

**O TRIÂNGULO DAS *TOBOSI*
UMA FIGURA RITUAL
NO BENIM, MARANHÃO E BAHIA**

*Luis Nicolau**

Os estudos comparativos sobre a religião afro-brasileira têm geralmente se concentrado sobre o relativo grau de continuidade ou transformação sofrida pela cultura religiosa de origem africana no Novo Mundo. Enquanto autores como Herskovits ou Bastide têm dado uma ênfase especial à continuidade das formas culturais africanas e à “tenacidade da tradição”, mais recentemente, outros autores têm notado as “dramáticas” mudanças que ocorreram no processo de transferência, concluindo que a experiência do Novo Mundo tem praticamente diluído a herança africana. Essa corrente interpretativa destaca a hibridez, ou criolização, da chamada religião afro-brasileira e a necessidade de estudá-la e entendê-la dentro da especificidade do processo histórico e do contexto sociocultural brasileiro. Esse modelo critica a obsessiva busca por “africanismos”, ou sobrevivências culturais africanas, empreendidas pelos pesquisadores, o que, em certos casos, é visto como uma forma de “exotizar” a religião. Paralelamente, Mintz & Price têm sugerido um novo enfoque nos estudos sobre continuidade e mudança. Mais que comparar as formas e funcionalidade dos elementos religiosos, eles chamam a atenção para a necessidade de comparar o sentido dos “africanismos” e a persistência de certas

* Professor e pesquisador visitante no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Ufba. Agradeço a Hypolite Brice Sogbossi, pela atenta leitura e comentários da versão preliminar deste texto, e a Luciana Duccini, pela revisão do português da primeira versão.

orientações cognitivas ou “visões do mundo” (world views) e sugerem comparar não os aspectos estruturais das representações culturais, mas o que essas representações significam, pretendem e expressam.¹

Embora a temática deste artigo estabeleça uma comparação entre conceitos e práticas religiosas da atual república do Benim e do Brasil, ela não se ajusta de forma clara a nenhuma dessas tendências interpretativas. Como sugere o título, o trabalho propõe uma análise triangular entre o Benim, Maranhão e Bahia, focalizando numa figura ritual conhecida como *tobosi*. Um primeiro objetivo é apresentar informações etnográficas sobre essa ambivalente figura ritual no contexto do culto Nesuhue em Abomé e apontar a sua relação com os cultos das divindades dos rios praticados pelos vizinhos povos mahi-agonli, tema ainda não tratado pela literatura especializada. Um segundo objetivo é examinar a presença das *tobosi* nos terreiros mina-jeje de São Luís, no Maranhão, e do vodun Aziri Tobosi nos terreiros jeje-mahi de Cachoeira, no Recôncavo baiano. Como é sabido, jeje designa aquelas práticas da religião afro-brasileira marcadas pela influência do culto vodun da área dos gbe-falantes na África Ocidental.² Apesar da “obsessiva procura de africanismos” nos estudos afro-brasileiros, a tradição religiosa jeje ainda não recebeu a atenção que merece e, nesse sentido, o artigo pode ser considerado uma contribuição a essa área do conhecimento.

A finalidade desse exercício comparativo não é privilegiar a identificação de sobrevivências culturais da área dos gbe-falantes no Brasil, nem explicar as variações regionais brasileiras exclusivamente em ter-

¹ Melville J. Herskovits, “African gods and catholic saints in the new world negro belief”, *American Anthropologist*, XXXIX (4) (1937), pp. 635-43; *The myth of the negro past*, New York, Harper Bross, 1941, p. xxxvii; Roger Bastide, *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*, São Paulo, Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1971 [1960]; Beatriz Góis Dantas, *Vovó nagô e papai branco. Usos e abusos da África no Brasil*, Rio de Janeiro, Graal, 1988 [1982]; Sidney W. Mintz & Richard Price, *An anthropological approach to the afro-american past: a caribbean perspective*, Philadelphia, ISHI, 1976, pp. 5-7; Sandra Barnes, *Africa's ogun: old world and new*, Bloomington, Indiana University Press, 1997 [1989], pp. 9-10.

² Seguindo a sugestão de H.B.C. Capó, neste artigo utilizo a expressão “área dos Gbé-falantes” (*Gbe-speaking area*) para designar a região costeira de Benim e Togo (e em menor medida de Ghana e Nigéria), ocupada pelos grupos étnicos lingüisticamente relacionados, Fon, Gun, Ayizo, Mahi, Hueda, Hula, Ouatchi, Adja, Ouemenu, Agonli, Ewe, Gen e grupos afiliados, normalmente referidos na literatura como Adja-Ewe. H.B.C. Capó, *Comparative phonology of Gbe* (Berlin-New York: Foris Publications, 1991).

mos das dinâmicas socioculturais locais. Os dados disponíveis evidenciam a simultaneidade tanto de processos de continuidade como de mudança, e o artigo visa avaliar e melhor entender os possíveis motivos dessas persistências e processos de transformação.

O estudo comparativo de variantes regionais entre as religiões afro-brasileiras da Bahia e do Maranhão é um tema ainda pouco desenvolvido. A comparação transatlântica complementar aqui proposta visa dar conta dessas variações regionais. Em última instância, a hipótese deste trabalho é que as diferenças regionais que se constata, em relação à figura das *tobosi* em São Luís e em Cachoeira, derivam, em parte, de diferenças nos seus antecedentes africanos. Em outras palavras, a diferente origem étnica e afiliação religiosa dos agentes sociais responsáveis pela transferência transatlântica estariam na base de certas variações regionais brasileiras. Esse fato vem a salientar que, mesmo dentro da tradição jeje, havia já uma heterogeneidade de práticas religiosas, até agora, pouco conhecidas.

No nível metodológico, o trabalho está baseado numa análise comparativa dos atributos conceituais, comportamentais e materiais associados às *tobosi*, a partir das etnografias desenvolvidas no Benim, Maranhão e Bahia. As poucas evidências históricas disponíveis sobre o assunto foram consideradas, de forma complementar, a fim de permitir projetar no passado certos dados etnográficos contemporâneos, e inferir daí possíveis processos de mudança. A interpretação histórica derivada desse exercício comparativo e intertextual está comprometida pela escassez das fontes documentais referentes ao período em que se produziu a transferência transatlântica, e corre o risco de cair em anacronismos. No entanto, embora do experimento surjam mais perguntas que respostas, terá valido a pena se ele mostrar a complexidade do problema e servir como base para futuras pesquisas mais aprofundadas.

As *tobosi* no culto Nesuhue

A instituição religiosa dos Nesuhue (grafado Nesuxwé em fongbe) está baseada no culto dos ancestrais divinizados da família real de Abomé, os dirigentes do antigo reino do Daomé (grafado Daxomè em fongbe). Parte

da atividade ritual desse culto origina-se em práticas dos vizinhos povos mahi (grafado maxi em fongbe), em especial dos agonli, que foram apropriadas e importadas em Abomé pelos reis daomeanos no século XVIII e institucionalizadas como “culto nacional” no início do século XIX. Hoje em dia, o culto Nesuhue é praticado em várias partes do sul do Benim, principalmente por coletividades familiares de origem fon. Nesuhue — que parece ser um termo aparecido no século XIX — ou *tòvodun*, designa uma categoria de entidades espirituais que inclui os reis, príncipes e princesas da família real, assim como ministros e dignitários da corte daomeana que foram ritualmente deificados e convertidos em vodun. Uma das categorias de vodun mais importantes dentro dos Nesuhue são os *tohosu* (grafado *toxosu* em fongbe). Esse termo significa “príncipe das águas” e designa os espíritos dos filhos reais que nasciam com alguma deformidade física. Seguindo a pauta geral da religião vodun da área dos Gbe-falantes, oferendas periódicas e cerimônias públicas anuais são celebradas em louvor aos ancestrais Nesuhue.³ Nelas, os voduns “vêm na cabeça” (*vodun wa ta nu me*) das sacerdotisas ou *vodúnsis* (literalmente “mulheres do vodun”, embora o termo possa ser utilizado também para designar homens) e durante o tempo em que são assim “posuídas”, elas dançam ao som dos atabaques.

No culto Nesuhue, as *vodúnsis* seguem um complexo processo de iniciação, dividido principalmente em dois estágios. Num primeiro momento, num ritual relativamente simples, chamado *asi sò do tè*, a devota é consagrada a um determinado vodun. Adoukonou traduz *asi so do tè* por “fiançailles sacrées” (matrimônio sagrado), mas literalmente significa mulher (*asi*), tomada ou “possuída” (*sò*), em pé (*do tè*), indicando assim a ausência da “morte ritual”, ou a caída no chão da devota, que, como veremos, caracteriza o segundo estágio de inicia-

³ Para descrição etnográfica da instituição dos Nesuhue: A. Le Herisé, *L'ancienne royaume du dahomey: Moeurs, religion, histoire*, Paris, Emile Larose Ed., 1911, pp. 119-126; Melville J. Herskovits, *Dahomey, an ancient west african kingdom*, New York, J. J. Augustin Publisher, 2 vol., 1938, i, pp. 194-233; Pierre Verger, *Notas sobre o culto aos orixás e vodúnsis*, São Paulo, Edusp, 1999 [1957], pp. 555-562; R. P. Paul Falcon, “Religion du vodun”, *Etudes Dahomeennes* (nouvelle serie), 18-19, (1970), pp. 141-143. Para uma discussão sobre a etimologia de Nesuhue ou Lensuhue, ver Falcon, p. 143; e R. P. B. Segurola, *Dictionnaire Fon-Français*, Cotonu, 1963, pp. 356-57.

⁴ Adoukonou, *Jalons pour une théologie*, ii, pp. 68, 191-95. Brice Sogbosi, comunicação pessoal, 12/5/01.

ção.⁴ Após esse ritual, a vodúnsi é chamada *hundotè* (literalmente, a divindade em pé), e recebe um novo nome, geralmente composto do nome do vodun seguido do sufixo *si* (de *asi*, mulher de), como Akabasi, Dakosi, Nasi, Daasi etc. Essa primeira iniciação permite a vodúnsi participar e dançar durante as cerimônias públicas. Essa forma de recrutamento ocorre, geralmente, a cada ano, durante o período das cerimônias públicas, na temporada seca, e cada templo Nesuhue, do qual existe uma pluralidade tanto em Abomé como em outras cidades, prepara as suas vodúnsis.

Num segundo momento, geralmente ao cabo de vários anos, a vodúnsi pode ser submetida a um novo processo de iniciação. Através de uma série de rituais chamados Yivodo (ir a Vodo), a vodúnsi pode atingir o máximo grau na hierarquia dos Nesuhue. O Yivodo é um complexo de cerimônias organizadas pelo rei e os *vodunons* (os donos, proprietários ou zeladores do vodun, isto é, os sacerdotes) uma vez a cada vários anos. Todos os templos de Nesuhue enviam várias vodúnsis para participar desta cerimônia coletiva. O último Yivodo foi celebrado em Uidá, aproximadamente em 1945, e o anterior foi celebrado em Abomé, em 1935.⁵

No Yivodo, a vodúnsi é submetida a uma série de provas que comportam diferentes estados denominados com expressões específicas. Primeiro, a vodúnsi experimenta uma “morte ritual”, da qual se fala *vodun hu asi* (o vodun matou a sua mulher), e ela permanece vários dias prostrada no chão. Nesse momento, a vodúnsi é chamada *hun ciò* (o cadáver do vodun). Esse estado é seguido de uma “ressurreição ritual”, conhecida como *hun fñfòn* (acordar do vodun), que inaugura a nova vida espiritual da vodúnsi. A partir desse momento, a vodúnsi será conhecida como *vodunsi hunjayi* (a vodúnsi que o vodun jogou por

⁵ Evidência oral, Abomé, 1995. Desconhece-se a antigüidade dessa cerimônia, mas pode-se especular que, na sua forma contemporânea, data do início do século XIX, quando, durante o reino de Guezo, a instituição dos Nesuhue adquiriu a forma de culto nacional. Depois de 1945, parece que, em diversas cidades como Savalu e Uidá têm-se celebrado, eventualmente, cerimônias similares ao Yivodo, mas sendo mais simples e sem a supervisão dos *vodunons* da família real de Abomé e, portanto, não reconhecidas “oficialmente”. A maior parte da informação sobre os Nesuhue apresentada nesse artigo foi obtida em trabalho de campo realizado entre julho e outubro de 1995. Nesse período, contei com a inestimável ajuda do senhor Celestin Dako, que colaborou como tradutor e intérprete.

terra). Esse estágio da iniciação é seguido de um período de treinamento no qual, através de vários processos rituais e de aprendizado, a vodúnsi adquire uma nova personalidade sagrada. Durante esse período, a vodúnsi pode alternar estados de “possessão” pelo vodun com um estado psicológico e comportamental de difícil definição, conceitualmente associado ao estágio infantil e amorfo da nova personalidade da vodúnsi. Pierre Verger chamou esse estado de “état d’hébétude” ou “estado de embotamento”.⁶

Na última parte da iniciação, numa outra série de cerimônias, algumas mulheres *hunjayi* são “preparadas” para virar ou atuar como *tobosi*, ou *bobo*, um estado infantil com um comportamento específico que será examinado, em detalhe, abaixo. No entanto, é preciso distinguir claramente esse estado de *tobosi* do “estado de embotamento” referido acima, mesmo que os dois possam ser associados a um estado infantil. É só quando uma vodúnsi é “preparada” para o estado de *tobosi* que ela atinge o mais alto status no culto dos Nesuhue e é então conhecida como *mahisi* ou *mahinu*. Portanto, no culto Nesuhue, diz-se que, depois de ser *tobosi*, a vodunsi vira *mahisi*.⁷ Os vodúnsi homens que participam no *Yivodo* geralmente não recebem *tobosi*, eles são considerados *mahisi*, mas vão officiar como *vodunon* ou grandes sacerdotes, responsáveis pela organização e supervisão dos cultos e das cerimônias públicas.

Durante o *Yivodo*, as vodúnsis mulheres recebem um nome pessoal, como *tobosi*, e um outro, como *mahisi*. Os nomes de *mahisi* estão geralmente associados aos nomes dos vodun. Alguns exemplos de nomes de homens *mahisi* recolhidos em Abomé são: Gbògbandò, Gbeyídò,

⁶ Verger, *Notas sobre o culto*, pp. 82, 105. Ver abaixo para mais informação.

⁷ Em Abomé, os termos *tobosi* e *mahisi* (ou *mahinu*) são também utilizados nos cultos dos vodun Dan e Azili. Nos cultos de outros voduns, esses estados de iniciação são designados por outros termos. No culto de Sakpata, a vodúnsi, depois de ser *kuvi* vira *Anagonu* (Nagô); no culto de Hevioso, a *ahwansi* vira *Hwedanu* (Hweda); no culto de Lisa, a *agamasi* vira *Anagonu* (Nagô); no culto de Agasu, o *yomu* vira *Aizonu* (Aizo); e nos cultos de Atime a vodunsi vira *Hogbonuto* (de Porto Novo); Verger, *Notas sobre o culto*, p. 105.

⁸ Abadasi, Abomé, entrevista 29/7/95; Kpelusi, Abomé, entrevista 6/9/95; Olivier Semasusi, Uidá, entrevista 4/10/95; Zomadunon, Uidá, entrevista 21/7/95.

⁹ *Agonjixwlè* é uma espécie de pombo; *Doxèsu* é um pássaro macho com um bico vermelho que mora em buracos; *Ahlinhan* é um pássaro (avestruz?) mencionado em alguns cânticos dos Nesuhue; Kpelusi, Abomé, entrevista 6/9/95.

Ganxwatò, Gbehwanxotò, Gbexòtò, Azakajò, Gakuntò, Daa Ganji, Mayano, Gandoto.⁸ Paralelamente, os nomes de *tobosi*, em muitos casos, estão relacionados com nomes de pássaros como Agònjixlo, Agonjixwlè, Doxèsu, Ahlinhan ou Klansu.⁹

A construção de uma identidade plural baseada na consignação acumulativa de nomes é reforçada pelo fato de as vodúnsis aprenderem a falar linguagens particulares dependendo das suas funções rituais: os *mahisi* falam uma língua, e as *tobosi* falam uma outra. Essas “línguas rituais”, mais que linguagens genuínas, parecem consistir num repertório de léxico limitado, além de uma série de expressões para circunstâncias determinadas. Alguns *mahisi*, “possuídos” pelo vodun, ou mesmo no seu estado “normal”, podem utilizar para saudar ou dar bom dia expressões como “*gbè nò we*” (que deriva da expressão mahi “*un dó gbènawe*”), ou “*o fòn dugbe a*” (que deriva da expressão fon “*a fòn dagbe a*”).¹⁰ Portanto, os *mahisi* parecem falar uma mistura dialetal derivada do fongbe e do mahigbe. Esse exemplo sugere que essas “línguas rituais” podem surgir, ou serem construídas, a partir de alterações fonéticas da língua secular, junto com a criação idiossincrática de certos neologismos, de uma forma similar à qual, no Brasil, o *erê* modifica o português (ver abaixo). Do mesmo modo, as *tobosi* falam uma segunda “língua ritual”, às vezes chamada *bobo gbe* (a linguagem das *bobo*), que também parece ter certa semelhança com o mahigbe.¹¹ Portanto, as *tobosi* têm nomes próprios e falam uma língua particular.

Durante as festas públicas anuais, as mulheres *mahisi* desfrutam de certos privilégios rituais e são, por exemplo, responsáveis por um dos rituais de abertura das festas mais importantes, chamado *vodun sò gbò* (o vodun pega o bode). O final das cerimônias públicas é marcado por um segmento ritual chamado *hun do xò*, (literalmente, colocar o tambor

¹⁰ “*Gbè nò we*” (*gbènawe*) pode ser literalmente traduzido por “a voz (*gbè*) para você”. A forma Mahi correspondente “*un dó gbènawe*” pode ser traduzida por “Eu dou - ou eu jogo - a voz para você”. “*A fòn dagbe à?*” pode ser literalmente traduzido por “você acordou bem?”. Os *mahisi* podem dizer “*makudego*”, também para dizer “tudo bom”; “*sè adi nò we*” significando “Eu vi você”; ou “*o tan na ayi a*” para perguntar “você está lá?”: Kpelusi, Abomé, entrevista 6/9/95.

¹¹ Alguns informantes declararam que a língua das *tobosi* era diferente do Mahigbe (Kpelusi), enquanto outros sugeriram que era o mesmo Mahigbe (Masidako, Olivier Semasusi).

¹² No entanto, antes de retomar a sua vida secular, permanecem ainda alguns dias no templo, período durante o qual são chamadas de *ahovisi* (mulher do príncipe).

dentro da casa). Com o final dos toques de tambor, os vodun vão embora, isto é, eles abandonam a cabeça das vodúnsis. Enquanto as *vodunsi hundote* retornam ao seu estado “normal”¹², as mulheres *mahisi* ou *vodunsi hunjayi* não recuperam ainda o seu estado “normal”, mas viram *tobosi*. Como já foi mencionado, este estado está associado à expressão de uma personalidade infantil com características comportamentais bem regulamentadas, como veremos. Pelo fato de o estado de *tobosi* sempre suceder à possessão pelo vodun, este poderia ser chamado de estado de “pós-possessão”. Porém, como a vodúnsi poderia ser vista também aí, até certo ponto, como “possuída”, ou ao menos não no seu estado ordinário, seria mais apropriado falar de um estado de transição entre a possessão e o estado “normal”.

Fala-se que as *tobosi* estão famintas quando regressam do “país do vodun”, isto é, depois de serem “possuídas” pelo vodun. Ao contrário do que acontece com o vodun, as *tobosi* têm a capacidade de comer e beber, mas não podem beber álcool. Quando as *tobosi* se manifestam, elas tomam um banho e se arrumam. Vestem tecidos de qualidade, mas deixam sempre os ombros despidos; levam um bracelete de búzios no antebraço (*abakwe* ou *akwéwo*), um pano branco em volta da cabeça (*takan*) com uma pluma vermelha (*kezensan*) na frente, um colar de contas vermelhas (*hunjèvè*) e um outro chamado *hunkan*.¹³ As vodúnsis geralmente permanecem no estado de *tobosi* durante sete ou nove dias. Depois desse período, retornam ao seu estado “normal”, abandonam as vestes rituais e retomam suas vidas seculares. Nesse ponto, elas recuperam o seu nome de *mahisi*.

Uma das características comportamentais mais importantes e definitórias das *tobosi* é que atuam como *núbyodutò* ou mendicantes. Elas passeiam pela cidade, visitando a casa dos altos dignitários civis, outros templos e, especialmente, o mercado. No mercado, as *tobosi* pedem dinheiro, comida ou outros presentes que guardam numa sacola levada para esse fim. Um dos seus gestos distintivos é o de bater palmas para solicitar os presentes ou também para agradecer quando os

¹³ *Takan* significa literalmente a corda (*kan*) da cabeça (*ta*); *hunjèvè*, as contas (*jè*) vermelhas (*vè*) do vodun (*hun*), e *hunkan* como a corda, colar (*kan*) do vodun (*hun*). Estes complementos não são exclusivos das *tobosi*, e outras vodúnsis dos Nesuhue podem utilizá-los.

recebem. O gesto pode ser utilizado também para saudar as pessoas que encontram no caminho.

A atividade de *nûbyodutò* ou de mendicante é uma função ritual praticada em outros cultos vodun, porém conhecida por outros nomes. Adoukonou distingue quatro categorias de *nubyoduto*, associadas a quatro categorias diferentes de vodun: as *yomu*, originárias de Xogbonu ou Xogbonuto (habitantes de Porto Novo), as *ahwansi*, originárias de Xweda ou Hwedanu (habitantes de Uidá), as *tobosi*, originárias de Mahi ou Mahinu (habitantes do país Mahi), e um quarto grupo, provavelmente as *agamsi*, associado ao vodun Lisa, originárias de Anago, ou Anagonu (habitantes do país Nagô).¹⁴ Esta classificação corresponde, em linhas gerais, àquela dada por Verger em relação a um dos estados da iniciação (ver nota 7). Portanto, o estado conhecido como *tobosi*, *ahwansi*, *yomu* ou *agamsi*, que é atingido no final do processo de iniciação, é reatuado ou revivido cada ano no final das festas públicas, caracterizando-se pela função ritual de mendicante. Como aponta Verger, cada categoria de mendicante está associada a um grupo étnico particular, o que parece indicar o lugar de origem dos vários voduns.¹⁵ Nesse sentido, o termo *tobosi*, associado à denominação *mahisi* (mulher de mahi) ou *mahinu* (habitante de mahi) nos cultos dos Nesuhue, Dan e Azili, sugere uma origem mahi desses cultos. Enquanto o uso do termo *tobosi* está quase exclusivamente restrito ao culto Nesuhue, o termo *ahwansi*, originariamente associado ao culto do vodun do trovão Hevioso, é hoje utilizado amplamente numa pluralidade de cultos vodun.

No culto vodun, o processo de iniciação está, muitas vezes, associado a imagens da guerra e da escravidão, provavelmente resultado de uma realidade social em que freqüentemente uma parte dos cativos de guerra era recrutada nos conventos. *Ahwansi* (literalmente as mulheres da guerra) faz referência ao fato de que as vodúnsis são consideradas cativas de guerra. No princípio da iniciação, fala-se que a noviça foi capturada pela guerra. Durante a iniciação, também se diz que a vodúnsi viajou ou habita o país do vodun (*vodun to mè*). Como resultado da

¹⁴ Adoukonou, *Jalons pour une théologie*, ii, p. 192.

¹⁵ Verger, *Notas sobre o Culto*, p. 105.

“guerra” que a capturou, a vodúnsi é considerada uma “escrava” (*kanumo*), seja do vodun ou do *vodunon*. Quando finaliza a iniciação, a família da vodúnsi deve comprar a “escrava” do *vodunon* para ela poder retornar a sua vida secular.

Se, geralmente, todas as categorias de *nubyoduto* têm um comportamento de caráter infantil, as mendicantes do culto Nesuhue, as *tobosi*, têm algumas características que as distinguem das *ahwansi*. Uma delas é que as *tobosi* são exclusivamente femininas. Elas geralmente brincam com bonecas além de outros brinquedos. Quando passeiam pela cidade, essas bonecas são levadas numa grande bacia na cabeça de uma mulher que lidera a procissão. As *tobosi* podem usar um apito, que utilizam repetidamente de uma forma lúdica e festiva, mas, devido à natureza aristocrática das divindades Nesuhue, elas sempre mantêm uma certa compostura e moderação. No entanto, às vezes, elas podem contar breves histórias nas quais ridiculariza-se ou fala-se mal dos reis do Daomé.¹⁶ Essa crítica da realeza, no contexto de um culto real, não deixa de ser curiosa e presta-se a várias interpretações. É sabido, por exemplo, que, quando “possuídas”, as vodúnsis desfrutam de uma relativa liberdade para expressar-se sem ter que responder às convenções sociais e às boas maneiras. No entanto, esse desrespeito aos reis também poderia ser interpretado como um vestígio ritual da tradicional animosidade entre os povos mahi do Norte, de onde se originou o culto, e os conquistadores fon de Abomé que se apropriaram dele.

As *tobosi* do culto Nesuhue são tratadas sempre com grande deferência e, quando as pessoas se encontram com elas, sempre se prostram diante delas. As *tobosi* são consideradas “*nû mèsèn*” (objeto de adoração). No entanto, na nossa pesquisa de campo, resultou extremamente difícil esclarecer a identidade ou a natureza das *tobosi* e sua relação com o vodun. Os dois são claramente diferenciados em comportamento, nome, língua e momento ritual para a sua manifestação. Foi repe-

¹⁶ Massidako, Abomé, entrevista 14/7/95.

¹⁷ “*Vodun yaya ci nu ò wè tobosi lè no wa. Nu é o xo nu bo ci ò wè tobosi lè no wa*”: Zomadonunon, Uidá, entrevista 21/7/95.

¹⁸ “*Mè do kpo é nyi tobosi èò vodun ton na wa ta ton, e nyi vodun on yò nubyoduto na wa*”: Kpelusi, Abomé, entrevista 9/8/95.

tidamente salientado que as *tobosi* sempre vêm depois do vodun: “Quando o vodun pára de dançar, as *tobosi* vêm; quando paramos de tocar o tambor, as *tobosi* vêm”¹⁷; “Aquele que tem *tobosi*, o vodun vêm na sua cabeça, quando o vodun vai embora, o *nubyoduto* verá”¹⁸. “A *tobosi* vêm depois que o vodun do *mahisi* se manifestou. É depois da partida do vodun que a *tobosi* vêm”¹⁹. Essas declarações, além de explicitarem a clara distinção entre vodun e *tobosi*, também parecem sugerir a concepção da *tobosi* como uma segunda entidade espiritual, mas essa primeira interpretação não se ajusta à realidade.

Embora exista uma variedade de opiniões contraditórias, na concepção daomeana, a noção de pessoa geralmente envolve vários “componentes”, a saber o corpo físico e quatro “almas” (*ye, se, lindo, wesagu*), além do *joto* (o espírito guardião de um ancestral), um Fá pessoal (*kpoli* ou destino) e um Legba individual.²⁰ No entanto, uma vodúnsi é “preparada” ou consagrada a um único vodun, e ela não pode “receber na cabeça” (ser “possuída” por) mais de uma entidade espiritual. Os novos estágios da iniciação pelos quais passa a vodúnsi vão trazer maior status e novas responsabilidades rituais, mas a identidade do vodun não vai mudar. A ambigüidade existente entre a unicidade desse vínculo espiritual e a dualidade comportamental entre *mahisi* e *tobosi*, expressa-se numa outra série de declarações: “Nenhum outro vodun vem na tua cabeça nesse momento, é só o *nubyoduto* ou *ahwansi* que está lá. Não é um vodun quem está lá”²¹; “Não podemos dizer que

¹⁹ “Le *tobosi* vient après que le vodun des *mahisi* soit venu. C’est après le depart du vodun que le *tobosi* vient”: Abadasi, Abomé, entrevista 28/7/95.

²⁰ Bernard Maupoil, *La géomancie a l’ancienne côte des esclaves*, Paris, Institut d’Ethnologie, 1988 [1946], pp. 378-405; Adoukonou, *Jalons pour une théologie*, ii, pp. 115-119; Herskovits, *Dahomey*, i, pp. 231-244.

²¹ “Pas d’autre [aucun autre] vodun vient a ta tête en ce moment là, pas d’autre [aucun autre] vodun, c’est seulement ton *nubyoduto* ou *ahwansi* qui est là. Ce n’est pas un vodun qui est là.”: Olivier Semasu, Uidá, entrevista 4/10/95.

²² “E si xu dò vodun do ta ton a. *Tobosi do ta ton*”: Zomadonunon, Uidá, entrevista 21/7/95.

²³ “Eo e de a vodun do ta ye ton a. *Nubyoduto kè dè wè ye nyi*”: Kpelusi, Abomé, entrevista 9/8/95.

²⁴ “Le *tobosi* est un vodun qui vient a la tête, qui n’est pas different du vodun inicial”: Abadasi, Abomé, entrevista 28/7/95.

²⁵ “Finè ò, vodo e yè yi ò sín kanumò e è xò e ò, sín vodun wè dò ta yètòn wá wè hwenènu”: Olivier Semasu, Uidá, entrevista 4/10/95. A vodúnsi que foi iniciada no Yivodo retorna como escrava do país de Vodo, portanto o vodun que a tomou como escrava retorna ou se manifesta agora como a sua *tobosi*.

o vodun está na sua cabeça, é o *tobosi* quem está na cabeça”²²; “Não, o vodun não vem na cabeça, eles só são *nubyoduto*”.²³ Porém, outros informantes declaram: “A *tobosi* é um vodun que vem na cabeça, que não é diferente do vodun inicial”²⁴; “É o vodun do escravo que foi comprado de Vodo que está vindo na sua cabeça”.²⁵ Embora a *tobosi* não seja confundida com o vodun, a vodúnsi, no estado de *tobosi*, é percebida como “atuada” pela presença de algum agente espiritual.

Já foi dito que os profanos, ou as pessoas em geral, prostram-se diante das *tobosi*, mas altos dignitários civis como os Daa, chefes das coletividades familiares, não se prostram diante delas. Ao contrário, as *tobosi* podem prostrar-se diante deles. Esse não é o caso com o vodun e, diante da divindade, mesmo o Daa pode, às vezes, prostrar-se. Essa inversão de comportamento sugere uma distinção hierárquica entre o vodun e as *tobosi*. Enquanto as últimas desfrutam do respeito do povo, elas não são percebidas como a manifestação plena do vodun e, portanto, não recebem o mesmo tratamento. Neste sentido, mais uma vez, o discurso dos sacerdotes dos Nesuhue está imbuído de ambivalência e ambigüidade e pode até sugerir que as *tobosi* são concebidas como um agente espiritual diferenciado. O *vodunon* Kpelusi, por exemplo, disse que “os voduns deram à luz as *tobosi*”²⁶; ou “o vodun Kpelu vai ser visto através daquela pessoa que recebe ele na sua cabeça. Quando a *tobosi* vêm, o mendicante dele (de Kpelu) vai ser visto”.²⁷ “Os *mahisi* [*tobosi*] são os *nubyoduto* do vodun”.²⁸ As *tobosi* são entendidas, de certo modo, como os filhos dos voduns, atuando como seus serventes ou mendicantes. O *vodunon* Avimanjenon explicou esse aparente paradoxo dizendo, “o vodun não deixou ainda completamente a cabeça (da vodunsi)”; “o vodun não foi embora totalmente; um pouco do seu espírito (*yè*) está ainda nelas”.²⁹ Em outras palavras, o vodun estaria exercendo algum tipo de “irradiação” ou influência na cabeça da vodúnsi, e essa influência seria a expressão do aspecto ou qualidade infantil do

²² “*Vodun lè wè jì tobosi lè*”: Kpelusi, Abomé, entrevista 6/9/95.

²⁷ “*Enyi Kpelu wa mèta ò, e na mò Kpelu, enyi tòbosi tòn wá ò, e na mò nùbyotò tòn*”: Kpelusi, Abomé, entrevista 30/7/95.

²⁸ “*Maxisi lè ò nubyòduto wè ye nyi nu vodun òn*”: Zomadonunon, Uidá, entrevista 12/7/95.

²⁹ “*Vodun ò nò ko gosin ta nú ye bí ã*”; “*Vodun ò ko yi bí ã, yè tòn yèè kpo do yè jì*”: Avimanjenon, Uidá, entrevista 27/9/95.

vodun. É claro que esse tipo de “tradução” conceitual da noção da *tobosi* é apenas uma tentativa aproximada. Aliás, a análise do discurso sugere que nem os próprios participantes compartilham uma noção homogênea, parecendo muito mais preocupados em enfatizar os aspectos rituais e comportamentais do que em estabelecer uma conceitualização afim com o nosso interesse analítico.

Resumindo, *tobosi* designaria um estado da iniciação correspondendo a um estágio de transição entre a “possessão” e o estado “normal” da vodúnsi. De um ponto de vista fenomenológico, relaciona-se com uma função ritual caracterizada por um comportamento de mendicante, infantil e feminino. No nível conceitual, parece que a *tobosi* é uma segunda condição do vodun; o vodun e sua *tobosi* seriam expressões diferentes dos vários aspectos do mesmo agente espiritual. Nesse sentido, as *tobosi* apresentam uma grande semelhança com o estado de *erê* conhecido nos cultos afro-brasileiros.

A *tobosi* dos Nesuhue e o *erê* baiano

No candomblé baiano, acredita-se que o orixá de uma pessoa vem sempre acompanhado do seu *erê*, e mesmo que o *erê* tenha o seu próprio nome, comportamento ritual e identidade, ele compartilha a mesma ambigüidade em relação ao orixá que a *tobosi* tem com o vodun. Falando do *erê*, Herskovits escreve “a divindade é concebida como tendo saído da ‘sua cabeça’, mas é substituída pelo atributo do deus que é seu mensageiro e seu estado infantil” ou “a infantilidade que toda divindade tem”. Verger sugere que o orixá, depois de ir embora, deixa o *erê*, uma espécie de adjunto que acompanha a divindade. Angela Lühning nota que os nomes dos *erês* normalmente “têm alguma ligação com o santo da pessoa em questão e expressam o caráter e certas características dele”. Segundo Dona Sisi, membro de um candomblé Ketu em Salvador, o *erê* “compartilha da natureza do orixá”. Por exemplo, o *erê* do orixá da guerra Ogum pode ser violento ou bravo e chamar-se Espada, General ou Capitão; o *erê* do orixá das águas doces Oxum pode se chamar Princesa da Fonte das Águas Claras, sendo esta uma fonte que, trans-

formando-se em princesa, leva água aos leprosos; o *erê* do orixá Iansã, associada aos espíritos dos mortos, pode se chamar Flor da Noite, sendo a sua atividade escrever na areia os nomes daqueles que vão morrer. O *erê* pode tomar forma humana, animal ou vegetal, e essa forma vai geralmente se refletir no nome. Podem ser árvores, flores, folhas, peixes e também, como as *tobosi*, pássaros. Eis alguns nomes de pássaros utilizados pelos *erês*: Azulão de Ogum, Gaivota de Iemanjá; Bem-te-vi de Oxóssi, Beija-flor de Logun Odé, Pombinho de Oxalá.³⁰

Os *erês* brincam como meninos, podem ser travessos e envolver-se em malévolos truques, eles podem ser preguiçosos, namoradores ou dados à briga. Dada a sua condição de meninos e o seu comportamento infantil, os *erês* são, atualmente, muitas vezes confundidos ou identificados com os gêmeos *Ibeji*, ou sincretizados com os santos católicos Cosme e Damião. No entanto, a rigor, *erê* e *Ibeji* não têm nada a ver; aliás, nos cultos orixás da Nigéria e na tradição jeje-nagô baiana, os *Ibeji* não descem nem se manifestam em corpo humano.³¹ Dada a natureza desordenada e imprevisível dos *erês*, que não distinguem entre o bem e o mal e que atuam de forma inconsciente, podendo mentir, roubar, esconder objetos e assim por diante, algumas pessoas comparam, e até chegam a relacionar, os *erês* com o *trickster* Exu ou Legba. Desta perspectiva, os *erês* são considerados perigosos e difíceis de tratar. A idéia de que cada orixá ou vodun tem o seu próprio Exu ou Legba, que atua como acompanhante e mensageiro da divindade, apresenta certamente um paralelismo com a figura dos *erês*. Ora, essas associações periféricas com os *Ibeji* e Exu (ou Legba) seriam relativamente recentes, e parecem basear-se, sobretudo, no comportamento infantil dos *erês*. Até

³⁰ J. Melville Herskovits, "The contribution of Afro-american studies to africanist research", *American Anthropologist*, I (L), no. 1 (1948), pp. 1-10; Verger, *Notas sobre o Culto*, pp. 83-4; Angela Lühning, "O Mundo Fantástico dos Erês", *Revista USP*, 18, 1993, p. 96; Dona Sisi, Salvador, entrevista 25/5/1999. Para um resumo da literatura sobre o estado de *erê*: Gilbert Rouget, *Music and trance. A theory of the relations between music and possession*, Chicago, The University of Chicago Press, 1985, p. 48.

³¹ Verger explica que essa associação entre o estado de *erê* e os *Ibeji*, bastante freqüente hoje em dia (ver, por exemplo, E. Carneiro, *Candomblés da Bahia*, p. 64), deriva de uma confusão ou equívoco cometido por Artur Ramos, que possuía uma escultura de um casal de *Ibeji*. Sendo que em ioruba qualquer escultura ou estátua é chamada *ère*, Ramos identificou os *Ibeji* com o estado infantil de pós-possessão ou *erê*, publicando mais tarde que os orixás são sempre acompanhados ou seguidos dos *Ibeji*: Verger, *Notas sobre o culto*, p. 84; Lühning, "O mundo fantástico dos erês", p. 95.

onde sabemos, tais identificações não encontram antecedentes históricos na tradição africana dos cultos orixás e vodun.

No candomblé baiano, o *erê*, como a *tobosi*, está geralmente associado a um estado de transição que sucede à possessão pelo orixá. Porém, é sabido que o *erê* pode manifestar-se em outras ocasiões e, hoje em dia, é comumente assumido que o estado de *erê* é aquele experimentado pelas *iaôs*, sobretudo durante o processo da iniciação, permitindo às pessoas suportar os longos períodos de reclusão.³² No entanto, essa última idéia não foi sempre defendida por todos, ao menos no passado. Nos anos de 1950, por exemplo, o *babalorixá* Cosme explicou a Bastide: “é preciso não confundir o *erê* com o estado de ‘loucura infantil’ que, as mais das vezes, tem lugar durante as cerimônias de iniciação. Trata-se de coisas inteiramente diferentes”.³³ Essa distinção entre a “loucura infantil”, que ocorre durante a iniciação, e o estado de *erê*, que sucede à possessão, apontada acima, foi também notada por Verger nos cultos orixás nagô na África Ocidental. Ele escreve: “Durante a iniciação, o noviço fica mergulhado num estado de embotamento, de atonia mental, o seu espírito parece vazio, sem lembranças, tudo esqueceu. Os nagôs dizem que eles são *oboutoun*”. E mais tarde: “No decorrer das cerimônias, quando transe e divindade abandonam o corpo da iaô, esta se comporta como uma criancinha, rindo a propósito de tudo, exprimindo-se por meio de palavras infantis, passando de um estado de alegria infantil a períodos de resignação emburrada (...) os nagôs da África dizem que os noviços são *omantoun* (crianças novas)”. Verger compara esse segundo estado de *omantoun* com o estado de *erê* na Bahia.³⁴

Ao menos até a década de 1970, em Salvador e Rio, os *erês* de alguns *terreiros* costumavam ir ao mercado em grupos de três ou qua-

³² Gisèle Cossard Binon, *Contribution à l'étude des candomblés au Brésil: le candomblé Angola*, Paris, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Doctorat de Troisième Cycle, 1970, p. 167.

³³ Roger Bastide, *O candomblé da Bahia - rito nagô*, Companhia das Letras, 2001 [1958], p. 215.

³⁴ Pierre Verger, *Dieux d'Afrique*, Paris, Editions Revue Noire, 1995 [1954], pp. 134,136. Em trabalho posterior, Verger parece utilizar só o termo *omotum* (enfant nouveau) para referir-se tanto ao estado infantil e de embotamento da iniciação quanto ao estado de pós-possessão: Verger, *Notas sobre o culto*, pp. 82-84.

³⁵ Dona Sisi, Salvador, entrevista 25/5/1999; Humbono Vicente, Salvador, entrevista 4/5/1999.

tro, acompanhados de um membro da comunidade religiosa de maior hierarquia. Eles andavam descalços, bem-vestidos, levando uma bengala (*atory*), uma sacola (*moco*) e uma caneca amarrada na cintura com um pano branco (*ala*). No mercado, os *erês* atuavam como mendicantes e pediam às pessoas o que elas tinham: dinheiro, pão, frutas, panos etc. Alguns *erês* mais atrevidos podiam até tentar roubar. Eles também costumavam jogar os búzios para aqueles clientes dispostos a pagar.³⁵ Esse comportamento, praticamente desaparecido hoje em dia, lembra claramente a função ritual dos *nubyoduto*, ou mendicantes, no culto vodun do Benim.

Portanto, existem vários elementos que permitem estabelecer uma relação de continuidade entre os *erês* (ao menos até a década de 1970) e as *tobosi*, especialmente o fato de ser um estado que habitualmente sucede à possessão, caracterizado por um comportamento infantil com atividade de mendicidade. Já vimos que no Benim e na Nigéria coexistem várias formas desse estado de transição e pós-possessão, conhecidas com diferentes nomes, segundo a área de origem dos vodun ou orixás. Esse estado tem um momento ritual específico para acontecer, assim como um sentido implícito na dinâmica estrutural do culto. Trata-se de um papel ritual replicado tanto nos cultos vodun como nos cultos orixás, o que sugere uma longa tradição, da qual as *tobosi* seriam apenas uma variante particular desenvolvida na área Mahi. Nesse sentido, o *erê* baiano do culto jeje-nagô parece ser uma síntese ou reelaboração dessa tradição existente em toda a área dos gbe e ioruba falantes. As semelhanças entre *erê* e *tobosi* respondem a essa tradição comum, mas, além disso, nada permite inferir que o *erê* baiano tenha um vínculo direto com a tradição dos Nesuhue. Ao contrário, o *erê* baiano é designado com um termo ioruba³⁶ — o que sugere uma influência da tradição nagô dos cultos orixás — e apresenta normalmente um comportamento desordenado ou de “sujeira” que contrasta com a atitude “aristocrática” das *tobosi* dos Nesuhue, que, aliás, são exclusivamente femininas. Finalmente, as *tobosi*, devido a sua origem mahi, têm uma impor-

³⁶ Para as diversas interpretações sobre a etimologia ioruba do termo *erê*: Verger, *Notas sobre o culto*, p. 84; Herskovits, “The contribution of afro-american studies”, pp. 1-10; Lühning, “O mundo fantástico dos erês”, p.94-95.

tante relação com o elemento água, o que não é característica definitiva do *erê* baiano. Essa conexão das *tobosi* com o elemento água merece atenção especial.

As *tobosi* e Azili Tobo

Tobosi pode ser traduzido como a mulher (*asi*) ou devota de Tobo. Quando perguntei quem era Tobo, o *vodunon* Kpelusi respondeu: “Tobo vem das águas, é por isso que se fala *tòbo xò go* (*tòbo* toca a cabaça). Quando elas (eles?) estão no rio tocam a cabaça e dançam”.³⁷ Kpelusi também falou que o vodun tem uma “casa”, e Tobo tem uma outra “casa”, aludindo, provavelmente, a dois espaços sagrados ou santuários diferenciados. *Tobo* poderia ser um composto dos termos *bô* (“empowered object”, ou complexo material consagrado com propriedades sobrenaturais), e *tò* (água, ou qualquer curso d’água, rio, fonte, lagoa). *Tobo* seria, portanto, o preparo ou sortilégio cujo poder é infundido pelos espíritos das águas, normalmente contido numa cabaça.³⁸ Paralelamente, outras pessoas relacionam Tobo com o vodun Azili Tobo, sendo *tobo* uma contração de *tògbo*, que, por sua vez, significaria a grande (*gbo*) fonte d’água (*tò*). Nas duas interpretações, o vínculo com a água é reconhecido.

Azili, ou Azili Tobo, é um *tòvodun*, vodun das águas ou vodun que habita nas águas. Ele está diretamente relacionado com o lago Azili, na margem oriental do rio Ouemé, a uns 18 quilômetros ao nordeste de Zagnanado, no país Agonli. O *vodunon* Semasusi diz que “o vodun Azili saiu detrás do Wo”, o rio Wo ou Wogbo (o grande Wo), nome autóctone do rio Ouemé. Também o *vodunon* do templo de Azili em Uidá explica que Azili vem de Wodji, a região do Wo, no país Agonli. Sendo que essa

³⁷ “Il vient de l’eau. C’est pourquoi on l’appelle *tòbo xò go*. Quand ils sont dans le fleuve ils jouent la castagnette et ils dansent”: Kpelusi, Abomé, entrevista 9-8-95. *Tòbo xò go*: *tòbo* toca (*xò*) a cabaça (*go*).

³⁸ Para uma análise dos *bo* na área Gbe, ver Suzanne Preston Blier, *African vodun*, p.2-4, e cap. 2.

³⁹ Semasusi, Uidá, entrevista 4/10/95. Azilinson, Uidá, entrevista 20/9/95. Maupoil cita o rio Togbo, afluente do rio So, associado a um vodun Togbo, mas a localização desse rio, longe do lago Azili e a suposta origem Nagô do vodun, sugerem que esse vodun não tem nenhuma relação com Azili Tobo: Maupoil, *La Géomancie*, p. 57.

área está localizada ao norte do rio Zou, fronteira do país Mahi, Azili é também considerado um vodun mahi (ver apêndice, cântico 1).³⁹ Portanto, a grande fonte d'água (Togbo) associada a Azili seria o rio Wo (Ouemé) ou o lago Azili.

Esse lago tem importante relação com o culto Nesuhue, mais concretamente com o culto dos *tohosu* (príncipes das águas), os espíritos divinizados dos filhos “monstros” dos reis daomeanos. Na cosmologia fon, uma criança que nasce com alguma má formação física é considerada uma manifestação de um *tohosu* que está pedindo para ser cultuado. No passado, essas crianças anormais ou bem morriam pouco depois de nascer ou eram levadas ao lago Azili, onde eram afogadas. Posteriormente, o espírito do *tohosu* era ritualmente tirado das águas e um altar era instalado no templo da família para o seu culto.⁴⁰ Portanto, o lago Azili é considerado a residência ou a fonte original do poder dos *tohosu*. No nível conceitual ou mítico, esse vínculo é expresso pela amizade entre o vodun Azili e Zomadonu, o chefe dos *tohosu* reais dos Nesuhue (ver cântico 2 no apêndice).

Dada a estreita relação entre os *tohosu* e Azili, alguns sacerdotes do Nesuhue consideram Azili Tobo como o *tohosu* “pai” que teria procriado os demais *tohosu*. Embora tal versão não seja compartilhada por todos, é evidente que o culto dos Nesuhue, especialmente os rituais dos *tohosu* e o complexo iniciático do Yivodo, tem uma forte influência das práticas rituais Agonli. Como explica Semasusi, qualquer cerimônia Nesuhue de alguma importância deve ser iniciada no lago Azili, onde se realizam certos rituais secretos. Aliás, no Yivodo, os rituais para o preparo das *tobosi* são dirigidos por sacerdotes Nesuhue, juntamente com um especialista religioso chamado Gbagàn, originário de Azilitomè (o país de Azili).⁴¹ Isso implicaria que, paralelamente às *tobosi* do culto Nesuhue, havia uma tradição agonli das *tobosi*, provavelmente mais antiga. Cabe reter essa hipótese, para explicar, como veremos mais adiante, a presença do vodun Aziri Tobosi na Bahia.

O vodun Azili tem também estreitos vínculos rituais com o vodun-

⁴⁰ Falcon, “Religion du vodun”, p. 141.

⁴¹ Semasusi, Uidá, entrevista 4/10/95 ; Kpelusi, Abomé, entrevista 6/9/95.

serpente Dan. Dan é um vodun com muitas “qualidades” e acredita-se que, do mesmo modo que todo vodun possui o seu próprio Legba, muitos voduns, dentre eles Azili e também os *tohosu*, possuem o seu próprio Dan. Aliás, muitos rios, dada a sua forma serpentina, são considerados como Dan. Alguns informantes distinguem entre Azili e o seu Dan, nomeando de forma explícita o segundo como Avòdoxwla. Porém, outras pessoas, como o Zomadonunon de Uidá, identificam Azili diretamente como um Dan. Esse *vodunon* também declarou que Tobo era o *ahwansi*, ou mendicante de Azili. Essa interpretação não é aceita no templo de Azili em Uidá, onde se diz que o vodun Azili não tem *ahwansi*, isto é quando o vodun vai embora depois das cerimônias públicas, as suas vodúnsis permanecem recolhidas durante três dias, mas não saem como mendicantes.⁴² Em 1995, nos muros desse templo havia duas pinturas, uma de um lago com a inscrição “Azili Wogbo” e uma outra ao lado com duas cobras com a inscrição “Dan Azili”, o que indica o desdobraimento de Azili e o seu Dan. Finalmente, o Avimanjenon de Uidá, sacerdote do vodun da varíola Sakpata, considera Azili como um Dan de Sakpata. As múltiplas inter-relações entre as entidades espirituais que nunca podem ser consideradas de forma isolada e a subsequente variedade de interpretações contraditórias constituem o tecido do imaginário da religião vodun, mas o que emerge e devemos reter é uma associação conceitual entre Azili e Dan. Nas cerimônias Nesuhue, por exemplo, o cântico de Azili Tobo está inserido na sequência de cantos para Dan (ver apêndice, cântico 3).

Temos apontado a relação entre o lago Azili e o culto Nesuhue dos *tohosu*, o provável vínculo etimológico da expressão *tobosi* com o vodun Azili Tobo e o fato de que os rituais do Yivodo dedicados ao preparo das *tobosi* requeriam conhecimentos esotéricos detidos por um sacerdote de Azili. Portanto, embora na área agonli não esteja documentada a presença da figura ritual da *tobosi*, nem a expressão Azili Tobosi como aparece na Bahia, é provável que as práticas religiosas

⁴² Nesse templo, negam qualquer relação entre Azili e as *tobosi* dos Nesuhue. Porém, em Abomé, Verger nota que os cultos de Azili e de Dan utilizam os termos *tobosi* e *mahinu*: Verger, *Notas sobre o culto*, p. 105.

associadas às *tobosi* tenham evoluído de forma paralela e diferenciada, (1) no contexto original dos cultos mahi-agonli dedicados aos espíritos dos rios, e posteriormente, (2) no contexto do culto Nesuhue de Abomé. A nossa hipótese é que as variações regionais que aparecem no Brasil, em relação às *tobosi*, podem ser explicadas, em parte, por ter antecedentes étnico-religiosos nesses dois contextos. Enquanto as *tobosi* da Casa das Minas no Maranhão teriam um estreito vínculo com o culto fon dos Nesuhue, a presença de Aziri Tobosi como a mais importante “mãe d’água” nos terreiros jeje da Bahia encontraria os seus antecedentes na tradição mahi-agonli dos *to-bo*, ou preparos “mágicos”, associados às águas doces dos rios.

As *tobosi* na Casa das Minas de São Luís

Fundada na primeira metade do século XIX, a Casa das Minas, em São Luís do Maranhão, preserva como nenhuma outra casa de culto no Brasil, e provavelmente nas Américas, fortes influências do culto dos ancestrais reais de Abomé.⁴³ O paralelismo pode ser identificado em vários aspectos da atividade ritual e do panteão. Aqui, vamos examinar apenas dois desses aspectos: o processo de iniciação e as *tobosi*.

A estrutura da iniciação característica do culto Nesuhue, examinada acima, encontra uma surpreendente correspondência com aquela praticada na Casa das Minas no passado. A iniciação das vodúnsis era também dividida em dois estágios. O primeiro consistia numa iniciação “simples”, na qual a vodúnsi adquiria o grau de *vodunsi-he*.⁴⁴ Porém, era no segundo estágio da iniciação, celebrado só a cada vários anos, que a vodúnsi virava *vodunsi gonjaí* (a *vodunsi hunjayi* dos Nesuhue),

⁴³ Nunes, Pereira, *A casa das Minas. Culto dos voduns jeje no Maranhão*, Petropólis, Vozes, 1979 [1947]; Otávio da Costa Eduardo, *The negro in Northern Brazil. A study in acculturation*, Seattle-London, University of Washington Press, 1966 [1948]; Pierre Verger “Le culte des vodun d’ Abomé aurait-il été apporté à Saint-Louis de Maranhon par la mère de Ghezo” in *Les afro-américains*, Mémoire de l’ Institut Français d’ Afrique Noire, 27 (1952), pp. 157-62; Sérgio Ferretti, *Querebentan de Zomadonu. Etnografia da casa das minas do Maranhão*, São Luís, EdUFMA, 1996 [1985]; Luís Nicolau, *The phenomenology of spirit possession in the Tambor de Mina. (An ethnographic and audiovisual study)*, London, University of London, (unpublished PhD thesis), 1997.

⁴⁴ Provavelmente de *vodunsi ahe*. *Ahe* no culto vodun do Benim designa o profano, aquela pessoa cujas “orelhas não foram perfuradas com o segredo”, aquele que não foi iniciado.

⁴⁵ Costa Eduardo, *The negro in Northern Brazil*, pp. 72-3.

o status mais alto só alcançado pelas devotas de mais experiência e idade. Só as *vodunsi gonjaí* podiam receber, além do seu vodun, uma segunda entidade espiritual, a chamada *tobosi* ou *tobosa*, e só a *vodunsi gonjaí* podia assumir a função de *noché* ou chefe da casa. Costa Eduardo proporciona uma breve descrição dessa cerimônia e nota que a “consagração” da *tobosi* ocorria, como no Benim, na última parte da iniciação. A vodúnsi permanecia nove dias nesse estado.⁴⁵

A última iniciação para “graduar” novas *vodunsi gonjaí* na Casa das Minas foi celebrada em 1914 com dezoito vodúnsis, mas, com a morte dessas mulheres e a partir dos anos 60, as *tobosi* deixaram de manifestar-se. Essa interrupção crítica da tradição é atribuída a várias razões, dentre outras à falta de recursos econômicos. De acordo com Dona Deni, a atual zeladora e responsável pela casa, na última iniciação se cometeram alguns erros rituais que causaram a morte de várias vodúnsis e, como resultado, nenhum outro “barco” foi preparado, apesar de várias tentativas realizadas nos anos seguintes.⁴⁶ No entanto, as *tobosas*, *moças* ou *princesas*, seguem manifestando-se em outras casas de Tambor de Mina, de fundação mais recente. Essas *tobosas* apresentam certas semelhanças comportamentais com as *tobosi* da Casa das Minas, mas “incorporam” em médiuns independentemente do grau de iniciação e nesse sentido diferenciam-se das *tobosi* da Casa das Minas que só manifestavam nas médiuns mais experientes.

Contrariamente à natureza ambivalente das *tobosi* no culto Nesuhue, na Casa das Minas, as *tobosi* são explícita e inequivocamente consideradas como uma categoria de entidades espirituais diferenciadas, identificadas como crianças de sexo feminino, meninas princesas, filhas dos vodun. Ao mesmo tempo, afastando-se da convenção daomeana que atribui um só vodun para cada vodúnsi, em São Luís, a *vodunsi gonjaí* podia incorporar até duas entidades espirituais: o vodun

⁴⁶ Costa Eduardo, *The negro in Northern Brazil*, p. 72; Ferretti, *Querebentan de Zomadonu*, pp. 64-67; Dona Deni, São Luís, entrevista 4/2/1996.

⁴⁷ Costa Eduardo, *The Negro in Northern Brazil*, p. 96.

⁴⁸ Costa Eduardo, *The Negro in Northern Brazil*, pp. 72-73. A festa de pagamento da cabeça era celebrada um ano depois da iniciação das *tobosi*. Nessa festa, as *tobosi* pagavam simbolicamente, numa forma de agradecimento, aquelas pessoas que tinham dirigido a iniciação e que as tinham instruído.

e a *tobosi*.

As *tobosi* costumavam manifestar-se durante as festas mais importantes da Casa das Minas, no Ano-novo, Carnaval e em junho, durante as festas de São João e São Pedro. Costa Eduardo, que foi testemunha das *tobosi* em 1944, explica que as *vodunsi gonjai* experimentavam “esse estado vários dias seguidos, várias horas em cada dia. No entanto, se nesse tempo houver uma dança, após a tobosa ir embora, a *hunjai* é possuída pelo vodun, sendo que nesse momento, seu comportamento é inteiramente diferente daquele manifesto quando possuída pela tobosa”.⁴⁷ Como foi notado por esse autor, a manifestação das *tobosi* precedia à manifestação do vodun, contrariamente ao que ocorre no Benim. Porém, o mesmo autor aponta que, durante a *feira de pagamento*, a manifestação das *tobosi* seguia a do vodun.⁴⁸ Dona Deni também comenta que as *tobosi* podiam manifestar depois da partida do vodun, e esse fato é confirmado por Sergio Ferretti que afirma que as *tobosi* vinham depois das danças dos vodun, tarde da noite ou ao amanhecer, batendo palmas e acordando o pessoal da casa.⁴⁹ Em qualquer caso, a eventual manifestação das *tobosi*, depois da manifestação do vodun, não estava diretamente relacionada a um estado de *transição* entre a possessão e o estado “normal”, como no Benim.

Apesar dessas importantes diferenças, as *tobosi* da Casa das Minas apresentam algumas correspondências com as suas contrapartes do culto Nesuhue. Elas também possuíam um nome próprio, que era anunciado depois da iniciação, e falavam uma língua ritual particular, que poucas pessoas podiam entender.⁵⁰ Uma *vodunsi* experiente, geralmente a *mãe pequena*, atuava como tradutora ou intérprete. Essa língua, identificada como sendo “jeje, como no Benim, parece ter sido mais um léxico ou terminologia que uma linguagem com gramática própria. As *tobosi* achavam difícil entender o português, e as palavras deviam ser repetidas várias vezes, sinalizando o objeto para que elas entendes-

⁴⁹ Ferretti, *Querebentan de Zomadonu*, p. 96; Dona Deni, São Luís, entrevista 4/2/1996.

⁵⁰ “Conversam entre si numa língua especial, difícil de ser compreendida. Mãe Andresa diz que falam ‘bem aborrecido e atrapalhado’”: Pereira, *A casa das Minas*, p. 36; Ferretti, *Querebentan de Zomadonu*, p. 96.

⁵¹ Dona Deni, São Luís, entrevista 4/2/1996.

sem.⁵¹

Como no Benim, as *tobosi* de São Luís eram crianças do sexo feminino. Elas brincavam com bonecas e outros brinquedos, como louças ou pó e confete. Brincavam na *guma* (varanda para as danças dos voduns) ou na *Sala Grande* (quarto onde está instalado o altar católico) sem sair nunca para a rua. Sentavam-se em esteiras no chão, e nunca em cadeiras, alegando não conhecer o objeto e tendo medo de cair. Dona Deni lembra que, em certa ocasião, foi muito complicado convencê-las a se sentar em cadeiras para tirar um retrato fotográfico.

Costa Eduardo conta que a *tobosi* “fala e se comporta como uma criança de três ou quatro anos, brincando com bonecas, confeccionando colares de contas, curiosas e tímidas”. Pereira explica que elas mantinham uma jovialidade e alegria constantes, “mas sem que, mesmo humanizadas, desçam a exageros, a excessos, ridículos e inconveniências”. Dona Deni comenta que “as *tobosi* são muito finas”. Ferretti acrescenta que as *tobosi* não utilizavam linguagem obscena nem “conduta de sujamento”. As *tobosi* são consideradas como espíritos mais elevados que os vodun, mas não mais importantes que eles. Esse autor sugere que as *tobosi* simbolizam a pureza das crianças, de grande importância na Casa das Minas.⁵² A “pureza” das *tobosi* e o seu comportamento moderado podem ser interpretados como coerentes com a sua condição de princesas. Não podemos esquecer o caráter aristocrático do culto Nesuhue de onde as *tobosi* brasileiras originaram. No culto Nesuhue, o comportamento do vodun, aí incluído o seu estado de pós-posseção, é marcado por certa sobriedade e dignidade, atitude que serve para legitimar o seu status real frente ao comportamento dos vodun de outros cultos “populares”.

⁵² Costa Eduardo, *The negro in Northern Brazil*, p. 96; Pereira, *A casa das Minas*, pp. 38-39; Dona Deni, São Luís, entrevista 4/2/1996; Ferretti, *Querebentan de Zomadonu*, p. 147, apud. Ordep Trindade Serra, “Pureza e confusão: as fontes do limbo”, *Anuário Antropológico*, 79 (1981), pp. 148-66.

⁵³ Pereira, *A casa das Minas*, pp. 38-39; Ferretti, *Querebentan de Zomadonu*, pp. 96, 145-147. A *bancada*, *festa das meninas*, *Arrambã* (*arrumã*), *carga* ou *quitanda*, é a cerimônia de encerramento do calendário anual. Celebra-se na Quarta-feira de Cinzas antes da Quaresma. Muitas comidas, como milho torrado e ralado, frutas, bolos e outras, são preparadas com precedência e depositadas por uns dias no *comé* (quarto dos santos). No dia da festa, são distribuídas pelas *tobosi* e outros voduns femininos entre os assistentes. Trata-se de uma solicitação de abundância e uma bênção dos alimentos.

Dona Deni comentou que as *tobosi* não dançavam, mas provavelmente referia-se a que não dançavam ao som dos atabaques como os vodun. Pereira e Ferretti reportam diferentes momentos rituais, como a festa do *arrambã*, na qual as *tobosi* dançavam, uma dança “moderada”, nas palavras de Mãe Andresa, uma das mais famosas chefas da casa. Em outras ocasiões, dançavam na *varanda* ou na *Sala Grande*, com cânticos que lhes eram próprios. Também costumavam dançar em volta de certas árvores sagradas, como o pé de *ginja*, onde está enterado o seu *assentamento*, ou o pé de *cajazeira*, dedicado a Noché Naé, um dos voduns mais importantes da casa, considerada a chefe das *tobosi*.⁵³

Na Casa de Nagô, uma outra casa de Tambor de Mina fundada no século XIX, e com importante influência da Casa das Minas, também existia uma iniciação especial para preparar as *tobosas* ou *meninas*, que foi interrompida em 1915, pouco depois da interrupção na Casa das Minas. Na Casa de Nagô, Iemanjá era considerada a chefe das *tobosas*, e havia um cântico no qual eram chamadas “guerreiras no mar”.⁵⁴ Sendo Iemanjá um orixá feminino das águas salgadas, esse vínculo com as *tobosi* poderia ser interpretado como um vestígio da conexão daomeana das *tobosi* com as águas.

Como no Benim, contrastando com o comportamento do vodun, as *tobosi* da Casa das Minas podiam comer. No entanto, sua comida devia ser cozida sem temperos e sempre por uma mulher especialmente dedicada a essa tarefa. Elas só bebiam água e tinham as suas louças e moringa d’água especial. As vodúnsis que recebiam as *tobosi* deviam sempre desfrutar de boa saúde, já que as *tobosi* não tomavam remédios como chás ou pílulas.

Quanto aos complementos das vestes rituais, diferentemente do vodun que veste saia longa e blusa de rendas, as *tobosi* sempre vestiam *pano-da-costa*, deixando os ombros despidos, da mesma maneira que as suas contrapartes daomeanas. Utilizavam um bracelete de búzios no antebraço, chamado, na Casa das Minas, *dalsa* (*abakwe* no culto

⁵⁴ Ferretti, *Querebentan de Zomadonu*, p. 98

⁵⁵ Para mais informação sobre a manta de contas: Ferretti, *Querebentan de Zomadonu*, p. 97.

Nesuhue). Em vez dos colares *hunjeve* e *hunkan*, as *tobosi* de São Luís ornamentavam-se com um colar especial chamado “manta de contas”, feito de miçangas e canutilhos, formando, com uma série de figuras rombóides, uma espécie de xale que cobria os ombros. Esse complemento parece ser uma inovação brasileira já que não existe nenhum referente parecido no Benim. Porém, um informante chamou esse colar *arunjélé*, provavelmente uma deformação fonética de *hunjeve*.⁵⁵ Em vez do *takan* e *kesenzan*, fotografias antigas mostram as *tobosi* brasileiras levando uma espécie de pequena trouxa em cima da cabeça. Elas também calçavam sapato, o que no Brasil escravista veio a ser um signo de distinção e nobreza, mas esse uso afastava-se da tradição africana, que prescreve, tanto para os voduns como para os devotos, estarem sempre descalços nos espaços sagrados.

Em relação ao seu comportamento, as *tobosi* no Brasil parecem ter invertido a sua atividade original de mendicantes: em vez de pedir presentes, elas passam a distribuir dinheiro, acarajé, frutas, bebidas etc. Isso ocorria em cerimônias especiais, como a *feira de pagamento da cabeça* ou o *arrambã*. No entanto, Ferretti nota que, durante as festas, as *tobosi* também pediam brinquedos e outros presentes que elas chamavam *güê*, uma variação de *agüê*, que nessa casa de culto significa dinheiro, e as pessoas os traziam na festa seguinte.⁵⁶ Dona Deni lembra que as *tobosi* costumavam dirigir-se aos diversos quartos da casa, às seis da manhã, pedindo dinheiro (*güê*) para comprar pão. As pessoas que já sabiam disso deixavam preparadas, na noite anterior, algumas moedas na porta, e as *tobosi* davam palmas para agradecer. Esse comportamento evoca claramente aquele dos *nubyoduto* ou mendicantes no culto Nesuhue. Depois de coletar o dinheiro, as *tobosi* preparavam e distribuíam pão com café e frutas aos membros da comunidade. Elas só pediam que as pessoas retornassem os copos limpos.⁵⁷ As *tobosi* também tinham outras importantes funções rituais. Eram responsáveis pela entrega das *dalsas* às vodúnsis que já haviam dançado por algum tem-

⁵⁶ Ferretti, *Querebentan de Zomadonu*, p. 145. Note-se que a pronúncia das *tobosi* do termo *güê* corresponde ao termo Fon *kwe* que significa dinheiro.

⁵⁷ Dona Deni, São Luís, entrevista 4/2/1996.

⁵⁸ Ferretti, *Querebentan de Zomadonu*, pp. 96-97.

po, e também decidiam os nomes privados africanos que lhes eram dados. As *tobosi* sempre utilizavam esses nomes africanos para dirigir-se às vodúnsis.⁵⁸

Quanto à natureza da manifestação das *tobosi*, os estudiosos têm proposto várias interpretações. Bastide sugeriu certa semelhança entre as festas de distribuição de comida das *tobosi* e aquelas igualmente dedicadas à distribuição de alimentos celebradas em louvor aos Ibeji. A comparação não é apropriada, já que os Ibeji nagô, como já foi comentado, não se manifestam em corpo humano. Ao mesmo tempo, na Casa das Minas, os Hoho (o nome dos Ibeji em fongbe) têm a sua própria festa em 27 de setembro e nunca são confundidos ou identificados com as *tobosi*. Costa Eduardo e Bastide também compararam o “estado de possessão especial” das *tobosi* com o “humor infantil e brincalhão” dos *erês*. Porém, eles notaram certas diferenças entre as duas figuras rituais, algumas já sugeridas acima. Costa Eduardo observa que a possessão das *tobosi* “precede, e não sucede, à possessão de uma divindade adulta, e em nenhuma casa de culto de São Luis foi observada qualquer forma de possessão de transição lúdica ou semi-possessão entre a possessão total e o comportamento habitual”.⁵⁹

Bastide observa que as *tobosi* são exclusivamente femininas e que elas têm festas especiais em seu louvor, o que não acontece com o *erê*. Nessas ocasiões, estabelece-se uma descontinuidade entre a manifestação do vodun e da *tobosi*. Ele também nota que na Casa das Minas as vodúnsis precisam de um segundo processo de iniciação para receber as *tobosi*, enquanto que no candomblé baiano o *erê* é chamado durante a primeira iniciação, quando o orixá principal é consagrado na cabeça da *iawo*. Por esses motivos, Sergio Ferretti enfatiza que a possessão das *tobosi* não é um estágio de transição ou um “transe provisório” nem um estado de “semi-possessão”, como às vezes tem se definido o estado de *erê*. De acordo com esse autor, as *tobosi* constituem um tipo de transe especial com rituais específicos.⁶⁰

⁵⁹ Costa Eduardo, *The negro in Northern Brazil*, p. 96.

⁶⁰ Bastide, *O candomblé da Bahia*, pp. 221-224; Ferretti, *Querebentan de Zomadonu*, p. 147.

No entanto, considerando a informação obtida no Benim, poderia se argumentar que, na Casa das Minas, originalmente, as *tobosi* tinham uma certa semelhança com o estado de *erê* que aos poucos se perdeu. Como já vimos, há evidências suficientes para sugerir que a manifestação das *tobosi*, às vezes, seguia a do vodun, o que pode ser interpretado como uma sobrevivência da função original de estado de transição. Aliás, na Casa das Minas, as *tobosi*, como os *erês* baianos, preservaram certo comportamento relacionado com a sua função africana de mendicantes. Junto com a sua natureza infantil compartilhada, esses elementos parecem indicar que, pelo menos no passado, existia uma correspondência funcional entre *tobosi* e *erês*. É claro que, do ponto de vista das etnografias contemporâneas, ambas figuras apresentam diferenças significativas, indicando que, historicamente, produziram-se importantes mudanças que transformaram a natureza das *tobosi*, até o ponto atual, em que uma identificação com o estado de *erê* já não é mais relevante. Sugerir uma semelhança funcional no passado entre *tobosi* e *erê* não significa que as duas figuras fossem idênticas. Já vimos que, mesmo as *tobosi* dos Nesuhue, apesar de ser claramente um estado de transição após a possessão do vodun, expressando caráter infantil e envolvendo atividade de mendicância, apresentam certas diferenças com o estado de *erê*.

Se certo grau de continuidade entre as *tobosi* dos Nesuhue e da Casa das Minas foi demonstrado, também é certo que importantes mudanças ocorreram. A evolução brasileira parece ter acabado com a ambivalência que existia na noção de *tobosi* na África. A ambigüidade do estado de transição próprio das *tobosi* dos Nesuhue, que não são nem o vodun nem uma segunda entidade espiritual, no Brasil, levou à transformação em uma segunda entidade espiritual claramente diferenciada. A possibilidade, ou o potencial de identificação ou personalização da *tobosi* como uma segunda entidade espiritual, estava já latente, de alguma forma, na ambigüidade da *tobosi* africana. Como vimos, a *tobosi* dos Nesuhue tinha nome, língua e comportamento próprios e, como outros vodun, estabeleciam-se laços de parentesco entre elas e outras divindades. Essas circunstâncias favoreceram a mudança conceitual operada na Casa das Minas.

Devido à natureza semiclandestina da religião afro-brasileira, não

era possível, no passado, utilizar os espaços públicos da cidade para as práticas religiosas. Sem poder sair à rua nem se deslocar ao mercado, é compreensível que as *tobosi* deixaram de atuar como mendicantes, como faziam na África, ficando as suas atividades restringidas aos muros do templo. Esse fato explicaria a substituição das atividades públicas de mendicidade por outras atividades rituais como a participação no *arrambã* e outras cerimônias. A identificação da *tobosi* como uma categoria de entidade espiritual, a perda da função de mendicante e a organização de novas cerimônias para homenageá-las podem explicar a mudança em relação ao momento da sua manifestação, cessando de ocorrer depois da possessão do vodun e buscando-se novos momentos rituais.

Antes de iniciar a seguinte seção, cabe comentar brevemente a posição do vodun Azili na Casa das Minas. Esse vodun é considerado um vodun velho, irmão de Akossi Sakpata e pertencente à família Dambira. Mesmo que a família Dambira inclua voduns da categoria Sakpata, isto é, voduns associados ao elemento terra e à varíola, o nome Dambira parece ser uma reminiscência ou alusão ao vodun Dan ou Dambala que sempre acompanha os Nesuhue. Já mencionamos a relação de Dan com Azili no Benim, o que poderia explicar a inclusão de Azili na família de Dambira. Azili é também considerado um bom amigo de Zomadonu, o que, mais uma vez, pode ser um vestígio do vínculo existente entre Azili e os *tohosu* no culto dos Nesuhue. Porém, na Casa das Minas, Azili não tem nenhuma relação direta com as *tobosi*.

Aziri Tobosi nos terreiros jeje-mahi de Cachoeira

Desloquemo-nos agora para o terceiro vértice do nosso triângulo: os terreiros jeje mahi da Bahia, em particular aqueles de Cachoeira. Nesses terreiros, ainda se preserva a memória e, em alguns casos, ainda se praticam os rituais do vodun Aziri Tobosi, entidade espiritual pouco conhecida nos candomblés nagô-ketu ou Angola. Aziri Tobosi (ou Tobosi Aziri) e Aziri Kaia (ou Tobosi Akaia) são duas entidades espirituais femininas associadas com as águas, sendo a primeira mais conhecida que

⁶¹ Gaiaku Luísa, Cachoeira, entrevista 28/11/1998, 17/12/1998.

a segunda. Como declarava a falecida Aguesi do Seja Hundé, o mais antigo terreiro jeje de Cachoeira, “toda água tem dono”, e Aziri Tobosi “é uma entidade do fundo”, ela mora nas profundidades das águas. Aziri Tobosi é normalmente associada às águas doces e por isso comparada com o orixá nagô dos rios, Oxum. Por outro lado, Aziri Kaia é normalmente associada a Iemanjá e às águas salgadas. Segundo *gaiaku* Luiza — dirigente do Humpame Ayono Huntoloji, terreiro jeje-mahi de Cachoeira — Aziri Tobosi estaria relacionada tanto com a água doce como com a água salgada, seria comparável com o orixá nagô do mar Olokum, mas concluiu dizendo que Aziri veste branco e usa contas de cristal e de prata como Iemanjá.⁶¹ Como com o vodun Azili no Benim, em todos os casos a associação com as águas é explícita. No entanto, o domínio aquático de Aziri no Brasil expandiu-se até abarcar o mar. Processo similar ocorreu com Iemanjá que, de divindade do rio Ogum, na Nigéria, passou a ser associada ao mar no Brasil.

Embora a finada Aguesi declarasse que Aziri Tobosi é seis meses mulher e seis meses homem, na maioria dos casos, ela é considerada um vodun feminino.⁶² Esse é também o caso no Haiti, onde Azili, conhecida como Ezili ou Erzulie, é também tida por mulher. No Benim, o gênero do vodun é sempre um aspecto difícil de se determinar, além de que sempre pode existir mais de uma “qualidade” do mesmo vodun, contudo, em Abomé, foi documentado o nome de Azili Nyòxo Awui, onde *nyòxo* pode ser traduzido como “mulher velha”. Portanto, a natureza feminina de Azili, no Haiti e na Bahia, tem precedentes no Benim. No

⁶² Aguesi, Cachoeira, entrevista 10/8/1996.

⁶³ “In Haiti Azili was transformed into not one but two goddesses: the sensuous Ezili Freda (Dahome), a love goddess, and “red eyed” Ezili Dantor, the hard-working warrior woman and mother”: J. Gleason, “Report from Savalu”, p. 28. Metraux identifica outros nomes de Ezili como Ezili-mapyang, Ezili-doba, Ezili-wèdo (a última talvez associada a Dan ou Aidowèdo) e confirma a sua condição feminina e aquática. “Ezili (Fréda-Dahomey), comme Aphrodite, appartient au groupe des esprits marins, mais elle s’est dégagée de ses origines pour devenir une personnification de la beauté et de la grâce féminines. Elle a tous les traits de la jolie femme: elle est coquette, sensuelle, amie du luxe et du plaisir, dépensière jusqu’à l’extravagance”: Alfred Metraux, *Le vaudou haïtien*, Paris, Gallimard 1958, pp. 78, 97. Vale salientar a mesma natureza feminina, sensual e faceira compartilhada por Ezili-Fréda no Haiti e o orixá Oxum com a qual esta associada Aziri-Tobosi na Bahia.

⁶⁴ Waldeloir Rego, Salvador, 1995; Everaldo Duarte, Salvador, 1994.

⁶⁵ Manoel Querino, *Costumes africanos no Brasil*, Recife, Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 1988 [1938]: 37

entanto, vale salientar a ênfase seletiva do gênero feminino do vodun na Bahia e no Haiti, o que não é reproduzido no Maranhão, onde Azili é considerado um vodun masculino.⁶³

Quanto ao termo *tobosi*, associado a Aziri, já vimos a existência do vodun Azili Tobo no Benim e a sua possível conexão com as *tobosi* dos Nesuhue. Porém, em nenhum lugar no Benim, nem na Casa das Minas, o termo *tobosi* foi explicitamente relacionado com Azili do modo como ocorre na Bahia. Essa peculiar associação lingüística ou conceitual pode ser interpretada de várias formas. Alguns informantes explicam que *tobosi* é um termo genérico para designar as entidades espirituais das águas, enquanto para outros *tobosi* seria uma designação jeje para os vodun femininos, do mesmo modo que na tradição nagô-ketu usa-se o termo *yaba* para designar os orixás femininos.⁶⁴ Em 1916, Manuel Querino escreveu: “Santa Ana, em nagô é Anamburucú, em dahoméano Tobossi”.⁶⁵ Sendo Nana Buluku (Anamburucu), como Oxum e Iemanjá, considerada uma vodúnsi feminina associada às águas, podemos pensar que, na Bahia, *tobosi* virou um termo genérico dos jeje para designar voduns femininos e ou das águas. A minha hipótese é que, como no Haiti, o uso inicial para designar entidades das águas foi paulatinamente substituído pela referência à “qualidade” feminina das divindades, atributo que se tornou predominante.

Em nenhum lugar na Bahia a palavra *tobosi* designa o estado infantil e de transição após a possessão, característico do Benim, nem uma categoria espiritual de meninas princesas, como na Casa das Minas. No entanto, o ritual de Aziri Tobosi, conforme se pratica nos terreiros jejemahi de Cachoeira, constitui a última “obrigação” que fecha o calendário anual de atividades rituais, e essa posição final na estrutura do ciclo de cerimônias lembra a correspondente posição final que ocupa a manifestação das *tobosi* nos rituais africanos.⁶⁶ Essa coincidência pode não ser

⁶⁶ No terreiro Bogum de Salvador, Aziri Tobosi não tem *assento*, nem a sua obrigação forma parte do calendário de festas da casa. No Poçu Beta, outro terreiro jeje mina-popo de Salvador, Aziri Tobosi é identificada com Iemanjá, e celebra-se a sua festa em outubro, mas essa obrigação não marca o fim do calendário ritual.

⁶⁷ A descrição da cerimônia de Aziri Tobosi baseia-se nos rituais celebrados em 2 de fevereiro de 1999, no Humpame Ayono Huntuoloi, e em 12 de janeiro de 2000, no Seja Hundé, em Cachoeira.

fortuita, e tratar-se de um vestígio do culto agonli do vodun Azili Tobo.

Em Cachoeira, a obrigação de Aziri Tobosi, que consiste basicamente em “dar comida” a essa divindade, é um ritual externo, celebrado no “mato” do terreiro. O *assento* de Aziri está enterrado nas raízes de um *atinsa*, como os jeje chamam as árvores sagradas, normalmente localizado perto de um riacho, poço ou fonte. A proximidade d da água é significativa, e no Seja Hundé fala-se que o *assento* está “plantado” dentro da água, na margem do rio Caquende, sob as raízes de um dendezeiro.

As obrigações, das quais fomos testemunhas tanto no Seja Hundé como no Huntoloji, apresentam variações de um terreiro para outro, tanto nos horários, ordem dos segmentos rituais, oferendas alimentares e outros elementos. No entanto, compartilham semelhanças na estrutura geral do ritual que se divide em duas partes. Sem entrar em detalhes etnográficos, pode-se dizer que a obrigação inicia-se de manhã, com a reunião da *gaiaku* (mãe-de-santo) e seus assistentes, *ogans*, *huntos* (tocadores de atabaque), *ekedes* e vodúnsis, todos rigorosamente vestidos de branco e descalços, em frente ao *atinsa* de Aziri.⁶⁷

Primeiro, acende-se uma ou várias velas, e o *ogan impé* realiza uma consulta oracular com o *vi* (noz de cola) para confirmar a aceitação da cerimônia por parte do vodun. Depois realizam-se as oferendas alimentares. Com o sacrifício de galinhas brancas ou marrons, ao som dos primeiros cânticos, produz-se a manifestação dos voduns nos seus adeptos. Numa gamela, ou no pé do *atinsa*, vão sendo colocados alimentos como farofa, *akasa*, mel, azeite-de-dendê, água e outros. Nessa primeira parte, há cantos para Legba e Ogum Xoreque, divindades encarregadas de abrir os caminhos, e também cantos para Aziri Tobosi, dentre eles:

Aé, aé, Tobo;

Tobosi lé, Tobo.

Makobo, makobo

Tobosi lé makobo

No Seja Hundé, prossegue-se com a seqüência de cantos do *zandró*

(primeiro ritual de abertura que antecede as festas públicas jeje), com cantos para vários voduns, enquanto que no Huntoloji canta-se a seqüência do *dorozan* (seqüência que estrutura as festas públicas jeje), com cantos para voduns e orixás desde Ogum até Bessem. Os voduns, em grupo, dançam em frente do *atinsa* por uma hora, mais ou menos. Assim, conclui-se a primeira parte da cerimônia, quando os voduns retornam para dentro da casa, enquanto as *ekedes* cozinham os animais sacrificiais.

Após essa pausa, todos os participantes retornam ao *atinsa*, e se realiza uma segunda oferenda no *assento*, agora com a carne cozida e outros alimentos, como feijão, abará, caruru, banana frita, pipoca, milho branco etc. Os mesmos alimentos oferecidos à divindade são depois distribuídos em folhas de bananeira entre os assistentes que comem com as mãos. Nessa segunda parte, no Seja Hundé, os voduns dançam ao som dos cantos do *dorozan*, e só compartilharão a comida ritual ao final da obrigação, uma vez recuperado o seu estado “normal”. Contrariamente, no Huntoloji, nessa segunda parte, as vodúnsis aparecem incorporadas pelos seus *erês*, e, sentadas em esteiras, compartilham a comida de obrigação com os demais participantes.

Inicialmente, tal fato, nesse contexto ritual, me levou a pensar em alguma possível relação entre os *erês* e as *tobosi*, mas, comparando-o com o ritual do Seja Hundé, onde não há qualquer presença dos *erês*, tive que concluir que a manifestação dos mesmos no Huntoloji, provavelmente, é apenas uma estratégia funcional para permitir às vodúnsis compartilhar a comida ritual, já que o *erê*, ao contrário do vodun, está capacitado para comer. Na verdade, essa comunhão alimentar constitui um momento de *communitas* e confere o sentido essencial à obrigação: através do alimento consagrado, o *axé* da divindade é distribuído entre os membros da congregação. No Huntoloji, concluído o almoço, a *gaiaku* invoca novamente os voduns e, após um cântico particular, os *erês* vão embora e os vodun se manifestam brevemente, antes de abandonar o corpo dos devotos. Antes do meio-dia, no Huntoloji, ou das seis horas da tarde no Seja Hundé, a cerimônia chega ao seu fim.

⁶⁸ Basil Semasu, Abomé, entrevista 20/9/95. Azilinson, Uidá, entrevista 20/9/95. A presença de Azili também está documentada nos cultos Nesuhue de Savalu, mas não se sabe o período da sua introdução: Judith Gleason, “Report from Savalu”, *The dancers’ magazine*, Spring-Summer 1992.

Vemos assim, nessa obrigação de Aziri Tobosi, que as *tobosi*, como são conhecidas no culto Nesuhue e na Casa das Minas, não encontram nenhuma correspondência. Apenas a natureza feminina e aquática de Aziri Tobosi e talvez a sua posição final na ordem ritual parecem manter uma continuidade com as *tobosi* do culto Nesuhue. Esse fato, junto com a evidente semelhança dos nomes, sugere uma matriz cultural comum do culto de Aziri Tobosi cachoeirano e do culto Nesuhue que, como foi apontado acima, corresponderia ao culto agonli de Azili Tobo. Cabe notar que, no primeiro canto de Aziri Tobosi transcrito acima, aparece o termo *tobo*, talvez uma alusão aos *bo*, os “empowered objects” que os mahi-agonli preparavam e consagravam nas águas do lago Azili ou do rio Wo.

O culto de Azili Tobo parece ter permanecido localizado e restrito à área Agonli até pelo menos a segunda metade do século XIX, isto é, após o fim do tráfico de escravos transatlântico no Brasil. Segundo a tradição oral, o culto de Azili foi importado em Abomé por Zonyidi, a mãe do rei Glele, que reinou entre 1858 e 1889. Hoje, Azili tem um templo no bairro Jegbe, diante da casa de Tòkpò, o antigo ministro de agricultura do Daomé. Em Uidá, conforme a genealogia providenciada pelo Azilinson, o culto deve ter chegado muito posteriormente, por volta de 1900.⁶⁸ No entanto, a presença dos agonli no Brasil está documentada desde o século XVIII, sendo provavelmente anterior a 1740, como atesta a presença dessa denominação étnica sob a forma “agonlis”, em documentos relacionados com irmandades e devoções católicas de negros mina e maki (mahi), no Rio de Janeiro.⁶⁹ Aliás, os terreiros jeje de Cachoeira aqui estudados, identificam-se como pertencendo à nação *mahi* ou *marrim*, denominação étnica que incluiria, pela sua localização geográfica, aos agonli. Essas circunstâncias reforçam a hipótese de um vínculo direto entre o culto jeje-mahi de Aziri Tobosi, e o culto agonli de Azili Tobo.

Em resumo, o exercício intertextual e comparativo aqui proposto, relacionando uma série de termos e de comportamentos rituais localizados em áreas culturais e geográficas diferenciadas, não apresenta evidência definitiva para uma interpretação conclusiva. A etnografia contemporânea mostra, efetivamente, diferentes graus de continuidade e

⁶⁹ Mariza de Carvalho Soares, *Devotos da cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000.

mudança, mas não revela muito sobre os processos históricos e agentes sociais que levaram a essa diversidade. No entanto, a análise permite avançar uma hipótese preliminar segundo a qual certas práticas religiosas agonli-mahi, associadas aos espíritos dos rios como Azili Tobo, foram apropriadas pelos daomeanos, contribuindo para a instituição do culto *tohosu* e o complexo iniciático *Yivodo-tobosi*. A partir desse momento, a figura ritual das *tobosi* adquiriu traços diferenciados no novo contexto do culto Nesuhue. Enquanto a presença das *tobosi* na Casa das Minas derivaria dessa tradição dos Nesuhue, o culto de Aziri Tobosi da Bahia derivaria da tradição mais antiga do culto Azili Tobo, praticado pelos povos autóctones do vale do rio Ouémé.

Esses antecedentes africanos não pressupõem apenas processos de continuidade, mas também de mudança, como foi demonstrado pelas diferenças conceituais e comportamentais que aparecem ao compararmos as *tobosi* dos Nesuhue e da Casa das Minas. Nesse caso, a figura ritual das *tobosi*, que no Benim correspondia a um estado de transição após a possessão, caracterizado pela atividade de mendicidade, se transformou no Maranhão numa entidade espiritual diferenciada, com um papel ritual caracterizado principalmente pela distribuição de alimentos. A conclusão mais ampla que deriva da hipótese acima apontada é que as diferenças regionais dos cultos afro-brasileiros, como as que existem entre a Casa das Minas do Maranhão e os terreiros jeje-mahi de Cachoeira, em relação às *tobosi* e ao vodun Aziri, podem ser explicadas, dentre outros fatores, pela diferença de origem étnica e afiliação religiosa dos agentes sociais responsáveis pela sua transferência transatlântica.

Apêndice: cantos do vodun Azili Tobo

1⁷⁰

O Wôgbó tò é é

O tò nò xo xu we à?

Azili Wôgbó tò e e e

⁷⁰ Cântico do templo de Azili, Uidá, 20/9/95. Transcrição e tradução para o francês de Celestin Dako. Tradução do francês para o português do autor.

Tò nò xo xu dòhun à
O mènú mènú mè nò wà
Nya e mède na wà
tò gbó tòn â
O Wôgbó tò é é
O tò nò xo xu dòhun à
O mènú mènú mè nò wà
[Nya e] mède na wà
Azili gbó tòn â
O Wôgbó tò é é
O tò nò xo xu dòhun à

Oh fleuve Wogbo
Oh le fleuve frappe-t-il comme la mer?
Fleuve Azili Wogbo
Le fleuve ne frappe pas comme la mer
Chacun fait ce qui est de sa competence
et personne ne peut faire ce qui est de la competence
du grand fleuve
Oh fleuve Wogbo
Oh le fleuve ne frappe pas comme la mer
Chacun fait ce qui est de sa competence
et personne ne peut faire ce qui est de la competence

⁷¹ Cântico do templo de Azili, Uidá, 20/9/95. Transcrição e tradução para o francês de Celestin Dako. Tradução do francês para o português do autor. Esse canto expressa a amizade entre Azili e Zomadonu. O sacerdote de Azili explicou que Lensuxwe (Zomadonu) tinha caído na água. Azili estava presente e falou que não ia deixar afogar-se o amigo, estendeu a sua mão e o tirou d'água (*È gosin tò xwé* = “il a quité la maison de l'eau”). “Um amigo não vai te ajudar num momento de dificuldade? A partir desse momento viraram verdadeiros amigos”. Essa interpretação sobre a origem da mítica amizade pode refletir alguma antiga aliança entre os reis do Daomé e o povo de Ouemé. É sabido que os daomeanos tinham uma *quizila* ou tabu que não lhes permitia atravessar as águas. O cântico poderia aludir a uma situação onde os daomeanos escaparam de um afogamento. Alternativamente, pode refletir as práticas rituais pelas quais os *tohosu* são tirados d'água para ser instalados nos seus *assentos*. Azili, como outros voduns que foram benéficos para os daomeanos, foi importado em Abomé e ficou ligado com os Nesuhue, adquirindo alguns privilégios rituais. Hoje, em Uidá, durante as cerimônias públicas, o vodun Zomadonu visita o templo de Azili e vice-versa. Azili se veste como os vodun Nesuhue, usando o colar *kanxodenu*, utilizando a espada e a casaca característica dos vodúnsis reais. No entanto, ele mantém ainda certas diferenças em outros atributos do vestuário, nas danças e na língua. Azili, mesmo que na periferia dos Nesuhue, foi integrado na esfera dos voduns reais.

⁷² Tògbó: o grande rio, alusão ao vodun Azili.

⁷³ Lego: nome do bairro de Abomé onde está localizado o templo de Zomadonu, uma alusão a Zomadonu.

du grand Azili
Oh fleuve Wogbo
Oh le fleuve ne frappe pas comme la mer

Oh, rio Wogbo,
Oh, o rio bate como o mar?
Rio Azili Wogbo,
O rio não bate como o mar.
Cada um faz o que é da sua competência,
E ninguém pode fazer o que é da competência
do grande rio.
Oh, rio Wogbo,
Oh, o rio não bate como o mar.
Cada um faz o que é da sua competência,
E ninguém pode fazer o que é da competência
do grande Azili.
Oh, rio Wogbo,
Oh, o rio não bate como o mar.

2⁷¹
O xòntòn sàlu nò cí akpo wè à?
Ali de tògbó⁷² nò gbòn yì Lègo⁷³
Ali nè ma sò ja gbê dê sú gbe
O xòntòn salu nò cí akpo â mè
(Ali de)⁷⁴ O gomènu⁷⁵ Tògbo
nò gbòn yì Lègo
Ali nè ma sò ja gbê dê sú gbe

L'ami intime est il dedaigné?
La voie par laquelle Tògbo passe pour aller a Legó
ce chemin ne sera plus jamais envahi d'herbes
L'ami intime n'est pas certainement méprisé

⁷⁴ Omissão subentendida, segundo Celestin Dako.

⁷⁵ Gomènu significa literalmente “aquele que mora na garrafa”. *Go* significa garrafa, mas também cabaça (Segurola). Aquele que mora dentro da cabaça é o vodun.

⁷⁶ Cântico do repertório Nesuhue cantado na seção dedicada ao vodúnsi Dan, Abomé, 27/7/95. Transcrição e tradução do francês de Celestin Dako. Tradução do francês para o português do autor.

La voie par où Tògbo, habitant de la calebasse,
passe pour aller a Lego
ce chemin ne sera plus jamais envahi d'herbes

O amigo íntimo vai ser desprezado?
O caminho pelo qual Tògbo passa para ir a Lego
Esse caminho não será jamais invadido pelas ervas

O amigo íntimo certamente não será desprezado
O caminho pelo qual Tògbo, habitante da cabaça,
Passa para ir a Lego
Esse caminho não será jamais invadido pelas ervas.

3⁷⁶

Tòbô mǎ è un wá mǎ we e
Azili Tòbô lò dǎ a?
Mǎ è. un wá mǎ we è. nyó.
Azili Tòbô lò dǎ a?
O mǎ è un wá mǎ we é nyò

Tobo nous t'avons en fin vu
Azili Tobo te voici?
Je t'ai en fin vu et c'est bon
Azili Tobo te voici?
Je t'ai en fin vu et c'est bon

Tobo, finalmente te vimos
Azili, estás ai?
Finalmente te vi e é bom
Azili, estás ai?
Finalmente te vi e é bom