

Capítulo III

Em mercado não há orixá!

Flávio Gonçalves dos Santos

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

SANTOS, FG. Em mercado não há orixá!. In: *Economia e Cultura do Candomblé na Bahia: o comércio de objetos litúrgicos afro-brasileiros - 1850/1937* [online]. Ilhéus, BA: Editus, 2013, pp. 153-215. ISBN . Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

CAPÍTULO III



SEM MERCADO NÃO HÁ ORIXÁ!

Epo ti ra'jó lójà
*Epo ti ra'jó lójà*²¹⁴

Se no mito de Ossain está expressa a fórmula “*Kosi éwe, kosi orixá*” (sem folhas, não há orixá!), o fato é que a aquisição dessas folhas, na maior parte das vezes, ocorre por intermédio de uma relação comercial. Alguns dos vegetais, não sendo nativos do Brasil, tiveram de ser importados e aclimatados ao novo ambiente ecológico, como foi o caso do obi. Outros, por questões ecológicas ou ritualísticas, foram sendo trazidos da Costa d’África para o Brasil, como, por exemplo, a pimenta da Costa. Entretanto, segundo Manuela Carneiro da Cunha,

[...] depois do fim do tráfico, reestruturou-se o comércio entre Lagos e o Brasil, destinado a durar ainda uns quarenta e poucos anos. Foi um comércio marginal, sem dúvida, curioso em muitos aspectos, e até hoje pouco estudado²¹⁵.

Este trabalho, inspirado nas obras de Manuela Carneiro da Cunha, acentua algumas discordâncias em relação a certos posicionamentos da autora. O excerto transcrito acima, por exemplo, leva à percepção de que o fim do comércio com a Costa d’África

²¹⁴ “O dendê não compra a dança do dono do mercado/ O dendê não compra a dança do dono do mercado” apud VOGEL; BARROS; MELLO, 2001, p. 39. Esse *oriki* faz referência a Exu, considerado o dono do mercado, patrono do comércio e responsável pela circulação do dinheiro.

²¹⁵ CUNHA. 1985, p. 113.

deu-se mais ou menos por volta da década de 1890. Essa afirmação de Cunha está em perfeito acordo com a proposição de que as relações comerciais entre o Brasil e a Costa d'África, em algum momento, foram interrompidas. Essa proposição foi apresentada, pela primeira vez, por José Honório Rodrigues. Segundo ele, a partir de 1850 houve um afastamento entre o Brasil e a Costa Ocidental da África, que teria sido ocasionado pelas crescentes pressões das potências europeias²¹⁶. José Flávio Sombra Saraiva concorda com essa ideia:

Após a extinção do tráfico atlântico de escravos, e a aceleração do processo de penetração europeia na África, o Brasil intensificou a distância em relação ao continente africano²¹⁷.

Tanto o trabalho de J. H. Rodrigues quanto o de J. F. Sombra Saraiva têm seus escopos voltados para a análise das relações diplomáticas entre o Brasil e a África. No momento em que as grandes redes de comércio em torno do tráfico atlântico de escravos desaparecem, os autores percebem o desinteresse das autoridades brasileiras em manter relações diplomáticas com a África. Esse desinteresse é ainda mais acentuado com a partilha da África entre as potências europeias. A presença da administração colonial europeia no continente estimulava a concorrência com os produtos brasileiros e impedia o estabelecimento de qualquer relação, diplomática ou comercial, na Região, que não tivesse como intermediária uma das potências colonizadoras.

Além disso, o comércio que se manteve após 1850, entre a Bahia e a África, não chegou a despertar a atenção de J. H. Rodrigues e J. F. Sombra Saraiva. Nas palavras de J.H. Rodrigues:

Entre 1850 e 1858 se processa a retirada do Brasil da África [...]. As pequenas relações comerciais que ainda persistem

²¹⁶Ibidem, p. 209.

²¹⁷SARAIWA, 1996, p. 16.

entre Lagos e a Bahia [...] não disfarçam o rompimento, nem ocultam a alheação que daí por diante o Brasil sente pela África²¹⁸.

Se, por um lado e sob o ponto de vista das relações internacionais, esse comércio representava muito pouco na agenda diplomática brasileira, por outro, ele não pode ser desprezado. Isso desconsideraria os impactos social e econômico provocados sobre uma parcela significativa da população baiana. Os desdobramentos políticos, econômicos e sociais, desse comércio foram, em parte, responsáveis pela singularidade cultural, política e religiosa do Brasil e da Bahia, particularmente.

Nos capítulos anteriores foi demonstrado como tudo isso, volumes, cargas e valores, movimentado por esse comércio, “não disfarçou nem ocultou a alheação” de um certo Brasil para com o continente africano. Mas, a qual Brasil Rodrigues se referiu, exatamente? O Brasil composto pelos extratos intimamente ligados às tradições afro-brasileiras, à África e à Costa d’África nunca esteve alheado. O alheamento deu-se em relação aos estratos sociais ansiosos por implantar uma sociedade de valores e costumes europeus.

Para esses dois Brasis de referenciais culturais distintos, não se pode sequer estabelecer um recorte de classe ou estabelecer uma distinção um pouco mais abrangente, do tipo elite e camadas populares. Isso se deve ao fato de que muitos dos envolvidos nas relações comerciais com a Costa d’África, em se tratando da Bahia, da segunda metade do século XIX e das primeiras décadas do XX, possuíam fortunas consideráveis e viviam de forma abastada, quando não burguesa.

Mesmo Cunha estende, para além da década de 1850, a interrupção das relações comerciais entre a Bahia e a Costa d’África, porém há indícios, em inúmeras fontes, de que a manutenção desse comércio ultrapassou o século XIX. Vários são os relatos

²¹⁸ RODRIGUES, 1982, p. 203.

de época que atestam a manutenção desse fluxo comercial. Miguel Santana, em depoimento a respeito de sua vida, fez quatro referências à localização de vendedores de produtos oriundos da Costa d'África em atividade durante sua juventude.

Miguel Arcanjo Barradas Santiago de Santana foi um dos mais importantes afro-brasileiros que viveram na Bahia no século XX, tanto no que se refere à sua atuação dentro do culto aos orixás, quanto na sua trajetória pessoal. Em relação ao culto, inúmeras foram suas responsabilidades e cargos em diversos terreiros baianos.

Nascido em 1896, viveu, presenciou e foi afetado por boa parte dos processos de transformação por que a sociedade baiana passou no alvorecer do século XX²¹⁹. Esteve ligado à estiva de Salvador, onde, muito cedo foi introduzido no mundo do trabalho e nos movimentos das cargas que chegavam por mar à cidade. Foi, inclusive, possuidor de várias alvarengas que faziam a descarga das mercadorias chegadas em navios de longo curso, e que lhe permitiram viver em abundância²²⁰. Igualmente esteve vinculado a intelectuais baianos que, na década de 1930, começaram um movimento acadêmico e literário conhecido como a “Academia dos Rebeldes”, da qual faziam parte figuras como Édison Carneiro, Aydano do Couto Ferraz, Jorge Amado e tantos outros. Foi amigo e companheiro deles nas buscas etnográficas e literárias pelas ruas de Salvador. Muitas das características e histórias de personagens de Jorge Amado foram inspiradas em Miguel Santana. O Pedro Archanjo, por exemplo, é um deles. Sua história com a finlandesa, sua prole extensa e variada são elementos tomados de empréstimo, com a devida licença poética, da trajetória de Santana²²¹.

Iniciado, desde tenra idade, nos mistérios dos orixás, aos 14 ou 15 anos foi reconhecido *Zaba*, o mais alto posto da nação Tapa, no terreiro do Gunocô. Acumulou também os postos de *Faloya*, na casa de Yansã, de ogã de Omolu, na Casa Branca, e ministro de

²¹⁹ CASTRO, 1996.

²²⁰ Ibidem.

²²¹ Ibidem.

Xangô, no terreiro do Axé Ôpô Afonjá, com o nome de Obá Aré²²². Teve o privilégio de ser uma das últimas pessoas com quem Mãe Aninha falou e a quem transmitiu sua vontade e suas disposições em relação à sua sucessão no terreiro e à administração da Sociedade Beneficente Cruz Santa Ôpô Afonjá, segundo Deoscóredes Maximiliano dos Santos, Mestre Didi, testemunha do fato:

Iyá Oba Biyi, já com voz confusa, disse: ‘Oba Aré: Oba Abiodun fica como presidente da Sociedade, e você eu quero que fique ao lado de Ossi Dagan [Maria Bibiana do Espírito Santo, Mãe Senhora], lesse orixá (aos pés do orixá)²²³.

Esse relato demonstra a total confiança de Mãe Aninha nos conhecimentos do Axé possuídos por Miguel Santana. E isso é revelado, primeiro pelo cargo que possuía, o de Obá Até, que é um dos seis Otun Obá, isto é, Obás da direita. Eles possuem direito a voz e voto, ao passo que os outros seis Obás da esquerda têm apenas direito a voz, na própria hierarquia dos Otun Obá. O cargo de Santana é precedido apenas pelo de Obá Abiodun²²⁴.

A segunda e mais importante demonstração da confiança depositada em Miguel Santana foram as palavras: “Você, quero que fique ao lado de Ossi Dagan lesse orixá.” Isso significa que a ele foi confiada a responsabilidade pela conservação do axé da casa de culto aos orixás, já que Ossi Dagan, Mãe Senhora, não estava pronta para assumir integralmente as responsabilidades do terreiro. Foi confiada a ele a responsabilidade de manter as tradições do Axé Ôpô Afonjá, auxiliando aquela que seria a sucessora de Mãe Aninha.

Das lembranças dessa figura de destaque para a comunidade afro-brasileira emergiram informações sobre a comercialização de produtos vindos da Costa d’África. Disse que seu avô,

²²² CASTRO, 1996.

²²³ SANTOS, D. M., 1994, p. 15.

²²⁴ Ibidem.

Manuel Santana[,] vendia cachaça e fumo em Lagos, na Nigéria, e de lá trazia limo da Costa [espécie de banha que se passava no corpo para embelezar], sabão da Costa, obi, [fruto usado no candomblé], atarê [pimenta da Costa], pano da Costa, palha da Costa [usada em manufaturas tal como o chapéu] azeite de dendê, tremoso [fruta que se cozinhava com sal e água e as africanas vendiam nas cuias como tira-gosto quando se tomava cerveja ou cachaça], às vezes também trazia inhame²²⁵.

Segundo ele, seu avô era português, casado com uma africana filha de rei de Tapa, e faleceu em uma de suas viagens à Costa d'África. No seu depoimento é interessante notar os indícios de uma das formas de funcionamento desse comércio, bem como as mercadorias nele negociadas. No caso específico era ele mesmo quem ia à África efetuar suas transações comerciais, dispensando, desse modo, os serviços de um agente comercial, conforme o caso de Felicidade Maria de Sant'Anna, que tinha por agente Luciano Crispin da Silva²²⁶.

A partir das informações prestadas por Miguel Santana, seu avô embarcava, no porto de Salvador, cachaça e fumo – dois dos principais produtos da pauta de exportação baiana. Nessa operação comercial, a utilização de moeda, tudo indica, era muito restrita, senão de todo dispensada, e as transações eram feitas a partir da troca de uma mercadoria por outra. Das mercadorias trazidas por seu avô, Santana, além do nome, aponta alguns dos usos que se dava a essas mercadorias. Porém, em alguns casos, como os da pimenta da Costa e do limo da Costa, ele omite o uso litúrgico no candomblé. Revela, apenas, o da noz-de-cola, pelo seu nome ritual, obi.

Das revelações feitas por Santana em relação a seu avô, a sua nacionalidade portuguesa, ainda que de um lado possa causar surpresa, por outro não chega a ser incomum em relação àqueles

²²⁵CASTRO, 1996, p. 15-16.

²²⁶CUNHA, 1985, p. 125.

que lidavam com esse comércio no século XIX. Nas fontes consultadas aparecem inúmeros nomes de origem portuguesa, italiana, francesa etc.²²⁷ Alguns deles eram os capitães das embarcações que traziam mercadorias vindas da Costa d'África. Mais adiante revela que ele

[...] [foi] estudar inglês com um professor africano, alto, que morava no Caminho Novo. Esse professor negociava dentro de casa com mercadorias da Costa²²⁸.

Esse fato ocorreu por volta de 1913, pois essas aulas de inglês estão associadas a um evento trágico, o assassinato de João Conceição da Costa, chefe-geral da estiva, filho de Adão Conceição da Costa²²⁹. Foi na casa desse último que Miguel Santana foi criado. Essa associação de datas é possível, pois na memória de Santana, no dia 12 de agosto de 1912, pouco antes de ser assassinado, Adão da Costa havia “tomado [sua] lição de inglês”. No seu testamento consta a data do falecimento como sendo o dia 12 de agosto de 1913. Essa mesma data aparece em outras fontes relacionadas ao episódio, como, por exemplo, os jornais do período que noticiaram o crime²³⁰.

Para além dos lapsos de memória de Santana, a recordação desse evento permite vislumbrar um movimento muito singular daquele período, qual seja, em fins do século XIX houve um maciço movimento de ex-escravos africanos de retorno a sua terra natal, chamados de “retornados”, que tem sido largamente estudado pela historiografia e pela antropologia, especialmente nos últimos

²²⁷ARQUIVO... maço 02022, 1850, 1851, 1852 e 1853.

²²⁸CASTRO, 1996, p. 21.

²²⁹Adão Conceição Costa e seu filho João Conceição Costa foram personalidades de destaque no porto de Salvador. Ligados ao pessoal da estiva e aos proprietários de vários saveiros e alvarengas que faziam a descarga dos produtos chegados por mar, possuíam estreitos vínculos, alguns familiares, com os terreiros de candomblé soteropolitanos. Suas trajetórias estão ligadas à história portuária e à formação do sindicato de estivadores na Bahia.

²³⁰DIÁRIO DA BAHIA, 1914.

dez anos. Observe-se que o movimento reverso despertou pouca atenção dos pesquisadores. Muitos africanos que retornaram à Costa d'África, principalmente nas levas dos idos de 1835, constituíram família, e alguns membros de sua descendência optaram por retornar ao Brasil, sobretudo no período em que a política colonialista europeia se tornou mais ostensiva. Esse foi o caso de João Conceição da Costa, de Maxwel Porphirio de Assunção e de seu irmão. Esses últimos chegaram a Salvador no início do século XX e aqui se estabeleceram definitivamente. Os africanos aqui estabelecidos propiciaram aos seus filhos uma significativa formação no outro lado do Atlântico, na Costa d'África. Isso aconteceu com Martiniano Eliseu do Bonfim.

Custódio Joaquim de Almeida é um caso assaz curioso: tendo saído da Costa d'África em 1864, estabeleceu-se no atual Rio Grande do Sul, vivendo ali até o seu falecimento às expensas do governo britânico. Acredita-se que tenha sido um governante em sua terra natal e que, por efeito das pressões coloniais inglesas, foi exilado no Brasil²³¹.

Essa circulação de africanos e afro-brasileiros entre a Costa d'África e o Brasil foi bastante significativa na medida em que revela a fluidez e os vínculos dessas duas populações em lados distintos do Atlântico, bem como as distinções e similaridades dos processos históricos que estavam em curso, tanto na Costa d'África quanto no Brasil.

No contexto africano, os brasileiros retornados haviam encontrado um nicho que lhes conferiu prosperidade econômica e influência política. As relações comerciais com o Brasil, desde o período pré-abolição do tráfico, haviam se constituído como foro quase exclusivo, bastante privilegiado e lucrativo.

As incursões do colonialismo europeu não chegavam, inicialmente, a ameaçar a prosperidade política desse grupo, ao contrário, contribuía, de certo modo, para conferir maior estabilidade à sua prosperidade política e econômica, na medida em que, dessa parcela

²³¹ SILVA, 2003.

da população próspera da Costa d'África, recrutavam-se os agentes intermediários da dominação colonial. Em termos práticos, a implantação da dominação colonial europeia representava, apenas, a substituição de um poder, centralizado e tributário, por outro. Devido à longa história de conquistas e de movimentação de populações, entendia-se essa dominação como temporária e circunstancial, entretanto, na medida em que os setores comerciais, especialmente aqueles ligados às comunidades de brasileiros retornados, constatam que estavam sendo desalojados do poder e preteridos nos cargos da administração colonial, passaram a desenvolver ações que culminariam nos processos de independência, já em meados do século XX. É nesse sentido que Manuela C. da Cunha analisa o papel da burguesia comercial de Lagos, composta principalmente de brasileiros retornados:

É dela paradoxalmente que vai sair a primeira contestação política, um protonacionalismo que se manifesta, sobretudo, em uma revalorização das tradições iorubanas [...] a burguesia de Lagos, que se havia preparado para suceder aos ingleses, cuja administração esperavam fosse apenas transitória, sente-se abandonada e sem expectativas²³².

A partir dessas decepções, é possível que se possa compreender a tentativa de restabelecimento de um fluxo migratório inverso ao dos escravos retornados. Se a conjuntura era desfavorável aos retornados à Costa d'África, melhor sorte não teria aqueles que optaram por regressar ao Brasil.

No contexto nacional grassavam políticas públicas do estado brasileiro que pretendiam, por meio da importação de mão de obra europeia, promover o branqueamento da população e provocar, segundo as crenças da época, o desaparecimento das populações afro-brasileiras da composição demográfica do país. Essa questão é largamente tratada pela historiografia e pela antropologia, não se faz necessário cansar o leitor repetindo teses e

²³²CUNHA, 1985, p. 147.

argumentos satisfatoriamente analisados²³³. Entretanto, em 1933, assim se referiu um articulista do jornal *O Imparcial*, na contestação das políticas de imigração até então adotadas ou patrocinadas pelas várias instâncias do poder público brasileiro:

[...] a injustiça perpetrada contra o nacional era evidente. Desde 1827, quando principiou a invasão imigrante (4.520.438 ATÉ 1930) O Estado sempre auxiliou com subvenção, passagem, toda espécie de mimos leva dos estrangeiros. Desde 1885, a Hospedaria São Paulo, construída e inaugurada pelo Visconde de Parnaíba, garantia ao forasteiro todos os recursos de que carecia. [...] ao brasileiro cabe sempre o trabalho mais pesado das derrubadas, e que estrangeiros encontram terrenos aplainados nas suas linhas mais ásperas. Os fazendeiros depois de se servirem do nordesta para o pesado despedem-no para dar lugar ao colono europeu.

O bocado não é ali, como alhures, de quem o faz, senão de quem come [...].

Enquanto o caboclo sofre, o Brasil já se preparava para pagar a viagem e hospedagem no Brasil de, sem o menor critério de seleção, 50.000 russos.

Isto ia custar a bagatela de três milhões de francos²³⁴.

Os favorecimentos apontados no excerto acima não eram destinados a todos os imigrantes. A simples cogitação, em 1921, de um fluxo migratório de afro-americanos para o Brasil causou *frisson*, e a proposição de medidas legislativas tinha como objetivo impedir a concretização de semelhantes corrente migratórias. Tais discussões na Câmara revelaram o fluxo imigratório discreto de africanos da Costa d'África para o Brasil e provocaram um protesto nas páginas do jornal *A Tarde*, assinado por ninguém menos que Maxwell Porphyrio de Assunção. O protesto do advogado e professor de inglês era do seguinte teor:

²³³Apenas para lembrar alguns, cito CORRÊA, 1998; COSTA, 1997; HASENBALG, 1979; LEITE, 1996; MAIO, 1996; SHWARCZ, 1993; SKIDMORE, 1976.

²³⁴O IMPARCIAL, 1933.

Presado e dd. Colega, sr. Dr. Director d'A Tarde. Saudações – Deparando, hontem, com telegramma inserido nas columnas do vosso conceituado vespertino A Tarde, relativamente ao projecto inconstitucional e deshumano apresentado, à Câmara Federal pelo deputado Cincinato Braga, sobre a prohibição da imigração negra para o Brasil, não posso ficar sem lançar d'aqui o meu protesto contra semelhante projecto que a meu ver, synthetiza tão somente uma injuria atirada a face da população de um paiz, que, desde o berço da sua civilização até a presente data, outro elemento desenvolvedor da lavoura e das indústrias não foi sinão o elemento negro, grandemente arrebatado do regaço remançoso de sua pátria pelos portugueses²³⁵.

A atuação e a influência desse professor de inglês e de outros foi considerada por J. L. Matory, mas elas ainda merecem outros estudos, a fim de melhor apreender as ações desses indivíduos²³⁶. No que concerne, especificamente, a esse trabalho, a dimensão da atuação desses professores de inglês, ou de alguns deles, não se restringia apenas ao campo do ensino, ou do ativismo político, como no caso de Maxwell de Assumpção, mas estendeu-se, também, à preservação dos traços religiosos e das redes comerciais entre a Bahia e a Costa d'África.

As memórias de Santana sobre esse comércio de produtos da Costa não terminam com o professor de inglês com quem estudou. Ao contrário, tornam-se mais reveladoras:

Eu já falei de Hilário? Um preto alto? Ele morava aqui no Largo do Pelourinho, morava com a mãe. O nome dela era Maria. Embaixo tinham uma quitanda onde negociavam artigos da Costa. Ele era de Xangô. Ele era brasileiro, mas a mãe dele era africana. Quando ela morreu, Aninha [Eugênia Anna dos Santos, Iyá Oba Biyi] que morava na Rua dos Capitães (atual Ruy Barbosa) com umas africanas a quem chamava de tias, veio morar com ele e trabalhar

²³⁵BAHIA, 1921.

²³⁶MATORY, 1999.

na quitanda. A mercadoria que Hilário vendia era boa, não tinha nada de falsificado, porque naquele tempo já se falsificava o sabão, o caríssimo sabão da Costa. Ele vendia também pra fazer feitiço, vendia ori, quer dizer limo da Costa, pano da Costa, vendia búzio, orobô. Você ia na Bahia toda procurar um artigo e não encontrava, ia lá e achava. Agora tinha uma coisa, ele vendia caro.

Aninha sempre ia ao Rio de Janeiro e tinha uma secretária, irmã de Martiniano Eliseu do Bonfim, chamada Bonifácia. Ela ficava no lugar de Aninha, substituindo-a nos trabalhos da quitanda e no terreiro. Martiniano é que morava no Caminho Novo, passando duas ou três casas depois do Bola Verde, num primeiro andar. Foi lá que morou e morreu. Ele tinha também uma quitanda de artigos da Costa, mas a dele era na ladeira de Santana. Era olhador e de quando em quando dava aula de inglês²³⁷.

Miguel Santana, ao se referir a Hilário e a Martiniano E. do Bonfim como comerciantes de produtos da Costa da África e também como olhadores, ou seja, babalaôs, confirmou, e também demonstrou, a hipótese que motivou a realização deste trabalho, qual seja, a da existência de uma interseção entre a cultura material e a cultura simbólica dentro do culto afro-brasileiro. Ao revelar que os comerciantes de produtos da Costa, como Hilário e Martiniano, faziam consultas a Ifá, recomendavam rituais, prescreviam banhos e chás, às vezes, no mesmo espaço em que comercializavam os produtos recomendados, criavam o mercado para a exploração de seus produtos, isso valendo-se da autoridade religiosa.

Há, sem dúvida, nesse aspecto, a questão ritual, porém, a busca pela sobrevivência também é uma variável preponderante, como se pode notar na fala de Martiniano Eliseu do Bonfim, em entrevista concedida a Édison Carneiro a respeito de sua atuação como babalaô. Ao notar um capacete de búzios na parede da casa de Martiniano do Bonfim, os entrevistadores o interpelaram se era seu, ao que ele respondeu:

²³⁷Ibidem, p. 30.

– Não. Fiz por encomenda de um amigo. Velho e doente preciso arranjar dessas cousas para ganhar um dinheirinho.

Mais adiante ele torna a afirmar: “Eu não sou ‘pae de santo’, como já disse. Se me pedem um serviço eu faço para ganhar uns cobres. Isso, porém, não é ser ‘pae de santo’”²³⁸.

Ao longo de todo o depoimento de Santana foram indicados outros comerciantes de produtos da Costa. No caso específico de Martiniano e de Mãe Aninha, outras fontes confirmam Santana. De Mãe Aninha, por exemplo, um “repórter” que, em 1938, noticiou seu sepultamento em uma matéria, rica em lembranças de suas idas às festas do Axé Ôpô de Afonjá, oferece detalhes preciosos sobre as suas atividades religiosas e comerciais, informando, inclusive, o preço que se cobrava por um obi e um orobô na época de sua morte.

Aninha batia candomblé na cidade, desde os tempos em que, na rua dos Capitães, a polícia consentia a batida, há mais de 35 anos. Deve ter deixado fortuna, tendo sido negociante de objectos da ‘Costa’, oubi e orobô, importando-os directamente da África, ainda tendo um ‘terreiro’ no Rio, para onde viajava constantemente. O oubi é vendido a 9\$000 e o orobô a 3\$500, e ambos são indispensáveis nos ‘despachos’²³⁹.

O fato é que a interseção entre as culturas material e simbólica, referente ao culto aos orixás, é imprescindível, pois apenas os iniciados nas liturgias, considerados, evidentemente, os vários graus de iniciação, são possuidores dos conhecimentos necessários das propriedades mágicas, religiosas e terapêuticas dos produtos, do momento e da ordem de utilização em determinados rituais. Critérios como hora, dia, posição de determinadas ervas e folhas em relação a outros elementos ritualísticos podem influenciar ou

²³⁸O ESTADO DA BAHIA, 1936 (grifo do autor).

²³⁹O IMPARCIAL, 1938.

mesmo inviabilizar sua utilização em uma oferenda ou trabalho, se os critérios necessários para sua colheita não forem rigorosamente observados.

O mesmo se dá na indicação de determinado produto que é consagrado a um orixá e que, se vendido por engano, como se fôra de outro, dentro da lógica ritual do candomblé desencadeará consequências desastrosas. Nesse sentido, apenas o iniciado, possuidor dos conhecimentos suficientes e necessários dos procedimentos de cada ritual do culto aos orixás, está habilitado a manipulá-los e, portanto, a comercializá-los. Na atualidade, observaram Vogel, Mello e Barros, dentre os frequentadores das feiras e mercados, dois personagens são recorrentes: um *ebômi* e um *abiã*, isto é, um irmão mais velho, já iniciado, e um noviço, que se prepara para a iniciação, que está ali para aprender os conhecimentos sobre as propriedades e características dos objetos litúrgicos do culto aos orixás. Segundo eles,

Este processo é pontuado por comentários, que se ocupam não só das qualidades dos objetos ou animais, como também dos significados cosmológicos que têm o dom de evocar. Algumas dessas mercadorias são destinadas à subsistência do indivíduo durante o seu período de reclusão; outras estão relacionadas com a sua nova identidade, e vão contribuir decisivamente para delineá-la e circunscrevê-la²⁴⁰.

É nesse sentido, pois, que esse é um comércio apenas para iniciados e com um grau de envolvimento bastante acentuado.

Quem quer que pretenda se qualificar como fornecedor deve, antes de tudo, se qualificar como conhecedor. É nesta condição que goza da confiança de pais, mães e filhos de santo²⁴¹.

A interseção cultural – material e simbólica – fica mais evidente noutro fragmento da fala de Santana, quando informa sobre as

²⁴⁰VOGEL; BARROS; MELLO, 2001, p. 9.

²⁴¹Ibidem, p. 9.

disposições e determinações tomadas por Mãe Aninha nas ocasiões em que ela se deslocava para o Rio de Janeiro, deixando Bonifácia, irmã de Martiniano Eliseu do Bonfim, à frente, tanto de seu terreiro quanto de sua quitanda. Isso sugere que a condição de chefe de uma casa de culto poderia implicar, também, uma vinculação mais ou menos direta com a comercialização dos produtos dos orixás. O próprio Santana relatou que havia outras quitandas dedicadas a esse comércio e que o preço das mercadorias, ali vendidas, era considerável.

Todo o preceito e cuidado ritualístico em relação aos produtos vinculados ao culto aos orixás não impediu uma prática corrente, conforme Miguel Santana, a falsificação dos produtos. Essa falsificação se dava tanto em termos de comercialização das mercadorias trocadas, quanto, principalmente, na venda de um similar nacional.

Além de Santana, quem também deu indícios de uma possível adulteração de produtos da Costa d'África foi Arthur Ramos. Ele, que publicou, em 1935, um livro dedicado à cultura negra nas Américas, no capítulo referente à cultura iorubá afirmou:

Há alguns anos, um negociante do mercado do Rio de Janeiro, a quem comprei um obi e orobô, me afirmava que foram importados de Lagos, não tendo podido eu verificar a veracidade das suas informações²⁴².

Como todo produto valorizado e caro, as mercadorias importadas da Costa d'África para utilização ritualística no culto aos orixás também foram, e ainda são, alvo de espertalhões que se valeram do engodo para aumentar seus lucros, o que ainda hoje acontece. Mais uma vez é o grau de iniciação, portanto, de conhecimento que o indivíduo possui em relação às características e propriedades dos produtos que serão utilizados nos rituais, que o salvará de ser ludibriado.

A rigor, o comércio de objetos litúrgicos da Costa d'África para o Brasil se encontrava em franco andamento e há evidên-

²⁴²RAMOS, 1979, p. 190.

cias de que ele nunca foi interrompido. Porém, não seria honesto afirmar que o fluxo de mercadorias tenha se mantido estável, até porque, no interior da religião, ocorreram readequações que legitimaram o uso de produtos brasileiros ou de maior oferta no mercado.

Não é difícil supor que a escassez ou simplesmente a impossibilidade de oferta de determinado objeto de culto, na prática ritual, implicará uma nova reelaboração mágico-religiosa e mitológica no sentido de produzir um substituto para aquele produto não disponível no mercado. E esse expediente transparece na própria mitologia dos orixás. Em dois mitos diferentes, relacionados a Xangô e suas esposas, fala-se da predileção do orixá por comidas distintas. No mito em que Oxum engana Obá, que tentava cair nas graças de seu marido, a comida ofertada a Xangô foi um amalá²⁴³. Em outro, que relata a forma como Oiá aceitou desposar Xangô, a comida indicada para esse orixá é o carneiro²⁴⁴. Em outro, sobre Orí, há a indicação das comidas e oferendas rituais da predileção de cada orixá. Conforme algumas variantes,

Orunmilá reuniu todos os deuses em sua casa e lhes fez a seguinte pergunta:

‘Quem dentre os orixás pode acompanhar seu devoto numa longa viagem além dos mares e não voltar mais?’

Xangô respondeu que ele podia.

Então lhe foi perguntado o que ele faria depois de ter andado, andado e andado até as portas de Cossô, a cidade de seus pais, onde iam preparar-lhe um amalá e oferecer-lhe uma gamela de farinha de inhame, onde lhe dariam oribôs e um galo, um aquiçô.

Xangô respondeu:

‘Depois de me fartar, retornarei à minha casa’.

Então foi dito a Xangô que ele não conseguiria acompanhar seu devoto numa viagem sem volta além dos mares.²⁴⁵

²⁴³VERGER, 1981.

²⁴⁴PRANDI, 2001.

²⁴⁵PRANDI, 2001, p. 476 (grifos do autor).

Nesses termos, percebe-se que, além do carneiro e do amalá, Xangô também pode ser agradado com orobôs (variação da noz-de-cola) e com *aquicós*, isto é, galos. A oferenda varia de acordo com o pedido, a ocasião e o poder aquisitivo de quem busca agradar ao orixá. Esse mesmo mito, em outra passagem, certas prescrições que não são tão comuns de se achar, são apresentadas. É o caso de Oxum:

A todos os deuses reunidos por Orunmilá, Ifá fez a seguinte pergunta:

‘Quem dentre os orixás pode acompanhar seu devoto numa longa viagem além dos mares e não voltar mais?’

Oxum disse que ela podia. Foi-lhe perguntado: ‘O que farias depois de caminhar uma longa distância, caminhar e caminhar, e chegar à cidade de Ijimu, o lar de seus pais, onde te dariam cinco pratos de feijão-fradinho com camarão, tudo acompanhado de vegetais e cerveja de milho?’

Respondeu Oxum: ‘Depois de me saciar, voltaria para minha casa’.

E foi dito a Oxum que ela não poderia acompanhar seu devoto numa viagem sem volta além dos mares²⁴⁶.

Se, no caso de Xangô, as prescrições ritualísticas da sua culinária não apresentam nenhuma dificuldade, em termos de aquisição, encontradas na maioria dos mercados e feiras, em se tratando de Oxum, nesse mito, figura uma prescrição que pode ser substituída por outra congênere, de uso mais habitual. Refiro-me à cerveja de milho. Nesse caso, é provável que o complemento nominal “de milho” seja ocultado ou esquecido. O interessante é que, em algumas outras versões de mitos dos orixás, as bebidas alcoólicas que surgem com mais frequência são a cachaça e o vinho de palma. Nessas variações, precisamente, podemos vislumbrar as adaptações feitas em função das contingências às quais um adepto se submete para prestar culto aos seus orixás.

²⁴⁶Ibidem, p. 179 (grifos do autor).

Essas contingências estão relacionadas com a oferta dos produtos litúrgicos que compõem as prescrições ritualísticas do orixá e respondem à disponibilidade no mercado e aos meios de que o fiel dispõe para homenagear o seu guia.

***Potlatch*, don e contra-don e a solidariedade das comunidades de santo**

A lógica do candomblé é simples: ganha mais quem dá mais. Em outros termos, é mais agraciado pela simpatia dos orixás quem se sacrifica mais, entendido o sacrifício como toda a energia despendida por um fiel para honrar a divindade que cultua. Esse sacrifício, no entanto, será reconhecido tanto pelo orixá quanto pela comunidade do santo em que o indivíduo está inserido. Dessa forma, ao se despojar, abnegadamente, dos recursos materiais que possui para render culto aos seus orixás, o fiel põe em movimento uma poderosa rede de solidariedade que caracteriza as comunidades de santo.

Embora as mercadorias não sejam baratas, o adepto sempre encontrará motivações para realizar as suas obrigações para com o seu orixá. É desse princípio, que se aproxima do *potlatch*, que brota o mercado consumidor dos objetos de culto aos orixás. O *potlatch* ou o sistema de prestações totais, de acordo com Marcel Mauss, pode ser entendido como um sistema de compensação dos gastos dispendidos por um grupo ou um indivíduo, em uma dada circunstância²⁴⁷.

Pode-se encarar, no candomblé, a oferta de prestações totais de dons por dois ângulos. O primeiro, mais convencional, é ligado à própria estruturação da comunidade de santo e da comunidade onde um determinado terreiro está inserido. O segundo está vinculado à própria relação dos adeptos com os orixás e vice-versa. Assim, no culto aos orixás se apresentariam variados níveis de

²⁴⁷MAUSS, 1981.

potlatch relacionados com o grau de envolvimento do indivíduo com o culto, com sua posição hierárquica ou com seu prestígio social. Esses níveis não deixam de revelar a natureza das relações e das obrigações contraídas no interior da comunidade de culto e a forma como ela cria as suas redes de prestação de serviços e de solidariedade.

No nível que deve ser o mais convencional, pois, amiúde, já foi reportado e analisado por diversos autores, em distintas comunidades, estariam as relações de *potlatch* próprias dos membros de um grupo social que possui regras, rituais, normas de comportamento e hierarquias próprias. Esse nível corresponderia às regras dos *potlatch* existentes no interior de clãs, que se daria como uma forma de compensação pelos gastos efetuados durante ou para a realização de algum ritual.

No âmbito do candomblé, por seu turno, essa compensação ocorreria em situações como a relatada por Édison Carneiro, a seguir:

No domingo subsequente ao *ôrunkó*, têm lugar as cerimônias da *compra* e da *quitanda* das *iaôs* ou *panã*.

A *compra* se assemelha a um leilão. Alinhadas as *iaôs*, a mãe fala das excelências de cada, propondo um preço para sua aquisição e explicando que a *compra* vale como a compra de uma escrava, pois a *iaô* fica na obrigação de obedecer ao *comprador* por toda a vida. (Em geral, o comprador já está escolhido de antemão). Os *compradores* avançam nos lances. Aceito pela mãe o lance fictício, a assistência aplaude e o *comprador* e a *iaô* fazem uma volta na sala, ao som festivo dos atabaques. O mesmo se realiza com as demais *iaôs*.

Acabada a cerimônia da *compra*, tem lugar a *quitanda* das *iaôs*. No chão da sala, alinham-se painéis de mungunzá e de vatapá, latas de aluá, pratos de acarajé, abarás, pipocas, amendoim, acaçá, cocada, queijadas, feijões de azeite, cestas de roletes de cana, gamelas de fubá, caxixis, bananas, laranjas, pinhas (frutas-do-conde), pedaços de coco, etc. Uma pequena feira-livre. Sentadas em pequenos bancos, as *iaôs*, ainda de cabeças raspadas, são as vendedoras. Os presentes vão comprando as gulodices ali expostas, que

neste dia custam mais caro do que nunca. O barulho é infernal: as iaôs estão, quase sempre, possuídas por *êrês* e uma delas, mesmo, deve vir fazer pilhérias, antes da *quitanda*, com os assistentes. Outras vezes, frutas, doces etc. ficam sob a guarda de uma única iaô, possuída por um *êrê* e armada com um cipó com que espanca os circunstantes, que a pretexto de comprar as coisas, devem roubá-las. É uma cerimônia divertida e alegre²⁴⁸.

No caso do sistema de prestações totais dentro do candomblé, há ainda o caso relatado por Ruth Landes, como se verá, a seguir:

Terminada a função pública, todo mundo estava repoustando. Amigos das mulheres percorriam as dependências do templo e gostavam sobretudo de um jogo de multas [...] Em outro tipo de brincadeira estavam envolvidos os tabus sagrados [...] Ao pagar a multa ou resgate, a culpada é conduzida a um trono na sala de cerimônias. Dignitários do templo, sacerdotisas e vizinhos eram convocados. A mãe anunciava o montante e, no chão, diante da culpada, era colocado um prato, em que ela atirava todo o dinheiro que podia. Talvez atirasse 50 cents. – Mas uma mulher vale mais do que isso –, protestava a mãe. Então, as mulheres e ogãs que serviam deuses do mesmo sexo que o da culpada atiravam outras moedas, liberando a mulher e cobrindo-lhe a vergonha. A mãe, sorridente, retirava então a redimida da cadeira, os atabaques soavam alto pelo deus desagravado e as mulheres dançavam em seu louvor²⁴⁹.

Nesses casos, o ato de compra da iaô (*panã*) e a cerimônia da quitanda das iaôs, o *potlatch* se processa como uma forma de ressarcimento, ou melhor, de redistribuição das despesas efetuadas pela iaô, para que ela possa ser iniciada. A comunidade, ao recepcionar o novo membro, reparte com ele os custos de sua iniciação. De um ponto de vista simbólico, informa-se ao indivíduo que daquele

²⁴⁸CARNEIRO, 2002, p. 97-98 (grifos do autor).

²⁴⁹LANDES, 2002, p. 98-99.

momento em diante a sua vida deixa de possuir apenas uma dimensão individual, que os seus problemas físicos, materiais e espirituais são de responsabilidade tanto dele quanto da comunidade de santo onde está inserido e para onde nasceu depois da iniciação.

Para o indivíduo, além da aceitação de um conjunto de regras, tabus e hierarquia, seu novo *status* social, o de nascido para uma comunidade de culto, implica em acatar as responsabilidades no que tange à perpetuação, manutenção física e material e envolvimento em todas as questões que dizem respeito ao cotidiano da nova coletividade que integra. A iaô aceitará, como suas, as questões individuais dos outros adeptos, que afetam a comunidade de santo. Acima de tudo, acatará o fato de que seus problemas individuais e sua conduta se tornam, também, objeto de interesse a comunidade à qual se vinculou.

Uma das formas comuns de observação dos compromissos assumidos por um adepto de uma comunidade de santo se dá a partir das contribuições que esse indivíduo oferece ao grupo. Essas contribuições podem ser em espécie, prestígio ou trabalho; note-se que elas raramente se apresentam de forma exclusiva. Na maioria das vezes essas contribuições vêm combinadas. Elas não definem a hierarquia dentro da comunidade de culto, mas o prestígio social que o indivíduo terá na comunidade. Para a oferta desses “dons” não é imprescindível, nem sequer necessária, a vinculação ritual do doador à comunidade de santo. Bons contribuintes, sobretudo aqueles que ofertam dinheiro e conferem prestígio social à comunidade, são, invariavelmente, atraídos para algum tipo de vinculação ritual, sendo o mais recorrente, no caso dos homens, a ocupação do posto de ogã. Esses indivíduos ofereciam aos terreiros, sem dúvida, dinheiro, mas, além dele, estava o prestígio social que conferiam às casas de santo.

Prestígio social, na Bahia, às vezes, é muito mais desejado e importante do que o dinheiro. Evidentemente que a posse do dinheiro implica na aquisição de prestígio. Entretanto, o prestígio assume diversas facetas, a depender da instância da sociedade que o conferiu, como, por exemplo, um político transferir parte do seu prestígio ao terreiro ao qual está ligado. Isso pode ser evidenciado abaixo:

No dia 10 de outubro de 1937, com a presença de altas autoridades do Estado, o então prefeito Bezerra Lopes lançou a pedra fundamental do novo Ache de Ôpô Afonja, em substituição ao antigo ‘terreiro’. Este novo Ache, todo em cimento armado, já se acha em grande parte construído, graças a acção infatigável de Anninha e dos ‘ogans’ do Centro Cruz Santa ²⁵⁰.

Retirado de uma matéria que noticiou a morte da iyalorixá do Ilê Axé Opô Afonjá, o fragmento é bastante revelador, tanto do prestígio do terreiro – capaz de levar o prefeito da cidade, em um período em que os terreiros ainda eram perseguidos, a proceder a uma cerimônia de iniciação das obras de reforma do terreiro – quanto do impacto causado por esse poder de atração. O jornal também assinala que as construções do terreiro, em concreto armado, coisa rara para os padrões do período, já estavam, em grande parte, prontos na época da notícia, em função da ação da mãe de santo e dos ogãs. Não seria de admirar que o próprio prefeito Bezerra Lopes fosse um dos ogãs.

A segunda natureza do *potlatch*, no candomblé, está associada às oferendas e rituais cumpridos pelos adeptos dos orixás. Mais uma vez a mitologia oferece as pistas para a compreensão das dinâmicas internas do culto aos orixás. Isso é exemplar no mito que conta como Exu ajudou um mendigo a enriquecer. Diz o relato:

Era uma vez um homem pobre e peregrino. Um dia, ele consultou gente competente e fez o que lhe fora dito. Preparou um ebó com muita dificuldade. Exu, então, vendo todo aquele esforço, quis muito ajudar aquele homem²⁵¹.

Resumindo, Exu fez com que a imagem do mendigo, diante de sua comunidade, fosse modificada a tal ponto que lhe deu condições de enriquecer. Em outras palavras, Exu, sendo o orixá que abre ou fecha os caminhos, criou os meios para que o homem

²⁵⁰ O ESTADO DA BAHIA, 1938 (grifos do autor).

²⁵¹ Ibidem, p. 81.

pobre adquirisse prestígio social ao ser associado a um homem rico, mudando a forma como ele era tratado pela sua comunidade. Essa associação lhe permitiu o acesso a linhas de crédito que antes, por sua condição de pobreza, não lhe estavam acessíveis. Entretanto, o curioso desse mito é que o enriquecimento do homem pobre se dá através de um logro, a predisposição das pessoas de tomar decisões avaliando, apenas, as aparências, isto é, nesse caso a simulação de um laço de amizade entre um homem pobre e um rico.

No momento em que o homem pobre enfrentou dificuldades e privações para realizar os sacrifícios rituais devidos a Exu, ele o fez com despojamento, de certo esperando uma compensação. Os fundos moral e doutrinário desse mito são fortes, transmitem aos adeptos uma informação clara e simples: a intervenção dos orixás na vida de seus fiéis é decisiva, tanto para a sua fortuna quanto para o seu infortúnio. Revela ainda que o modo de agir dos orixás não é direto, mas sinuoso e sugestivo.

O mercado dos orixás

Se Xangô é conhecido como homem da justiça e do dinheiro, havendo quem o chame de “Amigo do ouro”, Exu, é, pelos seus logros e trapças, o responsável pela circulação e pelo aumento do axé do dinheiro. Nesse sentido, o acúmulo de axé se dá pela troca, por um intercuro comercial entre os homens, entre os homens e os orixás e entre os próprios orixás. Se por um lado a atividade do comércio, em si, já possui, dentro da lógica do candomblé, o seu lugar, alguns ramos da atividade comercial possuem um crivo ritualístico muito maior do que outros, conforme apontado anteriormente no Capítulo 1. O mesmo pode ser dito sobre o comércio de objetos litúrgicos:

O comércio de artigos religiosos é englobado [...] por uma forma de intercâmbio que lhe é hierarquicamente superior – a troca de oferendas. No caso dos cultos afro-brasileiros,

essas trocas são chamadas de ‘obrigações’. São elas que alimentam o santo [...] pessoas, os seres e as coisas têm *axé* [...] o *axé* pode ser incrementado ou empobrecido.

Como é possível potencializar o *axé*, ou evitar que ele diminua? Cuidando do santo; lavando as contas, preparando as comidas; confeccionando os trajes, sacrificando os animais, guardando os interditos. Cumprindo os rituais. [...] De um ou de outro modo a produção do *axé* tem a ver com dinheiro²⁵².

Arno Vogel, Marcos Mello e José Flávio Barros escrevem que dentro da lógica do *candomblé* não há incompatibilidade ou impropriedade entre as transações comerciais, o emprego do dinheiro e a ritualística religiosa. O dinheiro é peça fundamental do culto, fazendo parte, inclusive, dos assentamentos dos orixás. O dinheiro circula e, circulando, acumula “muito *axé*; e o *axé* do dinheiro é sempre positivo”²⁵³.

Considerando correto esse princípio, não é difícil perceber nele similaridades com a ética protestante, sobre a qual discorreu Max Weber, a partir da análise do calvinismo. Segundo Weber, o calvinismo não percebia o exercício do comércio com as mesmas restrições que a igreja católica. Antes disso, a posse de fortuna era e deveria ser entendida como a revelação da boa vontade divina para com o seu possuidor. Para o calvinismo, a riqueza deve ser utilizada para a reprodução de mais riqueza. O caráter estóico e disciplinado do calvinista preza pela acumulação de riqueza²⁵⁴.

A posse de riqueza, ou o enriquecimento de algum adepto do *candomblé* é, tal qual o calvinismo, entendido não como mero resultado do esforço individual, mas como uma demonstração da intervenção divina em favor desse adepto. No caso do calvinismo, a relação se dá pela predestinação. No caso do *candomblé* a intervenção, pode, por assim dizer, ser barganhada e negociada com as divindades.

²⁵²VOGEL; MELLO; BARROS, 1998, p. 15-17 (grifo dos autores).

²⁵³VOGEL; MELLO; BARROS, 1998, p. 13.

²⁵⁴WEBER, 1992.

Elementos imprescindíveis dessa relação de barganha com as divindades, as iyalorixás e os babalaôs são os intermediários entre as vontades divinas e os adeptos do candomblé. Retomando, mais uma vez, às palavras do mito que narra como Exu fez um pobre enriquecer, a relação de barganha com os orixás deve ocorrer por intermédio de “gente competente”, ou seja, aquela que possui canal aberto com as divindades e se transforma em oráculo de suas vontades.

O meio utilizado para se ter conhecimento das disposições divinas é uma consulta ao Ifá. Segundo Édison Carneiro,

Ifá não tem culto organizado na Bahia, se identificou com o instrumento de que se serviam os babalaôs e se servem os *èluôs* para suas consultas ao orixá – o *ôpélê ifá*, o rosário de ifá, feito de búzios da Costa, de forma especial, uns diferentes dos outros, que agora se chama simplesmente de *ifá*.

Atirado ao acaso sobre o chão, depois de uma série de rezas mágicas, o ledor do futuro decifrava, pela posição em que porventura caíssem os búzios do rosário, o destino que esperava o consulente. O rosário pode ser substituído, sem desvantagem, pelos búzios que o compõem – e esta é mesmo a regra, atualmente. O sacerdote de Ifá se valia ainda de outros materiais, como o obi, o orobô, a pimenta da Costa (*atarê*).

Além desse processo, o mais comum, o sacerdote pode servir-se de uma pequena esteira, de cerca de 10 cm, chamada de *esteira de ifá*, que, colocada no chão, responde, sem qualquer auxílio exterior, às suas perguntas. Movendo-se para um lado, diz que sim; movendo-se para o outro, diz que não...²⁵⁵

A consulta ao Ifá se constituía em uma primazia dos babalaôs. Com o envelhecimento e/ou a morte deles, foram criadas as condições necessárias para que essa parte do culto, que se dava fora das estruturas hierárquicas e disciplinares de um terreiro de

²⁵⁵CARNEIRO, 2002, p. 121-122.

candomblé, fosse integrada a ele. Mas não se pode deixar de considerar as dimensões políticas dessa atração do poder de intermediário entre os homens e os orixás para dentro da estrutura das casas de culto.

Um babalaô, necessariamente, não estava vinculado, por obrigação ritual, a alguma casa de santo. Tratava-se de uma instituição própria que não era submetida, por relações hierárquicas, a nenhuma mãe de santo. Gozava do mesmo *status* e prestígio que elas²⁵⁶, mas desenvolvia um papel fundamental de conselheiro em assuntos de Axé, na medida em que era ele, e não a mãe ou o pai de santo, o intermediário entre as disposições dos orixás para a ordenação da vida dos adeptos do culto na terra. Da iniciação aos ritos fúnebres, a presença dos babalaôs na ordenação do ritual, de acordo com a vontade dos orixás, era indeclinável. O que, por certo, pode ter se tornado uma inconveniência, na medida em que limitava a autoridade da mãe de santo.

Explicando melhor, quem identificava o orixá que guiaria um novo adepto não era a mãe de santo, mas, sim, o babalaô. Em um dos momentos de maior tensão para a comunidade de terreiro, isto é, no momento de definição da sucessão no cargo de mãe de santo, era o babalaô que, consultado, interpretava e comunicava a vontade divina. Ele conferia legitimidade à nova mãe de santo ao anunciar o seu nome como o escolhido pelos orixás. Segundo Carneiro,

Antigamente, fora do Candomblé, havia o babalaô, o adivinho – um sacerdote dedicado ao culto do deus da adivinhação, Ifá (nagô) ou Fá (jeje), representado pelo fruto do dendezeiro.

As mães sempre buscavam o conselho dos babalaôs, para confirmar o orixá protetor desta ou daquela iniciada, às vésperas de festas públicas ou em seguida as calamidades que por ventura desabassem sobre a casa. Aos babalaôs cabia olhar o futuro, marcar uma regra de conduta para as comunidades religiosas – a única que poderia, sem atrair a cólera dos deuses, contornar as dificuldades que se apre-

²⁵⁶Ibidem, p. 120.

sentassem. Os babalaôs eram um elemento de importância excepcional. Eram guias espirituais, uma última instância, a derradeira palavra em qualquer assunto difícil, que exigisse não só conhecimentos especiais, como um contato mais que íntimo com as potências ocultas da natureza²⁵⁷.

Embora extrapole os marcos cronológicos deste trabalho, creio valer a pena registrar uma situação documentada em que um sacerdote de Ifá foi chamado para consultar a vontade dos orixás em relação à sucessão de uma mãe de santo falecida. O caso se deu em 1976, no Ilê Axé Opô Afonjá. Diz a ata do Conselho Religioso:

Aos dezenove dias do mês de março de 1976 (hum mil novecentos e setenta e seis), presentes 136 pessoas, todas com assinatura gravada no livro de Atas do Conselho Religioso deste Axé, às 10 horas e 45 minutos, no Barracão, eu, Fernando José Pacheco Vasques, Secretário da Sociedade Civil (Obá Xorun), dirigi-me a todos os presentes solicitando que se aproximassem da mesa onde seria realizado o jogo para a escolha da futura Iyalorixá, uma vez que antes do jogo ser iniciado o Professor Agenor Miranda, Babalaô, considerado o único Oluô no Brasil, filho espiritual da falecida Eugênia Anna dos Santos (Mãe Aninha), irmão da também falecida Ondina Valéria Pimentel, vindo do Rio de Janeiro exclusivamente para esta cerimônia, irá fazer uma dissertação do que acontecerá em seguida²⁵⁸.

A convocação de um sacerdote de Ifá, residente no Rio de Janeiro, para a cerimônia de confirmação da futura mãe de santo do Ilê Axé Opô Afonjá, por si só já demonstra a situação de tensão e expectativa por que passava aquela comunidade. Isso se evidencia, ainda mais, quando se enumera a filiação espiritual dele, ou seja, filho de santo da fundadora do Axé e irmão de santo da finada mãe de santo, cuja sucessão se buscava pela consulta do Ifá.

²⁵⁷CARNEIRO, 2002, p. 19.

²⁵⁸SANTOS, D. M., 1994, p. 38-39.

Em seguida, as palavras pronunciadas pelo professor Agenor Miranda, transcritas em ata, que revelam a autoridade de que estava investido:

Não estou aqui para ser agradável a quem quer que seja, sei que muitos dos presentes já fizeram sua escolha, porém estou aqui para cumprir a determinação de Xangô, e advirto a todos os filhos e filhas, Obás e Ogans, e a todos vinculados a este Axé, que a vontade de Xangô é Lei, é sagrada, e sua escolha, sobre quem quer que caia, terá de ser por todos acatada e respeitada, e a filha deste Axé que for por ele escolhida não deverá se deixar levar pelo coração, e deverá, sim, agir com justiça e sabedoria, promovendo a união de todos, e acima de tudo ter pulso forte para manter a hierarquia, doa a quem doer.²⁵⁹

É preciso considerar que esse exemplo revela o grau de influência desfrutado por um babalaô, no contexto descrito por Édison Carneiro, admitindo que esse autor estivesse correto ao afirmar que Martiniano Eliseu do Bonfim e Feliberto Sowzer foram os últimos legítimos babalaôs, pois se caracterizavam por ser sacerdotes de “fora do candomblé”, isto é, das casas de culto.

O professor Agenor Miranda era um *Oluô*, isto é, um sacerdote de Ifá que se encontrava em uma categoria inferior à de babalaô, haja vista ser de dentro do candomblé²⁶⁰. Com o seu falecimento, em 2004, mais de uma vez foi dito que morrera o “último dos babalaôs”. De fato, sua filiação espiritual e os conhecimentos adquiridos ao longo de seus 92 anos de iniciado conferiram-lhe senhoria e autoridade inquestionáveis²⁶¹.

²⁵⁹Ibidem, p. 39.

²⁶⁰Édison Carneiro (2002, p.123) se refere à *éluô* para essa categoria de sacerdotes de Ifá.

²⁶¹A senhoria é um elemento preponderante dentro da hierarquia das casas de culto aos orixás. O princípio confere, aos que possuem mais tempo de feitura de santo, maior autoridade em relação aos que possuem menos tempo de iniciação.

O objetivo do relato do sucedido no Ilê Axé Opô Afonjá, por ocasião da escolha da atual iyalorixá, Mãe Stela, é dar uma ideia do tipo de prestígio e autoridade que gozava um babalaô no período de sua plena atividade. Porém, quer pelo desaparecimento físico dos últimos babalaôs, sem deixar herdeiros que dessem continuidade ao sacerdócio paralelo às casas de culto, quer pelo poder de atração exercida pelos terreiros sobre os novos iniciados no sacerdócio de Ifá, quer pela apropriação dos pais e mães de santos da prática da adivinhação, o fato é que a figura do babalaô desvinculado dos terreiros desapareceu.

Na década de 1930, já era notado um aumento significativo dos pais e mães de santo consultando o Ifá. Note-se, no entanto, que a consulta dos babalaôs possui certas diferenças em relação à consulta feita pelas mães de santo. Isso é bem ilustrado por Ruth Landes, ao relatar suas visitas a Martiniano do Bonfim e à Mãe Sabina.

O jogo de Martiniano, de acordo com a descrição feita por Landes, distava do jogo de Sabina em vários pontos, mas o principal deles era a quantidade de búzios jogados. O jogo do babalaô se dava com 16 búzios que representavam os 16 odus de Ifá.

Da combinação de posições que esses búzios assumem, quando lançados, é que se processa a interpretação feita pelos babalaôs. As combinações variam de 256 a 4096, a depender do conhecimento e da habilidade do babalaô para recombina-las e interpretá-las. As interpretações se dão pela combinação dos 16 odus entre si, cujo resultado é de 256 possibilidades e, por conseguinte, a recombinação dessas 256, novamente, pelos 16 odus, resulta em 4.096 possibilidades interpretativas.

No jogo de Sabina, presenciado por Ruth Landes, a consulta fora feita com apenas oito búzios, o que representa uma significativa limitação das combinações possíveis²⁶². Ademais, havia grandes distinções entre os apetrechos utilizados pelo babalaô e pela mãe de santo nas situações descritas por Landes. É possível que os búzios de Martiniano estivessem unidos entre si em forma

²⁶²LANDES, 2002.

de um rosário formando o *ôpélê* Ifá, ao passo que Sabina usava os búzios soltos. Segundo Édison Carneiro, o “rosário pode ser substituído, sem desvantagem, pelos búzios que o compõem”. Outra possível distinção é em relação aos objetos litúrgicos utilizados em combinação com os búzios. Landes deixa perceber tal diferença quando descreveu:

Sobre a mesa havia uma toalha bordada. – A toalha de Oxalá para ver o futuro – explicou Sabina. Ela atirou à sua frente oito búzios de adivinhar: – São os *dielgún*. Quando a gente os atira à mesa eles ajudam a ver o passado da pessoa. Depois ela colocou um lindo búzio comprido em posição de apontar. Pôs na mesa uma corrente de prata de onde pendia uma figa de madeira escura. Símbolo de boa sorte. À sua direita estava uma quartinha dedicada a Oxalá, cheia de água sagrada chamada maza. Pediu ao marido uma vela de tamanho médio, que representaria a vida do cliente; quando Benedito a pôs na sua mão, ela a colocou em pé, em cima da mesa, e a deixou acesa durante toda a consulta [...] Em seguida pôs à mesa um colar sagrado de 22 contas de vidro; eram contas de um branco leitoso dedicadas a Oxalá, contas translúcidas, cor de pérola, dedicadas a Iemanjá, contas de um azul brilhante dedicadas a Oxoce, contas de ouro a Oxum, e outras contas, e todas estavam ‘fechadas’ no fio por três contas azul-escuro de Ogum, deus das estradas, das disputas e das guerras²⁶³.

A descrição do modo como Mãe Sabina consultava o oráculo se assemelha ao que Édison Carneiro identificou como “*tamaréssô*” – nome da vela colocada sobre a mesa, ao lado de um copo de água, no momento da consulta aos orixás. Em uma mesa, as contas dos orixás são colocadas de forma circular, definindo o espaço onde os búzios são lançados e suas combinações; ao cair dentro ou fora desse círculo, serão interpretadas. A água, contida em uma quartinha ou em um copo, está presente para absorver o “carrego” (axé negativo) que, por ventura, o cliente possuía e que,

²⁶³Ibidem, p. 237-238 (grifos da autora)..

depois da consulta, será devidamente despachado, isto é, atirado fora, ritualisticamente.

Na consulta feita por Martiniano do Bonfim, os objetos litúrgicos usados para questionar o oráculo eram distintos, como expõe Landes:

De junto de si apanhou um bonito alguidar de madeira, raso, de cor castanho-escuro, velho e muito usado. Estava polvilhado de areia fina. No alguidar pôs um velho cesto raso, por sobre o qual jogou uma suja toalha branca. Por cima disso jogou 16 búzios com que pretendia adivinhar o futuro de Rosita. Debaixo do enxovalhado lençol, tirou duas antigas e bonitas presas de marfim, amareladas e gastas pelos anos, entalhadas em estilo sudanês; alfinetes de metal estavam pregados em cada presa e uma delas tinha uma cara masculina esculpida, com alfinetes de metal no lugar dos olhos²⁶⁴.

Ao invés de usar as contas de vidro consagradas aos orixás, a vela e o copo d'água, Martiniano, como babalaô, utilizou, para auxiliar na consulta ao Ifá, um alguidar de madeira polvilhado com areia. Esse alguidar é utilizado para fazer marcações que guiam os lances dos búzios e, conseqüentemente, as interpretações das combinações que forem surgindo a cada nova jogada. Os lances dos búzios foram feitos sobre aqueles que Landes identificou como um “cesto velho raso”, que bem poderia ser uma peneira, e não dentro de uma circunferência feita com contas de orixás²⁶⁵.

A partir das observações feitas por Landes, percebem-se as distâncias entre os procedimentos rituais, os objetos litúrgicos e, sem dúvida, os elementos míticos e simbólicos envolvidos nos dois procedimentos de consulta aos deuses. Da maior ou menor competência no domínio desses procedimentos de consulta ao Ifá – para que ele revele não somente a sua vontade, mas, também, as dimensões que representam pontos de tensão na vida daquele que

²⁶⁴LANDES, 2002, p. 273-274.

²⁶⁵LANDES, 2002.

busca o auxílio do oráculo – é que o babalaô, *oluô*, pai ou mãe de santo se habilita e se legitima como intermediário entre a vontade dos deuses e os homens.

A consulta ao Ifá e ao jogo de búzios são momentos delicados, tanto para o que busca a iluminação do seu caminho, quanto para aquele que se coloca na posição de intermediário entre o consulente e os orixás. O primeiro, porque é o momento em que sua vida deve ser escarafunchada, seus erros, suas falhas de caráter, seus débitos para com os orixás podem ou devem vir à tona. Segundo, porque as notícias ou cobranças dos orixás em razão de seus erros de procedimento podem ser muito desagradáveis, em outras palavras, ele pode ser informado de uma doença ou mesmo morte próxima sua ou de um parente. Também há tensão, voltada para o “olhador”, pois, durante o jogo, seu poder de vidência está em xeque, assim como a sua autoridade e legitimidade como intermediário entre os orixás e os homens²⁶⁶. É um instante em que o seu axé pode ser contaminado com o “carrego” que a pessoa traz e que, por vezes, irá requerer procedimentos rituais demorados para fazer o axé do “olhador” voltar ao estado de equilíbrio.

No jogo de búzios e na consulta ao Ifá, o que está no escopo da análise é o axé, tanto do consulente, quanto do “olhador”. Nessa situação se constata a presença do dinheiro como, inclusive, um componente ritual; particularmente, em termos de valores, tanto Martiniano do Bonfim quanto Mãe Sabina exigiam o mesmo valor pela consulta. Vejamos como Landes descreve um sucedido:

Sabina limpou os búzios e as contas na toalha diante da vela e pediu a Fernando: – Bote dinheiro na mesa.
– Quanto?

²⁶⁶Olhador é um termo usual utilizado pelos adeptos do candomblé para designar a pessoa que se dispõe a “olhar” o futuro e o passado da pessoa em busca de possíveis pontos de desequilíbrio do axé ou em busca de boas notícias para o futuro ou de razões para infortúnios presentes, futuros e eventos passados.

– Cinco mil réis.

Ele lhe deu a nota e ela a esfregou ao longo dos braços e das palmas das mãos dele, continuando até a toalha, e em seguida a colocou na mesa, por baixo das contas. Cantou, invocando as deidades da adivinhação em favor do cliente²⁶⁷.

Um fato presenciado durante uma consulta com Martiniano do Bonfim foi substancialmente distinto, tendo, de similar, apenas o valor cobrado pelo jogo de búzios. Depois de uma longa consulta ao jogo e da prescrição de um trabalho para satisfazer aos desejos da consulente, quando ela lhe ia fazer uma nova pergunta, o babalaô diz:

– Primeiro quero o seu retrato.

Rosita sorriu, incerta, e disse que não tinha nenhum com ela. Ele explicou: – Quero dizer, pague a mesa.

– O que?

– A senhora é brasileira? – replicou Martiniano, impaciente. – A primeira pergunta eu respondi de graça; mas, depois disso, só pagando. Foi por isso que eu botei os cinco mil réis na mesa – como aviso²⁶⁸.

Percebe-se, a partir da análise dos excertos acima, que é maior a preocupação de Mãe Sabina em ritualizar a presença do dinheiro durante a consulta do que de Martiniano do Bonfim. O gestual de esfregar a nota nos braços e palmas da mão pode ser entendido como uma ação que transfere ou absorve, através do dinheiro, parte do axé para a mesa e, dessa forma, sintoniza os canais que permitirão à mãe de santo uma visão mais nítida do destino e das disposições dos orixás para o consulente. Isso pode ser evidenciado tanto pelo gestual descrito por Landes, quanto pela posição em que o dinheiro é colocado sobre a mesa, isto é, por baixo das contas.

²⁶⁷LANDES, 2002, p. 238.

²⁶⁸LANDES, 2002, p. 276.

Na consulta feita por Martiniano do Bonfim, o dinheiro ocupa a mesma posição ritual que a de Mãe Sabina. Ele também é colocado por baixo do jogo, ou seja, “debaixo da toalha”. Entretanto, a explicação dada pelo babalaô para a sua presença ali é mais direta. Ele está ali “como um aviso” do valor cobrado por seus préstimos.

Note-se que cada um dos “olhadores”, ao seu modo, antes ou depois da consulta, conferiu ao dinheiro um lugar mais ou menos ritualizado na execução do jogo de búzios. Tanto para Martiniano do Bonfim quanto para Mãe Sabina, o axé do dinheiro precisava estar presente. Afinal, o babalaô colocou, de seu próprio bolso, o dinheiro na mesa. E caso Rosita tivesse se dado por satisfeita com apenas uma pergunta, Martiniano do Bonfim, de acordo com suas próprias palavras, teria feito a consulta de graça.

A “pergunta” feita a um “olhador” é um tema de consulta que, invariavelmente, está relacionado a alguma dificuldade em que o consulente se encontra. A consulta serve para indicar formas de resolução dessa dificuldade a partir de procedimentos e curas rituais específicas. Desse modo, outra pergunta abriria um novo tema a ser cuidado com outros procedimentos. Por isso a exigência de Martiniano em ver o “retrato”, isto é, a cor do dinheiro de Rosita.

Sendo o dinheiro um aviso, sua ritualização, nesse caso, ocorreria pelo entendimento de certas regras de etiqueta, e códigos que decifriariam a colocação do dinheiro sob a toalha como uma notificação de que o “olhador” esperava receber uma recompensa por seus préstimos e qual seria o valor dela. Na maior parte das vezes, o pagamento pelo jogo de búzios deve ser convertido em objetos destinados aos próprios orixás, tais como velas, preparo de suas comidas rituais, aquisição das folhas de suas preferências etc. Por vezes, vai um pouco além, como apontou Beatriz Góis Dantas:

As trocas realizadas entre a mãe de santo e seus filhos e entre ela e os clientes colocam sob seu controle bens provenientes do grupo e de fora dele [...] no que diz respeito aos bens provenientes dos clientes [...] a destinação é da competência

exclusiva da mãe de santo. Temos visto, entretanto, que o esquema organizatório deste terreiro prevê a aplicação parcial das rendas adquiridas [...] nos rituais religiosos, sobretudo nos repastos destinados ao consumo do grupo. Deste modo, as riquezas provenientes das consultas que poderiam ser acumuladas pela mãe de santo em benefício próprio, são parcialmente distribuídas aos fiéis [...] a mãe de santo está, de certo modo, fazendo uma redistribuição²⁶⁹.

Em verdade, nem a mãe de santo nem o babalaô tinham como objetivo primordial os cinco mil réis das respectivas consultas – não que eles não se importassem –, mas a atenção deles estava voltada para os procedimentos rituais desencadeados a partir do jogo de búzios.

Tanto no caso de Martiniano do Bonfim quanto no de Mãe Sabina havia custos para a resolução dos problemas de seus respectivos clientes²⁷⁰. Para compreender melhor a prestação de serviços nos casos observados por Landes, é preciso discorrer um pouco sobre a natureza das consultas e a respeito de que tratavam as dificuldades. Começemos por Fernando, o consulente de Mãe Sabina.

Fernando fora até Mãe Sabina na esperança de que ela confirmasse, através dos búzios, a infidelidade de sua companheira, com quem vivia há cerca de seis anos. Ele estava convencido, ou queria convencer-se, de que sua mulher o traía com um rapaz de 20 anos, sobrinho dela, que morava com eles. A desconfiança de Fernando surgiu quando sua companheira passou a chamar o “sobrinho” de “filho”. Em verdade, Fernando buscava uma justificativa para abandoná-la e ir viver com uma amante mais nova.

De acordo com a consulta de Mãe Sabina aos búzios, não havia fundamento para as especulações de Fernando. Antes disso, o seu pensamento estava turvado e ameaçando a tranquilidade

²⁶⁹DANTAS, 1979, p. 181-191.

²⁷⁰Utilizo o termo cliente, pois é a partir desse momento que se estabelece, em relação ao pai, à mãe de santo ou ao babalaô, uma relação de prestação de serviço, pois, até então, o consulente não estava ligado a alguma obrigação mais sistemática ou acatando a autoridade ritual ao olhador.

domiciliar. Sugeriu que tudo era pelo fato de ele estar em falta para com as suas obrigações com Cosme e Damião (Ibejis), com o que Fernando assentiu. Em seguida, Mãe Sabina inverteu as posições ao afirmar que Fernando estava vivendo com duas mulheres. Por fim, o tema da consulta de Fernando veio à tona. Ele queria saber com qual das duas deveria ficar.

Mãe Sabina, como resposta, apontou uma série de problemas com as duas mulheres. E, para tratar da doença da amante, provocada pelos sete Exus de Ogum, Fernando teria que desembolsar a bagatela de 65\$000. A essa informação, Fernando retrucou: “– Eu não ganho nem 200 mil réis por mês”. Ao que Mãe Sabina responde: “– É por isso que estou lhe cobrando barato”²⁷¹.

Mãe Sabina tentava envolver Fernando em sua rede de influência. Afirmava que a amante era afligida por Oxum e depois pelos Exus de Ogum. Na primeira tentativa de enredar seu consulente, Mãe Sabina afirma:

– De acordo com os meus búzios, quem está a esta afligindo é Oxum, deusa do amor. Ela deve me procurar para tratar-se. Eu cobro barato, porque vejo que vocês são pobres²⁷².

Na segunda tentativa, não foi apenas a amante que Mãe Sabina queria atrair para o seu séquito de filhas de santo:

O caso com suas duas mulheres é que elas são ambiciosas demais, e isso é porque são atuadas por deuses machos. Os deuses têm de ser domados! A cabeça das mulheres tem de ser preparada para ele! Tudo vai dar certo quando se tornarem sacerdotisas. É o que dizem os búzios e as contas²⁷³.

Dessa consulta, Fernando, concretamente, só se dispôs a realizar a obrigação com Cosme e Damião, isto é, a realização de

²⁷¹ LANDES, 2002, p. 242.

²⁷² Ibidem, p. 241.

²⁷³ Ibidem, p. 243.

um caruru, a ser preparado por sua companheira, e decidiu que sua amante procuraria o caboclo que incorporava em Mãe Sabina. Isso, de acordo com a análise de Landes, representava apenas “o primeiro passo numa dilatada relação”²⁷⁴.

Com Rosita, a consulente de Martiniano do Bonfim, as motivações para a consulta aos búzios são também de natureza afetiva e o problema era bastante semelhante ao de Fernando. Rosita buscava uma orientação sobre com qual dos dois pretendentes que possuía deveria se casar. O primeiro era “escuro” e mais velho, a namorava e era seu favorito, enquanto o segundo, branco e mais jovem, contava com a aprovação de seus pais.

No primeiro lance dos búzios, Martiniano do Bonfim expressou que a melhor opção era a obediência aos pais, devendo Rosita esquecer-se de seu favorito. Aliás, essa mesma opinião ele já havia manifestado antes de consultar os orixás. Rosita, então, presumiu que deveria casar-se com o mais novo. Porém, diante da revelação de um compromisso secreto firmado, através de uma aliança de noivado, entre ela e o seu favorito, o babalaô volta atrás:

Martiniano ficou mais animado e jogou de novo os búzios. – Eles dizem que o melhor de todos é o mais velho. Mas os seus pais são um obstáculo. – Levantou os olhos e viu Rosita sorrir. – Tem de esquecer o outro moço, o mais moço. – Jogou os búzios. – Agora, se a senhora fosse uma de nós, eu sugeriria alguma coisa para fazer seu pai mudar de opinião. Nada de mal, – assegurou apressadamente²⁷⁵.

A partir da aquiescência de Rosita, Martiniano lhe informa:

– Vai custar dinheiro – continuou ele. – A senhora terá de comprar uma conta coral como esta, uma fruta como esta e esta especiaria. – Mostou uma conta comprida cor de tomate e um cheiroso naco de fruta-pão e fê-la mastigar um pedaço de especiaria. – Terá de comprar também uma

²⁷⁴Ibidem, p. 244.

²⁷⁵LANDES, 2002, p.275.

esteira e três búzios. A senhora me dá o dinheiro para o despacho e eu compro as coisas. São mais ou menos 62 mil réis²⁷⁶.

Nesse caso, foi também dado o “primeiro passo numa dilata-da relação”. Sendo Rosita de Ilhéus, essa relação aconteceria por correspondência, pois com os 62 mil réis, daria início aos trabalhos, que deveriam ser completados na cidade de origem da cliente, onde todos os personagens de seu drama pessoal residiam. Nas palavras de Martiniano do Bonfim: “– Aqui só posso dar começo ao trabalho, a senhora terá de continuá-lo quando chegar a Ilhéus e me escrever”²⁷⁷. Considerando-se que uma carta, desde sua postagem, levasse de uma semana a um mês para ser entregue, é de se supor que essa relação tenha tido uma dilatação significativa e os custos do trabalho elevados a somas consideráveis.

Os custos de uma devoção

É comum associar o exercício da devoção e da fé religiosa ao desprendimento e ao desapego material. Na tradição religiosa judaico-cristã, esse desapego é levado ao máximo nas projeções feitas em relação à conduta dos sacerdotes da Igreja Católica. Essa é uma visão nutrida muito mais pelo “rebanho” do que pelo sacerdócio católico e, menos ainda, fora dos limites do mundo católico e sua noção de piedade.

Assim, quando duas vivências e universos religiosos distintos se encontram, é natural que, no jogo das trocas simbólicas entre eles, valores sejam permutados e, a reboque delas, se cambiem também visões de mundo. Digo isso para enfatizar que a experiência e a manifestação da devoção no candomblé pertencem a outro universo simbólico e religioso, distinto da tradição judaico-cristã.

²⁷⁶Ibidem, p. 275-276.

²⁷⁷Ibidem, p. 276.

Apesar disso, não se pode negar a profunda influência que ambas exercem entre si, marcadamente em uma sociedade regada por experiências históricas de muita intolerância, sob os auspícios do catolicismo. Desse modo, creio, pode-se compreender, de forma menos preconceituosa, a relação custo e benefício para os fiéis e sacerdotes, por ocasião das manifestações de devoção aos orixás.

Neste capítulo, foi afirmado que a presença do dinheiro, no culto aos orixás, não é condenada. Antes disso, não só é desejada, como necessária. Por isso não se nota tantos pudores no culto aos orixás, embora eles existam, de se ofertar ou pedir dinheiro. No catolicismo, essa relação é disfarçada pelo sentido de piedade e pela “obrigação” de ser caridoso. Isso faz com que a presença do dinheiro no principal ritual católico, muitas vezes, passe despercebida. Mas o fato é que o ofertório, momento em que circula uma cesta ou algo similar entre os fiéis, para que depositem suas contribuições destinadas às obras de caridade, à conservação ou à ampliação do templo, dá-se, exatamente, momentos antes do ápice da missa, quando se dá a consagração eucarística, rito antes da comunhão, quando os fiéis recebem a hóstia consagrada.

No candomblé, a presença do dinheiro está relacionada, invariavelmente, a uma prestação de “serviço mágico-religioso”. O serviço mágico, analisado anteriormente, trata da consulta aos orixás por meio do jogo de búzios ou consulta ao Ifá. Ele precede a todos os demais, pois é a partir dele que se determina o próximo passo que o devoto deverá adotar para cultuar seu orixá ou livrar-se dos males que o afligem. Esse passo poderá ser um despacho, um ebó ou uma oferenda, como também uma combinação desses três tipos de procedimentos rituais.

De acordo com José Renato C. Batista, despacho é um termo

[...] que designa de modo genérico quaisquer oferendas aos deuses. Pode-se referir, também, a despacho ou feitiço, ou, ainda, aos rituais de cura ou limpeza espiritual²⁷⁸.

²⁷⁸BATISTA, 2005, p. 70.

O ebó é uma oferenda

[...] propiciatória feita a Exu, com a finalidade de enviá-lo como mensageiro aos orixás, solicitando sua boa vontade para a realização de um trabalho religioso ou para evitar sua presença perturbadora [e a oferenda diferencia-se] do ebó e do despacho pelo seu caráter de restituição a uma graça recebida ou de manutenção do vínculo espiritual entre o fiel e suas entidades²⁷⁹.

Em uma consulta aos búzios ou ao Ifá pode ser prescrito ao cliente um despacho, para o qual ele deve adquirir produtos, tais como: milho branco, feijão branco, preto e fradinho, ovos, milho de galinha, alguns metros de morim branco, folhas, velas, acaças e, eventualmente, um pombo, uma galinha, ou um novelo ou carretel de linha, sendo esses itens variáveis de acordo com o objetivo e a gravidade do caso. Invariavelmente, os despachos são prescritos com a finalidade de curar doenças ou livrar uma pessoa de alguma entidade malfazeja que a atormenta e/ou atrapalha sua vida. Para livrar o corpo e o espírito da pessoa do mal que a aflige, os itens prescritos podem ser passados no seu corpo, ao tempo em que se proferem orações e pedidos aos orixás para que seja purificada.

Em 1919, por exemplo, o jornal *O Tempo* noticiou o diagnóstico e a prescrição de um despacho feito a Pedro de Almeida Santos, um repórter que se consultara com o pai de santo Jubiabá, tendo como objetivo escrever a matéria para o jornal²⁸⁰. Segundo o jornal, o diagnóstico foi o seguinte:

Vejo o Sr. cercado de muitas atribulações em sua vida. Acerca de dous annos os seus negocios em matéria de dinheiro não andam bem. Dous espiritos vivem a perseguil-o, parecendo um deles ser o do seu proprio pae, mas ao lado delles existe um outro espirito bom que não consente a

²⁷⁹Ibidem, p.70

²⁸⁰O TEMPO, 1919.

sua aproximação. Vejo também moléstia grave e pessoa de sua família que esteve prestes a desencarnar-se. Existe uma mulher que pretende promover a discórdia em sua vida, assim como vejo também planos de uma viagem por motivo de moléstia. Os seus negócios não andam bons²⁸¹.

Quanto à prescrição do remédio para os males que afligiam Pedro Santos, Jubiabá disse:

– Tenha fé e confiança que o senhor se dá muito bem. Traga-me com urgência sete velas, sete vinténs de cobre, um litro de milho e 25.000 rs. Em dinheiro. Se porventura não tiver o dinheiro todo, traga em prestações que eu aceito²⁸².

É possível, a partir dos valores apurados por M. J. Herskovits, ter uma ideia aproximada do custo desse despacho²⁸³, pontuando serem eles pertinentes ao ano de 1937. Ao que tudo indica, os preços devem ter-se mantido estáveis, já que o valor apurado por esse autor, para uma consulta aos búzios, foi o mesmo cobrado por Jubiabá, como observado pela matéria do jornal *O Tempo*:

O celebre Severiano de Abreu, assumindo aspecto mais grave, fitou-nos sentando-se depois.

– Cinco mil réis, disse-nos ele.

Pagamos a quantia²⁸⁴.

A respeito da adivinhação, Herskovits assim comentou:

*Fees from divination are not negligible; cult-centers are reported where thirty to forty clients are several daily, at a cost fairly well standardized in the city, of 5\$000 per consultation*²⁸⁵.

²⁸¹ Idem.

²⁸² Ibidem.

²⁸³ HERSKOVITS, 1958.

²⁸⁴ O TEMPO, 1919.

²⁸⁵ HERSKOVITS, 1958, p. 262.

É preciso notar que 5\$000 foi a mesma quantia cobrada por Martiniano E. do Bonfim e por Mãe Sabina a seus respectivos consulentes, em 1938, nos casos relatados por Landes e anteriormente analisados. Se não há discrepância em relação ao valor cobrado para consultar os orixás, não seria de todo incorreto supor que os valores médios dos serviços, dos objetos e víveres empregados nos rituais do culto aos orixás permaneceram estáveis entre 1919 e 1937. Partindo desse pressuposto, os valores coletados por Herskovits podem dar uma ideia aproximada do valor do despacho prescrito por Jubiabá ao repórter de *O Tempo*.

Ao somar os 25\$000, cobrados pela execução do serviço mágico-religioso, aos 5\$000 cobrados para realizar a consulta aos orixás, tem-se 30\$000 de custo. Considerando que um litro equivale a, mais ou menos, 1 kg de milho, e que Herskovits apurou que três quilos de milho amarelo custavam 1\$200, um litro dele deveria custar, aproximadamente, \$400²⁸⁶. Tomando esses valores como referência, acrescentando o preço do litro de milho e os \$140, referentes aos sete vinténs, o valor total do despacho foi, nada menos que 30\$540. É provável que essa soma tenha se elevado um pouco, já que o preço de sete velas, que faziam parte do despacho, não foi agregado.

Essa quantia equivale, em 1920 a, aproximadamente, 13 dias de trabalho de um profissional de edificações, cujos vencimentos diários médios eram de 2\$294²⁸⁷, ou a 20 dias de trabalho de uma operária do mesmo ramo de ocupação, cuja média salarial diária era de 1\$500, ambos maiores de 14 anos.

Diante desse quadro de salários muito achatados, entende-se porque Jubiabá e outros pais e mães de santo se dispunham a aceitar o dinheiro cobrado pelos despachos em prestações.

Se 30\$540 era o custo aproximado de um despacho cuja finalidade era curar e afastar os maus espíritos, os de um ebó não eram menores. Por se tratar de uma oferenda que contém um

²⁸⁶HERSKOVITS, 1958, p. 257.

²⁸⁷BRASIL, [192-], p. 24-25.

pedido a Exu e esse orixá é de personalidade zombeteira, temperamental e vingativa, os preços cobrados pelos pais e mães de santo para sua realização eram substanciais.

Há uma identificação muito forte da figura de Exu com a de um espírito malévolo a que as pessoas mal intencionadas recorrem com o intuito de aplicar algum tipo de feitiço. Essa identificação encontra sua base no sincretismo religioso que vinculou esse orixá ao diabo. A transformação de Exu em diabo, no Brasil, deveu-se principalmente às interpretações próprias da tradição judaico-cristã brasileira. Os mitos que descrevem a ação punitiva e vingativa de Exu deram suporte a esse tipo de associação. É o caso do mito que conta como Exu semeou a discórdia entre dois lavradores por pura vingança, como se vê, a seguir.

Certa vez dois amigos de infância que jamais discutiram, esqueceram-se, numa segunda-feira, de fazer-lhes as oferendas devidas. Foram para o campo trabalhar, cada um na sua roça. As terras eram vizinhas, separadas apenas por um estreito canteiro. Exu, zangado pela negligência dos dois amigos, decidiu preparar-lhes um golpe, à sua maneira. Ele colocou sobre a cabeça um boné pontudo que era branco do lado direito e vermelho do lado esquerdo. Depois, seguiu pelo canteiro, chegando à altura dos dois trabalhadores amigos e, muito educadamente, cumprimentou-os;

– Bom trabalho, meus amigos!

Estes gentilmente responderam:

– Bom passeio, nobre estrangeiro!

Assim que Exu afastou-se, o homem que trabalhava no campo da direita falou ao companheiro:

– Quem pode ser este personagem de boné branco?

– Seu chapéu era vermelho, respondeu o homem do campo da esquerda.

– Não, ele era branco de um branco de alabastro, o mais belo que existe!

– Ele era vermelho, um vermelho escarlate de fulgor insustentável!

– Ele era branco, trata com mentiroso?

– Ele era vermelho, ou pensas que sou cego?

Cada um dos amigos tinha razão e estava furioso da desconfiança do outro.

Irritados, eles agarraram-se e começaram a bater-se até matarem-se a golpes de enxada.

Exu estava vingado! Isso não teria acontecido se as ofensas a Exu não tivessem sido negligenciadas, pois Exu pode ser o mais benevolente dos orixás se é tratado com consideração e generosidade²⁸⁸.

O fato é que a ação ardilosa e amoral de Exu fez com que a sua identificação com desígnios malignos eclipsasse a sua verdadeira natureza, isto é, a de mensageiro. É exatamente essa condição que propicia a ele os meios necessários e suficientes para intervir de modo mais eficaz na vida das pessoas. Acontece que a função de Exu, enquanto princípio regulador, faz sobressair a sua condição de mensageiro e, como todo mensageiro, é o conhecedor dos caminhos que levam à fortuna ou ao infortúnio. Dessa maneira, quem quer abrir os seus caminhos para a boa sorte ou fechá-los para seus inimigos, deve adular Exu, oferecendo-lhe as comidas que mais o aprazem. Tanto maior é o pedido, maior deve ser o animal sacrificado.

Os ebós, muitas vezes denominados também de despachos, via de regra são feitos para prejudicar um suposto inimigo. Além do sacrifício, consta, sempre, o nome completo da pessoa ou algo pessoal daquele a quem se pretende atingir, tais como: peças de roupa, partes do corpo – cabelos, unhas etc. – e uma boneca ou boneco, espetado com alfinetes ou objetos pontiagudos, representando o alvo do feitiço. Esses itens podem apresentar-se em conjunto, ou separadamente, em um ebó, e isso dependerá sempre do tipo de resultado que se espera obter junto a Exu.

Esse tipo de despacho, embora seja o mais associado ao culto das religiões afro-brasileiras e desperte temor e preconceito para com os adeptos dos orixás, é feito com restrições. Acredita-se que parte do “carrego” fica com o pai ou a mãe de santo que o prescreveu e/ou o executou, enfraquecendo o seu próprio axé. O carrego é o resíduo de uma força negativa manipulada com o objetivo de prejudicar alguém. Essa força pode estar associada a um Egum, o

²⁸⁸VERGER, 1981, p. 13.

espírito de uma pessoa morta que não foi conduzido ao Ilú Aiyê, ou seja, ao mundo dos mortos, por Exu, ou ao próprio Iku, isto é, à morte. O Egun, quando é atraído e passa a acompanhar uma pessoa, mesmo involuntariamente, atrai infortúnios, como a doença, a perda de dinheiro, a desarmonia conjugal etc.

Esse é o objetivo dos folclóricos despachos futebolísticos, ainda largamente utilizados. Dessa prática, tão convencional nos dias atuais, tem-se notícias já em 1937:

Aboletou-se há pouco tempo em uma roça da Estrada da Cruz do Cosme n. 256, um macumbeiro conhecido por Manoelzinho, cujos ‘despachos’ vêm dando lugar a repetidas reclamações dos moradores e transeuntes daquela estrada [...] Ao que nos informam, o referido Manoelzinho, pai de santo prestigioso e afamado, é especialista em ‘despachos’ esportivos, pois entre os que lá estão, alguns são ‘alvi-rubro’, ‘rubro-negros’ e ‘tricolores’. Um guarda civil nos últimos dias, véspera de um grande jogo na Graça, vislumbrou num ‘bozó’ as iniciais T. V., que coincidem com as de conhecido desportista²⁸⁹.

Dois anos antes, o jornal *A Tarde* também havia noticiado:

Foi outro dia, bem defronte do Tesouro do Estado, pela manhã. Local frequentadíssimo aquele. O ‘camarada’ porém não estava ligando. Largou o ‘despacho’, que ficou exposto à curiosidade dos que passavam. Uma galinha preta, três moedas de cobre, farófia amarela, uma boneca de pano espetada de alfinetes, uma camisa de homem, acaçás e outras bugigangas²⁹⁰.

Manifestações de protesto da imprensa à parte, o fato é que essas duas fontes dão conta de que, apesar das restrições e mesmo dos riscos implícitos de se fazer um ebó com objetivos pouco louváveis, sua prática era corriqueira.

²⁸⁹A TARDE, 1937 (grifos do autor).

²⁹⁰Idem, 1935 (grifos do autor).

Esse é um aspecto da religiosidade afro-brasileira que confere oportunidade para manipulações inescrupulosas, pois dentro desse sistema religioso, um ebó que desequilibra o axé de uma pessoa gera a necessidade de ações protetoras e de reequilíbrio. Essas ações se dão por meio de despachos para limpeza de corpo – quando o carrego é neutralizado. Uma vez de “corpo limpo”, a pessoa pode dar início a outros rituais que têm por finalidade recompor o axé desequilibrado. Esses rituais podem limitar-se à simples limpeza de corpo ou estender-se a todos os rituais que compõem o processo de iniciação de um novo adepto.

Segundo a visão, um tanto parcial, de Édison Carneiro, os principais responsáveis pela abundância de ebós, em Salvador, eram os pais e mães de santo que jamais passaram pelo processo de iniciação, “sem treino, espontâneas, distantes da orgânica tradição africana”²⁹¹. Ao dizer isso, Carneiro revela toda a sua restrição à tradição dos candomblés de caboclo e faz sua opção pelas tradições jêje e nagô, às quais considerava mais próximas da matriz africana. Porém, também dentro da cultura popular há referências a comportamentos reprováveis de certos pais e mães de santo, que dão conta das exorbitâncias cobradas por esses sacerdotes.

Foi à casa de um pai de santo,
pra tratar de um quebranto
e de uma separação
com três filhinhos, abandonada,
do marido desprezada
sem razão...Mandou abrir uma
mesa pra saber porque seria
que o marido foi-se embora
e se ainda voltaria.
O pai de santo aproveitou-se
desta bela ocasião:
pediu oitenta mil réis
para pôr o trabalho no chão,
vinho branco e mel de abelhas.

²⁹¹ CARNEIRO, 2002, p. 106.

Pedi para o trabalho
um galo arrepiado,
desses das penas vermelhas,
três garrafas de azeite,
um cabrito e um peru
e uma roupa do marido
para o despacho de Exu.
Pedi mais uma alguidar,
Três moedas de 10 réis.
– Para o marido voltar,
Dê cá cinco contos de réis ...
– E a pobre mulherzinha
caiu neste rio seco.
Noutro dia, o pai de santo
tratou de quebrar-no-beco²⁹².

Além de fazer uma crônica sobre os logros que pessoas de boa fé poderiam sofrer ao confiar em espertalhões, esses versos populares ainda propiciam uma visão dos valores diferenciados entre os diversos tipos de serviços mágico-religiosos. Exemplificando, o pai de santo pediu 80\$000 para executar os rituais que envolviam a oferenda.

Ao recordar as consultas com Martiniano do Bonfim e Mãe Sabina, relatadas por Landes, percebemos que os 80\$000 dos versos revelam um acréscimo de 15\$000, em relação aos valores cobrados por Martiniano e por Mãe Sabina para a execução de despacho. A diferença é que os 65\$000 pedidos pelo babalaô e pela mãe de santo envolviam todos os itens da oferenda e também o *pro labore* que eles receberiam para executar o ritual. No caso dos versos, o valor mencionado referia-se apenas ao *pro labore* para a execução do ritual de oferenda.

Oitenta mil réis representam aproximadamente 25 dias de trabalho de um operário da indústria têxtil, pelos dados do recenseamento de 1920, cujo salário diário era de 3\$174. Já os sessenta e cinco mil réis representavam, aproximadamente, 20 dias

²⁹²Ibidem, p. 107.

de trabalho desse mesmo operário. Como os versos se referem a uma mulher com filhos para criar, que foi abandonada pelo marido, caso ela fosse operária da indústria têxtil, só o valor cobrado para “pôr o despacho no chão” representava 29 dias do seu trabalho. Já os sessenta e cinco mil réis, que foram pedidos por Mãe Sabina e Martiniano do Bonfim, 23,7 dias de seu trabalho.

Quanto aos 5:000\$000 referentes ao ebó para fazer o marido da infeliz mulher voltar, considerando-se o salário diário, de 2\$733, das operárias da indústria têxtil na Bahia, elas precisariam trabalhar cerca de 1.830 dias para obter essa quantia. Levando-se em conta o preço dos itens que comporiam o despacho e o ebó, assim como as quantias mencionadas nos versos populares, os valores serão significantes. O preço individual dos itens pode ser discriminado da seguinte forma:

QUADRO 3 – Preço unitário dos itens que compõem o despacho

Item	Valor
Vinho	1\$000
Mel	3\$000
Galo	1\$700
Azeite	10\$000
Cabrito	50\$000
Peru	-----
Alguidar	2\$500
Total	68\$200

Fonte: HERSKOVITS, 1958, p. 257.

Para comprar apenas os ingredientes do despacho e do ebó, a “pobre mulherzinha” teria que dispor de aproximadamente 90\$000. Se considerarmos que só em três garrafas de azeite de dendê a mulher gastaria 30\$000, ou seja, o equivalente a 11 dias de seu trabalho, a soma de seus gastos alçaria nada menos que 88\$200, que acrescidos das três moedas de \$10 perfariam um total de 88\$230. Se, ao gosto baiano, adicionarmos uma “quebra”, arredondando o valor para noventa mil réis, compensando o preço do peru que não pôde ser apurado por falta de fontes, isso representaria, para uma operária da indústria têxtil, 33 dias de trabalho.

A partir dos dados do QUADRO 3, é possível fazer inúmeras digressões ou estabelecer comparações entre os valores de cada um dos itens ali relacionados, com os ganhos salariais de diversos ramos de atividades profissionais. Porém, temendo que, ao fazê-lo, o texto possa tornar-se demasiadamente longo e cansativo, creio ser melhor ater-me aos valores totais. Então, somando todos os valores mencionados nos versos e adicionando o valor dos itens para o despacho e para o ebó, a quantia total seria de 5:170\$030, que representa aproximadamente 1.892 dias de trabalho de uma operária da indústria têxtil. Dito isso, é de se supor que a “pobre mulherzinha” não era tão pobre.

Diante disso, creio caber a pergunta: Será que esses valores não estão um pouco distorcidos ou exagerados? Respondendo essa questão, Édison Carneiro afirmou:

A acreditar na velha Izabel, que costumava *botar mesa* na casa de Justina, na Quinta das Beatas, era regra, há mais de meio século, pagar-se apenas 370 réis, sobre os quais se dormia, na véspera. Os tempos mudaram, a vida encaixeu. E já é comum que se fale de *trabalhos* de contos de réis. A mãe ou o pai cobra apenas cinco cruzeiros por consulta ao Ifá, mas o remédio indicado para caso particular sempre se eleva a alguns milhares de cruzeiros, que em geral chegam às suas mãos desta ou daquela maneira, para que a dificuldade seja removida²⁹³.

Tal afirmação implica informar que o valor cobrado por uma consulta, em finais do século XIX, era de \$370, que equivaleria a mais ou menos 1/5 de 2\$000, isto é, do salário diário de um pedreiro ou carpinteiro em 1890²⁹⁴. Em menos de meio século, houve

²⁹³CARNEIRO, 2002, p. 122 (grifo do autor).

²⁹⁴Cheguei ao cálculo dos valores no final do século XIX e, conseqüentemente, à década de 1890 subtraindo cinquenta anos do ano de publicação da primeira edição do livro, de onde foi retirada a citação que faz referência ao valor da consulta ao Ifá. Para os valores dos salários, ver os GRÁFICOS 3 e 4.

um reajuste considerável no valor cobrado por uma consulta aos orixás. Se levarmos em conta que, em 1919, o valor pedido por tal serviço era de 5\$000 e representava, aproximadamente, dois dias de trabalho de um operário da “indústria de edificação”, em 1920, chegamos à conclusão que, em menos de cinquenta anos, o valor cobrado por uma consulta ao Ifá se elevou em 1.351%.

A pista para a compreensão dessa variação tão grande do valor cobrado pela consulta ao Ifá está na própria escrita de Carneiro, quando menciona, em seu texto, dois padrões monetários brasileiros adotados em distintos períodos. O real/réis, padrão monetário do valor da consulta cobrada pela velha Isabel, que ele considerava uma soma bastante vultosa para a realização de um trabalho, vigorou no Brasil do período colonial até 1942. Em seguida, registrou que o valor cobrado por uma consulta ao Ifá, provavelmente na época em que fez o trabalho de campo e escreveu seu livro, era de Cr\$ 5,00. O cruzeiro, o novo padrão, vigiu no país de 1942 a 1967, e representou uma tentativa de reajuste econômico. Assim, os Cr\$ 5,00 (cinco cruzeiros) eram a conversão dos 5\$000 (cinco mil réis) ao novo padrão monetário.

Apesar de a “vida ter encarecido” com a inflação e as crises econômicas, não se elimina o fato de ter havido um aumento da procura desse tipo de serviço. Um dos prováveis elementos tensionadores para a elevação dos preços cobrados pelos despachos e ebós pode ter sido o grande afluxo de pessoas provenientes de setores sociais mais abastados e influentes.

A presença de políticos, empresários, pessoas da alta sociedade e, mesmo, a presença de pesquisadores estrangeiros nos terreiros de candomblé podem ter contribuído para uma elevação substancial dos preços cobrados para a prestação de serviços mágico-religiosos. É ainda Édison Carneiro quem informa o valor oferecido para se providenciar a morte de Ruy Barbosa, através de um ebó, e do preço pago pela mãe de santo que aceitou a encomenda.

Conta-se que políticos da Bahia incumbiram Silvana de fazer um *trabalho* para eliminar Ruy Barbosa, dando-lhe

doze contos. Silvana ter-se-ia dirigido ao seu orixá, explicando-lhe que, tendo empenhado a palavra não poderia recuar, ao que o *encantado* respondeu com o anúncio de sua própria morte, em seguida à do conselheiro. Mulher de palavra teria cumprido o prometido: ‘Matou Ruy Barbosa, mas *viagrou* também’²⁹⁵.

Observe-se quão cara foi a quantia paga pela morte de um político. Esse pode ser um caso extremo, entretanto, não o único.

Na relação com Exu, a oferta de um ebó significa um pedido de sua intermediação em relação a algum problema ou uma forma de procurar agradá-lo para que deixe os caminhos abertos para a consecução de algum pedido ou ritual. Uma vez ele tendo aquiescido ao que lhe foi solicitado, está garantido o meio de circulação do fluxo de energias que irá favorecer os demais passos, rituais ou mesmo as ações daquele que ofertou o ebó.

Um adepto não irá recorrer apenas a Exu, negligenciando o seu próprio orixá. Eis porque, depois do ebó, seguem-se as oferendas aos orixás que viabilizarão o desfecho satisfatório às demandas que envolvem um pedido ou ritual a ser realizado.

As oferendas constituem-se, sobretudo, das comidas-rituais de cada orixá, sendo o seu preparo e oferecimento regidos por um conjunto de regras que devem ser rigidamente seguidas, sob pena de ofender o orixá e indispor-lo contra quem o negligenciou ou o desrespeitou. As oferendas, feitas, habitualmente, como forma de agradecimento ao orixá, assim como o ebó, têm seus custos definidos pela ocasião, pelo objetivo e pela disponibilidade de recursos para sua execução. Muitas vezes, os custos são elevados, pois, além da oferenda em si, há uma festa para comemorar a ocasião. Em outros momentos a oferenda é feita de modo mais privado.

Durante a oferenda, deve-se cantar e saudar o orixá e, depois disso feito, deposita-se respeitosamente a comida-ritual em um determinado lugar, que pode ser no próprio quarto do santo, na mata, às margens de

²⁹⁵CARNEIRO, 2002, p. 127 (grifos do autor).

um rio ou em uma praia. Em alguns casos, as oferendas devem ficar pelo menos três dias aos pés do orixá, até que ela adquira um cheiro característico, antes de ser levada para algum desses lugares.

Segue uma lista preparada por Mãe Aninha para o II Congresso Afro-brasileiro, onde figuram algumas comidas rituais dos orixás:

Amalá – Carurú preparado com quiabo
Agbê-êwê – Carurú com folhas
Efó – Carurú de verduras
Alapá – Carurú de cebolinha
Efú – Carurú de hervas
Alapatá – Acarajé
Acará – Acarajé simples
Abalá – Abalá
Olêlê
Maimane
Ébé-xiri (com til em cima do último i) – Carurú com mostarda
Pété ou *bóbó* (*gbógbó*) – Bolo feito de inhame
Bóbó (*gbogbo*) de cheiro – Bolo preparado com feijão fradinho
Angu – Preparado com arroz, com milho, com inhame ou com fructa
Farofa – Preparada com azeite africano
Ôxinxin – Preparado com qualquer qualidade de carne
Furá – Refresco preparado com fructas africanas
Aluá (*Alwá*) – Refresco preparado com rapadura
Émún – Bebidas africanas feitas com dendê
Dengue – Mingau preparado com milho branco
Écô – Mingau preparado com rapadura e milho vermelho
*Abéré*m – Preparado com milho branco
Acaçá – Preparado com milho vermelho
Ibêguirí (*iygbêguiri*) – Outro carurú preparado com quiabo²⁹⁶

Dentre as oferendas aos orixás, aquela que ganhou maior notabilidade de difusão foi o “caruru para Ibejis” – os santos católicos Cosme e Damião –, de acordo com o sincretismo religioso.

²⁹⁶II CONGRESSO... 1940, p. 357.

É comum na Bahia oferecer-se carurus para “os meninos” como forma de agradecer a proteção concedida às crianças ou aos seus devotos e, ao fazê-lo, renovam-se os laços de proteção. A oferenda para os Ibejis, para quem tem esse compromisso, deverá ser realizada todos os anos. Ela, no entanto, pode dar-se de modos variados. Pode ser um caruru para 7, 14 ou 21 meninos ou, simplesmente, a oferta de dois pratinhos de caruru colocados em um lugar de mato verde, como forma de agradecer “os meninos”. Associa-se o grau de alegria e satisfação desses orixás à algazarra e bagunça feitas durante a festa, o que faz com que os adeptos se esforcem para que ela ocorra dentro dos “conformes”.

Despacho, ebó e oferendas representam apenas uma parte da liturgia do culto aos orixás. Eles necessariamente não marcam uma vinculação orgânica ou um compromisso mais sério de quem os oferece para com os orixás ou casas de culto. Essa vinculação só se concretiza com a iniciação do indivíduo. Através desse processo é que mais se percebe a concentração de esforço individual para levantar fundos, essências, para adesão à comunidade de filhos de santo de uma casa de culto.

É analisando a lista dos itens necessários à iniciação, em 1937, que se chega, finalmente, a uma relação muito próxima dos produtos que eram importados da Costa Ocidental da África para a Bahia. As listas foram levantadas por Herskovits (1958, p. 257) e estão organizadas da seguinte forma:

Sacrifícios e acompanhamentos alimentícios

1 cabra	feijões (preto, marrom, e fradinho)
1 tartaruga	milho branco
1 par de galinhas d'Angola	milho amarelo
2 pares de pombos	camarões
5 galos	azeite de dendê
6 galinhas	cebola
9 frangos (4 machos, 5 fêmeas)	vinho
2 caracóis	cachaça
limo da Costa	mel
5 noz de cola (obi)	carne seca
5 orobo (noz da África negra)	peixe seco salgado
2 atare (pimenta da Guiné)	banha de ori
	farinha

Utensílios

1 moringa de água grande	1 tamborete
2 quartinhas	2 panelas de barro
1 moringa média de água	2 panelas esmaltadas
3 pratos pequenos de porcelana	2 frigideiras
1 prato grande de porcelana	4 abanadores
1 sopeiro de porcelana com tampa	2 vassouras
6 travessas (gamelas)	1 bule de café
1 par de tesouras	1 fogareiro
1 navalha	4 colheres de madeira
1 faca	1 ralador
1 bacia grande	1 pedra de moer
2 cumbucas pequenas	3 bolas de giz branco
1 penico	2 bolas de giz amarelo
sabão da Costa	3 bolas de giz multicolorido
1 lamparina	2 bolas de giz azul
	1 baú para a roupa da deidade

Comparando os itens constantes nas listas com as relações de produtos importados da Costa d'África, perceberemos inúmeros pontos de interseção. Em 1888, Esperança Felisberta trouxe de Lagos um carregamento contendo: panos da Costa, cuias, noz-de-cola e sabão da Costa. Samuel Luiz de França trouxe, além dos panos e das nozes-de-cola, limo da Costa, cuias e búzios. Uma década antes, um tal Eliseu do Bonfim, que talvez fosse o babalô Martiniano Eliseu do Bonfim, trouxe, de Lagos, noz-de-cola, cuias e gaiolas de pássaros. As interseções não terminam aí, mas, no rol de produtos importados da Costa, constam ainda pedras de cal (giz), baús de couro, cuias, bebidas alcoólicas (vinho e genebra), azeite de dendê, aves etc. Por outro lado, há produtos que não constam dessa lista de itens para “feitura do santo”, mas que, de um modo ou de outro, estão envolvidos no processo, tais como as diversas qualidades de pano da Costa, para se fazer as indumentárias dos orixás, e os búzios e palha da Costa, para compor as insígnias e confecção das roupas de algumas divindades.

O preço dessas mercadorias não era baixo. Um obi poderia custar o equivalente a sete dias de trabalho de um pedreiro, em 1850, cujo salário diário era de 1\$200. A aquisição de um animal para ser sacrificado exigia um esforço ainda maior do adepto que deveria comprometer a renda de seu trabalho, em muitos meses, ou até anos, para poder cultuar adequadamente o seu

orixá. Vejamos, no QUADRO 4, o quanto representavam alguns itens da lista elaborada por Herskovits em relação à proporção de tempo de trabalho e valor monetário que um trabalhador, cuja média salarial diária era de 6\$000 por uma jornada de 12 horas de trabalho.

A lista apresentada no QUADRO 4 representa apenas uma parcela dos itens necessários para uma iniciação no culto aos orixás. Esses 17 itens significavam, para um trabalhador, aproximadamente 30 dias de trabalho. Nessa lista, não consta, por exemplo, o custo da confecção das roupas rituais. A sua inclusão elevaria esse valor a números mais relevantes.

Considerando que as estatísticas do censo de 1920 apresentam algumas categorias com uma remuneração muito baixa, é preciso lembrar que, sendo Salvador uma cidade onde a prática do comércio sempre funcionou como uma forma de complementação da renda, pode-se supor uma elevação, ainda que modesta, da renda média do trabalhador soteropolitano. A prática de trabalhos alternativos, mais ou menos frequentes, os chamados “biscates”, ajudava a equilibrar as despesas domésticas dos trabalhadores, de modo geral.

Para os adeptos do culto aos orixás, além das despesas com sua própria manutenção, havia ainda o custo adicional relacionado ao próprio culto. Dessa forma, além dos trabalhos complementares, era necessário recorrer, sempre que preciso, às redes de solidariedade, nas quais os membros das comunidades de santos se abrigavam das vicissitudes. Essas redes possibilitavam a aquisição de crédito ou dos recursos necessários para a compra dos objetos destinados ao culto dos orixás, como descrito anteriormente, ao se tratar de prática de prestações totais dentro das casas de culto. Sem essas estratégias, a prática religiosa, nos modos como ela se processou, seria muito mais difícil.

Se observarmos a QUADRO 4 e compararmos os itens ali constantes, em termos de preço, perceberemos que aqueles originários da Costa d’África possuíam um valor muito mais elevado que os demais. É o caso, por exemplo, da pimenta da Costa (*Ataré*), cuja unidade representa para um trabalhador, com uma

QUADRO 4 – Demonstrativo dos itens usados em um ritual de iniciação em relação à proporção de tempo trabalho, valor monetário e horas trabalho

Quant.	Itens	Valor unitário	Tempo de trabalho	Valor total	Dias e/ou horas de trabalho
01	Cabra	50\$000	08 dias e 04 H	50\$000	08 dias e 4 H
02	Galinha d'Angola	3\$500	06 H: 07 min e 30 seg.	7\$000	01 dia e 02 H
04	Pombo	2\$500	5 H	10 \$000	01 dia e 08 H
06	Galinha	1\$666	3 H: 07min e 30 seg.	10 \$000	01 dia e 08 H
05	Obi	7\$000	1 dia e 02 H	35\$000	05 dias e 10 H
05	Orobô	7\$000	1 dia e 02 H	35\$000	05 dias e 10 H
10 l	Azeite de dendê	1\$000	02H	10\$000	01 dia e 08H
05 kg	Feijão fradinho	1\$000	02H	5\$000	10 H
01 kg	Feijão preto	1\$000	02H	1\$000	02 H
02 kg	Milho branco	1\$000	02H	2\$000	04 H
03 kg	Milho amarelo	\$400	48 min.	1\$200	02 H e 24 min.
02 l	Vinho	1\$000	02 H	2\$000	02 H
02 l	Cachaça	1\$000	02 H	2\$000	02 H
01 l	Mel	3\$000	06 H	3\$000	06 H
01	Pimenta da Costa	4\$000	08 H	4\$000	08H
6 l	Camarão	2\$000	02 H	12\$000	2 dias
04	Abanadores	2\$500	05 H	10\$000	1 dia e 08 H
Totais		89\$566		179\$200	

Fonte: HERSKOVITS, 1958, p. 256-257.

média salarial diária de 6\$000, nada menos que oito horas de trabalho. Para alguém que possuísse um salário diário de 2\$000, esse mesmo produto representaria dois dias de trabalho. Isso colocaria itens como uma cabra ou mesmo os 5 obi e 5 orobôs muito além de seu poder aquisitivo.

Isso faz pensar na motivação e na quantidade de trabalho empregado por essas pessoas, de origem modesta, para realizar as cerimônias e as obrigações para com seus orixás, e conclui que, de fato, eles deveriam zelar pelos seus fiéis, conferindo-lhes a energia necessária para sobreviver, reproduzir-se e manter acesas suas tradições religiosas.

Há questões, porém, que precisam ser analisadas: Por que importar produtos do continente africano, havendo produtos equivalentes no Brasil? Será que esse fluxo se manteve com o intuito de

preservar a pureza das “tradições africanas” que já sofriam significativa influência de outras experiências religiosas? Para além das possíveis querelas entre os candomblés de caboclo e os de nação – *ketu*, *jeje* e *nagô* –, principalmente esse último, o que quero considerar são as dimensões (simbólica, religiosa e social) da perpetuação do fluxo comercial constante com o continente africano para as casas de culto, fossem elas de caboclo, *jeje*, *ketu* ou *nagô*.

A importação de produtos da Costa d’África, na sua origem, de fato se deu por motivações identitárias, conforme assinalado neste texto. A manutenção desses vínculos respondeu a uma agenda política dos terreiros vinculados à cultura *yorubá*. A aura mística e o fetiche criados em torno dos produtos vindos da “Costa” foram tão eficientes que repercutiram também nos candomblés de caboclo.

Uma das principais críticas feitas pelos líderes da “ortodoxia *nagô*” aos candomblés de caboclo era o fato de que muitos deles não haviam passado por um processo ritual de iniciação nos moldes *nagôs*.

Provavelmente no pouco tempo transcorrido entre a consagração ao Orixá e a elevação do iniciado a Pai de Santo, portanto, zelador dos fundamentos e do Axé da casa, esteja a principal fonte de desentendimento entre os adeptos do Candomblé de Caboclo e os adeptos do Culto aos Orixás, uma vez que subvertia a noção de ancestralidade direta, isto é, de hereditariedade, bem como, a noção de hierarquia a partir do tempo de “feitura” do Orixá, pré-requisito necessário para que o adepto seja iniciado em todos os preceitos da religião. Esse posicionamento dos Candomblés de Caboclos facilitava a multiplicação das casas de santos, por um lado contribuindo para o aumento do número de adeptos, comprometendo, por outro, como aliás protestavam os líderes *nagôs*, a profundidade dos ritos, as práticas religiosas e a ética da religião²⁹⁷.

²⁹⁷SANTOS, F. G., 2001, p. 88.

Isso não significava que esses líderes dos candomblés de caboclo dispensassem os novos adeptos dos rituais de iniciação, assim como o uso, nesses rituais, dos artigos vindos da “Costa”. Embora a iniciação nos candomblés de caboclo fosse menos demorada e rigorosa para os padrões *ketu*, *jeje* e *nagô*, ainda assim, ela existia. O rol de gêneros utilizados na “feitura do santo”, apesar de certos incrementos, mantinha os seus aspectos primordiais. A diferença estava na ritualização e não no que era utilizado. Não se dispensava o “obi”, por exemplo.

A variação acentuada estava, não na substituição, mas na agregação de novos elementos, novos rituais e, principalmente, na aceitação, em seu panteão, de novas divindades, os caboclos, a que os líderes da ortodoxia *nagô* chamavam de “mistura”. Creio que a adjetivação do candomblé como sendo de caboclo, ao menos nos primeiros momentos, tenha ocorrido de fora para dentro, contribuindo, significativamente, para isso, a atuação de etnólogos como Édison Carneiro, Ruth Landes, Donald Pierson e outros. O próprio Pierson relatou:

O empréstimo ritual de seita para seita acontece algumas vezes mesmo no caso dos centros mais ortodoxos *gêge-nagôs* e *congo-angola*. E, além disso, essas seitas não escaparam inteiramente à influência indígena²⁹⁸.

Assim, os elementos primordiais que motivaram e justificaram a utilização dos produtos originários do continente africano, característicos dos candomblés de vertente *yorubá*, não desapareceram nos candomblés de caboclo, haja vista a crença de que esses produtos contêm e conferem mais axé que os congêneres nacionais e concedem maior prestígio social aos adeptos que os utilizam em suas obrigações e preceitos.

Em relação à eficácia dos produtos originários da Costa d’África e suas propriedades especiais em relação ao axé, foram referidas em outras partes deste texto. É preciso considerar que a organização hierárquica do candomblé é dada, sobretudo, pela

²⁹⁸PIERSON, 1971, p. 9-10.

noção de senhoridade, está suscetível à noção de prestígio social. Um terreiro de candomblé em muito se assemelha a uma corte real, onde existem regras de cortesia, reverências e uma série de distintivos, rituais e sociais, que identificam o lugar do indivíduo dentro do grupo, naquela comunidade.

Desse modo, tal qual em qualquer corte, o luxo e a ostentação conferem prestígio social aos que deles se valem. O fausto e a ostentação de um abiã podem ser avaliados no seu zelo quando escolhe os itens que comporão seu enxoval de iniciação. Nesse caso, a utilização de produtos vindos da Costa d'África conferia certo prestígio dentro da comunidade de santo, que sempre estava atenta e disposta a fazer as devidas censuras éticas, morais e ritualísticas de forma velada ou explícita. Nesse caso, esse iniciado poderia adquirir, inclusive, dentro da hierarquia de seu barco de iaô, uma posição de destaque, já que os produtos da Costa d'África agregam mais axé que os de outra procedência. Ele pode, por exemplo, ser escolhido como *dofono* daquele barco.

O dofono é aquele que, dentro de um barco de iaô, foi iniciado primeiro. Embora as prescrições ritualísticas que definem a hierarquia em um barco de iaô informem que os filhos de Ogum e de Oxalá têm precedência sobre os demais na ordem de iniciação, Vivaldo da Costa Lima informa que

[...] os mecanismos de ajustamento situacionais dos candomblés permitem, às vezes, que preferências pessoais das mães-de-santo ou suas simpatias por determinado orixá alterem essas normas para dar a uma abiã promissora ou preferida, ou ao filho de um orixá especialmente querido, a preeminência no grupo de iniciação com o *status* de *dofono*²⁹⁹.

Nesse sentido, é possível pensar que a crença em um axé maior dos produtos vindos da Costa d'África confere maior eficácia à realização dos rituais, inclusive o de iniciação, e prestígio social dentro da comunidade de santo. Então teríamos dois componentes

²⁹⁹LIMA, 2003, p. 72.

simbólicos e ideológicos que também explicariam o porquê de os adeptos dos candomblés de caboclo se sentirem seduzidos por privilegiar a sua utilização. Ainda mais porque é a partir do prestígio social de um adepto que as portas para os conhecimentos rituais são abertas, possibilitando, a ele, a aquisição tanto do conhecimento ritual, quanto da senhoridade que lhe permitirá galgar a difícil hierarquia de uma casa de culto aos orixás.

Epílogo

Nesse capítulo, busquei demonstrar que as relações comerciais entre o Brasil e a Costa d'África, em torno de objetos litúrgicos do candomblé, se mantiveram para além dos limites definidos pela atual historiografia, utilizando o depoimento de Miguel Santana, que presenciou, com detalhes, uma série de estabelecimentos que comercializavam com produtos da Costa. Ele, um dos principais interlocutores e informantes de uma geração de intelectuais que tiveram suas atenções voltadas para a cultura afro-brasileira, na década de 1930, foi membro de destaque em vários terreiros de candomblé de Salvador.

A partir do cruzamento das informações prestadas por Miguel Santana com outras fontes do período estudado, procedi a análise das feições do comércio varejista de objetos litúrgicos do culto aos orixás. Identifiquei, apoiando-me na mitologia, algumas das instâncias e as formas de operacionalização da interseção entre as culturas materiais e simbólicas do candomblé.

Através da mitologia, procurei compreender tanto as possíveis reelaborações nos procedimentos rituais, quanto identificar os possíveis elementos coercitivos dentro da lógica religiosa do candomblé, que impusesse e forçasse os adeptos a empenhar ao máximo as suas capacidades produtivas a fim de adquirir somas consideráveis para serem aplicadas no culto aos orixás.

Considerando que apenas a coerção de ordem religiosa não fosse o único motivador para o empenho dos adeptos na consecução dos rituais, tentei identificar e analisar outros aspectos em

torno do culto aos orixás que impulsionaram o fluxo comercial de objetos litúrgicos. Dentro da liturgia do candomblé foi possível identificar que os rituais de iniciação eram passíveis de uma análise a partir da noção do sistema de prestações totais de dons – *potlatch*. A utilização desse conceito possibilitou o entendimento do prestígio social como fator fundamental para a compreensão das relações sociais, inclusive econômicas, que se dão ao redor de um terreiro de candomblé. Pude ter, também, uma dimensão do uso do dinheiro dentro das casas de culto aos orixás que pode ser resumida a partir da análise de Raul Lody:

É sem dúvida o dinheiro o instrumento normativo do poder, sendo interpretado sob dois aspectos:

O *dinheiro quantitativo* é a leitura utilizada e evolucionista da importância; e o *dinheiro pictórico*, elemento visual, possuindo evidente carga motivacional através da normalização do objeto, disposição, intenção e também relação numérica. Uma terceira interpretação é também pertinente, quando unimos os dois aspectos relatados, surgindo uma situação sincrética com maior ou menor tendência de um fator sobre o outro.

O grande desejo moral do pagamento é assentado nos grandes desejos do poder e aceitação social.

O ato de pagar é um ato entendido por todos; aquele que paga cumpre e agrada.

O dinheiro dentro das expressões dos cultos populares é observável periodicamente não só pelos sentimentos de retribuição, chamamento e comunicação religiosa, mas também pela fixação dos elementos mágicos e de preceito³⁰⁰.

Procurei perceber, a partir dos mitos, como funcionava a lógica do despojamento *versus* a da compensação nas relações estabelecidas entre os adeptos e os orixás. A partir dessa noção são percebidas as relações de troca entre os adeptos e os orixás, bem como a necessidade de sua intermediação por um sacerdote. Identifiquei duas formas de consulta – o jogo de búzios e a consulta ao Ifá – e para melhor

³⁰⁰LODY, 1995, p. 55 (grifo do autor).

explorá-las, foi utilizado o trabalho de Ruth Landes, analisando as situações descritas com o objetivo de capturar a natureza das relações que se constituíam, a partir de uma consulta, cruzando os relatos dessa autora com outras fontes e outros autores. Notei, com isso, que há uma natureza ritual e simbólica do dinheiro em uma consulta aos orixás. Foram identificados, ainda, durante essa análise, os valores convencionalmente cobrados por uma consulta dessa natureza.

Uma vez tendo localizado o papel do dinheiro dentro da dinâmica religiosa do candomblé, foram tratados os custos de alguns procedimentos rituais do culto aos orixás. Esses, invariavelmente, eram associados a oferendas votivas.

Foram destacados o despacho, o ebó e a oferenda, e analisados os custos aproximados para a excução de cada um desses procedimentos rituais de culto, assim como o custo aproximado dos itens constantes em um enxoval de iniciação, a partir dos dados coletados por M. Herskovits, em 1938.

Para efeito de melhor percepção dos esforços despendidos pelos adeptos na realização de cada uma dessas oferendas aos orixás, estabeleci uma estimativa a partir do valor dos salários e do tempo de trabalho necessário para se obter a quantia necessária para se comprar os produtos que compunham o rol dos objetos litúrgicos empregados nos procedimentos rituais de culto aos orixás.

Tomado esse caminho, foi possível concluir que, para os adeptos do candomblé, a riqueza é desejada, portanto, é um fim, vez que ela é um meio pelo qual se pode melhor cultuar os orixás.

Partindo desse pressuposto, a relação dos adeptos do candomblé e dos seus representantes religiosos será completamente distinta de outras formas de manifestação religiosa. Não há porque ter vergonha de ter, pedir ou falar de dinheiro. O dinheiro traz axé para quem dá e para quem recebe. E considerando que uma das pedras fundamentais do culto aos orixás é que o adepto deve manter o seu próprio axé em equilíbrio, para que possa gozar de proteção, saúde e fortuna, o dinheiro deve ser entendido como um meio e um fim para isso.

A desobediência ou o não cumprimento de alguma obrigação ou oferenda devida ao orixá, segundo a doutrina, pode incor-

rer em danos, por vezes fatais, ao fiel que não cumpre a sua parte no sistema de dons e contradons estabelecido entre ele e os orixás. Esse é o princípio que rege, de modo geral, as manifestações religiosas do candomblé de onde brota o mercado consumidor dos objetos de culto aos orixás. Embora as mercadorias não sejam baratas, e nunca tenham sido, o adepto sempre encontrou e encontrará as motivações ou os elementos persuasivos para consumir os produtos relacionados ao seu orixá.

Sendo um comércio para iniciados, tanto no que se refere à venda quanto à compra, a posse de um conhecimento litúrgico e das propriedades e características da mercadoria comprada é a principal salvaguarda contra as possíveis adulterações e falsificações dos produtos.

Além da necessidade de cultuar o orixá, há outras circunstâncias que implicam a necessidade do adepto, ou mesmo do simples frequentador, de abastecer com as mercadorias relacionadas a liturgia do candomblé. Algumas dessas circunstâncias estão associadas a tratamento de moléstias físicas e espirituais, a rituais que conferem proteção pessoal ou mesmo a fins menos nobres e bondosos. O fato é que o culto e a manifestação de respeito, de agradecimento ou qualquer outro tipo de manifestação religiosa no candomblé implicam um custo que, necessariamente, representa uma operação de compra e venda ou de pagamento por alguma prestação de serviço.

Apesar de se tratar de uma relação comercial intimamente ligada à dinâmica religiosa, nem por isso deixa de ser comércio, com todas as características e nuances de qualquer ramo de atividade que envolva a compra e a venda de uma mercadoria. Seus objetivos e finalidades gravitam também em torno do lucro, do mercado consumidor, da lei da oferta e procura. Nesse sentido, seu caráter mundano e material interfere na ritualização religiosa.