enorme e numa indicação do nôvo Alafim, era êle quem decidia finalmente, se o candidato indicado pelos “pais do Rei” era ou não aceitável. Já vimos acima, quando tratamos do Rei Abiodum, como era poderoso um *Basorun* em Oió de nome *Gáá* e de como Abiodum dêle afinal se descartou.

Abraham, dá *Basorun* como vindo de *Obá osorun* = *Iba Osorun* = *Osòrun*, Prime Minister to the Aláàfin...”. O posto, por sua importância, teria que ser lembrado pelos descendentes dos iorubás no Brasil. A transcrição de Obá Xorum está perfeitamente dentro do estilo das transliterações do iorubá nos candomblés. E coincidentemente, a etimologia do *Basorun* dada por Abraham na Nigéria, corresponde à recriação do título no Opô Afonjá. Seria, entretanto, o nome primitivo do Obá Oxorum? Isto daria sem dúvida maior segurança à interpretação lingüística, mas de nenhum modo a forma abreviada Obá Xorum está fóra do estilo das abreviações correntes no iorubá. Abraham, partindo de *oba* (Rei, Chefe, em iorubá) esclarece: “(The following words are derived from the word Oba): (a) – *Ba’lé* (*Oba* + *ilé*). (b) – *Ba’lé* (*Oba* + *ilé*). (c) – *Iba* (d) – *Basòrun* (*Oba* + *osòrun*)...” (A primeira palavra se deve ler Balé e a segunda Balé).

Uma palavra ainda sôbre a lista de Martiniano do Bonfim. Lá está, entre os Obás da esquerda, o nome de “Ekô”, a que Verger, citado por Bastide, opõe uma interrogação nos seus comentários: “Ekô?”<sup>(84)</sup>. O nome não é conhecido em São Gonçalo como pertencente à categoria dos Obás. Seria entretanto alusivo ao Obá de Lagos, cidade que em iorubá é chamada precisamente de *eko* (Ecô). Resta saber porque Martiniano forneceu essa lista na sua comunicação ao Congresso Afro-Brasileiro. Teria êle modificado, posteriormente alguns dos nomes dos Obás, completando com outros que lhe pareceram mais importantes — o Obá Xorum, por exemplo, o Telá, o Odofim, na ordenação final dos Obás de São Gonçalo?

---

(83) Uma das práticas divinatórias usuais entre os iorubás e diàriamente usada nos candomblés da Bahia, para a consulta cotidiana ao Santo da Casa. O Obi é a semente da árvore *Cola acuminata*, Schot & Endl., Esterculeaácia. Nos candomblés da Bahia, conhecem-se duas qualidades de obis: o banjá (do iorubá *gbanja*), e o abatá (do iorubá *abata*), êste último também chamado de “Obi verdadeiro” ou “Obi da Costa”, por oposição ao primeiro chamado de “obi nacional”. O banjá possui dois cotilédones, e é usado em práticas religiosas restritas; o obi abatá, de quatro cotilédones, é usado na prática divinatória e da posição em que caem suas quatro partes — para cima ou para baixo — é que se manifesta a resposta do orixá. Lydia Cabrera descreve longamente o processo divinatório por meio do obi, em Cuba, nas comunidades de origem iorubá-nagô no seu excelente livro *El Monte*, Havana, Ediciones C. R., 1954. Sôbre os aspectos botânicos dessa importante semente — bem como do orobô, também indispensável ao culto de Xangô, que é a Gutífera *Garcinia kola*, Heckel, ver: J. M. Dalziel, *The Useful Plants of West Tropical Africa*, Londres, The Crown Agents for the Colonies, 1937.

(84) Bastide, 1961, p. 63. Cf. Abraham: “*Eko yi soro ye* (Ecô íí xofô iê), this Yoruba spoken in Lagos is hard to understand”.

Não esquecer que o Congresso a que o Babalaô Martiniano apresentou sua comunicação se realizou no mesmo ano em que os Obás foram entronizados, em 1937. É possível que, instado pelos organizadores para apresentar uma comunicação, Martiniano tenha fornecido uma lista que veio a rever, mais tarde, na definitiva organização das duas falanges dos Obás.

Como quer que tenha sido, os Obás de São Gonçalo evocam, com seus títulos, os mitos e a história de um povo que tanto contribuiu para a formação étnica e cultural do Brasil.

Acreditamos ter fornecido, com essas notas, os elementos etnográficos básicos para um ensaio de interpretação sociológica das relações intra-grupais numa associação religiosa afro-brasileira. Em outro artigo a sair no próximo número dessa revista analisaremos as relações de um grupo religioso em nossa sociedade de classes; sua estrutura sócio-econômica; a mobilidade social e hierárquica de seus membros e seu mecanismo de liderança.

### THE OBAS OF SHANGO'S

*The study deals with an "inclusive group" within a religious Afro-Brazilian association in Bahia, the candomblé of "Axé do Opô Afonjá", in São Gonçalo do Retiro. The Obás group was founded thirty years ago by the former "priestess" of the House with the aim of serving as spiritual and material base to the structure of the House. The Obás were at first 12, such a number being allusive to the Shango's categories, the Thunder and Lightning god known in the Yoruba-Nago "nation" of Bahia. The Writer introduces the group, its institution within a wider association; the recruitment procedure of the first 12 title-holders among the members of the Afro-Brazilian community in Bahia. Next, it examines the polarity of the group, divided into two phalanxes, six on the right side with an executive function and six on the left side with an only, advisory function designating the ritual and symbolic connotations of that polarity.*

*The article still deals with the Obá's function over the major group within which the Obá's is inserted, their spiritual, ritual and financial responsibilities towards the Terreiro. (Terreiro is the generic name for the Afro-Brazilian religious associations, otherwise known as candomblés) The admission procedure or recruitment is also mentioned as well as the substitution of the dead or remiss Obás. Finally an ethnic-linguistic analysis of the Obas names is done in a cross-cultural study with the Yoruba native patterns which served as model to the honorific designations made up in Bahia.*

### LES "OBÁS" DE SHANGO

*L'article se rapporte à un "groupe inclusif" dans une association religieuse afro-brésilienne à Bahia, le candomblé de l'Axé do Opô Afonjá,*

à São Gonçalo do Retiro. Le groupe des Obás a été créé il y a trente ans par l'ancienne 'ialorixá' du Terreiro — avec le but de servir de base spirituelle et matérielle à la structure de la Maison. Les Obás étaient primitivement 12, une chiffre allusive aux types de Shangos orisha du tonnerre et de la foudre — connus par la nation iorubá-nago à Bahia. L'Auteur présente le groupe; son institution dans une association plus vaste; le procès de recrutement des 12 premiers dignitaires parmi les membres de la communauté afro-brésilienne à Bahia. Il examine ensuite la polarité du groupe, divisé en deux phalanges, six à droite avec une fonction exécutive et six à gauche avec une fonction seulement consultative, en signalant les implications rituelles et symboliques de cette polarité. L'article se rapporte aussi à la fonction des Obás dans le groupe majeur auquel celui des Obás est attaché, leur responsabilités spirituelles, rituelles et financières envers le Terreiro. (Terreiro — est le nom générique qui ont les associations religieuses afro-brésiliennes mieux connues par candomblés). Le procès d'admission ou de recrutement est aussi mentionné dans le groupe et celui de la substitution des Obás morts ou omis. Enfin, il présente une analyse ethno-linguistique sur les noms des Obás dans une étude comparative avec les modèles originaires iorubás qui ont servi d'exemple aux dénominations honorifiques constituées à Bahia.

## OBRAS CITADAS

- ABRAHAM, R. C. 1958. *Dictionary of Modern Yoruba*. Londres. University of London Press.
- AKINYELE, J. B. 1946. *The Outlines of Ibadan History*. Londres. Alebiosu Printing Press.
- AMADO, J. 1959. "Saudação aos Congressistas do IV Colóquio Luso-Brasileiro". Transcrita in D. M. dos Santos, 1961.  
1962. "Discurso de Posse", in *Jorge Amado na Academia*. São Paulo. Livraria Martins Editora.
- BANNERMAN, D. A. 1958. *Larger Birds of West Africa*. Londres. Penguin, African Series.
- BASCOM, W. R. 1951. "Yoruba Cooking", *Africa*, XXI, 1.
- BASTIDE, R. 1945. *Imagens do Nordeste Místico em Preto e Branco*. Rio. Edições "O Cruzeiro".  
1959. "Contribuição ao Estudo do Sincretismo Católico-Fetichista" in *Sociologia do Folclore Brasileiro*. São Paulo. Anhembi.  
1961. *O Candomblé da Bahia (Rito Nagô)*. São Paulo. Companhia Editora Nacional.  
1965. "La Théorie de la Réincarnation chez les Afro-Américains" in *Réincarnation et Vie Mystique en Afrique Noire*. Paris. Presses Universitaires de France.
- BEIER, U. 1959 (a) *Yoruba Poetry*. Lagos. Black Orpheus.  
1959 (b) *A Year of Sacred Festivals in one Yoruba Town*, Lagos. *Nigeria Magazin*.
- BIOBAKU, S. O. 1957. *The Egba and their Neighbours, 1842-1872*, Oxford, Clarendon Press, 1957.

- do BONFIM, M. 1940. "Os Ministros de Xangô" in *O Negro no Brasil*. Rio. Civilização Brasileira.
- CABRERA, L. 1954. *El Monte*. Havana. Ediciones C.R.
- CARNEIRO, E. 1936. *Religiões Negras*. Rio. Civilização Brasileira.  
1961. *Candomblés da Bahia*. 3.<sup>a</sup> ed. Rio. Ed. Conquista.  
1964. "Aninha" in *Ladinos e Crioulos*. Transcrito do *Estado da Bahia*, 25-1-38.
- da COSTA LIMA, V. 1959. *Uma Festa de Xangô no Opô Afonjá*. Salvador Universidade da Bahia — Unesco.  
1967. "O iorubá no português atual do Brasil", *Studia Philologica*, Salvador. (No prelo).
- CROWDER, M. 1962. *The Story of Nigeria*. Londres. Faber and Faber.
- CROWTHER, S. 1852. *A Vocabulary of the Yoruba Language*. Londres. Seeleys
- DALZIEL, J. M. 1937. *The Useful Plants of West Tropical Africa*. Londres. The Crown Agents for the Colonies.  
1959. *(A) Dictionary of the Yoruba Language*. Londres. Oxford University Press.
- FORDE, D. 1962. *The Yoruba-Speaking Peoples of South-Western Nigeria*. Londres. International African Institute.
- FRAZIER, E. F. 1942. "The Negro Family in Bahia, Brazil", *American Sociological Review*, Vol. 7, n.º 4.
- GBADAMOSI, B. 1961. *Oriki*. Lagos. Mbari Publications, Ibadan.
- HERSKOVITS, M. 1952. "The Panan, an Afrobahian Religious Rite of Transition" in *Les Afro-Américains*. Dakar. Mém. 27. IFAN.
- IDOWU, E. B. 1962. *Olodumare, God in Yoruba Belief*. Londres. Longmans.
- JOHNSON, S. 1957. *The History of the Yourubas*. Lagos. C.M.S. (Nigeria) Bookshop.
- LIMA, J. 1946. "A Festa de Egun" in *Flok-lore baiano*. Salvador.
- LLOYD, P. 1955. "Yoruba Lineage", *Africa*, XXV, 3.
- LUCAS, J. O. 1948. *The Religion of the Yourubas*. Lagos. C.M.S. Bookshop.
- MORTON-WILLIAMS, P. 1960. "The Yoruba Ogboni Culti in Oyo", *Africa*, XXX, 4.  
1964. "An Outline of the Cosmology and Cult Organization of the Oyo Yoruba", *Africa*, XXXIV, 3.
- MOURA, C. 1959. *Rebeliões da Senzala*. São Paulo. Edições Zumbi.
- PIEDSON, D. 1945. *Branços e Pretos na Bahia (Estudo de Contacto Racial)*. São Paulo. Companhia Editora Nacional.
- dos SANTOS, D. M. 1961. *Axé Opô Afonjá*. Rio. Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos.  
1966. *Porque Oxalá usa Ekodidé*. Salvador. Edição Cavaleiro da Lua.
- SCHWAB, W. B. 1958. "The Terminology of Kinship and Marriage among the Yoruba", *Africa*, XXVIII, 4.
- VERGER, P. 1957. *Notes sur le Culte des Orisa et Vodun*. Dakar. Mém. 51. IFAN  
1960. "Nigeria Brazil and Cuba", *Nigeria 1960*, Lagos, Nigeria Magazine.
- WESCOTT, J. & MORTON-WILLIAMS, P. 1962. "The Symbolism and Ritual Context of the Yoruba *Laba Shango*", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 92, Parte I.