



**UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA  
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS HUMANAS – CAMPUS I  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDO DE LINGUAGENS**

Rua Silveira Martins, nº2555, CEP: 41195-001  
Narandiba – Salvador-BA  
Fone/Fax: (71) 3117-2442  
www.uneb.br / ppgel@uneb.br

**IFÁ LEXICAL: O LÉXICO DE TERREIRO EM *TENDA DOS MILAGRES*,  
CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA DO POVO-DE-SANTO**

**LISE MARY ARRUDA DOURADO**

**ORIENTADORA PROF<sup>a</sup>. DR<sup>a</sup>. CELINA MÁRCIA DE SOUZA ABBADE  
CO-ORIENTADORA PROF<sup>a</sup>. DR<sup>a</sup>. YEDA PESSOA DE CASTRO**

**SALVADOR  
2010**



**UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA**  
**DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS HUMANAS – CAMPUS I**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDO DE LINGUAGENS**

Rua Silveira Martins, nº2555, CEP: 41195-001  
Narandiba – Salvador-BA  
Fone/Fax: (71) 3117-2442  
[www.uneb.br](http://www.uneb.br) / [ppgel@uneb.br](mailto:ppgel@uneb.br)

**IFÁ LEXICAL: O LÉXICO DE TERREIRO EM *TENDA DOS MILAGRES*,  
CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA DO POVO-DE-SANTO**

**LISE MARY ARRUDA DOURADO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudo de Linguagens da Universidade do Estado da Bahia, sob orientação da Professora Doutora Celina Márcia de Souza Abbade e co-orientação da Professora Doutora Yeda Pessoa de Castro, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Estudo de Linguagens.

**SALVADOR**  
**2010**

FICHA CATALOGRÁFICA – Biblioteca Central da UNEB  
Bibliotecária : Jacira Almeida Mendes – CRB : 5/592

Dourado, Lise Mary Arruda

Ifã lexical: o léxico de terreiro em Tenda dos milagres, construção identitária do povo-de-santo / Lise Mary Arruda Dourado. – Salvador, 2010.  
190f.

Orientadora: Celina Márcia de Souza Abbade.

Co-orientadora: Yeda Pessoa de Castro.

Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado da Bahia. Departamento de Ciências Humanas. Campus I. 2010.

Contém referências, apêndices e anexos.

1. Lexicologia. 2. Língua portuguesa - Bahia - Africanismos - Vocabulários, glossários, etc.  
3. Línguas africanas - Influência sobre o português - Vocabulários, glossários, etc. I. Abbade, Celina Márcia de Souza. II. Castro, Yeda Pessoa de. III. Universidade do Estado da Bahia, Departamento de Ciências Humanas.

CDD: 413.028

TERMO DE APROVAÇÃO

LISE MARY ARRUDA DOURADO

**IFÁ LEXICAL: O LÉXICO DE TERREIRO EM *TENDA DOS MILAGRES*,  
CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA DO POVO-DE-SANTO**

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Estudo de Linguagens, Universidade do Estado da Bahia, pela seguinte banca examinadora:

Maria do Socorro Silva Aragão \_\_\_\_\_

Examinadora convidada

Doutora em Linguística, Universidade de São Paulo, USP, Brasil.

Universidade Federal da Paraíba e Universidade Federal do Ceará.

Silvio Roberto dos Santos Oliveira \_\_\_\_\_

Examinador interno

Doutor em Teoria e História Literária, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP, Brasil.

Universidade do Estado da Bahia

Celina Márcia de Souza Abbade \_\_\_\_\_

Orientadora

Doutora em Letras, Universidade Federal da Bahia, UFBA, Brasil.

Universidade do Estado da Bahia

Yeda Pessoa de Castro \_\_\_\_\_

Co-orientadora

Doutora em Langues et Litteratures Africaines pela Université National du Zaire, Zaire.

Universidade do Estado da Bahia

Salvador, 23 de março de 2010.

**IFÁ LEXICAL: O LÉXICO DE TERREIRO EM *TENDA DOS MILAGRES*,  
CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA DO POVO-DE-SANTO**



## RESUMO

Nesta dissertação, tem-se como objetivo apresentar uma análise dos campos lexicais constituídos pelas duzentos e noventa lexias de terreiro, presentes na 1ª edição de *Tenda dos Milagres*, metaficção historiográfica da autoria de Jorge Amado (1969). Para tanto, fez-se o levantamento dessas duzentos e noventa lexias de terreiro, *corpus* da pesquisa, as quais foram organizadas em glosas e, posteriormente, classificadas em doze campos lexicais, referentes ao universo litúrgico afro-brasileiro: das nações; dos *santos*; da hierarquia dos membros; das saudações; das insígnias; do vestuário; da cozinha-de-santo; das plantas; dos instrumentos musicais; da dança; dos ritos; e dos espaços sagrados. Com o intuito de atingir os objetivos propostos, utilizaram-se como fundamentação: a teoria dos campos lexicais, proposta por Coseriu (1977); o conceito de identidade a partir da língua, de Rajagopalan (2004a, 2004b, 2004c); as definições de língua-de-santo e de linguagem usual do povo-de-santo, ambas elaboradas por Castro (2005[2001]); e o conceito de povo-de-santo, de Lody (1995). Devido ao caráter lexicológico da referida pesquisa, foram também consultados compêndios lexicográficos: dicionários de especialidades, tais como o de Lody (2003) e o de Cacciatore (1935); os dicionários de línguas africanas, o de Fonseca Júnior (1983) e o de Fernandes Portugal (1998[1985]); o dicionário de língua banto no português do Brasil, de Lopes (2003); o vocabulário afro-brasileiro, de Castro (2005[2001]); entre outros.

**Palavras-chave:** Teoria dos Campos Lexicais. Léxico de Terreiro. *Tenda dos Milagres*. Identidade. Povo-de-santo.

## ABSTRACT

This work intends to present an analysis of lexical campi constituted by two hundred ninety lexias of *terreiro* presented in the first edition of *Tent of Miracles*, a historiographic metafiction by Jorge Amado (1969). In order to do so, it was made up a survey of these lexias of *terreiro*, corpus of this research, which were organized in glosas and, later, classified in twelve lexical categories, referred to the African Brazilian liturgical universe: nations, saints, hierarchy of members, greetings, emblems, clothing, cooking, plants, musical instruments, dances, rites and sacred spaces. In order to accomplish the proposed goals, it was used as theoretical perspective: the theory of lexical categories, proposed by Coseriu (1977); the concept of language identity by Rajagopalan (2004a, 2004b, 2004c); the definition of language of saint and of usual language of people of saint, both elaborated by Castro (2005[2001]); and the concept of people of saint by Lody (1995). Due to the lexicological features of this research, it was also consulted lexicographical compendia: specialties dictionaries by Lody (2003) and Cacciatore (1935); dictionaries of African language by Fonseca Júnior (1983) and Fernandes Portugal (1998[1985]); dictionary of bantu language in Brazilian Portuguese by Lopes (2003); an African Brazilian vocabulary by Castro (2005[2001]); among others.

**Keywords:** Theory of lexical categories. Lexicon of *Terreiro*. *Tent of Miracles*. Identity. People of saint.

Não podemos ignorar o fato de que o português foi imposto de qualquer maneira como segunda língua a uma população majoritária de falantes africanos por três séculos consecutivos e o Brasil, hoje, possui a maior população afro-descendente concentrada fora do continente africano. (CASTRO, 2009, p.176).

## AGRADECIMENTOS

Ao senhor das comunicações *Exu*, pela abertura de caminhos – quando os obstáculos pareciam intransponíveis, pelo trânsito de energias favoráveis à elaboração e à conclusão do meu trabalho, e pela proteção nas estradas, nas minhas inúmeras viagens.

Ao Criador *Olorum*, pela vida e por ter me concedido a humildade para reconhecer as minhas inúmeras falhas e a oportunidade de buscar o meu crescimento intelectual e humano.

À grande mãe *Yemanjá*, senhora de todas as cabeças, por ter concedido equilíbrio ao meu *ori*, trazendo-me, simultaneamente, serenidade e obstinação nos momentos mais difíceis, embora as águas salgadas, por diversas vezes, tornassem marejados os meus olhos.

Ao pai *Xangô*, senhor da Justiça, pelo atendimento às minhas recorrentes súplicas de proteção, removendo, com o seu sagrado *oxê*, as pedreiras do meu caminho.

A todos os meus ancestrais e *orixás*, no *Orum*, pela minha existência.

À minha mãe no *Ayê*, Vitória Lúcia, uma *Oxum*, pela acolhida em seu ventre e seio, pela minha educação, por ter sido a primeira a suscitar em mim o desejo de conhecer as palavras, a magia e o universo afro-religioso e que, de forma homônima, foi exemplo de vitória e luz na vida acadêmica, religiosa e cotidiana.

Ao meu pai no *Ayê*, Antônio Arruda, *in memoriam*, agora no *Orum*, pela minha existência e pelas primeiras imagens do Divino Panteão Africano registradas na minha memória infantil, no *Saravá*, ao lado da Igreja do Senhor do Bonfim, no Alto da Colina Sagrada.

Ao meu padrasto, Fernando Palma, filho de *Xangô*, pelo carinho de uma vida inteira.

Ao meu marido, Gilcy Júnior, um *Oxóssi*, pela compreensão, pelo amor e apoio durante toda a minha trajetória no mestrado.

Aos meus filhos – para mim, sempre *Ibejis* – Lissa, Marcos Paulo e Arthur, por serem a razão e a alegria da minha vida e por conseguirem abrir mão da minha presença materna em todos os momentos em que precisei me ausentar.

Aos meus irmãos de sangue, Ricardo, Layla, Verônica, Murilo, Adelson, Manuela, pelo estímulo e afeto.

À minha tia Romilda e aos meus primos Augusto Tibiriçá e Airaê, pela terna acolhida em Salvador.

Às minhas famílias de sangue e de *santo* pelas boas energias, pelo apoio nas horas mais difíceis.

Ao amigo Professor Dr. César Vitorino, pelo primeiro incentivo a cursar o mestrado.

À Professora Dr<sup>a</sup>. Celina Márcia de Souza Abbade, minha querida *ori*-entadora, que acreditou em mim, dispondo-se a me acompanhar, guiando o meu *ori* nos caminhos da pesquisa, e assim fazendo com extremo zelo, respeito e competência.

À Professora Dr<sup>a</sup>. Yeda Pessoa de Castro, a *Oxum* do domínio das letras africanas, minha co-orientadora, que sempre colocou à disposição o seu precioso tempo e o seu imenso saber etnolinguístico.

Aos professores, colegas e funcionários do PPGEL, da UNEB, pela contribuição, direta ou indireta, para o meu aperfeiçoamento acadêmico e humano.

Ao amigo, *Babalorixá* e Antropólogo, Professor Dr. Vilson Caetano, e toda a nação *ketu* que o acompanha, pelas bênçãos e ensinamentos em seus livros.

Ao amigo Professor Dr. José Henrique, *Ogã suspenso de Xangô*, pelo acesso ao seu acervo bibliográfico particular e por compartilhar reflexões sobre cultura afro-brasileira.

Ao amigo e colega Professor Ms. João Neto, filho de *Yansã*, por fazer circular tantas energias positivas, pelo grande afeto e pela comunhão de reflexões a respeito do universo amadiano.

À amiga-irmã e mestranda, Professora Líbia Melo, uma filha de *Yemanjá*, colega de trabalho, parceira nos estudos lexicológicos, na lida docente diária e na cumplicidade feminina.

Ao amigo e colega Professor Esp. Paulo Esteves, um *Ogum*, parceiro de leituras sobre a cultura yorubana, pelas contribuições acerca da língua inglesa.

Ao amigo e Diretor, Professor Ms. João Rocha, um *Ogum*, pelo apoio e incentivo à minha contínua especialização.

À grande amiga e colega Professora Dr<sup>a</sup> Ângela Vilma, uma *Yemanjá*, pela acolhida fraternal e apoio no período em que frequentei o Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA.

Ao amigo e colega mestrando Professor Nerivaldo Araújo, um *Logun Edé*, parceiro de angústias e risos, pelo companheirismo e afeto no mestrado.

Aos professores e funcionários do *campus XXIV* da UNEB que torceram pela minha vitória.

Aos estudantes do *campus XXIV* da UNEB, pelo sopro de juventude e pela parcela cotidiana de aperfeiçoamento acadêmico e humano na minha vida.

A todos os meus amigos que compreenderam as minhas ausências, torceram por mim e sempre estiveram dispostos a me prestar assistência.

Ao amigo Professor Gedival Sousa Andrade, *in memorian*, pela solidariedade e apoio no início da minha carreira docente acadêmica no DCHT XXIV da UNEB.

Especialmente, ao imortal Jorge Amado, *in memorian*, filho de *Exu*, agora no *Orum* – mas que continua a transitar no *Ayé* por meio das suas obras literárias e no imaginário dos seus leitores –, e sem o qual nenhum de nós sentiria o prazer de ter lido *Tenda dos Milagres*, nem poderia dar início à leitura da dissertação a seguir.

## LISTA DE ABREVIATURAS

adj.	= adjetivo
exp.	= expressão
interj.	= interjeição
L	= linha
p.	= página
s.f.	= substantivo feminino
s.m.	= substantivo masculino
s.2g.	= substantivo de dois gêneros
v.	= verbo

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO</b>	13
1	<b>CAMINHOS DE AXÉ: DA BOCA AO PAPEL, A LINGUAGEM DO POVO-DE-SANTO</b>	19
1.1	BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE O POVO-DE-SANTO, SEUS DEUSES E SUA LINGUAGEM	24
1.2	AO SOM MAJESTOSO DOS BÚZIOS: NUANCES DA VIVÊNCIA AMADIANA NO CANDOMBLÉ	31
1.3	REVISITANDO <i>TENDA DOS MILAGRES</i> : TERRENO FÉRTIL PARA A LINGUAGEM DO POVO-DE-SANTO	35
2	<b>NAS ENCRUZILHADAS DA IDENTIDADE: O IMBRICAMENTO ENTRE LÉXICO, CULTURA E SOCIEDADE</b>	42
2.1	ELEMENTOS DA LEXICOLOGIA	45
2.2	O PAPEL DOS CAMPOS LEXICAIS NA OBSERVAÇÃO DO LÉXICO EM FUNCIONAMENTO	48
2.3	OS PASSOS E O TRÂNSITO DA PESQUISA: PRESSUPOSTOS METODOLÓGICOS	51
3	<b>UMA TRILHA PARA A CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA DO POVO-DE-SANTO: ANÁLISE DOS CAMPOS LEXICAIS</b>	55
3.1	DAS NAÇÕES	55
3.2	DOS SANTOS	59
3.3	DA HIERARQUIA DOS MEMBROS	63
3.4	DAS SAUDAÇÕES	65
3.5	DAS INSÍGNIAS	65
3.6	DO VESTUÁRIO	66
3.7	DA COZINHA-DE-SANTO	68
3.8	DAS PLANTAS	71
3.9	DOS INSTRUMENTOS MUSICAIS	72
3.10	DA DANÇA	73
3.11	DOS RITOS	74
3.12	DOS ESPAÇOS SAGRADOS	75
4	<b>PERCORRENDO CAMPOS E ESQUADRINHANDO A CULTURA: A CLASSIFICAÇÃO DAS LEXIAS DE TERREIRO EM CAMPOS LEXICAIS</b>	78
4.1	MACROCAMPO LEXICAL DAS NAÇÕES	78
4.1.1	<b>Geral</b>	78
4.1.2	<b>De tradição yorubá-nagô</b>	78
4.1.3	<b>De tradição ewe-fon</b>	79

4.1.4	<b>De tradição banto</b>	79
4.1.5	<b>De tradição hauçá</b>	79
4.2	MACROCAMPO LEXICAL DOS SANTOS	79
4.2.1	<b>Geral</b>	79
4.2.2	<b>Orixás</b>	80
4.2.3	<b>Encantados</b>	94
4.2.4	<b>Voduns</b>	96
4.2.5	<b>Caboclos</b>	98
4.2.6	<b>Eguns</b>	99
4.3	MACROCAMPO LEXICAL DA HIERARQUIA DOS MEMBROS	99
4.3.1	<b>Denominações gerais dos membros</b>	99
4.3.2	<b>Cargos sacerdotais</b>	99
4.3.3	<b>Cargos intermediários</b>	106
4.3.4	<b>Cargos iniciáticos</b>	108
4.4	MACROCAMPO LEXICAL DAS SAUDAÇÕES	110
4.4.1	<b>Gerais</b>	110
4.4.2	<b>Específicas</b>	112
4.5	MACROCAMPO LEXICAL DAS INSÍGNIAS	113
4.5.1	<b>Ferramentas</b>	113
4.5.2	<b>Emblemas</b>	116
4.5.3	<b>Objetos sagrados</b>	117
4.5.4	<b>Amuletos</b>	118
4.6	MACROCAMPO LEXICAL DO VESTUÁRIO	119
4.6.1	<b>Geral</b>	119
4.6.2	<b>Roupas</b>	119

4.6.3	<b>Adereços</b>	121
4.7	MACROCAMPO LEXICAL DA COZINHA-DE-SANTO	123
4.7.1	<b>Animais sagrados</b>	123
4.7.2	<b>Bebidas</b>	125
4.7.3	<b>Ingredientes</b>	126
4.7.4	<b>Alimentos cozidos</b>	127
4.7.4.1	<b>Doces</b>	127
4.7.4.2	<b>Não-doces</b>	128
4.7.5	<b>Alimentos fritos</b>	132
4.7.6	<b>Alimentos crus</b>	133
4.7.7	<b>Utensílios</b>	133
4.8	MACROCAMPO LEXICAL DAS PLANTAS	134
4.8.1	<b>Plantas para curar</b>	134
4.8.2	<b>Misturas curativas à base de plantas</b>	136
4.8.3	<b>Plantas para perfumar</b>	136
4.9	MACROCAMPO LEXICAL DOS INSTRUMENTOS MUSICAIS	137
4.9.1	<b>Gerais</b>	137
4.9.2	<b>Membrofones</b>	137
4.9.3	<b>Idiofones</b>	139
4.10	MACROCAMPO LEXICAL DA DANÇA	140
4.10.1	<b>Coordenação</b>	140
4.10.2	<b>Coreografia</b>	141
4.10.3	<b>Toques</b>	145
4.10.4	<b>Cânticos</b>	145
4.11	MACROCAMPO LEXICAL DOS RITOS	146

4.11.1	<b>Secretos</b>	146
4.11.2	<b>Públicos</b>	150
4.12	<b>MACROCAMPO LEXICAL DOS ESPAÇOS SAGRADOS</b>	154
4.12.1	<b>Gerais</b>	154
4.12.2	<b>Específicos</b>	161
4.12.3	<b>Internos</b>	162
4.12.3.1	<b>Arquitetura</b>	162
4.12.3.2	<b>Mobiliário</b>	164
4.12.4	<b>Externos</b>	164
	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	166
	<b>REFERÊNCIAS</b>	169
	<b>APÊNDICES</b>	177
	APÊNDICE A – ÍNDICE DE OCORRÊNCIA DAS LEXIAS DE TERREIRO	178
	<b>ANEXOS</b>	188
	ANEXO A – MAPA LINGUÍSTICO DA ÁFRICA	189
	ANEXO B – MAPA DOS PAÍSES AFRICANOS ONDE SE FALAM AS LÍNGUAS KWA	190

## INTRODUÇÃO

Esta dissertação foi gestada na confluência da visão religiosa da sua autora, candomblecista, com os conhecimentos acadêmico-científicos sobre linguagem. O estreitamento mais incisivo entre esses dois universos principiou-se em 2006, na labuta diária como docente do curso de Letras do *campus* XXIV da Universidade do Estado da Bahia – UNEB, ao ministrar minicursos acerca da mitologia yorubana, lecionar *Cultura e Línguas Africanas*, orientar e avaliar produções discentes que envolvessem aspectos culturais afro-brasileiros no âmbito literário, sobretudo a língua-de-santo<sup>1</sup> e a linguagem usual do povo-de-santo<sup>2</sup>. Todavia foi a escrita de um artigo para o *II Seminário Internacional Acolhendo as Línguas Africanas*, promovido pela UNEB, que, em 2008, propiciou o encetar da pesquisa, a qual se ancorou nos construtos lexicológicos da disciplina *Linguagens, Discurso e Sociedade* deste Programa de Pós-Graduação em Estudo de Linguagens.

Com o intuito de reconhecer e calibrar, na sua justa medida, a relevância da língua – usual e sagrada – do povo-de-santo, vítima de constantes tentativas de apagamento e marginalização pelo discurso colonizador europeizante judaico-cristão, aciona-se o contradiscurso da visibilização e do acesso ao saber acerca dessa língua, também representada na literatura. Isso porque a superação de uma visão distorcida e folclorizada da cultura afro-brasileira condiciona-se ao conhecimento que a população do Brasil tem de sua história. Nesse sentido, apropriar-se do passado é questão de poder, e a literatura é um dos possíveis caminhos para efetivar essa apropriação.

A partir do entendimento contemporâneo de diversidade como “fator substantivo de enriquecimento das experiências histórico-sociais, ao mesmo tempo, de todos, indistintamente, e de cada grupo, particularmente” (MATTOS, 2008, p.67), pode-se

---

<sup>1</sup> “Sistema lexical de base africana relacionado ao universo religioso dos recintos sagrados, onde se desenrolam as cerimônias do culto.” (CASTRO, 2005[2001], p. 80).

<sup>2</sup> Entende-se por povo-de/do-santo os membros das congregações religiosas afro-americanas, “as pessoas que acionam e fazem existir patrimônios expressivos nos campos da música, da dança, da arquitetura, da indumentária, da joalheria, do teatro, da alimentação e de muitos outros meios que estabelecem vínculos com esse amplo e diverso mundo cultural chamado *afro*, onde os terreiros funcionam como pólos produtores e mantenedores de histórias, de civilizações, de arte, de memória e de sabedoria ancestral.” (LODY, 1995, p. 1).

inferir que o repertório linguístico afro-litúrgico brasileiro, bem como a linguagem usual do povo-de-santo, apesar de constituírem patrimônio imaterial de um grupo humano específico, consistem, simultaneamente, em um relevante legado sócio-histórico-cultural do Brasil.

O presente trabalho se inscreve na atmosfera de (re)conhecimento e reparação suscitados pela linguagem do povo-de-santo. De acordo com Preti (2003), é tarefa dos linguistas o resgate do prestígio das linguagens estigmatizadas por desfavoráveis condições econômicas e/ou sociais dos seus falantes.

Nesta dissertação, tem-se como objetivo apresentar uma análise dos campos lexicais constituídos pelas duzentos e noventa lexias de terreiro<sup>3</sup> presentes na 1ª edição de *Tenda dos Milagres*, metaficção historiográfica da autoria de Jorge Amado (1969), a fim de verificar como o léxico de terreiro contribui para construção identitária do povo-de-santo no contexto da obra literária em questão. Tal análise foi elaborada à luz da Lexicologia, com contribuições da Etnolinguística, considerando as singularidades socioculturais e litúrgicas afro-brasileiras, que se entrelaçaram em vários momentos. A égide lexicológica deste trabalho constituiu-se principalmente pela teoria dos campos lexicais proposta por Eugenio Coseriu (1977), e contou com ideias fundamentais ao desenvolvimento da pesquisa, a saber: o conceito de identidade a partir da língua, de Kanavillil Rajagopalan (2004a, 2004b, 2004c); as definições de língua-de-santo e de linguagem usual do povo-de-santo, ambas elaboradas por Yeda Pessoa de Castro (2005[2001]); bem como a definição de povo-de-santo, do antropólogo Raul Lody (1995). No tocante aos conhecimentos afro-litúrgicos, foram revisadas mais incisivamente as produções de Lody (2003, 1998, 1995) e de membros das comunidades religiosas afro-brasileiras, tais como Oliveira (2002), Onidajó (2007), Santos (1993) e Siqueira (1998). Devido ao caráter lexicológico da referida pesquisa, foram também consultados compêndios lexicográficos: dicionários de especialidades, tais como o de Lody (2003) e o de Cacciatore (1935); os dicionários de línguas africanas, o de Fonseca Júnior (1983) e o de Fernandes Portugal (1998[1985]); o

---

<sup>3</sup> Designa-se como terreiro “o local onde se celebram os cultos afro-brasileiros, também denominado de roça ou *ilé*”. (CASTRO, 2005 [2001], p. 341).

dicionário de língua banto no português do Brasil, de Lopes (2003); o vocabulário afro-brasileiro, de Castro (2005[2001]); entre outros.

Com o instrumental teórico anteriormente elencado, pretende-se responder a questão: como o léxico de terreiro, a partir do vocabulário do povo-de-santo representado em uma obra literária, organizado e observado em campos lexicais, pode contribuir para a construção identitária do povo-de-santo?

Acredita-se que a relevância social dessa pesquisa, a qual culminou nesta dissertação, esteja na possibilidade de a mesma abrir novos diálogos e respaldar futuras intervenções na condução da leitura e do ensino da literatura amadiana, de forma a lançar um olhar mais atento à construção da identidade afrobrasileira via estudo lexicológico. Então, desenvolver o estudo das lexias de terreiro em produções literárias pode vir a resultar em ganhos sócio-culturais, tais como: novas informações acerca das contribuições africanas na língua portuguesa; o delineamento de nuances culturais e identitárias do povo-de-santo; a configuração, no campo das ações em políticas públicas educacionais, de um novo caminho para instrumentalizar o combate a posturas de intolerância religiosa em sala de aula; e, certamente, o aumento da autoestima dos adeptos das religiões de matriz africana, em sua maioria, negros. Todos esses possíveis efeitos sócio-culturais encontram respaldo no que rezam as Leis 10.639/03<sup>4</sup> e 11.645/08<sup>5</sup> e justificam a pesquisa desenvolvida.

A fim de sintetizar e facilitar a visualização geral do trabalho, elaborou-se o *Ifá lexical*, espécie de gráfico das lexias de terreiro em *Tenda dos Milagres*, cuja denominação justifica-se pela comparação pensada a partir do diálogo entre a crença religiosa e o conhecimento científico da sua autora: assim como os búzios estão para a leitura da vida humana no Ifá, as lexias de terreiro podem estar para a leitura identitária do povo-de-

---

<sup>4</sup> Concebida no interior das políticas afirmativas, a lei torna obrigatório, nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, o ensino da História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, incluindo as muitas contribuições do povo negro para a concretização da trajetória sociopolítica e histórica do Brasil. Quando sancionada pelo Presidente da República Luiz Inácio Lula da Silva, alterou a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, responsável por estabelecer as diretrizes e bases da educação nacional, contemplando determinações presentes na Constituição Federal, em reconhecimento à realidade multicultural do Brasil, e colocando-se em consonância com outras leis e estatutos em vigor no país.

<sup>5</sup> Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira, Africana e Indígena”.

santo em *Tenda dos Milagres*. Esse gráfico compõe o título desta dissertação e encontra-se localizado logo após a folha de rosto, bem como compõe a terceira e introduz a quarta seção deste trabalho.

Esta dissertação divide-se em quatro seções. Detalham-se os critérios para tal divisão textual nas linhas a seguir.

Na primeira seção, intitulada *Caminhos de axé: da boca ao papel, a linguagem do povo-de-santo*, sob o desejo de desenvolver um arcabouço investigativo, esboça-se o percurso da linguagem oral do povo-de-santo, traçado à luz das letras de Risério (1986), Prandi (2001), Castro (2005[2001]), Portugal (1985) e outros. Revisita-se, de maneira breve, a relação de Jorge Amado com o povo-do-axé; e a representação deste e da sua linguagem na literatura amadiana, mais especificamente em *Tenda dos Milagres* (AMADO, 1969), obra na qual foi selecionado o *corpus* da pesquisa.

Na segunda seção, *Nas encruzilhadas da identidade: o imbricamento entre léxico, cultura e sociedade*, articula-se a tríade língua, cultura e sociedade, considerando o conceito de identidade a partir da língua, de Rajagopalan (2004a), e apresenta-se uma breve exposição da trajetória dos estudos lexicológicos. Longe de se expor uma revisão sobre Lexicologia, nessa seção, tem-se como fim situar o leitor quanto a passagens cruciais dos estudos lexicológicos suscitados pelo tema. Enfatiza-se, nessa exposição, a teoria dos campos lexicais, proposta por Eugenio Coseriu (1977), a qual se mostra fundamental para o alcance do objetivo da pesquisa. Ainda nessa seção, expõem-se os pressupostos metodológicos utilizados para a coleta do *corpus* apresentado, como se deu a coleta e a organização dos dados e como se procedeu a análise para alcançar os objetivos propostos.

Na terceira seção, procede-se a análise dos campos lexicais, escrutinando as especificidades de cada campo. Assim, são evidenciadas informações de caráter cultural religioso acerca de cada campo lexical, com o intuito de possibilitar a compreensão dos macro e microcampos lexicais, elencados na seção posterior.

Na quarta e última seção, *Percorrendo campos e esquadrinhando a cultura: a classificação das lexias de terreiro em campos lexicais*, arrolam-se as duzentos e

noventa lexias de terreiro. Pautando-se na lexemática coseriana e considerando os sentidos os quais se podem atribuir às lexias de terreiro no contexto de *Tenda dos Milagres*, identificam-se doze macrocampos lexicais referentes ao universo litúrgico afro-brasileiro, e cada um desses macrocampos determina seus respectivos microcampos: o das nações (cinco microcampos: geral, de tradição yorubá-nagô, de tradição ewe-fon, de tradição banto, de tradição hauçá); o dos santos (seis microcampos: geral, orixás, encantados, voduns, caboclos, eguns); o da hierarquia dos membros (quatro microcampos: denominações gerais dos membros, cargos sacerdotais, cargos intermediários, cargos iniciáticos); o das saudações (dois microcampos: gerais, específicas); o das insígnias (quatro microcampos: ferramentas, emblemas, objetos sagrados, amuletos); o do vestuário (três microcampos: geral, roupas, adereços); o da cozinha-de-santo (sete microcampos: animais sagrados, bebidas, alimentos cozidos, alimentos fritos, alimentos crus, utensílios, ingredientes); o das plantas (três microcampos: plantas para curar, misturas curativas à base de plantas, plantas para perfumar); o dos instrumentos musicais (três microcampos: gerais, membrofones e idiofones); o da dança (quatro microcampos: coordenação, coreografia, toques, cânticos); o dos ritos (dois microcampos: secretos, públicos); no dos espaços sagrados (quatro microcampos: gerais, específicos, internos, externos). Totalizam-se quarenta e sete microcampos, sendo que dois deles ainda se subdividem: o microcampo dos alimentos cozidos, em doces e não-doces; o microcampo dos espaços sagrados internos, em arquitetura e mobiliário.

No intuito de configurar a contextualização das lexias, ainda na quarta seção, são apresentados os trechos da referida obra nos quais se encontram cada lexia de terreiro, situando-as em páginas e linhas. Essa etapa da pesquisa é fundamental, haja vista não se poder pensar o léxico como um sistema fixo de nomeação de tudo o que há, pois, de acordo com Vilela (1995, p. 78), “o léxico não é uma soma de nomenclaturas, etiquetando a realidade: a transitoriedade das coisas e do mundo, a história e o devir aninham-se no interior do léxico”. Na organização das entradas lexicais, registram-se as lexias na grafia utilizada no *corpus* de base, entretanto algumas delas apresentam mais de uma grafia. Nessa situação, optou-se por manter na entrada lexical a grafia mais próxima das línguas africanas, elencando-se todos os exemplos encontrados. A seguir, vem a sua classificação gramatical e, por fim, o conceito. Os exemplos são citados na

ordem em que aparecem no texto de base, trazendo em negrito a lexia em questão, seguindo-se, entre parênteses, os números da página e da linha.

Exemplo:

Para Exu, o primeiro gole de **caçaça**. (p. 98, L. 2)

Nas considerações finais, expõe-se a convergência das argumentações construídas nas seções desenvolvidas, fechando o ciclo de investigação e abrindo a possibilidade de novas pesquisas acerca da linguagem do povo-de-santo.

Apresenta-se, ao final, o índice de ocorrência das lexias de terreiro, a fim de se poder traçar uma análise quantitativa da frequência de utilização das lexias encontradas em *Tenda dos Milagres*, bem como facilitar futuras investigações lexicológicas.

Por fim, com o intuito de localizar geograficamente as civilizações africanas que mais contribuíram para a formação e para os legados linguístico e cultural do povo-de-santo da Bahia, inserem-se como anexos: o mapa linguístico da África (ANEXO A) e o mapa dos países africanos onde se falam as línguas kwa (ANEXO B) pelo destaque entre as línguas que compuseram a língua-de-santo. Ambos os mapas foram elaborados e cedidos pela Professora Dr<sup>a</sup> Yeda Pessoa de Castro.

## 1 CAMINHOS DE AXÉ: DA BOCA AO PAPEL, A LINGUAGEM DO POVO-DE-SANTO

Qualquer adjetivo seria fraco para qualificar a importância que a tradição oral tem nas civilizações e culturas africanas. Nelas é pela palavra falada que se transmite de geração a geração o patrimônio cultural de um povo. (BÁ, 1973, p. 17)

A leitura de *Tenda dos Milagres* e de algumas outras obras de autoria amadiana permitiu perceber o quanto essa literatura incide socialmente como instrumento de divulgação da cultura baiana para leitores de todos os cantos do Brasil, estrangeiros de diversas nacionalidades e, sobretudo, baianos atentos à caleidoscopia cultural do povo da sua terra. Podem-se afirmar seus romances como uma historiografia desse povo, posto que a trajetória das produções literárias de Jorge Amado é marcada pelo desejo de reportar a vida dessa gente e tem como pontos de partida a desigualdade sócio-econômica e a diferença cultural. Para tal investida, Amado imortalizou na sua escrita a linguagem oral popular, “transcrevendo” em suas páginas a língua falada pelos representantes de segmentos desfavorecidos socialmente: a mulher, a prostituta, o vagabundo, o bêbado, o morador de rua, o menor abandonado, o negro, o mestiço, o candomblecista.

De acordo com Araujo, a obra amadiana “dialoga com o leitor, estabelecendo elementos dialéticos entre lirismo e documentarismo, facticidade e poesia, oscilando de um a outro foco a cada livro”. (ARAUJO, 2003, p.15). Em se tratando de uma metaficção historiográfica<sup>6</sup>, a transcrição do léxico oral de um povo para o texto ficcional, ainda que imprima a tinta ideológica do autor que seleciona as palavras e cria as personagens, pode tornar mais visíveis aos olhos do leitor os traços culturais e identitários desse mesmo povo.

Considerando o seu engajamento sócio-político, observa-se que Amado optou pelo uso da linguagem dos terreiros no retratar “da Bahia de Todos os Santos, com a impregnação viva dos mistérios, magias e contornos de Salvador e Recôncavo, o mar, o

---

<sup>6</sup> Na metaficção historiográfica, o autor reinterpreta a história na fronteira fluida entre o “real” – o factual – e o ficcional. Nesse tipo de obra, a Literatura irmana-se à História, possibilitando a visualização do enlace, ou mesmo do amálgama, de elementos ficcionais e históricos.

cais, o candomblé e suas histórias” (ARAÚJO, 2003, p.13), ora com maior ora com menor incidência, nas obras: *Suor* (1934), *Jubiabá* (1935), *Mar morto* (1936), *Capitães da areia* (1937), o guia *Bahia de Todos os Santos* (1945), *A morte e a morte de Quincas Berro d'Água* (1961), *Os velhos marinheiros ou o capitão de longo curso* (1961), *Os pastores da noite* (1964), *Dona Flor e seus dois maridos* (1966), *Tenda dos Milagres* (1969), *Tereza Batista Cansada de Guerra* (1972) e *O sumiço da santa: uma história de feitiçaria* (1988). Assim, entende-se que o faz não só para caracterizar mais fidedignamente muitas de suas personagens candomblecistas, mas certamente para prestigiar as línguas africanas, vivas na oralidade baiana do povo-de-santo, porém menosprezadas por muitos gramáticos e até alguns linguistas brasileiros. Essa postura de Amado, a de valorizar a representação da linguagem oral popular na escrita, surge possivelmente como uma resposta à supervalorização da segunda, e dá à sua pena a função de inversão de valores pré-estabelecidos. Em consonância com tais reflexões, está a assertiva de Castro:

A resistência para tratar de questões relativas às línguas africanas no Brasil começa antes de tudo pelo prestígio atribuído à escrita em detrimento da oralidade, a partir de uma pedagogia, vigente no mundo ocidental, que sempre privilegiou o ler e o escrever diante da não mais antiga arte do falar e do ouvir. (CASTRO, 2001, p. 65)

O leitor, ao ler as obras de Jorge Amado, pode “ouvir” suas personagens, entrar em contato com a representação de uma língua falada pouco conhecida na literatura dita canônica, a dos grupos socialmente estigmatizados. Em consequência, Amado oportuniza ao mesmo leitor o acesso a uma possível identidade social daqueles “falantes” na narrativa, pois a língua falada constitui uma das mais significativas marcas de identidade social. De acordo com Preti (2003, p.49), “assim como os traços físicos ou dinâmicos, a fala se incorpora à identidade das pessoas, trazendo-lhes maior ou menor prestígio no contexto social em que se envolvem”.

Entre outros motivos, ao tentar transitar e estabelecer o diálogo entre esses dois mundos, o dos socialmente marginalizados e o dos leitores, durante alguns anos, Amado pagou o ônus do ostracismo acadêmico, por ter sido considerado um contraventor, um comunista. Durante décadas, a Academia classificou as obras amadianas como grotescas, pertencentes a uma sublitteratura, pois, entre outras inadequações, a leitura de

seus livros aproximava os leitores a um repertório lexical de pouca aceitabilidade social: as gírias e os vocábulos obscenos<sup>7</sup>, erroneamente lidos como pertencentes apenas às classes sociais mais desassistidas economicamente. O gosto pelo erótico é universal. De acordo com Araújo (2003), a celebração erótica amadiana afasta-se da obscenidade simplória e aproxima-se da festa dionisíaca, como um ato lúdico, onde

[...] o sentido do humano chega próximo do divino, tal a força mítica que imprime nas personagens sensuálissimas, de uma verossimilhança agressiva nas falas, nos ritos e gestos, nos nomes e sobrenomes do imaginário coletivo que o texto amadiano sugere. [...] Quando pensamos na marca de escritura erótica e lírica em Jorge Amado, não a devemos circunscrever ao universo rasteiro da chulice, da pornografia, da obscenidade simplória. (ARAÚJO, 2003, p.101)

Apesar de desconhecer registros de críticas mais contundentes da Academia hostilizando o uso da linguagem do povo-de-santo por Jorge Amado, nem precisa muito esforço para inferir que procedia tal rejeição, haja vista o perfil religioso dos acadêmicos na década de 1960, em sua maioria, adeptos de religiões judaico-cristãs. E estas, ainda hoje configuradas como hegemônicas no Brasil, constituem um dos maiores entraves para que se compreenda inequivocadamente o legado cultural do povo-de-santo impresso na sua oralidade – nos seus falares cotidianos, na sua linguagem litúrgica, na poesia de louvação aos seus deuses, na mitologia herdada dos seus ancestrais, mas sequer reconhecida como tal nos livros de História do Brasil, nos dicionários de mitologia, de circulação nacional, ou nos currículos da maioria dos cursos de Letras do país.

O etnocentrismo fica evidente ao se rotular o universo religioso e a riqueza cultural do povo-de-santo como inferiores, errados, folclóricos, primitivos, exóticos ou diabólicos. Esse olhar etnocêntrico está pautado no fato de que

[...] o protestantismo sempre se colocou como ponta de lança das conquistas continentais coloniais, neocoloniais e imperialistas do

---

<sup>7</sup> É errado pensar-se que esse vocabulário é exclusivo das classes economicamente mais baixas. O gosto pela obscenidade já foi objeto até da classe nobre, conforme comprovam os estudos históricos sobre o século XVIII na Europa, em especial na França. E poderíamos, se quiséssemos, recuar ainda mais no tempo, lembrando os poetas eróticos latinos que também revelavam o gosto pelo erotismo, nem sempre tratado metaforicamente. A sociedade moderna, com a rápida transformação dos costumes, em particular dos conceitos de moralidade, tem sido propícia à liberação maior desse tipo de vocabulário. (PRETI, 2003, p.59-60).

império britânico e do bloco hegemônico do poder anglo-saxão nos EUA. A ânsia catequética missionária sempre aprovou os genocídios contra os “pecadores”, isto é, os que têm outras religiões e outros territórios e suas riquezas. (LUZ, 2002, p. 72)

Ainda sobre o entrave ao (re)conhecimento do legado oral do povo-de-santo como propulsor de saberes históricos, míticos, literários e linguísticos, aos olhos das elites sociais (e aí se inclui a Academia), por muito tempo pesou a identidade étnico-racial de tal grupo, composto, em sua maioria, por afro-descendentes de fenótipo negro. Isso porque a associação oralidade/negritude aciona, simultaneamente, dois preconceitos não distantes, o linguístico e o racial, contra os quais Fanon postula, observando a visão eurocêntrica que aproxima a oralidade negra da infantilidade e da selvageria:

Dizem que negro gosta da *palabre*<sup>8</sup>, ou seja, de parlamentar; contudo, quando pronuncio *palabre*, o termo faz pensar em um grupo de crianças divertindo-se, lançando para o mundo apelos irresponsáveis, quase rugidos; crianças em pleno jogo, na medida em que o jogo pode ser concebido como uma iniciação à vida. Assim, a ideia de que o negro gosta de resolver seus problemas pela *palabre* é rapidamente associada a esta outra proposição: o negro não passa de uma criança. Aqui os psicanalistas estão em seu ambiente e o termo *oralidade* é logo convocado. (FANON, 2008, p. 41).

Infantilizar o outro constitui uma estratégia de dominação, inclusive os colonizadores europeus lançaram mão desse artifício na tentativa de sobrepujar a cultura dos povos aborígenes e torná-los colonizados, como de fato ocorreu. Além do negro africano, o índio brasileiro foi vítima de um processo de “infantilização”, registrado desde a Carta de Pero Vaz de Caminha, documento histórico considerado “certidão de nascimento do Brasil”, na qual o seu autor descreve os índios como seres inocentes: “Andam nus sem nenhuma cobertura, nem estimam nenhuma cousa cobrir nem mostrar suas vergonhas e estão acerca disso com tanta inocência como têm de mostrar o rosto.” (CAMINHA apud BOSI, 1994, p. 17). Por sua vez, essa estratégia torna-se ainda mais eficaz e covarde quando, na mesma medida, menospreza todo o legado cultural desses sujeitos, principiando pela sua língua, o que pode ser confirmado com a leitura de outro trecho

---

<sup>8</sup> “O termo *palabre*, de origem portuguesa, é utilizado por vários grupos culturais da África Ocidental para se referir ao costume de reunir para parlamentar, toda vez que surge um problema de convivência, qualquer que seja ele. Ou seja, dissolver, pelo entendimento, as tensões na vida cotidiana.” (FANON, 2008, p.41).

da Carta de Caminha (apud BOSI, 1994, p.14), agora tecendo comentário jocoso sobre a língua tupi:

Esta é mui branda, e a qualquer nação fácil de tomar. Alguns vocábulos há nela de que não usam senão as fêmeas, e outros que não servem senão para os machos: carece de três letras, convém a saber, não se acha nela F, nem L, nem R, coisa digna de espanto porque assim não tem Fé, nem Lei, nem Rei, e desta maneira vivem desordenadamente sem terem além disso conta, nem peso, nem medida (cap. X).

Como se pôde notar, três preconceitos incidem sobre as comunidades de origem indígena e africana – o racial, o religioso e o linguístico –, os quais estão indubitavelmente interligados na urdidura ideológica colonialista eurocêntrica, a qual só considera efetivamente como ser humano o sujeito de fenótipo branco, de formação religiosa judaico-cristã e de educação pautada no grafocentrismo a serviço do conservadorismo linguístico europeu.

Apesar do menosprezo sofrido pelas comunidades afro-descendentes relativo à sua oralidade, em detrimento de uma cultura centrada na escrita, prevaleceu sua herança mais marcante. Os encontros para compartilhar as narrativas dos fatos históricos e cotidianos, para dividir angústias e feitos vitoriosos, e para tecer memórias consagraram o terreiro como espaço de resistência, antes, ao sistema escravagista e, na contemporaneidade, ao sistema neocolonialista e seus recalques. De acordo com Bâ, pode-se notar a oralidade africana como engrenagem da criação e manutenção das suas tradições, o que pode ser estendido às comunidades afro-descendentes:

Falar de tradição na história africana significa falar de tradição oral. Nenhuma tentativa de penetrar na história e no espírito dos povos africanos é válida se não se apóia nessa herança de conhecimentos de toda espécie, transmitida pacientemente de boca a ouvido e de mestre a discípulo através dos tempos. Essa herança ainda não se perdeu e se mantém na memória da última geração de seus grandes depositários, de quem se pode dizer que são a memória viva da África. (BÂ, 1973, p. 17)

Acrescente-se à assertiva de Bâ (1973, p. 17) que a tradição oral é predominante na África, todavia não significa ausência da escrita em todo o continente africano.

Da boca ao papel, no percurso dos terreiros ao universo literário amadiano, a linguagem do povo-de-santo, então, constitui um poderoso instrumento emancipatório de seus falantes, iniciado no ventre mítico-religioso, gestado na partilha de feitos divinos e humanos, e alimentado no seio das demais manifestações culturais. Entre as quais, interessa a este trabalho a literatura, dado o *corpus* da pesquisa desenvolvida. A fim de construir um arcabouço investigativo condizente com a realidade das comunidades religiosas afro-brasileiras, revisita-se, de maneira breve, a história do povo-de-santo na Bahia, mas não sem antes tocar em aspectos bem peculiares da linguagem dos terreiros.

### 1.1 BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE O POVO-DE-SANTO, SEUS DEUSES E SUA LINGUAGEM

[...] a Terra, a morada do ser humano, é o elemento que domina o *corpus* mitopoético tecido e entretecido nos quatro cantos da África. Na Iorubalândia, sem dúvida, quase tudo se passa em seu espaço. É aqui que Exu incendia a savana, Iemanjá destrói pontes, Oxum coleciona jóias, Oiá dança com seu corpo de fogo, Oxóssi caça, Xangô luta. (RISÉRIO, 1996, p. 77)

A língua-de-santo está completamente preta de mitologia, pois é acionada para a comunicação entre deuses e humanos. O povo-de-santo – conjunto das comunidades adeptas das religiões de matriz africana – é, simultaneamente, guardião e escultor dessa língua e de todas as linguagens que circulam nos terreiros. O povo-de-santo manteve viva grande parte da cultura e da tradição trazida sim pelos africanos escravizados, mas, sobretudo, apoiada em seus ancestrais divinizados. A manutenção oral das histórias das realezas e dos deuses africanos, da sua simbologia e das suas ritualidades permitiu, na esfera religiosa, uma nova configuração das identidades negras. Nesse sentido, o terreiro há muito funciona como um espaço de redimensionamento do ser negro, de resistência social, de possibilidade de re-identificação com deuses, heróis, vencedores, em oposição às religiões judaico-cristãs, que identificavam, desde a antiguidade (e ainda continuam a identificar), o negro e a sua cultura com o feio, o inferior, o subalterno, o demoníaco, o amaldiçoado ou o merecedor de castigos:

A cor negra, associada à escuridão e ao mal, remetia no inconsciente europeu, ao inferno e às criaturas das sombras. O Diabo, nos tratados de demonologia, nos contos moralistas e nas visões das feiticeiras perseguidas pela Inquisição, era, coincidentemente, quase sempre negro. [...] O Livro do Gênesis, no qual bebia a cultura clerical européia, revela que Cã, segundo filho de Noé, exibiu-se diante de seus irmãos, gabando-se de ter visto o sexo de seu pai, quando esse se encontrava bêbado. Para castigá-lo, o patriarca amaldiçoou Canaã, filho de Cã; ele e sua descendência se tornariam servidores de seus irmãos e sua descendência. Eles migraram para o sul e para a cidade das sexualidades malditas: Sodoma. Depois atingiram Gomorra. Lendas contam que os filhos dos filhos foram viver em terras iluminadas por um sol que os queimava, tornando-os negros. Bebendo nesta tradição, Isidoro de Sevilha<sup>9</sup> dizia que a palavra África vinha de “aperta” ou aberta, pois o continente estava exposto ao sol. O autor buscava fazer coincidir a palavra com a ideia que se tinha sobre a mesma. (PRIORE; VENÂNCIO, 2004, p. 56, 59-60).

Milhares de leitores, ao lerem tal episódio bíblico de Cã, ainda continuam a associar a negritude com o pecado, com o castigo da servidão e com a tendência à “maldição” da sodomia.

Não se pode, no entanto, atribuir a todos os povos europeus e em todos os períodos da história da humanidade essa visão demoníaca e estereotipada sobre os africanos. Até então, prevalecem os indícios de que apenas os povos judaico-cristãos, seguindo as suas sagradas escrituras, teriam demonizado os negros. Os europeus não-cristãos demonstraram ter outras posturas em relação aos africanos, embora nem sempre tenham sido apreciáveis. De acordo com Priore e Venâncio (2004), os gregos, por exemplo, criaram figuras mitológicas inspiradas nos africanos, atribuindo-lhes qualidades positivas: aos “ciápodes”<sup>10</sup>, a agilidade; aos etíopes, a destreza no manuseio do arco; aos “tritonides”<sup>11</sup>, a inteligência. Em *Iliada e Odisséia*, Homero conferia aos africanos um caráter quase divino. “Segundo ele, os deuses gregos se divertiam entre os etíopes. Suas mesas eram fartas, pois era a mesa do Sol, onde todos podiam comer e beber o quanto quisessem.” (PRIORE; VENÂNCIO, 2004, p.62). Não se pretende, com essas

<sup>9</sup> Santo Isidoro (c.560-636), nascido em Sevilha na época visigoda, foi bispo nesta cidade de 600 a 636. É um dos grandes elos de transmissão da cultura clássica para a Idade Média. Sua obra *Etimologias* é uma espécie de enciclopédia, muitíssimo utilizada ao longo de toda a Idade Média. Tanto assim que mesmo em autores muito posteriores, como Tomás de Aquino, encontram-se referências a esta obra. Ao examinar uma questão qualquer, o autor medieval costumava analisar a etimologia das principais palavras envolvidas na discussão. Não o fazia para ostentar erudição, mas por basear-se na convicção de que a denominação da palavra podia conter em si informações sobre a própria realidade referida. (LAUAND, 2004, p. 48).

<sup>10</sup> Figura mitológica de homens negros de um só e grande pé.

<sup>11</sup> Figura mitológica de sábios africanos que não deixavam uma só pergunta sem resposta.

reflexões, inocentar os gregos das apropriações de bens materiais e simbólicos, os quais usurparam da África, conforme afirmou Santos<sup>12</sup> (2009). Stephens (2003) denuncia as artimanhas literárias de renomados escritores gregos utilizadas para tomar de assalto a mitologia egípcia:

Calímaco, Teócrito e Apolônio fizeram experimentações com modelos para incorporar os mitos egípcios e o comportamento faraônico nos gregos. O que começa como estrangeiro ou outro, ao ser combinado com mitos gregos de contorno similar, pode se tornar familiar, aceitável, até normativo. Assim como os deuses egípcios são renomeados, cultos sincréticos tentam absorver a cultura egípcia de tal modo a torná-los pouco visíveis e, depois, invisíveis, um processo que simultaneamente familiariza o observador com o não-familiar e faz com que pareça grego. (STEPHENS, 2003, p. 8).

Pensa-se ser válida a observação desta “similaridade” greco-africana, a fim de compreender aspectos comuns das configurações mitológicas e religiosas desses povos. Esse percurso para tratar da religião e da mitologia dos orixás não é obrigatório, pois “entre a Ática e a África, tanto podemos aproximar Hefesto e Ogum, ferreiros divinos, ou Hermes e Exu, mensageiros itifálicos, quanto podemos apartá-los.” (RISÉRIO, 1996, p.71). Escolheu-se tal percurso apenas pelo fato de gregos e yorubanos terem a mesma compreensão do binômio mitologia-religião e de, injustamente, os brasileiros conhecerem muito mais a mitologia grega (considerada clássica, mas que certamente absorveu a africana) que a yorubana, a qual está bem mais presente no Brasil, na oralidade de muitas comunidades afro-brasileiras, no imaginário e na vida cotidiana do povo-de-santo. Nos terreiros brasileiros, deuses e homens compartilham o mesmo espaço, alegram-se, dançam, cantam, comem e festejam juntos, tal qual nas narrativas homéricas:

Os negros, apoiando em seus deuses, aqueles que eles trouxeram da África, e que aqui eram transformados e se misturavam com as imagens católicas, mas que persistiam. Isso é verdade até os dias de hoje. [...] Além do mais, o candomblé é uma religião alegre, que não esmaga as pessoas; o pecado não existe, nem a noção de pecado. É vida, é alegria. Os deuses vêm dançar, cantar e dançar com os homens, e as cerimônias são de confraternização entre deuses e

---

<sup>12</sup> Professor Dr. Acácio Sidinei Almeida Santos, Doutor em Sociologia pela Universidade de São Paulo, pesquisador e diretor da Casa das Áfricas, ao ministrar o Curso de Formação Avançada em Estudos Africanos, no Centro de Estudos dos Povos Afro-Índio-Americanos – CEPAIA, da Universidade do Estado da Bahia, em Salvador, no período de 15 a 16 de dezembro de 2009.

homens que dançam e cantam juntos. (AMADO. In: RAILLARD, 1990, p. 83-84).

O Candomblé se institui, então, como uma religião humanizada, que não impõe nem segrega, cujo ensinamento primeiro professa: anterior a louvar aos orixás, é imprescindível louvar a própria cabeça, o próprio *ori*. Para fazer parte dessa religião, é preciso “fazer o santo”, “dar comida à cabeça”. A cerimônia iniciática de “feitura de santo” representa, simultaneamente, o compromisso do noviço com o sagrado, mas, antes de tudo, com o seu próprio destino, pois, de acordo com Joaquim (2001),

[...] o candomblé é uma força criadora, um culto à vida. Dá às pessoas coragem e confiança e faz com que se concentrem na solução dos problemas desta vida e não na paz do outro mundo. Neste sentido, o candomblé é um sistema de cultuar os deuses. (JOAQUIM, 2001, p. 77).

Não apenas o Candomblé, mas as demais religiões fundamentadas em princípios cosmogônicos milenares, em concepções filosóficas e expressões ético-estéticas ancoradas no patrimônio mítico afirmativo da diversidade humana, todas elas têm o ser humano como figura centralizadora e, por esse motivo, valorizam-se, simultaneamente, as criações humanas e a natureza, interdependentes. Risério (1996) ratifica tal reflexão, lembrando outros povos, africanos ou não-africanos, que pautaram suas civilizações na supremacia do humano em harmonia com os deuses da natureza, com os quais conviviam:

Enfim, quando o que está em foco é a África, podemos dizer que, no sistema solar da religião, o ser humano é o sol. Tudo brilha e rebrilha ao seu redor. E o domínio do humano é a Terra. No começo, aliás, os deuses viviam entre os homens. Uma concepção que, de resto, não é propriedade dos iorubanos. Vamos encontrar essa imagem de uma “idade de ouro” entre muitos povos africanos, como os dinkas do sul do Sudão, os baniaruandas, os achantes, os aças de Gana, etc. Fora da África, a convicção na realidade dessa remota convivência de mortais e imortais pode ser descoberta tanto entre gregos antigos quanto entre os arawetés da Amazônia. (RISÉRIO, 1996, p. 66).

O Candomblé já foi exaustivamente discutido por vários e renomados cientistas, tais como Lima (1966, 1976, 1977), Rodrigues (1900), Carneiro (1942), Verger (1954),

Bastide (1961) e tantos outros, sob diversos recortes, configurando diferentes compreensões sobre as mesmas. Múltiplos olhares já lhe foram lançados a fim de explicá-lo. A fim de trazer uma definição-síntese, optou-se por Siqueira (1998), que resume os demais conceitos quando afirma que o Candomblé já foi descrito e explicado

[...] ora como visão do mundo que possui uma lógica baseada num sistema de pensamento mitológico, teológico e cosmológico herdado do mundo negro-africano, ora como forma de sobrevivência ou cultura de resistência dotada de um conteúdo ideológico-político através do qual foram conservados os elementos estruturadores da identidade afro-descendente. Outros viram nessa religião estratégias de afirmação de identidade contrastiva de uma cultura que, consciente das relações assimétricas definidas pelo escravismo-colonialista da época, teve de aceitar uma troca de influência, acomodando seus deuses na estrutura e no calendário litúrgico do cristianismo hegemônico. (SIQUEIRA, 1998, p. 29).

Parte-se, então, para a descrição do divino panteão yorubano, que é o mais presente nas narrativas ficcionais de Jorge Amado, não ignorando, com isso, o legado mítico de outros povos africanos. Vale frisar que o Candomblé é uma religião monoteísta, cujo Deus supremo é Olorum ou Olodumaré, a quem se atribui a criação do mundo, ele controla e distribui todos os elementos da natureza, símbolos sagrados, e os sentimentos humanos, os quais são representados pelos orixás. De acordo com Prandi (2001), cada um dos orixás exerce domínio sobre pelo menos uma ação específica no mundo e sintetiza anseios humanos: Exu ou Legba ou Eleguá ou Bará – orixá da comunicação, mensageiro e senhor dos caminhos, da libido e da riqueza material; Oxalá ou Obatalá ou Orixanlá ou Oxalufã – orixá da criação e da paz; Oxaguiã ou Ajagunã – Oxalá jovem, pacífico, mas detentor das artes bélicas; Yemanjá – rainha das águas salgadas; Oxum – rainha das águas doces; Ogum – deus dos metais e da guerra; Xangô – divindade do fogo, dos raios e dos trovões; Yansã ou Oiá – dona dos ventos e das tempestades; Oxossi ou Odé – deus da caça; Nanã – orixá das chuvas e da lama; Ossain – orixá da medicina e guardião dos segredos das folhas; Logun Edé – orixá metá<sup>13</sup> que usufrui dos mesmos atributos e poderes de seus pais, Oxum e Oxóssi; Oxumarê – deus do arco-íris; Obaluaê ou Omolu ou Xapanã ou Sapatá – senhor das doenças, orixá da cura; Euá – orixá das fontes e lagoas; Obá – senhora da guerra e do ciúme; Ybeji ou Erê – orixá-

---

<sup>13</sup> Ou metametá: meio a meio. (CASTRO, 2005, p. 283). No caso, Logun Edé é meio Oxóssi, meio Oxum, meio masculino, meio feminino.

criança, orixá da alegria; Yroco – primeira árvore do mundo, orixá da sabedoria; Orunmilá ou Ifá – orixá da leitura do destino humano, oráculo; Ori – o orixá-cabeça, a própria cabeça de cada ser humano.

Esses são os orixás mais conhecidos no Brasil, devido a permanência do seu culto nos terreiros das religiões afro-brasileiras até a contemporaneidade. Entretanto, de acordo com Prandi (2001), outros orixás têm igual importância no mitológico e religioso panteão yorubano, alguns tendo sido cultuados em solo brasileiro: Olocum – esposa de Olorum, rainha de todas as águas, mãe de Yemanjá; Odudua – deusa da terra, criadora do mundo e esposa de Obatalá antes da separação entre céu e terra; Ajalá – orixá modelador das cabeças (Oris) de homens e mulheres; Ajê Xalugá – irmã caçula de Yemanjá e orixá das ondas do mar, que, por ter ofuscado as pessoas com seu brilho intenso, ficou cega e dependente de Yemanjá; Erinlé ou Ynlé ou Ybualama – orixá caçador que se transformou em rio; Otim – princesa, filha de Okê, que nasceu com quatro seios e, por vergonha, transformou-se em rio; Ocô – orixá da agricultura; Orô – orixá-egum, senhor da floresta; Okê – orixá-montanha; Onilé ou Ylé – a Terra, o planeta, orixá feminino a quem se destinam as oferendas dos vivos e dos mortos; Oraniã – guerreiro birracial (negro e branco simultaneamente, filho de dois pais), fundador do reino de Oyó e pai de Xangô; as Yá Mi Oxorongá – as mães primeiras, mulheres-pássaros, ancestrais primordiais da estirpe humana, as mais poderosas feiticeiras do bem e do mal; Ycu – orixá-morte; entre tantos outros.

Como se pôde notar, os orixás são símbolos vivos, assimilados à natureza e às ações dos homens e que se manifestam também através da corporeidade humana. Para os adeptos do Candomblé, os vivos, os mortos, os orixás, todos constituem uma grande família, a família-de-santo ou povo-de-santo. O orixá, um ancestral divinizado, assegura-lhe confiança, serve-lhe de referência social, identitária, cultural e religiosa. E essa comunicação entre orixás e humanos dá-se por meio das linguagens do terreiro: do canto, da dança, da alimentação, dos símbolos e, sobretudo, da linguagem oral – a língua-de-santo – na qual prevalece a língua yorubá. Olabiyi Babalola Yai sustenta que o yorubá,

[...] de língua veicular que era, tornou-se uma “língua” ritual. Já nenhuma língua nigeriana se fala hoje no Brasil<sup>14</sup>. Mas todas deixaram traços em vários níveis e registros do português. Não se pode conduzir adequadamente o estudo da influência<sup>15</sup> (*sic*) destas línguas a não ser paralelamente com um estudo sócio-linguístico do português brasileiro. O efeito do português sobre nossas línguas foi o de desmembrá-las sintaticamente. Não restou, praticamente, para operar senão o léxico. Não negamos, digamos, toda a influência (*sic*) sintática, mas dizemos que a influência (*sic*) do léxico é a mais sensível e a mais profunda. (YAI, 1985, p. 27)

Ainda de acordo com Yai (1985, p. 28), em relação à língua yorubá no Brasil, é entre os membros das comunidades religiosas yorubanas que o estoque léxico é mais rico. É comum encontrar sacerdotes e até filhos-de-santo cujo estoque léxico yorubá se eleva para centenas de palavras:

Algumas vezes, embora raramente, este total chega a ser superior a mil, entre alguns que, mesmo assim, são incapazes de formar uma frase yorubá correta. Uma parte substancial desse vocabulário se refere a objetos ou noções ligadas à religião, mas não se limitam a isso. (YAI, 1985, p. 28).

Além das comunidades de terreiros, o léxico yorubá também circula na linguagem popular do dia-a-dia: “Muitos brasileiros que, em sua linguagem, utilizam quotidianamente palavras<sup>16</sup> (*sic*) como santo, dois dois, fazer santo, fundamento, pai pequeno etc., falam, sem dúvida, uma língua nigeriana, com a aparência portuguesa”. (YAI, 1985, p.28). Por essa razão, nesta dissertação, foram coletadas as lexias de terreiro em contexto tanto da prática litúrgica quanto do cotidiano do povo-de-santo em *Tenda dos Milagres*.

Risério (1996) tece considerações a respeito da relação dos yorubanos com a linguagem:

No caso iorubano, é importante observar certas relações entretecidas entre os deuses e a linguagem. Parte (ao menos) do grande poder de Orumilá-Ifá, o oráculo nagô, vem do fato dele ser, segundo a crença,

<sup>14</sup>“Pelo que sabemos, há uma única pessoa na Bahia que ainda fala yorubá de maneira inteligível. Trata-se de Eduardo Mangabeira, ou seja, Eduardo de Ijexá, que aprendeu com sua mãe”. Yai (1985, p. 27)

<sup>15</sup> Afirma-se, na contemporaneidade, que não foram influências, e, sim, contribuições.

<sup>16</sup> Seriam “lexias”, não “palavras”. “Fazer santo”, por exemplo, não é palavra, e, sim, lexia. “Entende-se lexia como a unidade funcional significativa do discurso que se opõe ao morfema (menor signo lingüístico) e à palavra (unidade mínima construída)”. (ABBADÉ, 2009, p. 62).

um deus onílingue. Não se trata meramente de multi, mas, rigorosamente, de panlinguismo. Bolaji Idowu lembra que os iorubanos dizem que Orumilá é um linguista, capaz de compreender cada língua falada na terra [...]. É assim que ele pode entender todos e a todos aconselhar. (RISÉRIO, 1996, p. 32).

A partir desse atributo linguístico de Ifá<sup>17</sup>, surgiu a comparação: assim como os búzios estão para a leitura da vida humana no Ifá, as lexias de terreiro podem estar para a leitura identitária do povo-de-santo em *Tenda dos Milagres*.

## 1.2 AO SOM MAJESTOSO DOS BÚZIOS: NUANCES DA VIVÊNCIA AMADIANA NO CANDOMBLÉ

A fim de situar o leitor acerca do universo litúrgico no qual se inspira a obra *Tenda dos Milagres*, traçam-se breves considerações sobre o trânsito de Amado no candomblé da Bahia. Não se tem, com isso, a presunção nem mesmo de resumir essa larga história, mas, sim, procura-se evidenciar o fundamental para o entendimento de como o autor teve acesso às duzentos e noventa lexias de terreiro incorporadas na obra em questão.

Apesar de, muitas vezes, declarar-se materialista, Jorge Amado assumiu alto posto no Candomblé e foi representante dessa religião em diversos congressos e demais eventos científicos e religiosos. Amado recebeu o título de *Obá Otun Amolu do Axé*, no *Ilê Axé Opô Afonjá*:

Jorge Amado é pai-de-santo. É um obá. Sabem o que é isso? Obá é uma das dignidades no candomblé de Xangô. É uma espécie de ministro (da mão direita) com direito a voz e voto. O maior pôsto na hierarquia civil do candomblé, mas sem autoridade religiosa. Está ligado aos terreiros há mais de 20 anos e é amigo íntimo de Senhora, a mãe-de-santo n.º 1 do Brasil. (AMÁDIO, 1960)

---

<sup>17</sup> O *Ifá* é, simultaneamente, a divindade africana (também conhecido como *Orumilá*) e o próprio oráculo responsável pela leitura do destino humano, no qual se tem acesso, por meio de coquinhos do dendezeiro (*Elaeis guineensis*) ou de *cauris* – “búzios cilíndricos e lisos que têm uma abertura retilínea e de bordos serrilhados na face inferior, e uma saliência mais ou menos elíptica no dorso” (ONIDAJÓ, 2007, p.26) – a informações acerca do passado, do presente e do futuro do consultor.

Conforme se pode notar na entrevista ao escritor, conduzida por Alice Raillard, Amado revela que ser um obá explicaria a sua intimidade com o candomblé em suas obras:

Sou um obá, e acho que isso explica tudo. Sou um obá como Camafeu<sup>18</sup> é um obá, no sentido mais profundo da palavra iorubá – que se usa hoje nos candomblés da Bahia, na acepção brasileira que adquiriu, e não no original iorubá. (AMADO apud RAILLARD, 1990, p. 80).

Como, no Brasil, uma das funções do Obá é auxiliar a Iyalorixá ou o Babalorixá nas mais diversas ocasiões e, em especial, no trato de assuntos de ordem pública, Amado, em uma festa ritual do *Ilê Axé Opô Afonjá*, saudou os visitantes, em nome de sua Iyalorixá, denominando o terreiro como um espaço de cultura e inteligência, incluindo-se entre os estudiosos defensores do candomblé:

Entrem, meus senhores, e tomem seus lugares, pois os ritmos dos “atabaques” vão ressoar. Eles são nossa música cotidiana, nela nós nascemos e crescemos. As Iyawôs vão dançar sua dança, feita de terra, do mar imenso, de árvores e de amor, de sofrimento e de esperança. Os orixás não vão demorar para chegar, para se manifestar entre nós em sua grandeza e sua simplicidade. Os senhores estão em casa, pois este Terreiro de Xangô, este Candomblé de Senhora, tem sido e sempre permanecerá uma casa de cultura e de inteligência baiana!

[...] Aqui passaram e estudaram Martiniano do Bonfim<sup>19</sup>, “Babalaô” da casa, nosso Edison Carneiro, o mago Pierre Verger, e, hoje, os homens de cultura que somos, defensores de seu segredo e de sua grandeza, ao lado dessa mulher de figura singular, feita de um só pedaço, “Rainha”, e a esse título damos “a mais profunda significação”. (AMADO, 1988, apud SIQUEIRA, 1998, p. 153).

Amado visitou inúmeros terreiros baianos e nutriu imenso apreço às mais louvadas figuras da liderança religiosa candomblecista baiana, tendo sido muitas delas

<sup>18</sup> Conhecido como Camafeu de Oxóssi, Ápio Patrocínio da Conceição, sobrinho de Mãe Aninha e filho-de-santo de Mãe Senhora, obá de Xangô do terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, foi uma das maiores autoridades do culto afro-brasileiro na Bahia. Figura baiana conhecida em todo o Brasil, Camafeu foi tocador de berimbau, batuqueiro, ex-presidente dos Filhos de Gandhi, dono de um dos restaurantes de comida típica baiana mais conhecidos da Bahia, localizado no Mercado Modelo. Ele foi também personagem de muitos livros de Jorge Amado (*Tenda dos Milagres*, *Tereza Batista cansada de guerra*, *Dona Flor e seus dois maridos*, *Tieta do Agreste*, entre outros) de quem era amigo particular.

<sup>19</sup> Martiniano do Bonfim era uma das personalidades mais respeitadas da comunidade afro-baiana. Havia retornado da Nigéria em 1883, portando altos títulos da hierarquia sacerdotal yorubana. Em 1935, Martiniano sugeriu a Mãe Aninha que criasse o Corpo dos Obás de Xangô, que deveria ser integrado por amigos e protetores do terreiro. Sua ideia tornou-se real, quando, em 1936, foi instituído o corpo de obás, ou 12 ministros de Xangô do Axé Opô Afonjá. Até hoje são escolhidas pessoas de grande prestígio social para ocupar esse corpo.

personagens em seus livros. Somente em *Tenda dos Milagres* (AMADO, 1969), ele cita dois pais-de-santo – Procópio de Ogunjá<sup>20</sup> (p.167, p.171, p.305, p.306, p.307, p.308, p.309, p.313) e Nezinho<sup>21</sup> (p.57) – e quatro renomadas mães-de-santo – Menininha do Gantois (p.45, p.85) e três do *Opô Afonjá*: Mãe Senhora (p.45, p.85); Mãe Aninha (p.57, p.337); e Stela de Oxóssi (p.189).

Dando continuidade às boas vindas ao *Opô Afonjá*, Amado homenageia as grandes mães e filhas-de-santo da Bahia, as guardiãs do legado cultural candomblecista, dos seus ritos e segredos, os quais sobreviveram graças à resistência do povo-de-santo:

[...] Essas rainhas e mães, irmãs de Senhora, essas outras mães de Orixá, no Engenho Velho, no Gantois, em mais de seiscentas, mais exatamente seiscentas e onze casas de Candomblé distribuídas através da Bahia, velam sobre esses ritos, essas danças, esses cânticos sagrados, a língua Yorubá, as ervas misteriosas, sobre os “santos”, que algum dia nos chegaram da África pelo trágico caminho dos navios negreiros e que, graças à devoção do povo da Bahia e de seus sacerdotes, sobreviveram a toda angústia, toda opressão, toda tentativa de corrupção e de degradação. (AMADO, 1988, apud SIQUEIRA, 1998, p. 153-154).

Por fim, o Obá Jorge Amado presenteou a todos com uma surpreendente declaração, ao resumir muito do seu sentimento de pertença candomblecista – incluindo-se como gente-de-santo, como afrodescendente – acolhendo os visitantes:

[...] Hoje, recebemos vocês como hóspedes e amigos, fraternalmente. Abrimos as portas de nosso mistério à sua curiosidade, que esperamos ser sadia e compreensiva; mas em nossa memória dolorosa e cuidadosa, marcada por horrores, guardamos a lembrança “dos tempos de opressão”, quando vossos antepassados, nossos opressores na época, queriam tirar nossa maior riqueza, os bens de cultura que possuíamos, a fim de nos impor outros amores impossíveis. (AMADO, 1988, apud SIQUEIRA, 1998, p.154)

---

<sup>20</sup> “É famoso o episódio ocorrido na década de 1930, quando o então delegado Pedrito Gordo invadiu a comunidade do Babalorixá Procópio do Ogunjá e acabou, na ocasião, manifestando o seu *orixá*.” (LUZ, 2002, p.72). Jorge Amado faz uma adaptação desse episódio factual em *Tenda dos Milagres*, sendo que, no texto ficcional, Ogum é manifestado no capataz de polícia Zé Alma Grande e persegue o delegado Pedrito Gordo, que se põe a correr, humilhado pelo medo do orixá em fúria.

<sup>21</sup> Nezinho (Manuel Cerqueira Amorin) foi o pai-de-santo fundador do terreiro *Ibecê Alaketu*, conhecido popularmente como Portão de Muritiba, considerado referência de candomblé ketu. (SOUSA JUNIOR, 2005, p. 24).

Na sua fala de boas vindas, Amado retrata, resumidamente, o candomblé, algumas das suas particularidades, parte da sua memória. Do amálgama da sua prática como Obá, da sua curiosidade e da sua disciplina como pesquisador e do seu talento como escritor, surgiram várias obras amadianas nas quais o candomblé foi alardeado para o mundo, entretanto, *Tenda dos Milagres* certamente é a que ostenta maior riqueza de detalhes dessa religião, bem como dos usos e costumes dos seus adeptos. A rica representação candomblecista nessa obra deve-se também a uma respeitável parceria de competência científica e integração litúrgica, elucidada a seguir.

De acordo com Armbruster<sup>22</sup> (2005), os três autores – Jorge Amado, Pierre Verger e Hubert Fichte<sup>23</sup> – têm um elo em comum: a representação das religiões afro-brasileiras em suas obras, especialmente do candomblé. Amado e Verger foram representantes da religião dentro e fora do Brasil, participando ativamente dos seus rituais, enquanto Fichte, ao contrário dos outros dois autores, demonstrava ceticismo e desconfiança sobre os ritos afro-brasileiros. Armbruster (2005) trata da relação entre os dois pesquisadores candomblecistas, os quais foram amigos e parceiros em empreitadas científicas, e de como nasceu o romance *Tenda dos Milagres*, afirmando que Verger:

Teve uma estreita amizade com Jorge Amado por muitos anos, aparecendo como personagem em alguns dos seus livros, como *Navegação de Cabotagem*, *Quincas Berro d'Água*, *D. Flor e seus dois maridos* e *Tereza Batista*. Uma pesquisa realizada em conjunto pelos dois resultou no romance *Tenda dos Milagres*. (ARMBRUSTER, 2005)

Graças à vivência religiosa de Jorge Amado e a sua pesquisa no candomblé em parceria com Verger, pode-se afirmar que, em *Tenda dos Milagres*, a escrita amadiana cumpre o papel de aproximar-se, com grande verossimilhança, da oralidade do cotidiano do povo-de-santo, avivando muitas das personagens candomblecistas, contando histórias do candomblé da Bahia, de importantes sacerdotes e sacerdotisas dessa religião, pondo em

---

<sup>22</sup> Prof. Claudius Armbruster, da Universidade de Colônia (Alemanha), em palestra no CCBA – Centro Cultural Brasil-Alemanha, no I Kulturforum, em 21 de janeiro de 2005, Recife, Pernambuco. Posteriormente, a palestra transformou-se em um artigo intitulado *Representação dos contextos afro-brasileiros na Literatura e na Etnologia* (ARMBRUSTER, 2008).

<sup>23</sup> Hubert Fichte, escritor e etnógrafo alemão, interessou-se especialmente pelo uso medicinal das plantas do candomblé. Revelou à etnografia a quebra de consciência pelo uso de ervas em rituais iniciáticos de cultos afro-americanos. Seu livro mais importante é *Explosão – Romance da Etnologia*, publicado em 1993. Assim como toda a sua obra, o volume só foi publicado após a sua morte.

evidência a linguagem ritual e usual do povo-do-axé, retratando sua cultura, esboçando seus traços identitários.

### 1.3 REVISITANDO *TENDA DOS MILAGRES*: TERRENO FÉRTIL PARA A LINGUAGEM DO POVO-DE-SANTO

[...] a obra de Jorge Amado põe o povo no centro de seu próprio processo de criação e análise, numa literatura em que o povo é ator e não mais assunto, assumindo foros de consciência de seu estar num mundo de opressões e injustiças. (ARAUJO, 2003, p.15)

O romance sociológico *Tenda dos Milagres* foi publicado em 1969, quando Jorge Amado pintou, com todos os tons epidérmicos, a aquarela fenotípica, resultante da constituição genética e cultural do povo brasileiro e, simultaneamente, arriscou-se ao representar, em um período de incisiva vigilância da ditadura no Brasil, a intolerância dos ditos “brancos” para com as religiões de matriz africana e a violência contra seus fiéis, em sua maioria, negros. Nesse sentido, Amado traz à baila calorosas discussões sobre os preconceitos racial e religioso, mesmo antes da existência do Movimento Negro Unificado (iniciado no final da década de 1970<sup>24</sup>), que o tem considerado, apesar do seu fenótipo e das ressalvas relativas à sua postura em defesa da mestiçagem, escritor de grande apreço na divulgação da visibilidade negra nos cenários literários nacional e internacional<sup>25</sup>. Jorge Amado principiou as suas investidas em defesa da mestiçagem em um período quando ainda sobressaía muito das teorias raciais, as quais propagaram as degenerescências raciais e sociais dos mestiços. Daí a relevância da postura de Jorge

---

<sup>24</sup> A década de 1970 foi emblemática para a luta contra a discriminação étnico-racial nos cenários mundial e nacional. Vários países africanos, como Angola e Moçambique, deixaram de ser colônias de países europeus; a ONU elegeu 1978 como o *Ano Internacional Anti-apartheid*; nos EUA, discutiam-se ações afirmativas e ecoavam movimentos como o dos *Black Panthers* e o *Black Arts Movement*, este último preconizando uma estética negra na arte. No Brasil, ainda em 1978: houve a queda do Ato Institucional Nº5 (AI-5), com a revoga do então presidente Ernesto Geisel, pondo um suposto fim aos anos de chumbo da ditadura militar instalada com o golpe de 1964; nasciam movimentos como o MNU, e foi lançada a 1ª edição dos *Cadernos Negros*. (RIBEIRO; BARBOSA, 2008, p. 19).

<sup>25</sup> Jorge Amado ainda é o autor brasileiro mais publicado em todo o mundo: sua obra foi editada em 52 países, e vertida para 49 idiomas e dialetos: albanês, alemão, árabe, armênio, azeri, búlgaro, catalão, chinês, coreano, croata, dinamarquês, eslovaco, esloveno, espanhol, esperanto, estoniano, finlandês, francês, galego, georgiano, grego, guarani, hebraico, holandês, húngaro, iídiche, inglês, irlandês, italiano, japonês, letão, lituano, macedônio, moldávio, mongol, norueguês, persa, polonês, romeno, russo (também três em braille), sérvio, sueco, tailandês, tcheco, turco, turcomano, ucraniano e vietnamita.

Amado em defesa da mestiçagem e da importância do legado africano para a cultura nacional:

A cultura brasileira, original e mestiça, resulta da fusão de raças, sangues, credos, costumes, culturas: européias, sobretudo latinas-ibéricas (*sic*) – portuguesas –, africanas, indígenas. Essa mistura se iniciou com a chegada das caravelas das descobertas, prosseguiu com o desembarque dos escravos (*sic*) africanos nos porões dos navios negreiros, prossegue e se intensifica cada vez mais, ampliando e aprofundando a singularidade da nossa cultura brasileira. As três raízes fundamentais – a indígena, a negra, a branca – possuem importância idêntica, mas o peso da contribuição africana parece-me o de maior força de invenção. Por isso mesmo, tenho dito e repetido que o umbigo da nação brasileira é a África (AMADO apud MARQUES FILHO, 1996, p. 88).

Na contemporaneidade, entretanto, prevalece a polêmica em torno da ideia de auto-afirmação do sujeito mestiço, pois a maioria dos militantes dos movimentos negros defende a auto-afirmação da negritude, em detrimento do uso de quaisquer designações que reportem à hibrididade (mulato, moreno etc.), haja vista o aspecto eufemístico das mesmas. Como só se aplica o eufemismo com o fim de suavizar algo desagradável, ofensivo ou impróprio, não se deve amenizar a negritude, caso contrário, admitir-se-ia a inferiorização do sujeito negro. Daí o combate à ideologia do branqueamento e, por tabela, à mestiçagem.

Polêmicas à parte, no entanto, é indiscutível o engajamento político de Jorge Amado pela igualdade de direitos raciais e religiosos em sua literatura e em sua vida pública. Em 1945, foi eleito deputado federal pelo Partido Comunista Brasileiro (PCB) de São Paulo e, em 1946, participou da Assembléia Constituinte, tendo sido autor da Lei da Liberdade de Culto Religioso. Antes da referida lei, os candomblecistas sofriam perseguições policiais, tinham os seus terreiros violados, fechados ou destruídos, eram vítimas de violência corporal, rechaçados pela maioria da sociedade e pela mídia, marginalizados. A atmosfera de questionamento da intolerância religiosa, da violência contra os adeptos das religiões de matriz africana, e das teorias raciais funcionou como o eixo temático de *Tenda dos Milagres*, uma das razões pelas quais das suas páginas foi selecionado o *corpus* da pesquisa desenvolvida.

*Tenda dos Milagres* tem como cenário a terra da Bahia, berço do Brasil, porto e ventre de diferentes povos, abebé<sup>26</sup> maternal que reflete e retrata os diversos tons de um país multifacetado. Não se trata apenas da terra do “achamento” (mais pertinente seria “invasão”), mas também de parada obrigatória para todos os navios negreiros, porto de distribuição dos escravizados traficados.

Muito do que caracteriza a Bahia é resultado do amálgama de diversas culturas africanas. De acordo com Amâncio (2006)<sup>27</sup>, a Bahia<sup>28</sup> foi o estado mais beneficiado pelas presenças africanas no país, principalmente de nagôs (de fala iorubá), jejes (também conhecidos como minas, falantes de gbe, akam e, por vezes, yorubá), angolas (falantes das línguas de tronco banto: quicongo, quimbundo, umbundo) e hauçás. Ainda segundo Amâncio (2006), as influências dessas etnias se fazem notar sob os mais diversos aspectos culturais: nos hábitos e costumes do povo, na religião, na mitologia, na culinária, no uso das plantas, na música, na dança, nos batuques e batidas de tambores, nos instrumentos musicais, na predominância das cores fortes e figuras geométricas, nas técnicas de artesanato, na linguagem. É desse universo aquarelado de presenças multiculturais que adentramos no campo da construção identitária do povo-de-santo.

Com o protagonista Pedro Archanjo<sup>29</sup>, Ojuobá<sup>30</sup> no Candomblé e bedel na Faculdade de Medicina, o autor consegue estabelecer uma relação dialógica entre os mistérios da religião e o fundamentalismo da ciência. Esta, limitada na crença das teorias raciais, outorgava-se os papéis de desvelar a identidade nacional e propagar sua

---

<sup>26</sup> Leque-espelho de mão, de forma circular. Se prateado, de Yemanjá, orixá dos oceanos. Se dourado ou cobre, de Oxum, orixá dos rios.

<sup>27</sup> In: Literaturas Africanas de Língua Portuguesa: textos e discursos, mini-curso realizado no IV Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros (CBPN). Salvador, 13 a 16 de setembro de 2006.

<sup>28</sup> Na Bahia, predominou a população da costa ocidental africana, e, conseqüentemente, a terminologia étnica era mais diferenciada. Havia os *minas*, ali identificados e arrolados em separado não só os de fala gbe, chamados *geges* (posteriormente escrito *jejes*, entre os quais estão tanto os fon/daomeanos quanto os mahi), como os iorubás, também chamados *nagôs*. Nina Rodrigues identificou dois subgrupos *minas*: os *minas-santés*, isto é, *achanti*, e os *minas-popós*, que ele corretamente identificou como sendo de língua akam/ga, que se estabeleceram a leste do Rio Volta, no Popó Pequeno. (LAW, 2005).

<sup>29</sup> Personagem considerado o “alterego” de Jorge Amado e inspirado em Miguel Archanjo de Sant’Anna, “cujas memórias foram publicadas em forma de livro, com o título *Miguel Santana*”. (SANTANA, 2006, p. 45).

<sup>30</sup> “Cargo sacerdotal do Candomblé que dá direito ao titular de agitar o xerê” (CASTRO, 2005 [2001], p. 305). O xerê é um instrumento musical consagrado a Xangô. Ojuobá significa “olhos do rei”, no caso, “os olhos de Xangô”.

“purificação”<sup>31</sup>. Pedro converte-se em estudioso, ícone e defensor da sua gente, publicando livros sobre a mestiçagem genética e os sincretismos simbólicos dos baianos, evidenciando sua luta pela afirmação da cultura popular. Archanjo novamente mostra-se como via de intersecção, elemento dialógico, entre outras instâncias sociais da trama: é o pai de várias crianças, de várias etnias, fruto de relações carnis com mulheres negras, mestiças e brancas, portanto alguém que tem autoridade para falar de mestiçagem. É, ao mesmo tempo, Pedro Archanjo e Ojuobá, trazendo marcas das crenças católica e candomblecista em seus nomes: Pedro foi discípulo de Jesus, Archanjo refere-se a um anjo; e, no Candomblé, Ojuobá significa “olhos de Xangô”<sup>32</sup> (no sincretismo afro-católico, Xangô equivale a São Pedro).

Pode-se notar que o autor tece uma trama de possibilidades dialógicas, heterogêneas, centradas em um único fio: Pedro Archanjo. Este sedutor obá-escriva interliga raças, crenças, segmentos sociais e culturais. Por isso, lançando um olhar mais atento à obra, pode-se perceber um elemento ainda mais incorporador, de evidente poder como elo social, responsável por todas essas outras possibilidades dialógicas: a língua. É a pena amadiana que, provavelmente, inaugura na literatura brasileira a união da fala popular em língua portuguesa com a linguagem religiosa dos candomblés ou língua-de-santo. Sobre esta, Castro postula:

As religiões afro-brasileiras nascidas na escravidão e genericamente chamadas de *candomblé* na Bahia, *xangô* em Pernambuco e *tambor* no Maranhão, cada qual é um tipo de organização sócio religiosa baseada em padrões comuns de tradições africanas, em um sistema de crenças, modo de adoração e língua. Neste contexto, língua (-de-santo)<sup>33</sup> deve ser entendida mais como um veículo de expressão simbólica do que propriamente de competência linguística. O seu uso é circunscrito a um sistema lexical de base africana relacionado ao universo religioso dos recintos sagrados, onde se desenrolam as cerimônias do culto, e já modificado, em sua origem, pela interferência da língua portuguesa no Brasil. (CASTRO, 2005[2001], p.80).

<sup>31</sup> Tal noção de pureza nasceu do “darwinismo social” ou “teoria das raças”. “Essa nova perspectiva via de forma pessimista a miscigenação, já que acreditava que ‘não se transmitiriam caracteres adquiridos’, nem mesmo por um processo de evolução social. Ou seja, as raças constituiriam fenômenos finais, resultados imutáveis, sendo todo cruzamento, por princípio, entendido como erro. As decorrências lógicas desse tipo de postulado eram duas: enaltecer a existência de ‘tipos puros’ – e, portanto, não sujeitos a processos de miscigenação – e compreender a mestiçagem como sinônimo de degeneração não só racial como social.” (SCHWARCZ, 2001[1993], p. 58).

<sup>32</sup> Xangô é o orixá dos raios e trovões, rei-herói do povo iorubá. (CASTRO, 2005[2001], p. 349).

<sup>33</sup> Grifo meu.

Jorge Amado põe em evidência a identidade religiosa afro-brasileira, aproximando das retinas modernas e pós-modernas a história do negro.<sup>34</sup> As lentes da trama amadiana que engrandecem a figura do negro como religioso são justamente a habilidade do autor com o trato da palavra, especialmente com o léxico de terreiro. Essa intimidade com tal léxico certamente provém da sua experiência como obá no Terreiro de Ilê Axé Opô Afonjá<sup>35</sup> e da sua convivência com o povo-de-santo. Amado, então, compõe um mosaico de identidades, aproximando, nem sempre pacificamente, negros e brancos, candomblé e catolicismo, o sagrado e o profano, o real e o imaginário, que poderá ser entendido dentro de um contexto de co-relação da religião com a sociedade, rompendo com os limites da religiosidade popular católica brasileira de herança colonial. Em consonância com essas constatações, afirma Olabiyi Babalola Yai:

Que seria, por exemplo, a obra de Jorge Amado sem a influência (*sic*) da religião yoruba, que tão exuberantemente inspira o seu empreendimento romanesco? Neste sentido, pode-se dizer que Jorge Amado, além da língua que lhe serve de veículo, é tão nigeriano como um Chinua Achebe<sup>36</sup> ou um Afolabi Olabimtan<sup>37</sup>, os quais nos apresentam, em seus romances, as religiões e as tradições nigerianas a braços e em luta contra as pretensões das elites coloniais alienadas. (YAI, 1985, p. 25).

A história do negro, conhecida apenas pela versão contada pelo colonizador, ainda esconde muitos detalhes de um percurso diaspórico entre África e Brasil. A intenção dos senhores “brancos”, e posteriormente dos historiadores oficiais, era provocar um

<sup>34</sup> Aquela a que o autor teve acesso, haja vista o processo de colonização de mentes preponderante nos meios educacionais e midiáticos daquele período, respaldado em uma história oficial de invisibilização dos sujeitos negros como atores sociais e históricos. No entanto, isso não significa que Amado tenha dado continuidade a esse processo de invisibilização. Ao contrário, por meio da ficção, lança aos olhos de leitores brasileiros e estrangeiros os heróis negros.

<sup>35</sup> Um grupo dissidente da Casa Branca do Engenho Velho (o terreiro mais antigo de que se tem notícia e o que, segundo vários autores, serviu de modelo para todos os outros, de todas as nações), comandado por Mãe Aninha, fundou, em 1910, numa roça adquirida no bairro de São Gonçalo do Retiro, o Terreiro Ketu do Axé Opô Afonjá. Ocuparam o cargo de iyalorixás desse terreiro: Eugênia Anna dos Santos (Mãe Aninha, Obá Biyi), de 1910 a 1938; Maria Purificação Lopes (Mãe Bada de Oxalá), de 1939 a 1941; Maria Bibiana do Espírito Santo (Mãe Senhora), de 1942 a 1967; Ondina Valéria Pimentel (Mãe Ondina de Oxalá, Mãezinha), de 1969 a 1975; e Maria Stella de Santos (Mãe Stella de Oxóssi), de 1976 até os dias atuais.

<sup>36</sup> Romancista, poeta, crítico literário e um dos autores africanos mais conhecidos do século 20. Sua obra mais conhecida é *Things fall apart (Quando tudo se desmorona)*, publicada em 1958 e traduzida para mais de cinquenta línguas, tratando-se de considerações a respeito da colonização e seus efeitos sobre a etnia Ibo. Recebeu, em 2007, o Prêmio Internacional Man Booker.

<sup>37</sup> Importante escritor nigeriano, Afolabi Olabimtan foi Senador na Delegação de Ogun, representando o eleitorado de Ogun Oeste na Assembléia Nacional da Nigéria, de 1999 a 2003.

apagamento da memória cultural africana, a fim de coisificar os africanos e afrodescendentes, para docilizá-los, imprimindo-lhes obediência. Com isso, muitas foram as tentativas de também apagar as inúmeras línguas africanas faladas pelos escravizados. No entanto, não houve êxito completo por parte dessas tentativas e muito das línguas africanas sobrevive na língua portuguesa falada no Brasil. Inclusive há línguas, como o yorubá (uma das que compõem a língua-de-santo), que conseguiram sobreviver, mesmo que inicialmente “confinadas” nos terreiros de candomblé, como forma de resistência à opressão da hegemonia cultural eurocêntrica. Para Castro, no artigo *A influência das línguas africanas no português do Brasil*:

[...] é notável o desempenho sociolinguístico de uma geração de lideranças afro-religiosas que sobreviveu a toda sorte de perseguições e é detentora de uma linguagem litúrgica de base africana, cujo conhecimento é veículo de integração e ascensão na hierarquia sócio-religiosa do grupo, porque nela se acha guardada a noção maior de segredo dos cultos. (CASTRO, s.d.)

Com sagaz ironia, Amado denunciou, em sua escrita ficcional, as mazelas da Academia acerca das línguas africanas – a desvalorização das mesmas, até então, pejorativamente reduzidas a dialetos –, mas também sinalizou a reação do público leitor diante de obras que refletiam na escrita as peculiaridades dos falares africanos na Bahia:

[...] quanto a livros e língua portuguesa – os tomos do ilustre acadêmico, vasados no terso e castiço idioma de Camões e publicados por conta do autor, jazem nas prateleiras das livrarias, em eterna consignação, enquanto vendem-se aos milhares os livros daqueles escribas que desprezam as regras da gramática e reduzem a língua dos clássicos a um subdialeto africano. (AMADO, 1969, p. 66).

Nesse trecho, ao retomar a figura dos escribas, pode-se notar, nas entrelinhas, o caráter confessional e o tom irônico com que Amado assume o seu papel e também o delega a Archanjo. Antes que se cristalice a ideia das línguas africanas como subdialeto e a do legado cultural dos afrodescendentes como subcultura, ambos deitam as letras em punho e registram aquilo que somente os mais velhos poderiam fazer perpetuar com boca e memória, haja vista as potencialidades, aparentemente frágeis, da tradição oral, conforme afirma Ki-Zerbo:

A tradição oral aparece como repositório e o vetor do capital de criações socioculturais acumuladas pelos povos ditos sem escrita: um verdadeiro museu vivo. A história falada constitui um fio de Ariadne<sup>38</sup> muito frágil para reconstituir os corredores obscuros do labirinto do tempo. Seus guardiões são os velhos de cabelos brancos, voz cansada e memória um pouco obscura, rotulados às vezes de teimosos e meticulosos (*veillesse oblige!*<sup>39</sup>): ancestrais em potencial... São como as derradeiras ilhotas de uma paisagem outrora imponente, ligada em todos os seus elementos por uma ordem precisa e que hoje se apresenta erodida, cortada e devastada pelas ondas mordazes do “modernismo”. Fósseis em *sursis!*<sup>40</sup> (KI-ZERBO, 2005).

Ainda considerando as reflexões kizerbianas em torno do binômio oralidade/ancianidade, bem como a predominância de indivíduos idosos ocupando postos de mando nas religiões afro-brasileiras, cada vez que uma mãe ou pai-de-santo desaparece, “é uma fibra do fio de Ariadne<sup>41</sup> que se rompe, é literalmente um fragmento da paisagem que se torna subterrâneo” (ibidem, 2005). Daí a relevância de se (re)conhecer e preservar o legado oral transmitido pelos anciãos do povo-de-santo. Nesse sentido, os obás-escritas – Archanjo, vigilante em suas anotações manuscritas em caderneta já amarelada, e Amado, debruçado em suas observações e criações datiloscritas – eternizam tais ensinamentos em livros vendidos às centenas ou aos milhares sim, mas que visibilizam a riqueza das línguas e das culturas africanas, em detrimento da ditadura europeizante da gramática portuguesa.

---

<sup>38</sup> A metáfora grega do fio de Ariadne trazida por Ki-Zerbo, um dos mais relevantes historiadores africanistas, causa estranheza aos leitores das produções kizerbianas, pois o autor poderia ter citado cenas das mitologias africanas (yorubana, egípcia etc.). Todavia a sua escolha pode ter sido proposital, talvez com o intuito de sinalizar o caráter universal atribuído às mitologias ocidentais (consideradas clássicas), em detrimento das tantas outras mitologias africanas.

<sup>39</sup> Vigília obrigatória!

<sup>40</sup> Fósseis em permanência!

<sup>41</sup> Filha do rei de Creta, Minos, e de Pasífae, Ariadne é também personagem da mitologia grega. Apaixonou-se pelo herói Teseu, que veio combater o Minotauro, monstro devorador de moças e rapazes, os quais os gregos tinham de fornecer a Minos todo ano. Ariadne prendeu um fio na extremidade do labirinto, onde o monstro estava preso, para permitir que Teseu pudesse sair após matar o Minotauro, depois fugiu com seu amado.

## 2 NAS ENCRUZILHADAS DA IDENTIDADE: O IMBRICAMENTO ENTRE LÉXICO, CULTURA E SOCIEDADE

[...] não se sabe de onde é o homem, antes de ele ter falado. (ROUSSEAU)

O advento da comunicação entre os homens – desde os primeiros gestos humanos, da emissão de sons já prenhes de sentido e dos traços pictóricos eternizados nas figuras rupestres – trouxe consigo as possibilidades de interação e integração dos seres humanos e, com isso, uma mais extensa perspectiva de sobrevivência frente às adversidades do meio. Mas foi ao balbuciar as primeiras palavras e, posteriormente, ao registrá-la que o ser humano permitiu imortalizar-se, já que as experiências começavam a ser partilhadas com mais facilidade, transmitindo aos seus descendentes os conhecimentos da sua vida social.

Partindo-se do pressuposto de que o léxico armazena e acumula as aquisições culturais representativas de uma sociedade, o estudo de um léxico específico de um povo pode fazer emergir elementos significativos ligados ao modo de viver, às crenças, à visão de mundo, às angústias, à história deste mesmo povo, então investigar uma língua certamente é o primeiro passo para esquadrihar a cultura dos seus falantes. Nesse sentido, “estudar o léxico de uma língua é estudar também a história do povo que a fala” (ABBADE, 2006, p. 213). Assim, entende-se o léxico de uma língua como o conjunto da totalidade das palavras que ela possui, “é reflexo da vida sócio-econômico-cultural de um povo e, portanto, contém a cristalização de sua vida material e espiritual” (FIORIN, 2000, p. 227). A relação entre a linguagem e a humanidade é, então, indissociável. O ser humano existe, pensa, ama, trabalha, sofre, sonha, vive, sente o mundo em torno de palavras, as quais perpassam todas as dimensões da sua existência. Até mesmo em circunstâncias nas quais lhe faltam as palavras, aí sim é que se depara com a grandeza do poder das mesmas.

Segundo o linguista romeno Eugenio Coseriu (1982, p.17), a linguagem é um fenômeno multifacetado que permeia as demais manifestações do homem, ou seja, no processo de construção da identidade, o indivíduo lança mão da sua capacidade de se comunicar por meio das palavras para, a partir delas, tecer suas convicções, defender suas crenças e

construir a sua história pessoal. A construção da identidade, então, dá-se por meio da linguagem, e, dessa forma, pode-se afirmar que ela é (re)construída a todo momento. Rajagopalan<sup>42</sup> (2004a, p. 41-42) postula que as identidades da língua e do indivíduo têm implicações mútuas, e isso, por sua vez, significa que as identidades em questão estão sempre num estado de fluidez<sup>43</sup>.

A mobilidade das identidades não é algo novo, o que surpreende é a velocidade com que se deslocam, retornam e se transformam. Dessa forma, vai sendo construído pelo somatório de elementos simbólicos, entre eles, o léxico, podendo ser entendida como um todo integrado. E, ainda que se declare como antiga e autêntica, hoje, a identidade é mutável, “é poliglota, multiétnica, migrante, feita com elementos mesclados de várias culturas.” (CANCLINI, 2005, p.131). Na sociedade pós-moderna, considerando as fragmentações e os deslocamentos culturais causados pela globalização, com o alcance e a velocidade vertiginosa das novas tecnologias da comunicação, o sujeito adquire diferentes identidades de acordo com seu meio e função social, no entanto, não se deve desconsiderar que o seu passado é, sim, o início de um contínuo processo.

Mas ao olhar para o passado de um povo em busca de algumas de suas pistas identitárias, deve-se ter cautela para não reforçar os equívocos etnocêntricos já cometidos por grupos de maior prestígio social. Pesquisar o léxico de terreiro, por exemplo, requer cuidado em relação ao que a Linguística já registrou a respeito das línguas africanas. De acordo com o historiador Ki-Zerbo<sup>44</sup>, o linguista que se propõe estudar o léxico de povos africanos (e pensa-se que, por extensão, de povos afro-descendentes) deve, antes de tudo, estar despido de olhares etnocêntricos, a fim de não falsear sobre a identidade desse povo, não cristalizando nem criando estereótipos em torno da sua língua:

---

<sup>42</sup> Kanavillil Rajagopalan (Rajan) é um linguista indiano, Professor Titular na área de Semântica e Pragmática das Línguas Naturais da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

<sup>43</sup> Outros teóricos que discutem identidade pós-moderna, tais como Stuart Hall e Homi Bhabha, também comungam dessa ideia de fluidez identitária. Todavia, dada a natureza lexicológica da pesquisa, torna-se mais pertinente fundamentar o trabalho no conceito de identidade em Linguística, de Rajagopalan (2004a).

<sup>44</sup> Historiador pan-africanista de Burkina Faso, Joseph Ki-Zerbo conduziu uma cruzada intelectual para uma re-fundação dos objetivos de desenvolvimento africano.

De qualquer maneira, a linguística, que já prestou um bom serviço à história da África, deve desvencilhar-se de início do desprezo etnocentrista que marcou a linguística africana elaborada por A. W. Schlegel e Auguste Schleicher, segundo a qual “as línguas da família indo-européia estão no topo da evolução, e as línguas dos negros, no ponto mais baixo da escala, apresentando estas, entretanto, o interesse de – segundo alguns – revelar um estado próximo ao estado original da linguagem, em que as línguas não teriam gramática, o discurso seria uma seqüência de monossílabos e o léxico estaria restrito a um inventário elementar”. (KI-ZERBO, 2007).

A fim de livrar a linguística desse tipo de falha, o olhar do pesquisador em relação ao passado de um povo deve ser revestido de respeito à sua cultura, à sua linguagem, não menosprezando o que lhe é tradição<sup>45</sup>. Todavia, de acordo com Rajagopalan (2004c), a Linguística se desenvolveu acreditando exatamente no contrário e talvez por essa mesma razão venha sofrendo justas acusações de desprezo etnocêntrico:

[...] a lingüística se ergueu sobre a premissa de que a opinião laica não tem nenhum valor científico. Os lingüistas, de modo geral, não só no Brasil, mas no mundo inteiro, foram treinados para acreditar que só se pode pensar a linguagem cientificamente se antes esvaziarmos as nossas mentes de todas as ideias pré-científicas, herdadas da tradição. (RAJAGOPALAN, 2004c, p.168).

A contrapelo dessa premissa, há muito adotada pela Linguística, e questionada atualmente por alguns pesquisadores – entre eles, Rajagopalan (2004b, 2004c) – optou-se, nesta dissertação, por também examinar os conhecimentos laicos relativos à linguagem. Por essa razão, consideraram-se as contribuições, publicadas em livros (BARCELLOS, 2002; OLIVEIRA, 2002; ONIDAJÓ, 2007; e outros), de membros das comunidades religiosas afro-brasileiras, acerca da sua linguagem usual, da língua-de-santo, bem como das tradições do povo-de-santo. Buscou-se, com isso, aproximar, na medida do possível, o entendimento do léxico de terreiro em *Tenda dos Milagres* ao do léxico dos terreiros factuais. Acredita-se que tal postura facilite a compreensão de como se dá o imbricamento da tríade léxico de terreiro/ cultura religiosa afro-brasileira/

---

<sup>45</sup> Segundo Hobsbawm, o termo “tradição”, etimologicamente, significa transmissão oral de lendas, fatos, costumes, valores, crenças, etc., através das gerações. Convém ressaltar que as tradições, de alguma forma, são inventadas, seja por grupos políticos, sociais ou culturais, porém passam a ser oficialmente tradicionais quando costumeiramente são idealizadas pela sociedade. Parafrazeando Hobsbawm (2006), o termo “tradição inventada” utiliza-se num sentido amplo, mas não indefinido, pois se refere às tradições oficialmente inventadas pela hierarquia política e, também, pelas classes subalternas, que, na maioria das vezes, suas tradições são voltadas às crenças religiosas, além de se referir às tradições mais recentes, mas que tiveram uma ampla aceitação popular e posteriormente uma identificação social.

sociedade baiana. Procurou-se não desprezar qualquer dos elementos que compõem a referida tríade.

Como, na seção anterior, já foram tecidas breves mas relevantes considerações acerca da cultura do povo-de-santo e das suas principais convicções e crenças, faz-se necessário, então, imergir no universo da Lexicologia, a fim de bem compreender o léxico de terreiro.

## 2.1 ELEMENTOS DA LEXICOLOGIA

O léxico é o repositório do saber lingüístico e é ainda a janela através da qual um povo vê o mundo. Um saber partilhado que apenas existe na consciência dos falantes duma comunidade. (VILELA, 1994, p. 6)

Sob a perspectiva da Linguística, a língua, seu objeto de estudo, é a linguagem humana posta em funcionamento, com a qual se articulam o pensamento e a realidade extralingüística. Assim, a língua – criação humana – constitui o mais poderoso elemento de comunicação social. É por meio das palavras que a humanidade tece essa infinita rede de comunicação. O léxico, conjunto de palavras de um determinado povo, espelha os interesses, anseios, costumes, sentimentos desse mesmo povo, reflete a sua cultura. Vilela assegura que

O léxico de uma língua é assim um sistema de compreensão e configuração do mundo: é nele que uma dada comunidade lingüística vasa o seu conhecimento e reconhecimento do mundo. Este conhecimento vasado no léxico é não só um conhecimento estável e codificado como ainda é um ponto de referência para outros conhecimentos. (VILELA, 1995, p. 78).

A Lexicologia, um dos ramos da Linguística, é o estudo científico do léxico. Cabem-lhe numerosas tarefas, pois a unidade lexical já é um nível de articulação morfo-sintático-semântico deveras complexo. A Lexicologia ocupa-se de todos os aspectos relacionados com as unidades de primeira articulação, ou seja, as unidades dotadas de significante e significado. Ullmann (1967), então, assevera que a Lexicologia tem por finalidade estudar a morfologia e a semântica lexicais.

A Lexicologia, enquanto ciência do léxico, estuda as relações deste com os outros sistemas da língua, mas sobretudo a relações internas do próprio léxico. Ela abarca domínios como a formação de palavras, a etimologia, a criação e importação de palavras, a estatística lexical, e associa-se necessariamente com a Fonologia, a Morfologia, a Sintaxe e, de forma muito singular, com a Semântica. Nesta dissertação, no entanto, o recorte lexicológico restringe-se à observação do léxico de terreiro coletado no texto base e organizado a partir da teoria dos campos lexicais, proposta por Eugenio Coseriu. Entretanto, antes de elucidar a proposta coseriana, faz-se necessário ter acesso às definições básicas dos elementos da Lexicologia. Parte-se da distinção entre os termos *palavra*, *lexia* e *vocábulo*.

No entendimento do senso comum, esses termos configuram como sinônimos, não havendo distinção entre eles. O termo mais usual seria *palavra* e os outros termos seriam utilizados de maneira mais científica. Todos têm noção do que é uma *palavra*: é a unidade mínima significativa do discurso que pode ter significação interna – gramatical – ou externa – referencial. A palavra é um termo de maior abrangência, tradicionalmente empregado na língua, compondo o vocabulário de todos os falantes. No entanto, palavra e vocábulo são conceitos distintos. Pode-se definir o *vocabulário* como o subconjunto em estado de uso efetivo por um dado grupo de falantes, numa determinada circunstância. O vocabulário, então, pode ser compreendido como o conjunto de palavras empregadas por determinado grupo. O vocábulo é a palavra posta em funcionamento. *Lexia*, diferente da palavra, é a unidade significativa do léxico de uma língua, é uma palavra que tenha significado social. A *lexia* é a palavra com significação externa, referencial, ou seja, lexemática. A *palavra* também constitui uma unidade significativa, todavia a sua significação não é apenas lexemática, pode também ser morfemática, isto é, gramatical.

A referência da *lexia* pode ser as coisas concretas ou abstratas. Assim, na frase “Se acabou o livro, o amalá e a cachaça” (AMADO, 1969, p. 46), temos nove palavras, porém apenas quatro *lexias*: *acabou*, *livro*, *amalá* e *cachaça* são as *lexias* com função referencial ou lexical. Elas também são palavras, assim como os artigos *o* e *a*, que possuem função gramatical. Os artigos, as preposições e as conjunções são exemplos de palavras gramaticais. Estudam-se na Gramática Normativa e são em número limitado. As *lexias* – palavras lexemáticas ou referenciais – compõem a maior parte do léxico de

uma língua, têm número indeterminado e, na maioria das vezes, estão organizadas nos dicionários.

Não são apenas os lexicógrafos (os quais elaboram os dicionários) que estudam as palavras. Há diversas possibilidades de se estudar o léxico de uma língua. Apesar de os primeiros estudos das palavras terem sido realizados para organizá-las alfabeticamente nos chamados dicionários, várias outras possibilidades de estudos existem.

O léxico é o conjunto das unidades significativas de uma determinada língua, em um determinado momento da sua história. Em sentido *lato*, é sinônimo de vocabulário. Alguns linguistas associam o binômio léxico/vocabulário com as oposições preconizadas por Saussure entre *langue/parole*. As unidades virtuais do léxico atualizar-se-iam no discurso.

Os lexemas são as unidades do léxico, por oposição às unidades da gramática, os gramemas ou morfemas gramaticais. Também podem ser designadas por monemas lexicais. Estes possuem um conteúdo semântico que aponta para relações extralinguísticas, por oposição aos morfemas gramaticais, cujo conteúdo semântico é intralinguístico. Como exemplo, em “[...] enquanto os orixás retornavam à montanha, à floresta, ao *mar*, de onde haviam vindo para a dança e o canto nos terreiros.” (AMADO, p. 274), observa-se o termo *mar*, que é classificado como um lexema, e o chamado gênero, nesse caso, masculino, é um morfema gramatical. Esse “mesmo” lexema *mar*, escrito em francês, apresenta o gênero feminino. Por esse motivo, afirma-se que o conteúdo semântico dos morfemas gramaticais é intra-linguístico. Refere-se à estrutura lexical ou sistema lexical, para designar o modo como se organizam as unidades do léxico de uma determinada língua.

O léxico é o objeto de estudo da lexicologia. As unidades lexicais constituem sistemas abertos (ou inventários ilimitados), enquanto as unidades gramaticais constituem sistemas fechados. Nesse sentido, léxico opõe-se à gramática, haja vista que o léxico é um sistema aberto, e a gramática, um sistema fechado. O léxico também não é um sistema homogêneo, então é mais prudente falar de vários subsistemas do léxico, já que, no léxico, coexistem palavras do cotidiano, da oralidade, da escrita, dos neologismos, estrangeirismos, arcaísmos, vocabulários técnicos, vocabulários regionais, sociais, etc.

Léxico pode ainda ser empregado na acepção de dicionário de uma língua, ou seja, conjunto de palavras ordenado, mas não é esse o sentido de léxico aplicado neste trabalho. De acordo com Mário Vilela, “o léxico é a parte da língua que primeiramente configura a realidade linguística e arquiva o saber linguístico duma comunidade” (1994, p. 6). Tudo o que faz parte das vidas dos seres humanos pode ser nomeado, e esses nomes integram o léxico. Por isso, pode-se afirmar que o léxico de terreiro abrange o saber linguístico partilhado pelos falantes, e existe na sua totalidade no grupo formado pelos falantes da comunidade linguística em questão, o povo-de-santo, representado em *Tenda dos Milagres* por Jorge Amado.

## 2.2 O PAPEL DOS CAMPOS LEXICAIS NA OBSERVAÇÃO DO LÉXICO EM FUNCIONAMENTO

Um termo dado é como o centro de uma constelação, o ponto para o qual convergem outros termos coordenados cuja soma é indefinida. (SAUSSURE, 1970, p. 146).

Terreiro: neste trabalho, esta é a lexia centralizadora que evoca inúmeras outras a ela relacionadas, as quais tomam posição de satélites no sistema lexical em funcionamento (ver Ifá Lexical). De acordo com as considerações iniciadas nesta seção, o homem necessita constantemente nomear elementos da realidade. Dessa forma, o léxico está em incessante transformação, pois, de acordo com Vilela (1995, p. 78), “o léxico não é uma soma de nomenclaturas, etiquetando a realidade: a transitoriedade das coisas e do mundo, a história e o devir aninham-se no interior do léxico”. Assim como as identidades e as culturas, o léxico também está em trânsito e depende do contexto em que está inserido. Por essa razão, as lexias de terreiro analisadas neste trabalho não correspondem à totalidade do léxico do povo-de-santo, mas, sim, àquelas postas em funcionamento por Amado (1969) em *Tenda dos Milagres*. A fim de compreender esse funcionamento, expõem-se algumas importantes passagens a respeito dos campos lexicais, nada inéditas, mas fundamentais à análise proposta neste trabalho.

Embora a curiosidade do homem pelos estudos do léxico tenha sido registrada a partir da Antiguidade Clássica – inclusive, na primeira seção deste trabalho, pôde-se apreciar a natureza da curiosa obra etimológica de Santo Isidoro da Sevilha (560-636), – foi no

século XX que se deu um maior interesse por pesquisas nessa área. A análise do léxico por meio da observação de campos tem ganhado destaque na Linguística, a saber: os campos semânticos, os campos lexicais, os campos conceituais, os campos nocionais. Para o desenvolvimento desta dissertação, interessa apenas compreender e aplicar a teoria do campo lexical, embora seja importante diferenciá-la da teoria do campo semântico.

Muitos dos estudos saussureanos sedimentaram a teorização sobre campo, sobretudo a noção de solidariedade entre as palavras. Essa solidariedade corresponde à ideia de uma espécie de rede associativa, a qual despertou o interesse de muitos estudiosos. Estes terminaram por tecer várias reflexões acerca da temática, as quais convergiram para o surgimento da teoria dos campos lexicais. Conforme Lyons (1980), foram os linguistas Ipsen, Porzig e Trier que, em 1934, primeiro propuseram a teoria dos campos lexicais na sua forma mais antiga de configuração. No entanto, será exposta apenas a contribuição de Trier, que se destaca entre os outros por mais se aproximar da proposta de Eugenio Coseriu.

Coube a Trier (1934) a primeira sistematização e fundamentação da teoria à luz dos postulados de Humboldt e Saussure. O linguista buscou nos construtos saussureanos o princípio de língua como sistema, aproveitando-o sistematicamente na investigação do léxico. Ele sustentou a ideia de que as palavras de uma língua configuram uma totalidade articulada, uma estrutura constituída por partes que se subordinam a um todo. Trier nomeou como campos o domínio localizado no nível intermediário entre o léxico comum (a palavra individual) e o léxico total. Assim, para ele, o vocabulário de uma língua é um todo semanticamente articulado e estruturado em campos, os quais podem estar interligados coordenada ou hierarquicamente. Ele ainda diferenciou o campo lexical do campo linguístico: o campo lexical divide o campo linguístico em partes. A palavra adquire seu significado pela oposição em face de outras palavras próximas ao campo.

De acordo com Trier (1934), a existência da articulação linguística em campos não é resultado da imaginação humana ou de uma mera hipótese linguística, mas consequência da ação humana de representar conceitualmente a realidade factual, o extralinguístico. Baseado nestas constatações, Trier aplicou as concepções de Saussure. De acordo com este linguista, “a língua é um todo organizado, cujos elementos se

delimitam uns aos outros, derivando a sua significação, o seu valor da arquitetura geral em que estão colocados” (SAUSSURE, 1972, p. 134).

Há diversas perspectivas de enfoques teóricos acerca dos Campos Léxicos. Eugênio Coseriu (1977) lançou relevantes contribuições, situando sua investigação ao nível da língua, da linguagem primária, da sincronia, da técnica do discurso, da língua funcional, do sistema da significação e da significação lexical. Eliminou, então, tudo o que estivesse associado ao discurso ou ao texto e constatou que o significado lexical é independente e deve ser tratado com independência. Coseriu apontou como princípios básicos que devem orientar a análise lexical: a funcionalidade, a oposição, a sistematicidade e a neutralização. Então Coseriu (1977) conceitua campo léxico:

[...] um campo léxico é do ponto de vista estrutural, um paradigma léxico que resulta da repartição de um conteúdo léxico contínuo entre diferentes unidades dadas na língua como palavras e que se opõem de maneira imediata umas a outras, por meio de traços distintivos mínimos. (COSERIU, 1977, p.146).

Coseriu define ainda campo léxico como uma estrutura paradigmática constituída por unidades léxicas que se dividem em uma zona de significação comum e que se encontra em oposição imediata umas com as outras. Dessa forma, as oposições semânticas de um campo léxico é que determinam suas relações internas, no que diz respeito à estrutura de conteúdo. Se, por exemplo, no macrocampo lexical *Cozinha-de-santo*, as unidades léxicas têm como zona de significação comum a função de alimentar as divindades e o povo-de-santo, apresentam, por sua vez, oposições imediatas entre si: algumas são classificadas como animais sagrados; outras como bebidas; umas como ingredientes; outras como alimentos cozidos, outras como alimentos fritos, outras como alimentos crus, outras como utensílios.

Vários critérios para a tipologia do campo coseriano são apontados por seu autor: primeiramente, tipos de oposições formais podem funcionar num mesmo campo e servem para caracterizar microcampos. Em segundo lugar, mesmo que caracterizem campos inteiros, os tipos formais de oposição servem para distinguir subtipos de campos (os microcampos), mas não os tipos principais que englobam esses subtipos. E,

por último, às relações formais internas de um campo pertence também o tipo de relação existente entre os significados e sua expressão.

Coseriu chegou a uma primeira classificação dos campos léxicos, segundo sua configuração, seu objetivo e sua expressão. O autor assegura que a maneira como os lexemas estão ordenados e como se relacionam entre si depende de dimensões semânticas e, em segundo lugar, dos tipos formais de oposições estabelecidas de acordo com essas dimensões. Como exemplo, pode-se citar o critério para a organização das lexias do microcampo *dos orixás*, pertencente ao macrocampo *dos santos*. Os orixás foram ordenados de acordo com a sua cosmogonia na mitologia yorubana (PRANDI, 2001a): 1) os orixás responsáveis pela criação do mundo e dos homens (Oxalá, Oxolufã, Nanan Burokô, Yemanjá, Mãe D'Água, Sereia); 2) os orixás-filhos. Estes, por inexistir uma hierarquia entre si, foram agrupados por características afins, ou seja, por uma proximidade semântica: orixás de abertura de caminhos e guerreiros (Exu, Ogum, Xangô, Yansan, Oxóssi, Omorodê); orixás influenciados pelas águas, femininos ou andróginos (Oxum, Logunedê, Oxumarê, Euá); orixás das folhas (Ossain, Lôko, Roko), orixás infantis (Ibejes, Mabaças), orixá das doenças e da cura (Obaluaê); orixá da morte (Iku). Todavia os orixás da criação dos homens e do mundo são assim classificados porque se opõem aos orixás que foram criados, ou seja, aos orixás-filhos.

Graças aos “traços distintivos mínimos” entre as lexias (COSERIU, 1977, p. 146), foi possível elaborar o *Ifá Lexical*, cujas lexias de terreiro, para serem definidas, sofreram movimentos ora de afastamento, ora de aproximação semântica. Espera-se que a aplicação da teoria dos campos lexicais proposta por Eugênio Coseriu possa tornar mais visível aos olhos do leitor a linguagem do povo-de-santo, a fim de tecer considerações sobre a construção identitária desses falantes representados no texto de base.

### 2.3 OS PASSOS E O TRÂNSITO DA PESQUISA: PRESSUPOSTOS METODOLÓGICOS

Em primeira instância, em obediência às orientações do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagem da Universidade do Estado da Bahia, elaborou-se um projeto de pesquisa, a fim de bem traçar os passos metodológicos da investigação realizada, cujos resultados estão apresentados nesta dissertação, intitulada *Ifá lexical: o léxico de*

*terreiro em Tenda dos Milagres, construção identitária do povo-de-santo*. Nesta subseção dissertativa, demonstram-se os passos a seguir.

Escolheu-se a 1ª edição de *Tenda dos Milagres* (AMADO, 1969) como texto de base para a pesquisa desenvolvida devido a quatro principais fatores: 1) trata-se de uma obra que, por resultar de vivências e pesquisa realizadas por Jorge Amado nos candomblés da Bahia, em parceria com Pierre Verger, retrata com verossimilhança o universo candomblecista, trazendo, possivelmente, o maior número de lexias de terreiro entre as obras amadianas; 2) por se tratar da 1ª edição, pensa-se trazer maior fidedignidade ao texto de base, tal qual o seu autor o escreveu, como é recomendado todo trabalho filológico; 3) nesse livro, Jorge Amado, lançando mão de elementos fronteiros entre lirismo e documentarismo (ARAUJO, 2003), questiona as teorias raciais, a intolerância religiosa, a violência contra os adeptos das religiões de matriz africana, o menosprezo do legado cultural afro-brasileiro pela elite acadêmica; 4) toda essa atmosfera contextual próxima da factualidade certamente põe em evidência a linguagem usual e litúrgica do povo-de-santo.

Realizou-se a revisão de literatura, lendo-se o texto base, bem como os textos que fundamentaram teoricamente este trabalho: a teoria dos campos lexicais, proposta por Coseriu (1977); o conceito de identidade a partir da língua, de Rajagopalan (2004a, 2004b, 2004c); as definições de língua-de-santo e de linguagem usual do povo-de-santo, ambas elaboradas por Castro (2005[2001]); e o conceito de povo-de-santo, de Lody (1995). Devido ao caráter lexicológico da referida pesquisa, foram também consultados compêndios lexicográficos: dicionários de especialidades, tais como o de Lody (2003) e o de Cacciatore (1935); os dicionários de línguas africanas, o de Fonseca Júnior (1983) e o de Fernandes Portugal (1998[1985]); o dicionário de língua banto no português do Brasil, de Lopes (2003); o vocabulário afro-brasileiro, de Castro (2005[2001]); entre outros. Não foram consultados dicionários de língua portuguesa, haja vista a inexpressiva presença de termos de origem africana nos mesmos, conforme constata Petter:

No Brasil, podemos também dizer que a frequência do uso de termos de origem africana é relativamente baixa. O Dicionário de usos do português do

Brasil, de Francisco Borba, registra cerca de 300 verbetes, uma ínfima parte do que registram alguns dicionários especializados de africanismos (2.500 verbetes, em Schneider<sup>46</sup>, 1991). Também aqui se aplica a mesma observação de Laban<sup>47</sup>: ‘os empréstimos ficam à margem do sistema da língua portuguesa’, no nosso caso, a maioria deles fica restrita ao uso dos adeptos das chamadas religiões afro-brasileiras, como já bem explicou o trabalho de Yeda Pessoa de Castro (2001). (PETTER, 2009, p.166).

Coletaram-se as duzentos e noventa lexias de terreiro. Buscou-se o significado de cada uma delas e elaboraram-se as glosas, considerando o contexto de *Tenda dos Milagres* e os dicionários e vocabulários consultados. Nas entradas, adotaram-se os seguintes critérios: 1) as lexias são apresentadas em letras maiúsculas, grafadas conforme constam no *corpus* de base, seguidas pela classificação genérica da categoria gramatical a que pertencem, posta entre parênteses; 2) quando a lexia apresenta mais de uma grafia, opta-se por manter a grafia mais próxima das línguas africanas; 3) as lexias compostas são classificadas como expressões; 4) as entradas dos nomes são feitas pelo masculino e singular, salvo quando as lexias se apresentam apenas no feminino e/ou plural; 5) as entradas dos verbos são feitas pelo infinitivo.

Após as entradas, apresenta-se a significação da lexia no contexto específico. Depois da definição de cada lexia, elencam-se os exemplos das mesmas, retirados do texto de base. Os exemplos são citados na ordem em que aparecem no texto de base, trazendo em negrito a lexia em questão, seguindo-se, entre parênteses, o número da página e as linhas (em algarismos arábicos), em que se encontra o seu registro na 1ª edição de *Tenda dos Milagres*. As lexias são classificadas em campos lexicais e subdivididas em seus microcampos lexicais. Para organização dos campos, buscou-se encontrar, sempre que possível, uma ordem hierárquica, tomando como base os fundamentos religiosos candomblecistas.

Após as etapas de leitura, coleta, observação, análise, comparação, descrição, ponderação, superação de dúvida e esforço classificatório, elaborou-se o *Ifá lexical*, espécie de gráfico no qual se podem identificar doze macrocampos lexicais referentes

---

<sup>46</sup> SCHNEIDER, John T. *Dictionary of African borrowings in Brazilian Portuguese*. Hamburgo: Helmut Buske, 1991.

<sup>47</sup> LABAN, Michel. *Mozambique: particularités lexicales et morphosyntaxiques de l'expression littéraire en portugais*. Document accompagnant une demande d'habilitation à diriger des recherches. Paris: Université de la Sorbonne Nouvelle – Paris III, 1999.

ao universo litúrgico afro-brasileiro, e cada um desses macrocampos determina seus respectivos microcampos: o das nações (cinco microcampos: geral, de tradição yorubá-nagô, de tradição ewe-fon, de tradição banto, de tradição hauçá); o dos santos (seis microcampos: geral, orixás, encantados, voduns, caboclos, eguns); o da hierarquia dos membros (quatro microcampos: denominações gerais dos membros, cargos sacerdotais, cargos intermediários, cargos iniciáticos); o das saudações (dois microcampos: gerais, específicas); o das insígnias (quatro microcampos: ferramentas, emblemas, objetos sagrados, amuletos); o do vestuário (três microcampos: geral, roupas, adereços); o da cozinha-de-santo (sete microcampos: animais sagrados, bebidas, alimentos cozidos, alimentos fritos, alimentos crus, utensílios, ingredientes); o das plantas (três microcampos: plantas para curar, misturas curativas à base de plantas, plantas para perfumar); o dos instrumentos musicais (três microcampos: gerais, membrofones e idiofones); o da dança (quatro microcampos: coordenação, coreografia, toques, cânticos); o dos ritos (dois microcampos: secretos, públicos); o dos espaços sagrados (quatro microcampos: gerais, específicos, internos, externos).

A partir de uma nova perspectiva de observação das lexias de terreiro, já organizadas no *Ifá lexical*, glosadas, e em consonância com o conceito de identidade a partir da língua, de Rajagopalan (2004a, 2004b, 2004c), teceram-se considerações finais acerca da construção identitária do povo-de-santo.

Ao final, como apêndice, apresenta-se o índice de ocorrência das lexias de terreiro, a fim de se poder traçar uma análise quantitativa da frequência de utilização das lexias encontradas em *Tenda dos Milagres*, bem como facilitar futuras investigações lexicológicas.

Inseriram-se como anexos: o mapa linguístico da África (ANEXO A) e o mapa dos países africanos onde se falam as línguas kwa (ANEXO B), com o intuito de localizar geograficamente as civilizações africanas que mais contribuíram para a formação e para os legados linguístico e cultural do povo-de-santo da Bahia.

### 3 UMA TRILHA PARA A CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA DO POVO-DE-SANTO: ANÁLISE DOS CAMPOS LEXICAIS

Nesta seção dissertativa, procede-se a análise dos campos lexicais, esclarecendo as especificidades de cada campo. Assim, são evidenciadas informações básicas de caráter cultural religioso sobre cada campo lexical, a fim de possibilitar o entendimento dos macro e microcampos lexicais, arrolados na seção posterior, os quais totalizam duzentos e noventa lexias de terreiro, conforme a tabela abaixo.

<b>CAMPO LEXICAL</b>	<b>NÚMERO DE LEXIAS</b>
Das nações	8
Dos santos	36
Da hierarquia dos membros	25
Das saudações	15
Das insígnias	29
Do vestuário	22
Da cozinha-de-santo	47
Das plantas	21
Dos instrumentos musicais	12
Da dança	20
Dos ritos	29
Dos espaços sagrados	26
<b>TOTAL</b>	<b>290</b>

**Tabela 01: Número de lexias por campo lexical**

#### 3.1 Das nações

No campo lexical das nações, somam-se 8 lexias: 1 geral; 3 de tradição yorubá-nagô; 1 de tradição ewe-fon; 2 de tradição banto e 1 de tradição hauçá.

Nos séculos XVII e XVIII, o termo “nação” era utilizado pelos traficantes de africanos escravizados, missionários e oficiais administrativos das feitorias para designar os diversos grupos populacionais autóctones (PARÉS, 2007, p.23). O significado do termo “nação” foi sendo modificado com o tempo, deixando de designar a identidade coletiva dos escravizados para denominar a identidade coletiva religiosa dos afrodescendentes. Na contemporaneidade, compreende-se por nação de candomblé a denominação atribuída aos grupos étnico-religiosos que, por meio da língua litúrgica, dos ritos e

mitos, distinguem os candomblés da Bahia. Conforme Sousa Junior (2005), a constituição das chamadas nações de candomblé deu-se

[...] a partir do esvaziamento de referências territoriais, lingüísticas e políticas que, com o passar do tempo, foram adquirindo sentidos ideológicos e religiosos, criando uma tradição que justifica a especificidade dos modelos denominados nações de candomblé, onde a família biológica passa a ser confundida ou se intercruza com a ritual. A partir desse conceito de nação, os diferentes grupos africanos puderam se relacionar. (SOUSA JUNIOR, 2005, p.22).

Essa família ritual, assim como a família biológica, também nomeia os seus integrantes. Dessa forma, para o povo-de-santo, é comum possuir mais de um nome. Além do nome de registro civil, cada um pode ter um nome de nação e ainda um nome de iniciação religiosa ou nome-de-santo, chamado *dijina* (em kikongo e kimundo) ou *orucó* (em yorubá).

Cada nação de candomblé apresenta seu panteão, sua maneira própria de cultuar seus deuses, de organizar-se hierarquicamente, de saudar seus *santos* e membros da religião, de vestir seus trajes, de entoar seus cânticos, de apresentar suas danças, de elaborar seus alimentos e suas oferendas, de lidar com as plantas e com os demais elementos da natureza, de organizar e/ou cultuar seus espaços sagrados. No entanto, a fim de não tornar prolixa essa dissertação, optou-se pelo recorte das mais relevantes características das nações de candomblé na Bahia, relativas à origem, à língua, ao local de estabelecimento e, quando possível, a outras informações suscitadas pelo contexto onde estão inseridas as lexias do campo das nações em *Tenda dos Milagres*.

A nação de tradição yorubá-nagô foi formada principalmente por africanos trazidos em maior proporção nos dois últimos ciclos do tráfico negreiro, falantes de língua yorubá, embarcados, em sua maioria, no Golfo do Benin (mas que sofreram migrações internas no território africano até o período no qual se estabeleceram no sudoeste da Nigéria), e que conservaram e re-significaram no Brasil muito das suas tradições, quase sempre provenientes do antigo reino de Ketu e do antigo reino de Daomé.

De acordo com Lima (1984, p.17), a expressão nagô é entendida como designação genérica escolhida no circuito do tráfico africano que se organizou em direção à cidade

de Salvador para nomear os povos de língua yorubá. Os candomblés de tradição yorubá-nagô cultuam os orixás (os quais já foram arrolados na subseção 1.1 desta dissertação) e, na Bahia, apresentam maior abrangência em Salvador e nas cidades do Recôncavo Baiano.

A nação de tradição ewe-fon corresponde à nação jeje, composta por africanos falantes das línguas ewe-fon ou gbe, “um conjunto de línguas assemelhadas entre si, com mais de 10.000.000 de falantes, distribuídos por territórios de Gana, Togo e Benin” (CASTRO, 2005[2001], p.39). Essa nação de candomblé é formada por povos traficados da África para o Brasil, no final do século XVII, a saber: jejes, minas, ardras ou aladas, uidás, mahis, mundubis, savalus, anexos, pedás. Eles foram distribuídos entre o Recôncavo da Bahia, Pernambuco, Minas Gerais, São Luís do Maranhão e Rio de Janeiro (CASTRO, 2005[2001], p.39).

Lima (1977, p.14-15) supõe que a palavra “jeje” deriva da palavra *âjèjì*, a qual, em yorubá, significa forasteiro ou estrangeiro. Esse autor acrescenta ainda que os nagôs da área de Porto Novo, capital do Benin, chamavam *ajeji* ou, abreviadamente, *jeji*, os invasores adjas provenientes do oeste. Então, os adjas instalados em Porto Novo (ou seja, os guns) apropriaram-se do termo para se autodenominar e, posteriormente, esse termo foi finalmente apropriado pelos administradores e missionários franceses.

Os candomblés de nação jeje cultuam os voduns, entidades espirituais do sistema religioso-cultural mais amplo que abarca desde Gana até a Nigéria (PARÉS, 2007, p.37).

A nação de tradição banto foi formada por africanos falantes de línguas do tronco banto (no Brasil, predominaram as línguas: quicongo, falada pelo povo bacongo<sup>48</sup>; quimbundo, falada pelo povo ambundo<sup>49</sup>; e umbundo, falado pelo povo ovimbundo<sup>50</sup>).

---

<sup>48</sup> O povo bacongo habitava os territórios correspondentes, ‘grosso modo’, aos limites do antigo Reino do Congo, hoje compreendidos no sul do Congo-Brazzaville até o Cabo Lopes, no Gabão, sudoeste do Congo-Kinshasa e noroeste de Angola, nas províncias de Cabina, Zaire e Uíge. (CASTRO, 2005[2001], p.34-35).

<sup>49</sup> O povo ambundo concentrava-se na região central de Angola, entre Luanda, sua capital, Malanje, Bengo e Cuanza Norte até Ambriz, em território equivalente ao antigo Reino do Dongo (Kimb. Ndongo), chamado pelos portugueses de Angola, do banto “ngola” (o divino), título atribuído aos seus soberanos. (CASTRO, 2005[2001], p. 35).

Também conhecida como angola, essa nação de candomblé foi composta principalmente por povos provenientes de Luanda, Benguela, pequena cidade localizada ao sul de Angola (MILLER, 1999, p.13), Cabinda, região ao norte do Zaire ou costa de Loango, ilha de São Tomé, “situada abaixo do Golfo da Guiné, na costa atlântica dos Camarões e Gabão” (CASTRO, 2005[2001], p.34).

A nação de tradição hauçá, concentrada no Recôncavo Baiano (que corresponde, em linhas gerais, à região que circula a Baía de Todos os Santos), foi composta por africanos de cultura muçulmana, denominados muçurumins ou malês, falantes da língua hauçá (hauçá *músúlmí*). Castro afirma que esta língua

[...] falada por mais de 20.000.000 de indivíduos na maioria dos estados da região nordeste do país, também islamizados, sem incluir nesta estatística as inúmeras colônias espalhadas por outras partes da própria Nigéria e da África Ocidental, especialmente no Benin, Togo e Gana, até a África do Norte (CASTRO, 2005[2001], p.41).

A presença de africanos islamizados nos Inventários de Cachoeira chega a 10%, uma quantidade bastante significativa (SOUSA JÚNIOR, 2007). Souza Júnior esclarece que esses Inventários são documentos de registro de heranças que

[...] trazem o nome do escravo (*sic*)<sup>51</sup> acompanhado de sua procedência, ocupação e, obrigatoriamente, o seu valor. O escravo (*sic*) era uma verdadeira moeda e, em muitos casos, a única fonte de renda e fortuna que alguns senhores e senhoras deixavam para seus herdeiros. (SOUSA JÚNIOR, 2007, p. 32).

Esse considerável contingente de africanos islamizados em Cachoeira foi decisivo para que ocorresse a Revolta dos Malês, em Salvador, no período de 25 a 27 de janeiro de 1835. Na ocasião dessa revolta, foram confiscados vários amuletos afro-islâmicos com diversos símbolos, dentre eles, a estrela. Esses talismãs islâmicos, bem parecidos com os patuás usados pelo povo-de-santo, de acordo com Reis, “são bolsas de couro costurado, contendo um pedaço de papelão duro e, dentro, um pedaço de papel dobrado no qual estão escritas frases em louvor de deus e símbolos cabalísticos – isto é, letras arábicas,

<sup>50</sup> O povo ovimbundo localizava-se ao longo de uma região bastante vasta e povoada, abrangendo as províncias de Bié, Huambo e Benguela, ao sul de Angola. (CASTRO, 2005[2001], p.36).

<sup>51</sup> O termo “escravo” pode, no discurso, sedimentar a ideia de condição inata de escravidão. Como não se nasce escravo, e, sim, o indivíduo torna-se escravizado pela ação de terceiros, é preferível o uso do termo “escravizado” a “escravo”.

pentáculos e coisas semelhantes.” (REIS, 2003, p.185). Conservando essa antiga crença, no candomblé muçurumim, os adeptos ostentavam a estrela como emblema, seu talismã. Atribui-se também aos muçulmanos, como sua herança, o uso de turbantes pelo povo-de-santo da Bahia (LODY, 2003, p.284).

### 3.2 Dos santos

O sagrado no mundo afro é compartilhado com total e compreensiva humanidade. O homem é um ser relacional com tudo o que ele puder conviver, transformar e principalmente entender simbolicamente como manifestações vindas dos *santos*. (LODY, 1995, p.5)

No campo lexical dos *santos*, somam-se 36 lexias: 1 geral; 22 orixás; 4 encantados; 4 voduns; 4 caboclos; 1 lexia eguns.

*Santo* é o nome genérico dado às divindades africanas no Brasil. A classificação dos *santos* do candomblé mais utilizada é a que subdivide as divindades em *orixás*, *voduns*, *inquices* e *caboclos* (LODY, 1995). Todavia não houve lexias referentes a *inquices* em *Tenda dos Milagres*, e foram encontradas mais duas lexias referentes a divindades: *encantados* e *eguns*.

Orixás é a classificação genérica atribuída às divindades do panteão yorubá ou nagô-keto. Os orixás são símbolos vivos, assimilados à natureza e às ações dos homens e que se manifestam também através da corporeidade humana. Nesse microcampo lexical, os orixás foram ordenados de acordo com a sua cosmogonia na mitologia yorubana (PRANDI, 2001a), a saber: 1) os orixás responsáveis pela criação do mundo e dos homens (Oxalá, Oxolufã, Nanan Burokô, Yemanjá, Mãe D'Água, Sereia); 2) os orixás-filhos. Estes, por inexistir uma hierarquia entre si, foram agrupados por características afins: orixás de abertura de caminhos e guerreiros (Exu, Ogum, Xangô, Yansan, Oxóssi, Omorodé); orixás influenciados pelas águas, femininos ou andróginos (Oxum, Logunedê, Oxumarê, Euá); orixás das folhas (Ossain, Lôko, Roko), orixás infantis (Ibejes, Mabaças), orixá das doenças e da cura (Obaluaê); orixá da morte (Iku).

Na África, grosso modo, cada orixá é cultuado de maneira limitada a determinada cidade ou região, somente uns poucos orixás têm culto disseminado por toda ou quase

toda a extensão do território yorubano. Na América, o panteão yorubano é composto por cerca de vinte orixás e, assim como em Cuba, cada orixá é cultuado em todo o país (PRANDI, 2001a).

Como o panteão yorubano já foi apresentado e caracterizado na subseção 1.1 desta dissertação, parte-se para outras informações suscitadas pelo contexto onde estão inseridas as lexias do microcampo dos orixás.

Serra sustenta que o termo orixá “deriva do iorubá *orisa* e designa divindades concebidas como capazes de manifestar-se no mundo da natureza e no horizonte da cultura, embora tenham sede no domínio transcendente”. (SERRA, 1999, p.290). Os orixás, assim como os humanos, alimentam-se, vestem-se, dançam. Eles têm dias consagrados, saudações, canções, folhas e insígnias específicas, conforme se pode observar nas lexias de terreiro contextualizadas, nos demais macrocampos do *Ifá lexical*.

Os orixás são manifestados em seus “filhos” e “filhas”, os quais são incorporados por essas divindades. Por esse motivo, aos filhos e filhas-de-santo, muitas vezes, são atribuídas denominações de posse do orixá. Por exemplo, à Iyalorixá Maria Stella de Azevedo, que recebe o orixá Oxóssi, atribui-se o “sobrenome” “de Oxóssi”, passando a Iyá a ser chamada de Stella de Oxóssi. Essa prática de denominação dos membros da família-de-santo, que demarca a pertença em relação aos orixás, é comum, pois, como já se afirmou anteriormente, para os adeptos do Candomblé, os vivos, os mortos, os orixás, todos constituem uma grande família, a família-de-santo ou povo-de-santo. Assim, mesmo compreendendo que *Rosa de Oxalá* seja uma lexia, pois designa um significado social (a mulher Rosa), considerou-se também *Oxalá*, nesse contexto de denominação dos filhos-de-santo, como lexia, haja vista outro significado social para os candomblecistas (o pertencimento a Oxalá).

Muitos autores definem *encantado* como designação genérica para caboclo, para as entidades indígenas (PRANDI, 2001b), mas essa definição não se aplica ao contexto da obra em questão. No texto de base, *encantado* significa espírito – humano ou da natureza – que passou deste mundo para um mundo mítico, sem ter experimentado a morte. Nota-se que em *Tenda dos Milagres*, a lexia *encantado* ora equivale ao mesmo

que orixá (espírito da natureza), ora designa a condição de encantamento de uma humana, por ela ter partido para um mundo mítico, sem ter experimentado a morte, como no contexto em que a personagem Dorotéia parece tornar-se encantada. Em ambos os casos, a definição elaborada para constar na glosa é cabível.

Voduns são as divindades do panteão jeje. Parés (2007) resume a classificação dos principais voduns:

Ao lado dos ancestrais divinizados das linhagens (*hennu-voduns*) e das divindades de caráter pessoal (*Fa, Legba*), Herskovits divide as “grandes divindades” ou divindades “públicas” daomeanas em quatro grupos principais: o panteão celeste de *Mawu-Lissá*, o panteão da terra de *Sakpata*, o panteão da serpente de *Dan* e o panteão do trovão de *Hevioso*. (PARÉS, 2007, p.273).

Em *Tenda dos Milagres*, Amado faz referência apenas ao panteão da serpente de *Dan*, mas não detalha as diferentes “qualidades” de vodum-cobra *Dan*, elencadas por Parés (2007, p.286-288): *Bessen, Bafono, Toquem, Akotoquem, Quenquém* etc. E o tradicional Terreiro do Bogun, nome popular do terreiro jeje *Zoogodô Bogum Malê Rundó*, onde se cultua o vodum-cobra *Dan*, localizado na cidade de Salvador, ganha o nome de Terreiro do Bongó, por Jorge Amado (1969, p.257).

Caboclos são entidades do panteão afro-indígena, pois equivalem aos espíritos indígenas que passaram a ser cultuados principalmente pelos candomblés de nação angola, cujas línguas litúrgicas pertencem ao tronco lingüístico banto. Os cultos aos caboclos são definidos por Castro como as mais antigas manifestações de religiosidade afro-brasileira:

[...] nessas mesmas cerimônias em que a presença banto é comprovada por marcas lexicais (umbanda, candomblé, carimbó, calundu, cachimbo, quilombo) também são reverenciados os caboclos, que representam o sentimento nativista dos seus seguidores, figuras emblemáticas, idealizadas como nobres indígenas e donos-da-terra, os habitantes das matas e florestas brasileiras. Provavelmente, essas são as mais antigas manifestações de religiosidade afro-brasileira nascidas na escravidão, resultado do encontro de tradições religiosas ameríndias e africanas de matriz banto com o cristianismo. (CASTRO, 2009, p. 177-178)

O candomblé de caboclo corresponde à religião e ao próprio terreiro onde são cultuados os caboclos, que sobrevivem na memória popular como herói, nutrindo o arquétipo de guerreiro:

A concepção do Caboclo como mito-herói é facilmente observada na produção do lendário popular, nas práticas dos terreiros de Candomblés de Caboclo, nas letras de Samba de Caboclo e em outras tradições orais pertinentes à divulgação da imagem do Caboclo como aquele que veio para defender e lutar. (LODY, 1997, p. 6)

Os nomes de caboclos estão quase sempre relacionados a elementos da natureza e da cultura indígena e ao espírito de luta contra o mal, pois, quando assume as funções de divindade, “o Caboclo é encarado e interpretado pelo povo como um semideus que veio ajudar e aliviar as pessoas dos seus problemas, fazendo o dia-a-dia mais ameno, humano e melhor”. (LODY, 1997, p. 6). No texto de base, as lexias que designam os caboclos são *Rompe-Mundo, Três Estrêlas, Sete Espadas*. (AMADO, 1969, p. 17).

A principal festa baiana de candomblé em que se homenageiam os caboclos acontece em 2 de julho, quando as imagens do caboclo e da cabocla, heróis da independência da Bahia, são ovacionadas pelas ruas de Salvador, enquanto diversos candomblés de caboclo louvam os seus guias, oferecendo-lhes frutas, mel, raízes e jurema (bebida elaborada com cascas e raízes, apreciada pelos índios), também distribuídos aos participantes da festa após os ritos de oferenda.

Apesar de não serem considerados exatamente *santos* na nação de tradição yorubá-nagô, os eguns (espíritos dos mortos), de certa forma, compõem os panteões: da nação nagô, pois devem obediência aos orixás Yansan e Obaluaê; da nação jeje, que cultua os espíritos desencarnados dos seus ancestrais; e da nação angola, especialmente a Umbanda, que cultua os espíritos de pretos-velhos, de índios, de ciganos, de marinheiros, de crianças etc. Devido a sua presença em várias nações, os eguns foram categorizados no macrocampo lexical dos *santos*. De acordo com Serra, “os religiosos do candomblé afirmam que, assim como os orixás estão acima dos *eguns*, Deus, o senhor do *orun*, está acima dos *orixás*.” (SERRA, 1999, p. 292). Por esse motivo, optou-se por classificar em um microcampo à parte, e em última instância na escala hierárquica dos *santos*, as lexias referentes aos eguns.

### 3.3 Da hierarquia dos membros

Cada casa de candomblé possui sua organização própria, pautada na ordem hierárquica, e tem funções baseadas na tradição estipulada pelos valores socioculturais. (MARTINS, 2008, p. 50)

No campo lexical da hierarquia dos membros, somam-se 25 lexias: 4 denominações gerais; 9 cargos sacerdotais; 8 cargos intermediários; 4 cargos iniciáticos. Como denominações gerais, constam as lexias *gente de santo*, *povo dos terreiros*, *membros do axé* e *membros da seita*. Todas elas têm o mesmo significado de povo-de-santo, que equivale aos

[...] membros das congregações religiosas afro-americanas, “as pessoas que acionam e fazem existir patrimônios expressivos nos campos da música, da dança, da arquitetura, da indumentária, da joalheria, do teatro, da alimentação e de muitos outros meios que estabelecem vínculos com esse amplo e diverso mundo cultural chamado *afro*, onde os terreiros funcionam como pólos produtores e mantenedores de histórias, de civilizações, de arte, de memória e de sabedoria ancestral.” (LODY, 1995, p. 1).

As lexias referentes aos cargos sacerdotais foram organizadas de acordo com o critério de gênero: cargos de mando feminino (*Iyalorixá*, *Iyá*, *Mãe-de-santo*, *Mãe*); cargos de mando masculino (*Babalorixá*, *Babalaô*, *Pai-de-santo*, *Pai*, *Obá*, *Obá aré*, *Ojuobá*). Um Terreiro de Candomblé é sempre dirigido por uma autoridade responsável, escolhida pelo Ifá, oráculo e orixá do conhecimento, da leitura dos destinos. O sacerdote ou sacerdotisa é escolhido(a) pelos mais velhos membros e, para tanto, deve ter sido iniciado(a) na religião e cumprido todas as suas obrigações religiosas. Todos os demais membros do terreiro devem-lhe, incondicionalmente, obediência e reverência. Em diversas circunstâncias do cotidiano do povo-de-santo, nota-se o respeito à hierarquia dos membros. O poder sacerdotal é representado de diversas formas: pelo uso de uma cadeira diferenciada (garbosa, com braços e encosto mais alto) na qual se senta a mãe ou o pai-de-santo; no xirê<sup>52</sup>, apenas os sacerdotes podem permanecer calçados e tocar o adjá; em geral, os trajes com maior riqueza de detalhes (rendas, bicos, bordados, etc.)

---

<sup>52</sup> Entende-se o xirê por “roda sagrada”, o momento sagrado das danças e canções rituais, em que, sob a forma de um círculo, as pessoas se dispõem e fazem circular as energias, as bênçãos, o axé, o espírito festivo.

são reservados às sacerdotisas e aos sacerdotes; às refeições, babalorixás e iyalorixás sentam-se sem a companhia de iaôs; etc. Siqueira assevera que “no interior do Terreiro, existe uma forte centralização do poder, mas há também espaço para a liberdade individual.” (SIQUEIRA, 1998, p.122).

As lexias do microcampo dos cargos intermediários foram organizadas de acordo com o critério de gênero: cargos femininos (Ekéde, Iyakekerê, Dagã); cargos masculinos (Pai pequeno, Ogan, Ogan de sala, Alabê, Axogun). Os cargos femininos antecederam os masculinos porque, de maneira genérica, há uma predominância de mulheres nas comunidades de terreiro. Essa predominância também foi constatada com a observação das lexias no texto de base. As Ekédes e os Ogans são figuras exponenciais num terreiro, escolhidas pelos Orixás, e passam por uma grande obrigação, semelhante à de uma iaô. Geralmente, as Ekédes são mulheres provenientes das próprias comunidades de terreiro, enquanto os ogans costumam ser escolhidos entre os intelectuais, profissionais liberais, escritores, artistas famosos, jornalistas etc.

As lexias do microcampo dos cargos iniciáticos foram igualmente organizadas de acordo com o critério de gênero: cargos femininos (*Iaô*<sup>53</sup>, *Feita*, *Filha-pequena*) e cargo masculino (*Iaô*). Um bom filho-de-santo dedica-se a aprender o máximo da religião com a sua família-de-santo, é aquele que “pode entrar e sair de qualquer Terreiro sem fazer vergonha”, como se diz no Candomblé, que sabe cumprir suas obrigações tão bem quanto os mais velhos. Pode-se dizer que a hierarquia no Candomblé está vinculada ao saber, que, por sua vez, atrela-se quase sempre à experiência, ao tempo de “obrigação” dos membros do axé.

Pode-se dizer que um dos momentos mais belos em que se pode notar a hierarquia dos membros é no xirê. Em diversos ritos litúrgicos, mas com maior frequência no xirê, “a hierarquia do Terreiro acompanha, em cortejo, o responsável pelo Terreiro até o seu lugar onde ele se senta com todas as honras, aguardando as filhas(os)-de-santo, a fim de abençoar cada um(a).” (SIQUEIRA, 1998, p. 141).

---

<sup>53</sup> A lexia *iaô* atende aos dois gêneros (s.2g.), mas, no texto de base, prevalece o uso de *iaô* no feminino.

### 3.4 Das saudações

*Ká wòóo, ká biyè sí!*

Podemos olhar Vossa Real Majestade?

(Porque era considerado grande honra poder olhar o *Obá*, erguendo a cabeça diante dele).

(OLIVEIRA, 1992, p.95).

No campo lexical das saudações, somam-se 15 lexias: 8 gerais e 7 específicas.

Classificam-se como saudações gerais: a lexia genérica *saudar*; as lexias de saudação oral (*axé!*, *a benção!*); e as lexias de saudação oral e gestual (*pedir a benção*, *tomar a benção*, *pôr a benção*, *beijar a mão*, *dar a mão a beijar*). Considera-se um momento privilegiado o da troca de bênçãos, pois se acredita no intercâmbio e na intensificação das energias, da força vital da coletividade, do crescimento mútuo.

O hábito de saudar-se mutuamente integra o cotidiano do povo-de-santo. No candomblé, não há rito litúrgico sem as saudações entre os membros do terreiro, sem saudar a casa, sem saudar o santo. As saudações específicas de cada orixá têm a função não só de reverenciá-los, mas também invocá-los, tendo sido coletadas as lexias de saudação: *odoiá!* (Yemanjá); *laroiê!* (Exu); *ogunyê!* (Ogum); *ca ô cabieci!* (Xangô); *Eparrei!* (Yansan); *okê, arô!* (Oxóssi); *ora yeyeô!* (Oxum).

### 3.5 Das insígnias

[...] os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo – o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos – e sua visão de mundo – o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas ideias mais abrangentes sobre ordem. (GEERTZ, 1989, p. 103-104)

No campo lexical das insígnias, somam-se 29 lexias: 16 ferramentas; 4 emblemas; 5 objetos sagrados; 4 amuletos.

As ferramentas são insígnias das divindades (CASTRO, 2005 [2001], p. 234). Elas representam as forças que emanam de cada orixá, de cada elemento da natureza, e geralmente são elaboradas de materiais diversos: metais, madeira, palha, contas, búzios

etc. O critério utilizado para ordenar as lexias classificadas como ferramentas foi a função da sua “arma”, a qual está imbricada ao arquétipo de cada orixá, a saber: armas para ferir (*tridente de Exu, ferros de Ogun, espada de Ogun, oxê, arco e flecha, arco de Oxossi, cobra de Oxumarê*); armas para afugentar espíritos, quer sejam de humanos, quer de animais (*xaxará, ebiri, eruexim, erukerê, alfanje*), todos esses se assemelham a uma vassoura; armas para seduzir com a beleza (*leque de Yemanjá, abebê*), ambos espelhados; arma para impor respeito (*opaxorô*), para anunciar o seu saber ancião.

Os emblemas são insígnias das divindades, geralmente dispostas em assentamento e/ou utilizadas em processos litúrgicos. Coletaram-se as seguintes lexias relativas a emblemas: *emblema* (genérica); *itá* (emblema fundamentado com pedra); *búzios* e *deká* (emblemas fundamentados com búzios e outros elementos). Os búzios constituem o emblema de Orumilá ou Ifá, mas também representam poder, riqueza e ancestralidade, conforme afirma Lody (2003, p.217): “[...] os búzios integram peças guardadas em antigas coleções, compondo, nos terreiros, muitas roupas que continuam a manter o símbolo da riqueza e de uma certa vinculação aos ancestrais fundadores”.

Os amuletos são insígnias consagradas aos *santos*, mas de uso individual dos membros do terreiro ou outras pessoas que tenham fé, para a proteção dos seus usuários. Inúmeros são os amulatos, entretanto, no texto de base, foram coletadas apenas quatro lexias relativas aos mesmos: *conta, conta lavada* (feitas com miçangas), *patuá* (feito com couro ou tecido), *figa* (feita com madeira ou metal nobre). Alguns amuletos integram os ritos de “fechamento de corpo”, no qual acredita-se resguardar, uma espécie de “blindagem”, o corpo de alguém contra qualquer tipo de mal, doença ou morte.

### 3.6 Do vestuário

Vestuário é a designação genérica para as indumentárias litúrgicas do povo-de-santo, quer sejam para o cotidiano, quer sejam para cerimônias comemorativas. No campo lexical do vestuário, somam-se 22 lexias: 1 geral; 4 roupas; 17 adereços.

A lexia geral *trajes* designa as indumentárias litúrgicas do povo-de-santo, quer sejam para o cotidiano, quer sejam para cerimônias comemorativas.

Foram coletadas as seguintes lexias do microcampo *roupas*: *torço*, *bata*, *saia* e *anágua*. Essas peças de roupas também comunicam o *status* do(a) usuário(a), membro do terreiro, bem como identificam os *santos* a quem pertencem. Martins assevera que

[...] cada casa de Candomblé cria seus próprios padrões para a escolha dos tecidos e forma de apresentação dos artefatos, sem, contudo, deixar de manter traços em comum com outras casas no que diz respeito à mitologia e à simbologia inerentes ao processo dos fundamentos religiosos de cada casa. (MARTINS, 2008, p.100).

A riqueza de detalhes nas roupas também demarca o prestígio do(a) seu(sua) usuário(a) no terreiro. As *iyalorixás*, por exemplo, costumam ter suas roupas mais trabalhadas. Em um encontro de *iyás*, vê-se uma belíssima disputa de beleza, pois suas roupas ganham peso, tamanha a quantidade de *anáguas*, de rendas, brocados, tecidos bordados e rebordados com fios brilhosos ou pedrarias, destacando-se também trabalhos em *richelieu*. As roupas são impecavelmente engomadas. Os *torços* e *turbantes* “apresentam bicos ou pontas de rendas e bordados mais parecendo coroas que culminam o luxo e o cuidado da roupa [...]” (LODY, 2003, p.221).

As saias armadas e engomadas, juntamente com adereços como coroas, braceletes, espadas, escudos etc. remontam o vestuário europeu do período colonial. Então aos *orixás* incorporados nos negros, na condição de deuses, atribuíram-se roupas de reis e rainhas da cultura ocidental, uma herança sincrética do colonialismo. Mas não se pode atribuir apenas aos europeus essa herança. No cotidiano do povo-de-santo, as *vendedeiras* de *quitutes*, as *baianas*, também se trajam com exuberância e, certamente, seus trajes são heranças de vários povos, conforme observação de Stefan Zweig, citado por Luís Vianna Filho:

No permanente pitoresco, o que há de mais pitoresco são as *baianas*, as *crioulas* fortes, de olhos escuros, com seu belo vestuário. Este indumento, mesmo as mais pobres, usam-no sempre, todos os dias e não podemos imaginar outro mais pomposo. Não é comparável a nenhum outro; não é africano nem oriental, nem português, mas sim os três a um tempo... Assim anda trajada cada uma dessas pretas *baianas*, cada qual, porém, com outras cores, outros matizes. Mas a importância dessas *crioulas* propriamente não está nos trajes, mas no garbo com que usam, no seu modo de andar, nas suas maneiras. Sentadas no mercado ou na soleira de uma porta, dispõem elas a sua saia como se fosse um manto real, de

modo que parecem estar sentadas dentro de uma enorme flor. (ZWEIG apud VIANNA FILHO, 1988, p.23).

Em se tratando de traje ritualístico, cada orixá tem sua roupa específica, e seus detalhes representam muito dos seus atributos e da sua relação com os demais orixás e filhos(as)-de-santo, conforme exemplifica Martins:

Da vestimenta litúrgica até o uso dos atributos simbólicos de Yemanjá Ogunté, tudo revela que o corpo está sob união espiritual e expressa a conduta do ritual para honrar o Orixá, permitindo a comunicação entre o(a) filho(a)-de-santo e a dimensão transcendental, estabelecendo-se, assim, a ligação e a convivência com os outros Orixás numa atmosfera plena de festividade. (MARTINS, 2008, p.106).

Algumas lexias classificadas anteriormente no macrocampo das insígnias também configuram no microcampo adereços, por representarem objetos que são, simultaneamente, armas e ornamentos, a saber: *adê*, *chapéu de couro* (para ornar e proteger a cabeça); *eruexim*, *erukerê*, *ebiri*, *xaxará* (armas para espantar espíritos, sob a forma de vassouras); *espada de Ogun*, *alfanje*, *oxê* (armas cortantes); *arco e flecha*, *arco de Oxossi* (armas perfurantes); *paxorô* (adereço que simboliza sabedoria e ancestralidade), *xaorô* (adereço que simboliza a sujeição dos iniciados); *leque de Yemanjá*, *ababé* (adereços simbólicos de feminilidade); *balangandãs* e *contas* (adereços ornamentais).

### 3.7 Da cozinha-de-santo

Sem dúvida, no Candomblé, tudo começa na cozinha e nada pode ser comparado à energia que emana das oferendas aos orixás. Logo após o ritual de entrega, o axé se expande para a sala, para o barracão, para as casas, para a cidade. A cozinha é, portanto, o grande laboratório sagrado, onde o saber fazer, a fé, o respeito e a beleza plástica se encontram para o encanto das divindades. (Iyalorixá Maria Stella de Azevedo)

Compreende-se por cozinha-de-santo todo o aparato material e simbólico de produção de alimentos de origem africana e afro-brasileira, com o fim de zelar dos orixás e nutrir de axé o corpo e o espírito do povo-de-santo. Assim, entende-se que essa cozinha se

inicia no espaço físico do terreiro, mas se estende ao cotidiano popular, ganhando a função social e lúdica de agregar os membros do axé, criando novos espaços simbólicos de resistência.

No campo lexical da cozinha-de-santo, somam-se 47 lexias: 7 animais sagrados; 4 bebidas; 7 ingredientes; 23 alimentos cozidos (sendo 6 doces e 17 não-doces); 2 alimentos fritos; 3 alimentos crus, 1 utensílio.

Costuma-se ofertar aos orixás, como alimentos, animais votivos sacrificados. As práticas rituais de oferecimento de animais aos seus deuses representam o respeito do povo-de-santo pelos elementos da natureza e integração com o divino pois, para os membros dos terreiros, “o íntimo relacionamento entre os animais e as divindades africanas estabelece o contato e projeta nos próprios animais os sentidos da vida e da força do sangue que irá regar os objetos sagrados nos santuários”. (LODY, 1998, p. 91). Foram coletadas sete lexias referentes aos animais sagrados, as quais foram agrupadas pelo critério da classificação de animais pela quantidade de pés: *bezerro*, *bode*, *carneiro*, *cágado* (quadrúpedes); *conquém*, *galo*, *pomba* (bípedes). Quando se ouve o povo-de-santo dizer que vai sacrificar “bicho de quatro pés”, significa que será uma grande oferenda, pois, para cada pé do quadrúpede (com exceção do cágado), calcula-se um casal de aves sacrificadas. Por isso também, tem-se as mesas fartas.

Coletaram-se quatro lexias referentes a bebidas, as quais foram agrupadas de acordo com o critério de serem ou não fermentadas, a saber: *cachaça*, *aluá* e *cerveja* (fermentadas); e *café* (não fermentada). As bebidas alcoólicas são votivas de Exu, e estão presentes em muitas das festas de terreiro, quando acontece o ajeum<sup>54</sup>. Sobre o uso de bebidas nos terreiros, afirma Lody:

Na realidade dos terreiros afro-brasileiros, as bebidas industrializadas vêm tomando lugar cada vez maior, levando a novos acréscimos e mesmo já ganhando tradição. A cerveja, o vinho e a cachaça estão presentes, penetrando em muitos rituais privados, adquirindo significados especiais das tradições negro-africanas e seus rigores religiosos. A utilização dessas bebidas acontece, principalmente, no ajeum, onde predomina a cerveja, em seguida, a cachaça e, raramente, o vinho. (LODY, 1998, p.54).

---

<sup>54</sup> Momento em que se compartilham os alimentos rituais com todos os membros do terreiro.

Talvez devido ao vinho aparecer raramente no ajeum, não seja encontrada a lexia *vinho* no texto de base.

Foram coletadas sete lexias referentes a ingredientes da cozinha-de-santo, os quais foram agrupados como óleos ou temperos: *dendê*, *azeite amarelo* (óleos); *côco*, *gingibre*, *sal*, *pimenta*, *mel* (temperos).

Coletaram-se vinte e três lexias referentes a alimentos cozidos, agrupadas em doces ou não-doces. Preferiu-se a classificação “não doce” haja vista nem sempre o alimento não doce ser salgado. Inclusive há alimentos da cozinha-de-santo que, por obediência aos preceitos, não podem ser temperadas com sal. São lexias relativas aos alimentos doces: *doces* (denominação genérica), *cocada*, *pé-de-moleque*, *cuscuz de tapioca*, *cuscuz de puba*, *bolo de puba*. Essas iguarias compõem a mesa de doces ofertadas aos Erês (Ibejis) e estão presentes no cotidiano alimentar do povo baiano. Por muito tempo, foram mercados pelas negras *vendedeiras* ou *mulheres de ganho*, nas ruas de Salvador.

Os alimentos não doces são representados pelas lexias: *comida* (denominação genérica), *comida de Ogun*, *comida de azeite*, *comida de dendê*, *abará*, *amalá*, *caruru*, *efô*, *frigideira*, *guisado de cágado*, *moqueca*, *vatapá*, *xinxim*, *sarapatel*, *acaçá*, *cuscuz*, *inhame*. Ainda há uma infinidade de pratos da cozinha-de-terreiro que não foram citadas por Amado (1969). E são tantas as informações acerca dessa cozinha que somente esse macrocampo lexical poderia constituir objeto de estudo de outra dissertação.

Apesar de ter uma origem comum – o terreiro – é fundamental ressaltar a diferença entre a comida-de-santo e a comida cotidiana. Sousa Júnior as diferencia:

A comida-de-santo diferencia-se, assim, daquela do dia a dia. Uma coisa é cozinhar o inhame, cortá-lo em pedaços para o café. Outra é preparar este mesmo inhame para Oxalá, quando variam desde o tamanho, e a forma das raízes, os procedimentos observados para feitura de tal prato e, por fim, as palavras ditas para *encantar* a comida. Fazer um feijão de azeite não é o mesmo que preparar um Omolocum. Enquanto, para se fazer o primeiro, somente se separa a sujeira, o segundo exige que se escolham os grãos maiores, perfeitos. Nada pode escapar, afinal Oxum liga-se à fecundidade. Não é simplesmente fazer um caruru, cortar os quiabos, acrescentar cebola, camarão e azeite-de-dendê. É cortar de diferentes formas, ou como se diz: *de forma certa*, convensar com o quiabo, assim por diante... Os Orixás comem as comidas mais elaboradas. (SOUSA JÚNIOR, 2006 [1999], p. 340).

No texto de base, nota-se, por exemplo, a presença de duas lexias de sentidos próximos: *caruru* e *amalá*. Ambas, no texto, referem-se a comidas preparadas à base de quiabos e temperadas com cebola, camarão seco e azeite de dendê, mas a diferença é que o *caruru* pode ser comida-de-santo ou comida cotidiana, não litúrgica, enquanto o *amalá* é essencialmente comida-de-santo, comida de Xangô, conforme se apresentam no contexto de *Tenda dos Milagres*.

Ainda foram coletadas lexias referentes a alimentos fritos (*acarajé* e *peixe frito no azeite amarelo*), a alimentos crus (*obi*, *orobô*, *roletes de cana*) e utensílio (*tabuleiro*).

### 3.8 Das plantas

*Ewé ó! Ewé àsà!*  
Oh, as folhas! A folha é a tradição!  
(OLIVEIRA, 1992, p. 52)

No candomblé, refugiaram-se os saberes africanos acerca do uso das plantas. Graças ao culto a Ossain, orixá que domina todos os segredos da botânica. Lühning sustenta que o candomblé,

[...] com o seu uso ritual das plantas, proporcionou e possibilitou a memorização dos nomes iorubas através do reconhecimento das folhas idênticas, dando-lhes o mesmo nome conhecido na África, e adotando folhas brasileiras para substituírem folhas africanas, que eram necessárias para o uso ritual, porém não se encontravam aqui. (Não devemos esquecer que o candomblé hoje também guarda os últimos redutos da língua iorubá nas suas cantigas e nomes dados a objetos usados durante os rituais.). (LÜHNING, 1999, p.308)

No campo lexical das plantas, somam-se 21 lexias: 17 plantas para curar; 2 misturas curativas à base de plantas; 2 plantas para perfumar. O microcampo das plantas para curar apresentou: sete lexias genéricas (*plantas*, *folhas*, *capins*, *raízes*, *cascas de pau*, *cascas de árvore*, *paus de resposta*); e dez lexias específicas (*agrião*, *alumã*, *mastruço*, *quebra-pedra*, *tiririca de babado*, *erva-cidreira*, *capim-santo*, *capim barba de bode*, *obi*, *orobô*). Já no microcampo das misturas curativas à base de plantas, foram coletadas

duas lexias: *mezinha* e *banho de folhas*. No microcampo das plantas para perfumar, coletaram-se também duas lexias: *alfazema* e *pitanga*.

Percebe-se a relevância do uso diverso das plantas pelo povo-de-santo, haja vista que a “lógica do sistema botânico do candomblé nagô tem fundamento num culto que associa à prática religiosa um esforço terapêutico, voltado para a restauração, conservação ou promoção da saúde e do bem-estar dos iniciados, adeptos e clientes”. (SERRA, 1999, p.290).

### 3.9 Dos instrumentos musicais

Ao iniciar a sua locomoção, desliza em direção à mãe-de-santo Nini, que está sentada na sua cadeira de espaldar alto; executa o odubalé à frente da mãe-de-santo, depois se dirige até a porta principal do barracão para saudar “o homem da rua”, volta-se para saudar a orquestra dos atabaques, agogôs e xequerês e, por fim, saúda os outros religiosos. (MARTINS, 2008, p. 136).

No campo lexical dos instrumentos musicais, somam-se 12 lexias: 2 gerais; 6 membrifones; 4 idiofones. Foram classificadas como denominações gerais as lexias: *instrumentos* e *orquestra*. Toda a orquestra é saudada com honraria nos diversos ritos sagrados do candomblé. A lexia *orquestra* já remete ao imaginário do leitor o sentido de grandiosidade do aparato musical candomblecista, dividido em instrumentos membrifones e instrumentos idiofones.

Entende-se por membrifone o instrumento musical construído por couro animal esticado sobre aro de madeira ou caixa oca de madeira, a parte principal do atabaque é justamente o couro, local onde é realizada a percussão. O atabaque também ocupa o papel de uma divindade e, por isso, é sacralizado, alimentado, vestido; possui nome próprio, e apenas sacerdotes e pessoas de importância para a comunidade podem tocá-lo e usá-lo nos rituais. Foram coletadas seis lexias referentes a instrumentos membrifones: *atabaque*, *ilu*, *rum*, *rumpi*, *lé*, *cabaça*.

Os atabaques (tambores) merecem destaque na orquestra do terreiro, pois são considerados divindades, são vestidos, alimentados e reverenciados. Reis assegura que

“os tambores são batidos para rememorar os antepassados e, em frente deles, os cânticos são o elo entre o presente e o passado, entre o céu e a terra.” (REIS, 1996, p.66)

Compreendem-se como idiofones os instrumentos de percussão que só produzem som com a sua vibração por inteiro. Coletaram-se quatro lexias referentes a instrumentos idiofones: *adjá, agogô, chocalho, xerê*.

Diante da observação dessas lexias no texto de base, conclui-se que a obrigação de bater os tambores, de pôr toda a orquestra do candomblé para tocar para os orixás, é indissociada do prazer de estar junto dos seus, de compartilhar com a família-de-santo o ânimo, a grande força emanada dos atabaques, mesmo nos tempos em que isso podia custar a vida de muitos. O som dos instrumentos musicais dos terreiros, há muito, anuncia a resistência do povo-de-santo.

### 3.10 Da dança

Em matéria  
de religião  
estou  
como Nietzsche  
(embora não tenha necessidade de sua opinião)  
só acredito num Deus que dance.  
(SIQUEIRA, Jorge. In: Cadernos Negros, v. 19, p. 98).

Não existe Candomblé sem dança. Esta constitui mais que movimentos corporais, significando, na liturgia candomblecista, uma das formas de entrar em comunicação com a ancestralidade, com os orixás – os deuses que dançam.

A música, o ritmo e a dança são extensões dessa expressão (*voltar ao tempo passado*). Supriram as fronteiras territoriais, contrariaram o sentido do tempo cronológico; o tempo deles não gira no sentido do relógio, mas, como a roda do ritual, busca um contato mais profundo com a ancestralidade. (LIGIÉRO, 2006, p.69).

No campo lexical da dança, somam-se 20 lexias: 7 de coordenação; 5 de coreografia; 2 toques; 6 cânticos. No microcampo da coordenação, foram coletadas as sete lexias:

*puxar o canto, puxar cantiga, tirar cantiga, abrir a dança, dar início à dança, dar começo à dança; ordenar a dança.* No microcampo da coreografia foram destacadas as cinco lexias: *dança, dançar, passo, roda das mulheres, roda das feitas*. No microcampo dos toques, coletaram-se as duas lexias: *batuque* e *adarrum*. Já no microcampo dos cânticos, foram arroladas seis lexias: *cantar, canto, cantiga, cantiga de fundamento, cântico sagrado, louvação*.

Observa-se que, no texto de base, as lexias referentes à dança estão presentes do início até o final da história, nos momentos de tristeza e saudade (no *axexê* de Pedro Archanjo), nos ritos religiosos (rodas das feitas, roda das mulheres), no compartilhar de momentos felizes com amigos (as danças de Rosa de Oxalá para Pedro Archanjo e Lídio Corro; a dança em homenagem à formatura de Tadeu), em situações diversas. A dança encanta pela destreza e leveza com que o povo-de-santo responde às mudanças de ritmo, quanto a isso, observa Thompson (1974, p. 9): “os africanos parecem não possuir ossos”.

### 3.11 Dos ritos

O ritual não trabalha com representações recalçadas, é uma exibição dentro de uma ordem ritualizada, que não admite a categoria do inconsciente. O ritual é mais somático. O corpo, este receptáculo de forças, é indispensável ao ritual. Aparelho psíquico, mágico, irracional, canto, gesto, movimento, dança. O corpo escreve sempre no espaço a história intemporal descrita no ritual. (Muniz Sodré, 1989)

Todos os ritos constituem uma auto-representação do próprio terreiro, da sua estrutura social, do que lhe é sagrado, do seu imaginário, segundo afirma Lody:

Integrados ao mesmo mundo sagrado e social, os terreiros têm formas muito evidentes de se auto-representar. São elaborações materiais, ebós, sacrifícios, feitiços, ganhando emoções correlatas com outros imaginários conviventes e que dialogam entre si. (LODY, 1999, p.11).

No campo lexical dos ritos, somam-se 29 lexias: 19 secretos; 10 públicos. Vale ressaltar que tal classificação pauta-se no predomínio de ser secreto, bem como no predomínio de ser público, pois há ritos públicos que têm o seu momento de segredo, no qual,

geralmente, apenas os membros sacerdotais e seus auxiliares diretos têm acesso, e há também ritos secretos que têm o seu momento de exposição ao público.

Arrolaram-se dezenove lexias no microcampo dos ritos secretos, agrupados de acordo com o critério da finalidade do rito, a saber: *fundamento*, *assentar* (ritos de fundamento); *raspar*, *fazer santo*, *barco*, *barco das iaôs* (ritos de iniciação); *bori*, *fechar o corpo* (ritos de proteção imediata); *padê*, *ebó*, *despacho*, *matança*, *macumba*, *feitiço*, *mandinga*, *mandê* (ritos de oferenda); *jôgo*, *fazer o jôgo*, *jogar os búzios* (ritos de leitura do destino).

O microcampo dos ritos públicos apresentou os dez ritos públicos: *festejar*, *festa*, *descida dos santos*, *ôrunkó*, *obrigação*, *bater*, *bater candomblé*, *deká*, *axexê*.

Constatou-se, com a observação das lexias dos ritos contextualizadas, que a maioria dos ritos públicos imbuí-se de espírito festivo, acolhendo os membros dos terreiros e os visitantes, compartilhando alimento, música, dança, bênçãos e axé. Sem o espírito de coletividade e de solidariedade, torna-se impossível realizar todos os ritos de um terreiro, pois a maioria dos seus membros possuem desfavorável condição financeira. Mas tem uma notável força de resistir e fazer perpetuar sua cultura, sua religião.

### 3.12 Dos espaços sagrados

Eis a razão por que o Terreiro é, ao mesmo tempo, um espaço ritual, social, comunitário e místico; ele é realmente tudo isto para cada membro da comunidade que ali busca e encontra um espaço que corresponde a uma referência à terra de origem dos seus ancestrais, um espaço onde cada um acredita poder encontrar um bem-estar pessoal e familiar. (SIQUEIRA, 1998, p.183).

Somam-se 26 lexias no campo lexical dos espaços sagrados: 6 gerais; 5 específicos; 7 internos; 8 externos.

No microcampo dos espaços sagrados gerais, foram coletadas as lexias: *Terreiro*, *Candomblé*, *Casa*, *Casa-de-santo*, *Axé*, *Roça*. Com a observação dessas lexias neste microcampo, pôde-se perceber esse espaço sagrado de culto religioso como também um

local de resistência sócio-cultural, de preservação de riquezas do axé, de transmissão de saberes milenares.

No microcampo dos espaços sagrados específicos, foram elencadas as lexias: *Alaketu, Casa Branca, Gantois, Opô Afonjá, Ilê Ogunjá*. Com a observação dessas lexias neste microcampo, pôde-se notar o caráter verossímil de *Tenda dos Milagres*, quando Amado (1969) elenca os mais famosos terreiros de Salvador, esboçando um pouco da história do candomblé da Bahia.

No microcampo dos espaços sagrados internos, as lexias foram agrupadas como pertencentes à arquitetura ou ao mobiliário. Pertencem ao microcampo da arquitetura as lexias: *peji, sala, barracão, camarinha, morada de Exu*. Pertencem ao microcampo do mobiliário: *cadeira de braços e cadeira especial*. Pôde-se observar como é organizado o espaço interno dos terreiros, a função dos principais cômodos que funcionam como espaços sagrados, bem como os espaços que demarcam o poder hierárquico do candomblé.

Como espaços sagrados externos foram classificadas as lexias: *horizonte, águas, mar, Aioká, floresta, selva, mato, montanha*. Com a observação dessas lexias neste microcampo, pôde-se confirmar a integração do culto candomblecista à natureza, considerada como espaço sagrado e morada de todos os seres vivos e orixás. Estes são os “princípios que caracterizam as forças da natureza: água; terra; vento; fogo; floresta; vegetação; árvores; movimento; morte; saúde; doença; plantio; colheita; caça; transformação de minério em metal; a vida em expansão comunitária etc.” (LUZ, 2002, p. 69).

## IFÁ LEXICAL



## 4 PERCORRENDO CAMPOS E ESQUADRINHANDO A CULTURA: A CLASSIFICAÇÃO DAS LEXIAS DE TERREIRO EM CAMPOS LEXICAIS

### 4.1 MACROCAMPO LEXICAL DAS NAÇÕES

#### 4.1.1 Geral

**NAÇÃO** (s.f.) – denominação atribuída aos grupos étnico-religiosos que, por meio da língua litúrgica, dos ritos e mitos, distinguem os candomblés da Bahia.

...todos os tipos de **nações**: nagô e gêge, angola e congo... (p.19, L.1)

... e em ilus da **nação** ijexá. (p.19, L.2)

... fundado e dirigido por uma gente de **nação** angola, com sede em Santo Antônio Além do Carmo. (p.93, L.5)

Próximo à cadeira, de pé, junco flexível, flor da **nação** muçurumim com mistura de branco e de ijexá... (p.111, L.39)

Maria Iabaci, seu nome de **nação**. (p.124, L.16)

De madrugada, em vários terreiros de **nações** diversas... (p.238, L.1)

Diziam ter o bedel Archanjo provado em livro pôsto à venda naqueles dias a sobrevivência, e, terreiros de candomblé da **nação** gêge, do culto da serpente, do orixá Dan-gbi ou simplesmente Dan. (p.257, L.14)

#### 4.1.2 De tradição yorubá-nagô

**IJEXÁ** (adj.) – nação de candomblé de tradição yorubá-nagô.

... e em ilus da nação **ijexá**. (p.19, L.2)

Conversou com variada gente: Camafeu de Oxossi, Eduardo de **Ijexá**, Mestre Pastinha, Menininha e Mãezinha, Miguel de Santana Obá Até. (p.85, L.7)

Próximo à cadeira, de pé, junco flexível, flor da nação muçurumim com mistura de branco e de **ijexá**... (p.111, L.1)

**KETU** (adj.) – nação de candomblé, em cuja linguagem litúrgica predomina o dialeto nagô, formada inicialmente pelos africanos trazidos do reino iorubá de Queto, no Benim, principalmente a partir dos fins do século XVIII.

Era um Oxossi diferente: sendo com certeza aquêle mesmo rei de **Ketu**... (p.18, L.9)

No centro da sala, Oxossi, rei de **Ketu**... (p.307, L.30)

Procópio prosseguiu a dança, era Oxossi, o caçador, senhor da selva, rei de **Ketu**. (p.309, L.23)

**NAGÔ** (adj.) – nação de candomblé, que cultua os orixás e utiliza uma língua litúrgica iorubá-nagô.

...todos os tipos de nações: **nagô** e **gêge**, angola e congo... (p.19, L.1)

– Meu nome de cristão é Pedro Archanjo, mas em **nagô** sou Ojuobá. (p.186, L.9)

#### 4.1.3 De tradição ewe-fon

**GÊGE** (adj.) – nação de candomblé de culto aos voduns, formada inicialmente por africanos originários do reino de Daomé, no Benim, falantes do grupo de línguas ewe-fon.

...todos os tipos de nações: nagô e **gêge**, angola e congo... (p.19, L.1)

...em terreiros de candomblé da nação **gêge**, do culto da serpente, do orixá Dan-gbi ou simplesmente Dan. (p.257, L.14)

#### 4.1.4 De tradição banto

**ANGOLA** (adj.) – nação de candomblé de tradição banto, formada por africanos falantes de línguas do tronco banto.

...todos os tipos de nações: nagô e **gêge**, **angola** e congo... (p.19, L.1)

... fundado e dirigido por uma gente de nação **angola**, com sede em Santo Antônio Além do Carmo. (p.93, L.5)

**CONGO** (adj.) – nação de candomblé de terminologia religiosa banto.

...todos os tipos de nações: nagô e **gêge**, angola e **congo**... (p.19, L.1)

#### 4.1.5 De tradição hauçá

**MUÇURUMIM** (adj.) – nação de candomblé no Recôncavo Baiano, com linguagem litúrgica hauçá (hauçá *músúmi*). Os *hauçás* também são conhecidos como *malês*.

Próximo à cadeira, de pé, junco flexível, flor da nação **muçurumim** com mistura de branco e de ijexá... (p.111, L.37)

## 4.2 MACROCAMPO LEXICAL DOS SANTOS

### 4.2.1 Geral

**SANTO** (s.m.) – nome genérico dado às divindades africanas no Brasil.

... não completara ainda trinta anos quando o **santo** o escolheu... (p.117, L.27)

...Majé Bassan lhe entregou o adjá e tirou uma cantiga para o **santo**. (p.163, L.26)

...e as iaôs novatas no **santo** e na vadiação. (p.232, L.3)

...meu **santo** eu não abandono, não conte comigo em tempo de obrigação. (p.264, L.10)

– E o **santo**?

– Assentei, levei para casa com consentimento da mãe Majé. (p.267, L.24)

Manuel de Praxedes, consciente de seus deveres, exigiu respeito aos **santos**. (p.274, L.39)

Filha, Archanjo nunca teve nenhuma, a não ser filhas-pequenas nos terreiros de **santo**. (p.285, L.20)

Muitos babalorixás e iyalorixás levaram axé e **santos** para longe... (p.303, L.21)

Nos dias de festa, quando os atabaques batiam no chamado dos **santos**... (p.304, L.8)

Acabe coeste **Santo**... (p.304, L.10)

Procópio tava na sala,  
Esperando **santo** chegá... (p.305, L.10)

– Meu **santo** ninguém vai me impedir de festejar. (p.305, L.21)

Não vê que seus **santos** não valem nada? (p.305, L.26)

– Não vai? Êsses **santos** de vocês não valem nada, se valessem já teriam me matado. (p.305, L.36)

Êsses **santos** de vocês só fazem barulho... (p.306, L.4)

...são uns **santos** de merda. (p.306, L.5)

...mande o **santo** à merda e eu lhe dou um lugar na polícia. (p.306, L.15)

– Meu **santo** ninguém vai me impedir de festejar. (p.306, L.19)

Como não hei de fazer a festa do meu **santo**? (p.307, L.12)

Os **santos** desceram cedo e todos de uma vez, num rebuliço. (p.307, L.27)

Quando no **santo**, sua fôrça duplicava. (p.309, L.36)

...recebeu **santo** e terminou com a festa, pôs uma patrulha de soldados a correr. (p.309, L.3)

– Vou acabar com você agora mesmo, **santo** de merda! (p.309, L.14)

...no **santo**, sua fôrça duplicava. (p.309, L.36)

...talvez pudesse, crente e convicto, receber dinheiro do **santo**. (p.354, L.10)

#### 4.2.2 Orixás

**ORIXÁS** (s.m.) – designação genérica das divindades do panteão iorubá ou nagô-queto.

...as mãos infatigáveis criam **orixás** e caboclos e eles possuem um mistério... (p.17, L.39)

No fogo e nas mãos violentas de Manu nascem os **orixás** e seus emblemas. (p.18, L.34)

...qual então o parentesco a ligá-los assim intimamente aos **orixás** de mestre Agnaldo? (p.19, L.9)

...aliás os **orixás** assim tinham ordenado, “para Ojuobá não tem porta fechada”. (p.45, L.25)

Dos **orixás**, Archanjo sabia a completa intimidade; de outros heróis também: Hércules e Perseu, Aquiles e Ulisses. (p.55, L.25)

...preferido dos **orixás**, confidente de segredos, um velho tio do maior respeito, quase um feiticeiro, Ojuobá. (p.57, L.11)

No candomblé de Olga, filha de Lôko e de Yansan, no Alaketu, reconheceu os **orixás**... (p.85, L.19)

...teria sido o próprio **orixá** quem ordenara Archanjo tudo ver, tudo saber, tudo escrever. (p.117, L.31)

...e os **orixás** dançavam com seus filhos, ao som dos atabaques e das palmas da assistência. (p.165, L.15)

... na hora da descida dos **orixás** ao som do adarrum... (p.18, L.8)

Quando os foguetes começaram a subir, anunciando o regresso dos **orixás**... (p.190, L.27)

...um a um entraram no barracão os **orixás** com emblemas, armas e ferramentas. (p.190, L.36)

...os **orixás** presentes nos terreiros com atabaque e dança... (p.230, L.34)

Soltam as mãos no batuque e a voz antiga de Majé Bassan renova-se na cantiga de agradecimento aos **orixás**. (p.231, L.35)

Já não falta ninguém, cabe a Tadeu agradecer, engolir as lágrimas, dançar para os **orixás**... (p.233, L.39)

...em terreiros de candomblé da nação gêge, do culto da serpente, do **orixá** Dan-gbi ou simplesmente Dan. (p.257, L.14)

Agora, numa absoluta falta de respeito, ousava o pardo Archanjo exhibir inexistente **orixá**... (p.257, L.19)

...enquanto os **orixás** retornavam à montanha, à floresta, ao mar, de onde haviam vindo para a dança e o canto nos terreiros. (p.274, L.12)

Reunidos no Terreiro em festa, homens pacíficos e alegres **orixás** viram-se interrompidos e ameaçados. (p.275, L.4)

Outros tomaram dos **orixás**, dos instrumentos, dos trajes, dos itas, das cantigas e danças...(p.303, L.31)

...os costumes de origem negra, sem exceção, das vendedoras de comida até os **orixás**, foram objeto de violência contínua e crescente. (p.304, L.24)

– Tenho de venerar meus **orixás**, nos dias de festa tenho de bater para eles... (p.305, L.28)

Nesse tempo todo nunca vi um milagre de **orixá**. (p.306, L.11)

...um e outro inimigos pessoais de terreiros e **orixás**. (p.308, L.32)

Zé de Ogun deu um salto e um berro, atirou longe os sapatos, rodopiou na sala, virou **orixá**... (p.309, L.36)

Ergueram-se os braços do **orixá**, as mãos tenazes eram duas cobras... (p.310, L.1 )

...que o levaria para longe daquele inferno de **orixás** dasatados em milagres. (p.311, L.10)

...o terror do povo, em triste fuga perseguido por um **orixá** de candomblé... (p.311, L.16)

Nasci no candomblé, cresci com os **orixás** e ainda môço assumi um alto posto no Terreiro. (p.316, L.12)

– Durante anos e anos acreditei nos meus **orixás** como frei Timóteo acredita nos seus santos, no Cristo e na Virgem. (p.316, L.22)

Eu penso que os **orixás** são um bem do povo. (p.317, L.32)

Ouçã, meu bom, um dia os **orixás** dançarão nos palcos dos teatros. (p.318, L.26)

Gosta é de ouvir intimidades de **orixás** da boca de Pulquéria e de Aninha... (p.337, L.36)

Nos atabaques, agogôs, chocalhos e cabaças, o candomblé de feitas, iaôs e **orixás**. (p.372, L.36)

Capoeiristas, filhas-de-santo, iaôs, pastoras, **orixás**, o Terno de Reis e o Afoxé, passistas e formosas cantam, dançam e abrem alas. (p.373, L.18)

**OXALÁ** (s.m) – orixá supremo da criação, pai de todos os orixás, é também conhecido como *Obatalá*. O velho é *Oxalufã*, e o jovem, *Oxaguiã*. Por ser um orixá funfum (que utiliza o *efum*, pó branco, para enfeitar o corpo, e come alimentos brancos), as pessoas que lhe são consagradas devem sempre usar branco e não devem comer azeite de dendê, principalmente nas sextas-feiras.

...são espadas de Ogun, leques de Yemanjá, abebés de Oxum, paxorôs de **Oxalá**. (p.18, L.28)

Não acertou no entanto, fazer Rosa de **Oxalá**, não conseguiu “aprender sua pabulagem”, como ele dizia. (p.19, L.22)

Nunca cheguei a saber, por exemplo, se a negra Rosa de **Oxalá** foi ou não a mesma mulata Risoleta descendente de malês... (p.22, L.15)

Rosa, Rosa de **Oxalá**, perdição de mulher, tantas o velho amara e tivera, nenhuma se lhe comparava... (p.43, L.14)

Uma rosa de fogo, uma rosa de cobre, de canto e de dança, Rosa de **Oxalá**, axexê, axexê. (p.59, L.5)

...sendo de **Oxalá** não veste senão branco... (p.77, L.38)

Apoiado em seu reluzente paxorô, **Oxalá** veio dançando até ele e o acolheu nos braços. (p.85, L.22)

“Seu encantado, meu pai, é Oxolufan, **Oxalá** velho”, disse-lhe Olga, levando-o para ver os pejis. (p.85, L.23)

...em 1895, pela primeira vez se apresentou a corte mirífica de **Oxalá**. (p.90, L.35)

A Côrte de **Oxalá**, tema escolhido para o préstito, obteve tal sucesso... (p.93,L.2)

Naquele carnaval ninguém vira Rosa de **Oxalá**. (p.100, L.16)

Única, pois a outra, a que se refere a Rosa de **Oxalá**, essa não depende de trabalho ou dinheiro, é sonho impossível. (p.108, L.10)

... – e talvez ainda se fizesse necessário encomendar na mesma ocasião um ebó para Oxolufan, que é **Oxalá** velho, o maior de todos. (p.108, L.15)

...quando recebe **Oxalá** no barracão da Casa Branca do Engenho Velho, onde navega o barco de Oxum. (p.109, L.26)

...é Rosa de **Oxalá**, os seios soltos sob a bata, os quadris desatados sob as sete anáguas... (p.112, L.7)

Milagre é isso, minha santa, milagre do Bonfim, milagre das Candeias, prodígio de **Oxalá** – Rosa em canto e dança na Tenda dos Milagres... (p.112, L.13)

Em todas elas, Rosa de **Oxalá**, tua indecifrável adivinha, teu proibido eterno amor. (p.113, L.34)

A não ser Rosa – se alguém ensinou a Archanjo a dor de amar e o venceu foi Rosa de **Oxalá**, e mais ninguém. (p.157, L.13)

...a voz morna de Risoleta, a dança de Rosa de **Oxalá**. (p.160, L.2)

Degusta licor caseiro – licor de cacau, fabrico de Rosa de **Oxalá**, néctar sublime! (p.187, L.18)

... em disputa com Rosa de **Oxalá** na delicadeza do passo e em formosura. (p.189, L.26)

Num estremeção, Rosa fez-se Oxolufan, **Oxalá** velho. (p.189, L.31)

Ana Mercedes faria Rosa de **Oxalá**, sobre isso não houve discussão. (p.196, L.27)

A mais bela, sem equivalente, sem comparação, era Rosa de **Oxalá**, o tempo só lhe acrescentara garbo à formosura. (p.232, L.4)

Rosa de **Oxalá**, a misteriosa tia, era a dona da casa na Tenda dos Milagres... (p.233, L.18)

Sentado entre Rosália e Rosa de **Oxalá**... (p.258, L.42)

Quase vinte anos, dezessete exatamente, constata Archanjo, e cada ano acrescentara algo à beleza de Rosa de **Oxalá**. (p.259, L.13)

Agora fêmea sem adjetivos, Rosa de **Oxalá**. (p.259, L.15)

“– De tu Pedro, sei tudo, mais do que de mim, sei teu pensamento. Para quem dancei a vida inteira? Me diga! Só para dois: **Oxalá**, meu pai, e tu, que não me quis.” (p.263, L.33)

Só dancei, te juro, para **Oxalá** e para tu, meu Pedro. (p.264, L.30)

Rosa de **Oxalá** aperta o braço de Archanjo, o peito arfante, os olhos úmidos. (p.266, L.12)

Para Rosa de **Oxalá** chegou o momento de outro compromisso. (p.266, L.39)

Agora se acabou, não tem mais Rosa de **Oxalá**. (p.267, L.21)

Nas sombras da igreja desaparece Rosa de **Oxalá**. (p.267, L.34)

As mulheres vinham buscá-lo na Tenda dos Milagres, onde, depois do sumiço de Rosa de **Oxalá**, acabaram-se os espetáculos e as festas. (p.285, L.22)

Nem por um níquel nem pela moeda inestimável do amor de Rosa de **Oxalá** vendera o amigo. (p.287, L.2)

Xangô e Yansan, **Oxalá** e Nanan Burokô, Euá e Roko, Yemanjá das águas, Oxumarê, cobra enorme no chão. (p.307, L.28)

O enredo era a corte de **Oxalá**, mestre Lídio o Embaixador, Valdeloir o Dançador. (p.312, L.32)

O Adro de Jesus, o Terreiro de **Oxalá**, Terreiro de Jesus. (p.317, L.42)

...de terno branco por ser filho de **Oxalá**, colarinho de ponta virada, charuto na boca, o verbo em cólera. (p.327, L.17)

Prometeu quadro comemorativo para a igreja, matança de bezerro e bode para **Oxalá**... (p.335, L.18)

Olhos azuis, pele morena: – Rosa de **Oxalá** Alcântara Lavigne... (p.360, L.38)

– De **Oxalá**? De quem o nome? (p.360, L.39)

– Rosa de **Oxalá**... Uma beleza, acho que vou adotar... (p.360, L.40)

Da família da avó jamais tivera notícia exata, rastro perdido, silenciado mistério, a família de **Oxalá**. (p.361, L.11)

Ai, Rosa de **Oxalá**! (p.362, L.30)

Finalmente Ana Mercedes pôde ser Rosa de **Oxalá** e nada ficou a lhe dever em requebro e dengue. (p.371, L.14)

**OXOLUFÃ** (s.m.) – Oxalá velho, o que carrega o *opaxorô*, orixá supremo da criação, pai de todos os orixás.

“Seu encantado, meu pai, é **Oxolufan**, Oxalá velho”, disse-lhe Olga, levando-o para ver os pejis. (p.85, L.23)

... – e talvez ainda se fizesse necessário encomendar na mesma ocasião um ebó para **Oxolufan**, que é Oxalá velho, o maior de todos. (p.108, 15)

...em sendo sexta-feira, comprara alva conquém para sacrificar a seu pai **Oxolufan**. (p.108, L.31)

Num estremeção, Rosa fez-se **Oxolufan**, Oxalá velho. (p.189, L.31)

**NANAN BUROKÔ** (s.f.) – orixá dos primórdios, a mais velha ancestral de todas as divindades, considerada a divindade das águas paradas, dos lagos e águas lamacentas dos pântanos.

Xangô e Yansan, Oxalá e **Nanan Burokô**, Euá e Roko, Yemanjá das águas, Oxumarê, cobra enorme no chão. (p.307, L.28)

**YEMANJÁ** (s.f.) – orixá do mar, guardiã das cabeças (*oris*) e, na maioria dos mitos cosmogônicos yorubanos de criação do mundo, é mãe de todos os orixás, esposa de *Oxalá*.

...se transformam em oxês de Xangô, em Oxuns, em **Yemanjás**, em figuras de caboclos... (p.17, L.33)

...são espadas de Ogun, leques de **Yemanjá**, abebés de Oxum, paxorôs de Oxalá. (p.18, L.27)

Apregoou-se dona a sereia do mar, **Yemanjá**... (p.92, L.18)

Vinha depois Xangô por ser Ojuobá, Ogun estava perto e vinha **Yemanjá**. (p.98, L.7)

Três Omolus, dois Oxumarês, duas **Yemanjás**, um Ossain e um Xangô. (p.189, L.32)

...os presentes a **Yemanjá**, os abecês de Lucas da Feira, o capoeirista Besouro, o pintor Caribé... (p.203, L.23)

...presentes de **Yemanjá** apreendidos, capoeiristas tratados a bainha de facão na Chefatura de Polícia. (p.220, L.29)

Filha diletta de **Yemanjá**, dona das águas, em sua honra todos repetem a saudação destinada à Mãe dos encantados. (p.232, L.9)

...era reclamada ação policial energética contra candomblés e afoxés, capoeiras e festas de **Yemanjá**. (p.273, L.22)

Xangô e Yansan, Oxalá e Nanan Burokô, Euá e Roko, **Yemanjá** das águas, Oxumarê, cobra enorme no chão. (p.307, L.27)

**MÃE-D'ÁGUA** (exp.) – sereia, entidade das águas, é um dos nomes de *Yemanjá*.

Uma grande Yemanjá em cobre é a insígnia de sua oficina: Tenda da **Mãe-D'água**. (p.18, L.29)

...tomam-se as medidas necessárias para garantir o êxito da lavagem da Igreja do Bonfim e do presente da **Mãe D'água**. (p.117, L.11)

**SEREIA** (s.f.) – também conhecida como *Sereia-mucunã*, é um dos nomes de *Dandalunda*, de *Yemanjá*.

Apregoou-se dona a **sereia** do mar, Yemanjá... (p.92, L.18)

**EXU** (s.m.) – divindade nagô-keto, capaz de fazer tanto o bem quanto o mal, tido como mensageiro dos orixás, preside a sexualidade, a fecundidade, as encruzilhadas, os caminhos perigosos e escuros, mas também os livres e transitáveis. Responsável pela abertura de caminhos e pelo trânsito das comunicações, é padroeiro dos comunicadores.

Mãe Majé Bassan fez o jogo para saber qual o dono da Embaixada e qual o **Exu** a protegê-la. (p.92, L.17)

Apregoou-se dona a sereia do mar, Yemanjá, e **Exu** Akssan assumiu os cuidados e a responsabilidade. (p.92, L.18)

...o peji de **Exu** com seu fetiche, seu itá. (p.98, L.1)

Para **Exu**, o primeiro gole de cachaça. (p.98, L.1)

Mas quando punham os búzios e faziam o jogo, quem de imediato respondia, antes de outro qualquer, era o vadio **Exu**, senhor do movimento. (p.98, L.7)

Na frente, **Exu** a rir, amedrontador e fuzarqueiro. (p.98, L.9)

...compadres, irmãos, mais que irmãos são mabaças, são ibejes, dois **exus** soltos na cidade. (p.104, L.26)

É muito simples: por acaso não era Pedro Archanjo filho predileto de **Exu**, senhor dos caminhos e das encruzilhadas? (p.154, L.29)

Foi **Exu** quem lhe avisou da prepotência e dos péssimos desígnios da perversa filha do Cão, do peito ôco. (p.154, L.32)

...e terminou dagã a dançar o padê de **Exu** no início das obrigações. (p.157, L.3)

...isto é um **Exu**, que Deus me livre e guarde, só mesmo gente do Cão nasce sem esperar parteira. (p.226, L.14)

Contam que, nessa hora exata, **Exu**, de volta do horizonte penetrou na sala. (p.309, L.24)

Ojuobá disse: Laroîê, **Exu**! (p.309, L.25)

Pedro Archanjo, Ojuobá ou o próprio **Exu** conforme opinião de muitos. (p.309, L.28)

**OGUN** (s.m.) – orixá do ferro e das artes bélicas. É responsável pela abertura de caminhos juntamente com Exu, seu servo, e seu animal sagrado é o cachorro (*aja*). Há um tipo de Ogum, o *Xorokê*, considerado *metametá*: meio Ogum, meio Exu.

Por vezes diziam ser Archanjo filho de **Ogun**... (p.98, L.3)

Vinha depois Xangô, por ser Ojuobá, **Ogun** estava perto e vinha Yemanjá. (p.98, L.8)

Em meio a tanto embeleço, uma coisa é certa: a presença de Zabela na festa de **Ogun** em que se deu o encantamento. (p.188, L.14)

Chegaram ao mesmo tempo seis **Oguns** ... (p.189, L.34)

...era treze de junho, dia de sua festa, na Bahia **Ogun** é Santo Antônio –, e o povo os saudou de pé, alegremente: Ogunyê! (p.189, L.35)

Quem mais dançou foi Yansan em meio a seis **Oguns**. (p.190, L.21)

No intervalo da troca de roupa, em outra sala, serviram a comida de **Ogun**, régio banquete. (p.190, L.24)

Aproximou-se majestosa procissão de encantados, à frente um dos seis **Oguns**, o de Epifânia. (p.190, L.31)

Era festa grande, de **Ogun**... (p.268, L.15)

...e veio um mundão de gente ver **Ogun** dançar. (p.268, L.16)

...os soldados vinham vindo com as armas embaladas para acabar com a festa de **Ogun**... (p.268, L.22)

**Ogun** Aiaká dançou bonito para alegrar os olhos do povo cansado de sofrer tanto padecimento. (p.268, L.16)

**Ogun** escutou a falação do homem do recado... (p.268, L.24)

Em frente à porta, bem do seu, **Ogun** dançava à espera dos soldados. (p.268, L.30)

Da porta, **Ogun** falou assim para os soldados: Quem fôr de paz entre no Terreiro, venha dançar em minha festa. (p.269, L.33)

Avançaram os soldados contra **Ogun**, as armas levantadas. (p.269, L.6)

**Ogun** kapê dan meji, dan pelú oniban. (p.269, L.7)

**Ogun** chamou as cobras e as cobras se ergueram diante dos soldados. (p.269, L.7)

**Ogun** avisou: quem quiser brigar terá briga, quem quiser guerra terá guerra... (p.269, L.9)

...porque em sua dança sem parar **Ogun** chamou as duas cobras... (p.269, L.14)

**Ogun** kapê dan meji, dan pelú oniban. (p.269, L.15)

Pedro Archanjo repetiu: **Ogun** kapê dan meji, Dan pelú oniban, a praga imemorial, a terrível ameaça dos males do mundo... (p.269, L.16)

Os secretas aproximaram-se do Chefe, mestre Archanjo reconheceu Zé de **Ogun**. (p.308, L.39)

Pedro Archanjo reconheceu Zé de **Ogun**: tudo podia acontecer. (p.309, L.10)

**Ogun** kapê dan meji, dan pelú oniban. (p.309, L.39)

Zé de **Ogun** deu um salto e um berro, atirou longe os sapatos, rodopiou na sala, virou orixá... (p.309, L.34)

Ogunhê!, gritou, e todos os presentes responderam: Ogunhê, meu pai **Ogun**! (p.309, L.38)

**Ogun** kapê dan meji, dan pelú oniban. (p.309, L.39)

**Ogun** chamou as duas cobras e elas se ergueram para os soldados. (p.309, L.40)

...Zé Alma Grande, **Ogun** em fúria, partiu para Pedrito. (p.309, L.2)

Quando Zé Alma Grande, cão de fila, assassino às ordens, homem de toda confiança, virou **Ogun** e partiu para o delegado, Pedrito necessitou do orgulho inteiro para erguer a bengala na última tentativa de se impor. (p.310-311, L.2)

...o malvado sem alma, o terror do povo, em triste fuga, perseguido por um orixá de candomblé, pelo guerreiro **Ogun** todo aceso em cobras. (p.311, L.17)

Pedrito na frente, na corrida, **Ogun** atrás... (p.313, L.10)

...**Ogun**, imenso negro do tamanho de um sobrado, bota o delegado auxiliar Pedrito Gordo a correr na rua, a se mijar de medo. (p.372, L.37)

**XANGÔ** (s.m.) – divindade da justiça. É o orixá dos raios e trovões, rei-herói do povo yorubá, venerado nos meteoritos e machado (*oxê*) de pedra de dois gumes, que são colocados em um pilão de madeira esculpida (*odô*) a ele consagrado.

...se transformaram em oxês de **Xangô**, em Oxuns, em Yemanjás... (p.17, L.32)

Ojuobá, os olhos de **Xangô**, agora ali estirado morto junto ao passeio. (p.45, L.28)

Iam ao candomblé para o amalá de **Xangô**, obrigação das quartas-feiras. (p.46, L.30)

...fecharam-se os olhos dos olhos de **Xangô**, Ojuobá só serve para o cemitério. (p.47, L.5)

...pela morte de Ojuobá, os olhos de **Xangô**, um pai daquele povo. (p.47, L.25)

...para relato na mesa do amalá, na quarta-feira de **Xangô**. (p.51, L.21)

...Ojuobá, os olhos de **Xangô**, tem direito a jazigo perpétuo. (p.57, L.1)

Pôr vezes diziam ser Archanjo filho de Ogun, muitos pensavam-no de **Xangô**. (p.98, L.4)

Vinha depois de **Xangô** por ser Ojuobá, Ogun estava perto e vinha Yemanjá. (p.98, L.7)

Pedro Archanjo era cheio de quizilas, de saberes e certamente não se devera ao acaso sua escolha, tão moderno ainda, para alto posto na casa de **Xangô**... (p.117, L.24)

...não pudera haver maior acerto – **Xangô** sabe os porquês. (p.117, L.28)

Para isso fizera-o Ojuobá, os olhos de **Xangô**. (p.117, L.33)

Era também os olhos de **Xangô** – sua vista alcança longe e vê por dentro. (p.154, L.31)

O resto **Xangô** vai lhe dizer. (p.155, L.10)

**Xangô** ordenou-lhe um ebó com doze galos brancos e doze galos pretos com doze conquens pintadas e uma pomba branca... (p.155, L.11)

...**Xangô** fez uma conta que era branca e vermelha, e a entregou a Archanjo... (p.155, L.15)

No bolso escondeu o kelê, o xaorô e o coração da pomba, a conta vermelha e branca de **Xangô**. (p.155, L.29)

Depois, com delicadeza de baiano lhe enfiou no celeste fiofó o coração da ave, conta encantada de **Xangô**. (p.156, L.26)

Em seu peito crescera, por artes de **Xangô**, o mais terno coração, o mais submisso e amante. (p.156, L.38)

Que mais hei de querer, Madama, hoje é um dia abençoado: quarta-feira, dia de **Xangô**... (p.187, L.38)

Três Omolus, dois Oxumarês, duas Yemanjás, um Ossain e um **Xangô**. (p.189, L.32)

...a negra Dorotéia com colar de Yansan e uma conta vermelha e branca, de **Xangô**. (p.192, L.2)

Certa feita, Majé Bassan abriu o cofre de **Xangô** e completou a quantia necessária à compra... (p.229, L.5)

Ojuobá, os olhos de **Xangô**, acompanha a ânsia e a exaltação no rosto de Tadeu. (p.233, L.31)

Majé Bassan lhe deu um colar de contas lavadas e um patuá, talismã retirado do peji de **Xangô**. (p.250, L.11)

Ouviu-se ao longe o grito de Yansan à frente de eguns, **Xangô** saiu dançando no Terreiro... (p.269, L.30)

– Hoje é dia de **Xangô**, tem muito Terreiro batendo... (p.272, L.7)

Uma guerra santa: os cruzados partiam naquela noite de **Xangô** para acabar com infieis. (p.273, L.33)

Ao centro, **Xangô**, montado em cavalo de muita altanaria, o mulato Felipe de Mulexê. (p.274, L.25)

Até hoje circulam histórias dessa briga: **Xangô** dava invisíveis chibatadas nos secretas... (p.275, L.6)

Ferido no ombro, o sangue a escorrer, Felipe Mulexê, cavalo de **Xangô**, impávido prosseguiu a dança... (p.275, L.13)

Na sala, por fim deserta, permaneciam apenas **Xangô** em sangue e dança e Manuel de Praxedes a girar o cacete num espaço livre. (p.275, L.17)

Num salto sem medida – prodígio de **Xangô** – segundo disse o povo – Manuel de Praxedes saiu pela janela. (p.275, L.25)

**Xangô** sumiu no mato, o ombro em sangue, a dança de chicotes. (p.275, L.30)

Ah! Se pegassem Felipe de Mulexê com seu **Xangô**! (p.275, L.32)

**Xangô** e Yansan, Oxalá e Nanan Burokô, Euá e Roko, Yemanjá das águas, Oxumarê, cobra enorme no chão. (p.307, L.27)

Não o via há muitos anos, desde que Majé Bassan proibira a entrada do renegado no Terreiro de **Xangô**... (p.308, L.41)

Adiantou-se o negro maior do que um sobrado, Ojuobá percebeu com os olhos de **Xangô** um átimo de vacilação no passo do facínora... (p.309, L.18)

Sabe o que significa Ojuobá? Sou os olhos de **Xangô**, meu ilustre professor. (p.316, L.13)

O compadre tão inteligente é os olhos de **Xangô**, ah! (p.353, L.13)

...pôs níqueis de seu bolso na cuia do orixá, no peji de **Xangô**, na morada de Exu. (p.354, L.19)

**YANSÃ** (s.f.) – orixá do fogo, trovão e tempestade, uma das três esposas de *Xangô*, mulher corajosa e destemida, a única *aiabá* (orixá feminino) a quem é permitido dançar qualquer toque consagrado às outras divindades. Senhora mandatária dos eguns, espíritos dos mortos.

No candomblé de Olga, filha de Lôko e de **Yansan**, no Alaketu... (p.85, L.18)

Dorotéia fez santo, bravia filha de **Yansan**... (p.157, L.1)

**Yansan** a quis montar ainda na porta do barracão... (p.165, L.18)

Antes de dar-se a **Yansan**, que impaciente a reclamava, Dorotéia falou com sua voz macia e autoritária... (p.166, L.2)

Depois se abriu para **Yansan**, ali mesmo soltando seu grito que amedronta os mortos. (p.166, L.15)

Quando, num assovio longo, silvo de trem, apito de navio, **Yansan** lhe deu o aviso... (p.189, L.37)

Nem de todo se firmara e já **Yansan** a possuía num grito que acordou os mortos. (p.190, L.11)

No barracão, bem poucos repararam na cena a preceder a chegada de **Yansan**. (p.190, L.15)

Quem mais dançou foi **Yansan** em meio aos seis Oguns. (p.190, L.20)

Cadê Yansan, por que não voltara ao barracão? (p.191, L.1)

Não ostentava os trajes de **Yansan**, embora muitos o afirmem e jurem pela luz dos olhos... (p.191, L.5)

...a negra Dorotéia com colar de **Yansan** e uma conta vermelha e branca, de Xangô. (p.192, L.1)

Em sua dança perpassa uma vida inteira e, em certo instante, vibra na sala o grito de **Yansan**. (p.233, L.35)

Ouviu-se ao longe o grito de **Yansan** à frente de eguns, Xangô saiu dançando no Terreiro, Pedro Archanjo prendeu a dor no peito e disse: nossa Mãe morreu. (p.269, L.27)

Xangô e **Yansan**, Oxalá e Nanan Burokô, Euá e Roko, Yemanjá das águas, Oxumarê, cobra enorme no chão. (p.307, L.28)

Uma vez, há muitos anos, o compadre Lídio e eu fomos a uma festa de **Yansan** num caminho longe... (p.353, L.33)

**OXOSSI** (s.m.) – rei de Keto, orixá da caça, protetor dos caçadores, dono das matas.

Certa ocasião, um pai-de-santo de Maragogipe lhe encomendou um **Oxossi** enorme... (p.18, L.2)

Rasgou a madeira num encantado desmedido, **Oxossi**, o grande caçador... (p.18, L.7)

Era um **Oxossi** diferente... (p.18, L.9)

Assim viu Agnaldo a **Oxossi** e assim o fez... (p.18, L.17)

...**Oxossi** permaneceu a guardar a tenda muitos meses... (p.18, L.20)

O **Oxossi** de Agnaldo é um jagunço do sertão. (p.19, L.12)

Conversou com variada gente: Camafeu de **Oxossi**, Eduardo de Ijexá, Mestre Pastinha... (p.85, L.7)

Estendeu-se aos pés de Ojuobá na festa das quartinhas de **Oxossi**... (p.111, L.38)

Ao seu lado, José Aussá, ogan de **Oxossi**, comparou os dois na fugaz curiosidade de um sorriso. (p.165, L.27)

Havia também Stela de **Oxossi**, Paula de Euá e outras de bastante soberbia. (p.189, L.26)

Desceu **Oxossi** com o erukerê de rabo de cavalo e montou Stella. (p.189, L.28)

Mãe Majé Bassan puxou o canto, **Oxossi** deu começo à dança. (p.190, L.37)

Ogun escutou a falação do homem do recado, o aviso que **Oxossi** lhe mandava... (p.268, L.25)

...e o gigante Praxedes crescera tanto que mais parecia **Oxossi**, o porrete era a lança de São Jorge a derrubar bandidos. (p.275, L.8)

...sou babalorixá, festejo meu santo, meu pai **Oxossi**. (p.305, L.24)

– Não vou morrer antes do dia determinado por Deus. **Oxossi** me defende. (p.305, L.35)

Na festa de **Oxossi** até alabês faltaram. (p.306, L.33)

...por ocasião do Corpus Christi, dia de **Oxossi** e saudar o orixá. (p.307, L.11)

No centro da sala, **Oxossi**, rei de Ketu, caçador de feras, na mão direita o arco-e-flecha, na esquerda o erukerê. (p.307, L.30)

Na dança de Procópio, **Oxossi** dirigiu-se à porta do Terreiro, lançou seu grito de desafio. (p.307, L.33)

Okê, arô, **Oxossi**! (p.307, L.37)

– Sou **Oxossi**, comigo ninguém acaba! (p.309, L.13)

Procópio prosseguiu na dança, era **Oxossi**, o caçador, senhor da selva, rei de Ketu. (p.309, L.22)

Quando Zé Alma Grande deu mais um passo em direção a **Oxossi**, encontrou pela frente a Pedro Archanjo. (p.309, L.27)

**OMORODÉ** (s.m.) – outro nome atribuído ao orixá Oxóssi, rei de Keto, orixá da caça, protetor dos caçadores, dono das matas

Axexê, axexê **Omorodé**. (p.57, L.32)

**OXUM** (s.f.) – orixá que comanda os rios e todas as águas doces, sem a qual a vida na terra seria impossível. É a segunda e predileta esposa de Xangô, depois de ser casada com Oxóssi. Os seus *axés* são constituídos por pedras do fundo dos rios, de jóias de cobre e de um pente de tartaruga.

...se transformam em oxês de Xangô, em **Oxuns**, em Yemanjás, em figuras de caboclo... (p.17, L.34)

...são espadas de Ogun, leques de Yemanjá, abebés de **Oxum**, paxorôs de Oxalá. (p.18, L.28)

... no barracão da Casa Branca do Engenho Velho, onde navega o barco de **Oxum**. (p.109, L.28)

...pois logo se percebe no dengue e na faceirice ser Zabela filha de **Oxum**, a sedutora. (p.234, L.16)

**LOGUNEDÊ** (s.m.) – divindade keto, filho de Oxóssi e Oxum, rege os navegantes, é representado pelo cavalo-marinho. De acordo com a maioria dos mitos yorubanos, é um orixá andrógino, tendo a particularidade de ser um homem durante seis meses, e ser mulher nos outros seis meses.

Filho de Antônio Archanjo e de Noemia de Tal, mais conhecida como Noca de **Logunedê**. (p.206, L.27)

...no preciso instante em que Noca de **Logunedê** sentiu as dores do parto e mandou um moleque em busca de Rita Apará-Jegue, curiosa de fama e freguesia. (p.225, L.3)

Quando Rita Apará-Jegue despontou em casa de Noca de **Logunedê**, o recém-nascido exibia a força dos pulmões. (p.226, L.12)

Na primeira leva partiu Noca de **Logunedê**, não houve Omolu que desse jeito. (p.226, L.2)

**OXUMARÊ** (s.m.) – orixá da riqueza, identificado com o arco-íris, andrógino e simbolizado pela serpente. Acredita-se ser criado de Xangô.

Mas logo tudo se acalmou em júbilo e bonança; o arco-íris se estendeu em cores: **Oxumarê** inaugurando a festa e a paz. (p.156, L.34)

...na dança de **Oxumarê**, cobra de ventre prêso à terra, meio homem meio mulher, macho e fêmea ao mesmo tempo. (p.189, L.10)

Três Omolus, dois **Oxumarês**, duas Yemanjás, um Ossain e um Xangô. (p.189, L.31)

Xangô e Yansan, Oxalá e Nanã Burokô, Euá e Roko, Yemanjá das águas, **Oxumarê**, cobra enorme no chão. (p.307, L.29)

**EUÁ** (s.f.) – orixá feminino e do arco-íris, é a senhora da sensibilidade, dos sentidos, da percepção, das belas-artes, da poesia; é a padroeira do místico, do mágico, da transformação, de todos os encantamentos e feitiços.

Havia também Stela de Oxossi, Paula de **Euá** e outras de bastante soberbia. (p.189, L.26)

**Euá** uniu-se ao corpo de Paula, vento de laguna, água da fonte. (p.189, L.29)

Xangô e Yansan, Oxalá e Nanan Burokô, **Euá** e Roko, Yemanjá das águas, Oxumarê, cobra enorme no chão. (p.307, L.28)

**OSSAIN** (s.m.) – orixá da medicina, conhecedor das folhas (*peregum*) e ervas litúrgicas que prepara e guarda numa quartinha (*ibá*).

...tome primeiro um banho de folhas, mas não de uma qualquer, vá a **Ossain** e lhe pergunte quais, só ele penetra no âmago das plantas. (p.154, L.35)

Depois foi tomar o banho de fôlhas, escolhidas uma a uma por **Ossain**. (p.155, L.25)

Três Omolus, dois Oxumarês, duas Yemanjás, um **Ossain** e um Xangô. (p.189, L.32)

**LÔKO** (s.m.) – orixá também conhecido como *Iroco*, *Malembá* ou *Tempo*, é uma árvore sagrada, em cujo tronco são atados *ojás* brancos e, ao seu pé, é colocada a comida-de-santo e outras oferendas.

No candomblé de Olga, filha de **Lôko** e de Yansan, no Alaketu... (p.85, L.18)

**ROKO** (s.m.) – também conhecido como *Iroco*, *Iroco* ou *Loko* é o orixá-árvore, geralmente uma gameleira branca, ou atinloco ou pé-de-loco (*Morácea do Ge. Ficus*). Como árvore sagrada, em seu tronco são atados *ojás* brancos e, aos seus pés, é colocada a *comida-de-santo* e outras oferendas.

Xangô e Yansan, Oxalá e Nanan Burokô, Euá e **Roko**, Yemanjá das águas... (p.307, L.28)

**IBEJES** (s.m.) – orixás crianças ou espíritos infantis, erês; os gêmeos, os mabaças. São festejados em 27 de setembro com caruru e/ou mesa de doces.

Ao demais, não é ele só: são dois. Lídio Corró e Pedro Archanjo, quase sempre juntos, e com eles juntos ninguém pode: compadres, irmãos, mais que irmãos são mabaças, são **ibejes**, dois exus soltos na cidade. (p.104, L.26)

**MABAÇAS** (s.m.) – gêmeos infantis, também conhecidos como dois-dois, erês, ibejis.

Ao demais, não é ele só: são dois. Lídio Corró e Pedro Archanjo, quase sempre juntos, e com eles juntos ninguém pode: compadres, irmãos, mais que irmãos são **mabaças**, são ibejis, dois exus soltos na cidade. (p.104, L.26)

**OMOLU** (s.m.) – orixá da varíola, das doenças de pele. O jovem e forte é chamado *Obaluaê*. Manifesta-se como um velho decrepito, mal podendo caminhar, com o rosto coberto por um capuz de palha-da-costa (*azé*).

...vai criando ebiris, adês, eruexins e erukerês, xaxarás de **Omolu**. (p.18, L.39)

Três **Omolus**, dois Oxumarês, duas Yemanjás, um Ossain e um Xangô. (p.189, L.31)

Na primeira leva partiu Noca de Logunedê, não houve **Omolu** que desse jeito. (p.226, L.33)

**IKU** (s.m.) – orixá morte, responsável pela passagem do *aiê* (o mundo material) para o *orum* (mundo espiritual), pela transformação dos vivos em *eguns*. As cerimônias de *axexê* são destinadas a *Iku*, para que o morto seja bem recebido pelos seus ancestrais.

Prossigue o enterro, subindo a ladeira: três passos em frente, dois passos atrás, passos de dança ao som do cântico sagrado, o caixão erguido à altura dos ombros dos obás: “**Iku lonan ta ewê xê**... (p.58, L.1)

...**Iku lonan ta ewê xê**... (p.58, L.2)

...**Iku lonan**”. (p.58, L.3)

O canto poderoso penetra as casas, corta o céu da cidade, interrompe negócios, imobiliza passantes; a dança domina a rua, três passos à frente, dois passos atrás – o morto, os que conduzem e o povo inteiro: “*Ara ara La insu / Iku ô Iku ô / A insu bererê*.” (p.58, L.17)

...adeus irmão adeus para sempre adeus, uma frase de amor, **iku ô iku ô dabô ra jô ma boiá**. (p.59, L.2)

#### 4.2.3 Encantados

**ENCANTADO** (s.m.) – espírito, humano ou da natureza, que passou deste mundo para um mundo mítico, sem ter experimentado a morte.

Rasgou a madeira num **encantado** desmedido, Oxossi, o grande caçador... (p.18, L.7)

Seu **encantado**, meu pai, é Oxolufan, Oxalá velho, disse-lhe Olga... (p.85, L.23)

...pretendiam organizar uma Folia Carnavalesca, a Embaixada Africana, em honra dos **encantados** e para exibir no entrudo a civilização de onde provinham negros e mulatos. (p.92, L.14)

Num canto da mansarda, uma espécie de altar, mas diferente; ferramentas e emblemas de **encantados**, em lugar de imagens... (p.97, L.33)

As ékédes conduziram os **encantados** para as camarinhas... (p.190, L.18)

Aproximou-se a majestosa procissão dos **encantados**, à frente um dos seis Oguns, o de Epifânia (p.190, L.30).

Na Tenda dos Milagres, debruçado sobre livros, um adolescente chora a mãe para ele morta. Para outros **encantada**, de retorno a seu princípio. (p.192, L.5)

Filha diletta de Yemanjá, dona das águas, em sua honra todos repetem a saudação destinada à Mãe dos **encantados**. (p.232, L.10)

Não cruzou a praça, no entanto, em trajes de baiana, saia, bata e anáguas brancas, a cor sagrada do **encantado**. (p.259, L.17)

No barracão, para mais de dez **encantados** exibiam ricos trajes e participavam da dança. (p.274, L.24)

Os pedaços do junco estalaram nos dedos do **encantado**... (p.311, L.5)

**IABA** (s.f.) – entidade encantada feminina, personagem amadiana, possivelmente inspirada nas figuras da *iabá* (designação genérica das divindades africanas femininas e das iniciadas que cultuam essas divindades) e da “diaba” ou *Pombajira*, entidade cultuada em alguns terreiros de Umbanda.

“**Iaba** é uma diaba sem rabo”. Caribé. (p.13, L.5)

...o caso da **iaba** que veio de enxada danar o mulhereço e se enrabichou pelo pachola... (p.43, L.28)

– Contam que, certa feita, uma **iaba**, sabendo da fama de mulhereço de Pedro Archanjo, resolveu lhe dar uma lição, fazendo dele gato e sapato e para isso virou na cabrocha mais catita da Bahia... (p.148, L.9)

– **Iaba**? Que é isso? – instruíam-se Arno.

– Uma diaba com o rabo escondido. (p.148, L.13)

Onde se conta de livros, teses e teorias, de catedráticos e trovadores, da rainha de sabá, da condessa e da **iaba**... (p.151, L.3)

...estando uma **iaba** de passagem na Bahia, arreliou-se e ofendeu-se com a incontinência, o colossal deboche, a presepada imensa de mestre Pedro Archanjo, arrendatário de mulheres... (p.151, L.6)

Tal situação parecendo intolerável à **iaba**, por humilhante para o femeaço inteiro, decidiu ela castigar severamente mestre Archanjo... (p.152, L.8)

Pois agora ia sofrer, aprender na própria carne – jurou a **iaba** ante o escândalo, a nonchalança do beltrano... (p.152, L.18)

Para tanto, a **iaba** virou a negra mais formosa até hoje vista em terras de África, de Cuba e do Brasil... (p.152, L.23)

Numas saias engomadas, a **iaba** ria contente... (p.152, L.38)

Aqui jaz o mangalho de Pedro Archanjo, era famoso e uma **iaba** acabou com sua fama e valentia... (p.153, L.2)

...é público e notório que as **iabas** podem virar mulheres de invulgar beleza, de encanto irresistível, amantes ardentíssimas, sábias de carícia... (p.153, L.5)

Jamais se soube de estroenga capaz de romper esses muros de ânsia vã e danação e de conduzir sáfara e maldita **iaba** a tempo e a termo de hosanas e aleluias. (p.153, L.14)

Porque a **iaba** pensava fazer dele gato e sapato, mísero suplicante, desinfeliz, escravo, traído e desprezado. (p.153, L.18)

Arrastando-o no desprezo e no debique, a **iaba** mais baixo ainda o afundaria: na desonra... (p.153, L.33)

As **iabas** não gozam, já sabemos... (p.154, L.6)

...mas também não amam e não sofrem porque, como está provado, às **iabas** falta coração. (p.154, L.7)

...como soube Archanjo dos malignos, dos esconsos propósitos da **iaba**... (p.154, L.27)

Não haverá quirica de mulher ou de **iaba** capaz de abalar sua estrutura... (p.155, L.4)

...quando a **iaba** já estiver sujeita pela cabeça e pelos pés, dormida e entregue, enfie essa conta no seu subilatório e aguarde sem medo o resultado... (p.155, L.18)

...mal a **iaba** apareceu e a estrovenga foi ao seu encontro e lhe subiu as saias engomadas... (p.155, L.31)

A **iaba** com tal resistência não contara... (p.156, L.3)

Ai, gemeu a **iaba** em desespero, se ao menos eu pudesse... Não podia. (p.156, L.10)

...e a **iaba** tanto entesou-se em seu furor sem termo que, de repente, deu-lhe um tangolomango e em gôzo ela se abriu como se rompe o céu em chuva. (p.156, L.14)

No quarto de Archanjo, de sombras e odores misturados, dormia de bruços a **iaba**... (p.156, L.21)

Ao fedor de enxofre, sucedeu um cheiro de desabrochadas rosas e a **iaba** já não era **iaba**, era a negra Dorotéia. (p.156, L.36)

Aquela inhaca do tempo em que, sendo **iaba**, quis quebrar a castanha de mestre Pedro Archanjo. (p.157, L.6)

Nem a **iaba** de azeviche e danação, tampouco catedrático de fraque e sapiência. (p.157, L.13)

...para Evandro Café, ruídos de pés-de-cabra em correria, era o Cão por sua **iaba**. (p.191, L.34)

#### 4.2.4 Voduns

**DAN** (s.m.) – vodum representado por uma cobra piton, sagrada no Daomé. A serpente sagrada, em especial dos Fon, como também nos rituais religiosos afro-americanos e caribenhos, não assume caráter demoníaco.

Diziam ter o bedel Archanjo provado em livro posto à venda naqueles dias a sobrevivência, em terreiros de candomblé da nação gêge, do culto da serpente, do orixá Danh-gbi ou simplesmente **Dan**. (p.257, L.15)

Agora, numa absoluta falta de respeito, ousava o pardo Archanjo exhibir inexistente orixá, Cobra, Serpente, Danh-gbi, **Dan**, com peji, obrigações, trajes e emblemas, dia de festa e legião de feitas, a dançar no Terreiro do Bongó. (p.257, L.20)

*Ogun kapê dan meji, dan pelú oniban.* (p.269, L.7)

...porque em sua dança sem parar Ogun chamou as duas cobras, *Ogun kapê dan meji, dan pelú oniban*. (p.269, L.15)

Pedro Archanjo repetiu: *Ogun kapê dan meji, dan pelú oniban...* (p.269, L.16)

– *Ogun kapê dan meji, dan pelú oniban!* (p.269, L.15)

**DANH-GBI** (s.m.) – vodum representado por uma cobra piton, sagrada no Daomé. A serpente sagrada, em especial dos Fon, como também nos rituais religiosos afro-americanos e caribenhos, não assume caráter demoníaco.

Diziam ter o bedel Archanjo provado em livro posto à venda naqueles dias a sobrevivência, em terreiros de candomblé da nação gêge, do culto da serpente, do orixá **Danh-gbi** ou simplesmente Dan. (p.257, L.15)

Agora, numa absoluta falta de respeito, ousava o pardo Archanjo exibir inexistente orixá, Cobra, Serpente, **Danh-gbi**, Dan, com peji, obrigações, trajes e emblemas, dia de festa e legião de feitas, a dançar no Terreiro do Bongó. (p.257, L.20)

**COBRA** (s.f.) – animal sagrado, vodun cultuado em terreiros de candomblé da nação *jeje*<sup>55</sup>, em especial dos *Fon*. Como também nos rituais religiosos afro-americanos e caribenhos, não assume caráter demoníaco. A serpente, emblematicamente, marca um significado defensivo do homem africano no seu continente e o amplo processo da diáspora.

Agora, numa absoluta falta de respeito, ousava o pardo Archanjo exibir inexistente orixá, **Cobra**, Serpente, **Danh-gbi**, Dan, com peji, obrigações, trajes e emblemas, dia de festa e legião de feitas, a dançar no Terreiro do Bongó. (p.257, L.19)

Ogun escutou a falação do homem do recado, o aviso que Oxossi lhe mandava, foi ao mato ali pertinho, assoviou chamando duas **cobras**, cada qual mais comprida e perigosa. (p.268, L.26)

Apontou as duas **cobras** em seu veneno enrodilhadas... (p.269, L.3)

*Ogun kapê dan meji, dan pelú oniban*. Ogun chamou as **cobras** e as **cobras** se ergueram diante dos soldados. (p.269, L.8)

Ogun avisou: quem quiser brigar terá briga, quem quiser guerra terá guerra, as **cobras** morderão e matarão, não vai ficar nem um soldado vivo. (p.269, 10)

As **cobras** avançaram as línguas venenosas e aos gritos de socorro os soldados saltaram nos cavalos e fugiram... (p.269, L.11)

...depressa foram embora, porque em sua dança sem parar, Ogun chamou as duas **cobras**: *Ogun kapê dan meji, dan pelú oniban*. (p.269, L.15)

– *Ogun kapê dan meji, dan pelú oniban!* – repetiu Archanjo: – Ogun chamou as duas **cobras** e elas se ergueram para os soldados. (p.309, L.40)

**SERPENTE** (s.f.) – animal sagrado, vodun cultuado em terreiros de candomblé da nação *jeje*, em especial dos *Fon*. Como também nos rituais religiosos afro-americanos e

<sup>55</sup> Embora Jorge Amado tenha grafado o vocábulo *gêge* com a letra g, a grafia correta dá-se com j, *jeje*.

caribenhos, não assume caráter demoníaco. A serpente, emblematicamente, marca um significado defensivo do homem africano no seu continente e o amplo processo da diáspora.

Diziam ter o bedel Archanjo provado em livro posto à venda naqueles dias a sobrevivência, em terreiros de candomblé da nação gêge, do culto da **serpente**, do orixá Danh-gbi ou simplesmente Dan. (p.257, L.14)

Agora, numa absoluta falta de respeito, ousava o pardo Archanjo exhibir inexistente orixá, Cobra, **Serpente**, Danh-gbi, Dan, com peji, obrigações, trajes e emblemas, dia de festa e legião de feitas, a dançar no Terreiro do Bongó. (p.257, L.20)

#### 4.2.5 Caboclos

**CABOCLOS** (s.m.) – personificação de espíritos indígenas brasileiros, também cultuados pelos iniciados ao lado das divindades africanas. Nos terreiros de Candomblé de Caboclo e de Umbanda, os caboclos são homenageados no dia 2 de julho, numa festa chamada Jurema, pelo heroísmo desses ancestrais na luta pela independência da Bahia.

...se transformam em oxês de Xangô, em Yemanjás, em figuras de **caboclos**, Rompe-Mundo, Três Estrêlas, Sete Espadas, as espadas fulgurantes em suas mãos poderosas. (p.17, L.33)

...as mãos infatigáveis criam orixás e **caboclos** e eles possuem um mistério... (p.17, L.39)

Há entre êsses eleitos do Vaticano e aqueles curingas e **caboclos** de terreiro um traço comum: sangues misturados. (p.19, L.10)

...ah! o infalível discurso do 2 de Julho, na Praça da Sé, ante as figuras do **Caboclo** e da **Cabocla**, com Labatut, Maria Quitéria, Joana Angélica, monumento de oratória cívica e barroca. (p.77, L.3)

**ROMPE-MUNDO** (exp.) – caboclo também conhecido como Gira-Mundo, cultuado nos Candomblés de Caboclo e na Umbanda.

...se transformam em oxês de Xangô, em Yemanjás, em figuras de caboclos, **Rompe-Mundo**, Três Estrêlas, Sete Espadas, as espadas fulgurantes em suas mãos poderosas. (p.17, L.33)

**TRÊS ESTRELAS** (exp.) – caboclo que carrega três estrelas no seu penacho, cultuado nos Candomblés de Caboclo e na Umbanda.

...se transformam em oxês de Xangô, em Yemanjás, em figuras de caboclos, Rompe-Mundo, **Três Estrêlas**, Sete Espadas, as espadas fulgurantes em suas mãos poderosas. (p.17, L.33)

**SETE ESPADAS** (exp.) – caboclo guerreiro que traz consigo sete espadas, cultuado na Umbanda.

...se transformam em oxês de Xangô, em Yemanjás, em figuras de caboclos, Rompe-Mundo, Três Estrêlas, **Sete Espadas**, as espadas fulgurantes em suas mãos poderosas. (p.17, L.34)

#### 4.2.6 Eguns

**EGUNS** (s.m.) – espíritos desencarnados dos antepassados do culto *nagô-ketu*, quase sempre tratados por *babá*; os mascarados na evocação ou aparição dos mortos, cujo

terreiro principal se encontra na localidade de Amoreiras, na ilha de Itaparica, em frente à cidade do Salvador, na Bahia.

Consta que do fundo do terreiro os **eguns** responderam, lamentos de arrepio. (p.190, L.13)

Ouviu-se ao longe o grito de Yansan à frente dos **eguns**... (p.269, L.28)

### 4.3 MACROCAMPO LEXICAL DA HIERARQUIA DOS MEMBROS

#### 4.3.1 Denominações gerais dos membros

**GENTE DE SANTO** (exp.) – Denominação geral dos membros das religiões de matriz africana.

Trabalhadores de horário preciso, vagabundos sem relógio de ponto, bêbados e mendigos, habitantes dos sobradões, dos infectos cortiços, árabes de prestação, môços e velhos, **gente de santo** e comerciantes do Terreiro de Jesus... (p.48, L.1)

...no tempo do delegado Pedrito quando o pau comia solto nas costas da **gente de santo**. (p.353, L.36)

**POVO DOS TERREIROS** (exp.) – Denominação geral dos membros das religiões de matriz africana.

Por toda a igreja e na praça, o **povo dos terreiros**: respeitáveis ogans, filhas-de-santo, iaôs de barco recente. (p.56, L.36)

Uma versão circula entre o **povo dos terreiros**, corre nas ruas da cidade: teria sido o próprio orixá que ordenara Archanjo tudo ver, tudo saber, tudo escrever. (p.117, L.30)

**MEMBROS DO AXÉ** (exp.) – Denominação geral dos membros de um terreiro religioso de matriz africana.

Precisava de alguém que se ocupasse de cobrar as mensalidades dos **membros do axé**... (p.353, L.40)

**MEMBROS DA SEITA** (exp.) – Denominação geral dos membros de uma religião de matriz africana. Na contemporaneidade, considera-se inferiorizante, pejorativa, a classificação de “seita” para as religiões de matriz africana.

Até o fim da vida, Pedro Archanjo se ocupou com as mensalidades dos **membros da seita**, filhos do terreiro de Pulquéria... (p.354, L.16)

#### 4.3.2 Cargos sacerdotais

**IYALORIXÁ** (s.f.) – sacerdotisa nagô-ketu, também chamada de iyá, mãe-de-santo, mameto, rumbono.

Assim sendo, a **iyalorixá** trouxe o pequeno chifre de carneiro, encastado em prata, contendo axé, o alicerce do mundo. (p.92, L.19)

Ali se encontram e dialogam **iyalorixás**, babalaôs, letrados... (p.117, L.14)

...surrar babalaôs e pais-de-santo, prender feitas e iaôs, iyakekerês e **iyalorixás**. (p.269, L.23)

Muitos babalorixás e **iyalorixás** levaram axé e santos para longe... (p.303, L.25)

... o que beija a mão de Pulquéria, a **iyalorixá**... (p.316, L.3)

**IYÁ** (p.t.) – tratamento respeitoso dado à mãe e, por conseguinte, à mãe-de-santo.

Ergue-se Majé Bassan e todos se põem de pé. Para reverenciá-la espalmam as mãos na altura do peito. Filha dileta de Yemanjá, dona das águas, em sua honra todos repetem a saudação destinada à Mãe dos encantados. *Odoia Iyá olo oyon oruba!* (p.232, L.11)

Arrumando as saias, sorrindo, devagar atravessa a sala, entre aclamações: *odoia odoia Iyá!* (p.232, L.13)

É a Mãe, a **Iyá**, a antiga, a elementar, a primeva... (p.232, L.17)

...a praga imemorial, a terrível ameaça dos males do mundo, das desgraças sem conta, sortilégio e impreciação, a derradeira dádiva da **Iyá**. (p.269, L.19)

**MÃE-DE-SANTO** (exp.) – sacerdotisa afro-brasileira, que, dependendo da sua nação, pode ser denominada: *íá*, *ialorixá*, na nação nagô-ketu; *mameto*, *mameto d'inquice*, *nêngua*, na nação congo-angola; ou *rumbondo*, na nação jeje.

Nem as **mães-de-santo** mais ciosas e estritas, tia Maci, dona Menininha, Mãe Senhora, do Opô Afonjá, as respeitáveis matronas, nem elas guardavam segredos para o velho... (p.45, L.21)

Sentadas em tórno, as mais veneradas **mães-de-santo**; todas, sem exceção. (p.56, L.32)

Uma rainha, aquela Olga, em seus trajes e colares de baiana, com seu cortejo de feitas e iaôs. “Rainhas nas ruas da cidade, com seus tabuleiros de comidas e doces, duplamente rainhas nos terreiros, **mães** e filhas **de santo**”, escrevera Pedro Archanjo. (p.85, L.28)

Seios de **mãe-de-santo** devem ser assim, enormes, para nêles caber a aflição dos filhos e filhas e de estranhos e estrangeiros. (p.110, L.32)

Debatem-se assuntos relevantes, a sucessão de **mães** e pais-**de-santo**, cantigas de fundamento, a condição mágica das folhas, fórmulas de ebós e de feitiços. (p.117, L.5)

Só que eu estava de civil, escondido num canto e o senhor numa cadeira especial, junto da **mãe-de-santo**. (p.120, L.18)

...tão enfeitada de colares e pulseiras só a **mãe-de-santo**. (p.188, L.28)

...as reverências e as palavras iorubas reservadas às **mães-de-santo**... (p.234, L.14)

Não tem mais idade e nem saúde para o afã de **mãe-de-santo**, entregue a outra mais môça o adjá e a navalha. (p.235, L.10)

Ali se escondiam pais e **mães-de-santo** perseguidos, ali foram preservadas riquezas do axé... (p.286, L.21)

...mesmo sem querer pensei no jogo feito pela **mãe-de-santo** no dia em que êle se formou. (p.318, L.15)

Gosta mesmo é de puxar cantiga no Terreiro, pondo a benção em feitas e iaôs, sentado junto à **mãe-de-santo**. (p.338, L.14)

**MÃE** (s.f.) – forma carinhosa e respeitosa de se dirigir ou referir-se à mãe-de-santo.

Antes, ainda na casa de Ester, no esconso quartinho dos fundos, **mãe** Pulquéria cumprira as primeiras obrigações do axaxê de Ojuobá. (p.56, L.34)

...entêrro assim concorrido só o de **mãe** Aninha, quatro anos atrás. (p.57, L.21)

...embora ainda não tivesse participado, a pedido de **mãe** Aninha, da diretoria dos Pândegos da África... (p.92, L.3)

Só Majé Bassan, a temível e doce **Mãe**, ela e mais ninguém sabe de Rosa e de sua vida, o resto é falatório. (p.110, L.36)

Esse enigma de Archanjo, essa adivinha sem resposta, nem **mãe** Majé Bassan decifra. (p.111, L.26)

...**mãe** Bassan murmura: “Esse é dos meus”. (p.118, L.1)

...dias após, recebido um recado urgente de **mãe** Majé Bassan, desejosa de lhe falar. (p.163, L.22)

**Mãe** Majé Bassan puxou o canto, Oxossi deu começo à dança. (p.190, L.37)

...**mãe** Majé Bassan e a condessa Isabel Tereza Gonçalves Martins de Araújo e Pinho... (p.231, L.3)

É a **Mãe**, Iyá, a antiga, a elementar, a primeva... (p.232, L.17)

Velha sem idade, doce e temível **mãe** Majé Bassan, tão precisa no domínio do passo elegante e difícil, tão rápida e leve, tão môça na dança, iaô recente. (p.232, L.25)

Assim dançou **mãe** Majé Bassan para Tadeu, na Tenda dos Milagres. (p.232, L.31)

Apoiada no bastão, **mãe** Majé Bassan destaca-se do ajuntamento e anda em direção ao cortejo. (p.235, L.4)

**Mãe** Majé Bassan, vá descansar, disseram. (p.235, L.8)

– Assentei, levei para casa com consentimento de **mãe** Majé. (p.267, L.26)

...Pedro Archanjo prendeu a dor no peito e disse: nossa **Mãe** morreu. (p.269, L.29)

...aceitou participar a pedido de **mãe** Aninha... (p.337, L.40)

Vendo-o tão pobre e necessitado, **mãe** Pulquéria, a quem ele tanto auxiliava na solução dos problemas do Terreiro, lhe propôs função remunerada. (p.353, L.37)

Tomo a incumbência, **mãe** Pulquéria, obrigação de Ojuobá e prazer de amigo, com uma condição... (p.354, L.5)

...faço de graça, não aceito pagamento, não me ofenda, minha **Mãe**. (p.354, L.8).

Agora não, **mãe** Pulquéria: quem cumpre o encargo é apenas amigo devotado. (p.354, L.11)

**BABALORIXÁ** (s.m.) – sacerdote nagô-quetô, equivalente a *pai-de-santo*.

O **babalorixá** o recusou, profana imagem... (p.18, L.19)

Muitos **babalorixás** e *iyalorixás* levaram axé e santos para longe... (p.303, L.25)

Entre as vítimas de atropelos e brutalidades, nesse período de fúria desatada, encontrava-se o *pai-de-santo* Procópio Xavier de Souza, **babalorixá** do Ilé Ogunjá, um dos grandes *candomblés* da Bahia. (p.305, L.3)

...sou **babalorixá**, festejo meu santo, meu pai Oxóssi. (p.305, L.24)

A ordem era acabar com o **babalorixá**. (p.307, L.8)

**BABALAÔ** (s.m.) – vidente, sacerdote do *Ifá*, autorizado a jogar os búzios.

Enquanto escrevi este livro, muitas vezes recordei o falecido professor Martiniano Eliseu do Bonfim, Ajimuda, sábio **babalaô** e meu amigo... (dedicatória)

Ali se encontram e dialogam *iyalorixás*, **babalaôs**, letrados... (p.117, L.14)

Já me disseram que o senhor é feiticeiro, **babalaô**, não é? (p.251, L.29)

...invadir terreiros, destruir pejis, surrar **babalaôs** e *pais-de-santo*, prender feitas e iaôs, *iyakekerês* e *iyalorixás*. (p.269, L.22)

**PAI-DE-SANTO** (exp.) – sacerdote nas religiões afro-brasileiras, é chamado de *pai* devido aos laços religiosos.

A voz do **pai-de-santo** Nézinho se ergue no canto fúnebre... (p.57, L.29)

Debatem-se assuntos relevantes, a sucessão de mães e **pais-de-santo**... (p.117, L.5)

...*candomblés* invadidos, **pais-de-santo** presos, festas proibidas... (p.220, L.29)

...invadir terreiros, destruir pejis, surrar *babalaôs* e **pais-de-santo**, prender feitas e iaôs, *iyakekerês* e *iyalorixás*. (p.269, L.22)

...e aos poucos a tenaz resistência de mães e **pais-de-santo** começou a ceder. (p.303, L.18)

Entre as vítimas de atropelos e brutalidades, nesse período de fúria desatada, encontrava-se o **pai-de-santo** Procópio Xavier de Souza, *babalorixá* do Ilé Ogunjá, um dos grandes *candomblés* da Bahia. (p.305, L.2)

Não fosse a presença de Ojuobá e o **pai-de-santo** Procópio não teria quem assumisse o comando da orquestra. (p.307, L.1)

Êle próprio avisara ao **pai-de-santo**: se bater, será pela última vez. (p.307, L.4)

...Pedrito dirigiu-se ao **pai-de-santo**. (p.308, L.34)

**PAI** (s.m.) – forma carinhosa e respeitosa de se dirigir ou referir-se ao pai-de-santo. Em *Tenda dos Milagres*, vê-se essa forma dirigida também ao Ojuobá.

Não vinham pela morte de Pedro Archanjo, sábio autor de livros sobre miscigenação, talvez definitivos, e, sim, pela morte de Ojuobá, os olhos de Xangô, um **pai** daquele povo. (p.47, L.25)

...vai deixar nosso **pai** Ojuobá apodrecer na imundície? (p.50, L.10)

A benção, meu **pai** Ojuobá, na voz das feitas, a benção! (p.255, L.32)

– Bom dia, Zabela. A benção, meu **pai**. (p.278, L.32)

Vira as feitas, as iaôs e mesmo os homens, alguns de cabeça branca, beijarem a mão de Archanjo: a benção, meu **pai**. (p.278, L.37)

Por que **pai**? – perguntou a Lídio Corró. Pelo respeito que devem e devotam a Ojuobá; a família de Pedro Archanjo é esse povo todo e muito mais. (p.278, L.38)

Daí em diante ela lhe disse “meu **pai**” e lhe pediu a benção... (p.278, L.41)

...ali o **pai** Procópio curou-se da surra de chicote que lhe rasgou as costas na polícia. (p.286, L.22)

Não é mesmo, **pai** Ojuobá? (p.338, L.18)

Casa das putas não era lugar para **pai** Ojuobá... (p.355, L.11)

– A benção, meu **pai** – pede a rapariga... (p.361, L.23)

...dirigiu-se ao finado e lhe pediu: A benção, **pai** Archanjo. (p.365, L.13)

**OBÁ** (s.m.) – título hierárquico do Candomblé, também conhecido como ministro. O obá de Xangô é um dos 12 ministros da corte de Xangô entronizados em 1937, no *Axé Opô Afonjá*, seis que se sentam à esquerda (*obá-otum*) e seis à direita (*obá-ossi*) da *ialorixá*, durante as cerimônias públicas religiosas.

**Obás** e ogans, alguns dobrados ao pêso da idade, anciãos de cansada travessia... (p.57, L.24)

...o caixão erguido à altura dos ombros dos **obás**... (p.57, L.38)

**Obás** e ogans de costas, como ordenara a obrigação, entram o caixão de Ojuobá. (p.58, L.19)

**OBÁ ARÉ** (exp.) – título hierárquico do Candomblé atribuído especificamente a um dos ministros da corte de Xangô.

Conversou com variada gente: Camafeu de Oxossi, Eduardo de Ijexá, Mestre Pastinha, Menininha e Mãezinha, Miguel de Santana **Obá Aré**. (p.85, L.9)

**OJUOBÁ** (s.m.) – cargo sacerdotal que dá direito ao titular de agitar o xerê, um chocalho metálico ou feito em cabaça contendo pequenos grãos, instrumento consagrado a Xangô. Significa olhos de Xangô.

Da morte de Pedro Archanjo, **Ojuobá**, e de seu enterro no Cemitério das Quintas. (p.39, L.1)

...para **Ojuobá** não há porta fechada. (p.45, L.26)

**Ojuobá**, os olhos de Xangô, agora ali estirado morto junto ao passeio. (p.45, L.26)

Agora todo o saber se terminou, e o riso e a graça, fecharam-se os olhos dos olhos de Xangô, **Ojuobá** só serve para o cemitério. (p.47, L.5)

Não vinham pela morte de Pedro Archanjo, sábio autor de livros sobre miscigenação, talvez definitivos, e, sim, pela morte de **Ojuobá**, os olhos de Xangô, um pai daquele povo. (p.47, L.25)

Agora, **Ojuobá**, como vai ser? Tu era a luz da gente, nossos olhos de ver, nossa boca de falar. (p.48, L.7)

Pedro Archanjo, **Ojuobá** ainda não se fizera memória, tão-somente morte e nada mais. (p.48, L.15)

É o enterro de **Ojuobá**, não é enterro de rameira ou de chibungo para sair de casa de mulher-dama. (p.48, L.30)

– Será que o povo da Bahia vai consentir que o corpo de Pedro Archanjo, de **Ojuobá**, fique no meio da rua, na lama dos esgotos... (p.50, L.4)

...vai deixar nosso pai **Ojuobá** apodrecer na imundície? Oh! Povo da Bahia! (p.50, L.10)

...**Ojuobá**, os olhos de Xangô, tem direito a jazigo perpétuo. (p.57, L.1)

...preferido dos orixás, confidente de segredos, um velho tio de maior respeito, quase um feiticeiro, **Ojuobá**. (p.57, L.13)

Lá vai Pedro Archanjo, **Ojuobá**, bem pôsto, roupa nova e gravata, a opa vermelha, todo decente, dançando sua dança derradeira. (p.58, L.9)

Obás e ogans de costas, como ordenara a obrigação, entram o caixão de **Ojuobá**. (p.58, L.21)

– Pois já decifrei, meu bom. Me chamo Pedro – respondeu voltando-se para a môça; adivinhara a pergunta e, fazendo como a gringa o fizera, repetiu: – Pedro, Pedro Archanjo, **Ojuobá**. (p.95, L.42)

Vinha depois Xangô, por ser **Ojuobá**, Ogun estava perto e vinha Yemanjá. (p.98, L.8)

Estendeu-se aos pés de **Ojuobá** na festa das quartinhas de Oxossi... (p.111, L.36)

...levantado e consagrado **Ojuobá**, preferido entre tantos e tantos candidatos, velhos de respeito e sapiência. (p.117, L.24)

...teria sido o próprio orixá quem ordenara Archanjo tudo ver, tudo saber, tudo escrever. Para isso fizera-o **Ojuobá**, os olhos de Xangô. (p.117, L.33)

**Ojuobá**, escute e aprenda este despacho... (p.155, L.17)

Não é para isso que tu é **Ojuobá**? (p.163, L.37)

Depois o trouxe até **Ojuobá**, e lhe ordenou: – Tome a benção. (p.165, L.21)

Vim lhe trazer e lhe entregar, **Ojuobá**. Dê destino a ele. (p.166, L.13)

Comoveu-se apenas com a prisão de **Ojuobá**, apesar de acostumado aos despautérios da polícia. (p.171, L.23)

– Meu nome de cristão é Pedro Archanjo, mas em nagô sou **Ojuobá**. (p.186, L.9)

Que mais hei de quere, Madama, hoje é um dia abençoado: quarta-feira, dia de Xangô, e eu sou **Ojuobá**, seus olhos bem abertos para tudo ver e de tudo saber, dos pobres com preferência mas também dos ricos, quando necessário. (p.187, L.38)

Da batalha civil de Pedro Archanjo **Ojuobá** e de como o povo ocupou a praça. (p.215, L.1)

Encontrou tempo bastante para a leitura, a pesquisa, a alegria, a festa e o amor, para todas as fontes do seu saber. Foi Pedro Archanjo e **Ojuobá** ao mesmo tempo. (p.229, L.37)

Foi mestre Archanjo **Ojuobá**, um só e inteiro. (p.230, L.2)

O último foi Pedro Archanjo e novamente todos se puseram de pé para saudar **Ojuobá**, as palmas das mãos voltadas para ele. (p.233, L.26)

Olhos de **Ojuobá**, Pedro Archanjo os reconhece e acompanha: são diferentes os caminhos. (p.238, L.30)

A benção, meu pai **Ojuobá**, na voz das feitas, a benção! (p.255, L.32)

– Depressa, depressa que ela está lhe chamando sem parar, só faz dizer: **Ojuobá**, cadê **Ojuobá**? (p.268, L.5)

Pelo respeito que devem e devotam a **Ojuobá**; a família de Pedro Archanjo é esse povo todo e muito mais. (p.278, L.39)

Não fosse a presença de **Ojuobá** e o pai-de-santo Procópio não teria quem assumisse o comando da orquestra. (p.306-307, L.33)

Okê, arô!, saudou Pedro Archanjo **Ojuobá**. (p.307, L.32)

**Ojuobá** e a iakekerê puxavam as cantigas, ordenavam a dança, tudo em paz e em alegria. (p.307, L.34)

Pedro Archanjo **Ojuobá** reconheceu Zé de Ogun: tudo podia acontecer. (p.309, L.9)

...**Ojuobá** percebeu com os olhos de Xangô um átimo de vacilação no passo do facínora ao penetrar o recinto sagrado do Terreiro. (p.309, L.17)

**Ojuobá** disse: Laroieê, Exu! (p.309, L.25)

Pedro Archanjo, **Ojuobá** ou o próprio Exu conforme opinião de muitos. (p.309, L.28)

– Pedro Archanjo **Ojuobá**, o leitor de livros e o bom de prosa... (p.316, L.1)

Sabe o que significa **Ojuobá**? Sou os olhos de Xangô, meu ilustre professor. (p.316, L.13)

Mas nem por isso deixo de ir ao Terreiro e de exercer as funções de meu pôsto de **Ojuobá**, cumprir meu compromisso. (p.316, L.41)

...oferece as modestas páginas que se seguem seu primo Pedro Archanjo Oubitikô **Ojuobá**. (p.324, L.18)

...que crime cometeu **Ojuobá**, de que acusam Pedro Archanjo, a quem matou, a quem roubou, que crime cometeu? (p.327, L.24)

Uma vez cantou: **Ojuobá**, outra respondeu, mais outra e outra, o canto andou de boca em boca, se elevou aos céus, foi ecoar no xadrez. (p.328, L.4)

Não é mesmo, pai **Ojuobá**? (p.338, L.18)

Diz-lhe que seu pai, Pedro Archanjo **Ojuobá**, vai muito bem, nada lhe falta. (p.345, L.1)

Tomo a incumbência, mãe Pulquéria, obrigação de **Ojuobá** e prazer de amigo, com uma condição: faço de graça, não aceito pagamento, não me ofenda, minha Mãe. (p.354, L.6)

Já a velha Majé Bassan mal podia andar e **Ojuobá** muito a ajudou a conduzir aquêlê barco de iaôs ao porto seguro do ôrunkó, dia do nome. (p.354, L.30)

Na hora de raspar Ester, Majé Bassan, sem fôrças, tomou de empréstimo a mão de **Ojuobá**, deu-lhe a navalha. (p.354, L.33)

Casa das putas não era lugar para pai **Ojuobá**, mas outro jeito não viu Ester já que o velho cabeçudo não admitia falar em hospital. (p.355, L.11)

Mestre Pedro Archanjo **Ojuobá** pede passagem. (p.373, L.20)

Pedro Archanjo **Ojuobá** vem dançando, não é um só, é vário, numeroso, múltiplo... (p.374, L.1)

#### 4.3.3 Cargos intermediários

**ÉKÉDE** (s.f.) – a encarregada de zelar pelas divindades que elas descem em seus iniciados durante as cerimônias rituais, sendo a mais importante das assistentes do sacerdote ou sacerdotisa, porque, embora ela própria seja uma iniciada nos segredos do culto, não é possuída pela divindade a qual foi consagrada.

As **ékédes** conduziram os encantados para as camarinhas onde mudariam as vestimentas, após dançarem as cantigas rituais. (p.190, L.18)

**OGAN** (s.m.) – título nagô-queto, dado aos membros do terreiro que são escolhidos pelos orixás para exercer uma função civil, podendo desempenhar papéis especificamente religiosos no contexto sagrado; há vários tipos de ogã, denominados segundo atribuições específicas.

Por toda a igreja e na praça, o povo dos terreiros: respeitáveis **ogans**, filhas-de-santo, iaôs de barco recente. (p.56, L.36)

Obás e **ogans**, alguns dobrados ao peso da idade, anciãos de cansada travessia... (p.57, L.24)

Obás e **ogans** de costas, como ordenara a obrigação, entram o caixão de Ojuobá. (p.58, L.20)

O que será do Carnaval de 1902, se a polícia não providenciar para que nossas ruas não apresentem o aspecto desses terreiros onde o fetichismo impera com seu cortejo de **ogans** e sua orquestra de ganzás e pandeiros? (p.93, L.41)

Ao seu lado, José Aussá, **ogan** de Oxossi, comparou os dois na fugaz curiosidade de um sorriso. (p.165, L.26)

A roda das feitas diminuiu, de enorme ficou pequena, **ogans** se recolheram à espera de melhores tempos. (p.305, L.19)

As grandes festas de antigamente no Terreiro de Ilé Ogunjá haviam-se reduzido a pequeno grupo de feitas, velhas tias fatalistas, e a uns poucos **ogans**. (p.306, L.32)

**OGAN DE SALA** (exp.) – também conhecido como *ogã-de-abaçá*, cabe a esse ogã cuidar da sala de entrada, geralmente o maior cômodo do terreiro onde se realizam as cerimônias públicas festivas, e do bem-estar da assistência.

**Ogan de sala**, responsável pela ordem da festa e pelo bem-estar dos convidados, Manuel de Praxedes, atento a cada pormenor, os viu chegar em palavrões e gargalhadas e imediatamente reconheceu a malta de facinoras. (p.274, L.29)

**ALABÊ** (s.m.) – chefe dos tocadores de atabaque e sacrificador de animais nas cerimônias do terreiro, o *alabê* é sempre o tocador do *rum* e ocupa o posto de *ogã*.

Na festa de Oxossi até **alabês** faltaram. Não fôsse a presença de Ojuobá e o pai-de-santo Procópio não teria quem assumisse o comando da orquestra. (p.306, L.33)

Era melhor que o delegado, se viesse, encontrasse apenas a ele, as feitas e os **alabês**. (p.307, L.24)

**AXOGUN** (s.m.) – sacrificador de animais no *keto*, ogã de faca.

...levantado nas mãos de Bibiano Cupim, **axogun** do candomblé do Gantois. (p.92, L.5)

...quando Bibiano Cupim, **axogun** do candomblé do Gantois, levantou novamente o glorioso e o levou à rua... (p.337, L.41)

**IYAKEKERÊ** (s.f.) – auxiliar da sacerdotisa nas casas *jeje* ou *nagô-queto*, tratada por mãezinha, acompanha as noviças ao longo de sua iniciação religiosa, também conhecida como mãe pequena ou *ajibonã*.

...invadir terreiros, destruir pejis, surrar babalaôs e pais-de-santo, prender feitas e iaôs, **iyakekerês** e iyalorixás. (p.269, L.22)

Ojuobá e a **iyakekerê** puxavam as cantigas, ordenavam a dança, tudo em paz e alegria. (p.307, L.34)

**PAI PEQUENO** (exp.) – o padrinho do iniciado. *Babaquerê* (iorubá-nagô), *tata-camunquenje* e *tatareji* (congo-angola).

...parecia reverente filha de terreiro posta de joelhos ante o **pai pequeno**. (p.365, L.18)

**DAGÃ** (adj.) – Dagã ou Iyadagan é a mais velha (*dagba*) no terreiro, encarregada de despachar o padê, oferenda destinada a Exu.

Dorotéia fez santo, bravia filha de Yansan; raspou a cabeça num barco de iaôs e terminou **dagã** a dançar o padê de Exu no início das obrigações. (p.157, L.2)

#### 4.3.4 Cargos iniciáticos

**IAÔ** (s.2g.) – pessoa iniciada no candomblé. Em iorubá, iaô significa esposa, pode-se, então, inferir que iaô é a pessoa que está assumindo um grande compromisso, repleto de obrigações por toda a vida.

Por toda a igreja e na praça, o povo dos terreiros: respeitáveis ogans, filhas-de-santo, **iaôs** de barco recente. (p.56, L.37)

A indignação começou a possuí-lo e ele pôs-se de pé, em pose oratória, tão em transe quanto os **iaôs** no Terreiro de Alaketu... (p.65, L.38)

Uma rainha, aquela Olga, em seus trajes e colares de baiana, com seu cortejo de feitas e **iaôs**. (p.85, L.26)

Reune-se a roda das mulheres, as velhas tias, as senhoras de densa beleza cultivada na experiência, e as **iaôs** novatas no santo e na vadiação. (p.232, L.2)

Velha sem idade, doce e temível mãe Majé Bassan, tão precisa no domínio do passo elegante e difícil, tão rápida e leve, tão môça na dança, **iaô** recente. (p.232, L.27)

...invadir terreiros, destruir pejis, surrar babalaôs e pais-de-santo, prender feitas e **iaôs**, iyakekerês e iyalorixás. (p.269, L.22)

A notícia da diligência começou a andar na frente dos policiais, emudecendo orquestras, dissolvendo rodas de feitas e **iaôs**, apagando as luzes, terminando obrigações e festas. (p.274, L.10)

Vira as feitas, as **iaôs** e mesmo homens, alguns de cabeça branca, beijarem a mão de Archanjo... (p.278, L.36)

...Majé Bassan proibira a entrada do renegado no Terreiro de Xangô e lhe retirara o direito a cantiga e dança por ele ter matado uma **iaô**. (p.308, L.42)

Gosta mesmo é de puxar cantiga no Terreiro, pondo a benção em feitas e **iaôs**, sentado junto à mãe-de-santo. (p.338, L.14)

Nos atabaques, agogôs, chocalhos e cabaças, o candomblé de feitas, **iaôs** e orixás. (p.372, L.36)

Capoeiristas, filhas-de-santo, **iaôs**, pastoras, orixás, o Terno de Reis e o Afoxé, assistas e formosas cantam, dançam e abrem alas. (p.373, L.18)

**FEITA** (s.f.) – iniciada nos segredos do culto.

Uma rainha, aquela Olga, em seus trajes e colares de baiana, com seu cortejo de **feitas** e iaôs. (p.85, L.26)

A benção, meu pai Ojuobá, na voz das **feitas**, a benção! (p.255, L.33)

...dia de festa e legião de **feitas**, a dançar no Terreiro do Bongó. (p.257, L.21)

...invadir terreiros, destruir pejis, surrar babalaôs e pais-de-santo, prender **feitas** e iaôs, iyakekerês e iyalorixás. (p.269, L.22)

...para impedir a dança das **feitas** e dos capoeiristas, o delegado Pedrito exibia a cultura antropológica e jurídica de sua estante. (p.273, L.7)

A notícia da diligência começou a andar na frente dos policiais, emudecendo orquestras, dissolvendo rodas de **feitas** e iaôs, apagando as luzes, terminando obrigações e festas. (p.274, L.10)

Vira as **feitas**, as iaôs e mesmo homens, alguns de cabeça branca, beijarem a mão de Archanjo... (p.278, L.36)

Somente alguns poucos persistiam em luta de morte: as grandes casas de tradição antiga, com dezenas e dezenas de **feitas**. (p.304, L.7)

As grandes festas de antigamente no Terreiro de Ilé Ogunjá haviam-se reduzido a pequeno grupo de **feitas**, velhas tias fatalistas, e a uns poucos ogans. (p.306, L.31)

Era melhor que o delegado, se viesse, encontrasse apenas ele, as **feitas** e os alabês. (p.307, L.24)

Gosta mesmo é de puxar cantiga no Terreiro, pondo a benção em **feitas** e iaôs, sentado junto à mãe-de-santo. (p.338, L.14)

Nos atabaques, agogôs, chocalhos e cabaças, o candomblé de **feitas**, iaôs e orixás. (p.372, L.36)

**FILHA-DE-SANTO** (exp.) – a iniciada (*iaô*) em uma determinada religião afro-brasileira.

Por toda a igreja e na praça, o povo dos terreiros: respeitáveis ogans, **filhas-de-santo**, iaôs de barco recente. (p.56, L.37)

“Rainhas nas ruas da cidade, com seus tabuleiros de comidas e doces, duplamente rainhas nos terreiros, mães e **filhas de santo**”, escrevera Pedro Archanjo. (p.85, L.28)

Quando anunciou a decisão de ir tirar cantiga e abrir a dança na festa de Tadeu, as **filhas-de-santo** tentaram impedi-la... (p.235, L.24)

Quando, finalmente, Pedro Archanjo chegou, ogans e **filhas de santo** correram a seu encontro em choro e aflição. (p.268, L.2)

...dizia-lhe “minha filha pequena, axé”, como se ela fosse **filha-de-santo** de Terreiro. (p.279)

...casebres erguidos em terras da roça, habitações de parentes e aderentes de **filhas-de-santo**. (p.353, L.42)

Capoeiristas, **filhas-de-santo**, iaôs, pastoras, orixás, o Terno de Reis e o Afoxé, passistas e formosas cantam, dançam e abrem alas. (p.373, L.18)

**FILHA PEQUENA** (exp.) – a iniciada (*iaô*) em uma determinada religião afro-brasileira.

...dizia-lhe “minha **filha pequena**, axé”, como se ela fosse filha-de-santo de Terreiro. (p.279, L.25)

Filha, Archanjo nunca teve nenhuma, a não ser **filhas-pequenas** nos terreiros de santo. (p.285, L.20)

Finalmente descoberto por Ester, dona de casa de mulheres no Maciel de Cima, casteleira respeitada e sua **filha pequena**. (p.354, L.28)

#### 4.4 MACROCAMPO LEXICAL DAS SAUDAÇÕES

##### 4.4.1 Gerais

**SAUDAR** (v.) – ato de reverenciar aos santos ou membros do terreiro.

Ver também alguns amigos, ir ao terreiro e **saudar** o santo... (p.43, L.20)

No candomblé de Olga, filha de Lôko e de Yansan, no Alaketu, reconheceu os orixás dos livros de Archanjo e, fazendo ouvidos moucos às explicações do noivo da môça, os **saudou** com alegria e amizade. (p.85, L.21)

Os dois a **saudaram** ao mesmo tempo: “Eparrei!” (p.166, L.18)

Chegaram ao mesmo tempo seis Oguns – era treze de junho, dia de sua festa, na Bahia, Ogun é Santo Antônio –, e o povo os **saudou** de pé, alegremente: Ogunyê! (p.189, L.35)

O último foi Pedro Archanjo e novamente todos se puseram de pé para **saudar** Ojuobá, as palmas das mãos voltadas para ele. (p.233, L.26)

Desprezando conselhos e avisos, Procópio decidiu abrir o Terreiro por ocasião do Corpus Christi, dia de Oxossi, e **saudar** o orixá. (p.307, L.11)

Okê, arô!, **saudou** Pedro Archanjo Ojuobá. (p.307, L.32)

**AXÉ** (interj.) – saudação votiva afro-brasileira, com a qual se deseja “força, energia”.

...quero aqui deixar memória de seu nome – ao lado dos nomes de Dulce e Miécio Tâti, de Nair e Genaro de Carvalho, de Waldeloir Rego e de Emanuel Araújo, **axé**. (p.9, L.9)

Archanjo tocou a terra com a testa e disse: **axé**. (p.155, L.23)

...dizia-lhe “minha filha pequena, **axé**”, como se ela fosse filha-de-santo de Terreiro. (p.279, L.25)

**A BENÇÃO** (interj.) – expressão pela qual se pede bênçãos e axé.

Rosenda Batista dos Reis, **a benção** minha tia mandingueira, a teus cuidados, às tuas ervas e mezinhas devo estar hoje aqui, de anel de grau e livre da maleita. (p.233, L.9)

**A benção**, meu pai Ojuobá, na voz das feitas, **a benção!** (p.255, L.32)

– Bom dia, Zabela. **A benção**, meu pai. (p.278, L.32)

Vira as feitas, as iaôs e mesmo homens, alguns de cabeça branca, beijarem a mão de Archanjo: **a benção**, meu pai! (p.278, L.37)

**A benção**, já vou indo, quem vier atrás feche as cancelas. (p.338, L.18)

– **A benção**, meu pai – pede a rapariga, menina quase, em busca do primeiro freguês daquela noite. (p.361, L.23)

...dirigiu-se ao finado e lhe pediu: **A benção**, pai Archanjo. (p.365, L.13)

**PEDIR (A) BENÇÃO** (exp.) – ato de saudação dos membros do terreiro aos seus sacerdotes ou sacerdotisas e demais ocupantes de cargos. Mas, em muitos candomblés, é comum pedir a benção a todos do terreiro, independente de ocupar ou não um cargo, assim como é de praxe pedir a benção (*axé*) a sacerdotes e sacerdotisas de outro(s) terreiro(s).

Archanjo viera lhe comunicar a decisão e **pedir bênção** e conselho. (p.92, L.10)

...veio ajoelhar-se ante Majé Bassan, **pedindo-lhe a benção** para si e para o menino. (p.165, L.20)

Daí em diante ela lhe disse “meu pai” e lhe **pediu a benção**, meio em brincadeira, meio a sério. (p.278, L.41)

**TOMAR A BENÇÃO** (exp.) – ato de saudação dos membros do terreiro aos seus sacerdotes ou sacerdotisas e demais ocupantes de cargos ou irmãos-de-santo.

Depois o trouxe até Ojuobá, e lhe ordenou:

– **Tome a benção**. (p.165, L.22)

**PÔR A BENÇÃO** (exp.) – ato de abençoar aos membros do terreiro.

**Punha-lhe a benção** e, para corresponder no mesmo tom de gracejo ao afeto e ao respeito contidos na expressão da môça, dizia-lhe “minha filha pequena, axé”... (p.279, L.22)

Gosta mesmo é de puxar cantiga no Terreiro, **pondo a benção** em feitas e iaôs, sentado junto à mãe-de-santo. (p.338, L.13)

**BEIJAR A MÃO** (exp.) – ato de reverenciar e pedir bênçãos e axé aos sacerdotes, sacerdotisas ou demais membros do terreiro. Geralmente, é um ato recíproco e cotidiano.

Vira as feitas, as iaôs e mesmo homens, alguns de cabeça branca, **beijarem a mão** de Archanjo: a benção, meu pai! (p.278, L.37)

– Pedro Archanjo Ojuobá, o leitor de livros e o bom de prosa, o que conversa e discute com o professor Fraga Neto e o que **beija a mão** de Pulquéria, a iyalorixá... (p.316, L.3)

**DAR A MÃO A BEIJAR** (exp.) – ato de saudação e gentileza entre os membros do terreiro, que envolve a troca de bênçãos e axé. Geralmente, é um ato recíproco e cotidiano.

Se não acreditasse, não se prestaria a tudo aquilo: cantar, dançar, fazer aqueles trejeitos, **dar a mão a beijar**, tudo muito bonito, sim, senhor... (p.315, L.22)

#### 4.4.2 Específicas

**ODOIA!** (interj.) – saudação para *Yemanjá*.

*Odoia Iyá olo oyon oruba!* Salve Mãe dos seios úmidos! (p.232, L.10)

Arrumando as saias, sorrindo, devagar atravessa a sala, entre aclamações: **odoia odoia** Iyá! (p.232, L.13)

Salve Tadeu Canhoto vitorioso sobre ameaças, empecilhos, limitações, doenças, de posse do canudo de doutor. **Odoia!** (p.232, L.24)

**LAROIÊ!** (interj.) – saudação para *Exu*.

Ojuobá disse: **Laroiê**, Exu! (p.309, L.25)

**OGUNYÊ!** (interj.) – saudação para *Ogum*.

Chegaram ao mesmo tempo seis Oguns – era treze de junho, dia de sua festa, na Bahia Ogun é Santo Antônio –, e o povo os saudou de pé, alegremente: **Ogunyê!** (p.189, L.35)

**Ogunhê!**, gritou, e todos os presentes responderam: **Ogunhê**, meu pai Ogun! (p.309, L.38)

**CA Ô CABIECI!** (interj.) – saudação para *Xangô*.

Acabe coeste Santo  
Pedrito vem aí  
Lá vem cantando **ca ô cabieci** (p.304, L.12)

Lá vem cantando **ca ô cabieci** (p.304, L.13)

**EPARREI !** (interj.) – saudação para *Yansã*.

Os dois se saudaram ao mesmo tempo: “**Eparrei!**” (p.166, L.19)

**OKÊ, ARÔ!** (interj.) – saudação para *Oxóssi*.

**Okê, arô!**, saudou Pedro Archanjo Ojuobá. (p.307, L.31)

Ojuobá e a iyakekerê puxavam as cantigas, ordenavam a dança, tudo em paz e em alegria. **Okê arô**, Oxossi! (p.307, L.35)

**ORA YEYÊO!** (interj.) – saudação para *Oxum*.

...as reverências e as palavras iorubas reservadas às mães-de-santo, gritam **Ora Yeyêo!** Pois se percebe no dengue e na faceirice de ser Zabela filha de Oxum, a sedutora. (p.234, L.14)

## 4.5 MACROCAMPO LEXICAL DAS INSÍGNIAS

### 4.5.1 Ferramentas

**FERRAMENTA** (s.f.) – insígnia da divindade, geralmente disposta em assentamento e/ou utilizada pelo orixá como instrumento de trabalho, também compondo seu traje.

Num canto da mansarda, uma espécie de altar, mas diferente; **ferramentas** e emblemas de encantados, em lugar de imagens... (p.97, L.32)

No estouro e no relâmpago dos foguetes, um a um entraram no barracão os orixás com emblemas, armas e **ferramentas**. (p.190, L.37)

**TRIDENTE DE EXU** (exp.) – apesar da associação enganosa entre o tridente de *Exu* e o tridente do Diabo (personagem da literatura religiosa judaico-cristã, não da mitologia africana), tais objetos, de maneira geral, simbolizam poder. Os tridentes, insígnias de *Exu*, centralizam assentamentos e uns são plantados sobre massa especialmente preparada com argila, ervas, sangue, búzios, moedas, pimenta-da-costa e outros ingredientes.

Mestre Manu, encardido, fero e cafuringa, de palavras exatas e exigente natureza, forja em sua fornalha o **tridente de Exu**, os múltiplos ferros de Ogum, o teso arco de Oxossi, a cobra de Oxumarê. (p.18, L.32)

**FERROS DE OGUN** (exp.) – penca de instrumentos de lavoura em miniatura, de ferro, símbolo de Ogum, para quem são construídos muitos e diferentes ferros de assentamento, a partir de armas e ferramentas agrícolas.

Mestre Manu, encardido, fero e cafuringa, de palavras exatas e exigente natureza, forja em sua fornalha o tridente de Exu, os múltiplos **ferros de Ogum**, o teso arco de Oxossi, a cobra de Oxumarê. (p.18, L.32)

**ESPADA DE OGUN** (exp.) – ferramenta e arma de *Ogum*, o orixá da guerra, o senhor dos metais.

Nas mãos de Mário Proença, um cidadão franzino, mulato quase branco, as folhas de flandres, o zinco, o cobre são **espadas de Ogum**, Leques de Yemanjá, abebés de Oxum, paxorôs de Oxalá. (p.18, L.27)

...na hora da descida dos orixás ao som do adarrum, no choque das **espadas dos Oguns** em luta... (p.189, L.9)

**ALFANJE** (s.m.) – ferramenta de barracão e de assentamento ou ainda *arma de santo*. Peça da família da armaria de lâminas, contudo apresentando lâmina mais larga em desenho curvo, lembrando a cimitarra árabe. A peça é geralmente confeccionada em latão dourado, cobre e folha-de-flandres, e o local de maior decoração, quase sempre pelas figuras vazadas, é a lâmina. O alfanje compõe os objetos sagrados de *Iansã*, *Oxum* e *Oxaguiã*, podendo também representar algumas qualidades de *Yemanjá*.

Recebendo o eruexim e o **alfanje**, deu início à dança. (p.166, L.18)

**OXÊ** (s.m.) – símbolo de Xangô, um machado esculpido com duas faces. Tradicionalmente feito de madeira e ainda antropomórfico, o *oxê* revela diferentes aspectos da vida heróica de Xangô, Alafim de Oyó. As antigas esculturas de madeira da tradição iorubá representam Xangô às vezes como homem e às vezes como mulher, e os etnólogos Arthur Ramos e Edison Carneiro afirmam que Xangô e Iansã são as duas faces de uma mesma criatura bissexual. O *oxê* assumiu marca na visualidade do homem africano na sua diáspora no Brasil, significando logomarca do que é afro, de vinculação com a história cultural do continente africano, especialmente dos iorubás.

Na tenda de Agnaldo, as madeiras de lei – o jacarandá, o pau-brasil, o vinhático, a peroba, o putumuju, a massaranduba – se transformaram em **oxês** de Xangô... (p.17, L.32)

**ARCO E FLECHA** (exp.) – também chamada de seta, juntamente com o arco, compõe um conjunto também denominado *ofá*, insígnia dos orixás caçadores *Oxóssi* e *Logunedé* e de *caboclos*.

Rasgou a madeira num encantado desmedido, Oxossi, o grande caçador; mas não de **arco e flecha** e sim de espingarda. (p.18, L.8)

No centro da sala, Oxossi, rei de Ketu, caçador de feras, na mão direita o **arco-e-flecha**, na esquerda o *erukerê*. (p.307, L.31)

**ARCO DE OXÓSSI** (exp.) – o arco e a flecha são as insígnias do caçador ou do mito do caçador, rei de Ketu (Benim), *Oxóssi*. O caçador é eminentemente o provedor, aquele que garante o alimento. Os dois elementos visuais são conjugados em posição permanente de ataque e, ao mesmo tempo, de proteção, defesa das matas, respeito ao equilíbrio ecossistêmico, enquanto necessidade histórica à vida.

Mestre Manu, encardido, fero e cafuringa, de palavras exatas e exigente natureza, forja em sua fomalha o tridente de Exu, os múltiplos ferros de Ogun, o teso **arco de Oxossi**, a cobra de Oxumarê. (p.18, L.32)

**COBRA DE OXUMARÉ** (exp.) – o mesmo que ferramenta ou ferro de *Oxumarê*. Peça confeccionada em ferro batido representando *Dã*, *Dãgbé* ou *Aidouedo*, o arco-íris, personagem dos terreiros iorubá e jeje, lembrança dos cultos dos voduns e dos orixás que são visualmente interpretados pela grande serpente que bebe água e expõe o seu corpo ao sol, formando o chamado arco de *Bessém* (Jeje) – princípio de mobilidade da terra e de fertilidade da terra e da água.

Mestre Manu, encardido, fero e cafuringa, de palavras exatas e exigente natureza, forja em sua fomalha o tridente de Exu, os múltiplos ferros de Ogun, o teso arco de Oxossi, a **cobra de Oxumarê**. (p.18, L.33)

**XAXARÁ** (s.m.) – insígnia de Omolu, espécie de vassoura feita de palha de palmeira, enfeitada de búzios e contas coloridas com a cor do orixá.

...vai criando ebiris, adês, eruexins e *erukerês*, **xaxarás** de Omolu. (p.18, L.39)

**EBIRI** (s.m.) – insígnia de *Nanã* e *Besseim*, tipo de vassoura confeccionada das nervuras de folhas de palmeira, a palha da costa, parecido com o *xaxará*, embora maior.

...vai criando **ebiris**, adês, eruexins e *erukerês*, **xaxarás** de Omolu. (p.18, L.38)

**ERUEXIM** (s.f.) – insígnia de *Iansã*, *Oiá* ou *Matamba*, o eruexim integra assentamentos nos pejis e indumentárias, e a sua função é a espantar os *Eguns* e promover os ventos, prerrogativas da divindade de quem o objeto é símbolo. É uma espécie de espanador elaborado com cerdas naturais originárias da cauda de boi ou de burro. As cerdas são arranjadas em chumaços colocados nos cabos em madeira ou metal, vendo-se ainda detalhes em tecido, contas e búzios, entre demais complementos.

...vai criando eberis, adês, **eruexins** e erukerês, xaxarás de Omolu. (p.18, L.38)

Recebendo o **eruexim** e o alfanje, deu início à dança. (p.166, L.18)

**ERUKERÊ** (s.m.) – insígnia de *Oxóssi*, representando também *Logun Edé* e *Congobira*, o eruquerê espanta os animais mortos da floresta, pois é ferramenta e símbolo de deuses caçadores. É um tipo de espanador confeccionado com cerdas naturais originárias da cauda de boi ou de burro, arranjadas em chumaços colocados nos cabos em madeira ou metal. Como o eruexim, o eruquerê relembra os vínculos com o passado, com os ancestrais humanos e animais. O eruquerê compõe assentamentos e completa indumentárias.

...vai criando eberis, adês, eruexins e **erukerês**, xaxarás de Omolu. (p.18, L.39)

Desceu Oxossi com o **erukerê** de rabo de cavalo e montou Stela. (p.189, L.28)

No centro da sala, Oxossi, rei de Ketu, caçador de feras, na mão direita o arco-e-flecha, na esquerda o **erukerê**. (p.307, L.31)

**LEQUE DE YEMANJÁ** (exp.) – Insígnia de *Yemanjá*, leque, em iorubá, chama-se *abèbè*.

Nas mãos de Mário Proença, um cidadão franzino, mulato quase branco, as folhas de flandres, o zinco, o cobre são espadas de Ogun, **Leques de Yemanjá**, abebés de Oxum, paxorôs de Oxalá. (p.18, L.27)

**ABEBÉ** (s.m.) – leque, em iorubá, de forma circular em cujo centro se tem, de um lado, um espelho, e, de outro, vê-se a representação do seu *orixá*. É, antes de tudo, um distintivo sexuado das *ias*, *orixás* e mães ancestrais, que concentra o significado ancestral da gênese e da fertilidade humana. No candomblé, além de *Yemanjá* e *Oxum*, *Oxalufã* e *Logunedé* também usam tal ferramenta.

Nas mãos de Mário Proença, um cidadão franzino, mulato quase branco, as folhas de flandres, o zinco, o cobre são espadas de Ogun, Leques de Yemanjá, **abebés** de Oxum, paxorôs de Oxalá. (p.18, L.27)

**PAXORÔ** (s.m.) – também conhecido como *opaxorô*, cajado prateado, insígnia de *Oxalufã*, marcando ancestralidade, sabedoria e experiência de ser velho, relacionando-o à criação do mundo e do homem. O *opaxorô* pode significar sinteticamente uma árvore, um cajado para apoio e condução, distintivo de ancestralidade, de poder político, social, moral e ético. O *opaxorô* concentra plenamente o valor vertical e fálico, agente da fertilidade, garantia de fartura e fecundidade, e pode ainda refletir o *axis-mundi* (eixo da Terra), *falus* inaugurador, gerador da vida.

Nas mãos de Mário Proença, um cidadão franzino, mulato quase branco, as folhas de flandres, o zinco, o cobre são espadas de Ogun, Leques de Yemanjá, abebés de Oxum, **paxorôs** de Oxalá. (p.18, L.28)

Apoiado em seu reluzente **paxorô**, Oxalá veio dançando até ele e o acolheu nos braços. (p.85, 22)

Na fria Suomi brincaré um menino feito de sol e neve, cor de bronze, na mão direita um **paxorô**, o rei da Escandinávia. (p.125, L.11)

#### 4.5.2 Emblemas

**EMBLEMA** (s.m.) – insígnia da divindade, geralmente disposta em assentamento e/ou utilizada em processos litúrgicos.

No fogo e nas mãos violentas de Manu nascem os Orixás e seus **emblemas**. (p.18, L.34)

Num canto da mansarda, uma espécie de altar, mas diferente; ferramentas e **emblemas** de encantados, em lugar de imagens... (p.97, L.33)

No estouro e no relâmpago dos foguetes, um a um entraram no barracão os orixás com **emblemas**, armas, ferramentas. (p.190, L.36)

Agora, numa absoluta falta de respeito, ousava o pardo Archanjo exhibir inexistente orixá, Cobra, Serpente, Danh-gbi, Dan, com peji, obrigações, trajes e **emblemas**, dia de festa e legião de feitas, a dançar no Terreiro do Bongó. (p.257, L.21)

**ITÁ** (s.m.) – insígnia de um orixá, pedra (*otá*) sacralizada a um orixá por diferentes processos litúrgicos.

...o peji de Exu com seu fetiche, seu **itá**. (p.98, L.1)

Outros tomaram dos orixás, dos instrumentos, dos trajes, dos **itás**, das cantigas e danças... (p.303, L.28)

**BÚZIO** (s.m.) concha do mar, que servia de moeda na África, é insígnia e elemento do jogo de *Ifá*, onde o sacerdote ou sacerdotisa lê o futuro dos consulentes.

Depois, brincando com os **búzios** mas sem interrogá-los como se o jogo fosse necessário... (p.163, L.27)

Os doutores viraram as costas, Majé Bassan retomou as obrigações, a navalha, os **búzios**, o adjá, o barco das iaôs, a roda das feitas, o bori e os ebós. (p.235, L.19)

O jogo feito na manhã da formatura voltou-lhe à memória: trabalhos, viagens, penas de amor, disseram os **búzios**. (p.247, L.21)

**DEKÁ** (s.m.) – conjunto de insígnias composto por um *filá* (espécie de gorro) de búzios e outros materiais que representam a transmissão de poder religioso. Símbolo de encargo sacerdotal no Candomblé.

– Mesmo que me matem, tenho de cumprir com a obrigação, para isso recebi o **deká**. (p.307, L.14)

#### 4.5.3 Objetos sagrados

**QUARTINHA** (s.f.) – pequeno vaso votivo, sagrado, em barro. Em cada quartinha, guarda-se infusão de água e folhas consagradas às divindades ou um líquido específico considerado sagrado ao orixá (água doce, água salgada, água de flor, sangue, mel, perfume, azeite, vinho, *jurema* etc.), *otás*, *obis* e/ou outros pequenos objetos sagrados.

Estendeu-se aos pés de Ojuobá na festa das **quartinhas** de Oxossi... (p.111, L.37)

**CHIFRE DE CARNEIRO** (exp.) – objeto sagrado, parte do animal que serve como recipiente para guardar o *axé*, a força vital, presente no sangue (*ejé*) dos animais sacrificados e oferecido aos orixás.

Assim sendo, a iyalorixá trouxe o pequeno **chifre de carneiro**, encastado em prata, contendo *axé*, o alicerce do mundo. (p.92, L.20)

**NAVALHA** (s.f.) – lâmina metálica, muito afiada, presa a um cabo. É um objeto sagrado de intervenção corpórea, instrumento essencial ao Candomblé, quer na iniciação, para raspar e catular os noviços, quer nas escarificações ou em outros rituais sagrados que envolvam sangue (*ejé*).

Não tem mais idade nem saúde para o afã de mãe-de-santo, entregue a outra mais môça o *adjá* e a **navalha**. (p.235, L.11)

Os doutores viraram de costas, Majé Bassan retomou as obrigações, a **navalha**, os búzios... (p.235, L.19)

Na hora de raspar Ester, Majé Bassan, sem fôrças, tomou de empréstimo a mão de Ojuobá, deu-lhe a **navalha**. (p.354, L.34)

**ADJÁ** (s.m.) – instrumento sagrado, distintivo do poder de mando dos rituais religiosos. Não é um simples instrumento musical, pois seu uso é imprescindível à chamada e alimentação dos *santos*, à coordenação das danças e à direção de *obrigações* diversas. É guardado no *peji* como os demais objetos fundamentais à estrutura e ao funcionamento do terreiro.

Tia Maci dava de-comer ao santo, no peji, ao som do **adjá** e do canto das feitas. (p.46, L.32)

... Majé Bassan lhe entregou o **adjá** e tirou uma cantiga para o santo. (p.163, L.26)

Não tem mais idade nem saúde para o afã de mãe-de-santo, entregue a outra mais môça o **adjá** e a navalha. (p.235, L.10)

Os doutôres viraram as costas, Majé Bassan retomou as obrigações, a navalha, os búzios, o **adjá**... (p.235, L.19)

**IMAGEM** (s.f.) – objeto que representa o *santo*, em sua forma, à sua imagem e semelhança, geralmente, trata-se de um artefato de gesso, madeira ou outra matéria prima própria para esculpir ou modelar.

Uma vez por semana, às quartas-feiras, invariável, com sol ou com chuva, Archanjo vinha buscá-lo em sua tenda de **imagens**... (p.45, L.9)

Num canto da mansarda, uma espécie de altar, mas diferente; ferramentas e emblemas de encantados, em lugar de **imagens**... (p.97, L.33)

#### 4.5.4 Amuletos

**CONTA** (s.f.) – pequena esfera com orifício no centro, de material variado, enfiada em quantidade como colar, chamado, então, fio de contas ou simplesmente conta. O fio de contas é, simultaneamente, amuleto e emblema sócio-religioso, que marca um compromisso ético e cultural entre o homem e o santo, proporcionando identificação de *santos*, papéis sociais, rituais de passagem, e do tipo de nação.

Assentado nas Portas do Carmo, mestre Didi trabalha com as **contas**, as palhas, os rabos de cavalo, os couros... (p.18, L.37)

...a bata de rendas, os colares, as **contas**, as pulseiras, o riso agreste. (p.108, L.19)

...Xangô fez uma **conta** que era branca e vermelha, e a entregou a Archanjo... (p.155, L.16)

...enfie essa **conta** no seu subilatório e aguarde sem medo o resultado... (p.155, L.20)

No bolso escondeu o kelê, o xaorô e o coração da pomba, a **conta** vermelha e branca de Xangô. (p.155, L.28)

Depois, com delicadeza de baiano lhe enfiou no celeste fiofó o coração da ave, **conta** encantada de Xangô. (p.156, L.25)

...a negra Dorotéia com colar de Yansan e uma **conta** vermelha e branca, de Xangô. (p.192, L.1)

**CONTA LAVADA** (exp.) – Fio de contas sacralizado, com o fim de proteção. Entre os diferentes rituais iniciáticos fazem com que os indivíduos assumam seus papéis sociais até chegarem à iniciação plena e inclusiva no sagrado, lavar contas é o primeiro compromisso moral com o terreiro e sua comunidade, constituindo um elo ético introdutório da futura *feitura*.

Majé Bassan lhe deu um colar de **contas lavadas** e um patuá, talismã retirado do peji de Xangô. (p.250, L.10)

**PATUÁ** (s.m.) – saquinhos de couro e tecido, contendo materiais do axé – mistério africano – em diferentes preparados como pós, raízes, folhas, búzios, sangue, ou mesmo trechos do Alcorão (o uso mágico das *suratas* do livro sagrado do Islã). Objeto de função mágica de proteção, o patuá é também uma insígnia do povo de santo. Os patuás, atualmente, são saquinhos de plástico imitando couro, recebendo cores conforme o simbolismo dos orixás.

Majé Bassan lhe deu um colar de contas lavadas e um **patuá**, talismã retirado do peji de Xangô. (p.250, L.10)

**FIGA** (s.f.) – a figa é um dos objetos-amuletos de maior disseminação e uso, e também de maior inventiva pelos materiais empregados pelos motivos decorativos. Compõe os balangandãs das iabás. Geralmente, a figa, com o fim de amuleto, é confeccionada com madeiras especiais, como da arruda (*Ruta graveolens*) e do guiné (*Pativeria alliaceae*), ou de metais nobres. Tem origem latina, todavia está incorporada não só às crenças das religiões afro-brasileiras, mas, sim, ao uso nacional.

Prateiros trabalham os metais nobres: a prata e o cobre se revestem de uma sóbria beleza em frutas, peixes, **figas** e balangandans. (p.19, L.26)

O mais afamado dos prateiros foi Lúcio Reis; o pai, competente lusitano, lhe ensinou o ofício mas ele desprezou as filigramas pelos cajus, abacaxis, pitangas, **figas** de todos os tamanhos. (p.19, L.30)

#### 4.6 MACROCAMPO LEXICAL DO VESTUÁRIO

##### 4.6.1 Geral

**TRAJES** (s.m.) – designação genérica para as indumentárias litúrgicas do povo-de-santo, quer sejam para o cotidiano, quer sejam para cerimônias comemorativas.

Uma rainha, aquela Olga, em seus **trajes** e colares de baiana, com seu cortejo de feitas e iaôs. (p.85, L.25)

Uma vez ia Rosa pela rua, em **trajes** de festa, pois s destinava à Casa Branca... (p.108, L.29)

Não ostentava os **trajes** de Yansan, embora muitos o afirmem e jurem pela luz dos olhos; tampouco a saia engomada e a bata de renda, a roupa de baiana. (p.191, L.4)

Agora, numa absoluta falta de respeito, ousava o pardo Archanjo exhibir inexistente orixá, Cobra, Serpente, Danh-gbi, Dan, com peji, obrigações, **trajes** e emblemas, dia de festa e legião de feitas, a dançar no Terreiro do Bongó. (p.257, L.20)

...em **trajes** de baiana, saia, bata e anáguas brancas, a cor sagrada do encantado. (p.259, L.16)

No barracão, para mais de dez encantados exibiam seus ricos **trajes** e participavam da dança. (p.274, L.25)

Outros tomaram dos orixás, dos instrumentos, dos **trajes**, dos itas, das cantigas e danças... (p.303, L.28)

##### 4.6.2 Roupas

**SAIA** (s.f.) – peça de roupa das *aiabás*, das santas fêmeas e das filhas-de-santo que as cultuam, ou dos santos híbridos e andróginos. A saia rodada, ampla, com ou sem armações de anáguas, faz arte do vestuário cotidiano e festivo das mulheres do Candomblé. Nos dias de festa, no entanto, as saias tornam-se mais armadas, engomadas, e costumam apresentar mais bicos, fitas e rendas.

A autoridade deveria proibir esses batuques e candomblés, que, em grande quantidade, alastram as ruas nesses dias, produzindo essa enorme barulhada, sem tom nem som, como se

estivéssemos na Quinta das Beatas ou no Engenho Velho, assim como essa mascarada vestida de **saia** e torço... (p.93, L.26)

...Rosa ali dançando, a **saia** branca, rodada, as sete anáguas, os braços e os ombros nus sob a bata de rendas, os colares, as contas, as pulseiras, o riso agreste. (p.108, L.18)

Numas **saias** engomadas, a iaba ria contente... (p.152, L.38)

...e lhe subiu as **saias** engomadas, na exata medida do chibiu... (p.155, L.32)

Não ostentava os trajes de Yansan, embora muitos o afirmem e jurem pela luz dos olhos; tampouco a **saia** engomada e a bata de renda, a roupa de baiana. (p.191, L.6)

Arrumando as **saias**, sorrindo, devagar atravessa a sala, entre aclamações: odoia odoia Iyá! (p.232, L.12)

...em trajes de baiana, **saia**, bata e anáguas brancas, a cor sagrada do encantado. (p.259, L.17)

**ANÁGUA** (s.f.) – peça de roupa das *aiabás*, das mães-de-santo e das baianas. Segunda saia, peça em tecido branco, geralmente com bico de renda, complementando roupa feminina.

...Rosa ali dançando, a saia branca, rodada, as sete **anáguas**, os braços e os ombros nus sob a bata de rendas, os colares, as contas, as pulseiras, o riso agreste. (p.108, L.18)

...é Rosa de Oxalá, os seios soltos sob a bata, os quadris desatados sob as sete **anáguas**... (p.112, L.9)

...em trajes de baiana, saia, bata e **anáguas** brancas, a cor sagrada do encantado. (p.259, L.17)

**BATA** (s.f.) – peça tradicional da indumentária de baiana, usada sobre *camisu* ou camisa de rapariga. No candomblé, é um distintivo de alta hierarquia, sendo prerrogativa das iniciadas que tenham cumprido sete anos de obrigações específicas.

...Rosa ali dançando, a saia branca, rodada, as sete anáguas, os braços e os ombros nus sob a **bata** de rendas, os colares, as contas, as pulseiras, o riso agreste. (p.108, L.19)

...é Rosa de Oxalá, os seios soltos sob a **bata**, os quadris desatados sob as sete anáguas... (p.112, L.8)

Não ostentava os trajes de Yansan, embora muitos o afirmem e jurem pela luz dos olhos; tampouco a saia engomada e a **bata** de renda, a roupa de baiana. (p.191, L.6)

...em trajes de baiana, saia, **bata** e anáguas brancas, a cor sagrada do encantado. (p.259, L.17)

**TORÇO** (s.m.) – peça do vestuário composta por uma ou mais tiras de pano, geralmente branco, que protegem a cabeça, identificam, adornam e completam o traje, quer cotidiano, quer festivo.

A autoridade deveria proibir esses batuques e candomblés, que, em grande quantidade, alastram as ruas nesses dias, produzindo essa enorme barulhada, sem tom nem som, como se estivéssemos na Quinta das Beatas ou no Engenho Velho, assim como essa mascarada vestida de saia e **torço**... (p.93, L.26)

#### 4.6.3 Adereços

**ADÊ** (s.m.) – espécie de coroa exclusiva da indumentária que paramenta o deus africano – *orixá*, *vodum* ou *inquice*.

...vai criando ebiris, **adês**, eruexins e erukerês, xaxarás de Omolu. (p.18, L.38)

**CHAPÉU DE COURO** (exp.) – adereço da indumentária da entidade Boiadeiro, da Umbanda, e de um tipo de Oxóssi, cuja representação se aproxima à de um sertanejo. Feito para proteger a cabeça.

O Oxossi de Agnaldo é um jagunço do sertão. Não o será também o São Jorge do santeiro? Seu capacete mais parece **chapéu de couro** e o dragão participa do jacaré e da caopora de reisado. (p.19, L.14)

**ERUEXIM** (s.m.) – adereço da indumentária de Iansã, Oiá ou Matamba, é uma espécie de espanador confeccionado com cerdas naturais originárias da cauda de boi ou de burro. As cerdas são arranjadas em chumaços colocados nos cabos em madeira ou metal.

...vai criando ebiris, adês, **eruexins** e erukerês, xaxarás de Omolu. (p.18, L.39)

Recebendo o **eruexim** e o alfanje, deu início à dança. (p.166, L.18)

**ERUKERÊ** (s.m.) – acessório da indumentária dos deuses caçadores, o erukerê é um tipo de espanador confeccionado com cerdas naturais originárias da cauda de boi ou de burro. As cerdas são arranjadas em chumaços colocados nos cabos em madeira ou metal.

...vai criando ebiris, adês, eruexins e **erukerês**, xaxarás de Omolu. (p.18, L.39)

Desceu Oxossi com o **erukerê** de rabo de cavalo e montou Stela. (p.189, L.28)

No centro da sala, Oxossi, rei de Ketu, caçador de feras, na mão direita o arco-e-flecha, na esquerda o **erukerê**. (p.307, L.31)

**EBIRI** (s.m.) – tipo de vassoura confeccionada das nervuras de folhas de palmeira, a palha da costa, insígnia de *Nanã* e *Besseim*, parecido com o *xaxará*, embora maior.

...vai criando **ebiris**, adês, eruexins e erukerês, xaxarás de Omolu. (p.18, L.38)

**XAXARÁ** (s.m.) – adereço da indumentária de Omolu, espécie de vassoura feita de palha de palmeira, enfeitada de búzios e contas coloridas com a cor do orixá.

...vai criando ebiris, adês, eruexins e erukerês, **xaxarás** de Omolu. (p.18, L.39)

**ESPADA DE OGUM** (exp.) – lâmina indumentária, arma de *Ogum*, o orixá da guerra, o senhor dos metais.

Nas mãos de Mário Proença, um cidadão franzino, mulato quase branco, as folhas de flandres, o zinco, o cobre são **espadas de Ogun**, Leques de Yemanjá, abebés de Oxum, paxorôs de Oxalá. (p.18, L.27)

...na hora da descida dos orixás ao som do adarrum, no choque das **espadas dos Oguns** em luta... (p.189, L.9)

**ALFANJE** (s.m.) – lâmina indumentária, *arma de santo*, de *Iansã*, *Oxum* e *Oxaguiã*, podendo também representar algumas qualidades de *Yemanjá*. O alfanje apresenta lâmina mais larga em desenho curvo, lembrando a cimitarra árabe. A peça é geralmente confeccionada em latão dourado, cobre e folha-de-flandres.

Recebendo o eruexim e o **alfanje**, deu início à dança. (p.166, L.18)

**OXÊ** (s.m.) – adereço da indumentária de *Xangô*, o oxê é um machado de gume duplo, tradicionalmente feito de madeira e antropomórfico. O oxê, na contemporaneidade, tornou-se marca do que é afro, vinculado à história cultural do continente africano, especialmente dos iorubas.

Na tenda de Agnaldo, as madeiras de lei – o jacarandá, o pau-brasil, o vinhático, a peroba, o putumuju, a massaranduba – se transformaram em **oxês** de Xangô... (p.17, L.32)

**ARCO E FLECHA** (exp.) – adereço da indumentária dos deuses caçadores, o *ofá* ou *arco-de-Oxóssi*.

Rasgou a madeira num encantado desmedido, Oxossi, o grande caçador; mas não de **arco e flecha** e sim de espingarda. (p.18)

No centro da sala, Oxossi, rei de Ketu, caçador de feras, na mão direita o **arco-e-flecha**, na esquerda o erukerê. (p.307, L.31)

**ARCO DE OXÓSSI** (exp.) – adereço da indumentária dos deuses caçadores, o *ofá*.

Mestre Manu, encardido, fero e cafuringa, de palavras exatas e exigente natureza, forja em sua fornalha o tridente de Exu, os múltiplos ferros de Ogun, o teso **arco de Oxossi**, a cobra de Oxumarê. (p.18, L.32)

**LEQUE DE YEMANJÁ** (exp.) – adorno da indumentária de *Yemanjá*.

Nas mãos de Mário Proença, um cidadão franzino, mulato quase branco, as folhas de flandres, o zinco, o cobre são espadas de Ogun, **Leques de Yemanjá**, abebés de Oxum, paxorôs de Oxalá. (p.18, L.27)

**ABEBÉ** (s.m.) – adorno da indumentária de *Oxum*, de *Yemanjá* e de *Logunedé*.

Nas mãos de Mário Proença, um cidadão franzino, mulato quase branco, as folhas de flandres, o zinco, o cobre são espadas de Ogun, Leques de Yemanjá, **abebés** de Oxum, paxorôs de Oxalá. (p.18, L.27)

**PAXORÔ** (s.m.) – acessório da indumentária de *Oxalufã*.

Nas mãos de Mário Proença, um cidadão franzino, mulato quase branco, as folhas de flandres, o zinco, o cobre são espadas de Ogun, Leques de Yemanjá, abebés de Oxum, **paxorôs** de Oxalá. (p.18, L.28)

Apoiado em seu reluzente **paxorô**, Oxalá veio dançando até ele e o acolheu nos braços. (p.85, L.22)

Na fria Suomi brincarás um menino feito de sol e neve, cor de bronze, na mão direita um **paxorô**, o rei da Escandinávia. (p.125, L.11)

**XAORÔ** (s.m.) – adereço composto por guizos de latão em fios trançados de palha-da-costa, presos em torno do tornozelo das iniciadas, símbolo de sujeição, ou presos às roupas ritualísticas de Omolu.

**BALANGANDÃS** (s.m.) – miniaturas de objetos do cotidiano, acessórios usados pelas baianas em dias de festa, como ornamentos ou amuletos, símbolos especiais do Candomblé, da Igreja e das tradições culturais afro-baianas: figas, medalhas, estrelas, chaves, peixes, pimenta, meia-lua, trevo etc.

...a pele negro-azul em sêda e pétala, seu poderio inteiro, da cabeça aos pés, a profunda bizzarria, a prosopopéia, os **balangandãs** de prata, o langor dos olhos iorubás... (p.108, L.24-25)

**CONTA** (s.f.) – acessório da indumentária dos orixás e do povo-de-santo, é um colar, também chamado fio de contas.

...Rosa ali dançando, a saia branca, rodada, as sete anáguas, os braços e os ombros nus sob a bata de rendas, os colares, as **contas**, as pulseiras, o riso agreste. (p.108, L.19)

Dorotéia com colar de Yansan e uma **conta** vermelha e branca, de Xangô. (p.192, L.1)

## 4.7 MACROCAMPO LEXICAL DA COZINHA-DE-SANTO

### 4.7.1 Animais sagrados

**BEZERRO** (s.m.) – animal votivo de vários orixás, que lhes serve como alimento, a ser também compartilhado com os partícipes das obrigações e festas de *santo*.

“Valei-me meu Senhor do Bonfim!” Prometeu quadro comemorativo para a igreja, matança de **bezerro** e bode para Oxalá, no mesmo instante gigantesca onda varreu o navio, apagou o incêndio sem tamanho. (p.335, L.19)

**BODE** (s.m.) – animal votivo de vários orixás, que lhes serve como alimento, a ser também compartilhado com os partícipes das obrigações e festas. Se o bode for preto, considera-se animal consagrado a *Exu*. Bodes de cores variadas são consagrados a *Ogum* e a *Ossaim*. Os de cores claras, com base no marrom, são oferecidos a *Oxumarê*. Os malhados ou em cores claras, a *Iroco*.

De madrugada, em vários terreiros de nações diversas, os **bodes**, os carneiros, os galos, os cágados, as conquéns haviam sido sacrificados. (p.238, L.1)

“Valei-me meu Senhor do Bonfim!” Prometeu quadro comemorativo para a igreja, matança de bezerro e **bode** para Oxalá, no mesmo instante gigantesca onda varreu o navio, apagou o incêndio sem tamanho. (p.335, L.19)

**CARNEIRO** (s.m.) – animal votivo e alimento de *Xangô*, mas também ofertado a outros orixás. Se o carneiro for marrom, considera-se animal consagrado a *Xangô*; carneiro branco ou de cor clara, a *Yemanjá*; e os carneiros malhados ou de cores claras são consagrados a *Iroco*.

De madrugada, em vários terreiros de nações diversas, os bodes, os **carneiros**, os galos, os **cágados**, as conquéns haviam sido sacrificados. (p.238, L.1)

**CÁGADO** (s.m.) – animal consagrado a *Xangô*, que serve como alimento a ser ofertado a esse orixá e compartilhado com os partícipes das suas obrigações e festas de *santo*.

De madrugada, em vários terreiros de nações diversas, os bodes, os carneiros, os galos, os **cágados**, as conquéns haviam sido sacrificados. (p.238, L.2)

**CONQUÉM** (s.f.) – ave galinácea oriunda da África, a *conquém* é um alimento ofertado a *Oxum*, *Logum-Edé*, *Iansã*, *Euá*, *Obá*, *Xangô*, *Nanã*, *Oxumarê*, *Omolu*, *Iroco* e *Baine* ou *Baianim*. Não há feitura sem ela, cabe-lhe a condição de oferenda preferida, senão de todos os *orixás*, pelo menos da maioria deles. Sua cabeça é um alimento interdito para todos os filhos-de-santo, sem exceção. Símbolo focal, verdadeira chave-de-abóboda do rito iniciático nos candomblés.

Uma vez ia Rosa pela rua, em trajes de festa, pois se destinava à Casa Branca e, em sendo sexta-feira, comprara alva **conquém** para sacrificar a seu pai Oxolufan. (p.108, L.31)

Xangô ordenou-lhe um ebó com doze galos brancos e doze galos pretos com doze **conquéns** pintadas e uma pomba branca, de imaculada alvura, de túmido peito e mavioso arrulho. (p.155, L.12)

De madrugada, em vários terreiros de nações diversas, os bodes, os carneiros, os galos, os **cágados**, as **conquéns** haviam sido sacrificados. (p.238, L.2)

**GALO** (s.m.) – animal destinado a sacrifício para alimentar vários orixás, a saber: *Exu* (galo preto); *Ogum* (galos vermelhos e de outras cores); *Oxóssi*; *Logum-Edé*; *Oxumarê*; *Iroco* (galo malhado ou em cores claras); *Ossaim* (galo em cores variadas). Os temperos do prato à base de galo vão depender do orixá a que se quer oferecê-lo. Nas festas em que há sacrifício de galos, costuma-se oferecê-los, cozidos, aos partícipes.

Xangô ordenou-lhe um ebó com doze **galos** brancos e doze **galos** pretos com doze **conquéns** pintadas e uma pomba branca, de imaculada alvura, de túmido peito e mavioso arrulho. (p.155, L.11-12)

De madrugada, em vários terreiros de nações diversas, os bodes, os carneiros, os **galos**, os **cágados**, as **conquéns** haviam sido sacrificados. (p.238, L.2)

**POMBA** (s.f.) – animal destinado a alimentar vários orixás, para *ebós* diversos. Na maioria das vezes, as pombas brancas são reservadas aos orixás *fun fun*, e, quase sempre, destinadas a trabalhos de paz, amor e/ou descarrego.

Xangô ordenou-lhe um ebó com doze galos brancos e doze galos pretos com doze conquéns pintadas e uma **pomba** branca, de imaculada alvura, de túmido peito e mavioso arrulho. (p.155, L.12-13)

Ao final do ebó, num sortilégio de mandinga, do coração da **pomba** em sangue e amor, Xangô fez uma conta que era branca e vermelha, e a entregou a Archanjo... (p.155, L.15)

No bolso escondeu o kelê, o xaorô e o coração da **pomba**, a conta vermelha e branca de Xangô. (p.155, L.28)

#### 4.7.2 Bebidas

**CACHAÇA** (s.f.) – aguardente (*ominfunfum* nos terreiros de nação nagô-ketu) que se obtém mediante a fermentação e destilação do mel ou borras do melaço. Bebida destinada a *Exu*, e cujo consumo pelas pessoas não se restringe aos rituais litúrgicos.

Dona Adelaide Tostes, esporrenta, boca suja e zarra na **cachaça**, conhece cada conta e cada folha, sua fôrça de ebó e sua quizila. (p.19, L.36)

Se acabou o livro, o amalá e a **cachaça**. (p.46, L.38)

Para Exu, o primeiro gole de **cachaça**. (p.98, L.2)

...a noite de luar descera sobre o caruru regado a **cachaça**, cerveja e aluá. (p.258, L.38)

Impossível, doutor, proibir dendê e **cachaça**... (p.337, L.18)

**ALUÁ** (s.m.) – bebida artesanal preferida dos *caboclos*, feita de cascas de abacaxi fermentadas por três dias, em um pote de barro com água, caroços de milho, raiz de gengibre e rapadura. O mesmo que *quimbembé*. O consumo do aluá não se restringe às festas litúrgicas.

...a noite de luar descera sobre o caruru regado a cachaça, cerveja e **aluá**. (p.258, L.39)

**CERVEJA** (s.f.) – bebida alcoólica presente em muitas das festas de terreiro, festas populares e em ocasiões comemorativas ou cotidianas da maioria do povo-de-santo.

...a noite de luar descera sobre o caruru regado a cachaça, **cerveja** e aluá. (p.258, L.38)

...peixe frito no azeite amarelo, **cerveja** gelada e copiosa para regar o dendê; lamberam os beiços. (p.148, L.16)

Veio Aussá com um copo de **cerveja**, formosa morena trouxe um prato com caruru, acaçá, moqueca de siri. (p.259, L.4)

**CAFÉ** (s.m.) – o café (*omindudu* nos terreiros de nação nagô-keto) é uma bebida de origem africana, proveniente da Etiópia, na África Oriental, de consumo bastante difundido em todo o Brasil. Se misturado com farinha de mandioca, o café quente torna-se um pirão chamado *moca*, oferecido aos *Pretos Velhos*, entidades da *Umbanda*. O café é uma bebida indispensável na refeição matinal dos Terreiros e na maioria dos lares brasileiros. Tornou-se símbolo nacional.

...tomar **café** com cuscuz de puba e beiju de tapioca. (p.55, L.14)

### 4.7.3 Ingredientes

**DENDÊ** (s.m.) – ingrediente essencial à culinária dos terreiros, o azeite de dendê tempera a maioria dos pratos da cozinha de santo e da culinária baiana. O dendê é uma das mais imediatas e eficazes marcas da África na mesa afro-brasileira.

...ganharam bom dinheiro com “A cozinha baiana”, “100 receitas de pratos e doces da Bahia”, “**Dendê**, côco e pimenta”, “Cozinha afro-brasileira”, “Os quindins de Yayá”, etc. (p.73, L.27-28)

...peixe frito no azeite amarelo, cerveja gelada e copiosa para regar o **dendê**; lamberam os beiços. (p.148, L.16)

Muitas mãos amigas e competentes misturaram o côco e o **dendê**, mediram o sal, a pimenta, o gengibre. (p.237, L.41)

Indeciso à porta, o cheiro da comida de azeite nas narinas, Don Leon olhou a sala pobre e viu seu colega Bonfati, de boca cheia, os bigodes amarelos de **dendê**. (p.258, L.41)

O doutor Davis Araújo receitou vida pacata, comida regrada sem **dendê**, sem côco, sem pimenta, nem um pingo de álcool. (p.337, L.15)

Impossível, doutor, proibir **dendê** e cachaça... (p.337, L.18)

**AZEITE AMARELO** (exp.) – azeite de dendê.

...peixe frito no **azeite amarelo**, cerveja gelada e copiosa para regar o dendê; lamberam os beiços. (p.148, L.16)

**CÔCO** (s.m.) – fruto do coqueiro, ingrediente fundamental ao preparo de grande parte dos pratos da culinária baiana e da cozinha-de-santo.

... ganharam bom dinheiro com “A cozinha baiana”, “100 receitas de pratos e doces da Bahia”, “Dendê, **côco** e pimenta”, “Cozinha afro-brasileira”, “Os quindins de Yayá”, etc. (p.73, L.28)

Muitas mãos amigas e competentes misturaram o **côco** e o dendê, mediram o sal, a pimenta, o gengibre. (p.237, L.41)

O doutor Davis Araújo receitou vida pacata, comida regrada sem dendê, sem **côco**, sem pimenta, nem um pingo de álcool. (p.337, L.15)

**GENGIBRE** (s.m.) – raiz de origem africana, especiaria que tempera muitos dos pratos da culinária baiana e da cozinha-de-santo.

Muitas mãos amigas e competentes misturaram o côco e o dendê, mediram o sal, a pimenta, o **gengibre**. (p.237, 42)

**SAL** (s.m.) – cloreto de sódio, cristalino, branco, tempero universal. Utilizado também na cozinha-de-santo, no preparo de alimentos e de *ebós*.

Depois prepare água de cheiro de pitanga misture com **sal**, mel e pimenta... (p.154, L.37)

No mel e na água de pitanga, no **sal** e na pimenta malagueta preparou a arma e a viu crescer, descomunal bordão de caminhante. (p.155, L.25)

Muitas mãos amigas e competentes misturaram o côco e o dendê, mediram o **sal**, a pimenta, o gengibre. (p.237, L.42)

**PIMENTA** (s.f.) – fruto da pimenteira (piperácea ou solanácea), tempero universal. Utilizada também na cozinha-de-santo, no preparo de alimentos e de *ebós*.

... ganharam bom dinheiro com “A cozinha baiana”, “100 receitas de pratos e doces da Bahia”, “Dendê, côco e **pimenta**”, “Cozinha afro-brasileira”, “Os quindins de Yayá”, etc. (p.73, L.28)

Depois prepare água de cheiro de pitanga misture com sal, mel e **pimenta**... (p.154, L.38)

No mel e na água de pitanga, no sal e na **pimenta** malagueta preparou a arma e a viu crescer, descomunal bordão de caminhante. (p.155, L.26)

Muitas mãos amigas e competentes misturaram o côco e o dendê, mediram o sal, a **pimenta**, o gengibre. (p.237, L.42)

O doutor Davis Araújo receitou vida pacata, comida regrada sem dendê, sem côco, sem **pimenta**, nem um pingo de álcool. (p.337, L.15)

**MEL** (s.m.) – substância doce elaborada pelas abelhas, adoçante natural de uso universal. Utilizado também na cozinha-de-santo, no preparo de alimentos, *ebós* e remédios.

...cura catarro crônico, o mal do peito, com certa mezinha de mastruço, **mel**, leite e limão e não sabe o quê. (p.20, L.5)

Depois prepare água de cheiro de pitanga misture com sal, **mel** e pimenta... (p.154, L.38)

No **mel** e na água de pitanga, no sal e na pimenta malagueta preparou a arma e a viu crescer, descomunal bordão de caminhante. (p.155, L.25)

#### 4.7.4 Alimentos cozidos

##### 4.7.4.1 Doces

**DOCES** (s.m.) – iguarias elaboradas com açúcar, rapadura ou mel. No terreiro, os doces geralmente são oferecidos festivamente aos *Ibejis*, em tabuleiros ou nas chamadas mesas de doces. São também consumidos em outras ocasiões comemorativas ou cotidianas da maioria do povo-de-santo. Muitos dos doces de terreiro, outrora comercializados nas ruas pelas vendendeiras, mulheres negras recém-alforriadas, ganharam consumo nacional.

...ganharam bom dinheiro com “A cozinha baiana”, “100 receitas de pratos e **doces** da Bahia”, “Dendê, côco e pimenta”, “Cozinha afro-brasileira”, “Os quindins de Yayá”, etc. (p.73, L.27)

“Rainhas nas ruas da cidade, com seus tabuleiros de comidas e **doces**, duplamente rainhas nos terreiros, mães e filhas de santo”, escrevera Archanjo. (p.85, L.27)

**COCADA** (s.f.) – doce à base de coco que recebe açúcar e adquire consistência dura ou mole, imprescindível na mesa de doce das festas-obrigações para os *Ibejis*, no requinte dos presentes de *Yemanjá* e *Oxum* e nos tabuleiros das baianas. A cocada tornou-se o mais popular doce baiano.

Foi comer vatapá, caruru, efó, moqueca de siri mole, **cocada** e abacaxi no alto do Mercado Modelo... (p.85, L.13)

Durante dias permaneceu vago o ponto da Misericórdia onde os fregueses do abará, acarajé, **cocada** e pé-de-moleque encontraram, anos a fio, a negra Dorotéia com colar de Yansan e uma conta vermelha e branca de Xangô. (p.191-192, L.37)

**PÉ-DE-MOLEQUE** (exp.) – doce à base de amendoim e calda cristalizada de açúcar. No *terreiro*, o pé de moleque e outras guloseimas compõem a *mesa de doce* ofertada aos *Erês (Ibejis)*, nas suas festas-obrigações, e nos tabuleiros das baianas.

Durante dias permaneceu vago o ponto da Misericórdia onde os fregueses do abará, acarajé, cocada e **pé-de-moleque** encontraram, anos a fio, a negra Dorotéia com colar de Yansan e uma conta vermelha e branca de Xangô. (p.191-192, L.38-39)

**CUSCUZ DE TAPIOCA** (exp.) – o mesmo que bolo branco, o cuscuz de tapioca com coco é um doce não preparado no fogão e leva um bom tempo para ficar pronto. É um prato da Umbanda. O cuscuz de tapioca servido para os orixás é o mesmo consumido no café da manhã ou como sobremesa pelo povo baiano.

...sentou-se à mesa na barraca de Terência e gulosa devorou aipim, inhame, bolo de puba, **cuscuz de tapioca**. (p.95, L.8-9)

**CUSCUZ DE PUBA** (exp.) – o cuscuz de puba com coco é um doce preparado no vapor. É um prato da Umbanda. O cuscuz de puba servido para os orixás é o mesmo consumido no café da manhã tipicamente baiano.

...tomar café com **cuscuz de puba** e beiju de tapioca. (p.55, L.14)

**BÔLO DE PUBA** (exp.) – assim como o bolo de tapioca, o bolo de puba é oferecido às iás, às mães ancestrais, nos Terreiros de Candomblé. Na Umbanda, os bolos, cuscuz e mingaus feitos à base de puba e tapioca são oferecidos aos *Pretos Velhos*. Todas essas iguarias são tradicionais no café da manhã tipicamente baiano.

...sentou-se à mesa na barraca de Terência e gulosa devorou aipim, inhame, **bolo de puba**, cuscuz de tapioca. (p.95, L.8)

#### 4.7.4.2 Não-doces

**COMIDA** (s.f.) – denominação genérica para os alimentos não-doces.

“Rainhas nas ruas da cidade, com seus tabuleiros de **comidas** e doces, duplamente rainhas nos terreiros, mães e filhas de santo”, escrevera Archanjo. (p.85, L.27)

Sôbre a mesa onde juntavam os tipos na composição das páginas havia quantidade de **comida**, variada e saborosa: as moquecas, as frigideiras, os xinxins, os abarás, os acarajés, o vatapá e o caruru, o efó de folhas. (p.237, L.38)

**COMIDA DE OGUN** (exp.) – a comida votiva de *Ogum* é também conhecida como *Feijoada de Ogum*. A feijoada é um prato à base de feijão, cozido com tocinho, linguiças, carnes de porco e de boi, secas, frescas e defumadas, temperado com alho, sal, cebola, pimentão, folha de louro, hortelã graúdo, pimenta do reino. A feijoada tornou-se ícone da culinária nacional.

No intervalo da troca de roupa, em outra sala, serviam a **comida de Ogun**, régio banquete. (p.190, L.24)

**COMIDA DE AZEITE** (exp.) – pratos preparados à base de azeite de dendê, que constituem o cardápio da maioria dos orixás e das comunidades afro-brasileiras. As comidas de azeite desempenham seus papéis socializantes, mantendo os grupos em suas atitudes de divertimento e fé.

Indeciso à porta, o cheiro da **comida de azeite** nas narinas, Don Leon olhou a sala pobre e viu seu colega Bonfati, de boca cheia, os bigodes amarelos de dendê. (p.258, L.39)

Estou com a boca seca, essa **comida de azeite** é muito boa mas me deixa sedento. (p.313, L.30)

**COMIDA DE DENDÊ** (exp.) – pratos preparados à base de azeite de dendê, que constituem o cardápio da maioria dos orixás e das comunidades afro-brasileiras. As comidas de dendê desempenham seus papéis socializantes, mantendo os grupos em suas atitudes de divertimento e fé.

Zabela beliscou cada prato, adorava **comida de dendê**, infelizmente fazia-lhe mal ao fígado. (p.190, L.25)

**ABARÁ** (s.m.) – bolo de feijão fradinho moído sem as cascas, temperado com sal, cebola, azeite de dendê e camarões secos, envolvido em folhas de bananeira e cozido em banho-maria. O abará também é conhecido por *abala* ou *olelé*.

Depois, em tórno à grande mesa na sala, serviam o caruru, o **abará**, o acarajé, por vezes um guisado de cágado. (p.46, L.33)

Durante dias permaneceu vago o ponto da Misericórdia onde os fregueses do **abará**, acarajé, cocada e pé-de-moleque encontraram, anos a fio, a negra Dorotéia com colar de Yansan e uma conta vermelha e branca de Xangô. (p.191-192, L.37)

Sobre a mesa onde juntavam os tipos na composição das páginas havia quantidade de comida, variada e saborosa: as moquecas, as frigideiras, os xinxins, os **abará**s, os acarajés, o vatapá e o caruru, o efó de folhas. (p.237, L.40)

**AMALÁ** (s.m.) – prato predileto do cardápio ritual do orixá *Xangô*. O *amalá* é preparado com quiabos cortados em lascas bem finas, cozidos, temperados com cebola moída, camarão seco e azeite de dendê. O *amalá de Xangô* é servido com os rigores dos rituais do Candomblé.

... depois para o **amalá** no Candomblé da Casa Branca. (p.45, L.10)

Iam ao candomblé para o **amalá** de Xangô, obrigação das quartas-feiras. (p.46, L.30)

E acabou o livro, o **amalá** e a cachaça... (p.46, L.38)

... ah! essa curta viagem parecia invenção sua, pagodeira para registro na caderneta, para relato na mesa do **amalá**, na quarta-feira de Xangô. (p.51, L.21)

**CARURU** (s.m.) – prato típico do Candomblé e da cozinha baiana, preparado à base de quiabos cortados, temperado com camarões secos, azeite de dendê, cebola moída. Em festas votivas, além de ser ofertado aos orixás Xangô ou Yansã ou os *Ibejis* (ou *Erês*), o caruru é também distribuído aos partícipes.

Foi comer vatapá, **caruru**, efó, moqueca de siri mole, cocada e abacaxi no alto do Mercado Modelo... (p.85, L.12)

Sobre a mesa onde juntavam os tipos na composição das páginas havia quantidade de comida, variada e saborosa: as moquecas, as frigideiras, os xinxins, os abarás, os acarajés, o vatapá e o **caruru**, o efó de folhas. (p.237, L.40)

Pedro Archanjo foi completamente absorvido pelas comemorações de seus cinquenta anos: sucessão ininterrupta de **carurus**... (p.254, L.34)

... dona Fernanda e seu Mané Lima mandaram convidar o senhor para o **caruru** que dão no domingo pra seu Archanjo... (p.254, L.35)

Veio Aussá com um copo de cerveja, formosa morena trouxe um prato com **caruru**, acaçá, moqueca de siri. (p.259, L.5)

**EFÓ** (s.m.) – prato típico do Candomblé, o efó é uma espécie de *caruru* de folhas de língua-de-vaca ou taioba, passadas pela peneira, temperado com camarão seco, pimenta, sal e azeite de dendê.

Foi comer vatapá, caruru, **efó**, moqueca de siri mole, cocada e abacaxi no alto do Mercado Modelo... (p.85, L.12)

Sobre a mesa onde juntavam os tipos na composição das páginas havia quantidade de comida, variada e saborosa: as moquecas, as frigideiras, os xinxins, os abarás, os acarajés, o vatapá e o caruru, o **efó** de folhas. (p.237, L.40)

**FRIGIDEIRA** (s.f.) – prato comum à mesa afro-baiana e à culinária candomblecista, preparado com frutos do mar, temperado com camarão seco, ovos e levado a frigar em utensílio homônimo (frigideira), de barro ou metal.

Sobre a mesa onde juntavam os tipos na composição das páginas havia quantidade de comida, variada e saborosa: as moquecas, as **frigideiras**, os xinxins, os abarás, os acarajés, o vatapá e o caruru, o efó de folhas. (p.237, L.39)

**GUISADO DE CÁGADO** (exp.) – prato do Candomblé, consagrado a Xangô. Ensopado com a carne de cágado, acompanhado de farofa de farinha de mandioca. Pode-se servir no próprio casco do animal.

Depois, em tórno à grande mesa na sala, serviam o caruru, o abará, o acarajé, por vezes um **guisado de cágado**. (p.46, L.34)

**MOQUECA** (s.f.) – guisado de peixe ou de mariscos, podendo também ser feito de galinha, carne, ovos etc., regado a leite de coco, azeite de dendê, cebolas, tomates, coentro e pimenta. *Comida de dendê* também de uso extra-religioso, que desempenha seu papel socializante, mantendo os grupos em suas atitudes de divertimento e fé.

Ver também alguns amigos, ir ao terreiro e saudar o santo, um passo de dança, uma cantiga, comer xinxim de galinha, **moqueca** de peixe... (p.43, L.22)

Archanjo não tinha rival em certos pratos baianos, sua **moqueca** de arraia era sublime. (p.72, L.37)

Foi comer vatapá, caruru, efó, **moqueca** de siri mole, cocada e abacaxi no alto do Mercado Modelo... (p.85, L.13)

Sôbre a mesa onde juntavam os tipos na composição das páginas havia quantidade de comida, variada e saborosa: as **moquecas**, as frigideiras, os xinxins, os abarás, os acarajés, o vatapá e o caruru, o efó de folhas. (p.237, L.39)

Veio Aussá com um copo de cerveja, formosa morena trouxe um prato com caruru, acaçá, **moqueca** de siri. (p.259, L.5)

**VATAPÁ** (s.m.) – prato típico do Candomblé e da cozinha baiana, espécie de purê de pão de véspera ou farinha de trigo, preparado com leite de coco, azeite de dendê, cebola, coentro, sal, amendoim, gengibre e castanha de caju, ralados ou moídos. O vatapá encontra-se no cardápio do *caruru* dos *Erês (Ibejis)* e em oferecimentos ao orixá *Iansã*, entre outros. Também chamado *Ebatapá*.

Foi comer **vatapá**, caruru, efó, moqueca de siri mole, cocada e abacaxi no alto do Mercado Modelo... (p.85, L.12)

Sôbre a mesa onde juntavam os tipos na composição das páginas havia quantidade de comida, variada e saborosa: as moquecas, as frigideiras, os xinxins, os abarás, os acarajés, o **vatapá** e o caruru, o efó de folhas. (p.237, L.40)

**XINXIM** (s.m.) – guisado de galinha ou outra carne com camarões secos e azeite de dendê, temperado com cebola, sal, coentro, a que se pode acrescentar amendoim moído e castanha de caju.

Ver também alguns amigos, ir ao terreiro e saudar o santo, um passo de dança, uma cantiga, comer **xinxim** de galinha, moqueca de peixe... (p.43, L.21-22)

Sôbre a mesa onde juntavam os tipos na composição das páginas havia quantidade de comida, variada e saborosa: as moquecas, as frigideiras, os **xinxins**, os abarás, os acarajés, o vatapá e o caruru, o efó de folhas. (p.237, L.39)

**SARAPATEL** (s.m.) – alimento cozido, preparado à base de vísceras de animais (porco, bode, carneiro) e sangue, temperado com sal, cebola, coentro, hortelã, folha de louro, pimentão, pimenta-do-reino e pimenta-de-cheiro. O sarapatel com finalidade religiosa não admite o uso da farinha como complemento. É um alimento do agrado dos Exus. O sarapatel de uso extra-religioso desempenha seu papel socializante, mantendo os grupos em suas atitudes de divertimento e fé.

...mantinha-se rijo e espigado, “conservado na cachaça”, comendo **sarapatel** à meia-noite em São Joaquim, nas Sete Portas, na Rampa do Mercado... (p.77, L.33)

**ACAÇÁ** (s.m.) – bolo de milho moído, branco ou amarelo, cozido até se tornar gelatinoso e envolvido, ainda quente, em folha de bananeira.

Veio Aussá com um copo de cerveja, formosa morena trouxe um prato com caruru, **acaçá**, moqueca de siri. (p.259, L.5)

**CUSCUZ** (s.m.) – prato tradicional herdado dos mouros, habitantes do norte da África, o cuscuz é geralmente acompanhado de café, também de origem africana, da Etiópia, África Oriental. O cuscuz de milho integra-se aos terreiros afro-brasileiros no café matinal e nas alimentações após rituais fúnebres, *axexê*, tradicional nos Candomblés. É um alimento integrado ao hábito cotidiano de milhares de pessoas no nordeste brasileiro.

Levantou-se Pedro Archanjo da mesa de **cuscuz** e inhame, sorriu seu sorriso aberto. (p.95, L.8)

**INHAME** (s.m.) – Chama-se *ichu* o rizoma de inhame cozido preparado para o oferecimento ritual a *Okê* e *Dadá* – orixás vinculados aos vegetais e à agricultura. O inhame também é oferecido a *Ogum*. As bolas de inhame (bolinhos de inhame cozido e pilado) ocupam destacado lugar na culinária ritual dos terreiros. O inhame cozido é um alimento integrado ao hábito cotidiano de milhares de pessoas no nordeste brasileiro, especialmente no café da manhã.

Levantou-se Pedro Archanjo da mesa de cuscuz e **inhame**, sorriu seu sorriso aberto. (p.95, L.2)

...sentou-se à mesa na barraca de Terência e gulosa devorou aipim, **inhame**, bolo de puba, cuscuz de tapioca. (p.95, L.8)

#### 4.7.5 Alimentos fritos

**ACARAJÉ** (s.m.) – bolo de feijão fradinho, temperado e moído com camarão seco, sal e cebola, frito em azeite de dendê. O tamanho e o formato do acarajé têm simbolismos próprios e são endereçados a divindades específicas: o acarajé grande e redondo é de *Xangô*; os menores servem para as *iabás*, como *Iansã*, *Obá*; e os *Erês* (*Ibejis*) têm em seus cardápios votivos os pequenos acarajés de formato bem redondo. O acarajé de uso extra-religioso desempenha seu papel socializante, mantendo os grupos em suas atitudes de divertimento e fé.

Depois, em tórno à grande mesa na sala, serviam o caruru, o abará, o **acarajé**, por vezes um guisado de cágado. (p.46, L.34)

– Sou um velho, alquebrado e faminto, o senhor é jovem, bonito, elegante, com bafo de uísque e **acarajé**, sábia combinação... (p.139, L.23)

... e o pelintra (soube depois chamar-se Arno Melo) comia **acarajés** – não há tira-gosto igual. (p.147, L.25)

Durante dias permaneceu vago o ponto da Misericórdia onde os fregueses do abará, **acarajé**, cocada e pé-de-moleque encontraram, anos a fio, a negra Dorotéia com colar de Yansan e uma conta vermelha e branca de Xangô. (p.191-192, L.38)

Sôbre a mesa onde juntavam os tipos na composição das páginas havia quantidade de comida, variada e saborosa: as moquecas, as frigideiras, os xinxins, os abarás, os **acarajés**, o vatapá e o caruru, o efó de folhas. (p.237, L.39-40)

**PEIXE FRITO NO AZEITE AMARELO** (exp.) – quando preparado em obediência aos preceitos do candomblé, torna-se alimento votivo de Nanã, que são os peixes (preferencialmente bagres) fritos no dendê, temperados com coentro e cebola, prato que recebe o nome de *baguiri* de Nanã. O peixe frito no dendê de uso extra-religioso desempenha seu papel socializante, mantendo os grupos em suas atitudes de divertimento e fé.

... **peixe frito no azeite amarelo**, cerveja gelada e copiosa para regar o dendê; lamberam os beiços. (p.148, L.15-16)

#### 4.7.6 Alimentos crus

**OBI** (s.m.) – noz-de-cola, fruto usado em oferenda a *orixás*, *inquices* e *voduns*. Pode ser branca ou vermelha, de duas ou quatro divisões. Também possui propriedades medicinais.

Nas barracas de fôlhas, os **obis** e os **orobôs**, as mágicas sementes rituais somam-se à medicina. (p.19, L.34)

**OROBÔ** (s.m.) – noz-de-cola, fruto africano (*Gracinia Gnetoides*), usado nos sacrifícios religiosos, tem poderes afrodisíacos, curativos e é comida predileta de *Xangô*.

Nas barracas de fôlhas, os **obis** e os **orobôs**, as mágicas sementes rituais somam-se à medicina. (p.19, L.34)

**ROLETES DE CANA** (exp.) – Cana-de-açúcar preparada artesanalmente como rolete, com ou sem varetas que apóiam a fruta, formando conjunto de estética peculiar. O alimento ocorre nas festas dos *Ibejis*. Os roletes de cana também são consumidos no cotidiano, dentro e fora dos Terreiros.

Ria um riso de dentes brancos, conservara perfeitos todos os seus dentes, chupava **roletes de cana**... (p.46, L.4)

#### 4.7.7 Utensílios

**TABULEIRO** (s.m.) – peça de madeira utilizada para realizar oferendas aos *santos*. Às vezes, o tabuleiro é pintado com a(s) cor(es) do *santo* ao qual serão destinadas as oferendas ali depositadas. Na Bahia, é muito conhecido o tabuleiro de *Yansã*, repleto de *acarajés*, ofertado ao *orixá* feminino e dividido entre 9 ou 12 meninas-moças (virgens). O tabuleiro também é uma peça que possibilita a venda de comidas e doces pelas vendedeiras, mães e filhas de santo, nas ruas da cidade.

“Rainhas nas ruas da cidade, com seus **tabuleiros** de comidas e doces, duplamente rainhas nos terreiros, mães e filhas de santo”, escrevera Archanjo. (p.85, L.27)

Uma baiana mantinha seu **tabuleiro** e seu fogão na porta do bar, há mais de vinte anos... (p.147, L.26)

#### 4.8 MACROCAMPO LEXICAL DAS PLANTAS

##### 4.8.1 Plantas para curar

**PLANTAS** (s.f.) – elemento da natureza fundamental às religiões de matriz africana, por seu poder mágico e curativo.

Sabe das raízes, das cascas de pau, das **plantas** e capins e de suas qualidades curativas... (p.19, L.38)

Lhe avisou e lhe disse o que fazer: “tome primeiro um banho de folhas, mas não de uma qualquer, vá a Ossain e lhe pergunte quais, só ele penetra no âmago das **plantas**... (p.154, L.36)

**FÔLHAS** (s.f.) – órgão laminar, geralmente verde, de planta. No Candomblé, as folhas ou ervas são fundamentais em quase todos os ritos, por seu poder mágico e curativo. As ervas são todas consagradas ao orixá *Ossaim*, que as distribuiu para os outros *orixás*. Com as folhas, são feitos banhos, chás, infusões, pomadas, *abô* e beberagens.

Dona Adelaide Tostes, esporrenta, boca suja e zarra na cachaça, conhece cada conta e cada **fôlha**, sua força de ebó e sua quizila. (p.19, L.37)

Debatem-se assuntos relevantes, a sucessão de mães e pais-de-santo, cantigas de fundamento, a condição mágica das **fôlhas**, fórmulas de ebós e feitiços. (p.117, L.6)

**CAPINS** (s.m.) – ervas rituais e medicinais, utilizadas principalmente em práticas terapêuticas do *povo-de-santo*.

Sabe das raízes, das cascas de pau, das plantas e **capins** e de suas qualidades curativas... (p.19, L.39)

**RAÍZES** (s.f.) – utilizadas principalmente em práticas terapêuticas e litúrgicas, as raízes são fundamentais à saúde e ao bem-estar do *povo-de-santo*, dentro e fora dos Terreiros.

Sabe das **raízes**, das cascas de pau, das plantas e capins e de suas qualidades curativas... (p.19, L.38)

**CASCAS DE PAU** (exp.) – lascas superficiais de troncos de árvores com poder curativo, usadas pelo *povo de santo* na elaboração de chás, xaropes, infusões, no combate a diversas doenças corpóreas.

Sabe das raízes, das **cascas de pau**, das plantas e capins e de suas qualidades curativas... (p.19, L.38)

**CASCAS DE ÁRVORE** (exp.) – lascas superficiais de troncos de árvores com poder curativo, usadas pelo *povo de santo* na elaboração de chás, xaropes, infusões, no combate a diversas doenças corpóreas.

... miraculosas **cascas de árvores**, paus-de-resposta, capuava para levantar os ânimos e o resto... (p.115, L.24)

**PAUS-DE-RESPOSTA** (exp.) – lascas superficiais de troncos de árvores com poder afrodisíaco, usadas pelo *povo de santo* na elaboração de chás, xaropes e garrafadas, no combate à impotência sexual ou pouca libido.

... miraculosas **cascas de árvores**, paus-de-resposta, capuava para levantar os ânimos e o resto... (p.115, L.25)

**AGRIÃO** (s.m.) – erva crucífera empregada pelo *povo-de-santo* na produção de xarope caseiro contra tosses e problemas pulmonares.

...xarope caseiro de **agrião** (tiro e queda na cura física), miraculosas cascas de árvores, paus-de-resposta, capuava para levantar os ânimos e o resto... (p.115, L.23)

**ALUMÃ** (s.m) – erva utilizada em práticas terapêuticas do *povo-de-santo* para a cura de doenças no fígado.

Sabe das raízes, das cascas de pau, das plantas e capins e de suas qualidades curativas: **alumã** para o fígado... (p.19, L.39)

**MASTRUÇO** (s.m.) – erva utilizada em práticas terapêuticas do povo-de-santo como expectorante para a cura de doenças nas vias respiratórias.

... cura o catarro crônico, o mal do peito, com certa mezinha de **mastruço**, mel, leite e limão e não sabe o quê. (p.20, L.4)

**QUEBRA-PEDRA** (exp.) – erva utilizada em práticas terapêuticas do *povo de santo* para a cura de doenças nos rins.

... **quebra-pedra** para os rins... (p.19, L.41)

**TIRIRICA DE BABADO** (exp.) – erva utilizada em práticas terapêuticas do *povo de santo* para a cura de ressaca etílica.

... **tiririca de babado** para ressaca... (p.19, L.40-41)

**ERVA-CIDREIRA** (exp.) – erva utilizada em práticas terapêuticas do *povo de santo* como tranquilizante.

... **erva-cidreira** para acalmar os nervos... (p.19, L.40)

**CAPIM-SANTO** (loc.) – erva ritual e medicinal, empregada principalmente em práticas terapêuticas do *povo-de-santo* para a cura de dores no estômago.

... **capim-santo** para a dor de estômago... (p.19, L.41-42)

**CAPIM BARBA DE BODE** (exp.) – erva afrodisíaca e energizante, usada em práticas terapêuticas do *povo-de-santo* no combate à impotência sexual e ao desânimo.

... **capim barba-de-bode** para levantar cacête e ânimo. (p.19-20, L.42)

**OBI** (s.m.) – noz-de-cola, fruto usado em oferenda a *orixás*, *inquices* e *voduns*. Pode ser branca ou vermelha, de duas ou quatro divisões. Também possui propriedades medicinais.

Nas barracas de fôlhas, os **obis** e os orobôs, as mágicas sementes rituais somam-se à medicina. (p.19, L.34)

**OROBÔ** (s.m.) – noz-de-cola, fruto africano (*Gracinia Gnetoides*), usado nos sacrifícios religiosos, tem poderes afrodisíacos, curativos e é comida predileta de *Xangô*.

Nas barracas de fôlhas, os obis e os **orobôs**, as mágicas sementes rituais somam-se à medicina. (p.19, L.34)

#### 4.8.2 Misturas curativas à base de plantas

**MEZINHA** (s.f.) – Remédio caseiro preparado à base de plantas, muito utilizado pelo povo-de-santo.

... cura o catarro crônico, o mal do peito, com certa **mezinha** de mastruço, mel, leite, limão e não sabe o quê. (p.20, L.4)

Rosenda Batista dos Reis, a benção minha tia mandingueira, a teus cuidados, às tuas ervas e **mezinhas** devo estar hoje aqui, de anel de grau e livre da maleita. (p.233, L.10)

**BANHO DE FOLHAS** (exp.) – banho preparado com diversas ervas, secas e/ou verdes, especialmente selecionadas e ordenadas em banhos quentes ou frios. Os banhos de ervas atuam no corpo, mas também com finalidades curativas do espírito.

Lhe avisou e lhe disse o que fazer: “tome primeiro um **banho de folhas**, mas não de uma qualquer, vá a Ossain e lhe pergunte quais, só ele penetra no âmago das plantas... (p.154, L.34)

Depois foi tomar o **banho de folhas**, escolhidas uma a uma por Ossain. (p.155, L.24)

#### 4.8.3 Plantas para perfumar

**ALFAZEMA** (s.f.) – arbusto cujas folhas têm odor agradável e forte, utilizado para perfumar alimentos, *ebós*, ambientes e pessoas.

Dedé será a nova estrela, sem a fulva cabeleira de cometa, sem o luminoso halo, mas com um calor de trópico, um desmaio e aquele perfume de **alfazema**. (p.119, L.21)

**PITANGA** (s.f.) – fruto utilizado na confecção de água de cheiro, empregada para perfumar alimentos, *ebós*, ambientes e pessoas.

Depois prepare água de cheiro de **pitanga**, misture com sal, mel e pimenta... (p.154, L.37)

No mel e na água de **pitanga**, no sal e na pimenta malagueta preparou a arma e a viu crescer... (p.155, L.25)

## 4.9 MACROCAMPO LEXICAL DOS INSTRUMENTOS MUSICAIS

### 4.9.1 Gerais

**INSTRUMENTOS** (s.m.) – objetos de execução musical, necessários à maioria dos rituais litúrgicos e festas das religiões de matriz africana.

Aqui ressoam atabaques, os berimbaus, os ganzás, os agogôs, os pandeiros, os adufes, os caxixis, as cabaças: os **instrumentos** pobres tão ricos em melodia (p.15, L.13)

... para não falar no berimbau de capoeira e no atabaque, **instrumentos** sem segredo para quem os manjava desde menino em festas de rua e de terreiro. (p.86, L.13)

Outros tomaram dos orixás, dos **instrumentos**, dos trajes, dos itas, das cantigas e danças... (p.303, L.28)

**ORQUESTRA** (s.f.) – nos terreiros de matriz africana, a orquestra é o conjunto de instrumentos musicais de percussão (membrofones e idiofones) postos em funcionamento. Nela, não há instrumentos de sopro, de teclas, de corda, nem elétricos.

A notícia da diligência começou a andar na frente dos policiais, emudecendo **orquestras**, dissolvendo roda das feitas e iaôs, apagando as luzes, terminando as obrigações e festas. (p.274, L.9)

Não fosse a presença de Ojuobá e o pai-de-santo Procópio não teria quem assumisse o comando da **orquestra**. (p.307, L.2)

4.9.2 **Membrofones** – instrumentos de percussão, onde o som é produzido por uma membrana esticada, tal como uma pele (couro), tecido ou material sintético, sobre aro ou caixa.

**ATABAQUE** (s.m.) – instrumento musical construído por couro animal esticado sobre aro de madeira ou caixa oca de madeira, a parte principal do atabaque é justamente o couro, local onde é realizada a percussão. O atabaque também ocupa o papel de uma divindade e, por isso, é sacralizado, alimentado, vestido; possui nome próprio, e apenas sacerdotes e pessoas de importância para a comunidade podem tocá-lo e usá-lo nos rituais.

Aqui ressoam **atabaques**, os berimbaus, os ganzás, os agogôs, os pandeiros, os adufes, os caxixis, as cabaças: os instrumentos pobres tão ricos em melodia. (p.15, L.11)

Seu vizinho é Deodoro, mulato de estridente gargalhada, especialista em **atabaques** de todos os tipos e nações... (p.18-19, L.40)

Ao lado do jazigo, em meio às flores e ao pranto, calam-se os **atabaques**, cessam a dança e a cantiga. (p.58, L.22)

... para não falar no berimbau de capoeira e no **atabaque**, instrumentos sem segredo para quem os manjava desde menino em festas de rua e de terreiro. (p.86, L.13)

... ao som dos **atabaques** e das palmas da assistência, Dorotéia apareceu trazendo um rapazola pela mão, moleque de seus quatorze anos. (p.165, L.16)

Roncaram os **atabaques**, o povo ficou de pé, batendo palmas, um clarão iluminou os ares, foguetes, bombas e rojões. (p.190, L.33)

... os orixás presentes nos terreiros com **atabaque** e dança... (p.230, L. 37)

Valeu a pena e vão comemorar com **atabaques** e violas. (p.231, L.31)

Primeiro, os **atabaques**. Pedro Archanjo no rum, Lídio Corró no rumpi, Valdeloír no lá. (p.231, L.31)

Ressoam os **atabaques**, Majé Bassan inicia a dança e o canto de homenagem. (p.232, L.14)

Na Tenda dos Milagres, após a dança ritual de saudação, silenciados os **atabaques**, as garrafas foram abertas. (p.237, L.37)

... e os métodos violentos da polícia para silenciar **atabaques**, ganzás, berimbaus, agogôs e caxixis, para impedir a dança das feitas e dos capoeiras... (p.273, L.6)

Quando já não tinham a quem espancar, divertiam-se na destruição dos **atabaques**, dos pejis, das camarinhas. (p.274, L.6)

Nos dias de festa, quando os **atabaques** batiam no chamado dos santos, o povo dêsse terreiros enfrentava as incursões da polícia, a prisão, as surras. (p.304, L.7)

Procópio não silenciou os **atabaques**, não fugiu de casa para o mato ou para o Rio de Janeiro. (p.305, L.17)

– Ouça meu conselho: feche o Terreiro, jogue fora os **atabaques**, mande o santo à merda e eu lhe dou um lugar na polícia. (p.306, L.15)

A luta da capoeira, o samba-de-roda, os afoxés, os **atabaques**, os berimbaus são bens do povo. (p.317, L.34)

Nos **atabaques**, agogôs, chocalhos e cabaças, o candomblé de feitas, iaôs e orixás. (p.372, L.35)

**ILU** (s.m.) – instrumento sagrado formado a partir de uma barrica de madeira reciclada, que funciona como caixa de ressonância, recebendo encouramento duplo por cunhas de madeira e encordoamento que retesam as membranas; atabaque.

...especialista em atabaques de todos os tipos e nações: nagô e gêge, angola e congo, e em **ilus** da nação ijexá. (p.18-19, L.2)

**RUM** (s.m.) – o maior e o mais importante dos três atabaques sagrados que compõem a orquestra cerimonial do candomblé; o médio é o *rumpi* ou *rumpri*, e o menor, *runlé* ou *lé*. São vibrafones cilíndricos de madeira e de uma só face, tendo a pele esticada por três cunhas de madeira presas por cordas ao corpo do instrumento e percutida com as mãos ou com varetas (*oguidavi*).

Primeiro, os atabaques. Pedro Archanjo no **rum**, Lídio Corró no rumpi, Valdeloír no lé. (p.231, L.32)

**RUMPI** (s.m.) – atabaque de tamanho médio, que, junto ao *rum* e ao *lé* compõem a orquestra cerimonial do candomblé.

Primeiro, os atabaques. Pedro Archanjo no rum, Lídio Corró no **rumpi**, Valdeloír no **lé**. (p.231, L.33)

**LÉ** (s.m.) – o menor dos três atabaques sagrados que compõem a orquestra cerimonial do candomblé. Vibrafone cilíndrico de madeira e de uma só face, tendo a pele esticada por três cunhas de madeira presas por cordas ao corpo do instrumento e percutida com as mãos ou com varetas (*oguidavi*).

Primeiro, os atabaques. Pedro Archanjo no rum, Lídio Corró no **rumpi**, Valdeloír no **lé**. (p.231, 33)

**CABAÇA** (s.f.) – fruto da cabaceira, planta da família das cucurbitáceas, de que se fazem as caixas de ressonância dos xilofones bantos, nas quais podem ser (ou não) esticados e presos pedaços de couro. O instrumento é homônimo da sua matéria prima.

Aqui ressoam atabaques, os berimbaus, os ganzás, os agogôs, os pandeiros, os adufes, os caxixis, as **cabaças**: os instrumentos pobres tão ricos em melodia. (p.15, L.12-13)

Nos atabaques, agogôs, chocalhos e **cabaças**, o candomblé de feitas, iaôs e orixás. (p.372, L.35)

4.9.3 **Idiofones** – instrumentos de percussão que só produzem som com a sua vibração por inteiro.

**ADJÁ** (s.m.) – instrumento idiófono sagrado, formado por uma, duas ou três campânulas. Os materiais usados são a folha de flandres, ferro, alumínio, latão dourado e cobre. O *adjá* é instrumento distintivo do poder de mando dos rituais religiosos. Não é um simples instrumento musical, pois seu uso é imprescindível à chamada e alimentação dos *santos*, à coordenação das danças e à direção de *obrigações* diversas.

Tia Maci dava de-comer ao santo, no peji, ao som do **adjá** e do canto das feitas. (p.46, L.32)

... Majé Bassan lhe entregou o **adjá** e tirou uma cantiga para o santo. (p.163, L.26)

Não tem mais idade nem saúde para o afã de mãe-de-santo, entregue a outra mais moça o **adjá** e a navalha. (p.235, L.6)

Os doutôres viraram as costas, Majé Bassan retomou as obrigações, a navalha, os búzios, o **adjá**... (p.235, L.19)

**AGOGÔ** (s.m.) – idiofone constituído por duas campânulas de ferro que se percute com um pedaço de ferro, produzindo dois sons, um de cada campânula. No conjunto instrumental do Candomblé, o agogô inicia os toques, produzindo polirrítmicos que identificam *nações* ou *orixás*, *voduns* e *inquices*.

Aqui ressoam atabaques, os berimbaus, os ganzás, os **agogôs**, os pandeiros, os adufes, os caxixis, as cabaças: os instrumentos pobres tão ricos em melodia. (p.15, L.12)

Fabrica também agbés e xerês, mas os melhores **agogôs** são de Manu. (p.19, L.3)

... e os métodos violentos da polícia para silenciar atabaques, ganzás, berimbaus, **agogôs** e caxixis, para impedir a dança das feitas e dos capoeiras... (p.273, L.7)

Nos atabaques, **agogôs**, chocalhos e cabaças, o candomblé de feitas, iaôs e orixás. (p.372, L.35)

**CHOCALHO** (s.m.) – instrumento idiofone feito de folha metálica em diferentes formas, prevalecendo o cônico que recebe pintura ou incisos como elementos simbólicos e decorativos.

Nos atabaques, agogôs, **chocalhos** e cabaças, o candomblé de feitas, iaôs e orixás. (p.372, L.35)

**XERÊ** (s.m.) – chocalho metálico ou feito em cabaça contendo pequenos grãos, instrumento consagrado a Xangô.

Fabrica também agbês e **xerês**, mas os melhores agogôs são de Manu. (p.19, L.2)

#### 4.10 MACROCAMPO LEXICAL DA DANÇA

##### 4.10.1 Coordenação

**PUXAR O CANTO** (exp.) – na *roda*, dar início às cantigas sagradas de cada orixá (ou vodum ou inquice), obedecendo à especificidade da cerimônia e da nação do terreiro.

Mãe Majé Bassan **puxou o canto**, Oxossi deu começo à dança. (p.190, L.37)

**PUXAR CANTIGA** – (exp.) – na *roda*, dar início às cantigas sagradas de cada orixá (ou vodum ou inquice), obedecendo à especificidade da cerimônia e da nação do terreiro.

Não saia de casa nem para ir à esquina, não **puxe cantiga**... (p.235, L.12)

Ojuobá e a iyakekerê **puxavam as cantigas**, ordenavam a dança... (p.307, L.33)

Gosta mesmo é de **puxar cantiga** no Terreiro, pondo a benção em feitas e iaôs... (p.338, L.13)

**TIRAR CANTIGA** – (exp.) – na *roda*, dar início às cantigas sagradas de cada orixá (ou vodum ou inquice), obedecendo à especificidade da cerimônia e da nação do terreiro.

... Majé Bassan lhe entregou o adjá e **tirou uma cantiga** para o santo. (p.163, L.26)

Quando anunciou a decisão de ir **tirar cantiga** e abrir a dança na festa de Tadeu, as filhas-de-santo tentaram impedi-la... (p.235, L.23-24)

**ABRIR A DANÇA** (exp.) – dar início à dança religiosa, coordenando os passos e o ritmo.

Alguns xeretas, a par do acontecido, juram perceber distante o aftim de enxofre quando Dorotéia **abre a dança** no terreiro. (p.157, L.5)

Quando anunciou a decisão de ir tirar cantiga e **abrir a dança** na festa de Tadeu, as filhas-de-santo tentaram impedi-la... (p.235, L.24)

**DAR INÍCIO À DANÇA** (exp.) – principiar a dança religiosa, coordenando os passos e o ritmo.

Recebendo o eruexim e o alfanje, **deu início à dança**. (p.166, L.18)

**DAR COMEÇO À DANÇA** (exp.) – principiar a dança religiosa, coordenando os passos e o ritmo.

Mãe Majé Bassan puxou o canto, Oxossi **deu começo à dança**. (p.190, L.38)

**ORDENAR A DANÇA** (exp.) – ato de intervir na dança religiosa, cuidando da obediência às normas para tal manifestação: a circularidade ordenada da roda de iaôs, o cumprimento de cânticos, toques e repertórios coreográficos específicos dos orixás e dos estilos próprios das nações. Tal ato cabe às autoridades religiosas dos terreiros ou a alguém designado pelas mesmas, ou aos próprios orixás (ou voduns ou inquices) em terra.

Ojuobá e a iyakekerê puxavam as cantigas, **ordenavam a dança**... (p.307, L.34)

#### 4.10.2 Coreografia

**DANÇA** (s.f.) – atividade motora humana composta de movimentos, gestos e ritmo, culturalmente elaborada na sociedade na qual está inserida. Nos terreiros religiosos de matriz africana, a dança é sagrada, criada por crenças e valores litúrgicos, fazendo circular energia, axé, entre os partícipes, louvando os *santos*. A dança está inserida no cotidiano do *povo-de-santo*.

Não, não ia a rebolar-se, pois era a própria **dança**... (p.28, L.2)

... nunca vira andar tão de **dança**, corpo assim flexível, rosto de inocência e malícia, branca negra mulata. (p.28, L.17)

Lá vai Pedro Archanjo Ojuobá, bem pôsto, roupa nova e gravata, a opa vermelha, todo decente, dançando sua **dança** derradeira. (p.58, L.11)

O canto poderoso penetra as casas, corta o céu da cidade, interrompe negócios, imobiliza passantes; a **dança** domina a rua, três passos à frente, dois passos atrás... (p.58, L.13)

Ao lado do jazigo, em meio às flores e ao pranto, calam-se os atabaques, cessam a **dança** e a cantiga. (p.58, L.22)

Uma rosa de fogo, uma rosa de cobre, de canto e **dança**, Rosa de Oxalá, axexê, axexê. (p.59, L.5)

Tão do agrado de todos êsse canto dos negros, êsse samba-de-roda, a **dança**, o batuque... (p.93, L.11)

...na hora da descida dos orixás ao som do adarrum, no choque das espadas dos Oguns em luta, na **dança** de Oxumarê, cobra de ventre prêso à terra... (p.189, L.10)

... os orixás presentes nos terreiros com atabaque e **dança**... (p.230, L.35)

Ressoam os atabaques, Majé Bassan inicia a **dança** e o canto de homenagem. (p.232, L.15)

Velha sem idade, doce e temível mãe Majé Bassan, tão precisa no domínio do passo elegante e difícil, tão rápida e leve, tão môça na **dança**, iaô recente. (p.232, L.27)

Uma **dança** do começo do mundo: o medo, o desconhecido, o perigo, o combate, o triunfo, a intimidade dos deuses. (p.232, L.27)

Uma **dança** de encantamento e coragem, o homem contra as ignotas fôrças, em luta e vitória. (p.232, L.29)

Em sua **dança** perpassa uma vida inteira e, em certo instante, vibra na sala o grito de Yansan. (p.233, L.33)

Milagre é isso, amor, as avós dançando, duas avós tortas e o neto doutor, dançando cada uma sua **dança**. (p.234, L.21)

Não saia de casa nem para ir à esquina, não puxe cantiga, um passo de **dança**, um só, pode significar a morte... (p. 235, L.12)

Na Tenda dos Milagres, após a **dança** ritual de saudação, silenciados os atabaques, as garrafas foram abertas. (p.237, L.35)

Quando estava no melhor da sua **dança**, chegou sarapebé, o homem do recado, e contou que os soldados vinham vindo com as armas para acabar com a festa de Ogum e arrasar o Terreiro de Ijenan. (p.268, L.19)

...porque em sua **dança** sem parar Ogum chamou as duas cobras... (p.269, L.14)

... e os métodos violentos usados pela polícia para silenciar atabaques, ganzás, berimbaus, agogôs e caxixis, para impedir a **dança** das feitas e dos capoeiras... (p.273, L.7)

... enquanto os orixás retornam à montanha, à floresta, ao mar, de onde haviam vindo para a **dança** e o canto nos terreiros. (p.274, L.13)

No barracão, para mais de dez encantados exibiam ricos trajés e participavam da **dança**. (p.274, L.25)

Dava gôsto apreciar aquela **dança**, o renome do Xangô de Mulexê corria mundo. (p.274, L.27)

Ferido no ombro, o sangue a escorrer, Felipe Mulexê, cavalo de xangô, impávido prosseguiu a **dança**. (p.275, L.13)

Na sala, por fim deserta, permaneciam apenas Xangô em sangue e **dança** e Manuel de Praxedes... (p.275, L.17)

Outros tomaram dos orixás, dos instrumentos, dos trajés, dos itas, das cantigas e **danças**, do baticum, dos ritmos, e se transferiram para o Rio de Janeiro... (p.303, L.29)

Na **dança** de Procópio, Oxossi dirigiu-se à porta do Terreiro, lançou seu grito de desafio. (p.307, L.32)

... e lhe retirara o direito a cantiga e **dança** por ele ter matado uma iaô. (p.308, L.41)

Procópio prosseguiu na **dança**, era Oxossi, o caçador, senhor da selva, rei de Ketu. (p.309, L.22)

**DANÇAR** (v.) – ato sagrado de realizar os movimentos corporais da dança, executando passos, seguindo um ritmo. Nos terreiros religiosos de matriz africana, dançar é fazer do corpo um instrumento de louvação aos *santos*, circulando energia, axé, entre os partícipes.

Lá vai Pedro Archanjo Ojuobá, bem pôsto, roupa nova e gravata, a opa vermelha, todo decente, **dançando** sua dança derradeira. (p.58, L.10)

Apoiado em seu reluzente paxorô, Oxalá veio **dançando** até ele e o acolheu nos braços. (p.85, L.22)

Milagre é isso, meu amor – Rosa ali dançando, a saia branca, rodada, as sete anáguas... (p.108, L.17)

... e terminou dagã a **dançar** o padê de Exu no início das obrigações. (p.157, L.2-3)

... e os orixás **dançavam** com seus filhos, ao som dos atabaques e das palmas da assistência. (p.165, L.15)

As ekedes conduziram os encantados para as camarinhas onde mudariam as vestimentas, após **dançarem** as cantigas rituais. (p.190, L.19)

Quem mais **dançou** foi Yansan em meio aos seis Oguns. (p.190, L.20)

Assim **dançou** mãe Majé Bassan para Tadeu, na Tenda dos Milagres... (p.232, L.31)

Depois vieram todos e, um a um, **dançaram**, mulheres e homens revezando-se. (p.233, L.3)

Já não falta ninguém, cabe a Tadeu agradecer, engolir as lágrimas, **dançar** para os orixás... (p.233, L.39)

Milagre é isso, amor, as avós **dançando**, duas avós tortas e o neto doutor, **dançando** cada uma sua dança. (p.234, L.21)

... ousava o pardo Archanjo exibir inexistente orixá, Cobra, Serpente, Danh-gbi, Dan, com peji, obrigações, trajes e emblemas, dia de festa e legiões de feitas, a **dançar** no Terreiro do Bongó. (p.257, L.21)

Para quem **dancei** a vida inteira? Me diga! Só para dois: Oxalá, meu pai, e tu, que não me quis. (p.263, L.33)

Era festa grande, de Ogun, e veio um mundão de gente ver Ogun **dançar**. (p.268, L.17)

Ogun Aiaká **dançou** bonito para alegrar os olhos do povo cansado de sofrer tanto padecimento. (p.268, L.17-18)

Em frente à porta, bem do seu, Ogun **dançava** à espera dos soldados. (p.268, L.30)

Quem for de paz entre no Terreiro, venha **dançar** em minha festa. (p.268, L.34)

Ouviu-se ao longe o grito de Yansan à frente dos eguns, Xangô saiu **dançando** no Terreiro... (p.269, L.28)

...cantar, **dançar**, fazer aquêles trejeitos, dar a mão a beijar, tudo muito bonito, sim, senhor... (p.315, L.21)

Parece haver dois homens em você: o que escreve os livros e o que **dança** no Terreiro. (p.315, L.39)

Primeiro, como já lhe disse, gosto de dançar e de cantar, gosto de festa, antes de tudo de festa de candomblé. (p.317, L.6)

Ouçã, meu bom, um dia os orixás **dançarão** nos palcos dos teatros. (p.318, L.26)

**PASSO** (s.m.) – movimento corpóreo iniciado pelo deslocamento dos pés, um após outro. No Candomblé, cada orixá e cada ocasião exigem passos de dança específicos.

... ir ao terreiro e saudar o santo, um **passo** de dança, uma cantiga... (p.43, L.21)

Prossigue o entêrro, subindo a ladeira: três **passos** em frente, dois **passos** atrás, **passos** de dança ao som do cântico sagrado, o caixão erguido à altura dos ombros dos obás... (p.57, L.36)

O canto poderoso penetra as casas, corta o céu da cidade, interrompe negócios, imobiliza passantes; a dança domina a rua, três **passos** à frente, dois **passos** atrás... (p.58, L.13)

... Dorotéia foi vista na roda das feitas, volteando no barracão, em disputa com Rosa de Oxalá na delicadeza do **passo** e em formosura. (p.189, L.25)

Velha sem idade, doce e temível mãe Majé Bassan, tão precisa no domínio do **passo** elegante e difícil, tão rápida e leve, tão môça na dança, iaô recente. (p.232, L.26)

Não saia de casa nem para ir à esquina, não puxe cantiga, um **passo** de dança, um só, pode significar a morte... (p. 235, L.12)

**RODA DAS MULHERES** (exp.) – ordenação, em círculo, dos membros femininos do terreiro, para realizar as danças sagradas, ao som de cânticos e toques, cumprindo repertórios coreográficos específicos dos orixás e dos estilos próprios das nações.

Reune-se a **roda das mulheres**, as velhas tias, as senhoras de densa beleza cultivada na experiência, e as iaôs novatas no santo e na vadiação. (p.232, L.1)

**RODA DAS FEITAS** (exp.) – roda dançante das iniciadas no segredo do culto.

Excetuando na **roda das feitas** dessas grandes festas, em tudo mais era imprevisível. (p.109, L.28)

... Dorotéia foi vista na **roda das feitas**, volteando no barracão, em disputa com Rosa de Oxalá na delicadeza do passo e em formosura. (p.189, L.24)

Os doutôres viraram as costas, Majé Bassan retomou as obrigações, a navalha, os búzios, o adjá, o barco das iaôs, a **roda das feitas**, o bori e os ebós. (p.235, L.20)

A notícia da diligência começou a andar na frente dos policiais, emudecendo orquestras, dissolvendo **rodas das feitas**... (p.274, L.8-9)

A **roda das feitas** diminuiu, de enorme ficou pequena... (p.305, L.18-19)

#### 4.10.3 Toques

**BATUQUE** (s.m.) – som com batimentos rítmicos, toque.

Tão de agrado de todos êsse canto dos negros, essa samba-de-roda, a dança, o **batuque**... (p.93, L.11)

A autoridade deveria proibir esses **batuques** e candomblés... (p.93, L.22)

Soltam as mãos no **batuque** e a voz antiga de Majé Bassan renova-se na cantiga de agradecimento aos orixás. (p.231, L.38)

**ADARRUM** (s.m.) – toque muito rápido de tambor para acelerar o transe de possessão durante as danças em cerimônias rituais.

... na hora da descida dos orixás ao som do **adarrum**, no choque das espadas dos Oguns em luta, na dança de Oxumarê... (p.189, L.9)

#### 4.10.4 Cânticos

**CANTAR** (v.) – ato de entoar cânticos. Nas religiões de matriz africana, os cânticos são imprescindíveis à maioria das atividades litúrgicas e a todas as festividades, e também estão presentes no cotidiano do *povo-de-santo*.

Lá vem **cantando** ca ô cabieci  
Lá vem **cantando** ca ô cabieci (p.304, L.13-14)

Se não acreditasse, não se prestaria a tudo aquilo: **cantar**, dançar, fazer aquêles trejeitos... (p.315, L.21)

Primeiro, como já lhe disse, gosto de dançar e **cantar**, gosto de festa, antes de tudo de festa de candomblé. (p.317, L.7)

**CANTO** (s.m.) – cântico sagrado afro-brasileiro entoado em rito litúrgico ou em ocasiões especiais. Os cânticos sagrados também estão presentes no cotidiano do *povo-de-santo*.

Tia Maci dava de-comer ao santo, no peji, ao som do adjá e do **canto** das feitas. (p.46, L.32)

O **canto** poderoso penetra as casas, corta o céu da cidade, interrompe negócios, imobiliza passantes... (p.58, L.11)

... uma voz solitária se elevou, trêmula e grave, no **canto** pungente... (p.58, L.34)

Uma rosa de fogo, uma rosa de cobre, de **canto** e de dança, Rosa d Oxalá, axexê, axexê. (p.59, L.5)

Tão do agrado de todos êsse **canto** dos negros, êsse samba-de-roda, a dança, o batuque... (p.93, L.10)

Os homens juntaram suas vozes no **canto** ritual. (p.232, L.6)

Ressoam os atabaques, Majé Bassan inicia a dança e o **canto** de homenagem. (p.232, L.15)

... de onde haviam vindo para a dança e o **canto** nos terreiros. (p.274, L.13)

**CANTIGA** (s.f.) – cântico sagrado afro-brasileiro entoado em rito litúrgico ou em ocasiões especiais. Os cânticos sagrados também estão presentes no cotidiano do *povo-de-santo*.

... ir ao terreiro e saudar o santo, um passo de dança, uma **cantiga**... (p.43, L.21)

O côro repete, as vozes crescem na **cantiga** de adeus: “Axexê, axexê”. (p.57, L.32)

... calam-se os atabaques, cessam a dança e a **cantiga**. (p.58, L.22-23)

As ékédes conduziram os encantados para as camarinhas onde mudariam as vestimentas, após dançarem as **cantigas** rituais. (p.190, L.20)

Soltam as mãos no batuque e a voz antiga de Majé Bassan renova-se na **cantiga** de agradecimento aos orixás. (p.231, L.34-35)

Outros tomaram dos orixás, dos instrumentos, dos trajés, dos itas, das **cantigas** e danças... (p.303, L.29)

... e lhe retirara o direito a **cantiga** e dança por êle ter matado uma iaô. (p.308, L.42)

**CANTIGA DE FUNDAMENTO** (exp.) – cântico sagrado afro-brasileiro entoado no rito de fundamento do terreiro, quando são enterrados objetos de axé que asseguram ao terreiro a proteção esperada.

Debatem-se assuntos relevantes, a sucessão de mães e pais-de-santo, **cantigas de fundamento**, a condição mágica das folhas, fórmulas de ebós e feitiços. (p.117, L.6)

**CÂNTICO SAGRADO** (exp.) – canto sagrado afro-brasileiro entoado em rito litúrgico ou em ocasiões especiais.

... ao som do **cântico sagrado**, o caixão erguido à altura dos ombros dos obás. (p.57, L.37)

**LOUVAÇÃO** (s.f.) – canto sagrado em louvor aos orixás, também conhecido como *adurá* nos candomblés de nação nagô-keto.

Curva-se diante de Tadeu para lhe oferecer a festa. Ressoam os atabaques, Majé Bassan inicia a dança e o canto de homenagem. A voz em **louvação**, os incansáveis pés. (p.232, L.16)

#### 4.11 MACROCAMPO LEXICAL DOS RITOS

##### 4.11.1 Secretos

**FUNDAMENTO** (s.m.) – cerimônia na qual se instaura o *axé* do terreiro, quando são enterrados, em um espaço secreto do candomblé, elementos igualmente secretos (*mfundu*). Também há cerimônias de fundamento em outras instituições afro-brasileiras, como, por exemplo, os afoxés.

Assim sendo, a Iyalorixá trouxe o pequeno chifre de carneiro, encastado em prata, contendo axé, o alicerce do mundo. Êste é o afoxé, disse, e sem ele ou outro igual em **fundamento**, nenhuma Folia ou Troça de Carnaval deve sair à rua nem atrever-se. (p.92, L.22)

**ASSENTAR** (v.) – cerimônia de instalação de objetos rituais no *assento*; de preparo do corpo do iniciado ou da iniciada para receber a divindade. Os assentamentos podem se organizar em assentamentos de deuses – orixás, voduns, inquices –, e assentamentos de ancestrais. As composições são distintas, bem como o tratamento ritual religioso, que dará aos assentamentos garantias de viço e de utilidade sagrada.

– E o santo?

– **Assentei**, levei para casa com o consentimento de mãe Majé. (p.267, L.25)

**RASPAR** (v.) – rito de iniciação no candomblé. É o mesmo que *fazer o santo*.

Dorotéia fez santo, bravia filha de Yansan; **raspou** a cabeça num barco de iaôs... (p.157, L.1-2)

Na hora de **raspar** Ester, Majé Bassan, sem fôrças, tomou de empréstimo a mão de Ojuobá, deu-lhe a navalha. (p.354, L.32)

**FAZER SANTO** (exp.) – rito de submissão ao processo de iniciação, de *feitura-de-santo*, no qual se cumprem as seguintes etapas: lavagem de contas, recolhimento, depilação, série de longos e complexos rituais que levam de um a três meses e ainda um outro período de resguardo de até um ano, variando pelo tipo de feitura, nação e vocação do noviço (*iaô*).

Dorotéia **fez santo**, bravia filha de Yansan; raspou a cabeça num barco de iaôs... (p.157, L.1)

Quando mocinha e garçonete de café, **fizera santo**. (p.354, L.29)

**BARCO** (s.m.) – cerimônia de iniciação de um grupo de até quinze noviços, de ambos os sexos.

Por toda a igreja e na praça, o povo dos terreiros: respeitáveis ogans, filhas-de-santo, iaôs de **barco** recente. (p.56, L.37)

**BARCO DAS IAÔS** (exp.) – cerimônia de iniciação de um grupo de até quinze noviços, de ambos os sexos.

Dorotéia fez santo, bravia filha de Yansan; raspou a cabeça num **barco de iaôs**... (p.157, L.2)

... Majé Bassan retomou as obrigações, a navalha, os búzios, o adjá, o **barco das iaôs**... (p.235, L.19)

Ojuobá muito a ajudou a conduzir aquê **barco de iaôs** ao porto seguro do ôrunkó, dia do nome. (p.354, L.31)

**FECHAR O CORPO** (exp.) – cerimônia especial para proteger alguém contra os males.

... se lhe solicitam e pagam, reza e **fecha o corpo** do cliente contra mau olhado. (p.20, L.2)

**BORI** (s.m.) – cerimônia propiciatória de purificação e renovação das forças espirituais em que se *dá de comer à cabeça*, com sacrifício de animais ao dono da cabeça (*ori*), considerada o centro normativo da vida em todos os seus aspectos. No caso dos orixás *fun fun*, que rejeitam sangue, dá-se o bori d'água, no qual se dispensa o sacrifício de animais, então substituídos por outros elementos.

... Majé Bassan retomou as obrigações, a navalha, os búzios, o adjá, o barco das iaôs, a roda das feitas, o **bori** e os ebós. (p.235, L.20)

**PADÊ** (s.m.) – rito propiciatório para Exu que precede todas as cerimônias jeje e nagô-queto. O padê, endereçado a Exu, serve de alimento votivo que condiciona a ação do mensageiro dos deuses, bem como de suas propriedades mágicas. É cerimônia e alimentação usual no Candomblé.

... e terminou dagã a dançar o **padê** de Exu no início das obrigações. (p.157, L.3)

**EBÓ** (s.m.) – rito sacrificial ou oferenda propiciatória a Exu e às divindades, em que se dispõem alimentos, bebidas e/ou objetos do agrado dessas entidades, a fim de que seja atendido determinado pedido.

Dona Adelaide Tostes, esporrenta, bôca suja e zarra na cachaça, conhece cada conta e cada folha, sua fôrça de **ebó** e sua quizila. (p.19, L.37)

Rosenda era de julgamento prudente, seguro e acatado, e entendia um bocado de milagres e **ebós**. (p.107, L.21)

...e talvez ainda se fizesse necessário encomendar na mesma ocasião um **ebó** para Oxolufã, que é Oxalá velho, o maior de todos. (p.108, L.15)

Debatem-se assuntos relevantes, a sucessão de mães e pais-de-santo, cantigas de fundamento, a condição mágica das folhas, fórmulas de **ebós** e feitiços. (p.117, L.7)

Xangô ordenou-lhe um **ebó** com doze galos brancos e doze galos pretos com doze conquens pintadas e uma pomba branca... (p.155, L.11)

Ao final do **ebó**, um sortilégio de mandinga, do coração da pomba em sangue e amor, Xangô fez uma conta que era branca e vermelha, e a entregou a Archanjo... (p.155, L.14)

– Obrigação de santo? **Ebó**? Ou o trabalho na Faculdade? (p.182, L.13)

... Majé Bassan retomou as obrigações, a navalha, os búzios, o adjá, o barco das iaôs, a roda das feitas, o bori e os **ebós**. (p.235, L.20)

O dito cujo atribuía a feitiço de macumba a bexiga que lhe deformara o rosto, **ebó** encomendado por quenga da zona. (p.272, L.11)

**DESPACHO** (s.m.) – rito sacrificial ou oferenda propiciatória a Exu e às divindades, em que se dispõem alimentos, bebidas e/ou objetos do agrado dessas entidades, a fim de que seja atendido determinado pedido.

Ojuobá, escute e aprenda êste **despacho**... (p.155, L.18)

**MATANÇA** (s.f.) – rito cerimonial de sacrifício de animais, aves e quadrúpedes, para oferecer aos orixás, cumprindo a obrigação de alimentá-los, com o fim de alcançar objetivos diversos, pedir proteção ou agradecer graças conquistadas.

Prometeu quadro comemorativo para a igreja, **matança** de bezerro e bode para Oxalá... (p.335, L.19)

**MACUMBA** (s.f.) – rito, de denominação genérica, das manifestações religiosas afro-brasileiras de base congo-angola, que incorporam orientações ameríndias, católicas e espíritas, com predominância de culto ao caboclo e preto-velho.

Mais um ano e eram cinco a entoar o canto dos negros e mulatos, até então reduzido ao esconso das **macumbas** – e o samba nas ruas foi de todos. (p.93, L.8)

Ela me disse que o senhor é muito competente em coisas de **macumba**. (p.120, L.22)

– Tenho vontade de ver **macumba**. Nunca assisti. (p.186, L.10)

– Leve-me a assistir **macumba** e lhe conto a história da nobreza da Bahia. (p.188, L.1)

... não queria perder o menor detalhe da **macumba**. (p.190, L.29)

... o combate sem tréguas à abominável idolatria, ao bárbaro baticum das **macumbas** que fere os sentimentos e os ouvidos dos baianos. (p.223, L.6)

O dito cujo atribuía a feitiço de **macumba** a bexiga que lhe deformara o rosto, ebó encomendado por quenga da zona. (p.272, L.10)

... na delegacia vou lhe arrancar o couro, a ousadia, o gôsto de briga e de **macumba**... (p.275, L.22-23)

**FEITIÇO** (s.m.) – rito de feitiçaria com fins diversos, ou de complicar, de impedir o sucesso alheio, ou de fazer o bem, em prol de benefício próprio ou de outrem.

... Rosenda Batista dos Reis, a de Muritiba, a mandingueira, legatária dos mandês e dos **feitiços**. (p.111, L.36-37)

Debatem-se assuntos relevantes, a sucessão de mães e pais-de-santo, cantigas de fundamento, a condição mágica das folhas, fórmulas de ebós e **feitiços**. (p.117, L.7)

... era uma negra coberta de ouro e pedrarias, sua rapariga, macumbeira que o tinha prêso há mais de vinte anos, quem pode com **feitiço**? (p.266, L.6)

O dito cujo atribuía a **feitiço** de macumba a bexiga que lhe deformara o rosto, ebó encomendado por quenga da zona. (p.272, L.10)

Cadê o **feitiço** que ia me matar? (p.305, L.38)

– Só trabalho para o bem, nunca fiz **feitiço** para o mal. (p.306, L.1)

**MANDINGA** (s.f.) – rito de feitiçaria com fins diversos, ou de complicar, de impedir o sucesso alheio, ou de fazer o bem, em prol de benefício próprio ou de outrem.

Ao final do ebó, um sortilégio de **mandinga**, do coração da pomba em sangue e amor, Xangô fez uma conta que era branca e vermelha, e a entregou a Archanjo... (p.155, L.14)

**MANDÊ** (s.m) – mandinga, rito de feitiçaria com fins diversos, ou de complicar, de impedir o sucesso alheio, ou de fazer o bem, em prol de benefício próprio ou de outrem.

... Rosenda Batista dos Reis, a de Muritiba, a mandingueira, legatária dos **mandês** e dos feitiços. (p.111, L.35)

**JÔGO** (s.m.) – rito de consulta a *Ifá* ou *Orunmilá*, orixá-oráculo que preside a leitura, com os búzios, do destino do ser humano.

Depois, brincando com os búzios mas sem interroga-los como se o **jôgo** fosse desnecessário, falou... (p.163, L.28)

O **jôgo** feito na manhã da formatura voltou-lhe à memória: trabalhos, viagens, penas de amor, disseram os búzios. (p.247, L.19)

... mesmo sem querer pensei no **jôgo** feito pela mãe-de-santo no dia em que ele se formou. (p.318, L.14)

**FAZER O JOGO** (exp.) – ato de consultar *Ifá* ou *Orunmilá*, orixá-oráculo que preside a leitura, com os búzios, do destino do ser humano.

Mãe Majé Bassan **fêz o jôgo** para saber qual o dono da Embaixada e qual o Exu a protegê-la. (p.92, L.16)

Mas quando punham os búzios e **faziam o jôgo**, quem de imediato respondia, antes de outro qualquer, era o vadio Exu, senhor do movimento. (p.98, L.5)

**JOGAR BÚZIOS** (exp.) – ato de consultar *Ifá* ou *Orunmilá*, orixá-oráculo que preside a leitura, com os búzios, do destino do ser humano.

Majé Bassan **jogara os búzios**, três vêzes responderam: trabalho, viagens e penas de amor. (p.238, L.3)

#### 4.11.2 Públicos

**FESTEJAR** (v.) – realizar cerimônia festiva religiosa.

– Meu santo ninguém vai me impedir de **festejar**. (p.305, L.21)

– Meu santo ninguém vai me impedir de **festejar**. (p.306, L.19)

**FESTA** (s.f.) – cerimônia festiva pública do Candomblé, dirigida às suas divindades, em que são obrigatórias as músicas e as danças sagradas, além do compartilhar das comidas de terreiro, oferecidas inicialmente aos *santos*.

... para não falar no berimbau de capoeira e no atabaque, instrumentos sem segrêdo para quem os manejava desde menino nas **festas** de rua e **de terreiro**. (p.86, L.15)

Excetuando na roda das feitas dessas grandes **festas**, em tudo mais era imprevisível. (p.109, L.29)

Estendeu-se aos pés de Ojuobá na **feira** das quartinhas de Oxossi... (p.111, L.36)

Ali nascem as ideias, crescem em projetos e se realizam nas ruas, nas **feiras**, nos terreiros. (p.117, L.4)

Calouros e doutorandos iam vê-lo na Tenda dos Milagres ou na Escola de Capoeira de Mestre Budião, dois ou três assistiam **feiras** de candomblé. (p.120, L.40)

Meses atrás, certa noite, quando a **feira** no terreiro ia em meio e os orixás dançavam com seus filhos... (p.165, L.14)

Em meio a tanto embeleço, uma coisa é certa: a presença de Zabela na **feira** de Ogun... (p.188, L.14)

Chegaram ao mesmo tempo seis Oguns – era treze de junho, dia de sua **feira**... (p.189, L.34)

... candomblés invadidos, pais-de-santo prêsos, **feiras** proibidas, presentes de Yemanjá apreendidos... (p.220, L.29)

Curva-se diante de Tadeu para lhe oferecer a **feira**. Ressoam os atabaques, Majé Bassan inicia a dança e o canto de homenagem. (p.232, L.14)

... ousava o pardo Archanjo exibir inexistente orixá, Cobra, Serpente, Danh-gbi, Dan, com peji, obrigações, trajes e emblemas, dia de **feira** e legião de feitas a dançar no Terreiro do Bongó. (p.257, L.21)

Umbê oxirê fun ipakô to Ijenan, houve uma **feira** no Terreiro de Ijenan. (p.268, L.15)

Era **feira** grande, de Ogun, e veio um mundão de gente ver Ogun dançar. (p.268, L.16)

... as armas embaladas para acabar com a **feira** de Ogun e arrasar o Terreiro de Ijenan. (p.268, L.22)

Da porta, Ogun falou para os soldados: Quem fôr de paz entre no Terreiro, venha dançar em minha **feira**. (p.269, L.1)

... era reclamada ação policial energética contra candomblés e afoxés, capoeiras e **feiras** de Yemanjá. (p.273, L.22)

Nas três primeiras casas-de-santo que invadiram foi-lhes fácil a tarefa: axés pequenos, **feiras** em comêço. (p.273-274, L.2)

... emudecendo orquestras, dissolvendo rodas de feitas e iaôs, apagando as luzes, terminando obrigações e **feiras**. (p.274, L.11)

Souberam da grande **feira** no Terreiro de Sabaji, nas aforas da cidade. (p.274, L.22)

Ogan de sala, responsável pela ordem da **feira** e pelo bem-estar dos convidados... (p.274, L.29)

Reunidos no Terreiro em **feira**, homens pacíficos e alegres orixás viram-se interrompidos e ameaçados. (p.275, L.3)

Não gosto de candomblé  
Que é **feira** de feiticeiro

Quando a cabeça me dói  
Serei um dos primeiros. (p.303, L.22)

Vários reduziram o calendário de **festas** às obrigações imprescindíveis, realizadas às escondidas. (p.304, L.3)

Nos dias de **festa**, quando os atabaques batiam no chamado dos santos... (p.304, L.7)

– Tenho de venerar meus orixás, nos dias de **festa** tenho de bater para eles... (p.305, L.28)

As grandes **festas** de antigamente no Terreiro de Ilé Ogunjá haviam-se reduzido a pequenos grupos de feitas, velhas tias fatalistas, e a uns poucos ogans. (p.306, L.31)

Na **festa** de Oxossi até alabês faltaram. (p.306, L.33)

Como não hei de fazer a **festa** de meu santo? (p.307, L.11)

**Festa** pobre de afluência mas rica de animação. Os santos desceram cedo e todos de uma vez, num rebuliço. (p.307, L.26)

Nunca mais se parou de brigar, compadre: na rua e no Terreiro, no livro e no jornal, na tinta e na pedra, na **festa** e no barulho. (p.313, L.5)

... alguns homens voltavam de automóvel de uma **festa** na Casa Branca, o Terreiro do Engenho Velho, restaurado em sua grandeza. (p.313, L.17)

Primeiro, como já lhe disse, gosto de dançar e de cantar, gosto de festa, antes de tudo de **festa** de candomblé. (p.317, L.7)

Uma vez, há muitos anos, o compadre Lídio e eu fomos a uma **festa** de Yansan num caminho longe... (p.353, L.33)

**DESCIDA DOS SANTOS** (exp.) – rito de manifestação dos *santos* nos iniciados na religião.

O que era milagrosa **descida dos santos** reduziu-se a um estado de transe que qualquer calouro da Faculdade analisa e expõe. (316, L.37)

**DESCIDA DOS ORIXÁS** (exp.) – rito de manifestação dos *orixás* nos iniciados na religião.

... na hora da **descida dos orixás** ao som do adarrum, no choque das espadas dos Oguns em luta, na dança de Oxumarê... (p.189, L.8)

**ÔRUNKÓ** (s.f.) – cerimônia ritual onde o *santo*, após a feitura, revela o seu nome ao iniciático público.

... Ojuobá muito a ajudou a conduzir aquele barco de iaôs ao porto seguro de **ôrunkó**, dia do nome. (p.354, L.31)

**OBRIGAÇÃO** (s.f.) – cerimônia de oferendas rituais em obediência aos preceitos da *feitura de santo*.

Iam ao candomblé para o amalá de Xangô, **obrigação** das quartas-feiras. (p.46, L.30)

... mãe Pulquéria cumprira as primeiras **obrigações** do axexê de Ojuobá. (p.56, L.35)

Obás e ogans de costas, como ordena a **obrigação**, entram o caixão de Ojuobá. (p.58, L.20)

... pontual apenas em poucas e determinadas **obrigações** de candomblé... (p.109, L.26)

... e terminou dagã a dançar o padê de Exu no início das **obrigações**. (p.157, L.3)

... na Escola de Budião, nas **obrigações** de terreiro, a promessa feita em noite de cachaça... (p.163, L.19)

– Diga-me: as diversas anotações sobre costumes, festas tradicionais; cerimônias fetichistas que você classifica de **obrigações**, são realmente exatas? (p.177, L.5)

Sua vida resumira-se até então às folias de ternos, rodas-de-samba, afoxés e capoeira, às **obrigações** de candomblé... (p.181, L.24)

– **Obrigação** de santo? Ebó? Ou o trabalho na Faculdade? (p.182, L.13)

Os doutôres viraram as costas, Majé Bassan retomou as **obrigações**, a navalha, os búzios, o adjá... (p.235, 19)

... ousava o pardo Archanjo exibir inexistente orixá, Cobra, Serpente, Danh-gbi, Dan, com peji, **obrigações**, trajes e emblemas, dia de festa e legião de feitas a dançar no Terreiro do Bongó. (p.257, L.20)

... “meu santo eu não abandono, não conte comigo em tempo de **obrigação**”. (p.264, L.11)

– Foi sim. Na **obrigação** e na Tenda com Lídio. (p.264, L.13)

... emudecendo orquestras, dissolvendo rodas de feitas e iaôs, apagando as luzes, terminando **obrigações** e festas. (p.274, L.10)

Vários reduziram o calendário de festas às **obrigações** imprescindíveis, realizadas às escondidas. (p.304, L.3)

– Tenho de venerar meus orixás, nos dias de festa tenho de bater para eles, é minha **obrigação**. (p.305, L.29)

– Mesmo que me matem, tenho de cumprir com a **obrigação**, para isso recebi o deká. (p.307, L.14)

Quero saber é como você pode conciliar seu conhecimento científico com as **obrigações** de candomblé. (p.315, L.34-35)

Tomo a incumbência. Mãe Pulquéria, **obrigação** de Ojuobá e prazer de amigo... (p.354, L.6)

**BATER** (v.) – realizar cerimônias públicas no terreiro, nas quais são obrigatórias as músicas e as danças sagradas, o som da batida dos atabaques.

– Hoje é dia de Xangô, tem muito terreiro **batendo** – a informação merecia confiança... (p.272, L.7)

Nos dias de festa, quando os atabaques **batiam** na chamada dos santos, o povo dêsseos terreiros enfrentava as incursões da polícia, a prisão, as surras. (p.304, L.7-8)

– Tenho de venerar meus orixás, nos dias de festa tenho de **bater** para êles, é minha obrigação. (p.305, L.29)

Porque, se **bater** outra vez, vai ser a última. (p.306, L.17)

Êle próprio avisara ao pai-de-santo: se **bater**, será pela última vez. (p.307, L.5)

**BATER CANDOMBLÉ** (exp.) – realizar cerimônias públicas no terreiro, nas quais são obrigatórias as músicas e as danças sagradas, o som da batida dos atabaques.

... onde estão **batendo candomblé**? (p.274, L.20)

– Ouça, animal sem inteligência: vou lhe soltar mas se ousar **bater candomblé** outra vez, atente bem, será a última. A última! (p.305, L.32)

**DEKÁ** (s.m.) – cerimônia de transmissão de poder religioso, representado por um filá de búzios entre outros materiais, é símbolo de encargo sacerdotal no Candomblé. Nessa cerimônia, diferentes objetos sagrados são dispostos numa cuia ou meia cabaça ou então numa bandeja em metal – geralmente coberta de pano em renda ou bordado branco – os quais permitirão ao novo sacerdote cultuar as divindades a que fora consagrado, bem como abrir uma casa própria para adoração e práticas religiosas.

– Mesmo que me matem, tenho de cumprir com a obrigação, para isso recebi o **deká**. (p.307, L.14)

**AXEXÊ** (s.m.) – cerimônia fúnebre do candomblé, preliminar à missa de sétimo dia.

... mãe Pulquéria cumprira as primeiras obrigações do **axexê** de Ojuobá. (p.56, L.35)

A voz do pai de santo Nezinho se ergue no canto fúnebre, em língua iorubá:

“**Axexê, axexê**  
Omorodé.” (p.57, L.31)

O côro repete, as vozes crescem na cantiga de adeus: “**Axexê, axexê.**”

Uma rosa de fogo, uma rosa de cobre, de canto e de dança, Rosa de Oxalá, **axexê, axexê**. (p.59, L.5)

## 4.12 MACROCAMPO LEXICAL DOS ESPAÇOS SAGRADOS

### 4.12.1 Gerais

**TERREIRO** (s.m.) – local sagrado onde se celebram os cultos afro-brasileiros.

Há entre esses eleitos do Vaticano e aquêles curingas e caboclos de **terreiro** um traço comum: sangues misturados. (p.19, L.11)

Ver também alguns amigos, ir ao **terreiro** e saudar o santo... (p.43, L.20)

Assim, nos trinques, ia às cerimônias dos **terreiros**, às festas de rua, aos aniversários, casamentos, velórios e funerais. (p.55, L.8)

A indignação começou a possuí-lo e ele pôs-se de pé, em pose oratória, tão em transe quanto os iaôs no **Terreiro** de Alaketu... (p.65, L.39)

“Rainhas nas ruas da cidade, com seus tabuleiros de comidas e doces, duplamente rainhas nos **terreiros**, mães e filhas de santo”, escrevera Pedro Archanjo. (p.85, L.28)

“O que será do Carnaval de 1902, se a polícia não providenciar para que nossas ruas não apresentem o aspecto desses **terreiros** onde o fetichismo impera com seu cortejo de ogans e sua orquestra de ganzás e pandeiros?” (p.93, L.40)

Ali nascem as ideias, crescem em projetos e se realizam nas ruas, nas festas, nos **terreiros**. (p.117, L.4)

Alguns xeretas, a par do acontecido, juram perceber distante afitim de enxofre quando Dorotéia abre a dança no **terreiro**. (p.157, L.5)

Meses atrás, certa noite, quando a festa no **terreiro** ia em meio e os orixás dançavam com seus filhos... (p.165, L.14)

... abandonou os temas de amor, seu forte, para escrever “O encontro do delegado Pedrito com Pedro Archanjo no **Terreiro** de Procópio!, título longo e aliciante. (p.167-168, L.29)

... quando atrabiliária autoridade invadiu o **Terreiro** de Procópio. (p.171, L.34)

Consta que do fundo dos **terreiros** os eguns responderam, lamentos de arrepio. (p.190, L.13)

Recusou subir a pequena escada do sucesso e alcançar um degrau acima do chão onde nasceu, chão das ladeiras, das tendas, das oficinas, dos **terreiros**, do povo. (p.229, L.41)

... os orixás presentes nos **terreiros** com atabaque e dança, Rosália aberta em riso, desfolhada no catre da mansarda. (p.230, L.34)

De madrugada, em vários **terreiros** de nações diversas, os bodes, os carneiros, os galos, os cágados, as conquéns haviam sido sacrificados. (p.238, L.1)

Diziam ter o bedel Archanjo provado em livro pôsto à venda naqueles dias a sobrevivência, em **terreiros** da nação gêge, do culto da serpente... (p.257, L.13)

... com peji, obrigações, trajes e emblemas, dia de festa e legião de feitas, a dançar no **Terreiro** do Bongó. (p.257, L.21-22)

*Umbê oxirê fun ipakô to Ijenan*, houve uma festa no **Terreiro** de Ijenan. (p.268, L.16)

... os soldados vinham vindo para acabar com a festa de Ogun e arrasar o **Terreiro** de Ijenan. (p.268, L.22)

Da porta, Ogun falou para os soldados: Quem for de paz entre no **Terreiro**, venha dançar em minha festa. (p.269, L.34)

... invadir **terreiros**, destruir pejis, surrar babalaôs e pais-de-santo, prender feitas e iaôs, iyakekerês e iyalorixás. (p.269, L.21)

Ouviu-se ao longe o grito de Yansan à frente dos eguns, Xangô saiu dançando no **Terreiro**... (p.269, L.28)

– Hoje é dia de Xangô, tem muito **Terreiro** batendo –... (p.272, L.7)

Nas três primeiras casas de santo que invadiram foi-lhes fácil a tarefa: axés pequenos, **terreiros** modestos, festas em começo. (p.273-274, L.2)

... os orixás retornavam à montanha, à floresta, ao mar, de onde haviam vindo para a dança e o canto nos **terreiros**. (p.274, 14)

Souberam da grande festa no **Terreiro** de Sabaji, nas aforas da cidade. (p.274, L.22)

Reunidos no **Terreiro** em festa, homens pacíficos e alegres orixás viram-se interrompidos e ameaçados. (p.275, L.3)

Puseram fogo no barracão, as chamas consumiram o **Terreiro** de Sabaji. Para exemplo. (p.275, L.38)

... dizia-lhe “minha filha pequena, axé”, como se ela fosse filha-de-santo de **Terreiro**. (p.279, L.26)

Filha, Archanjo nunca teve nenhuma, a não ser filhas-pequenas nos **terreiros** de santo. (p.285, L.20)

Alguns **terreiros** menores não puderam resistir a tanta perseguição, desapareceram de vez. (p.304, L.1)

... o povo dessas **terreiros** enfrentava as incursões da polícia, a prisão, as surras. (p.304, L.8)

– Ouça meu conselho: feche o **Terreiro**, jogue fora os atabaques, mande o santo à merda e eu lhe dou um lugar na polícia. (p.306, L.14)

As grandes festas de antigamente no **Terreiro** de Ilé Ogunjá haviam-se reduzido a pequeno grupo de feitas, velhas tias fatalistas, e a uns poucos ogans. (p.306, L.31)

Desprezando conselhos e avisos, Procópio decidiu abrir o **Terreiro** por ocasião do Corpus Christi, dia de Oxossi e saudar o orixá. (p.307, L.10)

Pedro Archanjo propôs a organização de uma brigada de capoeiristas para guardar o **Terreiro** e enfrentar os esbirros do delegado. (p.307, L.16)

Na dança de Procópio, Oxossi dirigiu-s à porta do **Terreiro**, lançou seu grito de desafio. (p.307, L.33)

Para o caso improvável de resistência, completou a caravana com Samuel Cobra Coral e Zacarias da Goméia, um e outro inimigos pessoais de **terreiros** e orixás. (p.308, L.32)

Não o via há muitos anos, desde que Majé Bassan proibira a entrada do renegado no **Terreiro** de Xangô... (p.308, L.41)

... Ojuobá percebeu com os olhos de Xangô um átimo de vacilação no passo do facinora ao penetrar o recinto sagrado do **Terreiro**. (p.309, 20)

Os candomblés puderam reabrir as portas dos **terreiros**... (p.312, L.15-16)

Nunca mais se parou de brigar, compadre: na rua e no **Terreiro**, no livro e no jornal, na tinta e na pedra, na festa e no barulho. (p.313, L.4)

... alguns homens voltavam de automóvel de uma festa na Casa Branca, o **Terreiro** do Engenho Velho, restaurado em sua grandeza. (p.313, L.17)

Parece haver dois homens em você: o que escreve os livros e o que dança no **Terreiro**. (p.315, L.39)

Nasci no candomblé, cresci com os orixás e ainda môço assumi um alto pôsto no **Terreiro**. (p.316, L.12-13)

Mas nem por isso deixo de ir ao **Terreiro** e de exercer as funções de meu pôsto de Ojuobá, cumprir meu compromisso. (p.316, L.40)

O Adro de Jesus, o **Terreiro** de Oxalá, Terreiro de Jesus. (p.317-318, L.42)

Gosta mesmo é de puxar cantiga no **Terreiro**, pondo a benção em feitas e iaôs, sentado junto à mãe-de-santo. (p.338, L.13)

Tadeu devia andar pelos trinta e cinco anos, tinha catorze quando Dorotéia o trouxera ao **Terreiro** e o entregara a Archanjo. (p.340, L.18)

Nas escolas de capoeira, a discutir com Budião e Valdeleir, nos pastoris, na sede do Afoxé dos Pândegos da África, nos **terreiros**, nas madrugadas nas Sete Portas, em Água de Meninos. (p.353, L.21)

Vendo-o tão pobre, mãe Pulquéria, a quem ele tanto auxiliava na solução dos problemas do **Terreiro**, lhe propôs função remunerada. (p.353, L.39-40)

Em todos os recantos da cidade, dos castelos aos mercados, das feiras às tendas, das oficinas aos **terreiros**, discutiu e se exaltou. (p.355, L.21)

**CANDOMBLÉ** (s.m.) – local sagrado de adoração e de práticas religiosas afro-brasileiras.

... Archanjo vinha buscá-lo para as cervejotas geladíssimas no bar de Osmário, depois para o amalá no **Candomblé** da Casa Branca. (p.45, L.10)

Iam ao **candomblé** para o amalá de Xangô, obrigação das quartas-feiras. (p.46, L.30)

No **candomblé** de Olga, filha de Lôko e de Yansan, no Alaketu, reconheceu os orixás... (p.85, L.18)

... embora ainda tivesse participado, a pedido de mãe Aninha, da diretoria dos Pândegos da África, quando seu glorioso estandarte voltou a percorrer o carnaval, levantado nas mãos de Bibiano Cupim, axogun do **candomblé** de Gantois. (p.92, L.5-6)

A autoridade deveria proibir esses batuques e **candomblés**... (p.93, L.22)

– Não foi aqui – o frade riu um riso cheio e folgazão – Sabe onde foi? Foi no **candomblé**. (p.120, L.16)

– O senhor, padre, no **candomblé**? (p.120, L.19)

Vinha pelo Terreiro em direção à Faculdade: um padre, um frade de convento, assistindo **candomblé**... (p.120, L.29)

Quando a polícia invadiu o **candomblé** de Procópio, Pedro Archanjo foi herói de três brochuras de trovas e elogios... (p.167, L.22)

Simultaneamente com o debate sobre miscigenação, viu-se Archanjo envolvido na luta entre o delegado Pedrito Gordo e os **candomblés**. (p.171, L.30)

No entanto, a perseguição aos **candomblés** era natural corolário da pregação racista iniciada na Faculdade e retomada por certos jornais. (p.171, L.37)

Sua vida resumira-se até então às folias de ternos, rodas de samba, afoxés, capoeira, às obrigações de **candomblé**... (p.181, L.24)

... capoeira, **candomblé**, pesca de xaréu, samba de roda, afoxés, pastoris, a Procissão dos Navegantes, os presentes a Yemanjá... (p.203, L.21)

... **candomblés** invadidos, pais-de-santo presos, festas proibidas, presentes de Yemanjá apreendidos, capoeiristas tratados a bainha de facão na Chefatura de Polícia. (p.220, L.28)

– Basta abrir as gazetas: só se vê reclamações contra roda de samba, capoeira, **candomblé**, notícias ruins. (p.221, L.3)

Meu bom compadre, declarava Archanjo a Lídio, devo uma grande obrigação a êsse professor Argolo que deseja capar negros e mulatos, a êsse mesmo que açula a polícia contra os **candomblés**, o Monstro Argolo de Araújo. (p.221, L.27)

A primeira, longa, quase um ensaio, fora enviada à redação de um dos jornais mais constantes e virulentos no ataque aos **candomblés**. (p.222, L.26)

Para o povaréu do Tabuão e Pelourinho, para o pastoril e a gafeira, para a cantiga e a dança, para a capoeira e o **candomblé**, permanecia o mesmo mestre Pedro cercado de estima e respeito. (p.255, L.28)

Diziam ter o bedel Archanjo provado em livro pôsto à venda naqueles dias a sobrevivência, em terreiros de **candomblé** da nação gêge, do culto da serpente, do orixá Danh-gbi ou simplesmente Dan. (p.257, L.14)

– E se a gente saísse por aí e acabasse com uns **candomblés**? – Propôs Candinho Faroleiro. (p.272, L.3-4)

Além das razões do delegado, ideológicas e eruditas, Zacarias da Goméia tinha, como se vê, motivos particulares para empenhar-se no combate sem tréguas aos **candomblés**. (p.272, L.14)

Nesses livros, e nos trabalhos de Nina Rodrigues e de Oscar Freire, o estudante Pedrito Gordo, nas sobras do tempo dedicado às pensões de mulheres, aprendera que negros e mestiços possuem natural tendência ao crime agravada pelas práticas bárbaras do **candomblé**... (p.272, L.30)

... era reclamada ação policial energética contra **candomblés** e afoxés, capoeiras e festas de Yemanjá. (p.273, L.22)

Em folia de amigas, reinação de m<sup>o</sup>ças, aos cuidados de Archanjo, Lídio e frei Timóteo, fora ao **candomblé**. (p.278, L.35)

Não gosto de **candomblé**  
Que é festa de feiticeiro  
Quando a cabeça me dói  
Serei um dos primeiros. (p.303, L.20)

Os secretas, às vezes sob o comando do próprio Pedrito, infestavam a noite da Bahia em busca de **candomblés** e batuques, o pau comia solto. (p.304, L.15-16)

Entre as vítimas de atropelos e brutalidades, nesse período de fúria desatada, encontrava-se o pai-de-santo Procópio Xavier de Souza, babalorixá do Ilé Ogunjá, um dos grandes **candomblés** da Bahia. (p.305, L.4)

Galinha tem fôrça n'asa  
O galo no esporão  
Procópio no **candomblé**  
Pedrito é no facão. (p.305, L.15)

– Daqui a poucos dias vai fazer seis anos que baixo o pau no **candomblé**, já acabei com quase todos, vou acabar com o resto de uma vez. (p.306, L.9)

Por via de regra, Pedrito não utilizava Zé Alma Grande contra gente desarmada, em tarefas fáceis: batidas em **candomblés**, rodas de samba, ranchos e batuques. (p.308, L.3)

Pela primeira vez o delegado auxiliar trouxe Zé Alma Grande a uma diligência em **candomblé**. (p.308, L.29)

... o malvado sem alma, o terror do povo, em triste fuga perseguido por um orixá de **candomblé**, pelo guerreiro Ogun todo aceso em cobras. (p.311, L.17)

Os **candomblés** puderam reabrir as portas dos terreiros, os afoxés voltaram às ruas... (p.312, L.15)

Certa noite, bastante tempo após os acontecimentos no **candomblé** de Procópio... (p.313, L.16)

Pergunto como é possível que você acredite em **candomblé**. (p.315, L.18)

Quero saber é como você pode conciliar seu conhecimento científico com as obrigações de **candomblé**. (p.315, L.35)

Nasci no **candomblé**, cresci com os orixás e ainda m<sup>o</sup>ço assumi alto p<sup>o</sup>sto no terreiro. (p.316, L.11)

Primeiro, como já lhe disse, gosto de dançar e de cantar, gosto de festa, antes de tudo de festa de **candomblé**. (p.317, L.7-8)

Ainda há pouco tempo, com o delegado Pedrito, ir a um **candomblé** era um perigo, o cidadão arriscava a liberdade e até a vida. (p.317, L.12)

Se eu houvesse proclamado meu materialismo, largado de mão o **candomblé**, dito que tudo aquilo não passava de um brinquedo de crianças, resultado do medo primitivo, da ignorância e da miséria, a quem eu ajudaria? (p.317, L.22)

Prefiro continuar a ir ao **candomblé**, ademais gosto de ir, adoro puxar cantiga e dançar em frente aos atabaques. (p.317, L.28)

Nesse dia tudo já terá se misturado por completo e o que hoje é mistério e luta de gente pobre, roda de negros e mestiços, música proibida, dança ilegal, **candomblé**, samba, capoeira, tudo isso será festa do povo brasileiro... (p.318, L.6)

Êsse Oubitikô encontrava-se ligado aos primeiros grandes **candomblés** da Bahia e, negro bonito, pusera-se numa Yayá Ávila, nasceram mulatas de olhos verdes, caro primo. (p.324, L.27)

... aceitou participar a pedido de mãe Aninha quando Bibiano Cupim, axogun do **candomblé** do Gantois, levantou novamente o glorioso e o levou à rua... (p.337, L.41)

Nos atabaques, agogôs, chocalhos e cabaças, o **candomblé** de feitas, iaôs e orixás. (p.372, L.35-36)

**CASA** (s.f.) – espaço sagrado, templo afro-brasileiro, terreiro.

Pôr vezes diziam ser Archanjo filho de Ogun, muitos pensavam-no de Xangô, em cuja **casa** tinha alto pôsto e título. (p.98, L.4)

Somente uns poucos persistiam em luta de morte: as grandes **casas** de tradição antiga, com dezenas e dezenas de feitas. (p.304, L.6)

**CASA-DE-SANTO** (exp.) – espaço sagrado, templo afro-brasileiro, terreiro.

Até hoje narram nas **casas-de-santo**, nos mercados e feiras, no cais do porto, nas esquinas e becos da cidade, diferentes versões, todas heróicas, do encontro de Pedrito e Archanjo... (p.171, L.30-31)

Nas três primeiras **casas de santo** que invadiram foi-lhes fácil a tarefa: axés pequenos, terreiros modestos, festas em começo. (p.273-274, L.41)

**AXÉ** (s.m.) – espaço sagrado, templo afro-brasileiro, terreiro.

Nas três primeiras casas de santo que invadiram foi-lhes fácil a tarefa: **axés** pequenos, terreiros modestos, festas em começo. (p.273-274, L.1)

Ali se escondiam pais e mães-de-santo perseguidos, ali foram preservadas riquezas do **axé**... (p.286, L.22)

Muitos babalorixás e iyalorixás levaram **axé** e santos para longe, expulsos do centro e dos bairros vizinhos para as roças distantes, locais de difícil acesso. (p.303, L.25)

Até o fim da vida, Pedro Archanjo se ocupou com as mensalidades dos membros da seita, filhos do Terreiro de Pulquéria, o foro e a renda dos inquilinos e moradores, levou com perfeição as contas do **axé**... (p.354, L.18)

**ROÇA** (s.f.) – terreiro religioso afro-brasileiro assim denominado por se localizar bem afastado dos centros urbanos devido às antigas perseguições ao culto.

Encontraram-no vagando pelos matos, mais além das **roças** do Cabula, e sem piedade o fuzilaram. (p.312, L.4)

#### 4.12.2 Específicos

**ALAKETU** (s.m.) – *Ilê Maroiá Laje Alaketu*, templo de nação keto, fundado em 1836, localizado na Avenida Alaketu, assim denominada em homenagem ao terreiro.

A indignação começou a possuí-lo e ele pôs-se de pé, em pose oratória, tão em transe quanto os iaôs no Terreiro de **Alaketu**... (p.65, L.40)

No candomblé de Olga, filha de Lôko e de Yansan, no **Alaketu**, reconheceu os orixás... (p.85, L.19)

**CASA BRANCA** (exp.) – *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*, terreiro de tradição iorubá-nagô, fundado em 1735, localizado na Avenida Vasco da Gama, em Salvador. Foi o primeiro, em seu gênero, a ser tombado como patrimônio histórico-cultural brasileiro (1984).

... primeiro para as cervejotas geladíssimas no bar de Osmário, depois para o amalá no Candomblé da **Casa Branca**. (p.45, L.10-11)

No bonde, no começo da noite de estrelas e viração do mar, no caminho do Rio Vermelho de Baixo onde se ergue na colina a **Casa Branca** do Engenho Velho, mestre Archanjo contara do novo livro, os olhinhos brilhando, trêfegos e maliciosos. (p.46, L.18)

Uma vez ia Rosa pela rua, em trajes de baiana, pois se destinava à **Casa Branca**... (p.108, L.30)

... pontual apenas em poucas e determinadas obrigações de candomblé, quando recebe Oxalá no barracão da **Casa Branca** do Engenho Velho, onde navega o barco de Oxum. (p.109, L.27)

... alguns homens voltavam de automóvel de uma festa na **Casa Branca**, o Terreiro do Engenho Velho, restaurado em sua grandeza. (p.313, L.17)

**GANTOIS** (s.m.) – Terreiro *Ilê Iyá Omi Axé Iyamassê*, de Mãe Menininha, um dos mais famosos terreiros de Candomblé do Brasil, localizado no Alto do Gantois, de nação keto, fundado em 1849, em Salvador (BA).

... embora ainda tivesse participado, a pedido de mãe Aninha, da diretoria dos Pândegos da África, quando seu glorioso estandarte voltou a percorrer o carnaval, levantado nas mãos de Bibiano Cupim, axogun do candomblé de **Gantois**. (p.92, L.6)

... aceitou participar a pedido de mãe Aninha quando Bibiano Cupim, axogun do candomblé do **Gantois**, levantou novamente o glorioso e o levou à rua... (p.337, L.41)

**OPÔ AFONJÁ** (exp.) – Terreiro *Ilê Axé Opô Afonjá*, de nação keto, fundado em 1910, um dos mais conhecidos terreiros da Bahia, localizado na Rua Direta do São Gonçalo, em Salvador.

Nem as mães-de-santo mais ciosas e estritas, tia Maci, dona Menininha, Mãe Senhora, do **Opô Afonjá**, as respeitáveis matronas, nem elas guardavam segredos para o velho... (p.45, L.23)

**ILÉ OGUNJÁ** (exp.) – antigo Terreiro de candomblé localizado em Salvador, no bairro de Ogunjá, assim denominado em homenagem ao sacerdote nagô-keto, Procópio

de Ogunjá. *Ogunjá*, por sua vez, é uma espécie de *Ogum* que recebe um cão (*ajá*) como oferenda, por ser este o seu animal votivo.

Entre as vítimas de atropelos e brutalidades, nesse período de fúria desatada, encontrava-se o pai-de-santo Procópio Xavier de Souza, babalorixá de **Ilé Ogunjá**, um dos grandes candomblés da Bahia. (p.305, L.3)

As grandes festas de antigamente no Terreiro de **Ilé Ogunjá** haviam-se reduzido a pequeno grupo de feitas, velhas tias fatalistas, e uns poucos ogans. (p.306, L.30-31)

#### 4.12.3 Internos

##### 4.12.3.1 Arquitetura

**PEJI** (s.m.) – o altar do terreiro, construção de alvenaria localizada em um quarto sagrado e de acesso restrito, parece uma plataforma baixa, sobre a qual se encontram as *ferramentas* dos santos e várias pedras (*otá*), cada uma identificada com uma divindade particular que se acredita esteja nelas *assentadas*. Junto a cada altar (*assento*), estão jarros contendo água, flores, perfume e pratos de suas comidas sagradas.

Tia Maci dava de-comer ao santo, no **peji**, ao som do adjá e do canto das feitas. (p.46, L.32)

“Seu encantado, meu pai, é Oxolufan, Oxalá velho”, disse-lhe Olga, levando-o para ver os **pejis**. (p.85, L.24)

Num canto da mansarda, uma espécie de altar, mas diferente; ferramentas e emblemas de encantados, em lugar de imagens; o **peji** de Exu com seu fetiche, seu ita. (p.98, L.1)

Kirsi parou ante o **peji**, depois apontou pela janela o navio mercante, mais além do forte. (p.98, L.11)

No **peji**, sentada em sua cadeira de braços, trono pobre, nem por isso menos temível, Majé Bassan lhe entregou o adjá e tirou uma cantiga para o santo. (p.163, L.24)

Majé Bassan lhe deu um colar e um patuá, talismã retirado do **peji** de Xangô. (p.250, L.11)

Agora, numa absoluta falta de respeito, ousava o pardo Archanjo exibir inexistente orixá, Cobra, Serpente, Danh-gbi, Dan, com **peji**, obrigações, trajes e emblemas, dia de festa e legião de feitas... (p.257, L.20)

... invadir terreiros, destruir **pejis**, surrar babalaôs e pais-de-santo, prender feitas e iaôs... (p.269, L.21)

Quando já não tinham a quem espancar, divertiam-se na destruição dos atabaques, dos **pejis**, das camarinhas. (p.274, L.6)

Os secretas não se reduziram às prisões e às surras, à devastação dos **pejis**. (p.307, L.8)

... pôs níqueis do seu bôlso na cuia do orixá, no **peji** de Xangô, na morada de Exu. (p.354, L.19)

**SALA** (s.f.) – espaço sagrado do terreiro destinado à celebração das cerimônias públicas religiosas, onde ocorrem o canto, a dança e o compartilhar dos alimentos, do *ajeum*.

No intervalo da troca de roupa, em outra **sala**, serviram a comida de Ogun, régio banquete. (p.190, L.23)

Arrumando as saias, sorrindo, devagar atravessa a **sala**, entre aclamações: odoia odoia Iyá!

Em sua dança perpassa uma vida inteira e, em certo instante, vibra na **sala** o grito de Yansan. (p.233, L.35)

Na **sala**, por fim deserta, permaneciam apenas Xangô em sangue e dança e Manuel de Praxedes a girar o cacete num espaço livre. (p.275, L.16)

No centro da **sala**, Oxossi, rei de Ketu, caçador de feras, na mão direita o arco-e-flecha, na esquerda o erukerê. (p.307, L.30)

Contam que, nessa hora exata, Exu, de volta do horizonte, penetrou na **sala**. (p.309, L.25)

Zé de Ogun deu um salto e um berro, atirou longe os sapatos, rodopiou na **sala**, virou orixá... (p.309, L.36)

**BARRACÃO** (s.m.) – recinto sagrado do terreiro, principal cômodo para a celebração das cerimônias públicas religiosas, onde ocorrem o canto, a dança e o compartilhar dos alimentos, do *ajeum*.

... pontual apenas em poucas e determinadas obrigações de candomblé, quando recebe Oxalá no **barracão** da Casa Branca do Engenho Velho, onde navega o barco de Oxum. (p.109, L.27)

Yansan a quis montar ainda na porta do **barracão**... (p.165, L.19)

Apurando opiniões e tirando os noves-fora, Dorotéia foi vista na roda das feitas, volteando no **barracão**, em disputa com Rosa de Oxalá na delicadeza do passo e em formosura. (p.189, L.24)

No **barracão**, bem poucos repararam na cena a preceder a chegada de Yansan. (p.190, L.15)

Cadê Yansan, por que não voltara ao **barracão**? (p.191, L.1)

No **barracão**, para mais de dez encantados exibiam ricos trajes e participavam da dança. (p.274, L.24)

Meio trôpego de cachaça, Samuel Cobra Coral quis penetrar no **barracão**. (p.274, L.38)

Puseram fogo no **barracão**, as chamas consumiram o Terreiro de Sabaji. Para exemplo. (p.275, L.38-39)

Correra voz que se Procópio ousasse abrir o **barracão**, o delegado Pedrito viria em pessoa e ai de quem estivesse presente. (p.307, L.3)

**CAMARINHA** (s.f.) – recinto sagrado, espécie de quarto de dormir, *runcó*. Clausura, quarto especial do terreiro onde os noviços são alojados e passam a dormir no chão, sobre esteiras (*adicissas*), durante o período de reclusão. Nas cerimônias públicas, a camarinha também serve como um espaço para troca de trajes.

As ékêdes conduziram os encantados para as **camarinhas** onde mudariam as vestimentas, após dançarem as cantigas rituais. (p.190, L.18-19)

Quando já não tinham a quem espancar, divertiam-se na destruição dos atabaques, dos pejis, das **camarinhas**. (p.274, L.6-7)

**MORADA DE EXU** (exp.) – recinto sagrado, espécie de quarto ou pequeno cômodo reservado a Exu, localizado fora do barracão, distante dos demais espaços sagrados, mas no interior do terreno do candomblé, geralmente próximo ao portão. Na sua morada, dispõem-se seus emblemas, suas ferramentas, e são colocadas oferendas: alimentos, bebidas, objetos e dinheiro.

... pôs níqueis do seu bôlso na cuia do orixá, no peji de Xangô, na **morada de Exu**. (p.354, L.20)

#### 4.12.3.2 Mobiliário

**CADEIRA DE BRAÇOS** (exp.) – espaço sagrado e símbolo do poder sociorreligioso do terreiro, sendo a mais importante entre todas as cadeiras a do pai ou da mãe-de-santo dirigente do terreiro. A cadeira de braços é também conhecida como cadeira de mando. Geralmente é suntuosa, ampla e deve se aproximar do conceito visual de um trono. Pode ser também reservada a Ogãs, Ekedes, Obás e convidados de honra.

No peji, sentada em sua **cadeira de braços**, trono pobre, nem por isso menos temível, Majé Bassan lhe entregou o adjá e tirou uma cantiga para o santo. (p.163, L.24)

Pimpona na **cadeira de braços** reservada aos convidados de honra, Zabela acompanhou as cerimônias com extremo interesse. (p.189, L.4)

**CADEIRA ESPECIAL** (exp.) – espaço sagrado e símbolo do poder sociorreligioso do terreiro, sendo a mais importante entre todas as cadeiras a do pai ou da mãe-de-santo dirigente do terreiro. A cadeira especial é também conhecida como cadeira de mando. Geralmente é suntuosa, ampla e deve se aproximar do conceito visual de um trono. Pode ser também reservada a Ogãs, Ekedes, Obás e convidados de honra.

Só que eu estava de civil, escondido num canto e o senhor numa **cadeira especial**, junto da mãe-de-santo. (p.120, L.17)

#### 4.12.4 Externos

**HORIZONTE** (s.m.) – é a linha circular que limita o campo da observação visual humana, e na qual o céu parece encontrar-se com a terra ou o mar. Por isso, é espaço sagrado do domínio de Exu, já que representa tanto o ponto de encontro entre o *Ayé* e o *Orum*, quanto a possibilidade de comunicação e circulação de energias com todo o mundo.

Contam que, nessa hora exata, Exu, de volta do **horizonte**, penetrou na sala. (p.309, L.25)

**ÁGUAS** (s.f.) – líquido essencial à vida, localizado em 75% do globo terrestre, sob a forma de oceanos, mares, rios, cachoeiras, fontes, lagos, lagoas etc. As águas constituem um espaço sagrado que, nos candomblés da nação nagô-keto, pertence ao domínio de *Yemanjá*, a grande Mãe das águas, símbolo de fecundidade. Além de *Yemanjá*, também têm o domínio das águas: *Olocum* (é a dona das profundezas dos

oceanos, mãe de *Yemanjá*), *Ajê Xalugá* (comanda as ondas, é irmã caçula de *Yemanjá*), *Oxum* (dona das águas doces em movimento, os rios e as cachoeiras), *Euá* (domina as águas doces e paradas, os lagos e lagoas), *Nanã* (senhora das lamas, dos pântanos).

Filha dileta de *Yemanjá*, dona das **águas**, em sua honra todos repetem a saudação destinada à Mãe dos encantados. (p.232, L.9)

**MAR** (s.m.) – espaço sagrado das águas salgadas, onde habitam *Yemanjá*, *Olocum* e todas as ondinas.

... os orixás retornavam à montanha, à floresta, ao **mar**, de onde haviam vindo para a dança e o canto nos terreiros. (p.274, L.13)

**AIOKÁ** (s.f.) – espaço sagrado, físico e mítico, dos oceanos, onde habitam *Yemanjá*, *Olocum* e todas as ondinas, sereias encantadas.

... dois saveiros naufragados e dos sete mortos três nunca apareceram, a navegar eternamente em busca das costas de **Aioká**, no fim do mundo. (p.160, L.11)

É a Mãe, *Iyá*, a antiga, a elementar, a primeva, recém-chegada de **Aioká**, sobrevoando tempestades, calmarias naufrágios, noivos mortos marinheiros... (p.232, L.18)

**FLORESTA** (s.f.) – espaço que corresponde a uma vasta extensão de terreno coberto de árvores grandes, plantas diversas e habitado por vários animais. A floresta é um espaço sagrado do domínio de *Oxóssi*, mas habitado por diversos *orixás* e *caboclos*.

Era um Oxossi diferente: sendo com certeza aquele mesmo rei de Ketu e dono da **floresta**... (p.18, L.10)

... os orixás retornavam à montanha, à **floresta**, ao mar, de onde haviam vindo para a dança e o canto nos terreiros. (p.274, L.13)

**SELVA** (s.f.) – espaço que corresponde a uma vasta extensão de terreno coberto de árvores grandes, plantas diversas e habitado por vários animais. A selva é um espaço sagrado do domínio de *Oxóssi*, mas habitado por diversos *orixás* e *caboclos*.

Procópio prosseguiu na dança, era Oxossi, o caçador, senhor da **selva**, rei de Ketu. (p.309, L.23)

**MATO** (s.m.) – também chamado de *mata*, corresponde a um terreno onde crescem árvores silvestres. O mato é um espaço sagrado do domínio de *Oxóssi*, mas habitado por diversos *orixás* e *caboclos*.

Ogun escutou a falação do homem do recado, o aviso que Oxossi lhe mandava, foi ao **mato** ali pertinho, assoviou chamando duas cobras, cada qual mais comprida e perigosa. (p.268, L.25).

**MONTANHA** (s.f.) – espaço que corresponde a uma série de montes, serras. As montanhas constituem um espaço sagrado do domínio do orixá *Okê*.

... os orixás retornavam à **montanha**, à floresta, ao mar, de onde haviam vindo para a dança e o canto nos terreiros. (p.274, L.12)

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tecem-se as últimas considerações advindas da convergência das argumentações construídas nas seções desenvolvidas, fechando, ao menos temporariamente, o ciclo de investigação. Ao longo desta dissertação, buscou-se responder a questão: como o léxico de terreiro, a partir do vocabulário do povo-de-santo representado em uma obra literária, organizado e observado em campos lexicais, pode contribuir para a construção identitária do povo-de-santo?

A fim de encontrar pistas para responder essa questão: desenvolveu-se um arcabouço investigativo; esboçou-se brevemente o percurso da linguagem oral do povo-de-santo desde o contexto africano até as páginas amadianas; revisou-se, de maneira breve, a relação de Jorge Amado com o povo-do-axé, como *Obá*, escritor e pesquisador; e atentou-se para a representação do povo-de-santo e da sua linguagem em *Tenda dos Milagres* (AMADO, 1969), obra na qual foi selecionado o *corpus* da pesquisa.

Após retomar o percurso de adentrar no universo candomblecista retratado por Amado (1969), pôde-se apreciar, nesta dissertação, a aplicação da teoria dos campos lexicais, proposta por Coseriu (1977), que conceituou campo léxico como

[...] um paradigma léxico que resulta da repartição de um conteúdo léxico contínuo entre diferentes unidades dadas na língua como palavras e que se opõem de maneira imediata umas a outras, por meio de traços distintivos mínimos. (COSERIU, 1977, p.146).

Examinando as lexias de terreiro, organizadas em campos lexicais, foi possível notar, por meio desses “traços mínimos distintivos” entre as lexias, singularidades da cultura do povo-de-santo, retratada por Amado. Acredita-se ter possibilitado, com a elaboração do *Ifá lexical*, uma observação detalhada e eficaz dos macro e microcampos lexicais referentes ao universo litúrgico afro-brasileiro.

Como Rajagopalan (2004a) entende que construção da identidade dá-se por meio da linguagem, a disposição das lexias de terreiro nos macro e microcampos do *Ifá lexical*

permitiu o acesso a traços identitários do povo-de-santo, dispostos nos campos das nações, dos santos, da hierarquia dos membros, das saudações, das insígnias, do vestuário, da cozinha-de-santo, das plantas, dos instrumentos musicais, da dança, dos ritos, dos espaços sagrados.

As idéias de Rajagopalan e Eugênio Coseriu (1982, p.17) apresentaram consonância, pois, para este, a linguagem pode ser entendida como um fenômeno multifacetado que permeia as demais manifestações do homem, ou seja, no processo de construção da identidade, o indivíduo lança mão da sua capacidade de se comunicar por meio das palavras para, a partir delas, tecer suas convicções, defender suas crenças e construir a sua história pessoal. A construção da identidade, então, dá-se por meio da linguagem, e, dessa forma, pode-se afirmar que ela é (re)construída a todo momento.

Nesse sentido, caso a leitura de *Tenda dos Milagres* conduza o olhar do leitor para a riqueza cultural afro-brasileira posta no léxico de terreiro, é possível (re)construir a identidade do povo-de-santo, acentuando relevantes aspectos da sabedoria milenar, das complexas e profundas elaborações do existir através de riquíssima liturgia, das incontáveis combinações simbólicas e da singular estética que caracterizam a cultura candomblecista.

Acredita-se que, com os resultados desta dissertação, possam-se abrir novos diálogos e respaldar futuras intervenções na condução da leitura e do ensino da literatura amadiana, de forma a lançar um olhar mais atento à construção da identidade afrobrasileira via estudo lexicológico. Com tudo o que foi exposto, acredita-se que desenvolver o estudo das lexias de terreiro em produções literárias pode vir a resultar em ganhos sócio-culturais, tais como: novas informações acerca das contribuições africanas na língua portuguesa; o delineamento de nuances culturais e identitárias do povo-de-santo; a configuração, no campo das ações em políticas públicas educacionais, de um novo caminho para valorizar a oralidade do povo-de-santo, instrumentalizar o combate a posturas de intolerância religiosa em sala de aula; e, certamente, o aumento da autoestima dos adeptos das religiões de matriz africana, em sua maioria, negros.

Espera-se ainda que os resultados da investigação provoquem reflexões e impulsionem outras pesquisas acerca da temática. Esta dissertação, então, pode vir a lançar na arena

do debate acadêmico a discussão em torno da inserção dos estudos do léxico de terreiro, da língua-de-santo e da linguagem usual do povo-de-santo, nos currículos dos Cursos de Letras da Universidade do Estado da Bahia e, quiçá, de outras universidades brasileiras. Dessa forma, dar-se-ia um grande passo para a inserção do repertório de códigos linguísticos das comunidades religiosas afro-brasileiras no âmbito acadêmico, e, conforme Luz (2000, p.161), possivelmente, o povo-de-santo estaria “conquistando espaços institucionais, para neles fincar, recriar, e expandir, também o repertório de valores da tradição – a *arkhé* africana”.

## REFERÊNCIAS

ABBADE, Celina Márcia de Souza. **Um estudo lexical do primeiro manuscrito da culinária portuguesa medieval: o Livro de Cozinha da Infanta D. Maria**. Salvador: Quarteto, 2009.

\_\_\_\_\_. O estudo do léxico. In: **Diferentes perspectivas dos estudos filológicos**. Salvador: Quarteto, 2006.

\_\_\_\_\_. **Campos lexicais no Livro de Cozinha da Infanta D. Maria**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística do Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia. Salvador: UFBA, 2003.

ALKMIM, Tânia; PETTER, Margarida. Palavras da África no Brasil de ontem e de hoje. In: FIORIN, José Luiz; PETTER, Margarida (orgs.). **África no Brasil: a formação da língua portuguesa**. São Paulo: Contexto, 2008.

AMÁDIO, José. Ninguém conhece ninguém. José Amádio apresenta Jorge Amado. O Cruzeiro. Rio de Janeiro: 26 de março de 1960. In: **O Cruzeiro on line**. Disponível em: [http://www.memoriaviva.com.br/ocruzeiro/26031960/260360\\_5.htm](http://www.memoriaviva.com.br/ocruzeiro/26031960/260360_5.htm). Acesso em 18/12/2009.

AMADO, Jorge. **Tenda dos Milagres**. São Paulo: Martins Fontes, 1969.

\_\_\_\_\_. Elogio de um chefe de seita. In: **O negro no Brasil**. Trabalhos apresentados no 2º Congresso Afro-Brasileiro, 1937, Bahia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1940. p. 325-328.

AMÂNCIO, Iris Maria da Costa. **Literaturas Africanas de Língua Portuguesa: textos e discursos**. In: Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros IV. Salvador: UNEB, 2006.

ARAGÃO, Maria do Socorro Silva de. A presença africana nos falares nordestinos. **Confluência**. N. 12, 2º/sem. 1996. p. 87-1000.

\_\_\_\_\_. et al. **A linguagem dos cultos afro-indígenas na grande João Pessoa**. João Pessoa: FCJA, 1987.

ARAÚJO, Jorge de Souza. **Dioniso & cia. na moqueca de dendê: desejo, revolução e prazer na obra de Jorge Amado**. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Salvador, Ba: Academia de Letras da Bahia, 2003.

ARMBRUSTER, Claudius. Representação dos contextos afro-brasileiros na literatura e na Etnologia. In: **Travessias**. Revista de Ciências Sociais e Humanas em Língua Portuguesa 6-7 / FAPERJ. Rio de Janeiro: 2008, p. 227-240.

\_\_\_\_\_. Religiões africanas nas obras de Hubert Fichte, Pierre Verger e Jorge Amado. In: **I Kulturforum**. CCBA – Centro Cultural Brasil-Alemanha. Recife, Pernambuco: 21 de janeiro de 2005.

BÂ, Amadou Hampaté. A palavra, memória viva na África. **O Correio da Unesco**, Rio de

Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, ano 07, nº 10, 1979.

BAKHTIN, M. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 1997 [1929].

BARCELLOS, Mario C. **Os orixás e o segredo da vida: lógica, mitologia, ecologia**. 4. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2002 [1992].

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil: contribuições de uma sociologia das interpretações de civilizações**. São Paulo: Pioneira, USP, 1971.

BECHARA, Evanildo. Estudo estrutural do léxico: a lexemática. In: **Moderna gramática portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

BIDERMAN, M. T. **Dicionário didático de português**. São Paulo: Ática, 1998.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BRAGA, Júlio. **A cadeira de ogã e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

\_\_\_\_\_. **Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia**. Salvador: EDUFBA, 1995.

BRASIL. MEC/SECAD. **Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03**. Brasília, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e diversidade – SECAD. MEC/BID/UNESCO, 2005, p.21-37.

BRASIL. MEC/SEPPPIR. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. Brasília: MEC/SEPPPIR, 2005.

CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de cultos afro-brasileiros**. Rio de Janeiro: Forense/Universitária, Instituto Estadual do Livro, 1935.

**CADERNOS NEGROS**. São Paulo: Ed. dos Autores/Quilombhoje/Anita Garibaldi, 1978-1996.

CANCLINI, Nestor Garcia. **Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização**. 5. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. Salvador: Secretaria de Educação e Saúde, 1948 [1942]. (Publicação do Museu do Estado da Bahia, 8).

\_\_\_\_\_. **Religiões negras e negros bantos: notas de etnografia religiosa e de folclore**. 2. Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

CASHMORE, Ellis. **Dicionário de relações étnicas e raciais**. Tradução: Dinah Kleve. São Paulo: Summus, 2000.

CASTRO, Yeda Pessoa de. O português do Brasil, uma intromissão nessa história. In: GALVES, Charlotte; GARMES, Helder; RIBEIRO, Fernando R. (orgs.). **África-Brasil: caminhos da língua portuguesa**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2009, p. 175-183.

CASTRO, Yeda Pessoa de. As vozes do saber. In: **Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia**. v.103 (jan-dez) 2008. Salvador: IGHB, 2008.

\_\_\_\_\_. **Falares africanos na Bahia**: um vocabulário afro-brasileiro. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005 [2001].

\_\_\_\_\_. Antropologia e lingüística nos estudos afro-brasileiros. In: **Afro-Ásia**, v.12. Salvador: UFBA, 1976, p. 214.

\_\_\_\_\_. **A influência das línguas africanas no português do Brasil**. Disponível em [www.smec.salvador.ba.gov.br/documentos/linguas.africanas.pdf](http://www.smec.salvador.ba.gov.br/documentos/linguas.africanas.pdf) Acesso: 16/12/2008.

COSERIU, Eugenio. El estudio funcional del vocabulário. (Compendio de lexemática). Trad. de Marcos Martínez Hernández, rev. por el autor. In: **Gramática, semántica, universales estudios de la lingüística funcional**. 2 ed. ver. Madrid: Gredos, 1987. p. 206-38.

\_\_\_\_\_. Hacia una tipología de los campos léxicos. In: **Principios de semántica estructural**. Vers. esp. de Marcos Martínez Hernández, rev. por el autor. Madrid: Gredos, 1977. p. 210-42.

\_\_\_\_\_. **O homem e a sua linguagem**. Rio de Janeiro, São Paulo: Presença/Edusp, 1982.

COSTA, J. H. da; AIYEMI, K. A. **Noções de yorubá**. São Paulo: TEMA – Centro de Divulgação Cultural / Núcleo de Cultura Africana, 1978.

COSTA, Paloma Jorge Amado. **A comida baiana de Jorge Amado ou O livro de cozinha de Pedro Archanjo com merendas de Dona Flor**. São Paulo: Maltese, 1994.

CUNHA, Carolina. **Caminhos de Exu**. São Paulo: Edições SM, 2005.

DUBOIS, Jean et alii. **Dicionário de Lingüística**. São Paulo: Cultrix, 1973.

FANON, Franz. O negro e a linguagem. In: FANON, Franz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: Edufba, 2008 [1952].

FIORIN, José Luiz. Política lingüística no Brasil. **Gragoatá** (UFF, Rio de Janeiro), v. 9, 2000, 2º sem. p. 221-31.

FONSECA JR., Eduardo. **Dicionário yorubá (nagô) – português**. Rio de Janeiro: Sociedade Yorubana Teológica de Cultura Afro-Brasileira, 1983.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

GOLDSTEIN, Ilana Seltzer. **O Brasil best seller de Jorge Amado**: literatura e identidade nacional. São Paulo: SENAC, 2003.

\_\_\_\_\_. **Uma leitura antropológica de Jorge Amado**: dinâmicas e representações da identidade nacional. Disponível em [www.redalyc.com](http://www.redalyc.com) Acesso: 20/12/2008.

GONÇALVES, Ângela Jungmann. **Lexicologia e ensino do léxico**. Brasília: Thesaurus Editora, s/d.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.

HOUAISS, Antonio. **O português no Brasil**: pequena enciclopédia da cultura brasileira. Rio de Janeiro: UNIBRADE, 1985.

JOAQUIM, Maria Salete. **O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra**. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: EDUC, 2001.

KI-ZERBO, Joseph. **História da África negra**. Viseu: Publicações Europa-América, s/d.

LAUAND, Jean. Algumas etimologias de Isidoro de Sevilha. **Videtur**, Porto, nº25, p.48-49, 2004.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Tradução de Maria Lúcia do Eirado Silva. Revisão e notas de Édison Carneiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002 [1947].

LAW, Robin. Etnias de africanos na diáspora: novas considerações sobre os significados do termo 'mina'. **History in Africa** (University of Stirling, Escócia), v. 32, 2005, p. 247-267.

LEITE, Gildeci de Oliveira. **Jorge Amado**: da ancestralidade à representação dos orixás. Salvador: Quarteto, 2008.

LIGIÉRO, José Luiz. **Iniciação ao Candomblé**. Rio de Janeiro: Record, 1993.

LIMA, Vivaldo da Costa. Nações de Candomblé. In: **Anais do encontro de nações de candomblé**. Salvador: CEAO/Ianamá, 1984.

\_\_\_\_\_. **A família de santo dos candomblés jeje-nagôs da Bahia**: um estudo de relações grupais. Dissertação (Mestrado). Pós Graduação em Ciências Humanas da UFBA, Salvador, 1977.

\_\_\_\_\_. O conceito de "nação" nos candomblés da Bahia. **Afro-Ásia**, Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA, n.12, p. 65-90, jun., 1976.

\_\_\_\_\_. Os obás de Xangô. **Afro-Ásia**, Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA, n.2-3, p. 5-36, jun./dez., 1966.

LODY, Raul. **Dicionário de arte sacra e técnicas afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

\_\_\_\_\_. Prefácio. In: BRAGA, Júlio. **A cadeira de ogã e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

LODY, Raul. **Santo também come**. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.

\_\_\_\_\_. **Samba de caboclo**. Rio de Janeiro: CDFB, 1997.

\_\_\_\_\_. **O povo do santo**: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos. Rio de Janeiro: Pallas, 1995.

LOPES, Nei. **Novo dicionário banto do Brasil**: contendo mais de 250 propostas etimológicas acolhidas pelo Dicionário Houaiss. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

LÜHNING, Angela. Ewé: as plantas brasileiras e seus parentes africanos. **Faces da tradição afro-brasileira**: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 2006, p. 303-17.

LUZ, Marco Aurélio. Ipori e Eledá: a propósito da polêmica sobre o Dique do Tororó. In:

\_\_\_\_\_. **Cultura negra em tempos pós-modernos**. Salvador: EDUFBA, 2002.

LUZ, Narcimária C. do P. **Abebe**: a criação de novos valores na Educação. Salvador: SECNEB, 2000. (Coleção Communitates Mundi).

LYONS, John. **Semântica**. Lisboa: Presença/ São Paulo: Martins Fontes, 1980.

MAPA DOS PAÍSES AFRICANOS ONDE SE FALAM LÍNGUAS KWA. Yeda Pessoa de Castro. Museu da Língua Portuguesa. São Paulo: 2005. Mapa col. 80X50cm. Escala 1:5.000.000. Projeção Policrômica Digitalizada.

MAPA LINGUÍSTICO DA ÁFRICA. Disponível em:

[http://www.google.com.br/imgres?imgurl=http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/c/c4/African\\_language\\_families\\_en.svg/220px-African\\_language\\_families\\_en.svg.png](http://www.google.com.br/imgres?imgurl=http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/c/c4/African_language_families_en.svg/220px-African_language_families_en.svg.png)

Acesso em: 20 de dezembro de 2009.

MARQUES FILHO, Antônio Gabriel. **Da senzala à unidade racial**: uma abordagem da realidade racial no Brasil. Mogi Mirim, SP: Planeta Azul, 1996.

MARTINS, Suzana. **A dança de Yemanjá Ogunté**: sob a perspectiva estética do corpo. Salvador: EGBA, 2008.

MATTOS, Wilson Roberto de. In: MATTOS, Wilson Roberto de. (org.). **Afrouneb**: ações afirmativas, igualdade racial e compromisso social na construção de uma nova cultura universitária. Salvador: EDUNEB, 2008.

MENDONÇA, Renato. **A influência africana no português do Brasil**. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1973 [1935].

MILLER, Joseph C. A Economia Política do Tráfico Angolano de Escravos no Século XVIII. In: PANTOJA, Selma & SARAIVA, José Flávio Sombra (orgs.). **Angola e Brasil nas rotas do Atlântico Sul**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

OLIVEIRA, Altair Bento de. **Cantando para os orixás**. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2002 [1992].

OLIVEIRA, Ana Maria P. P. de; ISQUERDO, Aparecida Negri (org.). **As ciências do léxico:** lexicologia, lexicografia, terminologia. 2. ed. Campo Grande: UFMS, 2001.

ONIDAJÓ, Omiran. **A leitura da sorte na umbanda e no candomblé.** Rio de Janeiro: Pallas, 2007.

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé:** história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.

PETTER, Margarida M. T. O continuum afro-brasileiro do português. In: GALVES, Charlotte; GARMES, Helder; RIBEIRO, Fernando R. (orgs.). **África-Brasil:** caminhos da língua portuguesa. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2009, p.159-173.

PIETROFORTE, Antonio Vicente S.; LOPES, Ivã Carlos. A semântica lexical. In: FIORIN, José Luiz. **Introdução à lingüística II:** princípios de análise. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2004. p. 111-35.

PORTUGAL, Fernandes. **Yorubá:** a língua dos orixás. 5. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1998 [1985].

PORTUGAL FILHO, Fernandez. **Guia prático da língua yorùbá:** em quatro idiomas, português, espanhol, inglês e yorubá. São Paulo: Madras, 2002.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001a.

\_\_\_\_\_. (org.). **Encantaria brasileira:** o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2001b.

PRETI, Dino. Variação lexical e prestígio social das palavras. In: PRETI, Dino (org.). **Léxico na língua oral e na escrita.** São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 2003. p. 47-67.

PRIORE, Mary Del; VENÂNCIO, Renato Pinto (orgs.). **Ancestrais:** uma introdução à história da África Atlântica. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

RAILLARD, Alice. **Conversando com Jorge Amado.** Tradução de Annie Dymetman. Rio de Janeiro: Record, 1990.

RAJAGOPALAN, Kanavillil. O conceito de identidade em Lingüística: é chegada a hora de uma reconsideração radical. In: BRITO, Regina Helena Pires e MARTINS, ML. Considerações em torno da relação entre língua e pertença identitária no contexto lusófono. **Anuário Internacional de Comunicação Lusófona.** São Paulo/Lisboa. Lusocom, 2004a.

\_\_\_\_\_. Línguas nacionais como bandeiras patrióticas, ou a lingüística que nos deixou na mão. In: \_\_\_\_\_. ; SILVA, Fábio Lopes da.(orgs.). **A lingüística que nos faz falhar:** investigação crítica. São Paulo, SP: Parábola, 2004b.

\_\_\_\_\_. Resposta aos meus debatedores. In: \_\_\_\_\_. ; SILVA, Fábio Lopes da.(orgs.). **A lingüística que nos faz falhar:** investigação crítica. São Paulo, SP: Parábola, 2004c.

REIS, Glória L. de S. Moura. A força dos tambores: a festa nos quilombos contemporâneos. In: SCHWARCZ, Lília Moritz; REIS, Glória L. de S. Moura. **Negras imagens**: ensaio sobre cultura e escravidão no Brasil. São Paulo: Edusp / Estação Ciência, 1996.

REIS, João José. **Rebelião escrava no Brasil**: a história do levante dos malês em 1835. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

RIBEIRO, Esmeralda; BARBOSA, Márcio (orgs.). **Cadernos Negros, três décadas**: ensaios, poemas, contos. São Paulo: Quilombhoje: Secretaria Especial de Políticas de Promoção de Igualdade Racial, 2008.

RISÉRIO, Antonio. **Oriki orixá**. Ilustrações de Carybé. São Paulo: Perspectiva, 1996.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **O animismo fetichista dos negros bahianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935 [1900].

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Ensaio sobre a origem das línguas**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2008.

SANTANA, Marcos. **Mãe Aninha de Afonjá**: um mito afro-baiano. Salvador: EGBA, 2006.

SANTOS, Acácio Sidinei Almeida. **Curso de Formação Avançada em Estudos Africanos**. Salvador, Ba: Centro de Estudos dos Povos Afro-Índio-Americanos da Universidade do Estado da Bahia, 15 e 16 de dezembro de 2009.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. **Meu tempo é agora**. São Paulo: Oduduwa, 1993.

SAUSSURE, Ferdinand. **Curso de Linguística Geral**. Trad. de Antônio Chelini et al. São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1970.

SCHWARCZ, Lília M. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 2001[1993].

SERRA, Ordep. A etnobotânica do candomblé nagô da Bahia: cosmologia e estrutura básica do arranjo taxionômico. O modelo da liturgia. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jéferson (orgs.). **Faces da tradição afro-brasileira**: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, Ba: CEAO, 2006 [1999].

SILVA, Maria Emília B. Estudos lexicológicos: pressupostos e procedimentos. **Investigações: Lingüística e Teoria Literária**, Recife, v.7, p. 221-30, 1997.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. **Agô Agô Lonan**: mitos, ritos e organização em terreiros de Candomblé da Bahia. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1998.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**: a forma social do negro. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.

SOUSA JÚNIOR, Vilson Caetano de. A cozinha e os truques: usos e abusos das mulheres de saia e do povo do azeite. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (Orgs.). **Faces da tradição afro-brasileira**: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas

terapêuticas, etnobotânica e comida. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 2006 [1999], p. 327-46.

SOUSA JÚNIOR, Vilson Caetano de. **Nagô: a nação de ancestrais itinerantes**. Salvador: Editora FIB, 2005.

\_\_\_\_\_. **Orixás, santos e festas: encontros e desencontros do sincretismo afro-católico na cidade de Salvador**. Salvador: Ed.UNEB, 2003.

STEPHENS, Susan A. **Seeing Doublé – intercultural poetics in Ptolomaic Alexandria**. Berkeley: UCP, 2003.

THOMPSON, Robert Farris. **African art and motion: icon and act**. Los Angeles: University of California, 1974.

ULLMANN, Stephen. **Semântica: uma introdução à ciência do significado**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1977.

VERGER, Pierre. **Dieux d'Afrique. Culte des Orishas et Vodouns à l'ancienne cote des esclaves em Afrique et à Bahia, la baie de Tous les Saints du Brésil**. Paris: Paul Hartmans, Editeur, 1954.

VIANNA, Hildegardes. Breve notícia sobre a cozinha baiana. In: **Antologia da alimentação no Brasil**. Coord. Luís da Câmara Cascudo. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1997.

VIANNA FILHO, Luís. **O negro na Bahia**. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

VILELA, Mário. **Ensino da língua portuguesa: léxico, dicionário, gramática**. Coimbra, Portugal: Almedina, 1995.

\_\_\_\_\_. Notas prévias. In: **Estudos de lexicologia do português**. Coimbra, Portugal: Almedina, 1994.

VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antônio da S.; BARROS, José Flávio P. de. **Galinha d'Angola: iniciação e identidade na cultura afro**. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2001 [1993].

YAI, Olabiyi Babalola. Aspectos particulares da influência de culturas nigerianas no Brasil em literatura, folclore e linguagem. In: PORTUGAL, Fernandes. **Yorubá: a língua dos orixás**. 5. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1998 [1985].

# APÊNDICES

## APÊNDICE A – INCIDÊNCIA DAS LEXIAS DE TERREIRO POR PÁGINA

### A

- A BENÇÃO** – (p.233, p.255, p.255, p.278, p.278, p.278, p.338, p.361, p.365) = 9 registros  
**ABARÁ** – (p.46, p.191, p.237) = 3 registros  
**ABEBÉ** – (p.18) = 1 registro  
**ACAÇÁ** – (p.259) = 1 registro  
**ACARAJÉ** – (p.46, p.139, p.147, p.191, p.237) = 5 registros  
**ADARRUM** – (p.189) = 1 registro  
**ADÊ** – (p.18) = 1 registro  
**ADJÁ** – (p.46, p.163, p.235, p.235) = 4 registros  
**AGOGÔ** – (p.15, p.19, p.273) = 3 registros  
**AGRIÃO** – (p.115) = 1 registro  
**ÁGUAS** – (p.232) = 1 registro  
**AIOKÁ** – (p.160, p.232) = 2 registros  
**ALABÊ** – (p.306, p.307) = 2 registros  
**ALAKETU** – (p.65, p.85) = 2 registros  
**ALFANGE** – (p.166) = 1 registro  
**ALFAZEMA** – (p.119) = 1 registro  
**ALUÁ** – (p.258) = 1 registro  
**ALUMÃ** – (p.19) = 1 registro  
**AMALÁ** – (p.45, p.46, p.46, p.51) = 4 registros  
**ANÁGUA** – (p.108, p.112, p.259) = 3 registros  
**ANGOLA** – (p.19, p.93) = 2 registros  
**ARCO DE OXOSI** – (p.18) = 1 registro  
**ARCO E FLECHA** – (p.18, p.307) = 2 registros  
**ARMAS** – (p.190) = 1 registro  
**ASSENTAR** – (p.267) = 1 registro  
**ATABAQUES** – (p.15; p.18, p.58, p.86, p.165, p.190, p.230, p.231, p.231, p.232, p.237, p.273, p.274, p.304, p.305, p.306, p.317, p.372) = 18 registros  
**AXÉ** – (dedicatória, p.9, p.92, p.155, p.274, p.279, p.286, p.303, p.354) = 9 registros  
**AXEXÊ** – (p.56, p.57, p.57, p.57, p.57, p.59, p.59) = 7 registros  
**AXOGUN** – (p.92, p.337) = 2 registros  
**AZEITE AMARELO** – (p.148) = 1 registro

### B

- BABALAÔ** – (dedicatória, p.9, p.117, p.251, p.269) = 5 registros  
**BABALORIXÁ** – (p.18, p.303, p.305, p.305, p.307) = 5 registros  
**BALANGANDÁS** – (p.19, p.108) = 2 registros  
**BANHO DE FÔLHAS** – (p.154, p.155) = 2 registros  
**BARCO** – (p.56, p.109) = 2 registros  
**BARCO DAS IAÔS** – (p.157, p.235, p.354) = 3 registros  
**BARRACÃO** – (p.109, p.165, p.189, p.190, p.190, p.191, p.274, p.274, p.275, p.307) = 10 registros

**BASTÃO DE OBÁ** – (p.154) = 1 registro  
**BATA** – (p.108, p.112, p.191, p.259) = 4 registros  
**BATER** – (p.272, p.304, p.305, p.306, p.307) = 5 registros  
**BATER CANDOMBLÉ** – (p.274, p.305) = 2 registros  
**BATUQUE** – (p.93, p.93, p.231) = 3 registros  
**BEIJAR A MÃO** – (p.316) = 1 registro  
**BEZERRO** – (p.335) = 1 registro  
**BODE** – (p.238, p.335) = 2 registros  
**BÔLO DE PUBA** – (p.95) = 1 registro  
**BORI** – (p.235) = 1 registro  
**BRUXARIA** – (p.86) = 1 registro  
**BÚZIO** – (p.163, p.235, p.247) = 3 registros

## C

**CA Ô CABIECI!** – (p.304, p.304) = 2 registros  
**CABAÇA** – (p.15, p.372) = 2 registros  
**CABOCLO** – (p.17, p.17, p.19, p.77, p.77) = 5 registros  
**CACHAÇA** – (p.19, p.46, p.98, p.258, p.337) = 5 registros  
**CADEIRA DE BRAÇOS** – (p.163, p.189) = 2 registros  
**CADEIRA ESPECIAL** – (p.120) = 1 registro  
**CAFÉ** – (p.55) = 1 registro  
**CÁGADO** – (p.238) = 1 registro  
**CAMARINHA** – (p.190, p.274) = 2 registros  
**CANDOMBLÉ** – (p.45, p.46, p.85, p.92, p.93, p.120, p.120, p.120, p.167, p.171, p.171, p.181, p.203, p.220, p.221, p.221, p.222, p.255, p.257, p.272, p.272, p.272, p.273, p.278, p.303, p.304, p.305, p.305, p.306, p.308, p.308, p.311, p.312, p.313, p.315, p.315, p.316, p.317, p.317, p.317, p.318, p.324, p.337, p.372) = 44 registros  
**CANTAR** – (p.304, p.304, p.315, p.317) = 4 registros  
**CÂNTICO SAGRADO** – (p.57) = 1 registro  
**CANTIGA** – (p.43, p.57, p.58, p.231, p.303, p.308) = 6 registros  
**CANTIGA DE FUNDAMENTO** – (p.117) = 1 registro  
**CANTIGA RITUAL** – (p.190) = 1 registro  
**CANTO** – (p.58, p.58, p.59, p.93, p.274) = 5 registros  
**CANTO DAS FEITAS** – (p.46) = 1 registro  
**CANTO DE HOMENAGEM** – (p.232) = 1 registro  
**CANTO RITUAL** – (p.232) = 1 registro  
**CAPIM-SANTO** – (p.19) = 1 registro  
**CAPIM BARBA-DE-BODE** – (p.19) = 1 registro  
**CAPINS** – (p.19) = 1 registro  
**CARNEIRO** – (p.238) = 1 registro  
**CARURU** – (p.85, p.237, p.254, p.254, p.258, p.259) = 6 registros  
**CASA** – (p.98, p.304) = 2 registros  
**CASA BRANCA** – (p.45, p.46, p.108, p.109, p.313) = 5 registros  
**CASA-DE-SANTO** – (p.171, p.273) = 2 registros  
**CASCA-DE-ÁRVORE** – (p.115) = 1 registro  
**CASCA-DE-PAU** – (p.19) = 1 registro

**CAVALO** – (p.274, p.275) = 1 registro  
**CERVEJA** – (p.258, 148, p.259) = 3 registros  
**CHAPÉU DE COURO** – (p.19) = 1 registro  
**CHIFRE DE CARNEIRO** – (p.92) = 1 registro  
**CHOCALHO** – (p.372) = 1 registro  
**COBRA** – (p.257, p.268, p.269, p.269, p.269, p.269, p.269, p.269, p.309) = 9 registros  
**COBRA DE OXUMARÉ** – (p.18) = 1 registro  
**COCADA** – (p.85, p.191) = 1 registro  
**CÔCO** – (p.73, p.237, p.337) = 3 registros  
**COLARES** – (p.19, p.85, p.108, p.188, p.192) = 5 registros  
**COMIDA** – (p. 85, 237) = 2 registros  
**COMIDA DE AZEITE** – (p.258, p.313) = 2 registros  
**COMIDA DE DENDÊ** – (p.190) = 1 registro  
**COMIDA DE OGUN** – (p.190) = 1 registro  
**CONGO** – (p.19) = 1 registro  
**CONQUÉM** – (p.108, p.155, p.238) = 3 registros  
**CONSAGRAR** – (p.117) = 1 registro  
**CONTA** – (p.18, p.108, p.155, p.155, p.155, p.156, p.192) = 7 registros  
**CONTA LAVADA** – (p.250) = 1 registro  
**CUIA DO ORIXÁ** – (p.354) = 1 registro  
**CUSCUZ** – (p.95) = 1 registro  
**CUSCUZ DE PUBA** – (p.55) = 1 registro  
**CUSCUZ DE TAPIOCA** – (p.95) = 1 registro

## D

**DAN** – (p.257, p.257, p.269, p.269, p.269, p.269, p.269, p.269, p.309, p.309) = 10 registros  
**DANÇA** – (p.28, p.28, p.58, p.58, p.58, p.59, p.93, p.157, p.166, p.189, p.190, p.230, p.232, p.232, p.232, p.233, p.234, p.235, p.237, p.268, p.273, p.274, p.274, p.274, p.275, p.275, p.303, p.307, p.308, p.309) = 30 registros  
**DANÇAR** – (p.28, p.58, p.85, p.108, p.157, p.165, p.190, p.190, p.232, p.233, p.233, p.234, p.257, p.263, p.268, p.268, p.268, p.269, p.269, p.315, p.315, p.317, p.318) = 23 registros  
**DAN-GBI** – (p.257, p.257) = 2 registros  
**DAGÃ** – (p.157) = 1 registro  
**DAR A MÃO A BEIJAR** – (p.315) = 1 registro  
**DAR DE-COMER AO SANTO** – (p.46) = 1 registro  
**DEKÁ** – (p.307) = 1 registro  
**DENDÊ** – (p.73, p.148, p.237, p.258, p.337, p.337) = 6 registros  
**DESCIDA DOS ORIXÁS** – (p.189) = 1 registro  
**DESCIDA DOS SANTOS** – (p.316) = 1 registro  
**DESPACHO** – (p.155) = 1 registro  
**DOCES** – (p.73, p.85) = 2 registros

**E**

- EBIRI** – (p. 18) = 1 registro  
**EBÓ** – (p.19, p.107, p.108, p.117, p.155, p.155, p.182, p.235, p.272) = 9 registros  
**EFÓ** – (p.85, p.237) = 2 registros  
**EGUM** – (p.190, p.269) = 2 registros  
**ÉKÉDE** – (p.190) = 1 registro  
**EMBLEMAS** – (p. 18, p.98, p.190, p.257) = 4 registros  
**ENCANTADO** – (p.18, p.85, p.92, p.98, p.190, p.190, p.192, p.232, p.259, p.274, p.311) = 11 registros  
**ENCANTAMENTO** – (p. 188) = 1 registro  
**ENTOAR O CANTO** – (p. 93) = 1 registro  
**EPARREI!** – (p.166) = 1 registro  
**ERUEXIM** – (p. 18, p.166) = 2 registros  
**ERUKERÊ** – (p. 18, p.189, p.307) = 3 registros  
**ERVA-CIDREIRA** – (p.19) = 1 registro  
**ESPADE DE OGUN** – (p.18, p.189) = 2 registros  
**EUÁ** – (p.189, p.189, p.307) = 3 registros  
**EXU** – (p.92, p.92 p.98, p.98, p.98, p.98, p.104, p.154, p.154, p.157, p.226, p.309, p.309, p.309) = 14 registros

**F**

- FAZER O JOGO** – (p.92, p.98) = 2 registros  
**FAZER SANTO** – (p.157, p.354) = 2 registros  
**FECHAR O CORPO** – (p.20) = 1 registro  
**FEIJOADA** – (p.)  
**FEITA** – (p.85, p.255, p.257, p.269, p.273, p.274, p.278, p.304, p.306, p.307, p.338, p.372) = 12 registros  
**FEITIÇARIA** – (p.222, p.276) = 2 registros  
**FEITICEIRO** – (p.57, p.251, p.303) = 3 registros  
**FEITIÇO** – (p.111, p.117, p.266, p.272, p.305, p.306) = 6 registros  
**FERRAMENTA** – (p.98, p.190) = 2 registros  
**FERROS DE OGUN** – (p.18) = 1 registro  
**FESTA** – (p.109, p.111, p.117, p.165, p.188, p.189, p.220, p.232, p.257, p.268, p.268, p.268, p.269, p.273, p.274, p.274, p.274, p.274, p.275, p.303, p.304, p.304, p.305, p.306, p.306, p.307, p.307, p.313, p.313, p.353) = 30 registros  
**FESTA DE CANDOMBLÉ** – (p.120, p.317) = 2 registros  
**FESTA DE TERREIRO** – (p.86) = 1 registro  
**FESTEJAR** – (p.305, p.306) = 2 registros  
**FESTEJAR O SANTO** – (p.305) = 1 registro  
**FIGA** – (p.19, p.19) = 2 registros  
**FILHA** – (p.110, p.157, p.232, p.234) = 4 registros  
**FILHA-DE-SANTO** – (p.56, p.85, p.235, p.268, p.279, p.353, p.373) = 7 registros  
**FILHA DE TERREIRO** – (p.365) = 1 registro  
**FILHA-PEQUENA** – (p.279, p.285, p.354) = 3 registros

**FILHO** – (p. 98, p.110, p.165, p.327) = 4 registros  
**FILHO DO TERREIRO** – (p.354) = 1 registro  
**FLORESTA** – (p.18, p.274) = 2 registros  
**FÔLHAS** – (p.19, p.117) = 2 registros  
**FRIGIDEIRA** – (p.237) = 1 registro  
**FUNDAMENTO** – (p.92) = 1 registro

## G

**GALO** – (p.155, p.155, p.238) = 3 registros  
**GANTOIS** – (p.92, p.337) = 2 registros  
**GÊGE** – (p. 19, p.257) = 2 registros  
**GENGIBRE** – (p.237) = 1 registro  
**GENTE DE SANTO** – (p.48, p.353) = 2 registros  
**GUISADO DE CÁGADO** – (p.46) = 1 registro

## I

**IABA** – (p.13, p.43, p.148, p.148, p.151, p.151, p.152, p.152, p.152, p.152, p.153, p.153, p.153, p.153, p.154, p.154, p.154, p.155, p.155, p.155, p.156, p.156, p.156, p.156, p.156, p.157, p.157, p.191) = 29 registros  
**IAÔ** – (p.56, p.65, p.85, p.232, p.232, p.269, p.274, p.278, p.308, p.338, p.372, p.373) = 12 registros  
**IBEJES** – (p.104) = 1 registro  
**IJEXÁ** – (p.19, p.85, p.111) = 3 registros  
**IKU** – (p.58, p.58, p.58, p.58, p.58, p.59, p.59) = 7 registros  
**ILÉ OGUNJÁ** – (p.305, p.306) = 2 registros  
**ILU** – (p.19) = 1 registro  
**IMAGENS** – (p.45) = 1 registro  
**INHAME** – (p.95, p.95) = 2 registros  
**INSTRUMENTOS** – (p.15, p.86, p.303) = 3 registros  
**ITÁ** – (p.98, p.303) = 2 registros  
**IYÁ** – (p.232, p.232, p.232, p.269) = 4 registros  
**IYAKEKERÊ** – (p.269, p.307) = 2 registros  
**IYALORIXÁ** – (p.92, p.117, p.269, p.303, p.316) = 5 registros

## J

**JOGAR OS BÚZIOS** – (p.238) = 1 registro  
**JÓGO** – (p.163, p.247, p.318) = 3 registros

**K**

**KELÊ** – (p.155, p.155, p.156) = 3 registros  
**KETU** – (p.18, p.307, p.309) = 3 registros

**L**

**LAROIÊ!** – (p.309) = 1 registro  
**LÊ** – (p.231) = 1 registro  
**LEQUE DE YEMANJÁ** – (p.18) = 1 registro  
**LEVANTAR** – (p.117) = 1 registro  
**LOGUNEDÊ** – (p.206, p.225, p.226, p.226) = 4 registros  
**LÔKO** – (p.85) = 1 registro  
**LONAN** – (p.58, p.58, p.58) = 3 registros  
**LOUVAÇÃO** – (p.232) = 1 registro

**M**

**MABAÇAS** – (p.104) = registro  
**MACUMBA** – (p.93, p.120, p.186, p.188, p.190, p.223, p.272, p.275) = 8 registros  
**MÃE** – (p.56, p.57, p.92, p.110, p.111, p.118, p.163, p.190, p.231, p.232, p.232, p.232, p.235, p.235, p.267, p.269, p.337, p.353, p.354, p.354, p.354) = 21 registros  
**MÃE-D'ÁGUA** – (p.18, p.117) = 2 registros  
**MÃE-DE-SANTO** – (p.45, p.56, p.85, p.110, p.117, p.120, p.188, p.234, p.235, p.286, p.318, p.338) = 12 registros  
**MALÊS** – (p.22) = 1 registro  
**MANDÊS** – (p.111) = 1 registro  
**MANDINGA** – (p.155) = 1 registro  
**MAR** – (p.274) = 1 registro  
**MASTRUÇO** – (p.20) = 1 registro  
**MATANÇA** – (p.335) = 1 registro  
**MATO** – (p.268) = 1 registro  
**MEL** – (p.20, p.154, p.155) = 3 registros  
**MEMBROS DA SEITA** – (p.354) = 1 registro  
**MEMBROS DO AXÉ** – (p.353) = 1 registro  
**MEZINHA** – (p.20, p.233) = 2 registros  
**MONTANHA** – (p.274) = 1 registro  
**MONTAR** – (p.165) = 1 registro  
**MOQUECA** – (p.43, p.72, p.85, p.237, p.259) = 5 registros  
**MORADA DE EXU** – (p.354) = 1 registro  
**MUÇURUMIM** – (p.111) = 1 registro



p.275, p.305, p.305, p.306, p.307, p.307, p.307, p.307, p.309, p.309, p.309) = 24 registros  
**OXUN** – (p.17, p.18, p.109, p.234) = 4 registros  
**OXUMARÊ** – (p.156, p.189, p.189, p.307) = 4 registros

## P

**PADÊ** – (p.157) = 1 registro  
**PAI** – (p.47, p.50, p.255, p.278, p.278, p.278, p.278, p.286, p.338, p.355, p.361, p.365) = 12 registros  
**PAI DE SANTO** – (p.57, p.117, p.220, p.269, p.303, p.305, p.307, p.307, p.308) = 9 registros  
**PAI-PEQUENO** – (p.365) = 1 registro  
**PALMAS** – (p.165) = 1 registro  
**PASSO** – (p.58, p.58, p.189, p.232) = 4 registros  
**PASSO DE DANÇA** – (p.43, p.57, p.235) = 3 registros  
**PATUÁ** – (p.250) = 1 registro  
**PAXORÔ** – (p.18, p.85, p.125) = 3 registros  
**PAU-DE-RESPOSTA** – (p.115) = 1 registro  
**PÉ-DE-MOLEQUE** – (p.191) = 1 registro  
**PEDIR (A) BENÇÃÔ** – (p.92, p.165) = 2 registros  
**PEIXE FRITO NO AZEITE AMARELO** – (p.148) = 1 registro  
**PEJI** – (p.46, p.85, p.98, p.98, p.163, p.250, p.257, p.269, p.274, p.307, p.354) = 11 registros  
**PIMENTA** – (p.73, p.154, p.155, p.237, p.337) = 5 registros  
**PITANGA** – (p.154, p.155) = 2 registros  
**PLANTAS** – (p.19, p.154) = 2 registros  
**POMBA** – (p.155, p.155, p.155) = 3 registros  
**PÔR A BENÇÃÔ** – (p.279, p.338) = 2 registros  
**PÔR DE JOELHOS** – (p.365) = 1 registro  
**PÔR OS BÚZIOS** – (p.98) = 1 registro  
**POVO DOS TERREIROS** – (p.56, p.117) = 2 registros  
**PRESENTE** – (p.117, p.203, p.220) = 3 registros  
**PULSEIRAS** – (p.19, p.108, p.188) = 3 registros  
**PUXAR CANTIGA** – (p.235, p.307, p.338) = 3 registros  
**PUXAR O CANTO** – (p.190) = 1 registro

## Q

**QUARTINHA(S)** – (p.111) = 1 registro  
**QUEBRA-PEDRA** – (p.19) = 1 registro

**R**

**RAÍZES** – (p.19) = 1 registro  
**RASPAR** – (p.157, p.354) = 2 registros  
**RECEBER** – (p.109) = 1 registro  
**REZAR** – (p.20) = 1 registro  
**RITMO** – (p.303) = 1 registro  
**RITUAL NAGÔ** – (p.57) = 1 registro  
**ROÇA** – (p.312, p.353) = 2 registros  
**RODA DAS FEITAS** – (p.109, p.189, p.235, p.274, p.305) = 5 registros  
**RODA DAS MULHERES** – (p.232) = 1 registro  
**ROKO** – (p.307) = 1 registro  
**ROLETES DE CANA** – (p.46) = 1 registro  
**ROMPE-MUNDO** – (p.17) = 1 registro  
**RUM** – (p.231) = 1 registro  
**RUMPI** – (p.231) = 1 registro

**S**

**SAIA** – (p.93, p.108, p.152, p.155, p.191, p.232, p.259) = 7 registros  
**SAL** – (p.154, p.155, p.237) = 3 registros  
**SALA** – (p.190, p.232, p.233, p.275, p.307, p.309, p.309) = 7 registros  
**SANTO** – (p.117, p.163, p.232, p.264, p.267, p.274, p.285, p.303, p.304, p.304, p.305, p.305, p.305, p.305, p.306, p.306, p.306, p.306, p.307, p.307, p.309, p.309, p.309, p.309, p.354) = 25 registros  
**SARAPATEL** – (p.77) = 1 registro  
**SAUDAR** – (p.43, p.85, p.166, p.189, p.233, p.307, p.307) = 7 registros  
**SEREIA** – (p.92) = 1 registro  
**SERPENTE** – (p.257, p.257) = 2 registros  
**SETE ESPADAS** – (p.17) = 1 registro

**T**

**TABULEIRO** – (p.85, p.147) = 2 registros  
**TERREIRO** – (p.19, p.43, p.55, p.65, p.85, p.93, p.117, p.157, p.165, p.167, p.171, p.190, p.229, p.230, p.238, p.257, p.257, p.268, p.268, p.269, p.269, p.269, p.272, p.274, p.274, p.274, p.275, p.275, p.279, p.285, p.304, p.304, p.306, p.306, p.307, p.307, p.307, p.308, p.308, p.309, p.312, p.313, p.313, p.315, p.316, p.316, p.317, p.338, p.340, p.353, p.353, p.355) = 52 registros  
**TIRAR (UMA) CANTIGA** – (p.163, p.235) = 2 registros  
**TIRIRICA-DE-BABADO** – (p.19) = 1 registro  
**TOMAR A BENÇÃO** – (p.165) = 1 registro  
**TORÇO** – (p.93) = 1 registro  
**TRAJES** – (p.85, p.108, p.191, p.257, p.269, p.274, p.303) = 7 registros  
**TRÊS ESTRÊLAS** – (p.17) = 1 registro



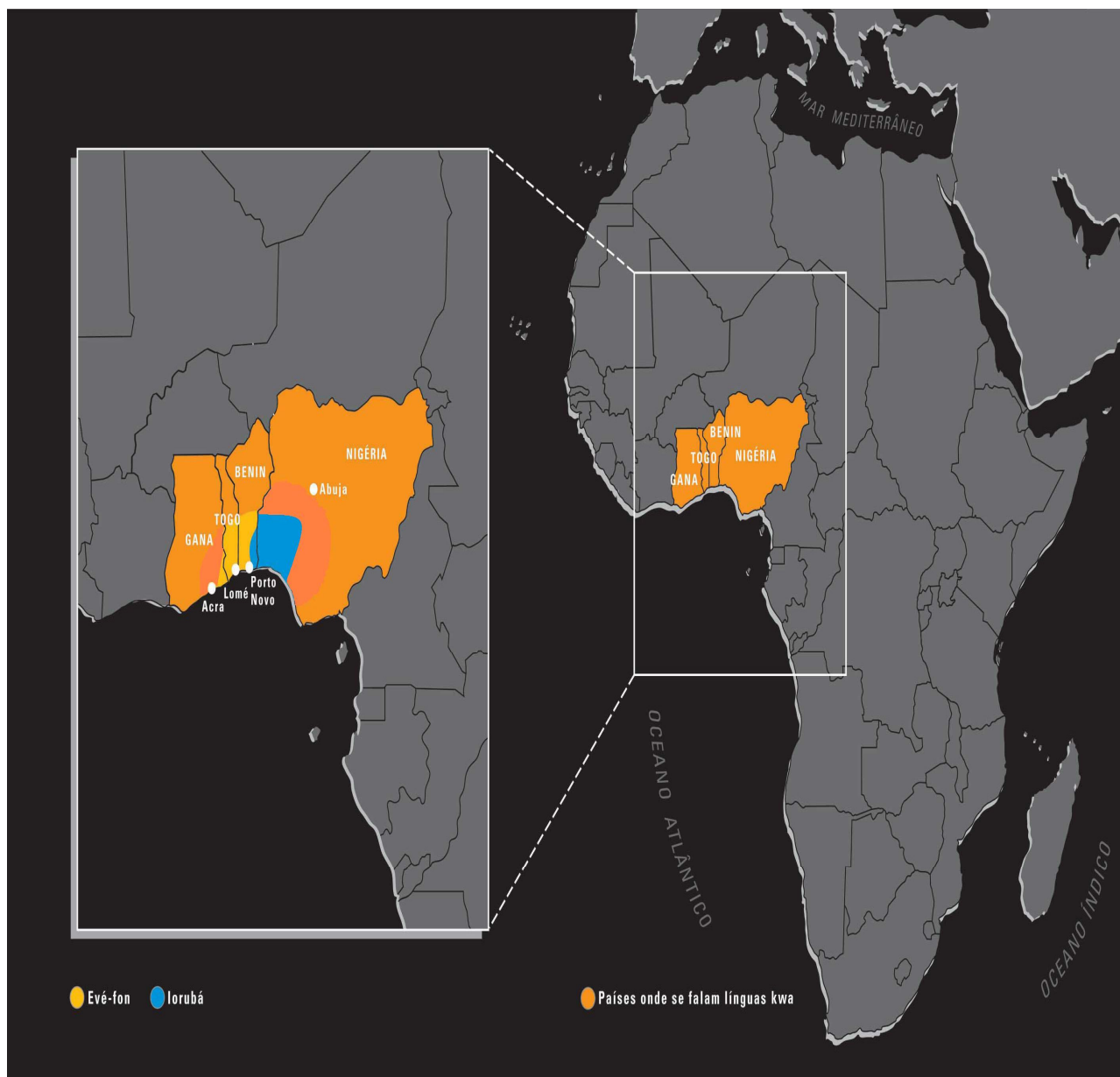
# ANEXOS

ANEXO A – MAPA LINGUÍSTICO DA ÁFRICA<sup>56</sup>

<sup>56</sup> Disponível em:

[http://www.google.com.br/imgres?imgurl=http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/c/c4/African\\_language\\_families\\_en.svg/220px-African\\_language\\_families\\_en.svg.png](http://www.google.com.br/imgres?imgurl=http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/c/c4/African_language_families_en.svg/220px-African_language_families_en.svg.png)

## ANEXO B – MAPA DOS PAÍSES AFRICANOS ONDE SE FALAM AS LÍNGUAS KWA<sup>57</sup>



<sup>57</sup> Mapa elaborado e cedido pela Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Yeda Pessoa de Castro.