

A iniciação nos candomblés cariocas em João do Rio: o pejorativo e a importância dos iniciados para as casas de santo

Thauan Bertão dos Santos (PIBIC/CNPq-FA-UEM)

Temos em “As religiões no Rio” ([1904] 2008) um dos trabalhos pioneiros acerca das religiões africanas no Brasil. A obra se configura como uma série de reportagens produzidas entre fevereiro e março de 1904, no Rio de Janeiro, por João do Rio, um dos mais influentes e importantes jornalistas da Primeira República, de reconhecimento internacional. Natural do Rio de Janeiro, capital republicana e local onde viveu até o fim de sua vida, ganhou grande notoriedade, ainda jovem, por ter sido o pioneiro nas reportagens de rua e, também, por ter inovado o jornalismo através das entrevistas. Publicou, além de reportagens jornalísticas, diversas obras literárias, novelas e peças de teatro, o que o tornou, em 1910, membro da Academia Brasileira de Letras, e mais tarde, sócio correspondente estrangeiro da Academia de Ciências de Lisboa, confirmando, assim, sua respeitabilidade.

Tais reportagens, por se tratarem de publicações periódicas no jornal *Gazeta de Notícias*, o qual estava situado entre os jornais de maior importância na época, trouxeram ao conhecimento público informações acerca das diferentes religiões presentes no cotidiano dos cariocas do início do século XX, relatando desde a história de uma determinada religião e seus fundadores, até ritos e conhecimentos secretos destas, o que causou um grande alvoroço na sociedade da época, principalmente quando publicadas as cinco reportagens sobre as religiões africanas, por terem sido pouco relatadas pelos jornais da época.

Nosso objetivo, portanto, neste artigo, seria o de pensar como a iniciação nos candomblés cariocas citados por João do Rio foi trazido de maneira pejorativa pelo mesmo, mas sem deixar de apresentar a importância dos iniciados para as casas de santo, pois seriam eles, dentro das religiões de matrizes africanas, os adeptos que passam por um processo de iniciação, e que teriam a fundamental

contribuição de assegurar a continuidade dos cultos através da obtenção dos conhecimentos da religião e sua continuidade com a tradição. João do Rio nos ofereceu em suas reportagens algumas das principais características da iniciação desses iaôs e a descrição da “saída” de uma filha de santo.

Os filhos e filhas de santo seriam os adeptos escolhidos pelos deuses para lhes servirem de instrumento, e assim permitirem a troca do Axé, a força do deus e da existência, entre estes e os humanos, ou seja, seriam médiuns, também conhecidos como “cavalos”. A importância destes consistiria em permitir que a existência de um determinado deus seja garantida, pois se não forem mais cultuados e lembrados, poderiam assim “morrer”. Segundo Morin (2008), os “seres de espíritos” não seriam imortais, pois somente perpetuam-se “enquanto tiverem como combustível a energia psíquica dos humanos” (MORIN, 2008, p. 146), ou seja, a vida deles dependeria da existência da comunidade que o sustenta, morrendo os humanos, morreriam os deuses. Mas também, seriam necessários para que o culto seja perpetuado, por meio de seus futuros cargos, se assim desejarem, como pais e mães de santo (VERGER, 2002). João do Rio, fez referência a esta importância dos iaôs, citando que a feitura do santo consiste na “necessidade de conservar as cerimônias” (2008, p. 37).

Entretanto, a possessão não ocorre com todas as pessoas que são adeptas dessa religião, mas apenas aos escolhidos de seus próprios deuses, ou seja, seus antepassados míticos, os quais poderiam despertar nos iaôs, por meio do ritual de iniciação, aspectos de uma personalidade ainda escondida, mas que estaria presente pela hereditariedade mítica, correspondente à personalidade do ancestral divinizado (VERGER, 2002).

Para que um membro dessa religião sirva como “cavalo”, da maneira adequada para servir às necessidades de seu deus e saiba cuidar adequadamente do mesmo, se transformando em um iaô, ele deveria passar por um aprendizado, conhecido como iniciação, dos segredos e conhecimentos específicos da religião como um todo, mas primordialmente “visando aprender o ritual, o cerimonial, o preparo de iguarias especiais, os cantos, as danças e a confecção da indumentária do seu Santo” (VAINSENER, 2010, p.1).

Em João do Rio “Fazer santo é colocar-se sob o patrocínio de um fetiche qualquer, é ser batizado por ele, e por espontânea vontade dele.” (2008, p. 36). Trouxe, portanto, em sua descrição dos iaôs a ideia de submissão inerente ao iniciante perante o seu Orixá. Entretanto, notamos em suas palavras, a influência que o catolicismo exerce na representação que faz dessas religiões, apresentando nesse excerto a cerimônia de iniciação como “batizado”, que designa um sacramento cristão.

Referimos-nos aos iniciados, iaôs, no gênero masculino, pois como nos afirma Prandi (2001), a palavra iaô perdeu no candomblé o significado de esposa, que seria utilizado pelas famílias polígamas iorubanas para denominar as esposas mais novas, configurando atualmente, portanto, um termo designado a todos os que passam pelo processo de feitura do santo. Verger (2002) nos descreve, por exemplo, a iniciação de um grupo de filhos de Xangô, na África, onde estão também presentes figuras masculinas, porém denominados por ele de *elégùn*.

Essa discussão se faz necessária para tratarmos de como João do Rio relatou tais figuras, apenas no gênero feminino. Em todas as suas alusões aos iniciados, o jornalista apenas descreveu filhas de santo, utilizando em todos os momentos o artigo feminino – a(s) – antes de citar o nome iaô. Percebemos, como possível explicação para tal designação, que as informações dadas pelo negro conhecedor dos cultos, Antônio, o informante de João do Rio nas reportagens sobre as religiões africanas, estão de maneira geral relacionadas apenas às filhas de santo. Como exemplos, citamos alguns excertos da fala do informante:

- Vou levá-lo hoje a ver o 16º dia de uma iaô. (RIO, 2008, p. 37, grifo nosso).
- Isso acontece só para as iaôs dos orixás – diz Antônio. (RIO, 2008, p. 38, grifo nosso).
- As filhas-de-santo macumbas ou cabindas chegam a ter uma porção de santos de cada vez. (RIO, 2008, p. 39, grifo nosso).

Há ainda a questão de que João do Rio apenas acompanhou a saída de uma filha de santo, não presenciando nenhum iniciado do sexo masculino. Pelo contrário, no terreiro em que assistiu saída de iaô, o jornalista comentou: “Olhei o célebre pai-de-santo, cujas filhas são sem conta (2008, p. 45). O intuito de João do

Rio foi o de relatar as religiões africanas, em alguns de seus aspectos que pareciam lhe chamar mais a atenção, como deixa claro na introdução da série de reportagens sobre as diferentes religiões presentes Rio de Janeiro urbano do período, ao afirmar: “foi esse meu esforço: levantar um pouco o mistério das crenças nesta cidade” (2008, p. 16), não aprofundando-se, portanto, em estudos mais específicos, para abster-se de alguns equívocos.

As filhas de santo às quais se atentou João do Rio, são, assim com a grande maioria dos negros e mulatos da época, vistas com olhos depreciativos. Um pouco do que contribuiu para esta visão do jornalista sobre elas, além da indicação que faziam parte de uma raça inferior, provém da natureza do processo iniciático à que se submetiam os iaôs, vistos como “(...) um dos mais bárbaros e inexplicáveis costumes dos fetiches do Rio.” (RIO, 2008, p. 35).

Segundo Vainsencher (2010), portanto, anteriormente ao processo de iniciação, o Orixá deveria escolher seu “cavalo”, no qual este processo poderia ocorrer de duas maneiras. A primeira delas seria pela ação direta do Orixá em forma de possessão. A outra maneira se daria pela ação indireta, ou seja, por meio de determinadas pedras, conchas ou pedaços de ferro que o futuro iaô encontra, os quais serão identificados a que Orixá pertencem pelo Babalorixá ou Yalorixá consultados. Em João do Rio houve referência à última maneira de escolha do Orixá: “Para que uma mulher saiba a vinda do santo, basta encontrar na rua um fetiche qualquer, pedra, pedaço de ferro ou concha do mar.” (2008, p. 37).

Escolhido o iaô por seu deus, o passo seguinte a ser dado seria o processo de iniciação para a feitura do santo, que deveria ser custeado pelo iniciado (VAINSENCHE, 2010). João do Rio citou tal necessidade de custeamento, acrescentando que, por serem grandes os custos, essa seria a “renda direta” dos pais e mães de santo, onde as filhas de santo “levam meses fazendo economias, poupando, sacrificando-se” (2008, p. 38); bem como, “exploram e são exploradas” (2008, p. 35). Como forma de exploração, o jornalista descreveu: “Quase sempre, porém, as vítimas sujeitam-se, e não é raro, mesmo quando são pobres os pais, a aceitarem o trabalho com a condição de as vender em leilão ou serem servidos por elas durante longo tempo” (2008, p. 38).

Prandi (2001) afirma que o tempo de iniciação nos terreiros de candomblé antigos não havia duração pré-determinada, podendo durar muitos meses, pois o iniciado ficaria recolhido no terreiro o tempo necessário para a obtenção dos aprendizados e da realização dos ritos que uma feitura envolve. Entretanto, afirma que isso teria ficado para traz, estando às iniciações reduzidas a um período de menos de um mês, cuidadosamente planejado para se encaixar nas férias de trabalho, por exemplo, ou nos períodos vagos de seus compromissos seculares. No Rio de Janeiro do início do século XX esse tempo de recolhimento já se encontrava reduzido a tais proporções, como nos deixou claro João do Rio: “estadia que regula de 12 a 30 dias.” (2008, p. 38).

Anterior ao começo das cerimônias de iniciação, os iaôs ficariam reclusos em uma espécie de quarto dentro dos próprios terreiros onde ocorreriam as cerimônias, tendo por nome camarinha, em João do Rio. Contudo, diferentes autores podem nomeá-los de diferentes formas, como exemplo, *igbó ikú* (floresta da morte) trazido por Verger (2002) ao citar as iniciações na África. Tais locais devem ser sacralizados, pois nesse período passariam da existência profana, para uma vida consagrada ao deus. Verger afirma que os iniciados ficariam reclusos por 17 dias, sendo compostos por cerimônias ritualísticas o 1º, 3º, 7º e 17º dias, na qual o último seria marcado pela escolha do novo nome do iaô e pela reaprendizagem das atividades da vida diária.

Em João do Rio contrastamos algumas poucas modificações que se apresentaram no Rio de Janeiro, em comparação com os dias de cerimônias de iniciação na África apresentadas por Verger: “As danças para preparo do santo realizam-se nos 1º, 3º, 7º, 12º e no 16º dia o santo revela-se” (RIO, 2008, p. 43). Além dos dias, alguns aspectos dos ritos se diferenciam, entretanto, como nos explica Verger: “Algumas vezes, pode haver variações nos detalhes do ritual, mas a sequência geral das diversas partes de uma iniciação é a mesma.” (2002, p. 25). Corroborando a esta explicação de Verger, utilizaremos o aporte teórico de Mircea Eliade (2009), pois para o autor o historiador das religiões não deve se limitar a tipologia ou a morfologia dos fatos religiosos, deve sim compreender que é na História que ele desenvolve e revela suas significações. Atentar para o que de concreto e histórico ele representa em determinada sociedade também se faz

necessário, mas não menos importante que decifrar o “transhistórico” que seria revelado pela religiosidade. Isto porque, do ponto de vista do homem religioso, a hierofania (manifestação do sagrado) apresentaria-se como um eterno retorno ao instante não temporal, ao tempo mítico dos deuses, tentando apagar o passado e a história. O religioso transpassaria o histórico, ou seja, seria “transhistórico”, por sobreviver por meio de adaptações, mas com suas características sobrenaturais ainda presentes, mas, ainda assim, sua manifestação se dá em um tempo histórico.

Como João do Rio descreveu apenas o 1º e o último dia das cerimônias, é para esses que atentaremos nossa pesquisa. O primeiro dia, segundo Verger (2002), seria dedicado a “cumprir a tradição”, na qual os iniciados realizam duas cerimônias: *anlodò* e *afèjèwè*. A primeira delas seria a cerimônia de purificação, que na África, como cita Verger, ocorre em um riacho ou lagoa. Inicia-se com um banho purificador com infusões de folhas dedicadas ao Orixá, e depois seria esfregado em seu corpo nu uma rodilha de fibras vegetais com búzios e um pintainho de alguns dias pendurados. Após o banho, o iniciado seria mergulhado no riacho e vestido com um pano branco. No Rio de Janeiro, presenciamos, por meio de João do Rio, uma simplificação do rito, mas não deixando de se constituir um processo purificador, onde:

Antes de entrar para a camarinha, a mulher, predisposta pela fixidez da atenção a todas as sugestões, presta juramento de guardar o segredo do que viu, toma um banho purificador e à meia-noite começa a cerimônia. A iaô senta-se numa cadeira vestida de branco com o ojá apertando a cintura. (RIO, 2008, p. 40).

A segunda cerimônia seria a do batismo de sangue, que também pode ser comparada entre a estudada por Verger (2002) e a citada por João do Rio. Segundo Verger, os cabelos do iniciado seriam raspados e recolhidos em um pano branco. Em seguida, seriam feitas incisões no alto do seu crânio, onde colocariam, posteriormente, um *òsù* (oxu). Ao mesmo tempo em que ocorre o sacrifício de alguns animais como, tartarugas, galos e pombos, o sangue desses animais seria derramado na cabeça do iniciado, estabelecendo uma ligação entre ele e seu deus. Os corpos dos animais decapitados seriam apresentados ao iaô, que chuparia um

pouco do sangue. Logo após, marcaria-se a cabeça do noviço, o peito, as costas, os ombros, as mãos e os pés com o sangue dos animais.

O ponto culminante na África, desse batismo de sangue, como nomeia Verger (2002), consistiria no sacrifício de um carneiro, na qual o iniciado receberia em sua cabeça o sangue do carneiro, que escorre sobre seu corpo, momento em que o Orixá possuiria o seu “cavalo” e ele levantaria a cabeça do carneiro para junto da sua, estabelecendo entre eles uma espécie de comunhão. Esse consistiria o ponto de êxtase do sacrifício, seguindo-se por um momento de desfalecimento na qual o iaô cairia no chão e seria levado à *igbó ikú*.

A cerimônia que João do Rio descreveu foi composta pelas mesmas ritualísticas descritas por Verger (2002), contudo, apesar de algumas pequenas modificações estruturais, o sacrifício do carneiro não foi realizado no Rio de Janeiro. Assim o jornalista nos demonstrou a cerimônia:

As rezas começam então; o pai-de-santo molha a cabeça da iaô com uma composição de ervas e com afiadíssima navalha faz-lhe uma coroa, enquanto a roda canta triste.

Orixá Oto ô iaô!

Essa parte do cabelo é guardada eternamente e a iaô não deve saber nunca onde a guardam, porque lhe acontece desgraça. Em seguida, o lúgubre barbeiro raspa-lhe circularmente o crânio, e quando a carapinha cai no alguidar, a operada já perdeu a razão.

Babaloxá lava-lhe ainda a cabeça com o sangue dos animais esfaqueados pelos ogãs, e as iaôs antigas levam-na a mudar de roupa, enquanto se preparam com ervas os cabelos do alguidar. (2008, p. 42-43).

O último dia de cerimônia na África seria o 17º, quando o iniciado tornaria-se iaô, pois receberia seu novo nome, dado pelo próprio deus, através do jogo de búzios. O iniciado é quem os esfrega em suas mãos e, logo em seguida, “Os búzios seriam lançados duas vezes para determinar o *odù*, ou o signo, que de agora em diante governaria a vida do iniciado.” (VERGER, 2002, p. 30). Depois de recebido o novo nome, interpretado pelo balalorixá ou yalorixá, e dito por eles ao noviço, segundo Verger, considera-se um ato de sacrilégio chamar o iaô pelo nome antigo, pois seria a mesma coisa que chamar um vivo pelo nome de um morto, ou seja,

desejar-lhe a morte. É o que Eliade (1992) designa como a morte iniciática pelo batismo, o “homem velho” morre e daria nascimento a um novo ser regenerado.

Por fim, na África, com o novo nome, o iniciado receberia uma nova identidade, uma nova personalidade, e assim, faltaria-lhe apenas reaprender as atividades da vida cotidiana, que seriam ensinados pelo pai ou mãe de santo que raspou sua cabeça (VERGER, 2002).

No Rio de Janeiro, a cerimônia do último dia descrita por João do Rio ocorreu no 16º, trazendo apenas o recebimento do novo nome ao iniciado, que se deu por meio de uma cerimônia aberta aos outros adeptos dentro do terreiro. Vamos aos trechos mais importantes dela, para posterior comparação:

(...) a negra iniciada entrou, de camisola branca, com um leque de metal chocalhante. (...) Só então notei que tinha na cabeça uma esquisita espécie de cone.

– É o adóxu, que faz vir o santo – explica Antônio. – É feito com sangue e ervas. Se o adóxu cai, santo não vem.

(...) O babaloxá coloca o canjirão ardente na cabeça da iaô, que não cessa de dançar delirante, insensível, e, alteando o braço com um gesto dominador e um sorriso que lhe prende o beijo aos ouvidos, entorna nas brasas fumegantes um alguidar cheio de azeite-de-dendê.

Ouve-se o chiar do azeite nas chamas, a negra, bem no meio da Salam sacoleja-se num jeguedê lancinante, e pela sua cara suada, do canjirão ardente, e que não lhe queima a pele, escorrem fios amarelos de azeite...

Ye-man-já ato cuauô,

Continuava a turba.

– Não queimou, não queimou, ele é grande – fez Antônio.

Eu abri os olhos para ver, para sentir bem o mistério da inaudita selvageria. Havia uma hora, a negra dançava sem parar; pela sua face o dendê quente escorria benéfico aos santos. De repente, porém, ela estacou, caiu de joelhos, deu um grande grito.

– *Emin oiá bonmin!* – bradou.

– É o nome dela, o santo disse pela sua boca o nome que vai ter.

A sala rebentou num delírio infernal. (RIO, 2008, p. 45-48).

Notamos que no Rio de Janeiro, citado por João do Rio, a cerimônia foi bastante diferenciada, sendo o nome do iniciado falado pelo próprio deus quando “montado” em seu “cavalo”, e não por meio dos búzios, como a africana. Contudo, a presença, por exemplo, do *adóxu*, ou *òsù*, citado por Verger (2002), colocado na

cabeça do iniciado nas incisões feitas no batismo de sangue; e o próprio recebimento do novo nome pelo deus, apesar de ser dado de diferente maneira, comprova a natureza ou proximidade do rito iniciático, ou seja, o “transhistórico” dessas cerimônias de iniciação.

Em suma, apesar de os iaô terem sido apresentados de forma depreciativa durante a reportagem que João do Rio fez sobre eles; de descrevê-los apenas no gênero feminino, demonstrando sua preocupação em apenas relatar os cultos africanos e não de se aprofundar no estudo deles; demonstra-nos um pouco de como os ritos, e a religião em geral, vindos da África se adaptam ao contexto social em que estão inseridos, mas não modificam a natureza dos mesmos, atentando sempre para a continuidade da tradição, expressa na figura dos iaôs.

Referências Bibliográficas

CERTEAU, Michel de. *A operação historiográfica*. In: *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. *Estudos Avançados*: Instituto de Estudos Avançados - USP, São Paulo, v. 5, n. 11, p. 173-191, abr. 1991.

ELIADE, Mircea. *El chamanismo y las técnicas arcaicas Del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LE GOFF, Jacques. *Documento/Monumento*. In: *História e memória*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.

MORIN, Edgar. *O método 4: As idéias, habitat, costumes, organização*. 4. ed. Porto Alegre: Sulina, 2008.

PRANDI, Reginaldo. Candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 16, n. 47, p. 43-58, outubro de 2001.

VAINSENER, Semira Adler. *A Filha-de-santo*. *Pesquisa Escolar Online*, Fundação Joaquim Nabuco, Recife, 2010. Disponível em: <http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/>>. Acesso em: 21 junho 2012.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás*. Salvador: Corrupio, 2002.

Fonte Impressa:

RIO, João do. *As religiões no Rio*. Apresentação de João Carlos Rodrigues. 2. ed.
Rio de Janeiro: José Olympio, [1904] 2008.