

Sobre erês:
genealogia das tradições na umbanda fluminense
dos *atuantes cosmológicos infantes*

ALEXANDER MARTINS VIANNA*

Resumo: Depois de 1888, aumentou o contato da umbanda antoniana do Rio de Janeiro com as encantarias do Norte/Nordeste, disso redundando as noções de *linhas cosmológicas* de umbanda a partir das noções de *famílias cosmológicas* das encantarias do Norte/Nordeste. No Rio de Janeiro, os *infantes cosmológicos erês* são geralmente situados na *linha do mar*, o que nos fez pensar numa possível conexão com a tradição dos *voduns* torroçus da realeza do Daomé no século XVIII. Considerando isso, este estudo pretende desenvolver uma análise histórico-cosmológica comparativa sobre as tradições de matrizes religiosas bantu-jeje no Brasil que, em contato com o catolicismo popular ibérico, formaram as bases cosmológicas da tradição dos *infantes cosmológicos erês* das umbandas fluminenses ao longo do século XX.

Palavras-chave: Umbanda; História; Cosmologia; Erês.

On Erês: a genealogy of comological traditions of the infant spirits in fluminense Umbanda

Abstract: After 1888, the contact of fluminense anthonian Umbanda with the *encantarias* of the North/Northeast of Brazil increased, resulting in notions of Umbanda *cosmological lines* from the notions of *cosmological families* of the *encantarias*. In Rio de Janeiro, the Umbanda's *Erês* are generally located at the *sea line*, which made us think of a possible connection with the Torroçus' tradition of Dahomey royalty in the 18th century. Considering this, my study intends to develop a comparative historical-cosmological analysis on the traditions of Bantu-Jeje religious matrices in Brazil which, in contact with Iberian popular Catholicism, formed the cosmological bases of the tradition of Erês – the cosmological infants of the Umbandas of Rio de Janeiro throughout the 20th century.

Key-words: Umbanda; History; Cosmology; Erês.



* ALEXANDER MARTINS VIANNA é Mestre e Doutor em História Social pelo PPGHIS-UFRRJ. Professor Associado IV de História lotado no Departamento de Educação do Campo, Movimentos Sociais e Diversidade (DECMSD) do Instituto de Educação da UFRRJ. Atualmente, é docente da Licenciatura de Educação do Campo no campus de Seropédica da UFRRJ. Desde 2018, desenvolve pesquisa comparativa sobre terreiros de matrizes africanas no Brasil, com foco no trânsito de espécies botânicas nos espaços litúrgicos, nas práticas e tradições de cura, na materialidade litúrgica, na comensalidade litúrgica, na convivialidade litúrgica, nos enredos dos agentes cosmológicos e sua relação social, física e cosmológica com a trajetória social e familiar de médiuns, ponderando também os padrões de territorialização e desterritorialização de seus familiares e antepassados no presente e no passado.

Introdução

Há vários modelos de *atuantes cosmológicos infantes* nas religiões de matrizes africanas amalgamadas pela diáspora da escravidão no Brasil. Há conotações diversas a depender dos campos litúrgico e cosmológico da tradição de cada terreiro, mas a sua performance social depende não apenas da tradição cosmológica, mas da visão social de infância e infante correspondente a cada época e lugar. Digo isso porque o *infante cosmológico erê* das umbandas fluminenses não necessariamente performam puerícia como *estado de inocência* ou de *ignorância*. *Erê* tem muito mais algo de liberdade, avidez e frenesi do que de anjinho inocente passivo. Este artigo é, portanto, sobre os *infantes cosmológicos erês* e seus truques de reexistência na diáspora, com o destaque sobre a singularidade da *condição erê* nas umbandas fluminenses¹.

Ao longo do artigo, alguns dispositivos conceituais foram desenvolvidos à luz do campo de observação de minhas pesquisas participantes em terreiros, no Rio de Janeiro, entre 2020 e 2024: (a) *concomitância cosmológica*, mobilizado no lugar de sincretismo, mestiçagem ou miscigenação, para se referir ao *sistema-inquice* ou *lógica-inquice* de agregação de *númens* para configurar *pessoas cosmológicas* nos campos litúrgicos observados (IYANAGA, 2023; MENEZES et al., 2020); (b) *redes cosmológicas* (VIANNA, 2022b), mobilizado para se referir à conexão entre *enredos* vegetais, minerais, animais, sociais, culturais, topografias e atributos que formam as

pessoas cosmológicas e *heranças cosmológicas* de médiuns (no caso, de umbanda) e a *genealogia de divindades* ou *entidades*; (c) “*orixás*” ou “*voduns*”, dispositivos conceituais mobilizados como categorias analíticas agregadoras e localizadoras de *redes cosmológicas*, não se confundindo com a definição ou entendimento específico de nenhuma matriz de terreiro, mas sim tendo-as como referências-modelo recorrentes de *enredos de pessoas divinizadas* de matrizes africanas cosmológicamente distintas de *entidades* (umbanda) e *encantados* (encantaria) na formação das religiões de matrizes ibero-afro-indígenas do Brasil (ASSUNÇÃO, 2010; AUGRAS, 2008; FERRETTI, 2000; PARÉS, 2007; PARÉS, 2016; PRANDI, 2011; VIANNA, 2022a; VERGER, 2012); (d) *virada ontológica*, que impactou originalmente a antropologia indígena no Brasil, mas já interfere nos estudos de arqueologia religiosa da diáspora africana no Brasil, porque se baseia nos efeitos críticos dos trabalhos antropológicos no Brasil que privilegiaram os estudos das cosmologias indígenas em tudo aquilo que desmontam (i) o hábito epistêmico do correlacionismo antropocêntrico na explicação das culturas e (ii) as teleologias narrativas de modernidade, que são objetificantes dos seres animais, vegetais, minerais e atmosféricos do mundo (SÁ JUNIOR, 2014: p.13; AGOSTINI, 2012).

Embora seja potencialmente redutor, pretendo, inicialmente, apresentar uma tipologia provisória do que defino como *atuantes cosmológicos infantes* na forma de *erês* e suas diferenças e pontos de contatos com outros modelos de *infantes*

¹ Na língua suméria antiga, na Mesopotâmia, o cinturão do ventre da deusa laterítica Inanna – que protege, portanto, o seu princípio gerador animal e vegetal – tem um som equivalente a “erê”(brincar, brincadeira) ou “êre”(imagem de

madeira, o duplo de madeira do gêmeo morto) da matriz iorubana. Há registros arqueológicos de culto a esta deusa no vale do Ur que remontam a 3000 a.C.. (BRANDÃO, 2019).

cosmológicos de matrizes africanas oriundos das *concomitâncias de matrizes cosmológicas* amalgamadas pelas conjunturas locais de diáspora da escravidão africana no Brasil. Por fim, a segunda parte do artigo se dedica a explicar como essas diferentes matrizes africanas convergem para nossa compreensão histórico-cosmológica dos erês de umbanda fluminense do século XX e sua associação iconográfica, nas devoções populares, a versões infantilizadas dos santos católicos Cosme e Damião.

Estado de erê no candomblé nagô, Ibejis e a apropriação afro-baiana dos Santos Cosme e Damião

Nas casas religiosas de matrizes africanas iorubás do Brasil, *erê* não é “espírito de criança”, mas a *voz do orixá* manifestada em *performance infante*, quando o orixá consegue falar na língua local da audiência, pode agir curativamente e passar os recados do orixá do médium para o próprio médium ou para as chefias das casas de axé. Nesse estado, o *erê* fala a língua do médium e come normalmente o seu alimento de preceito, mas o médium, durante o transe com o orixá ou em *estado de erê*, não faz uso de banheiro para suas necessidades fisiológicas.

O *estado de erê* não deve ser confundido com as *tobôssi* da Casa das Minas do Maranhão, que tinham dificuldade de se expressar em português e lugar

cosmológico próprio, ou seja, não eram manifestações sucessivas ao transe com o *vodun*. Além disso, as *tobôssi* comiam o que lhes era de preceito e, durante o transe de possessão, as médiuns faziam uso de banheiro para suas necessidades fisiológicas. O *estado de erê* no candomblé das casas de matrizes africanas iorubás perfaz, por outro lado, o *momento de transição* entre o fim do transe de possessão com orixá e o retorno da consciência plena do médium. Por isso, o *erê* assume características da personalidade do médium com caracteres relativos ao enredo do orixá, geralmente revelados na forma como se dá um nome cosmológico. Embora a *função cosmológica* seja distinta, a performance social dos *erês de umbanda* no Rio de Janeiro pouco se diferencia da performance do *estado de erê* das casas de matrizes africanas iorubás – praticantes do candomblé nagô. E esta linha de diferença fica ainda mais tênue no caso de casas de candomblé de matrizes congo-angola.

O *estado de erê* também não deve ser confundido com os orixás Ibejis da Nigéria, que ainda hoje estão ligados ao equilíbrio cósmico entre vida e morte, à justiça universal, à luta contra doenças, à dualidade cosmológica, à segurança no parto, à prosperidade, ao nascimento de gêmeos e às fertilidades animal e vegetal, como já acontecia com as figuras de devoção popular dos santos Cosme e Damião na Europa medieval²

² Os santos-referência árabes e gêmeos *Cosme e Damião* (*Acta et Passio*, na tradição latina) foram martirizados adultos jovens no final do século III. Foram médicos na Cilícia, platô central da Anatólia, atual Turquia. O culto popular aos gêmeos mártires começou em Milão, século IV, mas foram canonizados somente no século VI. São enfatizados em sua hagiografia católica por terem praticado medicina gratuitamente para pessoas e bichos, se manterem constantes na fé cristã e insubornáveis contra a vontade do imperador bizantino Dioclesiano. A partir do

século XIII, os santos gêmeos se tornaram padroeiros dos médicos, enfermeiras, cirurgiões, farmacêuticos, dentistas, barbeiros e confeitores, mas já havia capela dedicada a eles em Portugal no final do século XII (atual distrito do Porto: Matriz de São Cosme e Damião de Godomar, fundada em 1193). No Brasil colonial, a primeira igreja devotada aos santos gêmeos foi em Igarassu, na Capitania de Pernambuco, fundada em 1535. Contudo, não se pode dizer que houvesse em Portugal ou no Brasil uma grande devoção popular a Cosme e Damião, algo

(MENEZES et al., 2020: p. 335-340). Embora o nome “ibeji” tenha sobrevivido no Brasil e seja usado na umbanda (por exemplo, *ibejada* ou *ibejis* para se referir ao *coletivo cosmológico infante* de uma casa), os orixás Ibejis não têm culto próprio e individualizado que tenha efetivamente vindo e sobrevivido do período colonial no Brasil, também não atuam em transe de possessão e não têm iconografia infantilizada. Se alguma casa tiver culto a Ibejis, é tradição recente, pós-Abolição, decorrente de viagens de sacerdotes e sacerdotisas de candomblé para a Nigéria ou Benin, ou por meio do contato com a literatura antropológica.

Embora possam ser agregados a enredos de outros orixás, os *Ibejis* são atuantes divinos com cosmologia própria e não se manifestam em corpo humano – logo, não equivalem cosmologicamente a *erês*, seja na umbanda, seja no candomblé nagô. São equivalentes aos *voduns* Hoho da etnia fongbé do atual Benin (PARÉS, 2001: p. 202), mas não exatamente equivalentes a Nvunji (originalmente divindade da *justiça* e dos *lagos*) de matriz bantu. Os Ibejis na Nigéria não têm propriamente uma referência clânica, porque o culto aos gêmeos cosmológicos sagrados atravessa várias etnias, assumindo ênfases locais sobre um ou mais de seus aspectos e atributos, por exemplo: onde havia centralidade do culto a Xangô, como em Oyó, os gêmeos cosmológicos eram a base de seu machado da justiça, a qual, para acontecer, não poderia assumir lados, sendo os gêmeos cosmológicos o próprio eixo de equilíbrio do machado de duas faces de triângulos equiláteros, ou seja, dois feito de três, o equilíbrio dinâmico, mas também o próprio princípio

reprodutivo das espécies animais (VERGER, 2012).

Saindo dessa esfera culturalmente específica de gemelaridade divina, há várias tradições de gêmeos sagrados ou ameaçadores da ordem cósmica que percorrem povos de matrizes religiosas tradicionais na África no período colonial. Então, é razoável a hipótese de que a devoção afro-baiana aos santos Cosme e Damião no século XIX poderia funcionar como uma espécie de *devoção agregadora* da crença de vários grupos étnicos africanos (IYANAGA, 2023: p. 226), em vez de haver um culto específico a orixás Ibejis sincretizados com Cosme e Damião (IYANAGA, 2023: p. 444-451). Em todo caso, o fato é que a palavra de origem iorubá entrou no vocabulário litúrgico da umbanda, subjacente ao culto de *Cosme-Damião-e-Doum* na primeira metade do século XX.

Diferentemente das divindades Ibejis, *Doum* não é orixá ou o “terceiro gêmeo” dos Ibejis, mas um espírito ainda não nascido que funciona como *apaziguador cósmico* da aberração que seria o nascimento de gêmeos humanos: é o emblemático *terceiro* ocluso, o fator ternário de equilíbrio, figurado como protetor-criança dos gêmeos nascidos, mas também espírito brincante, traquina, espertalhão, guardião e ameaçador. Como Exu, nas festas, *come primeiro*, segundo a tardia tradição iorubá na Bahia. *Doum* é um sinalizador documental de nova *concomitância cosmológica* que transformaria Cosme e Damião em santos-criança. A primeira evidência documental de *Doum* (na verdade, “Dohú” ou Doú) conhecida na cultura impressa baiana é da década de 1830, mas somente na década de 1930 há

que apenas aconteceu na Bahia do século XIX por iniciativa afro-baiana, que se apropriou da devoção portuguesa que os relacionava à luta

contra fome, epidemias e partos gemelares (ou pela saúde de gêmeos recém-nascidos e suas mães).

evidência documental de sua associação com os santos Cosme e Damião na Bahia e Rio de Janeiro (IYANAGA, 2023: p.443). Portanto, a configuração cosmológica de *Cosme-Damião-e-Doum* não tem equivalência com os orixás Ibejis.

Na hagiografia de milagres dos santos Cosme e Damião na Europa tardo-medieval, observamos ambos entrarem na seara do Santo Antônio franciscano dos voos noturnos de cemitério e das festas de fertilidade. Numa das histórias, os jovens santos médicos vão ao cemitério para pegar uma perna de etíope de morte recente para trocar pela perna com câncer do cristão europeu resiliente moribundo. Quando este acorda curado, percebe que não era mais um, tampouco dois, mas um terceiro, liminar, nem etíope, nem europeu, mas mesmo assim cristão. O miraculado ficou com a perna boa do preto morto, e este com a perna podre do vivo branco, posto num corpo que logo-logo viraria mineral (MENEZES et al., 2020: p.330-331).

Um vivo que carrega um não-vivo traz alguma fração do espírito que foi para o além-mundo-físico (*orun* iorubano)? Como podemos perceber neste exemplo, não faltariam enredos para os santos turco-árabes se tornarem agregadores de *cosmologias da gemelaridade* dos afro-baianos e, como notamos, havia uma *lógica-Doum* subjacente no exemplo tardo-medieval de milagre dos jovens santos gêmeos. Na Bahia de meados do

século XIX, o uso do termo “mabaça”, de origem quimbundo, aplicado aos santos Cosme e Damião, já implicava em fazer uso africano dos santos turco-árabes como dispositivos de agregação transétnica das *cosmologias da gemelaridade* africanas. “Mabaça” significa “dois-dois”, sentido em português transferido para *pontos cantados* de umbanda fluminense, mesmo que o termo quimbundo não tenha sobrevivido no uso social dos terreiros.

Ao longo do século XIX, o *Santo-Cosme-Damião* (singular) dos afro-baianos se tornou uma espécie de ponto de convergência transétnica das diversas tradições de *gemelaridade sagrada ou ameaçadora* que percorriam as etnias africanas formativas da Bahia, cujo perfil mudou em Salvador a partir do século XVIII: a maioria bantu do século XVII (de onde veio o termo “mabaça”) tornar-se-ia minoria nos séculos XVIII e XIX, com alta incidência de escravizados vindos do golfo do Benin³.

Doum, deriva do iorubano *Idowu*, o terceiro filho ainda não nascido depois dos gêmeos nascidos. Era visto como um *reparador cósmico* da aberração que era o nascimento de gêmeos para os povos iorubanos até o século XIX. *Doum* não tinha relação com as divindades Ibejis, mas com a *cosmologia reparadora* do nascimento de gêmeos humanos. Por isso, a categoria *sincretismo* não funciona para falar em *Cosme-Damião-*

³ No século XVIII, em função da expansão da mineração de ouro no Brasil, o tráfico de escravizados já consolidado com a África Central tende a se concentrar nas rotas para as Minas Gerais, encarecendo o acesso a escravizados de matrizes bantu no Norte/Nordeste do século XVIII. Como alternativas, as elites de Recife, Olinda e Salvador consolidaram entrepostos na África Ocidental ao longo do século XVIII, o que explica a mudança étnica da população das áreas rurais e urbanas crescidas em torno da

agroexportação de derivados de cana e fumo nos séculos XVIII e XIX, com o marcante aumento demográfico de escravizados do Daomé, Senegal, Gambia, Guiné, Gana, Costa do Marfim e Nigéria. Há, portanto, em Salvador, recuo demográfico das matrizes bantus da África Central e um aumento expressivo de africanos do Golfo do Benin: etnias de línguas fongbé (ewe, fon, aladá) e iorubá. (IYANAGA, 2023: 425-426)

e-Doum, porque não se trata de uma roupagem católica de culto aos orixás Ibejis. Como bem caracteriza Iyanaga (2023), *Cosme-Damião-e-Doum* é um agregador cosmológico transétnico de várias tradições africanas de *gemelaridade sagrada ou ameaçadora*.

Ao final do século XIX, o termo iorubano “*ibeji*” era recorrentemente utilizado no lugar antes ocupado pelo quimbundo “*mabaça*” (“dois-dois”)⁴ empregado para os santos Cosme e Damião em meados do século XIX, segundo a história documental da imprensa baiana dessa época. Logo, a associação significativa entre “*doum*” e “*ibeji*” tem mais relação com “*mabaça*” do que com a referência a orixás Ibejis. Por isso, concordo com a revisão histórica da literatura antropológica proposta por Iyanaga (2023: p. 409-426; 447-450) quando critica toda a literatura antropológica que, repetindo Nina Rodrigues, estabeleceu um vínculo implicativo simples entre os santos Cosme e Damião e os orixás Ibejis, porque com isso houve um apagamento do precedente centro-africano na forma de abordar os santos Cosme e Damião como protetores no caso de nascimentos de “*mabaça*”, ou para evitar o nascimento de “*mabaça*”, uma preocupação cosmológica, jurídica e sociológica que também era dos europeus até o final do Antigo Regime.

⁴*Mabaça* refere-se aos próprios gêmeos humanos, que são considerados entes sagrados ou ameaçadores em si: liminares entre vivo e morto, entre o humano e o animal, entre infância e velhice, entre dano e propiciação. A cosmologia bantu dos *mabaça* é convergente com os enredos dos *voduns torroçus* da realeza do Daomé do século XVIII num aspecto: sobreviveu no Brasil a associação do inquite Nvunji (originalmente divindade da *justiça* e dos *lagos*) à proteção e ao acolhimento dos gêmeos

É com sentido de “*mabaça*” (“dois-dois”) que o termo “*ibeji*” se descola dos orixás gêmeos iorubanos para se tornar “*ibejada*” ou “*ibejis*” na umbanda fluminense do começo do século XX, com a associação ternária *Cosme-Damião-e-Doum*, coerente com as várias tradições africanas de *gemelaridade cosmológica* que têm o “3” como reparador do equilíbrio cósmico. Assim, vemos as festas fluminenses de umbanda para *erês* serem chamadas de *Festa de Cosme-Damião-e-Doum*, *Festas de Cosme e Damião* ou simplesmente *Festa da Ibejada*, que manteve o sentido de festa de cura, fertilidade, fartura, proteção no parto (particularmente no caso de nascimentos múltiplos), proteção contra epidemias, feitiçaria, mau-olhado etc.

Até hoje, a *Festa da Ibejada* de umbanda é precedida pela “esmola” ou pedido de doação para os “santos-gêmeos” (ou para a “ibejada”), tal como faziam as afro-baianas para seus santos “*mabaça*” (Cosme-e-Damião) em meados do século XIX, sendo que nas festas fluminenses de umbanda haveria a manifestação de *infantes cosmológicos erês* sem uma vinculação explícita direta com “orixá” (i.e., atuavam com independência cosmológica, como as *tobôssi* da Casa das Minas, e não como manifestações sucessivas àquelas de orixás), além de cantos, danças, jogos, brincadeiras, distribuição de brinquedos, alimentos e dinheiro⁵.

(*mabaça*); a deusa aquática Mawu (Iemanjá), por outro lado, recebia e regenerava espiritualmente os recém-nascidos natimortos, os gêmeos rejeitados ou os recém-nascidos deficientes da realeza do Daomé do século XVIII. Portanto, há uma recorrência de enredos cosmológicos africanos que estabeleciam vínculos implicativos entre sacrifício ou regeneração aquática, liminaridade e infantes estranhos e rejeitados.

⁵ Na minha infância, década de 1980, em Duque de Caxias/RJ, algumas casas distribuíam

Talvez de matrizes bantus tenha derivado o hábito de oferecer caruru de quiabo para os santos gêmeos na Bahia e, por extensão, aos *infantes cosmológicos erês*, mas, no Rio de Janeiro, a umbanda tende mais aos doces, estabelecendo uma analogia culinária com festas de aniversários infantis. Contudo, a escolha de doces e frutas não é aleatória, porque segue o fundamento alimentar de cada *erê*, sobre o qual me debruçarei adiante.

Condição erê na umbanda fluminense

Dependendo da tradição da casa, o *erê* pode ser entendido como “espírito de criança” que viveu numa época e lugar, geralmente com alguma história de sofrimento, privação, privação e superação disso por meio da morte, da qual se tira uma lição, habilidade ou *princípio cosmológico de atributos*. O *erê* de umbanda come normalmente o seu alimento de preceito, geralmente algum tipo de doce, mas o médium não usa banheiro para suas necessidades fisiológicas durante o transe de possessão com *erês* de umbanda. Erê de umbanda, no Rio de Janeiro, não toma bebidas escuras gaseificadas como coca-cola, geralmente oferecidas para os *infantes cosmológicos exus mirins*.

Pode ocorrer de a *condição erê* na umbanda ser apenas uma performance a partir de um enredo para estabelecer conexão psíquica organizada com o médium segundo a liturgia da casa, ou seja, se uma casa entende que o *erê* é

“espírito de criança” que viveu e morreu numa época e lugar, é assim que ele vai se apresentar – nisso ecoando a tradição ibérica de *culto às almas* (AUGRAS, 2013) e os *calundus* centro-africanos do Brasil Colonial (FERREIRA, 2016). Digo isso porque pode acontecer de um *atuante cosmológico infante* na umbanda ser uma pessoa cosmológica ainda não nascida, ou seja, não concebida para nascer por ventre humano, ficando na órbita dos gênios naturais e elementais. O *erê de umbanda* é um tópico muito amplo que nos exige um percurso à parte mais ampliado.

Em minha pesquisa de campo no Rio de Janeiro entre 2019 e 2024, percebi que mesmo que o *erê de umbanda* não funcione *cosmologicamente* como no *candomblé nagô*, mas sim de forma igual *performativamente*, é inegável que há um vínculo implicativo entre as características e atributos do(s) *erê(s)* “do médium” de umbanda e sua configuração de herança quando a codificamos por meio de *númens* e *números* correspondentes à tradição dos enredos de “orixás” do sistema oracular de diáspora nigeriana que repertoria enredos cosmológicos de divindades por meio do jogo de 16 búzios, ou merindilogun (OXOSSI, 2020).

A forma como uma casa configura a concomitância de *númens*, *nomes* e *atributos* de “santos”, “anjos” e “orixás” (AUGRAS, 2006; VIANNA, 2022b) de seu panteão guarda uma coerência

sacolinhas de doces e brinquedos feitas de papel impresso com a imagem dos santos, havendo também a prática de distribuição prévia de convite impresso que se comprava em papelaria para organizar hora e forma de acesso das crianças às casas doadoras. Também havia a prática social de algumas casas e pessoas – não necessariamente relacionadas a casas de umbanda ou candomblé – jogarem na rua, na frente de suas casas, “moedas avanço” ou “balas avanço”, ou seja, anunciar a distribuição de doce,

esperar a reunião de crianças (mas também adultos e adolescentes) na frente de suas casas, e jogarem para a multidão moedas e balas, prática que levava muitas crianças a serem empurradas pelas outras e se machucarem. Em função da expansão das seitas neopentecostais, a horizontal prática social fluminense de distribuição de “Doces de Cosme e Damião” está praticamente extinta, porque os pais neopentecostais não permitem que seus filhos aceitem doces devotados a “demônios”.

cosmológica que se traduz na forma como o(s) *erê(s)* de cada médium vai(vão) se nomear, vestir e escolher instrumentos litúrgicos na forma de roupas, brinquedos, cores e alimentos, por exemplo: na constituição de heranças cosmológicas de um médium de umbanda, um *erê* ligado ao feminino das águas de “Oxum/Dandalunda” (águas fluviais claras de superfície, águas solares) pode se apresentar como uma criança loura, cacheada e de pele branca, mesmo que o médium seja preto retinto, e comer o doce suspiro, que é feito de clara de ovo e açúcar, ou seja, elementos da rede cosmológica de “Oxum/Dandalunda”. Enfatizo este exemplo para não se cair na simplificação sociológica de afirmar que um *atuante cosmológico infante* “branco e louro” de uma pessoa preta seja apenas sintoma de imaginário racista. A forma como o infante cosmológico se apresenta conta o enredo de sua rede cosmológica *para a casa e para o médium* onde se apresenta.

Um *atuante cosmológico erê* na umbanda jamais é aleatório na escolha de alimentos ou de quaisquer outros instrumentos litúrgicos aparentemente brincantes ou infantes: o que ele come, como e com que brinca, o que veste, as cores escolhidas, o que diz, como diz, assuntos recorrentes de sua esfera, comportamento social etc, falam muito sobre o lugar cosmológico que ele ocupa segundo a cosmologia da casa e a herança do médium. Por isso, quando uma casa tem uma tradição de cosmologia que restringe demais as opções de manifestação de herança de um médium, impondo sempre um único modo de a performance acontecer anualmente para todos os médiuns, a tendência social é este abandonar a casa depois de algum tempo.

Os *erê de umbanda* agregam múltiplas tradições. Uma delas é a tradição do *culto às almas* do catolicismo popular medieval ibérico, do qual vem a prática de evocar “espíritos auxiliares” do “purgatório”, parentes ou não, particularmente nas segundas-feiras, sem qualquer conotação de culto claro a antepassado: envolvia ofertar alimentos ou outros recursos em túmulos do morto do qual se esperava algum auxílio, ou se fazia o mesmo em lugares liminares, como encruzilhadas, bordas de matas, bordas de rios, bordas de pastos, praias ou bordas de cemitérios (AUGRAS, 2013; FERREIRA, 2016; SOUZA, 1994; VIANNA, 2022a). Embora as referências sejam “espíritos auxiliares de morto” em contextos rurais de cristianismo popular, era universal no Mediterrâneo Antigo pré-cristão a tradição de evocar *manes* de mortos ou *númens* de gênios naturais ou elementais em lugares liminares, passagens *entremundos* (OGDEN et al., 2004).

Não deve causar estranhamento a diversidade de agregações de *enredos cosmológicos de númens* que existem, comparativamente, nas *encantarias* do Norte e Nordeste, uma das bases da umbanda de linhas cosmológicas da primeira metade do século XX no Rio de Janeiro (ASSUNÇÃO, 2010; FERRETTI, 2000; PARÉS, 2001; PRANDI, 2011). Há cosmologias de matrizes pré-cristãs não-monoteístas precariamente cristianizadas na Idade Média nos rincões rurais da Europa (PAIVA, 1992; AUGRAS, 2006), facilmente agregáveis no Brasil colonial às matrizes indígenas e africanas de culto a antepassados, gênios naturais, espíritos territoriais e divindades, como demonstram fartamente os estudos sobre denúncias ao Santo Ofício de práticas religiosas divergentes do catolicismo papal (FERREIRA, 2016; SOUZA, 1994).

Tratam-se de *cosmologias de concomitância* e, portanto, não respondem ao monoteísmo oficial papal. Falam da inteligência de povos ágrafos ou orais de perceber camadas cosmológicas pré-cristãs no código cristão papal, igualmente úteis e potentes de se conhecer e dominar conforme as necessidades de sobrevivência num mundo de endemias, epidemias e deslocamentos territoriais forçados. As agregações de enredos cosmológicos não são fortuitas, meramente pragmáticas ou apenas disfarces para evitar perseguições religiosas do passado. Isso não explicaria, por exemplo, porque quilombos dos séculos XVIII-XIX recorrentemente levantaram igrejas para Santo Antônio e Bom Jesus da Lapa em concomitância com outros cultos (COSTA; GOMES, 2016; IYANAGA, 2023). No século XVIII, por exemplo, os próprios reis do Daomé, que viam grande utilidade no comércio com os europeus, solicitavam padres para serem instruídos no cristianismo, não porque queriam se converter ao monoteísmo cristão, mas porque não achavam cosmopoliticamente inteligente ignorar o poder do “*vodun*” dos europeus (PARÉS, 2016; MENEZES et al., 2020: p. 335-336).

A sua intenção era agregar mais um deus estrangeiro ao culto público seriado em sua capital, tal como fizera com o pareamento cosmológico entre Lisa (Oxalá) e Mawu (Iemanjá), que vinham de regiões de cultura ioruba: Ifê e Abeokutá, respectivamente. Os padres católicos logo perceberam que os reis do Daomé não respondiam propriamente às suas expectativas cosmológicas cristãs monoteístas de conversão. Usamos o exemplo da realeza do Daomé porque desmonta qualquer chave de simplificação sobre as possibilidades adaptativas e agregadoras das *cosmologias de concomitâncias* que

formam os povos das diásporas africanas, sendo isso um traço marcante das etnias de matrizes bantus da África Central e fongbés da África Ocidental. As matrizes bantus foram demograficamente hegemônicas no Sudeste do Brasil, mas, por outro lado, houve a tendência à queda demográfica, entre 1750 e 1850, em Salvador, Recife e Olinda, onde a cultura do *inquice* recuou em relação à memória das culturas de *orixás* e *voduns*.

Nesse universo de agregações cosmológicas no Brasil, o *vodun* Elegbara, por exemplo, poderia se tornar *Légua Bogi*, chefe de caboclos, tanto quanto o lusitano rei Sebastião poderia se tornar chefe de caboclo e vetorizar cosmolologicamente Omolu (FERRETTI, 2000). Tudo isso dentro das possibilidades abertas pelas concomitâncias cosmológicas ibero-bantu-jeje-indígenas do Maranhão. Outro exemplo eloquente de giro espiralar na história das matrizes africanas do Brasil na configuração de tradições litúrgicas de diáspora: o pareamento cosmológico entre Lisa (Oxalá) e Mawu (Iemanjá) foi costume conservado em algumas casas de candomblés nagôs da Bahia (MOURA et al., 2011; PARÉS, 2007). Tal pareamento de divindades foi uma invenção cosmológica e política setecentista da realeza sagrada do Daomé, de onde vieram as matrizes fongbés dos candomblés jejes da Bahia e Maranhão. Não havia correspondente na Nigéria de tal pareamento cosmológico. É uma invenção cosmológica e política eminentemente da realeza sagrada do Daomé setecentista.

Frente a tais exemplos, fica bem claro por que prefiro pensar em *cosmologias de concomitância* mais do que em sincretismo ou miscigenação: não se trata apenas de

paralelismo/disfarce/sobreposição (sincretismo) ou *mistura* (miscigenação), mas da operação da *dinâmica inquite de agregação por concomitância* que está na base das matrizes bantu-jeje que formaram as cosmologias de umbandas fluminenses no pós-Abolição, decorrentes do contato entre tradições de encantarias no Norte-Nordeste e a umbanda fluminense com centralidade no culto ao inquite Santo Antônio de meados do século XIX.

Dessa convergência de matrizes redundou a ideia das linhas cosmológicas da umbanda da primeira metade do século XX, que sofreram também, a partir de 1908, uma leitura purgatorial evolucionista kardecista quando apropriadas pela tradição de Zélio Fernandino de Moraes (1891-1975), da qual se desdobrou, na década de 1940, a noção de “umbanda branca” e sua específica tradição lítero-oral, que não comportava todos os caracteres processuais, sujeitos cosmológicos e materialidades litúrgicas da predecessora umbanda antoniana do pré-Abolição.

Quando observamos os enredos dos nomes dos sujeitos cosmológicos de linhas, o que carregam de histórias, não apenas o que se diz, mas os números, datas, topografias, atributos, conexões vegetais, animais e minerais, performance, alimento, vestimenta, instrumentos, etc, tudo demonstra que há uma coerente *rede cosmológica* (VIANNA, 2022b), por exemplo, entre Rei Sebastião ser Omolu (Tambor de Mina), São Sebastião ser Oxossi (umbanda fluminense) e haver um Pai (sebas)Tião das Encruzas (umbandas fluminense e paulista) que, em *concomitância cosmológica*, agrega atributos de Exu, Omolu e Oxossi relativos à configuração de cabeça de um dos médiuns da umbanda praticada na *Casa Luz da Manhã* em Vila Isabel/RJ,

que esteve sob minha observação entre 2020 e 2024. Em Cuba, por exemplo, faz todo sentido o modo como o travesso *infante cosmológico* Elegguá (vodun Elegbara no Benin) foi associado às visões populares do Menino Jesus dos evangelhos apócrifos.

“Ventos” de calundus, “anjinhos” de cemitério e “crianças-peixe”

O calundu colonial centro-africano é importante para entendermos a tradição umbandista de evocação de *infantes cosmológicos erês*. A sua liturgia envolvia o culto ou evocação a *ventos* (*lundus*) de parentes (crianças, adultos ou anciãos) de morte recente como espíritos auxiliares para curas, ganhos, fertilidade e oráculos (FERREIRA, 2016). Neste caso, tratam-se de espíritos de pessoas que nasceram e morreram – antecessores (pais e avós) ou descendentes (filhos adultos, jovens ou crianças) –, não podendo ser confundidos com divindades, gênios naturais ou elementais.

Tanto na tradição medieval ibérica de culto às almas do “purgatório” quanto no calundu colonial centro-africano havia um ponto de convergência cosmológica: pressupunha-se que o sofrimento em vida que a alma teve conferia-lhe uma habilidade, carisma ou conhecimento especial de cura sobre aquilo que superou de sofrimentos físicos e psíquicos por meio da morte. É como se a história de vida e de morte lapidasse alguma habilidade especial no morto que poderia ser solicitada por meio de agrados (VIANNA, 2022a), gesto que se mantém até hoje nas segundas-feiras da *hora das almas* (18h), em que pessoas deixam presentes (geralmente pão) nos velários das igrejas católicas, ou brinquedos em tumbas de crianças (AUGRAS, 2013), abordadas como “anjinhos” ou “santinhos” de cemitério.

Já expliquei anteriormente que nem todo *atuante cosmológico infante* de umbanda ou candomblé necessariamente nasceu e morreu, mas pode se figurar como tal para a organização psíquica do médium. Por isso, para ser mais abrangente em relação à variedade de casos observados, prefiro falar em *dispositivo cosmológico de enredo de “morte”*, o qual serve para contar, alegórica ou enigmaticamente, os atributos do *atuante cosmológico* e suas afinidades com a herança, personalidade e história do médium, segundo o campo cosmológico na casa em que o médium esteja disponibilizando suas heranças e habilidades. Daí, não deve estranhar que a mudança de casa e território possa implicar também numa mudança de comportamento dos *atuantes cosmológicos*, por exemplo: se um médium tem na herança *mestre de jurema*, tendo vindo da encantaria em Pernambuco, este pode tomar a roupagem cosmológica de *malandro* numa umbanda fluminense que não dê passagem para a roupagem cosmológica do mestre.

E fico aqui matutando que cara tomaria Malunguinho numa umbanda fluminense: Se não dá para ser mestre, seria exu ou caboclo? Tais exemplos são hipotéticos, mas servem para ilustrar o mecanismo cosmológico das heranças quando um médium muda de casa e estranha a mudança de comportamento das “suas” entidades. Voltemos aos infantes cosmológicos.

Outra tradição que configura os *erês de umbanda* se refere historicamente ao culto anual aos voduns *torroçus* da realeza do Daomé dos séculos XVIII-XIX. Descobri isso por meio de uma convergência de situações: eu tinha acabado de ler os estudos de Luís Nicolau Parés (2001; 2016) sobre os *torroçus* do Daomé dos séculos XVIII-XIX e sobre o vodun *torroçu* Zamadonu

regente da Casa das Minas no Maranhão (PARÉS, 2001; MOURA, 2011; FERRETTI, 2009), quando recebi o enredo de um *erê* manifestado na *Casa Luz da Manhã*, em setembro de 2022, que disse que as crianças com alguma deficiência física *são peixes que saíram muito cedo do mar*. Seriam *crianças-peixe*. Ele disse isso para eu lembrar que fui uma criança-peixe e quase morri.

Em paralelo, eu estava resgatando minha história familiar sobre como foi ter nascido com as pernas tortas (joelhos convergentes, que deixam, de fato, a criança com uma silhueta de peixe) e ter quase morrido antes dos sete meses de vida, ponderando o papel de minha mãe, que é de Iemanjá, na minha recuperação física por meio de trabalhos espirituais com benzedeiras e centro de umbanda em Duque de Caxias (Baixada Fluminense), o extinto *Centro de Caridade São Francisco de Assis*, assim como, na sua insistência de que eu usasse bota ortopédica até acertar completamente a ossatura das pernas. Ela teve êxito nisso tudo. Posso dizer que a fala do *erê* foi a resolução de um enigma que devolveu o movimento para minhas pernas cosmológicas e epistemológicas de pesquisa.

Não estou autorizado a dizer o nome do *erê*. Digo apenas que o seu nome é uma onomatopeia brincante que me remete ao nome Antônio quando diminuído pelo jeito de falar o português em Fortaleza/CE, de onde vem minha herança de avô materno. Dito isso, gostaria de falar de Daomé e do papel da pesquisa de Luís Nicolau Parés nessa história pessoal que revelou para mim outra tradição subjacente de *erê de umbanda*, mas, desta vez, em conexão com os voduns da realeza do Daomé. No seu artigo sobre as tobôssi, Parés (2001) foca nos candomblés e, aparentemente, não tinha trânsito de pesquisa com as

cosmologias de umbanda, donde insiro a minha contribuição pessoal a partir do caminho já percorrido por ele nos candomblés do Norte/Nordeste, mas não nas umbandas do Sudeste.

Erê e a regeneração aquática de matriz fongbé

No século XVIII, consolidando sua centralização política na interface com a ampliação do comércio com os europeus, a realeza do Daomé configurou um culto público do par cosmológico de *voduns* Lisa (Oxalá) e Mawu (Iemanjá), enquanto perseguia recorrentemente os sacerdotes de Obaluaê/Sapatá, proibindo o culto na capital, e enviava muitos deles para o comércio americano de escravizados (MOURA et al., 2011; PARÉS, 2016; FERREIRA, 2016; REIS, 1988). No Daomé, Mawu deixou de ser uma divindade lacustre-fluvial apenas iorubana para ser celebrada como *vodun* do mar (Atlântico), ligada, portanto, diretamente ao comércio com os europeus.

À deusa-mar eram entregues todos os descendentes da realeza que nasciam com alguma deficiência, ou nascimentos estranhos, como gêmeos, coletivamente nomeados de *torroçus* quando deixavam de renascer, tornando-se *voduns* da realeza. Contudo, os *torroçus* (de *tohosu*, “príncipe das águas”) não se apresentavam em transes de possessão como infantes, mas como jovens ou adultos, mesmo que tivessem morrido como crianças recém-nascidas deficientes entregues ao mar. Além disso, até o século XIX, havia no Daomé o sacrifício anual de presos de guerra que, numa grande festa pública, eram sacrificados em honra ao rei e entregues ao mar para propiciar bom comércio.

A deusa-mar Mawu era, portanto, um grande cemitério (deusa-calunga para os bantus no Brasil; calunga-grande para as

umbandas antonianas do começo do século XX) que carregava um duplo sentido de proteção e propiciação para a realeza do Daomé: boca-estômago que comia os corpos e almas dos inimigos sacrificados em terra para favorecer o comércio com os europeus; leito-útero regenerativo do espírito dos descendentes régios, porque entregar à deusa-mar, ainda vivos ou natimortos, os filhos deficientes ou gêmeos recém-nascidos era uma forma de resgatá-los para um novo nascimento e um corpo melhor. Contudo, nem todos regenerados por Mawu desejavam nascer de novo, tornando-se, portanto, os *voduns torroçus*.

No Brasil, o único culto a *torroçu* da realeza do Daomé se refere ao vodun *Zomadonu*. Decorreu da escravização de uma das esposas do rei Agonglo (reinado: 1789-1797) do Daomé depois da luta intradinástica que levou ao poder o rei Adanuzan (reinado: 1797-1818). A tradição oral da Casa das Minas (*Querebentã Toi Zomadonu*), talvez interferida pelas pesquisas de Pierre Verger das décadas de 1950 e 1960, atribui à fundadora Maria Jesuína a identidade da rainha destronada Nã Agontimé (PARÉS, 2001).

No Maranhão, a Casa das Minas era a única casa de tradição jeje (fongbé) no Brasil que mantinha culto a famílias cosmológicas de *voduns* por linhagem biológica direta, sendo as tobôssi as entidades infantis femininas que performavam danças e brincavam com bonecas, como as *erês* de umbanda, mas não eram vestidas de forma infantilizada. As tobôssi não se manifestam desde a década de 1970 e estavam ligadas às mulheres da casa de alta hierarquia cosmológica da linhagem de sangue de Maria Jesuína; e não devem ser confundidas com a *vodun* Aziri Tobosi dos terreiros jeje-mahi de Cachoeira,

Recôncavo da Bahia, que guarda, no Brasil, uma equivalência cosmológica com a divindade Oxum, não se performando de modo infante.

Na Casa das Minas, as tobôssi não devem ser confundidas com o *estado de erê* do candomblé nagô porque compunham uma linha cosmológica própria (PARÉS, 2001: 197) e, nesse sentido, tinham mais semelhança cosmológica com *erês de umbanda* do que com o *estado de erê* do candomblé nagô – até porque, na Casa das Minas, as tobôssi precediam a manifestação de *voduns*, com exceção da festa de pagamento e, mesmo que os sucedessem, não eram como transição de estado entre *vodun* e consciência da médium (PARÉS, 2001: 198), como seria o caso do *estado de erê* no candomblé nagô.

Por outro lado, como princesas infantis, as tobôssi tinham um comportamento sóbrio e digno, o que não era necessariamente o comportamento dos *erês* de umbanda ou candomblé no Brasil. As tobôssi, tais como os *erês* de umbanda e candomblé, podiam comer e beber (exceto álcool), mas, diferentemente dos *erês*, dos demais voduns e dos orixás, as médiuns incorporadas com tobôssi conversavam normalmente (do jeito próprio das tobôssi: infantilizado, mas sóbrio e digno, com dificuldade de falar português), seguiam incorporadas por várias horas em dias sucessivos das festas e tinham necessidades fisiológicas normalmente, como ir ao banheiro, durante o transe mediúnico, mas havia um comportamento das tobôssi semelhante àquele dos *erês* de umbanda: batiam palma para agradecer um

presente, principalmente relacionado à alimentação (PARÉS, 2001: 201).

Obaluaê foi também *vodun* originário do Daomé com roupagens locais (SANTOS, 2014) cujos itãs sobreviveram na tradição de terreiros nagôs no Brasil (PRANDI, 2001) e que remetem a enredos de regeneração aquática semelhantes aos voduns *torroçus*. Num desses itãs de diáspora no Brasil, Obaluaê foi uma criança defeituosa (e gêmea) que foi abandonada perto do mar, no mangue, e foi resgatada e regenerada por Iemanjá, ou seja, o mesmo enredo-base sobre entrega de torroçus às águas regeneradoras, com exceção do fato de não ser *vodun* da realeza do Daomé, muito pelo contrário: o culto a Obaluaê/Sapatá foi perseguido com muita violência pela realeza do Daomé, que chegou a proibir o toque de tambor para ele na capital (MOURA et al., 2011)⁶ durante o século XVIII.

Assim, podemos aferir como uma singularidade de agregações cosmológicas de diáspora que a Casa das Minas do Maranhão, supostamente fundada por uma descendente da realeza do Daomé, tenha acolhido cosmolologicamente uma família de voduns da terra (chamada Dambirá) no seu panteão, ligada a doenças e curas, ou seja, o mesmo campo cosmológico do Obaluaê/Sapatá perseguido pela setecentista realeza do Daomé. Esta temia o poder de os sacerdotes de Obaluaê/Sapatá romperem a sacralidade régia com a varíola: se sua maldição “pega”, isso significa, na prática, a preeminência sagrada dos sacerdotes de Obaluaê/Sapatá em relação à sacralidade da realeza do Daomé. Para esta, mais do que longe da capital, era importante

⁶ Tal perseguição redundou numa grande incidência de escravização de seus sacerdotes, com o requinte de crueldade política e cosmológica de vendê-los não para o comércio

intra-africano das rotas comerciais muçulmanas, mas para o desterro total: o comércio europeu de escravizados para a América. (REIS, 1988; MOURA et al., 2011)

extinguir a linhagem de sacerdotes de Obaluaê/Sapatá do reino. A sua perseguição política e religiosa no Daomé do século XVIII cria um vínculo implicativo causal com a preservação de seus preceitos de culto no Brasil: se poderia dar muito azar sacrificar sacerdotes de Obaluaê/Sapatá, remetê-los escravizados para o outro lado do Atlântico (o desterro absoluto) era uma violência cosmológica e política alternativa para romper seu poder mágico sobre as terras recém-conquistadas dos clãs desses sacerdotes.

De certo modo, sendo Iemanjá(Brasil)/Mawu(Daomé) o leito-útero para a regeneração físico-espiritual de infantes cosmológicas rejeitados ou dos filhos da realeza do Daomé nascidos deficientes ou gêmeos, disso decorre a alegoria de mais de dois séculos que resgatei de um enredo contado por *erê* de umbanda em setembro de 2022: cada alma infante no mar (útero) é como peixe; caso se apressasse de sair do mar-útero, vem com “defeito”, mais “peixe” que “gente”. E se não quiser nascer, fica na barra da saia da grande mãe-mar, como príncipes (torroços) ou princesas (tobôssi) das águas.

Obaluaê, por exemplo, recebeu da mãe-mar a saúde de volta e todas as pérolas, segundo itãs ainda contados no Brasil (PRANDI, 2001), o que não deixa de ser significativo: além de representar riqueza, um meio de troca, a pérola resulta de um incômodo superado pela ostra; é um testemunho cosmológico e biológico de superação de adversidade e êxito de regeneração. Além disso, a pérola é calcária, base mineral importante para a saúde dos ossos dos filhos de Obaluaê e a mesma base

mineral das pombas de evocação de espíritos por meio de pontos riscados em umbandas fluminenses. Em algumas casas de umbanda fluminense, Obaluaê é situado como chefe da *linha das almas* (i.e., linha cosmológica da terra), da mesma forma que Dambirá da Casa das Minas no Maranhão é o chefe da *família da terra*.

Aqui, é inevitável não perceber ecos dessa tradição na forma como algumas casas de umbanda fluminense entendem ou situam os *erês* na órbita cosmológica das divindades fluviais ou marítimas, mas há uma tendência muito grande em casas de umbanda mais antigas do Rio de Janeiro de deixar os *erês* na órbita cosmológica de Iemanjá. Os nomes arquetípicos mais antigos e recorrentes no Rio de Janeiro de *erês* de umbanda têm relação com o mar: “Pedrinho” (decorre de apóstolo Pedro do “Mar da Galileia”, pescador de peixes e de almas); “Mariazinha da Praia”; “Conchinha do Mar”; “Estrelinha do Mar”; “Rosinha”(rosa é flor votiva de Afrodite urânica, deusa que nasce do mar em contato com o esperma do céu, Urano⁷); etc.

Outro detalhe importante dessa conexão com o Daomé: a concomitância cosmológica de Iemanjá com Nossa Senhora dos Navegantes (ligada à proteção nas travessias e comércios marítimos de Portugal, tal como a deusa Afrodite para os marinheiros helênicos de outrora), de onde veio a sua tendência ao azul e à prata na umbanda, sendo que Iemanjá era originalmente uma deusa fluvial calcolítica, ou seja, como tantas outras deusas fluviais de origem iorubana, estava associada ao metal cobre. A associação entre Iemanjá e

⁷ Há, aqui, uma similaridade cosmológica de topografia e enredos: Urano equivale a Lisa, deuses celestes; Afrodite (mar e fontes de água para os gregos antigos, sendo propiciada com

sacrifícios e presentes para haver proteção dos navios mercantes e marinheiros) equivale a Mawu (deusa-mar no culto da realeza do Daomé setecentista).

prata se manteve no candomblé nagô e na umbanda. A mesma Iemanjá também se articula com o branco, porque é no Daomé setecentista que veio o seu pareamento cosmológico com Oxalá e com os mortos entregues ao mar⁸, enquanto em Abeokutá a tendência seria o pareamento cosmológico com a divindade Ogun.

Aliás, “Ogun” é também topografia: alusão ao rio bifurcado em Abeokutá, carregando, portanto, o sentido de “dois”, o que significa, na tradição do *merindilogun* da diáspora afro-ocidental no Brasil, a partilha de *númen* e *número* com a cosmologia da gemelaridade sagrada iorubá e fongbé, claramente expressa nos pontos cantados de umbanda em que “Cosme-Damião-e-Doum” (singular) tem enredos cosmológicos agregadores das tradições de Ogun/Nkosi/Mangaaka “quebrador-de-demanda”, “justiceiro” e “abre-caminho”, divindade guerreira do ferro, da forja, da fertilidade animal masculina, da agricultura, da justiça (casuística), da tecnologia e da brota vegetal⁹.

Conclusão

Nessa grande concomitância cosmológica de matrizes africanas e ibéricas no Brasil, percebemos que os

infantes cosmológicos erês de umbanda fluminense percorrem os seguintes enredos histórico-cosmológicos:

- (1) os “espíritos auxiliares” parentais dos calundus coloniais centro-africanos;
- (2) o culto popular ibérico, no Brasil, às almas (infantes) do purgatório, parentais ou não, com toda a tradição cemiterada extraoficial dos *inocentes ou santinhos* *infantes miraculadores*, mobilizados por meio de brinquedos e alimentos para se tornarem “espíritos auxiliares”, geralmente escolhidos por conta de seus *enredos de morte*, que lhes dariam proficiência para certos milagres;
- (3) a santificação afro-baiana agregativa e multiétnica da *cosmologia da gemelaridade* por meio do *culto-inquice* ternário de Cosme-Damião-e-Doum, apropriados como santos infantes da “*linha das crianças*” pela umbanda antoniana fluminense já configurada em linhas

⁸ Em várias culturas africanas da costa atlântica colonial, havia o entendimento de que os mortos, na forma de espectros, se diferenciam dos vivos por se apresentarem “brancos”. Para as matrizes culturais bantu, isso materialmente se traduz na argila branca (*mpemba*) que expressa o conjunto dos ancestrais. Daí, na umbanda fluminense, a tradição de representar antropomorficamente Iemanjá como “mulher branca” não se deve apenas ao processo de santificação ibérica com Nossa Senhora dos Navegantes, mas por ser a deusa da calunga grande, acolhedora dos mortos no mar ou entregues ao mar. Disso também decorre a roupa branca das entidades cosmológicas “marinheiros”, os quais, num primeiro nível, parecem apenas uma alusão estereotípica aos marinhos vestidos de branco conforme o decoro da Marinha do Brasil, mas tal

decoro social serve para expressar o “branco” dos mortos da esfera cosmológica da mãe-mar.

⁹ “Mariwô”, atribuído a Ogun, não é apenas a “folha do dendezeiro”, mas o broto, o início, o abre-caminho que articula num todo o caminho do corpo botânico das plantas. Portanto, trata-se do meristema apical, ou promeristema, a origem dos tecidos primários germinantes que formam o corpo primário ou estrutura primária do vegetal. Os meristemas apicais estão localizados no ápice do eixo vegetal (caule e raiz), assim como, em todas as suas ramificações. O meristema é o ponto de regeneração permanente do caminho que a planta busca em direção à luz que a alimenta e transforma. É o “guerreiro por luz” que garante a sobrevivência, a renovação e a regeneração permanente de um corpo inteiro vegetal.

cosmológicas no começo do século XX;

(4) os *voduns torroços*, oriundos das crianças da realeza do Daomé setecentista nascidas deficientes, gêmeas ou mortas, sendo rejeitadas e entregues à deusa-mar Mawu (Iemanjá) para renascerem regeneradas, mas que deixaram de renascer para se tornarem príncipes das águas, conselheiros miraculadores de seus parentes vivos;

(5) o ternário *reparador cósmico* do nascimento de gêmeos da matriz iorubana, *Doum*, o não-nascido ainda, o ocluso, afro-baianamente agregado a Cosme-Damião, do qual os *erês* de umbanda fluminense herdaram o comportamento exuista imprevisível, casuístico, benfazejo ou malfazejo, passando na frente até em gira de preto-velho para primeiro comer o seu bolo de fubá.

Os enredos cosmológicos africanos e europeus envolvendo gemelaridade sagrada ou ameaçadora, assim como, *infantes cosmológicos* miraculares encontraram uma espécie de língua geral

cosmológica na forma como os santos gêmeos médicos Cosme e Damião foram incorporados como “mabaça” (“dois-dois”) nas devoções populares afrobaianas oitocentistas. Nessa afro-baianização dos santos gêmeos, o quimbundo “mabaça” perdeu uso social e foi substituído por *ibejis* ou *ibejada* na segunda metade do século XIX, o que coincide com o efeito sociocultural da transformação étnica da população africana na Bahia com o aumento demográfico do contingente iorubá.

O uso social de *ibejis* ou *ibejada* aplicado a Cosme-Damião-e-Doum continuou carregando o sentido centro-africano de “mabaça”, agregando, no entanto, o sentido iorubá de Doum como reparador cósmico da gemelaridade. Por todo esse acúmulo sociocultural, concluímos defendendo a tese de que Cosme-Damião-e-Doum não é uma roupagem afrocatólica para os orixás Ibejis, mas um agregador cósmico de várias tradições africanas de gemelaridade sagrada ou ameaçadora, base central da configuração dos *infantes cosmológicos erês* da umbanda fluminense e da *infantilização iconográfica ternária* na devoção popular aos santos católicos no Brasil do século XX.



À direita, vemos uma das muitas expressões tradicionais das divindades gêmeas Ibeji do sudoeste da Nigéria (Madeira, 25 cm, *Museu Nacional da Escócia*), que são adultos jovens em idade reprodutiva. A tradição iconográfica da cabeça em forma de ogiva passou para a tradição do estatuário de gesso de “Cosme-Damião-e-Doum” (20 cm, *Imagens Bahia*, São Paulo/SP) da umbanda fluminense quando os santos ternários infantes são representados com “capacetes” que os conectam com enredos soldadescos de “Ogun”. Seguram a pluma que remete ao enredo dos santos médicos e o báculo de sua santidade-guia-protetora. Nascimentos humanos de gêmeos são encruzilhadas de ordem e caos nas cosmologias tradicionais africanas nos períodos colonial e imperial do Brasil. São difíceis e perigosos em sentido jurídico, cosmológico e biológico. Daí, é importante que os santos ternários garantam caminhos seguros e protejam o corpo de ameaças, tal como um pastor cuida de seu rebanho. O Elegguá cubano (Elegbara no Benin) também tem báculo, estando cosmologicamente implicado com a tradição popular do Menino Jesus dos Evangelhos Apócrifos, que vivia entre melancolia, traquinagem e descoberta de seus potenciais diferenciados de nascimento enquanto encruzilhada entre vivos e mortos, “terra” e “céu”, tal como o Dohu/Doum iorubano, que empresta o seu humor traquina para os *erês de umbanda*.

Referências

- AGOSTINI, Camila. A vida social das coisas e o encantamento do mundo na África Central e diáspora. *Metis*, v. 10, n.19, p.165-185, 2012.
- ASSUNÇÃO, Luiz. **O reino dos encantados: A tradição da jurema na umbanda nordestina**. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.
- AUGRAS, Monique. **A segunda-feira é das Almas**. Rio de Janeiro: Pallas, 2013.
- AUGRAS, Monique. **Duplo e a metamorfose: A identidade mítica em comunidades nagô**. Petrópolis: Vozes, 2008.
- AUGRAS, Monique. **Todos os santos são bem-vindos**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.
- BENISTE, José. **História dos Candomblés do Rio de Janeiro: O encontro do africano com o Rio e os personagens que construíram sua história religiosa**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2020.
- BRANDÃO, Jacyntho Lins (ed.). **Ao Kurnugu, Terra sem Retorno: Descida de Ishtar ao mundo dos mortos**. Curitiba: Kotter, 2019.
- BRUMANA, Fernando. Reflexos negros em olhos brancos: A academia na africanização dos candomblés. *Afro-Ásia*, n. 36, p.153-197, 2007.
- CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé: Tradição e Poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.
- COSTA, Valéria; GOMES, Flávio. **Religiões Negras no Brasil da Escravidão à Pós-Abolição**. São Paulo: Selo Negro, 2016.
- FERREIRA, Elisângela Oliveira. O santo de sua terra na terra de todos os santos: Rituais de Calundu na Bahia Colonial. *Afro-Ásia*, n. 54, p. 103-150, 2016.
- FERRETTI, Mundicarmo. **Desceu na guma: O caboclo no tambor de mina**. São Luís: Ed. UFMA, 2000.
- FERRETTI, Sergio. **Querebentã de Zomandônu**. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.
- IYANAGA, Michael. “Os santos de uma devoção que não morre”: As festividades dos Santos Cosme e Damião na Bahia, 1864-1955. *Afro-Ásia*, n. 68, p. 406-453, 2023.
- MENEZES, Renata et al. (org.). **Doces Santos: devoções a Cosme e Damião**. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 2020.
- MOURA, Carlos Eugênio Marcondes et al. (org.). **Culto aos Orixás: Voduns e Ancestrais nas Religiões Afro-Brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.
- OGDEN, Daniel et al.. **Bruxaria e Magia na Europa: Grécia Antiga e Roma**. São Paulo: Madras, 2004.
- OXOSSI, Diego de. **Odus de Nascimento: Desvende sua personalidade com o mapa astral dos Orixás**. São Paulo: Arole, 2020.
- PAIVA, José Pedro. **Práticas e crenças mágicas: O medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra, 1650-1740**. Coimbra: Minerva, 1992.
- PARÉS, Luis Nicolau. **A Formação do Candomblé: História e Ritual da Nação Jeje na Bahia**. Campinas: Unicamp, 2007.
- PARÉS, Luis Nicolau. **O rei, o pai e a morte: A religião vodum na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- PARÉS, Luis Nicolau. O triângulo das tobosi: Uma figura ritual no Benin, Maranhão e Bahia. *Afro-Ásia*, n. 25-26, p. 177-213, 2001.

PRANDI, Reginaldo (org.). **Encantaria Brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PRECEITO, Deivid. **Candombio: confluência de saberes**. Petrópolis: Littera, 2024.

REIS, João José. Magia jeje na Bahia: A invasão do calundu do Pasto da Cachoeira, 1785. **Revista Brasileira de História**, v.8, n. 16, p. 57-81, 1988.

SÁ JUNIOR, Luiz César de. Philipe Descola e a virada ontológica na antropologia. **Ilha**, v. 16, n. 2, p. 7-36, 2014.

SANTOS, Juana Elbein; ASIPA, Mestre Didi. **Arte sacra e rituais da África Ocidental no Brasil**. Salvador: Corrupio, 2014.

SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e Religiosidade Popular no Brasil Colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

VERGER, Pierre. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns**. São Paulo: EdUSP, 2012.

VIANNA, Alexander Martins. Os sagrados femininos da pombagira nas encruzilhadas morfológicas de Maria Padilha. **Afro-Ásia**, n. 66, p. 391-450, 2022a.

VIANNA, Alexander Martins. Redes Cosmológicas e Ensino: Histórias que curam porque se cruzam. **Sentidos da Cultura**, v.10, n. 17, p.9-38, 2022b.

Recebido em 2024-08-14
Publicado em 2025-01-01