

## Awo Òrìṣà: o segredo ritual como fonte do poder dos ègbónmi<sup>1</sup>

Patrício Carneiro Araújo<sup>2</sup>

**Resumo:** A expressão ioruba “Awo Òrìṣà”, cujo sentido é “o segredo dos orixás”, faz referência a um dos principais elementos das religiões afrobrasileiras, o segredo ritual. Neste trabalho o segredo ritual, nos moldes praticados no candomblé, é analisado na sua estrutura e significados para o povo desta religião. Na nossa compreensão, é através do jogo do segredo que esses grupos religiosos configuram suas hierarquias e determinam as relações de poder no interior do grupo e nas relações dos grupos religiosos entre si. Por outro lado, sendo o orixá pessoal o centro de gravitação das diferentes esferas do segredo, aproximar-se deste centro é também conhecer a si mesmo e a seu orixá, arquétipo mítico do ideal de pessoa considerado desejável pelos adeptos das religiões afrobrasileiras. Compreende-se assim que é nesses pressupostos que reside a fonte do poder simbólico das lideranças religiosas do candomblé, os ègbónmi.<sup>3</sup>

Palavras-chave: Segredo ritual; candomblé; relações de poder.

---

<sup>1</sup> Este artigo é um fragmento da minha dissertação de mestrado (“*O segredo no candomblé: relações de poder e crise de autoridade*”), defendida na PUC-SP em 2011, resultado de uma pesquisa financiada pela Fundação Ford.

<sup>2</sup> Doutorando em Ciências Sociais pela PUC-SP. Bolsista FAPESP. Membro do Núcleo de Estudos “Relações Raciais: Identidade, Memória e Imaginário”, PUC/SP.

<sup>3</sup> Neste artigo, com exceção das expressões utilizadas até aqui, adotaremos a forma aportuguesada das palavras e expressões iorubas utilizadas pelo povo de candomblé. A razão dessa opção está no fato de a maioria delas já ter sido dicionarizada e ser facilmente encontrada na maioria dos dicionários de língua portuguesa.

*“Biri-biri bô wòn lójú / Ògbèri nko mo Màrìwò*  
Trevas cobrem seus olhos. O não-iniciado não pode conhecer o mistério do Màrìwò”  
(*Os nagô e a morte*, p. 21)

***O segredo no candomblé estrutura-se basicamente em três esferas sócio-hierárquicas:  
a dos ebômes, a dos iaôs e a dos abiãs***

A partir das nossas observações em terreiros de candomblé de diferentes regiões do Brasil, podemos perceber que o candomblé parece se estruturar sobre as compreensões que se tem de segredo. Isso porque, nesta religião, a base que sustenta as relações de poder (tanto no que concerne à constituição da hierarquia quanto no sistema de reprodução e manutenção da mesma) se apóia sobre o sistema de transmissão dos conhecimentos religiosos. E aqui conhecimento e poder estão sempre relacionados, como afirma Castillo: *“No candomblé, o saber e o poder são entrelaçados. Para compreender melhor a circulação e o funcionamento do saber, há de se entender também sua relação com o sistema de poder”* (2010, p. 33). Este segredo, por sua vez, se organiza em um complexo sistema de esferas concêntricas, sendo que o fluxo de conhecimentos se dá seguindo um movimento vetorialmente centrífugo. Temporariamente trabalharemos apenas com três esferas específicas deste sistema, deixando para um momento posterior a análise de outras esferas que também podem ser percebidas em uma análise acurada do funcionamento do segredo no candomblé e que se interceccionam, em diferentes direções, com as esferas aqui analisadas.

No entanto, pode-se alegar que, nos seus primórdios, os cultos que deram origem ao candomblé não apresentavam esferas de segredo e que, conseqüentemente, o candomblé, sendo uma religião iniciática de sociedade não-moderna, também não apresentaria uma organização nesses moldes. Esclarecemos então que, quando tratamos de esferas concêntricas do segredo no candomblé, estamos nos baseando principalmente nas observações feitas durante uma pesquisa de mestrado que desenvolvemos, o que não descarta a possibilidade de outras pesquisas e novos olhares sobre a mesma questão. E de fato a observação mostra que tal divisão sócio-hierárquica está presente nas relações estabelecidas entre os adeptos desta religião. Ademais, a divisão em esferas nos parece deveras eficiente para se explicar como funciona este sistema religioso, além de encontrar respaldo nas situações de convivência observadas nas casas de candomblé que acompanhamos. O elemento que diferencia cada uma destas esferas é justamente o poder, concedido e controlado através das formas tradicionais de

transmissão do conhecimento religioso, transmissão essa que se apóia nas complexas redes hierárquicas existentes nesta religião.

Estas três esferas básicas do segredo são definidas pela combinação entre o *tempo de iniciação* (ou ausência dela) e as *obrigações rituais* cumpridas pelo adepto. Explicando melhor: cada esfera do segredo corresponde a um movimento progressivo (dessa vez vetorialmente centrípeto) em direção a um centro de gravitação, que logo se saberá em que consiste. Quanto mais se aproxima do centro de gravitação das esferas, mais se obtém poder e ascende na hierarquia. Daí podermos dizer que a obtenção de conhecimentos funciona também como um processo legítimo de empoderamento.

À medida que se vai amadurecendo em termos iniciáticos, através das “obrigações”, em tese, se vai apreendendo partes mais significativas dos conteúdos do segredo. O ápice desse movimento, teoricamente, se dá na cerimônia de *deká*, na qual se oficializa publicamente a aquisição da senioridade iniciática. A partir daí o novo *ebôme* passa a fazer parte da esfera mais profunda da estrutura do segredo, podendo inclusive reproduzi-lo. Isso também significa uma integração do sujeito na estrutura de poder da hierarquia religiosa.

Na configuração hierárquica do candomblé estas três esferas são representadas pelos seguintes grupos:

**1ª Esfera do segredo** (mais externa e, portanto, detentora de uma parcela menor dos conteúdos do segredo): *abiãs*. (ver: CASTILLO, 2010, p. 33) Faz parte desta esfera os adeptos ou simpatizantes do candomblé que o freqüentam, mantém uma relação ritual com a religião, mas que ainda não passaram pelo processo da iniciação ou “feitura”. Muitas vezes se encontra pessoas que freqüentam a religião há décadas que, contudo, se mantêm nessa condição.

**2ª Esfera do segredo** (esfera intermediária e, portanto, detentora de uma pequena parcela dos conteúdos do segredo): *iaôs*. Fazem parte dessa segunda esfera todos os iniciados que ainda não se submeteram à obrigação de sete anos e não passaram pela cerimônia da *deká*. Como acontece com os *abiãs*, pode-se encontrar pessoas que já são iniciadas há décadas, mas que continuam na condição de *iaô* por não terem ainda se submetido à cerimônia de *deká* (obrigação de sete anos). Durante a minha pesquisa nos terreiros de São Paulo faziam parte dessa esfera os seguintes entrevistados: Paulo de Oxum (*Ilê Axé Funfun Oxalufã*), Renato de Ogum (*Aché Ilê Obá*), Carla de Oxósse (*Ilê Axé Ode Ofá Omi e Caboclo Itayguara*).

**3ª Esfera do segredo** (esfera mais profunda e que se presume detentora da plenitude do segredo, assim como do direito legítimo de reproduzi-lo): *ebômes* e *não-rodantes confirmados* (*equédes* e *ogãs*). Esta esfera constitui a esfera do poder dentro da religião e, por sua vez, se subdivide nas seguintes categorias:

- a) *Babalorixás e ialorixás*. São as lideranças legítimas do candomblé. Segundo a tradição só podem assumir este posto pelo menos sete anos após a iniciação, depois de terem passado pela cerimônia de *deká*. Entre os meus interlocutores durante a pesquisa, faziam parte dessa esfera os seguintes entrevistados: Mãe Leda de Oxum (*Ilê Axé Oxum*), Pai Jean de Oxalufã (*Ilê Axé Funfun Oxalufã*), Pai Silvio de Oxósse (*Ilê Axé Odé Ofá Omi*), Pai Daniel de Ogum (*Aché Irê-ô*), Pai Irapuã de Logun Edé (*Ilê Axé Orô Nifã Logun Edé e Omolu*) e Mãe Sylvia de Oxalá (*Aché Ilê Obá*).
- b) *Pessoas de cargo* (axogum, pejigã, iamorô, ialaxé, ialodê, iabassé, iá/babájibonã...). Geralmente compõem a equipe auxiliar dos babalorixás ou ialorixás.<sup>4</sup>
- c) *Não-rodantes confirmados* (*equédes* e *ogãs*). Muitos desses, após cerimônias apropriadas, também ocupam a posição de pessoas de cargo.<sup>5</sup>

São os sujeitos ligados a esta terceira esfera que produzem e reproduzem os conteúdos do segredo (conhecimentos) que, como será explicado melhor mais adiante, não são estáticos e sim dinâmicos.

Segundo essa configuração, temos então uma estrutura circular que gravita em torno de um núcleo e que funciona da seguinte forma:

---

<sup>4</sup> A respeito da figura do *babalaô* (literalmente “Pai do segredo”), pode ser classificado na 3ª esfera do segredo. Sua relevância para o povo do santo é fundamental por vários motivos, entre eles a função que lhe é reservada de consultar o oráculo em momentos políticos de grande importância para o povo do santo, como é o caso dos processos de sucessão das lideranças dos terreiros. Sobre ele Reginaldo Prandi tem falado que o último grande babalaô do Brasil morreu em 2004, se referindo a Agenor Miranda Rocha. Apesar da grande fama de Martiniano do Bomfim e outros babalaôs que viveram e atuaram no Brasil (como nos relata Ruth Landes), nos parece que a figura do babalaô teve muito mais importância na África do que no Brasil, como nos mostra a mitologia dos orixás. O fato é que não caberia neste trabalho, por questão de tempo e espaço, uma análise mais substantiva dessa figura e sua relação com o segredo, ficando para outra ocasião esta desafiadora tarefa. Para maiores informações sobre Martiniano do Bomfim ver BRAGA (1995) e CASTILLO (2008).

<sup>5</sup> Durante a nossa pesquisa de campo tivemos a oportunidade de assistir a um ritual de concessão de cargo de *axogum* (sacrificador), concedido pela Mãe Leda de Oxum a um ogã de Ogum na sua casa. Isso se deu no contexto da festa de Ogum no dia 24/04/2010 e foi registrado no nosso diário de campo nas páginas 18 a 23.

a) *Apreensão dos conteúdos do segredo*: movimento centrípeto e progressivo. A progressão se materializa nas obrigações periódicas que progridem em sentido aritmético em intervalos de um, três, cinco e sete anos (podendo variar de acordo com a “nação” e em casos particulares, como a prática de conceder a senioridade aos filhos de Xangô em seis anos, por exemplo, por motivos relacionados à sua mitologia).

Cabe aqui algumas palavras a respeito dos processos de apreensão dos conteúdos do segredo e apropriação do conhecimento religioso.

Sendo o candomblé uma religião rica em recursos simbólicos, a apreensão dos conteúdos do segredo e a apropriação do conhecimento religioso também se submetem à adequada utilização dos sentidos. Sendo assim, a apreensão desses mesmos conteúdos confunde-se com a aprendizagem que todo bom *iaô* deve ter, principalmente caso alimente o desejo de se tornar ialorixá ou babalorixá. Dessa forma, todos aqueles que pretendem galgar os degraus hierárquicos da religião e acumular poder, devem está dispostos a aprimorar cada vez mais seus sentidos e sua capacidade de colocá-los a serviço desse processo.

Como a prática do segredo permeia todo o universo do candomblé, como já foi dito, tudo nele desafia os sentidos. Imaginemos, por exemplo, um iniciado que deseja conhecer os segredos da culinária dos deuses. Necessariamente teria que, além de ser um bom e paciente observador, está disposto a degustar diversificadas comidas, aprimorando assim o seu paladar de tal forma que, a certa altura, fosse capaz de identificar os ingredientes de uma comida, sem necessariamente tê-la visto ser preparada. Da mesma forma, a aprendizagem das cantigas e rezas exigiria, desse iniciado imaginário, uma grande e paciente capacidade de comparecer às cerimônias, assim como de está com seus ouvidos sempre à espreita, a fim de captar os, muitas vezes inaudíveis, sons emitidos pelo babalorixá. O mesmo se pode dizer a respeito dos sacrifícios, *ebós*, processos divinatórios, etc.

O segredo então passa pelos sentidos. Isso fica bem claro nos depoimentos dos nossos informantes.

*Para presenciar as cerimônias tem que ser pessoas de dentro do culto. Pessoas iniciadas, né? Por quê? Por que as pessoas vão assim “ao segredo”. Existe segredo no candomblé? Existe. É como eu falei pra você meu filho: o segredo está dentro de cada pessoa. Mas pra pessoa poder saciar, poder ser emanados por essa essência, dentro desses segredos, a pessoa tem que ter uma preparação meu filho. Não pode ser uma pessoa que não seja da religião para presenciar uma cerimônia, os segredos do candomblé. Então a pessoa tem que passar pelos fundamentos para se encaixar dentro desse... dessas cerimônias, meu filho.*

(Pai Jean de Oxalufã)

*Bom, na minha experiência dentro do terreiro de candomblé, eu posso te afirmar que ele é revelado em determinados momentos, pra determinadas pessoas, com determinados fins. Ninguém, nenhuma autoridade religiosa vai revelar um segredo para uma pessoa que não tenha uma certa, uma determinada confiança. Eles são revelados na vivência. É isso. Às vezes determinadas coisas que você acha que aparentemente não é segredo está tendo uma revelação ali naquela vivência. E eu acho que a vivência também é muito importante para você ter a percepção da totalidade da religião e até do segredo. Eu volto a dizer aqui das nossas formas de viver hoje num mundo globalizado: hoje em dia você não tem mais tempo para ficar dentro de uma roça recolhido três meses, você não tem mais tempo de carregar um kelê três meses, você não tem mais tempo de ter uma vivência numa forma de sociabilidade pra determinado tipo de aprendizado que é de forma oral, que é demorado, que é uma outra temporalidade. Por que hoje em dia a percepção do tempo é outra. O tempo passa como sempre passou desde o início, desde os primórdios, mas a forma como você utiliza o seu tempo hoje não te permite você ter uma vivência no candomblé como você tinha tempos atrás.*

(Renato de Ogum)

Nas palavras do Pai Jean fica clara a dependência entre revelação do segredo e o vínculo com a religião. Da mesma forma, os “fundamentos” (que em si já constituem parte do segredo, sendo em muitos casos confundidos com ele) preparam a pessoa, tornando-a apta a presenciar os rituais secretos. Já Renato, ao utilizar as expressões: “determinados momentos”, “determinadas pessoas” e “determinados fins”, chama a atenção para as restrições que se tem ao manejar o fluxo dos conhecimentos religiosos. Ao falar da estreita relação existente entre a vivência no terreiro e a apreensão do segredo (conhecimento) o mesmo Renato afirma que com o tempo o adepto adquire a capacidade e perspicácia de perceber o caráter de segredo inerente a cada ritual. Sem essa vivência não se aprimora os sentido, ao ponto de não se tornar vítima dos inúmeros “truques” do segredo, uma vez que este é tão multifacetado quanto “malandro” nos seus disfarces.

Da mesma forma, a maioria dos informantes é unânime em relação à opinião de que a apreensão dos conhecimentos, para ser legítima, deve se submeter à regra da convivência e assiduidade ao terreiro. As palavras de Renato de Ogum, acima citadas, demonstram bem essa opinião. Também filho do mesmo orixá, Reginaldo de Ogum corrobora a opinião de Renato:

*Depende muito da vivência. Eu acho que para você aprender não basta só ler um livro ou entrar na internet, buscar alguma coisa... Aí vai mesmo da convivência dentro do quarto. (...) então eu acho muito importante a*

*vivência. (...) Eu acho que o segredo ele tem que ser aprendido mesmo é na vivência. É você está no dia-a-dia. Ajudando ao pai de santo, desde fazer a limpeza do banheiro, no terreiro, você varrer, você fazer a comida do santo, lavar prato, lavar panela, então essa vivência é muito importante para você no futuro dar valor você vai ter uma bagagem para você também ter o conhecimento do segredo, né? E é essa vivência que vai te dar o conhecimento do segredo. Se você não estiver lá dentro do roncó, participando desse processo, ou mesmo fora do roncó também, no terreiro como um todo, participando desse processo, no xirê ou então no dia-a-dia (...) então eu acho que o segredo para ser aprendido tem que está no dia-a-dia, por dentro do negócio, por que senão, por fora assim, você vai aprender de uma maneira suspeita.*

(Reginaldo de Ogum)

Convivência/assiduidade e aprimoramento dos sentidos funcionam então como o ponto de apoio euclidiano, sem o qual a apreensão do segredo e a apropriação do conhecimento, em teoria, não resultariam em sucesso. É preciso conviver. É preciso “afinar a viola”. E para afinar a viola o diapasão mais recomendável é o cotidiano da casa de candomblé.

**b)** *Transmissão dos conteúdos do segredo:* movimento centrífugo e gradativo. Imagina-se que os ebômes diretamente envolvidos na iniciação dos mais novos lhes revelam, a cada obrigação dada, uma parcela dos conteúdos do segredo, de acordo com a compatibilidade da obrigação e o merecimento do iaô. Apesar desse movimento nem sempre ser tão uniforme, essa é a regra considerada legítima.<sup>6</sup>

Tais esferas se organizam, como se disse, em torno de um centro de gravitação. E qual seria então esse centro? De acordo com nossas observações e com as conversas levadas a efeito com meus interlocutores, o núcleo do segredo, em torno do qual gira o candomblé não é nada mais do que o próprio orixá. O orixá é o segredo. As falas dos babalorixás e das ialorixás revelam isso. Vejamos, por exemplo, o que disseram alguns deles, quando lhes perguntei se era possível falar de um núcleo do segredo no candomblé:

*Olha meu filho, o miolo, o núcleo, como eu estava falando, do segredo (...)  
O núcleo, (...) o miolo ele está dentro do dirigente da casa. Ele está ali*

---

<sup>6</sup> Lembramo-nos, por exemplo, do caso de uma ialorixá filha de uma das casas pesquisadas (em período anterior à pesquisa) que vez por outra se queixava do babalorixá que lhe entronara sacerdotisa pelo fato de este não ter realizado duas cerimônias (fundamentos) previstas na obrigação de sua *deká*: a lavagem dos olhos (ritual relacionado com a concessão da vidência) e da incisão por trás da orelha (relacionada com o aguçamento da audição), ambas relacionadas com o ato de consulta ao oráculo (jogo de búzios) e tanto indispensáveis quanto fundamentais ao exercício do seu sacerdócio como ialorixá.

*dentro do sacerdote e da sacerdotisa. No sacerdote e na sacerdotisa (...) O segredo ele existe em cada um, mas no momento que o sacerdote ou a sacerdotisa, no momento em que ela é citada para ser uma mãe, um pai, o segredo, o miolo, meu filho, ele acaba tomando uma proporção gigantesca por que é uma responsabilidade muito grande se tomar conta de cabeças. Cada pessoa tem um gênio. Cada pessoa tem seu pensamento. Então é muito difícil meu filho ser um sacerdote ou uma sacerdotisa. Então, eu falo por mim, por que eu tenho satisfação de ser que sou, que foi dada essa participação com essas grandes essências. O sacerdote, a sacerdotisa, vai sendo emanado no tempo que vai passando ele vai tomando uma proporção grande por que, querendo ou não, o orixá ele não está em uma forma divinizada de que ele está ali em cima daquela pilastra e eu só vou ali até ele para pedir súplicas e ele tá ali. Não. O orixá, ele faz parte da família. O orixá ele está em todos os momentos. Então... mas um sacerdote, uma sacerdotisa ele vive, ele bebe, ele se alimenta dessas essências (...).( Jean de Oxalufã)*

*Olha, o núcleo do segredo... tudo dentro do nosso culto é redondo. (...) A nossa terra. O planeta é redondo. A nossa cabeça ela é redonda. Os nossos olhos são redondos. A nossa boca que tem a abertura ela é redonda. Isso quer dizer que nesse redondo existe o núcleo. Existe o centro. (...) Existe um núcleo do segredo. Esse núcleo é o segredo de escutar e ver quando me for permitido. E se calar e abrir nossas bocas só no momento preciso. E demora um pouco. A nossa religião, nosso culto ela não é do imediatismo. Ela é do surú. Ou seja, surú da língua yorubá significa: “ela é da paciência”. Da longevidade. Da tranqüilidade. Então não precisa abrir a boca antes do tempo. (...) Este é o segredo: surú, paciência.*

(Pai Daniel de Ogum)

Contudo, localizar o centro de gravitação do segredo no candomblé não é tarefa tão fácil quanto parece. Que o diga Henri-Georges Clouzot. Quando em *Le chevale des dieux* (CLOUZOT, 1951) ele expressa sua frustração por (depois de se empenhar tanto em penetrar o “santo dos santos” em um tradicional terreiro de candomblé de Salvador) só encontrar aquilo que chamou de “cheiro forte”, na verdade ele revela que sua busca pelo conteúdo do segredo do candomblé trilhou caminhos equivocados. Na verdade ele caiu no truque dos disfarces do segredo. O segredo estava lá. Ele é que era incapaz de decodificá-lo.

O próprio Pai Jean de Oxalufã, que na entrevista que nos concedeu<sup>7</sup> pareceu tão seguro em apontar o núcleo do segredo, dias antes<sup>8</sup> havia sido bem mais prolixo a respeito do assunto. Ao passarmos uma tarde no terreiro, tivemos uma rica conversa informal com ele. Essa mesma conversa, pelo seu teor e relevância, foi registrada no nosso diário de campo (pp.

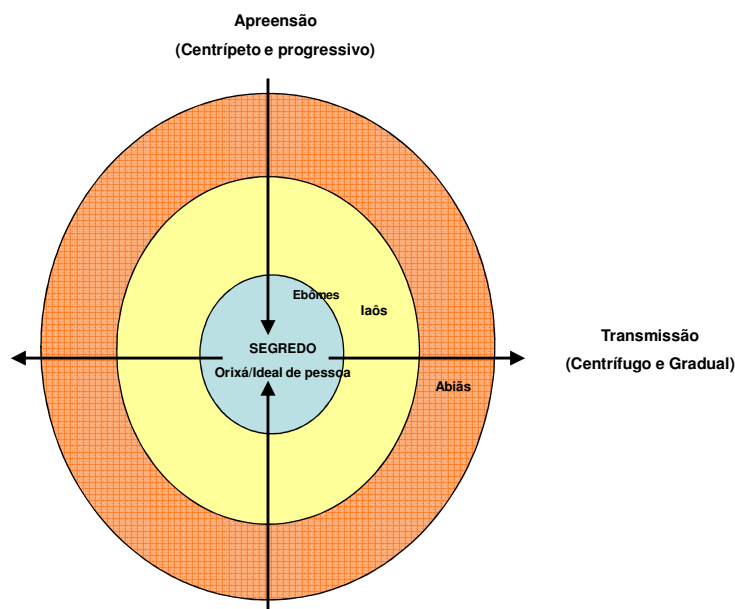
---

<sup>7</sup> No dia 20/05/2010.

<sup>8</sup> Em 13/05/2010.



28 e 29) posteriormente. Transcrevo abaixo, da forma que se encontra registrado no referido diário:



Representação gráfica da estrutura do segredo no candomblé, de acordo com a transmissão e apreensão do conhecimento religioso.<sup>9</sup>

[Nesta tarde do dia 20 de maio de 2010] Conversamos bastante sobre a presença dos pesquisadores no candomblé e sobre as grandes ialorixás do Rio, principalmente Gisèle Cossard, Mãe Meninazinha e Beata de Iemanjá. Mas a discussão mais produtiva e rica foi quando lhe perguntei: “Pai Jean, é possível falar de um ‘miolo do segredo’ no candomblé? Existe um núcleo do segredo?” Ele passou quase uma hora respondendo. Tentarei resumir sua fala abaixo. Voltarei com essa pergunta durante a entrevista filmada. “Não. Não existe um miolo do segredo no candomblé. E se algum babalorixá ou ialorixá te disser que existe não acredite. É jogo. Com certeza durante essa sua pesquisa você vai ouvir muita coisa. Vai ter pai de santo que vai criar um clima de mistério e de segredos a fim de atrair a curiosidade. Mas não existe miolo do segredo. Sabe por que não existe? Eu te explico: por que *o segredo quem faz é você. O segredo está dentro de você, dentro de cada um. O segredo é aquilo que você tem dentro de você. No meio da sua cabeça. Do seu orí.*

<sup>9</sup> Agradeço ao amigo e também pesquisador Thiago Moreira Melo e Silva, pela elaboração desta representação gráfica da estrutura do segredo no candomblé.

Aqui ele já começa chamando a atenção para o poder que repousa sobre a pessoa (e ele se refere à esfera dos ebômes) no que se refere à capacidade de engendrar ou recriar o segredo. Isso por que o segredo (orixá) é inerente à pessoa. Está dentro dela. Repouso no seu orí. E continua:

Por exemplo, você quando nasceu trouxe dentro de você o seu segredo. Quando fez santo você despertou e potencializou o seu segredo, com a força do meu segredo que sou seu babalorixá e com a ajuda de cada membro do axé. Cada pessoa tem seu segredo. Mais um exemplo: eu recolhi você e seu irmão. Iniciei os dois juntos. São irmãos de esteira. Gêmeos univitelinos, mas cada um tem e é um segredo. *Odé Nisojé* é um segredo e *Ofá Berunjá* é outro segredo, assim como *Obá Delejé* é outro e eu sou outro. Cada orixá é diferente do outro. Então não existe um miolo do segredo. *O segredo é aquilo que cada um tem dentro de si. No meio da cabeça. Seu segredo é aquilo que foi plantado no seu orí.* Só que depois que você desperta esse segredo ele nunca para de crescer. Só se expande. Lógico que eu, por ser seu babalorixá, conheço o seu segredo, apesar de você não conhecer o meu. (Diário de Campo, página 29, anotações do dia 13/05/2010.)<sup>10</sup>

Ora, muita coisa poderia ser dito a respeito dessas palavras do Pai Jean. Desde a dupla natureza do caráter do segredo (tanto individual quanto comunitário) até sua pré-existência em relação ao ritual de iniciação, como reza o mito de Ajalá, o fazedor de cabeças (PRANDI, 2001, pp. 470-471). No entanto, quero ressaltar aqui as partes destacadas em itálico na fala do Pai Jean. Quando ele diz: *o segredo quem faz é você* está se referindo, a nosso ver, à legitimidade que os ebômes têm de produzir e reproduzir o segredo. E isso nos remete ao seu poder. Ou seja, *assim como o orixá, o segredo é feito*. Já quando ele diz que *O segredo está dentro de você. Dentro de cada um. O segredo é aquilo que você tem dentro de você. No meio da sua cabeça. Do seu orí.* E *O segredo é aquilo que cada um tem dentro de si. No meio da cabeça. Seu segredo é aquilo que foi plantado no seu orí*, me parece que ele quer dizer que o segredo é o orixá. Contudo, no cotidiano dos terreiros, percebemos também que há circunstâncias nas quais o segredo aparece dissociado do orixá. Sendo assim, também é possível afirmar que o segredo não se reduz ao orixá. Entendemos então que, não sendo o segredo apenas o orixá, uma vez que tanto a forma quanto o conteúdo dos rituais também são tidos como segredo, o orixá só pode ser o núcleo desse segredo. No entanto, sendo a esfera dos ebômes que constantemente o manipula, nos parece que há aqui uma relação entre orixá,

---

<sup>10</sup> Grifos e negrito acrescentados.

segredo/conhecimento, ebôme e poder. O orixá então seria a fonte da qual se origina o poder da esfera dos ebômes.

Porém, esse mesmo centro de gravitação que se confunde com o orixá, também se confunde com o ideal de pessoa humana. Ou seja, a pessoa que passou por todo o ciclo iniciático, e que, portanto, está mais próximo dos ancestrais, representa o ideal de pessoa. Isso o coloca em situação de simbiose com o orixá, até porque aqui a existência do orixá parece está condicionada à existência humana.

Dessa forma, o núcleo do segredo também reside, em última análise, na pessoa do ebôme. E é isso que o faz apto a reproduzir legitimamente o segredo.

As palavras do Pai Jean oscilam então entre a negação inicial da existência de um núcleo do segredo e a posterior admissão de que o núcleo do segredo é o próprio orixá.

Algo parecido acontece na fala de Renato de Ogum. Conforme suas palavras abaixo, a existência de um núcleo do segredo inicialmente parece estranha:

*Não acredito que exista um núcleo. Eu não acredito que exista esse núcleo por que eu parto sempre da idéia de que o segredo e a experiência, e o agir sobre o mundo eles estão juntos. Então (...) eu posso saber determinadas fórmulas: “O yaô se faz assim e assim, pronto”. Mas, na realidade, quando eu pego aquele **orí**, e olho pra **ele**. **Ele** está nas minhas mãos, eu sinto **ele** pulsando, despertando uma energia ali, aquele **orí** está ali, naquele momento para eu cuidar. Eu tenho a fórmula. Mas aquele **orí** é único. **Foi escolhido** na casa de Ajalá, com determinado odú, com determinada divindade que acompanha **ele**, com determinada possibilidade de ser e está no mundo, naquele momento, pelo que eu aprendi na minha casa, aquele momento é único.*

Assim como na fala do Pai Jean, alguns elementos são recorrentes na fala do entrevistado, como é o caso do *orí* (cabeça). Isso nos leva a entender que o *orí*, elemento de individualização do sujeito e de ligação com seu princípio mitológico (orixá) é indispensável à explicação do segredo. Na continuação da sua fala, o *orí* assume presença constante:

*Eu tenho a fórmula, “um iaô se faz assim”, mas naquele **orí** existe um detalhe, existe um segredo. Eu olhando **aquele orí** eu desvendei um segredo. Olhando para **aquele orí** naquele momento. Eu sei a fórmula, mas olhando para **aquele orí** naquele momento da iniciação. Ali a minha percepção, **naquele orí** (...) vai dizer alguma coisa pra mim. **O segredo está ali.** (...) Eu posso tentar aplicar aquilo, muitas vezes passar por aquilo e passar despercebido, “Ah, é apenas um **orí**, vou fazer, vou raspar”. Mas ali existe uma coisa a mais que você tem que desvendar. Por que cada cabeça é diferente uma da outra.*

E, ao traçar comparações entre o orí e os elementos de diferenciação e singularização da identidade do sujeito (DNA, íris, digital...), nosso interlocutor vai deixando claro que o segredo do candomblé está diretamente relacionado com as estruturas mais profundas do iniciado. A identidade da pessoa (cuja representação mitológica é o orixá pessoal) é parte constitutiva e indispensável do segredo. Pessoa, orí e orixá, compõem então um conjunto indissociável sob o qual repousa o segredo.

*É como esmo um DNA. Ou seja, agente pode comparar, o DNA é uma forma inteligível de eu explicar que o ser humano é único. (...) Então cada Eu, cada **orí** é diferenciado, é diferente. Então pode se ter vários filhos de Ogum, mas cada um carrega uma essência diferente. É a mesma energia mas cada **orí** é único. Cada **cabeça** é única. É como uma **digital**. Eu acho que isso já comprova que cada ser humano é único. A **íris** do olho (...) A mesma coisa o **orí**. Cada **orí** sacralizado é um **orí** diferenciado do outro. Existem pessoas que têm uma similaridade muito grande mas eu acho que é aí que mora o segredo. É na experiência.*

(Renato de Ogum)

Assim, mesmo inicialmente discordando da existência de um núcleo do segredo, a centralidade dada ao Orí (ponto de encontro entre o orixá e a pessoa) revela em parte que o orixá ocupa um papel central na compreensão do segredo. Novamente reaparecem as idéias, já presentes na fala do Pai Jean, do Orí, da unicidade da pessoa e da relação entre essa unicidade e o segredo que cada um carrega. Ou seja: o orixá pessoal.

### **Quando segredo e poder se tocam**

Na relação estabelecida entre estas esferas se percebe claramente a estreita ligação entre transmissão do segredo, tarefa reservada à esfera dos ebômes, e atribuição de poder. E aqui esbarramos em um dilema que, até certo ponto, nos remete a uma clássica discussão da Sociologia em torno da relação entre as dimensões social e religiosa da vida. Quem precede quem? Seria o poder que forja o segredo ou o segredo que forja o poder? Se considerarmos que quem detém o segredo é também quem detém e reproduz o poder admitiremos que o segredo precede o poder. No entanto, parece que a hierarquia precede o segredo (uma vez que é esta que o engendra em meio às interações sociais da vida do terreiro). Assim, o poder parece ser anterior ao segredo. O poder parece ser controlado no mesmo movimento em que

se controla a transmissão dos conteúdos do segredo. E no centro desse sistema de relações sociais e simbólicas está o orixá. Ele aparenta ser a personificação do segredo e nele o segredo parece encontrar sua melhor forma. Portanto, como falou o Pai Jean, são os sacerdotes e sacerdotisas que fazem o segredo. E ao “fazerem o santo” de alguém, são eles mesmos que estão produzindo o segredo que se recria. São eles que detêm o poder legítimo de fazerem o orixá, e portanto, de fazerem o segredo.

Visto por esse ângulo, o orixá assume a forma de produto e resultado da prática do segredo. Consequentemente, produto e resultado da ação da hierarquia (esfera dos ebômes). Por isso, quando aqueles que não são ainda nem resultado nem promotores do segredo (não-iniciados, abiãs) estão diante dele (orixá-plenitude do segredo) devem evitar olhá-lo diretamente (assim como se fazia aos reis africanos). Na casa da Mãe Leda de Oxum essa reverência se dá mantendo-se os abiãs distantes do orô e curvados para baixo, com o rosto por terra. Na casa da Mãe Sylvia de Oxalá eles podem manterem-se em pé e assistir o orô, mas só tomam parte na promoção do segredo (cortar) aqueles que já ultrapassaram as fronteiras da terceira esfera do segredo (ebômes). Sendo assim, mesmo vendo o orô (reprodução do segredo) as fronteiras do segredo continuam claras e o *lôcus* do poder inconfundivelmente definido. Ainda no Aché Ilê Obá da Mãe Sylvia, quando o Oxalufã da ialorixá está em terra só os ebômes podem vê-lo de frente. Iaôs e *abiãs* devem se manter prostrados com o rosto em terra até esta divindade se retirar. Assim, o gesto corporal e desvio visual presentes na casa da Mãe Leda na hora do orô, aqui são percebidos na hora do *rum* de Oxalufã. Ora, tanto quando o orixá “come” (orô), quanto quando o orixá dança (“toma rum”), é a recriação do segredo que está sendo representada e desempenhada. Assim, lá e cá, as performances corporais da 1ª e 2ª esferas do segredo revelam a reverência dos mais novos e as prerrogativas dos mais velhos no contexto dos rituais.

Já na casa do Pai Jean (assim como na casa do Pai Silvio e da Mãe Leda), quando acontece de o orixá dos líderes vir à terra, todos os seus filhos de santo entram em transe. Tais fenômenos corroboram as palavras do mesmo babalorixá quando ele diz: “*Lógico que eu, por ser seu babalorixá, conheço o seu segredo, apesar de você não conhecer o meu*”. É o mesmo que dizer: “o babalorixá pode fazer/ver o orixá do iaô mas este deve evitar ver o orixá do babalorixá”. Mais uma das regras impostas pelo segredo que possui sua lógica no jogo do poder. Ainda sobre os *loci* do segredo e do poder, assim como as fronteiras impostas pelo segredo, cabe analisar o transe produzido compulsoriamente no exato momento da realização do fundamento.

Na casa do Pai Jean, por exemplo, durante o orô, o transe se impõe aos rodantes<sup>11</sup> presentes (iniciados ou não) exatamente no momento em que a lâmina rompe a jugular do animal propiciatório. E caso alguém não caia no transe nesse momento, o que é muito raro, no momento exato em que o babalorixá vai ministrar o *ejé*<sup>12</sup> na boca do orixá que recebe a obrigação, este alguém mergulha no transe antes que suas retinas presenciem o ato. Da mesma forma, ao preparar o *ôxu*, basta o som do pilão manipulado pelo babalorixá, para os iaôs entrarem em transe.

Ou seja, o segredo impõe suas regras. Só se dá a conhecer quando quer. Trata-se claramente de uma fronteira simbólica imposta pelo segredo mesmo no espaço mais interno do terreiro e entre aqueles que participam diretamente dos círculos internos do segredo. Novamente aqui se percebe as três esferas do segredo, que no momento do ritual também constituem três esferas do poder.

Com esta breve exposição da estrutura do segredo queremos dizer que, conhecer o segredo (e mergulhar nele através das etapas iniciáticas) é ao mesmo tempo conhecer o orixá pessoal. E sendo o orixá pessoal o arquétipo mítico da pessoa, conhecê-lo é conhecer a si mesmo. Ou seja, o segredo é, simultaneamente, a forma e o conteúdo do conhecimento do orixá pessoal e de si mesmo. Daí se compreende que as pessoas que mais conhecem o segredo do orixá, e, portanto, de si mesmas (ebômis), é quem têm o poder de fazer, refazer e desfazer<sup>13</sup> o segredo. E só elas estão autorizadas legitimamente a fazê-lo.<sup>14</sup>

Banalizar o segredo seria então banalizar a própria existência divina e humana. Preservá-lo, pelo contrário, seria conseqüentemente, preservar a divindade e a pessoa, nas suas estruturas mais complexas e sagradas. Dessa forma, os “segredos guardados” do candomblé, longe de serem “segredos de polichinelo”<sup>15</sup> ou de se reduzirem a um “cheiro forte” (CLOUZOT, 1951), constituem (no seu conjunto, interação e compreensão) um dos

---

<sup>11</sup> Adeptos propensos ao transe do orixá.

<sup>12</sup> Sangue resultado do sacrifício.

<sup>13</sup> Se para nós já está claro a natureza do “fazer” e “refazer” o segredo, cabe esclarecer que quando nos referimos ao “desfazer o segredo” estamos nos referindo às cerimônias mortuárias que incluem um complexo conjunto de rituais que, em tese, teria o objetivo de desfazer os laços do sujeito falecido com o *ayê*, libertando-o assim do mundo dos vivos, a fim de retornar ao mundo dos ancestrais (Orum), como descreve Juana Elbein dos Santos no seu clássico trabalho *Os Nagô e a Morte* (2008) e Prandi, em *Segredos guardados* (2005). Da mesma forma, o “desfazer o segredo” também pode ser relacionado às práticas mágicas que envolvem feitiços e que para serem neutralizados carecem ser “desfeitos”. Sobre a relação entre os feitiços e o segredo ver a resenha de Brian Brazeal (2005) já citada anteriormente.

<sup>14</sup> Conforme um antigo adágio do candomblé que diz: “ninguém pode oferecer a outro aquilo que nunca recebeu”.

<sup>15</sup> Como em algumas situações pode parecer.

elementos que dão sentido à existência humana para povo do santo. Existência essa que é constantemente significada pela iniciação e posteriores “obrigações”. Esse mesmo segredo se constrói na relação entre a pessoa, sua comunidade (terreiro) e os orixás, assim como o próprio Prandi já havia sinalizado no seu livro *Contos e lendas afro-brasileiras: a criação do mundo* (PRANDI, 2007).

Somos então levados a concluir que o centro de gravitação do segredo no candomblé é o próprio orixá. E qualquer busca em outras direções resultará frustrante e estéril. Disso também se depreende que a natureza do segredo corresponde à natureza do orixá, e em última análise, à natureza humana. Não existe então uma forma fixa do segredo. Perde tempo quem se dedica a uma busca do *cânon*, ou de um *corpus* do segredo. O segredo é mais um patrimônio simbólico do grupo do que um conjunto de conteúdos passível de codificação ou sistematização.

### **O segredo define fronteiras físicas e simbólicas da religião e seu espaço e tempo sagrados (hierarquias)**

Lembro-me que a primeira vez que estive no terreiro da Casa Branca (*Ilê Axé Yá Nassô Oká*) em Salvador, tida por muitos como o primeiro terreiro de candomblé, fomos recepcionados por uma senhora já em idade avançada que, aparentemente desapegada à imposição da discricção com os visitantes, foi nos conduzindo escada acima a fim de nos levar para conhecer as dependências da casa. De repente, do interior da cozinha veio uma voz de repreensão àquela que nos apresentava a casa que dizia em tom de represália: “-*Fulana* (não lembro o nome da senhora) *você está levando quem pra onde?*” Só muito tempo depois de nos apresentarmos e explicar nossas desinteressadas pretensões ali (e se tratava simplesmente de conhecer o barracão da casa), e depois de esperarmos aproximadamente vinte minutos, tivemos o privilégio de conhecer o barracão daquele famoso terreiro.

A frase da ebôme da Casa Branca (que depois soubemos se tratar de Mãe Ojicotu), por ocasião da nossa primeira visita àquele terreiro, reflete perfeitamente o papel do segredo como delimitador de fronteiras: “- *Você está levando quem pra onde?*”.

Ao que nos parece, no candomblé as fronteiras físicas e simbólicas são definidas pelo segredo. E, imitando os medievais que já diziam: *Audi, vide, tace si vis vivere in pace*, no candomblé o melhor a fazer é ouvir, ver e calar. Nas palavras da Mãe Sylvia, a regra é: “*Não falar nada demais e de nada demais*”. A propósito, essa mesma frase nos foi apresentada pela

Mãe Sylvia em francês, o que aumentava ainda mais a atmosfera de código cifrado, no contexto daquela conversa.

Dessa forma, o próprio espaço físico e simbólico do terreiro se organiza de acordo com a prática do segredo. Nem todos podem ter acesso a todas as partes da casa. Sempre fechadas aos curiosos, sejam eles “de dentro” ou “de fora”, as portas das casas de santo são categóricas na mensagem que querem transmitir: portas fechadas guardam segredos aos quais só alguns devem ter acesso. Da mesma forma o acesso aos rituais (e em alguns casos até às festas públicas) é franqueado a alguns enquanto são vetados, ou negados, a outros.

Até mesmo algumas peculiaridades da arquitetura de boa parte dos terreiros parecem obedecer à lógica da manutenção do segredo. Tal divisão arquitetural possuiria uma ligação com o cuidado que se deve ter com a preservação dos “fundamentos”?

Da mesma forma, as interações entre pessoas ligadas aos diferentes graus hierárquicos, às vezes, também parecem ser delimitadas por essa regra. Um bom momento de se perceber os diferentes níveis e esferas do segredo, além dos vários já citados, é a hora da refeição. Ebômes, equédes e ogãs comem em mesas. Iaôs e abiãs comem no chão. Seria essa etiqueta apenas referente à hierarquia ou trata-se de um cuidado em relação às possíveis conversas que entre eles poderiam se estabelecer? Uma “brecha” nessa configuração se dá quando são os iaôs que servem à mesa dos ebômes. Quando isso acontece (e geralmente são iaôs muito astutos que conseguem tal proeza) pode-se perceber clara, e quase que escandalosamente, seus sentidos aguçados para “pescar” qualquer informação que lhe seja útil futuramente. Pode-se mesmo dizer que dificilmente um iaô “ronda” despreziosamente um grupo de ebômes que conversa. Isso faz com que os ebômes fiquem sempre “espertos” quando conversam e um iaô se aproxima.

Quando o iaô em questão consegue pescar algo, em muitos casos, a matéria adquirida torna-se conteúdo de uma boa conversa socializadora na cozinha de santo, território comum aos mais novos.<sup>16</sup>

No entanto, como “macaco velho não põe a mão em cumbuca”, sempre que isso acontece os ebômes em questão suspendem sua conversa até o serviçal se afastar, momento no qual, para a frustração do iaô que se julgava muito esperto, a conversa é retomada.

---

<sup>16</sup> E aqui percebe-se, na forma mais aprimorada, a prática do “fuxico” ou fofoca (também chamada por alguns de “*olofofô*” ou “*mavula*”), costume muito comum no candomblé, eleita por Johnson (2002) como um dos elementos constitutivos das formas de sociabilidade do povo do santo. Para uma análise mais profunda do papel do fuxico no candomblé ver: BRAGA, Júlio. *Fuxico de candomblé*. Feira de Santana: Editora UEFS, 1998.



A composição das rodas no *xirê* também evidencia as esferas do segredo, as posições hierárquicas e a detenção do poder. Na roda de dentro (e portanto mais junto ao *ariaxé*, poste central do qual emana o axé dos orixás) ficam os ebômes, portando nas mãos e nas roupas as insígnias que demonstram sua estreita relação com o poder e com os conteúdos do segredo.<sup>17</sup> Na roda de fora ficam os iaôs e abiãs que, na escassez de distintivos, denunciam seu pouco poder e sua distância em relação aos conhecimentos guardado pelos mais velhos. Pés calçados ou descalços também podem evocar a diferença hierárquica.

Durante as bênçãos, rituais secretos, etc. o direito a manter-se de pé ou sentar-se em uma cadeira cabe aos mais velhos ou pessoas de cargo na hierarquia. Aos abiãs e iaôs cabe a imposição de manterem-se sentados ou agachados sobre o chão nu, ou em algumas situações específicas sobre uma simples esteira de fibras vegetais.

Aos mais velhos o direito de andar erguido e falar com os demais olhando-os nos olhos. Àqueles que ainda não tomaram *deká*, o andar encurvado e o olhar fugidio.

Orixá que se movimenta livremente pela casa, que abre os olhos e que conversa (nem sempre em *yoruba*) com os mais velhos é orixá de ebôme. Orixá parado no mesmo lugar, de olhos fechados e esperando a hora de *tomar rum* (dançar) ou ser “desvirado” é orixá de iaô.

Ser ebôme significa então possuir a dignidade perante o grupo. Ora, essa dignidade só se adquire ao adquirir a senioridade (tomar *deká*). Como a cerimônia de *deká* representa a posse do segredo e a legitimação do poder, podemos inferir que a apreensão do segredo (conhecimento profundo do orixá) representa também a posse da dignidade. O olhar altivo de um ebôme, quando comparado ao olhar fugidio do iaô, demonstra a força que o segredo tem de interferir, tanto nas fronteiras físicas e simbólicas da religião quanto na postura do corpo e do comportamento do adepto.

O percurso realizado entre a situação de abiã e a de ebôme dá-se então na mesma lógica apontada por Van Gennep no seu clássico *Os ritos de passagem* (GENNEP, 1960), quando diz que todo rito de passagem implica uma sequência tripartite de estados: separação, margem e agregação. A situação de *separação* começaria com a condição de abiã. A *margem*, ou *liminaridade*, como prefere Victor Turner (TURNER, 1967 e 1974), se daria na fase de iaô e a *agregação* teria efeito com a situação de ebôme. Neste momento o novo ebôme também é agregado à esfera do poder.

---

<sup>17</sup> Item que será analisado mais detalhadamente adiante quando tratarmos dos adornos.

## Atua como mistério, revelando-se sem se revelar: *O jogo das aparências*

É próprio do segredo no candomblé a capacidade de se disfarçar e assumir diversificadas formas. Isso faz parte de suas regras. E aqui podemos mesmo falar de uma “malandragem do segredo”, que possivelmente tenha sido reforçada na época da perseguição policial ao candomblé, como afirma Castillo (p. 33).

Como já foi dito, tanto para reconhecê-lo quanto para apreendê-lo requer uma aguçada capacidade de observação, assim como um grande refinamento e treino dos sentidos. Até por que não existe uma forma definida e fechada do segredo nem mesmo entre o povo do santo. E ignorar isso, no contexto de um estudo acerca do candomblé, pode resultar em conclusões equivocadas ou no mínimo precipitadas, como é o caso do que aconteceu com Clouzot (CLOUZOT, 1951) e Johnson (JOHNSON, 2002). Aquele, ao afirmar que o segredo do roncó se resumia a um cheiro forte.<sup>18</sup> Este, reduzindo o sentido do segredo à relação que se estabelece com a moeda, deixando assim de existir no ato da revelação. Tanto a um quanto ao outro faltou o treino dos sentidos e a perspicácia suficientes para não se deixarem cair nos truques que o segredo impõe aos desavisados, assim como Exu faz com os distraídos e displicentes.

No entanto, o segredo também seduz. E para tanto ele tem seus truques. Tendo o povo do santo, e principalmente a esfera dos ebômes, como seus cúmplices na tarefa de se revelar sem se revelar, o segredo age, por vezes, combinado a outras estratégias próprias do universo afro-brasileiro, como atesta Muniz Sodré (SODRÉ, 1988). Este autor analisa o *segredo* e a *luta* como estratégias da cultura negra, ao fazer frente à cultura ocidental em um movimento de auto-afirmação e legitimação.

Tais estratégias remontam mesmo ao período escravocrata quando os negros careciam de formas de resistência que lhes garantissem a sobrevivência e, em alguns casos, a liberdade.

---

<sup>18</sup> Quanto ao “cheiro forte” ao qual Clouzot se refere, imaginamos se tratar do cheiro característico dos roncós e pejis, do qual Vagner Gonçalves da Silva fala, no seu *O Antropólogo e sua magia* (SILVA, 2006: 68, nota 46) ao explicar uma expressão utilizada pelo antropólogo Roberto Motta. Sobre tal cheiro Silva esclarece na nota explicativa: “*O sangue dos animais, símbolo importante, também deve ser aspergido nos ibás tornando visível a realização dos sacrifícios. Alguns dias após a realização desses, as carnes e os outros alimentos ofertados são despachados em locais fora do terreiro. Os pejis do candomblé, por esse motivo, têm um cheiro característico que com o tempo passa a fazer parte da memória olfativa dos adeptos da religião e dos pesquisadores. Um pai de santo disse que a magia do peji consiste exatamente nesses ‘cheiros’ combinados de sangue, álcool, velas, flores, etc.*”. É aqui que Clouzot confunde um dos produtos do segredo com o próprio segredo. Talvez por possuir pouco tempo de convivência com o ambiente do candomblé. O que é de certa forma compreensível.

Trabalhos como os de Johnson (2002), Castillo (2005) e Sodré (1988), além de muitos outros, atestam essa relação.

O segredo, como prática, seria então umas dessas estratégias aprimoradas em meio ao suor e sangue provocados pelo sofrimento da escravidão. E, ainda em consonância com Sodré, os momentos de lazer (“brincadeiras de negros”) permitidos pelos senhores de escravos, funcionavam como *locus* de engendramento de estratégias que, posteriormente, seriam protegidas pelo segredo. O disfarce então passa a atuar como parte da forma do segredo, uma vez que: “(...) nesse espaço permitido, por que inofensivo dentro da perspectiva branca, os negros reviviam clandestinamente os ritos, cultuavam deuses e retomavam a linha do relacionamento comunitário.” (SODRÉ, 1988, pp. 123-124). E continua: “Já se evidencia aí a estratégia africana de jogar com as ambigüidades do sistema, de agir nos interstícios da coerência ideológica.” (Idem).

É essa ambigüidade ideológica que pode ser percebida na estratégia do segredo em assumir muitas formas, dificultando assim o trabalho daqueles que se arriscam em analisar a sua natureza e sentido.

Essa forma de se apresentar ora como de fato é, ora de forma disfarçada, faz da prática do segredo uma espécie de *cultura da aparência*, na forma que Sodré apresentou no já referido trabalho. E aqui, assim como em Sodré, a palavra *aparência* não se submete à semântica imposta pelas conotações pejorativas que historicamente terminou assumindo. Trata-se do mesmo sentido adotado por Sodré quando fala que: “Diferentemente do que o ocidente busca em seu modo de relacionamento com o real – uma verdade universal e *profunda* -, a cultura negra é uma cultura das aparências. Esta palavra ganhou no ocidente um significado quase tão pejorativo quanto *boçal* no Brasil.” (Ibidem, pp. 133-134).

Dessa forma, o segredo joga também com as aparências. Isso fica mais do que claro nos depoimentos dos nossos interlocutores na pesquisa, como atestam as palavras já citadas da ialorixá do *Aché Ilê Obá* e de seu filho de santo, cuja fala segue abaixo:

*Existe exceção à regra. (...) Até por que o candomblé joga um outro jogo. Às vezes a exceção vira regra. (...) Não é um jogo maniqueísta. O jogo bem e mal. O certo e o errado, que está sempre ali. [Não] é um axioma, direto: “É assim!”. Não. No candomblé não. Ele joga um outro jogo. Ele seduz com o segredo. Ele seduz com o feitiço. Ele seduz até com a transmissão do segredo. (...) Eu acho que a própria figura de Exu representa bem o que estas religiões fazem hoje em dia, com esse moderno, com essa modernidade. (Renato de Ogum)*

E esse “outro jogo” do qual fala o ebôme citado acima, é justamente os disfarces assumidos pelo segredo. Disfarces que visam também a sedução. Estratégia bem afro-brasileira. E tão eficaz que chega mesmo a confundir espertos observadores, chegando ao ponto de passar uma idéia de inexistência do segredo, como o próprio Renato insinua:

*(...) Claro que agora minha fala pode dizer: “então se não há fórmula não há segredo”. É uma contradição. Pode ser que o segredo seja um vazio. Que engendre uma prática. Pode ser. Seria um falso vazio. Mas eu acredito que... eu acredito que em determinadas vezes ele é um vazio. (Renato de Ogum)*

Mas depois volta atrás:

*(...) Ele tem uma forma e tem um conteúdo. Que é aparente. Mas que é necessária. (...) em determinados momentos ele é um vazio e em outros determinados momentos não. Ele existe sim o segredo. Ele existe. (Renato de Ogum)*

Assim como Exu, o segredo também tem suas peripécias. Como Simmel (1977) falava da relação entre a mentira e a falsidade, ao lado do segredo, no processo de socialização, Renato também admite que o disfarce e a aparência podem ocultar o conteúdo do segredo:

*(...) como o diálogo nessa religião é também um encantamento, nesse encantamento eu posso fazer uma falsa aparência do segredo. Aquele que não conhece fica ali, em um primeiro momento, pode achar que eu estou revelando um segredo. (...) É claro que eu posso simular. Agente sabe disso, que existe tanta simulação. (Renato de Ogum)*

Essa aparência, no entanto, longe de constituir uma mentira, faz o papel, como afirma Renato, de elemento de sedução. O disfarce a serviço da sedução. Isso é relacional. Mesmo confundindo, as aparências estabelecem relação. Mais uma vez a questão da ligação entre segredo e coesão social.

É Sodré novamente que nos ajuda a compreender melhor o papel da aparência assumida pelo segredo:

Claro, as aparências enganam, como atesta o provérbio. Mas só o fazem por que tem o vigor de aparecer, a força de dissimulação e de ilusão, que é um dos muitos caminhos em que se desloca o ser humano. Aparência não implicará aqui, no entanto, em facilidade ou na simples aparência que uma

coisa dá. O termo valerá como indicação da possibilidade de uma outra perspectiva de cultura, de uma recusa do valor universalista de verdade que o ocidente atribui a seu próprio modo de relacionamento com o real, a seus regimes de verificação (...). As aparências não se referem, portanto, a um espaço voltado para a expansão, para a continuidade acumulativa, para a linearidade irreversível, mas à hipótese de um espaço curvo, que comporte operações de reversibilização, isto é, de retorno simbólico, de reciprocidade na troca, de possibilidades de respostas (1988, pp. 135-136).

É assim que o segredo lida com as aparências. Aparências que não significam necessariamente falsidade quanto ao seu conteúdo. Pelo contrário: as aparências fazem o jogo de exibirem e ao mesmo tempo disfarçarem o conteúdo do segredo. E qualquer um que se propuser o desafio de entender o segredo, terá que se submeter às regras do jogo. Nas palavras de Sodré: “Entrar no segredo de alguém é entrar na regra – de um jogo”. Simmel já havia falado quase a mesma coisa (1977, pp. 357-358) quando afirmava que, nas relações pessoais, o nível de conhecimento que uma pessoa tem a respeito da outra define o poder que terá sobre ela. Cabe, no entanto, esclarecer que, em muitos casos, só a aparência do segredo já é suficiente para manter a coesão entre as partes, sem que necessariamente o conteúdo de fato seja revelado. O importante é “conhecer as regras”. Sobre essa assertiva, afirma Sodré:

A tensão é mantida viva em todo o grupo, graças à aparência do segredo, exibida tanto através de sinais de ritos secretos quanto através de ritualização pública (por exemplo, as “festas” de terreiro) das vicissitudes míticas dos orixás ou de ancestrais. *A própria dinâmica do segredo estrutura as relações no interior do grupo.*<sup>19</sup> (Op cit. p. 139).

Mas se engana quem acha que, ao conhecer a regra, terá conhecido o segredo. Qualquer pesquisador do segredo no candomblé terá como certo que conhecer a regra não significa necessariamente ter conhecido o segredo. Mais uma vez o caso de Clouzot parece emblemático. Ele conhecia a regra. No entanto, parece nunca ter conhecido o segredo. Isso por que:

Conhecer a regra, entretanto, não implica em acabar com o segredo. A idéia corrente nas sociedades modernas é de que, em todo segredo, o fundamental é o que se esconde. (...) No auô, no segredo nagô, não há nada a ser dito que possa acabar com o mistério, daí a sua força. O segredo não existe para depois da revelação, se reduzir a um conteúdo (lingüístico) de informação. O segredo é uma dinâmica de comunicação, de redistribuição de axé, de existência e vigor das regras do jogo cósmico. Elas circulam como tal, como

---

<sup>19</sup>Grifos nossos.



\_\_\_\_\_. *O poder simbólico*. 12ª Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

CASTILLO, Lisa Louise Earl. *Entre a oralidade e a escrita: percepções e usos do discurso etnográfico no candomblé da Bahia*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação da UFBA. Instituto de Letras, Programa de Pós-graduação em Letras e Linguística. Salvador, 2005.

FARIAS, Juliana Barreto. *Imagens do segredo*. In: *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Ano 6, nº 62, novembro de 2010, pp. 42-44.

GENNEP, Arnold Van. *Os ritos de passagem*. Petrópolis, Vozes, 1977.

JOHNSON, Paul Christopher. *Secrets, gossip, and gods: the transformation of brasilian candomblé*. Oxford: University Press, 2002.

OLIVEIRA (T'OGUN), Altair B. *Elegun: iniciação no candomblé: feitura de Ìyàwó, ogán e ekédjì*. 3 ed. – Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo, Editora HUCITEC, 1991 [2001].

\_\_\_\_\_. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. *Contos e Lendas Afro-brasileiras: a criação do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte: pàde, asèsè e o culto Égun na Bahia*. 13. Ed. – Petrópolis, Vozes, 2008.

SODRÉ, Muniz. *A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil*. 2. Ed. Ed. Francisco Alves. Rio de Janeiro, 1988.

SIMMEL, Georg. *Sociologia I. Estudos sobre las formas de socialización*. Biblioteca de La revista de Occidente. Madrid, 1977.

TACCA, Fernando de. *Imagens do sagrado: entre Paris Match e O Cruzeiro*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009.

TURNER, Victor. *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu*. Ed. Madrid: Ed. Siglo, 2008.

\_\_\_\_\_. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1974.

VALLADO, Armando. *Lei do santo: poder e conflito no candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.