



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
CURSO DE DOUTORADO EM ANTROPOLOGIA**

**ENCONTROS, DESENCONTROS E (RE) ENCONTROS DA IDENTIDADE
RELIGIOSA DE MATRIZ AFRICANA: A HISTÓRIA DE CECILIA DO
BONOCÔ
ONÃ SABAGI**



Pedra de triturar grãos, Terreiro Ilê Axé Maroketu

**RECIFE
2009**



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
CURSO DE DOUTORADO EM ANTROPOLOGIA**

**ENCONTROS, DESENCONTROS E (RE) ENCONTROS DA IDENTIDADE
RELIGIOSA DE MATRIZ AFRICANA: A HISTÓRIA DE CECILIA DO
BONOCÔ
ONÃ SABAGI**

Orientanda: **Cecilia Conceição Moreira Soares**

Orientadora: **Profa. Dra. Maria do Carmo Tinôco Brandão**

**RECIFE
2009**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
CURSO DE DOUTORADO EM ANTROPOLOGIA**

**ENCONTROS, DESENCONTROS E (RE) ENCONTROS DA IDENTIDADE
RELIGIOSA DE MATRIZ AFRICANA: A HISTÓRIA DE CECILIA DO
BONOCÔ
ONÃ SABAGI**

Orientanda: **Cecilia Conceição Moreira Soares**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, sob a orientação da Professora Doutora **Maria do Carmo Tinôco Brandão** para obtenção do grau de Doutora em Antropologia.

**RECIFE
2009**

Soares, Cecilia Conceição Moreira

Encontros, desencontros e (re) encontros da identidade religiosa de matriz africana: a história de Cecilia do Bonocô

Onã

Sabagi / Cecilia Conceição Moreira Soares.- Recife:O autor, 2009.

388 folhas: il.,gráf.,fotos,mapas, quadros.

Tese (doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Antropologia, 2009.

Inclui: bibliografia e anexos.

1. Antropologia. 2. Religiões afro-brasileiras. 3. Religiosidade. 4. Memória. 5. Identidade. 6. Territorialidade. I. Título.

39

CDU (2. ed.)

UFPE

390

CDD(22. ed)

BCFCH2009/25

CECÍLIA CONCEIÇÃO MOREIRA SOARES

**Encontros, Desencontros e (Re) Encontros da Identidade Religiosa de Matriz
Africana: A História de Cecilia do Bonocô Onã Sabagi**

Tese apresentada ao Programa de Pós-
graduação em Antropologia da
Universidade Federal de Pernambuco como
requisito parcial para a obtenção do título de
Doutora em Antropologia.

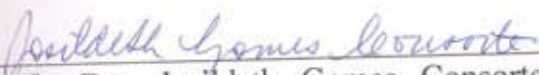
Aprovada em: 14/04/ 2009.

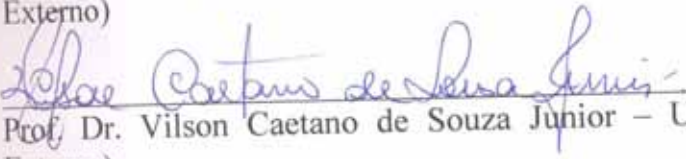
BANCA EXAMINADORA


Prof. Dra. Maria do Carmo Tinôco Brandão de Aguiar Machado - UFPE
(Orientadora)


Prof. Dr. Roberto Mauro Cortez Motta - UFPE (Examinador Titular Interno)


Prof. Dr. Luis Felipe Rios do Nascimento - UFPE (Examinador Titular
Interno)


Profa. Dra. Josildeth Gomes Consorte - PUC/SP (Examinadora Titular
Externo)


Prof. Dr. Vilson Caetano de Souza Junior - UFBA (Examinador Titular
Externo)

DEDICATÓRIA

À minha Mãe,

Archanja Moreira de Brito. (*In memoriam*)

Aos meus filhos: Caio Braga e Raimã Soares.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus e às Forças do Universo a conclusão dessa Tese, sobretudo pelos percalços superados. Agradeço a Minha Mãe, Archanja Moreira de Brito (Pastôra), aos ensinamentos para caminhar nessa vida, à compreensão do mundo dos candomblés e aos esforços desprendidos para minha educação. Foi graças a sua memória, atenção e seus escritos sobre a história de vida de sua mãe, Cecília do Bonocô, que pude me debruçar para investigar a construção da identidade religiosa de matriz africana, a partir desse exemplo. Ao carinho, apoio e mesmo às inquietações pelo tempo em que me dedicava à pesquisa em detrimento de um tempo maior para compartilhar lazer, por exemplo, aos meus filhos, Caio Soares Braga, que cresceu em meio a papéis e livros, e Raimã Pinheiro Soares, que teve a mesma experiência e pacientemente ajudava com o computador. A minha filha-sobrinha Iasmin Pinheiro Soares, pelo incentivo e alegria. Agradeço ao carinho e companheirismo de Paulo Jorge Lyrio fundamental no final dessa jornada.

À minha Orientadora, Professora Doutora, Maria do Carmo Tinôco Brandão, que desde o início acreditou nesse trabalho e muito contribuiu com sua orientação teórica e metodológica. Os momentos da orientação foram, também os de possibilidade de conversar sobre o cotidiano e as dificuldades em administrar a vida familiar e as exigências acadêmicas. Ao Professor Doutor Wilson Caetano de Souza Júnior, por ter despertado em mim o gosto pelos estudos antropológicos e de ter insistentemente incentivado a realização deste estudo, submetendo-o ao crivo das interpretações antropológicas, além dos diálogos freqüentes sobre a dinâmica dos terreiros em Salvador e no Recôncavo Baiano e as pertinentes observações feitas durante a escrita desta Tese. À Professora Doutora Josildeth Consorte, pela atenção e profissionalismo, ao apresentar a primeira versão do projeto de pesquisa, entusiasmou-me orientando-me para o ingresso no Doutorado.

Agradeço ao – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq que financiou todo o curso através da concessão da Bolsa Doutorado. À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, que financiou a Bolsa Sandwich no Programa Brasil/Espanha, através do projeto de Cooperação Internacional nº 069/ 04, sob Coordenação Geral da Professora Doutora Maria do Carmo Tinôco Brandão. A permanência em Salamanca, sob orientação do Professor Doutor Angel Baldomero Espina Barrio, proporcionou-me a convivência e o companheirismo com inúmeras pessoas. A todos o meu

agradecimento. Aos Professores que integram o Programa de Pós-Graduação do Doutorado da UFPE, às Secretárias do Programa pela atenção, dedicação e profissionalismo: Ana Maria da C. Albuquerque, Mirian Fabrício de Matos e Regina Salles de Souza Leão e a funcionária Adenildes Ferreira. Aos laços de amizade constituídos na turma de Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco.

Agradeço a todos os entrevistados que se dispuseram a fornecer informações para a construção desta Tese. A memória da Ialorixá do Terreiro Lájumim, Caetana América Sowzer (Bamboxê); às Ebomes do Terreiro Maroketu, Alzira Santana Lacerda e Eulina Teixeira Perez; a Waldomiro Ferreira (Seu Vaduca), à Ebome do Terreiro da Mameto Nkisi, Dorotéia de Brotas, sobretudo, pela eloquência e importantes informações cedidas; a Umbelino Pereira e Percília Lima, amigo e vizinha que já faleceram, mas confiaram a mim suas lembranças sobre Cecília do Bonocô. Agradeço às duas filhas religiosas de Cecília do Bonocô: à Ebome do Terreiro Ilê Axé Maroketu Cândida Penha e à Ialorixá, Lourdes Ramos de Carvalho fundadora do Terreiro Jaguaraci. Agradeço, sobretudo, ao Babalorixá Air José Souza de Jesus (Bamboxê), do Ilê Odô Ogê - Terreiro Pilão de Prata - pela atenção, confiança e disposição em contribuir com dados imprescindíveis para o estudo, inclusive autorizando-me a revelar situações do âmbito religioso e dos envolvidos nesta investigação; à Ialorixá Irene Sowzer (Bamboxê), a Olga Marialva dos Santos, Equede de Obaluaê do Terreiro Ilê Axé Maroketu; a Antonio Sérgio Pinto, Ogan do Terreiro de Zezinho da Boa Viagem, no Rio de Janeiro. À Mameto Nkisi do Terreiro Tubenci, Zulmira Santana França, localizado na cidade de Lauro de Freitas-Bahia. À Gaiacu Regina Rocha do Terreiro Húnpkâme Ayíonó Húntólogi e ao Ogan Ambrósio Bispo Conceição (Seu Boboso), do Terreiro Sejá Hundê, que no auge dos seus 95 anos, recorda-se da estreita relação entre Cecília do Bonocô e seu Terreiro. Esses dois últimos candomblés, estão localizados na cidade de Cachoeira-Bahia.

Agradeço, particularmente, a Suzana Santos e Dilma Conceição Mercês, pela atenção, estima e solidariedade nos momentos mais difíceis durante a construção desta Tese. À Yuca Cerqueira pelo paciente trabalho de diagramação e restauração dos documentos e fotografias, a Maria Verônica Sousa Bispo, que nos instantes finais também colaborou, a Maria Clara Florence pela revisão do texto final. Agradeço também especialmente a Professora Márcia Regina Paim, Mestre em História Social, que na condição de assistente de pesquisa, me acompanha desde as investigações para o Mestrado em História, e agora no Doutorado contribuiu com sua dedicação, competência e experiência para a coleta dos dados da pesquisa. Aos colegas da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS) e da Universidade Católica do Salvador (UCSAL).

Especialmente, agradeço a comunidade do Terreiro Ilê Axé Maroketu, mobilizada na reconstituição da memória de sua fundadora.

A Todos Muito Obrigada!

RESUMO

Reconstruir a trajetória religiosa de Mãe Cecília do Bonocô, fundadora do Terreiro Ilê Axé Maroketu, situado no bairro de Cosme de Farias, Salvador, no Estado da Bahia, é a finalidade desta Tese.

A investigação privilegiou também buscar uma interpretação para os processos ritualísticos de inserção e práticas religiosas nos distintos momentos de sua vida, geralmente entrecruzados por simbolismos e ações que, longe de estabelecerem rupturas entre esses universos, mantinham-na ligada a práticas mágicas e diversas tradições de candomblés. A partir de sua história de vida, estabeleceu-se uma compreensão que norteou suas relações com as divindades afro-brasileiras, processo que continua presente na memória de sua comunidade. Com efeito, Cecília Brito ou Cecília do Bonocô, foi e continua sendo lembrada como exímia olhadeira em copo d'água e pela força "Axé" do seu Orixá Obaluaê.

A escolha do título *Encontro, Desencontros e (Re) Encontros da Identidade Religiosa de Matriz Africana: a história de Cecília do Bonocô - ONÃ SABAGÍ* objetiva interpretar as trajetórias marcadas pela proximidade, re-elaborações, descontinuidades, encontros e (re) encontros que definiram a identidade híbrida permeada de simbolismos que irão caracterizar a tradição religiosa do Terreiro Ilê Axé Maroketu por ela fundado. A sua inserção religiosa, através do ritual iniciático da feitura de santo, constituiu a passagem definitiva para o mundo do candomblé de nação Ketu e para este momento, utilizamos duas expressões em língua iorubá que poderão bem representar essas transições e encruzilhadas: ONÃ SABAGÍ. O primeiro termo justifica-se pela tradução: Onã = caminho em língua iorubá e Sabagí = local onde se realiza os rituais de ingresso no culto jeje. Acredita-se que as duas palavras dêem a dimensão do trabalho realizado, ao investigar os diversos caminhos, trajetórias e pertencimentos étnico-religiosos de nossa personagem central. Encontro, Desencontros e (Re) Encontros da identidade religiosa agregando práticas rituais do espiritismo popular e ameríndias, selecionando-as, adaptando-as. Caminhos onde se evidenciaram conflitos, escolhas e os padrões que de fora para dentro re-orientavam o modo de viver a religião candomblé na estrutura jeje-nagô em Salvador - Bahia.

Na tentativa de melhor apreender os significados e a importância de acontecimentos que irão justificar a escolha dessa trajetória religiosa, dividimos a Tese em oito capítulos: Capítulo I, O Campo dos Estudos Afro-Brasileiros; Capítulo II, Identidade negra na Bahia: memória e

territorialidade; Capítulo III, A Memória de Cecília do Bonocô: trajetória de vida (re) descobertas e (re) encontros; IV Capítulo, Análises das Trajetórias Religiosas de Cecília e a Construção do Terreiro do Bonocô ; Capítulo V, Edificação do Território Religioso: Ilê Axé Maroketu; Capítulo VI, A Construção da Identidade Religiosa Afro-Brasileira; Capítulo VII, Descrição dos Rituais de Sacrifícios e Festas no Ilê Axé Maroketu; Capítulo VIII, Definição da Tradição no Ilê Axé.

PALAVRAS-CHAVES

Memória – Religiosidade Afro-Brasileira – Identidade – Territorialidade.

ABSTRACT

Reconstructing the religious trajectory of Mãe(mother) Cecília do Bonocô, founder of the Terreiro Ilê Axé Maroketu (the candomblé Religious house), located in the neighborhood of Cosme de Farias, Salvador, in the State of Bahia, is the aim of this Thesis.

The investigation also focused in searching an interpretation of the ritualistic processes of insertion and the religious practices, in different moments of her life, usually crossed by symbolisms and actions which, far from establishing ruptures among these universes, kept her related to magical practices and several traditions of “candomblé”. Starting from her life history, an understanding was established which guided her relationships with the Afro – Brazilian divinities; a process that is still present in the memory of her community. In fact, Cecília Brito or Cecília do Bonocô was and still is remembered as a fine seer using a glass of water, and also by the strength of the “Axé” of her Orixá Obaluaê.

The choice of the title “Encounter, Mismatches and (Re) encounters of the religious identity of African ancestry: the history of Cecília do Bonocô- ONÃ-SABAGI, has the intention to interpret the journeys marked by the proximity, the reelaboration, the discontinuity, the encounters and re-encounters that defined the hybrid identity pervaded with symbolisms which will characterize the religious tradition of the “Terreiro Ilê Axé Maroketu”, founded by her. Her religious insertion through the initiation ritual of “making the saint”, was the definitive entrance into the world of the “candomblé” of Ketu nation. For this moment we used two expressions in Ioruba language which can represent well these transitions and crossroads: ONÃ SABAGI. The first expression “Onã” means “Way” in Ioruba language and “Sabagi” means “Place where the rituals of entrance to the Jeje cult are realized”. We think that these two words give the dimension of the work done, by investigating the different ways, journeys and ethnic-religious belongings of our main character. Encounter, mismatches and reencounters of the religious identity, adding ritualistic practices of the popular spiritualism and of the Indian religious practices, selecting and adapting them. Several ways where conflicts and choices appeared, and the patterns which, from the outside, gave a new orientation to the way of living the religion “candomblé” inside the jeje-nagô structure in Salvador – Bahia.

In the attempt of better understand the meaning and importance of the events which will justify choosing this religious trajectory, we divided the Thesis in eight chapters: Chapter I-The Field of Afro- Brazilian Studies; Chapter II-Black Identity in Bahia –Memory and

Territoriality; Chapter III-The Memory of Cecília do Bonocô: life trajectory , (re) discoveries and (re) encounters; Chapter IV- Analysis of the religious trajectories of Cecília and the Construction of the “Terreiro” in Bonocô;Chapter VBuilding the Religious Territory:Ilê Axé Maroketu; Chapter VI-The Construction of the Afro-Brazilian Religious Identity ;Chapter VII-Description of the Sacrifice Rituals and Feasts in the Ilê Axé Maroketu; Chapter VIII – Definition of the Tradition in the Ilê Axé Maroketu.

Key –Words

Memory- Afro-Brazilian Religiosity- Identity – Territoriality

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	19
CAPÍTULO I	
O CAMPO DOS ESTUDOS AFRO BRASILEIROS NA BAHIA	35
1.1 Nina Rodrigues	36
1.2 Manuel Querino.	46
1.3 Arthur Ramos	50
1.4 Edison Carneiro	52
1.5 Luiz Viana Filho	57
1.6 Ruth Landes	66
1.7 Melville Herskovits	72
1.8 Donald Pierson	73
1.9 Roger Bastide	78
1.10 Pierre Verger	81
1.11 Vivaldo da Costa Lima	83
1.12 Juana Elbien dos Santos	84
1.13 Julio Santana Braga	85
1.14 Vilson Caetano de Souza Júnior	86
1.15 Renato da Silveira.	87
1.16 Nicolau Páres	88

CAPÍTULO II

MEMÓRIA, TERRITORIALIDADE E IDENTIDADE NEGRA NO TERREIRO ILÊ

AXÉ MAROKETU 91

2.1 Importância da Memória no Candomblé. 92

2.2 Importância do Território Afro-Brasileiro: Terreiro Maroketu 99

2.3 A Construção da Identidade no Candomblé do Terreiro

Ilê Axé Maroketu 107

CAPÍTULO III

A MEMÓRIA DE CECILIA DO BONOCÔ: TRAJETÓRIA DE VIDA ENCONTROS, DESENCONTROS E (RE) ENCONTROS RELIGIOSOS 113

3.1 Cecília: Sinais de Revelação Religiosa 121

3.2 Segundo Sinal de Revelação: Presença dos Espíritos de Maria Madalena e Maria
Sofia 123

3.3 Espiritismo, Catolicismo, Candomblé e Práticas Mágicas: A Primeira Consulta
Adivinhatória. 127

3.4 Subida dos Espíritos: Maria Madalena e Maria Sofia 128

3.5 Trabalho com o Caboclo Sete Flechas 129

3.6 Religiosidade e Vida Social 131

3.7 Castigo do Orixá Obaluaê 132

3.8 Cecília: Ritual e Vidência 134

3.9 Perfil de Cecília 138

3.10 Primeira Manifestação do Orixá Obaluaê: Onã Sabagí 140

3.11 As Previsões de Obaluaê 144

CAPÍTULO IV

ANÁLISES DAS TRAJETÓRIAS RELIGIOSAS DE CECILIA E A CONSTRUÇÃO

DO TERREIRO DO BONOCÔ 148

4.1 Primeiro Transe Religioso	151
4.2 Análise sobre Doença e Cura na Vida de Cecília	154
4.3 Cecília no Bairro da Liberdade	159
4.4 Cecília Vidente	168
4.5 Presença do Caboclo na Vida de Cecília	176
4.6 Cecília na Visão dos Intelectuais	182
4.7 Redes Sociais	184
4.8 Espiritismo e Repressão Policial	188
4.9 Personalidade e Liderança	194

CAPÍTULO V

EDIFICAÇÃO DO TERRITÓRIO RELIGIOSO: ILÊ AXÉ MAROKETU 198

5.1 Os Anos 30 na Vida de Cecília	199
5.2 O Congresso Afro Brasileiro de 1937 em Salvador	202
5.3 Mudança para o local da Baixa do Bonocô	203
5.4 A Escolha do Dia de Natal para o Culto a Obaluaê	209
5.5 A Fundação da “Sociedade Recreativa e Beneficente São Lázaro da Terra de Quêtu”	211
5.6 Cecília: Líder Carismática	212

CAPÍTULO VI

A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE RELIGIOSA NO TERREIRO ILÊ AXÉ

MAROKETU 214

6.1 O Grupo Religioso na Iniciação de Cecília	215
6.2 Obaluaê: da África para o Terreiro Maroketu	218
6.3 O Pertencimento Jeje-Mahim	221
6.4 Afiliação Religiosa e Família de Santo	222
6.5 A Presença de Nezinho no Terreiro Maroketu	236
6.6 No Tempo da Ialorixá Jocelina de Oxalá	239
6.7 Ialorixá Pastôra de Iemanjá Ogunté.	240
6.8 Modelo da Família de santo na Estrutura do Maroketu.	244

CAPÍTULO VII

DESCRIÇÃO DOS RITUAIS DE SACRIFÍCIOS E FESTAS NO ILÊ AXÉ

MAROKETU 247

7.1 O Calendário Litúrgico	248
7.2 Os Rituais para Oxalá	251
7.3 A Festa de Ogum, Oxossi e Ossanhe	256
7.4 A Missa de São Lázaro	257
7.5 Olubajé: A Festa para Obaluaê	258
7.6 A Festa das Ayabás	263
7.7 A Festa de Xangô	264
7.8 Os Barcos de Iaôs no tempo de Cecília	267
7.9 As Homenagens ao Caboclo Sete Flechas	271

CAPÍTULO VIII	
DEFINIÇÃO DA TRADIÇÃO NO ILÊ AXÉ MAROKETU	273
8.1 Definição da Tradição Maroketu pelos Entrevistados	276
8.2 Definição da Tradição por Cecília do Bonocô: Nação de Candomblé Multiétnica	278
8.3 A Tradição Maroketu na Interpretação de Mãe Pastora	279
8.4 O Orixá Ogum na Definição do Nome Maroketu	287
CONSIDERAÇÕES FINAIS	290
REFERÊNCIAS	293
ANEXOS	308

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Sintomas que Negativizam a Saúde

Quadro 2 – Demonstrativo da Roda do Xirê no Terreiro Ilê Axé Maroketu

Quadro 3 – Orixás “feitos” por Cecília do Bonocô 1954-1964

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 - Afiliação Religiosa: A Rede

Gráfico 2 – Afiliação Religiosa - Geracional

Gráfico 3 – Afiliação Familiar e religiosa do Terreiro Ilê Axé Maroketu

Gráfico 3 – Tradição Maroketu

FOTOGRAFIAS

Foto capa – Pedra de Ralar – Terreiro Ilê Axé Maroketu.

Foto1 - Ialorixá Jocelina de Oxalá e Iaquequerê Pastôra de Iemanjá., p.34.

Foto 2– Frente do Barracão do Ilê Axé Maroketu 1967. Da esquerda para direita: Iaquequerê Pastôra e Ialorixá Jocelina, p.91.

Foto 3 - Da Esquerda para direita Iaquequerê Pastôra e Ialorixá Jocelina Frente do Barracão Ilê Axé Maroketu – 1967, p.102.

Foto 4 - Interior do Barracão Ilê Axé Maroketu – 1986. Da esquerda para direita: Ialorixá Jocelina, Cleonice e a Iaquequerê Pastora. , p.102.

Foto 5 – Interior do antigo barracão do Ilê Axé Maroketu, 2003., p.103.

Foto 6 - Interior do atual barracão do Ilê Axé Maroketu, reforma 2006, p.103.

Foto 7 - Ialorixá Pastôra de Iemanjá Oguntê, p. 112.

Foto 8 - Mãe Pastôra de Iemanjá Oguntê., p. 119.

Foto 9 - Árvore sagrada do Terreiro Ilê Axé Maroketu., p.147.

Foto 10 – Escritos de Ceceilia do Bonocô, p. 193.

Foto 11 - Fachada do Tereiro Ilê Axé Maroketu., p.198.

Foto 12 – Aparição de Babá Gunocô na África, p.207.

Foto 13 - Ialorixá Cecilia Moreira de Brito. Cecilia do Bonocô., p.214.

Foto 14 – Brígida da Cruz (Mãe Pequena) p.217.

Foto 15 - Babalorixá Procópio de Ogunjá, p..231.

Foto 16 – Luzia (Obadinã)- Primeira Filha de Santo de Cecilia do Bonocô, p. 232.

Foto 17– Família biológica de Cecília do Bonocô, p.234.

Foto 18 – Ialorixá Caetana Bamboxê, p.235.

Foto 19- Ialorixá Irene Bamboxê., p.235.

Foto 20 – Babalorixá Nezinho (Manoel Cerqueira de Amorim).p.237.

Foto 21– Ialorixá Jocelina de Oxalá, p.239.

Foto 22 - Rua Antônio Viana no bairro de Cosme de Farias (Ladeira do Bonocô). Localização do Terreiro Ilê Axé Maroketu., p.241.

Foto 23 – Iaô utilizando a pedra de triturar grãos do Ilê Axé Maroketu, . p.247.

Foto 24 - Festa de Olubajé no Terreiro Ilê Axé Maroketu, 248.

Foto 25 – Mão de Mãe Pastôra, 273.

INTRODUÇÃO

Reconstruir a trajetória religiosa de Mãe Cecília do Bonocô, fundadora do Terreiro Ilê Axé Maroketu, situado no bairro de Cosme de Farias, Salvador, no Estado da Bahia, é a finalidade desta Tese. E, através dessa trajetória, apreender e compreender os diferentes elementos religiosos que contribuíram para a formação de sua identidade religiosa e do grupo por ela liderado.

A investigação privilegiou também buscar interpretações para os processos ritualísticos de inserção e práticas religiosas nos distintos momentos de sua vida, geralmente entrecruzados por simbolismos e ações que, longe de estabelecerem rupturas entre esses universos, mantinham-na ligada a diversos Terreiros. A partir de sua história de vida, estabeleceu-se compreensões que nortearam suas relações com as divindades afro-brasileiras, processo que continua presente na memória de sua comunidade.

A escolha do título **Encontros, Desencontros e (Re) Encontros da Identidade religiosa de matriz africana: a história de Cecília do Bonocô – ONÃ SABAGI**, objetiva interpretar as trajetórias marcadas pela proximidade, re-elaborações, descontinuidades e re-encontros, a partir de vários eixos de tradição religiosa afro-brasileira e, define uma identidade híbrida permeada por simbolismos que irão caracterizar a tradição religiosa do Terreiro por ela fundado. A sua inserção religiosa, através do ritual iniciático da *feitura de santo*, constitui a passagem definitiva para o mundo do candomblé e para esta ocasião, utilizamos duas expressões em língua iorubá que poderão bem representar esse importante momento: **ONÃ SABAGI**. O primeiro termo justifica-se pela tradução: Onã = caminho em língua iorubá e Sabagi = local onde se realiza os rituais de ingresso no culto jeje. Acredita-se que as duas palavras deem a dimensão do trabalho realizado, ao investigar os diversos caminhos, trajetórias e pertencimentos étnico-religiosos de nossa personagem central. Encontros, Desencontros e (Re) Encontros da identidade religiosa agregando práticas rituais do espiritismo popular e ameríndias, selecionando-as, adaptando-as. Caminhos onde se evidenciaram conflitos, escolhas e os padrões que de fora para dentro re-orientavam o modo de viver a religião candomblé na estrutura jeje-nagô.

Na lógica do povo de santo os encontros, desencontros e re-encontros sócio-religiosos obedecem à vontade expressa dos orixás, tendo por base nossos informantes que auto-definem suas participações e integração na comunidade-terreiro sob a ótica do chamamento religioso em prol da sua saúde, bem estar e missão religiosa a ser executada com devoção. Ou como resume um depoente:

Não é a toa que estou aqui minha filha, tinha que ser desse jeito.

Como não obedecer, porque tinha apanhado tanto, nada dava certo na minha vida, sofria muito e hoje estou aqui.¹

Elaborar essa Tese... foram dias e dias, semanas após semanas num esforço contínuo de observação e reflexão e na organização de termos selecionados para expressar e discutir a temática abordada. A presunção de quem escreve é acreditar que todo empenho seja capaz de transmitir a pertinência da questão investigada, e ao mesmo tempo, até seduzir os leitores que acreditamos estarem ávidos por nos compreender e compreender nosso objeto ao se interessarem pela produção acadêmica.

Então, o desafio é: tecer os fios, juntar o que estava disperso, reavaliar análises, desmontar, e tentar apresentar aspectos omitidos ou, que de forma generalizada, foram abordados em outros estudos, apresentar novas evidências de um tema que não é desconhecido no meio acadêmico, mas que apresenta nuances que somente uma investigação pontual e exaustiva de uma trajetória de vida é capaz de descortinar.

Os candomblés baianos projetaram-se como principal representativo das variantes rituais, chamados de *nações de candomblés*. Contudo, o surgimento de novas tradições no início do século XX, no momento em que outras comunidades cronologicamente mais tradicionais já existiam, não foram devidamente investigadas. O termo tradicional, aqui utilizado, quer expressar autoridade, do ponto de vista temporal e não em relação tão somente aos aspectos litúrgicos ou outras representações construídas com o intuito de hierarquizar as relações e as práticas religiosas. A memória sobre suas líderes, as comunidades religiosas por elas organizadas e as representações mágico-simbólicas das suas histórias pessoais, como prática pedagógica e ideológica, reforça continuamente a identidade étnico-religiosa do

¹ Entrevistas concedidas à autora por Olga Marialva dos Santos (Equede Olga) em 2008 e Lourdes Carvalho Ramos (Ialorixá do Terreiro de Jaguaraci), 2008.

grupo. Torna-se assim importante uma investigação que privilegie esses aspectos de forma sistemática, à luz dos discursos antropológicos capazes de fazer emergir os simbolismos e representações que ancoraram a trajetória religiosa exemplar dessas lideranças e os mecanismos psicossociais que permitiram uma inserção social diferente dos lugares pré-estabelecidos pela sociedade excludente.

O fato de ser mulher e negra deflagrava outras dificuldades socialmente estabelecidas, onde as relações de gênero merecem uma discussão à parte. A história da trajetória religiosa de Cecília do Bonocô é permeada de significados ritualísticos, de transição entre uma religiosidade e outra, ou ainda, intercruzamentos de religiosidades e identidades não acabadas e que se dinamizam a cada obstáculo ou mesmo na reconstrução da memória que sustentará a efetivação da prática.

Nessa lógica, a questão do tempo é fundamental para uma leitura sobre o significado e efetivação do tempo cronológico e/ou ritualístico, porque vamos trabalhar com a memória dessa liderança, que é o objetivo central dessa Tese. Esse aspecto merece melhor detalhamento capaz de relacionar as diferentes temporalidades socialmente construídas, paralelas e não necessariamente opostas ao cotidiano do povo de santo. Um exemplo dessas temporalidades se evidencia quando se diz que o filho de santo deve esperar o seu tempo dentro da hierarquia religiosa. Esse tempo pode ser imediato, dependendo da necessidade religiosa do indivíduo, o tempo religioso está acima do tempo cronológico. Embora haja um tempo cronológico para algumas ações religiosas, o momento religioso torna imperativo antecipar o que é dito para o tempo cronológico acontecer. Um outro exemplo é o aguardo de sete anos para entrega do Decá (autorização para o exercício do sacerdócio), mas, por imperativo religioso, esse tempo pode ser antecipado. Ou como explicou Eliade: “... *o tempo sagrado opõe-se à duração profana e, por outro lado, esta mesma duração apresenta tipos diferentes de estrutura, segundo se trate de sociedades arcaicas ou de sociedades modernas.*” (2002: p.314).

Essa inter-relação tempo cronológico e tempo nos candomblés são capazes pela força dos significados atribuídos e das finalidades dentro da concepção religiosa de perpassar pessoas de diferentes categorias sociais. Por exemplo: é uma prática constante, que adquire tom de pilhéria e descontração, alterar o vocabulário que reforça a necessidade de precisar os diferentes territórios sócio-culturais. Na cozinha, alguém poderá não ser atendido, se solicitar o fósforo na forma correta, mas se disser a expressão na sua forma incorreta *fosco* será

imediatamente atendido em algumas situações. Basta transpor uma porteira, uma porta e o espaço sagrado dos terreiros já projeta uma pessoa para uma outra dimensão, para o distante apreendido pelas mudanças comportamentais, pelo vestuário ritualístico, pelo olfato, pela musicalidade, pela gastronomia, pelas lembranças...

Bonvini (2001:39) ressalta que:

Para que o grupo possa viver e sobreviver, é preciso uma dupla transferência de experiência; uma que se efetue no eixo de tempo “o tempo comunitário aquele que constrói diacronicamente a história do grupo, a outra que se realiza no interior do espaço do grupo, ou “espaço comunitário”, lá onde o vivido do grupo expande toda sua potencialidade de vida, junto a todos os seus membros e justamente hoje. É deste intercâmbio contínuo que depende a vitalidade do grupo.

Os terreiros de candomblé são aqui interpretados como espelhos da memória, cada canto, cada árvore, cada objeto, cada roupa é capaz de estimular as recordações que retroalimentam a identidade do grupo, e é por isso que nenhuma casa de candomblé é igual à outra. A diferença é impressa pela memória de líderes fundadores, práticas, ações cotidianas, cantos que personalizam e toques que registram continuamente a marca do grupo, suas histórias e seus pertencimentos. A tradição Ilê Axé Maroketu, tomada como paradigma pelos diversos pertencimentos religiosos de sua fundadora, legitima no presente o trânsito livre entre várias matrizes culturais.

Cecília do Bonocô com suas histórias e iniciação no candomblé pode espelhar as muitas outras histórias de trajetórias afro-brasileiras, em que os próprios sujeitos puderam decidir se não influenciar decididamente na construção da identidade múltipla ou optarem por uma única, embora continuamente entrelaçada por práticas que denunciam diversas matrizes de pertencimento étnico-religioso. (Gilroy, 2001).

Os candomblés de Ketu, ainda que se intitulem de “puros”, ou seja, enaltecem uma fidelidade à herança de uma tradição de matriz africana, particularmente, preservam cantos e rituais onde as práticas que identificamos como jeje estão presentes de forma harmoniosa, podendo cultuar publicamente caboclo ou não. Em muitas ocasiões é o discurso que antecede

a prática, ante o posicionamento favorável ao ecletismo, aos transe múltiplos e incorporação de novos elementos.

Durante a observação participante, ficou evidente que as pessoas, quanto mais velhas cronologicamente e de forma iniciática, afirmavam o pertencimento a uma única nação. As seguintes frases exemplificam essas declarações: “*Tenho orgulho de ser alaketu*”; “*Minha filha, alaketu não dá pra atrás*”. Essas são expressões que na atualidade parecem insulto a outros ritos, mas, que na verdade serviam para definir fronteiras, muitas vezes tênues, como também de reforço ao comportamento sócio-religioso. Orgulhar-se de pertencer ao candomblé de ketu é asseverar a legitimidade de sua prática, e, como tal, multiplicarem os ritos dentro dos princípios estabelecidos num passado longínquo. Identificar-se como *alaketu* e não dar para trás, deve ser compreendido como estímulo a reagir às dificuldades cotidianas e à superação dos estereótipos atribuídos ao negro na escravidão. O termo *alaketu/araketu*, traduz-se como povo da nação de candomblé ketu. Assim também, não temos dúvida que a exaltação desse sentimento passava pela disputa étnico-religiosa que caracterizava os discursos das diferentes comunidades religiosas no passado e com fortes reflexos no discurso atual na Bahia.

As comunidades sofrem as ações do tempo social, especificamente a memória, que é constantemente reativada nas comunidades que definem e realinham os pertencimentos. Essa memória vê-se ameaçada pelas dificuldades no cotidiano de sua apreensão e pelos tabus e desconfianças que envolvem os detentores de muitas memórias como os iniciados mais velhos, criando barreiras quase que intransponíveis para apreensão da prática ritualística e litúrgica que sempre deu ao grupo uma definição do pertencimento religioso. Os depoimentos coletados para a pesquisa, — beneficiaram-se em parte na confiança dos entrevistados no entrevistador e pelo fato de eles perceberem a importância, comprometida em revelar nas narrativas o olhar sobre os envolvidos do ponto de vista da comunidade.

Ao perceber que os instrumentos utilizados para a pesquisa como gravador, câmera fotográfica e até mesmo as impertinentes anotações, privavam os entrevistados da espontaneidade, descartei os recursos, aguçando os ouvidos, memorizando as lembranças e posteriormente tentando reproduzir as narrativas para, em outro dia, apresentar-lhes os resultados. Portanto, para a continuidade das investigações, havia o momento de encontro-retorno com os entrevistados. Consolidando, assim, a confiança evidenciada, colocando-os no

lugar de importância, como responsáveis diretos por esses depoimentos baseados em suas memórias e lembranças.

Para atingir nossos propósitos, esta pesquisa se deteve na coleta de informações sobre a personagem central Mãe Cecília do Bonocô, dentro da comunidade por ela fundada e em outras comunidades onde ela ficou conhecida. Também foram interessantes outras histórias de vida religiosa de mulheres no candomblé, que foram aparecendo durante a busca de informações sobre nossa personalidade central. A coleta de dados pode ser classificada dessa maneira em: os escritos do próprio punho de Archanja Moreira de Brito (Mãe Pastôra), filha biológica de Cecília do Bonocô, herdeira da tradição religiosa e atual Ialorixá do Terreiro Ilê Axé Maroketu que, em cadernos de anotações e folhas de papel, escreveu suas lembranças para que o tempo não as dissipasse, tornando-se a fonte principal para a investigação². Durante as tentativas de recordações para registro, contou Mãe Pastôra com a memória de sua irmã Jocelina Santos, que sucedera sua mãe na liderança da comunidade.³

Os escritos de Mãe Pastôra datam de 1985. A primeira análise desses documentos estimulou a procura por pessoas que pudessem contribuir com mais fatos sobre os caminhos religiosos percorridos por Cecília do Bonocô. No curso de História da Universidade Católica do Salvador e trabalhando como bolsista do Professor Doutor João José Reis na Universidade Federal da Bahia surgiu a oportunidade de publicar um ensaio sobre a trajetória religiosa de Cecília do Bonocô, intitulado “A História de Mãe Cecília.”⁴

Depois de diversas leituras e análises do material registrado por Mãe Pastôra, incontáveis vezes a história de sua Mãe foi revisitada, recorrendo-se aos diálogos, reveladores de nuances não apreendidos pela forma escrita, mas confiados ao observador-participante.

O observador participante inevitavelmente estabelece com o grupo uma afabilidade, ao participar de sua vida, de suas celebrações, do seu dia a dia. Tornando-se o entrevistador então, sujeito e objeto da pesquisa. Sujeito quando agia, tal qual o inquisitor, indagava, procurando apreender a dinâmica das ações e representações do outro; e objeto, quando elaborava os registros, tal como um instrumento de receber e transmitir a memória de alguém ou o que foi redesenhado sobre ela. Havia também o grande desafio de propor uma

² Optamos por manter a forma original da escrita de Mãe Pastôra em suas anotações.

³ Mãe Jocelina Santos, filha do orixá Oxalufã, faleceu em 18 de junho de 1991, bem antes de poder publicar parte da história de sua mãe.

⁴ SOARES, Cecília C. Moreira. “A História de Mãe Cecília”. In Revista da Bahia. Salvador: Empresa Gráfica da Bahia, v. 30, nº 15, (dez/89/fev./90), 1989, p.24-30.

interpretação dos acontecimentos, tentando um distanciamento enquanto pesquisadora, dos laços de afetividade que me ligavam a comunidade.

O texto apresentado em 1989 tornou-se um estímulo para a continuidade das reflexões sobre o tema e os acontecimentos compreendidos como “chamado dos Orixás”, para a vida no candomblé. Ao ingressar no Mestrado, busquei compreender as mulheres negras no cotidiano escravista na Bahia e assim apreender mais sobre as formas de sobrevivências e resistências em contexto adverso. A formação em História permitiu descortinar nesse mundo possibilidades onde as mulheres puderam se destacar e construir universo próprio. Faltava agora a relação desse cotidiano com a religião. Após longo caminho acadêmico, retomo o tema das mulheres negras, agora no contexto religioso e, particularmente a trajetória de Cecília do Bonocô.

Nesse momento a base dos estudos antropológicos, tornou-se o lastro teórico contribuindo para sistematizar os conhecimentos, permitindo a reflexão sobre as religiões afro brasileiras na Bahia, num Terreiro de matriz jeje-nagô, tendo como alvo a mulher negra e os Encontros, Desencontros e (Re) Encontros da identidade religiosa, a partir de experiências pessoais. Muito antes do ingresso no programa de Pós-Graduação em Antropologia na Universidade Federal de Pernambuco, continuei pesquisando essa memória, registrando os acontecimentos, buscando documentos, fotografias, visitando a comunidade. Atualmente são 23 anos de investigação e observação-participante no Terreiro, re-estabelecendo os laços de solidariedade que ligava o Terreiro a outras casas religiosas, revirando suas histórias, estabelecendo a malha cultural que religa as culturas envoltas em momentos de desafios e dificuldades de sobrevivência. Foi assim que entendi a construção da tradição Maroketu.

Com a entrada no doutorado em Antropologia, a necessidade de responder, através dos rigores teóricos e metodológicos, minhas inquietações sobre a temática levou-me ao seguinte recorte: a questão da memória-identidade e sua importância nas comunidades-terreiros; os pertencimentos através de trajetórias religiosas, práticas e rituais religiosos e a identidade feminina negra nos candomblés a partir dessas experiências místicas e culturais.

Nas entrevistas as narrativas do povo de santo constituíram o segundo bloco das fontes, onde procedeu-se a organização dos fragmentos dessa memória ora dispersa, ora misturada a outras tantas histórias e acontecimentos sociais do Terreiro. As entrevistas foram realizadas com aqueles que pertenciam à comunidade, em diferentes posições na hierarquia do Terreiro, e outras pessoas consideradas amigas e irmãos na teia das ramificações familiares do

povo de santo. Alguns dos nossos entrevistados, devido à idade avançada faleceram. Eram seus clientes, amigos, vizinhos ou filhos religiosos. Para compor essa história, foi necessário recorrer também à segunda geração dessas pessoas que compunham a rede de relações sociais, compreendendo que a memória de Cecília era algo ainda vivo e bastante presente para essas pessoas⁵. Procurei também pessoas que lembrassem da sua presença no bairro da Liberdade, ou que dela tivessem ouvido falar. Acreditei poder obter também com elas outras significativas informações. A estratégia foi positiva na medida em que ouvi e registrei mais ou menos as mesmas versões, com pouquíssimas lacunas dos entrevistados da primeira geração. Busquei percorrer os endereços apontados como residências de Cecília no bairro da Liberdade em Salvador (Estrada da Liberdade, hoje Rua da Liberdade, Rua São Lourenço e Rua São Cristóvão), inclusive identificando as casas onde morou. Percorrer esses lugares nos permitiu observar como Cecília do Bonocô estava bem localizada geograficamente em relação à cidade de Salvador e à Baía de Todos os Santos.

As comunidades-terreiros na Bahia sempre foram contempladas com investigações que privilegiam, sobretudo, a ritualística e a organização religiosa. Esses estudos possibilitam a compreensão desse universo complexo e repleto de significados simbólicos que particulariza cada “nação de candomblé”. Ainda assim, o mundo dos terreiros continua repleto de significados só revelados por uma pesquisa que privilegie aspectos antes imprevisos pelos estudos que caracterizaram os recortes teóricos antropológicos voltados para as populações afro-brasileiras. Aguçar nossa atenção e por em prática o olhar sempre atento às particularidades que identificam grupos e maneiras de relacionar-se com os demais, tornou-se o objetivo que nos obrigou a dar atenção ao sentimento de pertencimento das mulheres nos candomblés, a partir de acontecimentos compreendidos como “apelo religioso dos orixás” para que se integrassem ao novo modo de vida e que, sobremaneira, favorecessem o alcance do lugar social. A segunda situação ocorre não como resultado direto da primeira ação, mas como reconhecimento pela aptidão religiosa e notória compreensão de acontecimentos cotidianos que desestabilizavam particularmente negros e não negros, podendo essas mulheres intervirem, sugerindo para equalização do problema.

Assim, ouvir e interpretar as histórias da construção de uma identidade religiosa a partir de acontecimentos cotidianos e místicos, diferem da interpretação pela simples

⁵ Durante a transcrição das entrevistas, tentamos não alterar o português falado pelos entrevistados.

observação, uma vez que, permite aos reais personagens narrarem suas próprias histórias e expressarem o seu significado. A cada exemplo de encontro ou mesmo re-encontro da religiosidade de matriz africana os próprios atores e pessoas vinculadas ao mundo dos candomblés se preocupam em decodificar a trajetória marcada por simbolismos e sensibilidades. Ao mesmo tempo, o vínculo religioso provoca mudanças no sentido de precipitar reflexões acerca do lugar social e delimita diferenças e particularidades. Essas premissas se entendidas dentro de uma estrutura político-social de exclusão dos afro-descendentes, eleva a auto-estima e sentido de integração social. Ao mesmo tempo, esse pertencimento religioso pode ser ampliado a outras categorias sociais cuja identidade religiosa negra seja assimilada.

As narrativas sobre o candomblé, chamamento religiosos e castigos de orixás, são repetidas reiteradas vezes, ou seja, nos momentos de descontração ou em situações onde a memória precisa ser rememorada para solucionar algumas tensões ou conflitos no interior do grupo. Relembrar situações passadas é um exercício freqüente nas comunidades-terreiros mais antigas em Salvador e Recôncavo Baiano. Entende-se como uma prática pedagógica e de conscientização política da identidade do grupo, que se respalda no passado mítico ou em situações reais onde os fatos pessoais projetam-se entrelaçados com a própria existência e continuidade da tradição religiosa. O estímulo à memória é uma prática característica de sociedades africanas e a permanência desse comportamento explica-se também pelas condições de incorporação das populações africanas na condição de escravos.

Bonvini (2001:39) compreende o contexto da oralidade como o momento da:

... troca direta da palavra que permite a transferência da experiência no meio do grupo e, por aí, a sua vida e sua sobrevivência". A oralidade se constitui "por palavras organizadas estritamente ligadas à experiência total do grupo, aquela do passado, do presente e do futuro.

A dinâmica desses diálogos reflete a experiência do vivido através de "palavras especializadas na transferência, espaço-temporal da experiência do grupo e por aí verdadeiras palavras tradicionais no sentido pleno do etmo latino: *tradere*, transferir, transmitir, palavras aptas à experiência do grupo" (Bonvini, 1999).

As histórias contadas se esforçavam em afirmar continuamente as razões que motivaram a aceitação da vida religiosa. O ritual iniciático teve como função introduzir definitivamente a mulher negra no mundo mágico-simbólico dos candomblés, restabelecendo o equilíbrio psicossocial e afirmando-se enquanto pessoas que resgatavam uma identidade singular. Exemplificam também reações à discriminação por gênero. Tornar-se líder religiosa e mulher negra eram dois estigmas só amenizados pelo lugar social alcançado entre seus pares e, muitas vezes para além desse grupo.

Quanto a meus informantes mais pontuais, Mãe Pastora, Alzira Lacerda e Seu Vaduca, além da desconfiança, dos tabus e dos segredos religiosos que não poderiam ser revelados simplesmente ao entrevistador, outros limites se impuseram porque já estavam doentes e cansados.

Esses informantes mais pontuais, para que suas lembranças aflorassem, foram conduzidos ao espaço do terreiro, pois, ali reside a memória a ser recordada. A influência do local na sensibilidade dos entrevistados teve o poder de fazê-los lembrar, reativando-lhes a memória. As alterações no espaço interferem na memória e nas lembranças pessoais. Assim, a estratégia de trazer entrevistados ao local do terreiro funcionou na medida em que cada canto, cada árvore, objetos e sua disposição afloravam lembranças e não raras recomendações para preservação e manutenção no seu devido lugar. Em outros modos, o sentimento de pesar ao presenciar inovações, ainda que fossem para utilização racional do espaço, sob a ótica moderna e melhorias nas condições estruturais da Casa, levaram os entrevistados a se lamentar, quanto à divisão e estrutura física mais antiga – agiam como se tivessem mutilado parte da sua vida condensada pela memória associada ao local.

O próprio espaço do terreiro, seus objetos, mobiliário, fotografias e documentos mais gerais, como inventário, recibos de venda de terreno, recibo de pedido de permissão à polícia para celebração de candomblé, licença de instalação de uma quitanda nas imediações do terreiro, notícias em jornais, atas da Sociedade Beneficente São Lázaro, fundada em 1943, processo para reconhecimento da comunidade religiosa como Patrimônio Cultural Afro-Brasileiro em 2005, e a própria bibliografia de pertinência ao tema, complementam a terceira parte do material utilizado na pesquisa.

Esclarecida a importância da metodologia escolhida, devo identificar-me agora, para que se possa ter uma idéia do meu grau de dificuldade e facilidade em compor essa história e poder interpretá-la, cruzando olhar antropológico com o do povo de santo na Bahia. As

dificuldades pela proximidade com o grupo estudado foram possíveis de serem contornadas, pois, na condição de observador-participante segui a recomendação do antropólogo Lima, (2003:141), quando recomendou que o pesquisador deveria: “transformar as possíveis desvantagens da observação participante num elemento positivo para o resultado do seu trabalho”.

Sou neta de Cecília do Bonocô, cresci ouvindo suas histórias, os comentários sobre sua personalidade, história de vida, capacidade mediúnica, sua vidência em copo d'água, adivinhações, préstimos e força espiritual. Recordo-me que de tempo em tempo aparecia alguém batendo à porta, chorosa pela falta de Mãe Cecília, se lamentando que o momento era de dificuldade e só alguém capaz de adivinhar presente, passado e futuro para resolver determinadas questões. No que Mãe Pastôra, filha biológica de Cecília do Bonocô, com voz grave e suave, respondia:

Não tenho a vidência de Mamãe, mas se o senhor quiser olho nos búzios. Mamãe pediu que após sua morte, ninguém se lamentasse, e deixassem ela descansar.

Espreitava através das paredes, portas e cortinas, procurando decifrar o que se passava na cabeça daquelas pessoas e porque, ao me verem e saberem então que eu herdara o mesmo nome da velha Cecília, tratavam-me como uma personagem ilustre, faziam associações, procuravam semelhanças físicas, enfim chegavam no campo mágico: eu também herdei o Orixá como é comum no universo religioso afro brasileiro para os filhos e parentes mais próximos do líder religioso. Aprendi a conviver com o estigma, só muito mais tarde na Universidade pude iniciar uma leitura *de fora para dentro* da comunidade, e tal exercício acadêmico contribuiu para que pudesse, enfim, entender melhor as vivências e práticas da comunidade que se sustenta na memória e na tradição, esforçando-se para continuar imutável. E, mais do que isso, como as mulheres tornaram-se porta-vozes desses diferentes processos de construção de identidades múltiplas, de pertencimentos que dispensam essencialismos, quando seu próprio passado indica uma sobreposição de práticas e sensibilidades religiosas que ultrapassam fronteiras e são constantemente dinamizadas pelo moderno sistema de informações culturais.

Guita Debret, (1986:141-142) ao discutir sobre os métodos qualitativos de análise, dentre eles a história de vida e a história oral ressalta a importância destes para o estudo das classes populares, na tentativa de incorporar “a versão que os desprivilegiados têm sobre os acontecimentos”, bem como, a produção de novas tipologias documentais como alternativas frente à documentação oficial.

Neste sentido a mesma autora enfatiza:

O primeiro desses campos aparece como especialmente relevante quando se tem em vista a produção de uma nova documentação, por um lado, quando as pesquisas se voltam para as classes populares, trata-se de mostrar a importância de produzir uma documentação que se constitua num ponto de vista alternativo à documentação oficial.

E também justifica a utilização desse instrumental por diversos cientistas sociais, ressaltando:

No que se refere ao segundo campo aberto, a razão alegada para a utilização desse instrumental reside no fato dele possibilitar o estabelecimento de uma conversação ou um diálogo entre o informante e o analista. Quando os autores, nesse caso, fazem uma oposição entre falar e conversar ou enfatizam o argumento que a história de vida possibilita um dialogar com os sujeitos estudados, chamam a atenção para basicamente dois aspectos. Em primeiro lugar, para a violência implícita no procedimento que envolve a imposição, aos informantes, de categorias que não lhes dizem respeito, vindas de uma teoria exterior a eles ou ao conjunto de valores próprios do pesquisador. Em segundo lugar, para a importância de darmos condições aos informantes de nos levar a ver outras dimensões e a pensar de maneira mais criativa a problemática que, através deles, nos propôs analisar.

O trabalho de campo antropológico constitui uma das maneiras mais direta de conhecimento e interpretação dos modos de vida e organização social de grupos alijados das relações de poder.

Lima (2003), ao abordar a questão do método na observação-participante de histórias de vida lembrou que as dificuldades metodológicas residem em dois aspectos: a questão do tempo disponível para obtenção de informações e a veracidade dos informes voluntários, passíveis de racionalizações. Os candomblés compartilham uma unidade ideológica, daí serem os entrevistados cautelosos em descrever aspectos relacionados aos seus mistérios, fundamentos e ritos. Porém, como essas histórias circulam nesse mesmo universo, o pesquisador poderá comparar os dados na comunidade que compartilha informações pessoais, impressões: todos esses elementos constituem “documentos valiosos para a compreensão do relacionamento interno desses grupos” (Lima, 2003:140). E conclui observando que “A vida de um líder de candomblé é muito menos sua do que da comunidade a que serve” (*Idem*).

Na tentativa de melhor apreender os significados e a importância de acontecimentos que irão justificar a escolha dessa trajetória religiosa, dividimos a Tese em oito capítulos:

O Capítulo I, *O Campo dos Estudos Afro-Brasileiros na Bahia*. Neste capítulo apresentamos as etapas dos estudos afro-baianos sobre a tradição afro-brasileira usando como suporte teórico os principais estudiosos do assunto. Evidencia-se como eles apresentavam esse campo religioso, suas conclusões e limites nas abordagens, refletindo as fases influenciadas pelos contextos sociais e internacionalmente construídos. Buscou-se relacionar essas pesquisas com os caminhos percorridos por Cecília do Bonocô. Utilizamos especificamente os trabalhos de Raimundo Nina Rodrigues, Manoel Querino, Arthur Ramos, Edison Carneiro, Luiz Viana Filho, Ruth Landes, Melville Herskovits, Donald Pierson, Roger Bastide, Pierre Verger, Juana Albein dos Santos, Vivaldo da Costa Lima, Julio Santana Braga, Renato da Silveira, Vilson Caetano de Souza Júnior e Nicolau Páres.

O Capítulo II, *Memória, Territorialidade e Identidade Negra no Terreiro Ilê Axé Maroketu*. Serão discutidos nesse capítulo, os conceitos teóricos como o de identidade na Bahia, voltada para o interior da comunidade, mas que por sua vez, é refletida nas relações de sociabilidade; a importância da memória vivida e exaltada pelo grupo religioso; o significado do espaço-Terreiro, local onde se projetam identidades, e como essas manifestações corroboram a compreensão de uma cultura dinâmica e que, inevitavelmente, reflete a necessidade de modelar-se às circunstâncias político-sociais. Como suporte teórico, utilizamos os seguintes autores para

conceituar identidade, memória e territorialidade: Raimundo Nina Rodrigues, Jaques D'Adesky, Kwame Anthony Appiah, Ricardo Franklin Ferreira, Rogério Hasbaert, Stuart Hall, Maria Salete Joaquim, Zygmunt Bauman, Henri Bérégson, Maurice Halbswachs, Emilio Bonvini, Paul Gilroy, Roger Bastide e Juana A. Santos. Propondo a discussão de conceitos para explicar a importância do espaço religioso na consolidação da memória mítica religiosa.

Já o Capítulo III, *A Memória de Cecília do Bonocô: trajetória de vida – Encontros, Desencontros e (Re) Encontros Religiosos* constitui o trabalho de campo. O objetivo é relacionar a memória dos acontecimentos na vida de Cecília: os primeiros sinais da revelação religiosa, o simbolismo de Iemanjá, infortúnios, doença e cura, o trabalho com os espíritos de Maria Madalena e Maria Sofia, o trabalho com o caboclo Sete Flechas, a descoberta da vidência e seus rituais mágicos, vida social, castigo de Obaluaê, descrição do perfil de Cecília por Mãe Pastora, as redes de sociabilidade e religiosidade, primeira manifestação do orixá Obaluaê, a busca pelo local para instalação do Terreiro e seus significados, a escolha por sua iniciadora Damiana Oxafalaqué e “feitura do santo” e, por último, o recebimento do Decá, isto é, autorização por meio de rituais e cerimônias para se tornar uma Ialorixá. O capítulo foi escrito tendo como fonte principal os escritos da filha biológica de Cecília, como já dissemos anteriormente. Mas também, buscamos corroborar sua memória com a de outras pessoas como: Air José Souza de Jesus (Bamboxê - Babalorixá do terreiro Ilê Odô Ogê); Irene Sowzer Bamboxé (Ialorixá); Ebome Cândida Penha (filha-de-santo de Cecília do Bonocô); Lourdes Ramos de Carvalho (filha de-santo de Cecília do Bonocô e Ialorixá do Terreiro Jaguaraci); Olga Marialva dos Santos (Equede do terreiro Ilê Axé Maroketu); Zulmira Santana França (Mameto de Inquice Terreiro Tumbensi); Regina Maria da Rocha (Gaiaku do Terreiro Hùnkpámè Ayíonó Hùntólogi – Cachoeira/ Bahia); Ambrósio Bispo Conceição (Ogan do Zoogodô Bogum Malê Sejá Hundê – Cachoeira/ Bahia); Antônio Sérgio Teixeira Pinto (Ogan), gente do povo-de-santo em Salvador, pessoas que puderam partilhar de muitos momentos religiosos com Cecília do Bonocô. Dentre aqueles que faleceram no curso da pesquisa, Jocelina Moreira de Brito (filha biológica de Cecília do Bonocô e Ialorixá do Terreiro Ilê Axé Maroketu); Ialorixá Luzia de Xangô (Obadinã), primeira filha de santo de Cecília do Bonocô; Alzira Santana Lacerda (filha de santo de Cecília do Bonocô); Valdomiro Ferreira (Seu Vaduca), compadre de Cecília e gente de santo, sua família foi uma das primeiras a residir na Baixa do Bonocô; Caetana América Sowzer Bamboxé (Ialorixá do Terreiro Ilê Axé Lajoumim); Eulina Teixeira Perez, filha de santo do terreiro do Bonocô; Percília Gomes de Lima (vizinha); Umbelino Roberto Pereira, amigo e cliente de Cecília do Bonocô.

Procurou-se também percorrer os supostos caminhos feitos por Cecília em cidades do Recôncavo Baiano como São Gonçalo dos Campos, Cruz das Almas, Cachoeira, Muritiba, vasculhando resquícios dessa memória.

O IV Capítulo, *Análises das Trajetórias Religiosas de Cecília e a Construção do Terreiro do Bonocô*, constituem o olhar analítico sobre os acontecimentos que marcaram a vida de nossa personagem, o significado da aparição da “pedra de Iemanjá” e suas conseqüências, tenta explicar as razões para a presença espiritual de Maria Madalena e Maria Sofia; uma análise sobre a doença enquanto eleição para a vida religiosa, a importância de ter vivido no bairro da Liberdade, seu reconhecimento através da vidência religiosa, a presença do caboclo Sete Flechas em sua vida, como os intelectuais em Salvador deram notícias a seu respeito, as repressões policiais ocorridas no Templo Espírita por ela organizado e no Terreiro Maroketu, as redes de sociabilidade, de amizade e de religiosidade, sua personalidade e liderança, além das representações e simbolismos dos caminhos percorridos até o primeiro transe do Orixá Obaluaê.

No Capítulo V, *Edificação do Território Religioso: Ilê Axé Maroketu*, busca-se compreender a fundação do Maroketu relacionada aos contextos sociais das décadas de 30 e 40 do século XX, explica-se como o Orixá Obaluaê se impôs na vida de Cecília, como também se esclarece a necessidade vivida por ela de procurar um espaço para fundar o Terreiro, a importância de instalar-se na Baixa do Bonocô, próximo à localidade do bairro de Quintas das Beatas (atual Cosme de Farias), a chegada dos símbolos do Orixá e a escolha da data, a fundação da Sociedade Beneficente São Lázaro em 1943, e o carisma de Cecília do Bonocô.

Capítulo VI, *A Construção da Identidade Religiosa no Terreiro Ilê Axé Maroketu*. Analisa-se a construção da identidade religiosa de Cecília, a partir das diversas vertentes religiosas assimiladas e redefinidas durante sua trajetória, as redes estabelecidas a partir dos contatos com povo de santo, as origens míticas do Orixá Obaluaê, as características da personalidade de Obaluaê na casa de Cecília, a pertença jeje-mahim, filiação religiosa e a família de santo, participações de Martiniano do Bomfim, Damiana Oxafalaqué e suas filhas Jardelina e Brígida da Cruz, Procópio de Ogunjá, Eduardo Ijexá e Manoel Cerqueira de Amorim (Nezinho), as lideranças de Mãe Jocelina e Mãe Pastôra.

Capítulo VII, *Descrição dos Rituais de Sacrifícios e Festas no Ilê Axé Maroketu*. Após análise da construção da identidade religiosa, ou melhor, das diversas religiosidades no

espaço do Terreiro, agora analisa-se as práticas rituais e festivas durante a roda de Xirê, descrevendo cerimônias e liturgias que podem constituir sinais diacríticos em relação a outros ritos e tradições. Analisa-se a organização religiosa, a partir da família de santo construída, e os primeiros barcos de iaôs.

Capítulo VIII, *Definição da Tradição no Ilê Axé Maroketu*. Constitui o último capítulo da Tese, onde se procura definir a importância da Tradição do Terreiro Ilê Axé Maroketu, pela dinâmica das contribuições recebidas, a partir das experiências vivenciadas por sua fundadora e das lideranças de outras tradições e os significados da expressão em língua iorubá que definem a Comunidade.

Nas Considerações Finais, busca-se evidenciar os significados e a importância dos caminhos percorridos pela nossa personagem central, Cecília do Bonocô, nos Encontros, Desencontros e (Re) Encontros com a religião afro-brasileira dinamizados pelas aquisições da cultura nacional, mas capazes de lhe proporcionar um pertencimento diferenciado em relação ao conjunto das mulheres negras. Com efeito, mesmo antes de se tornar Ialorixá, Cecília da Liberdade, Cecília do Bonocô, era reconhecida no universo religioso em Salvador e em algumas cidades no Recôncavo Baiano como exímia “Olhadeira” e “Vidente”.

Esse trabalho contou com a relevante memória da Ialorixá Pastora de Iemanjá Ogunté, que faleceu na manhã seguinte após ter recebido a notícia da conclusão dessa Tese⁶. E mais uma vez a Tradição Maroketu se redefine, pelas aproximações, associações, reverses, encontros, desencontros e re-encontros no contexto das tradições de candomblé na cidade de Salvador. À frente das cerimônias fúnebres do “Axêxê” e dos desígnios religiosos do Terreiro Ilê Axé Maroketu, retorna o principal descendente da família Axé Bamboxê: o Babalorixá Air José de Souza, fundador do Terreiro Odô Ogê, conhecido como Pilão de Prata em Salvador-Bahia.

⁶ Archanja Moreira de Brito, conhecida como Mãe Pastora de Iemanjá Ogunté faleceu no dia 15 de janeiro de 2009, dia da Lavagem do Bonfim em Salvador, às 7:40h, nas instalações do Terreiro Ilê Axé Maroketu.

CAPÍTULO I

O CAMPO DOS ESTUDOS AFRO-BRASILEIRO NA BAHIA



Foto1 - Ialorixá Jocelina de Oxalá e Iaquequerê Pastôra de Iemanjá. Acervo Mãe Pastôra.

CAPÍTULO I

O CAMPO DOS ESTUDOS AFRO-BRASILEIRO NA BAHIA

1.1 Nina Rodrigues

Os estudos sobre o negro na Bahia, refletem interpretações históricas, antropológicas e sociológicas voltados, sobretudo, às questões da cultura e religiosidade de matriz africana, embora não tenham sido as únicas preocupações. Para melhor análise destas investigações evidenciamos quatro momentos. O primeiro tem início com os estudos do médico maranhense, radicado na Bahia, Raimundo Nina Rodrigues, (1862-1906) que inicialmente se dedicou à descrição e análise das práticas de religiosidade dos africanos. Na obra *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos* (1935), analisou, a partir de referenciais teóricos da psiquiatria, o candomblé na vida dessas pessoas. Nina Rodrigues acreditava na incapacidade e na inferioridade do negro para integrar-se à civilização ocidental e manifestações da cultura como transe místicos e possessão foram consideradas histerias coletivas.

Certo de que apenas predominava na Bahia o culto organizado dos iorubás, embora já contendo referenciais de outros grupos como o dos jejes, direcionou suas investigações para aspectos religiosos desse grupo. Durante suas investigações, elegeu o candomblé do Ilê Axé Omim Iyá Yamassê (Terreiro do Gantois) como campo de estudo, certamente pela popularidade que já gozava aquele terreiro desde 1849 (Rodrigues, 1935:28). A escolha dessa comunidade para suas análises levou à exaltação de um único referencial de candomblé, no que foi seguido de perto por outros estudiosos.

Ao fazer seu estudo, Nina Rodrigues não submeteu suas observações a um cotejamento com o trabalho de pesquisadores estrangeiros como o de A. B. Ellis, que já tinha escrito sobre a religião dos iorubás e dos jejes na Costa dos Escravos na África Ocidental, como ele próprio informou na introdução da publicação em língua francesa e

impressa na Bahia. A obra foi publicada na Revista Brasileira em 1896 (Tomos 6 e 7), nas edições de 25 de abril, 02 de maio, 15 de junho, 1 e 15 de julho, 1 de agosto e 15 de setembro. Um ano depois juntou-se o capítulo final, sendo publicado no Tomo 9 da mesma Revista, sob o título: “Ilusões da Catechese no Brasil”. Todos os artigos foram reunidos e o próprio Nina Rodrigues traduziu para o francês e publicou em 1900, sob o título *L’Animisme Fetichiste des Nègres da Bahia*, edição Reis & Companhia, Bahia e dedicada à *Société Médico – Psychologique de Paris*, da qual era o autor Membro Associado Estrangeiro.

A edição francesa foi acrescida com mais dados e observações, o texto foi corrigido e houve também alterações nos títulos dos capítulos. A edição em português seguiu de perto o trabalho da Revista Brasileira e apesar das dificuldades na tradução procurou-se respeitar o pensamento do autor, tendo sido incluídas as notas e observações da edição francesa, integrando trabalhos escritos em momentos diferentes. O autor comentou sobre a preponderância iorubá na Bahia, para além de exaltá-los em termos culturais, principalmente em relação à cultura de africanos de procedência Bantu, salientou as razões contextuais que contribuíram para as vantagens dos iorubás, como por exemplo, o grande número de negros das nações iorubás; aquisição de riquezas e conquista da liberdade por um número considerável de negros desses grupos; a relação comercial com a região de Lagos¹; a difusão da língua iorubá generalizada entre negros crioulos e mestiços (1935: 25 e 34; 163-164).

Por todas as razões acima citadas, Nina Rodrigues (1935:28) foi contundente em afirmar que só existia na Bahia a religião dos Iorubás e Jebus:

Com fôrma de culto organizado acredito que só existem na Bahia a religião dos Jorubanos e Jêbus, a que chamam vulgarmente religião dos negros de santo ou candomblé...

O autor foi o primeiro a evidenciar os aspectos sincréticos da religião afro-brasileira:

¹ Capital da Nigéria, país situada na parte ocidental do continente africano.

A conversão religiosa não fez mais do que justapôr as exterioridades muito mal compreendidas do culto catholico às suas crenças e práticas fetichistas que em nada se modificam... (op.cit., p. 168 e 171).

Dessa forma, segundo o pesquisador, o que se evidenciava eram “mesclas” de práticas religiosas, “*o sentido e a forma das práticas fetichistas foram grandemente modificada pelo meio*”. (*Idem*). A convivência na escravidão inevitavelmente permitiu as trocas e associações simbólicas entre os ritos e as práticas de religiosidades.

Mas, ao mesmo tempo em que evidenciou o meio social enquanto ambiente favorável, presumia que a pureza das práticas ritualísticas estava ameaçada pelo desaparecimento dos africanos.

... diluído o elemento africano no grande meio social de composição heterogênea, forçosa e infalivelmente a pureza das práticas e rituais africanos terá desaparecido, substituidas por práticas e crenças mestiçadas... (op.cit., p. 20).

E continuava:

... inteiro e puro só devem encontrar o sentimento que anima as suas crenças, tão fetichista quando dellas são objetos, as pedras as árvores, os búzios da costa, como quando se dirigem aos muitos santos do catholicismo. (Ibidem)

Essas importantes observações, particularmente para essa Tese, já começam a ser apresentadas na introdução da obra, quando Nina Rodrigues questionava a pureza dos cultos, resultado da pesquisa realizada com atenciosa observação etnográfica. Explicava o autor a razão histórica que em decorrência das variedades culturais levaram a processos inevitavelmente diversos e entrelaçados: “*Segue-se naturalmente que assim múltiplos e diversificados deviam vir com elles as crenças dos seus maiores.*” (*op.cit.,p.23*).

Nina Rodrigues, foi quem também primeiro definiu a noção de terreiro de candomblé: “*O terreiro é então um sitio chácara ou roça, alugada ou arrendada para grande festa que se faz uma vez no anno*” (*op.cit.*, p.68).

Acrescentava que o terreiro também podia ter duas significações distintas: nomeava o sítio, lugar ou casa onde reside o chefe e se celebram as festas religiosas e ao mesmo tempo qualifica a jurisdição “*de um pontífice fetichista que delle toma o titulo de pai ou mãe do terreiro*” (*Idem*).

Seu ideologismo acadêmico, respaldado no cientificismo racista e excludente do final do século XIX², perpassa toda sua obra, porém não podemos negar o valor da contribuição de sua descrição etnográfica que, contraditoriamente, nega as hipóteses do próprio autor no que tange a inferioridade cultural do negro.

Percebe-se a mudança de abordagem em que enumerou as informações que levaram à publicação dos seus escritos, *post-mortem*, intitulado de *Os africanos no Brasil* (1977)³. Estes escritos foram impressos preliminarmente ainda em 1905, quando o seu autor veio a falecer na capital francesa. Oscar Freire, então seu discípulo, se incumbiu de tornar pública a obra interrompida. Foram copiados os capítulos impressos, notas originais e vasta documentação fotográfica. Infelizmente Oscar Freire veio a falecer dezessete anos depois sem ter realizado aquele projeto.

Através de Homero Pires, também seguidor de Nina Rodrigues, se verificou que os escritos pertenciam a uma edição incompleta da obra, sob o título de *O Problema da Raça Negra na América Portuguesa* (1905). Pires também encontrou a continuação do livro com novos capítulos, entre os pertences de Nina Rodrigues na Faculdade de Medicina da Bahia. Foi constatado que todo o material constituiria o primeiro volume com o título *de Os Africanos no Brasil*, e vinte e seis anos após o início de sua elaboração por Nina Rodrigues foi publicado em 1932, pela Coleção Brasileira.

O objetivo da obra era estudar as procedências africanas e as manifestações dessas culturas. Mais uma vez, acentuou a evidência do grupo iorubá em oposição a presença ostensiva dos bantu e suas contribuições. A partir das críticas aos estrangeiros Spix e Martius que apontavam a procedência dos africanos no Brasil para as regiões de matriz bantu como o congo, cambindas, angolas, na Costa Ocidental da África, os macuas e

²O autor foi fortemente influenciado pelas teorias evolucionista e difusionista da época.

³Para elaboração desta Tese foi utilizada a 5ª edição, publicada em 1977 pela Editora Companhia Nacional.

anjicos na Costa Oriental, teria deixado escapar os sudaneses. Observa-se que o autor censurava o fato daqueles pesquisadores terem estado na Bahia no momento em que os sudaneses eram representativos.

Segundo o autor, (1977:19 e 117) o equívoco desses autores ocorreu por avaliarem a composição étnica com base nos levantes escravos onde os bantu foram representativos, e embora fossem considerados insubmissos assimilaram a cultura local.

A postura de Nina Rodrigues, em relação aos sudaneses, reflete a ausência de uma leitura histórica dos ciclos do tráfico negreiro ou da recusa etnocêntrica de sua preferência pela cultura africana evidenciada no recorte da sua pesquisa.

O autor asseverava a vantagem numérica dos sudaneses e a importância da língua nagô que praticamente estabelecia a comunicação entre os negros baianos.

Corroborava Nina Rodrigues com o Visconde de Porto Seguro, ao afirmar que:

... a importação dos colonos pretos para o Brasil, feita pelos traficantes teve lugar de todas as nações, não só do litoral de África, que decorre desde Cabo Verde para o Sul e ainda do cabo da Boa Esperança (...) os mais conhecidos no Brasil eram os provindos de Guiné (...), do Congo, de Moçambique e da Costa da Mina, donde eram o maior número dos que entravam na Bahia, que ficava fronteira e com mui fácil navegação, motivo por que nesta cidade tantos escravos aprendiam menos o português, entendendo-se uns com os outros em nagô. (op.cit., p. 21).

Mesmo enfatizando a pluralidade dos grupos étnicos oriundos das várias Áfricas que adentraram o Brasil e, por conseguinte, à Bahia durante a escravidão, Rodrigues, (1977:30) manteve-se incontestemente na defesa da superioridade dos sudaneses:

... a importação dos negros superequatoriais para o Brasil não só foi contemporânea do início do tráfico, como se prolongou por todo o seu decurso: e, mesmo por fim a intervenção das potências européias quis restringir o tráfico português a África Austral, e ele

tomou ali grandes proporções, nunca foi superior ao da procedência sudanesa ...

E ainda:

Os negros iorubanos, a que nós brasileiros damos, como os franceses, o nome genérico de nagôs, assim como os ewés entre nós denominados de jejes , como vimos seguramente eram importados no Brasil de longa data. Mas o valor especial da importação no começo do século XIX está na influência que a esse tempo principiaram a exercer sobre eles os fulás e haussás maometanos. Repelidos pelos fulás, os negros haussás caíram sobre o grande e poderoso reino central de Ioruba e destruíram-lhe a capital Oyó. (op.cit., p.40).

No livro *Os Africanos no Brasil*, o compromisso com os referenciais teóricos é parcialmente deixado de lado, dando lugar a uma descrição sobre a origem e procedência das várias culturas negras importantes e sobreviventes ainda nos primeiros anos da República. Assim, prestou-nos informações interessantes acerca dos negros homens e mulheres, identificados com as numerosas etnias africanas importados durante a escravidão, seus falares, trabalho e práticas culturais que se diluíam na medida em que desapareciam esses representantes.

Para as atividades desempenhadas por negras, pardas e mestiças o autor elencou múltiplas atividades, dentre elas as atividades em quitandas, nas portas das casas, o comércio em áreas urbanas com alimentos, com ou sem tabuleiros, especialmente as re-elaborações da culinária africana, além da venda de pequenos objetos de uso doméstico, sobretudo as contas usadas na África imprescindíveis às representações e simbologias religiosas, como “xoxó, abuxó, azeite-de-dendê, banha, obí, pequenos objetos de serventia doméstica, contas usadas na África e utilizadas nas práticas dos cultos nagô-jeje” (*op. cit.*, p. 101).

Quanto à indumentária e os adornos utilizados por crioulas africanas o autor descreve:

... adotaram e conservam vestuários de origem africana. As operarias pretas usam saias de cores vivas, de larga roda. O tronco coberto da camisa e envolvido no pano da costa, espécie de comprido chalé quadrangular, espécie de grosso tecido de algodão importado da África. O pano-da-Costa passa a tiracolo sobre uma espádua, por baixo do braço oposto, cruzadas na frente às extremidades livres. (op.cit., p.118).

O uso do torso também era comum:

Na cabeça trazem o torso, triângulo de pano cuja base cinge a circunferência da cabeça, indo prender-se as três extremidades na parte posterior ou nuca. (Idem)

Segundo o autor, o uso do torso obrigava as mulheres que não tinham cabelos carapinhos a trazê-los cortados bem curtos, eliminando assim os penteados. Outras negras com cabelos mais longos ostentavam penteados complicados e a “*cabeleira se converte num trabalho artístico de execução bem demorada*” (op.cit., p.119).

Já as negras mais ricas exibiam no seu vestuário ricos adornos, eram vistosos braceletes de ouro que cobriam os braços até o meio ou quase todo, muitos berloques e uma grande figa pendiam da cinta. A saia longa era feita de seda fina, camisa de alvo linho e o clássico pano da costa, confeccionado em rico tecido, além de “*especiais sandálias que mal comportam a metade dos pés*”. (Idem).

A este conjunto de roupas das negras, Nina Rodrigues de forma pioneira, descreveu o vestuário que passou a ser qualificativo de baiana. Essas peças acabaram por compor a indumentária sagrada dentro dos terreiros de candomblés, os sinais diacríticos nas nações de candomblés são plenamente perceptíveis nos detalhes da roupa e na sua forma de uso.

Os homens negros, segundo Rodrigues habitualmente utilizavam roupas brancas, confeccionadas em grosso tecido de algodão, sendo calça e camisa justas e curtas que

rememoravam os “camisus” nagôs. Os crioulos e africanos desempenhavam funções como ganhadores⁴: conduzindo cadeirinhas ou palanquins, como aguadeiros; alguns cultivando diminutas roças nos arrabaldes e nas circunvizinhanças da cidade. (1977:101).

Cabe ressaltar que os ganhadores realizavam diversas atividades nos “Cantos”, ou seja, desempenhavam suas funções em locais estratégicos da cidade, principalmente na parte Baixa da Cidade de Salvador no bairro Comercial, Arcos do Mercado de Santa Bárbara, ficavam os guruncis, mais adiante os haussás (*Idem*)⁵.

Porém, em maior número eram os “Cantos” dos nagôs que estavam espalhados por quase toda cidade, localizavam-se próximo ao Mercado, na Rua do Comércio, na Rua das Princesas; em frente aos grandes escritórios comerciais, aparentavam ainda serem “fortes, robustos, numerosos e faladores”. Na parte Alta da cidade, estavam concentrados no canto da Rua da Ajuda, atrás do edifício da Câmara Municipal, no Largo da Piedade, em frente ao Convento, próximo ao Hotel Paris, na Ladeira de São Bento. No canto do Campo Grande se reuniam alguns nagôs e pouquíssimos jejes. Na Rua das Mercês, no canto de São Raimundo, reuniam-se dois ou três negros Mina. Na Baixa dos Sapateiros, no canto da Rua da Vala, reuniam-se africanos de diversas nacionalidades. (Rodrigues, 1977:102).

As mulheres, segundo o autor, ocupavam as seguintes áreas: na Rua da Vala, Canto de São Miguel, na Rua do Guadalupe, na Rua do Cabeça e Largo 2 de Julho, no Cais de desembarque, na Ladeira do Boqueirão, atual bairro de Santo Antonio Além do Carmo. Assim como os homens, agrupavam-se segundo suas “nações”.

Evidenciamos que as formas de ganhar a vida e a dinâmica que envolvia atividades relacionadas à vendagem, possibilitaram uma contínua troca de informações políticas e culturais, além de garantir certa autonomia no tempo e no espaço, que puderam ser úteis na recomposição de práticas religiosas e construção de identidades diferenciadas. É justamente nesses ambientes, particularmente na parte mais antiga da cidade, como

4 Eram os negros ou negras, escravos e libertos, que exerciam atividades ligadas aos serviços urbanos e da domesticidade. Sobre ganhadeiras consultar SOARES, Cecília C.M. “As Ganhadeiras: mulher e resistência negra em Salvador no século XIX.”. *Afro-Ásia*(17).Salvador:EDUFBA,1996, p.57-71. Embora fossem atividades escravistas permaneciam nos primeiros anos do Pós-abolição. Muitas dessas atividades continuam até os dias atuais.

⁵ A mesma situação encontrou Verger, para os negros de ganho se agrupando quando possível, de acordo com suas “nações”, e muitos já eram alforriados. Ver: VERGER, Pierre. *Fluxo e Refluxo* do tráfico de escravos entre o golfo de Benim e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX. Trad.. Tasso Gadzanis. São Paulo: Corrupio, 1987, p. 503.

Pelourinho e seu entorno, que residiam ou tinham pontos de venda respeitáveis lideranças dos candomblés de Salvador na primeira metade do século XX.

É importante ressaltar que o autor, diante da complexidade dos termos étnicos e a relação com as regiões africanas de origem dos negros no Brasil, assim como os equivalentes brasileiros, chamou a atenção para os possíveis equívocos nominativos, podendo neste sentido, o estudioso se perder “em inextricáveis conjecturas”, decorrente dos poucos representantes de alguns grupos africanos fadados ao desaparecimento (*op.cit.*, p.102). Embora salientando essas dificuldades, Nina Rodrigues conseguiu mapear e caracterizar grupos das nações ainda existentes. Serão abordadas neste texto as principais “nações” que serviram como referência à construção da tradição Ilê Axé Maroketu, como os ketus, genericamente denominados de nagôs em Salvador, Jejes, Ijexás, e Tapas.

O autor assevera que os nagôs eram africanos numericamente mais expressivos na Bahia e vinham de uma variedade de procedências, sendo que os mais numerosos são de Oió, capital do reino Iorubá, seguidos pelos de Ijexá. Nina Rodrigues observou que desse grupo ainda existiam muitas mulheres. Depois os de Egbá, principalmente da capital Abeokutá. Em número reduzido, os africanos de Lagos, Ketu e Ibadan. O autor conhecera apenas um negro de Ifé, três de Yebú. Embora Rodrigues, tenha contado poucos negros de Lagos foi através dessa região que os nagôs mantiveram relações comerciais com a Costa d' África. Navios iam e retornavam com nagôs negociantes que falavam o iorubá e o inglês e comercializavam “nozes-de cola, cawris, objetos do culto jeje-iorubano, sabão, pano da costa...” (*op. cit.*, p. 104-105). Os de etnia Yebu/Iebu/Jebu ou Zebu, não foram representados numericamente no tempo de sua pesquisa, mas os traços diacríticos que identificavam a modalidade de terreiro de Ketu ou Nagô, a partir do conceito de etnia, sobreviviam no interior das comunidades que se intitulavam de Ketu na Bahia.

Já os Jejes também chamados de Éwes ou Evés pelos franceses se encontravam disseminados pela cidade. A denominação jeje tem origem no território da Costa dos Escravos, na área situada de Bageida à Akraqu. Alguns vieram do Daomé, porém quase todos são oriundos do litoral de Ajudá ou Whydah, do grande e do pequeno Popó de Agbomi, Kotonú. Alguns se diziam Efan, mas se mostravam distintos dos daomeanos e tinham por tatuagem característica uma queimadura na fronte. Outros se diziam *Mais* (pequeno povo situado ao Norte do Daomé), os jejes foram muitos representativos durante

o século XVIII e “influenciaram nas crenças, nas tradições de outros africanos no Brasil, como nas populações mestiças e crioulas do país.” (*op. cit.*, p.105-106).

O autor nos informa que os Tapa, oriundos das proximidades do rio Níger, também designados como Nifês ou Nupês, foram os que mais estabeleceram trocas culturais com os haussás na Bahia, partilhando com aqueles o aprendizado e práticas religiosas muçulmanas. Na época de sua pesquisa estavam numericamente reduzidos, existindo apenas algumas mulheres. Essas pessoas conservavam a sua língua também conheciam e falavam o nagô. No decorrer desta Tese será indicada a presença de negros de nação Tapa vivendo na Baixa do Bonocô e realizando cultos.

No que diz respeito à culinária, o autor descreveu a variedade de pratos, alterados na sua composição original, preparados à base da “tríade do azeite-de-dendê, pimenta e milho ou arroz”. Neste mesmo livro consta uma investigação pioneira acerca das línguas africanas faladas entre os negros. Para Nina Rodrigues “a língua é a trama com que se tecem ou bordam as duas revelações primordiais, o mito e os costumes”. É o instrumento da sua expressão. Depois da língua, as religiões (*op. cit.*, p. 120-121).

Ao refletir sobre a diversidade das línguas negras o autor alerta para a importância desses estudos e conseqüente conhecimento das nações negras que as falavam e da influência por elas exercidas sobre a língua falada no Brasil. Critica o descaso ao estudo das línguas africanas, ou a ênfase dada às línguas bantu (*op. cit.*, p.124-125).

Ao classificar as diferentes línguas africanas, alicerçado em diferentes autores identificou no grupo egbê ou guineano, as línguas ewé ou jejes e a iorubá ou nagô: registrou que muitas foram as línguas faladas no Brasil, mais ou menos adulteradas, com a predominância do nagô ou iorubá na Bahia e a quimbunda ou congoleza no Norte e no Sul. (*op. cit.*, p. 128-129).

O autor apresentou, na descrição etnográfica, diversos cânticos religiosos, todos nagôs, e observou que, quando se afirmava que uma pessoa falava a língua da Costa, entendia-se que se estava tratando da língua nagô. (Rodrigues, *op cit.*, p. 132-133). Segue-se no seu trabalho um glossário dos termos mais pronunciados pelos negros.

Para a língua jeje, Nina Rodrigues classificou cinco “dialetos”: Mahi, Dahomé, ou Effen, o Aufueh, o Awunã ou Aulo e o Whydah ou Wetá. Seus informantes foram quase todos mahi, considerado por ele o mais puros dos “dialetos” jeje, mas nada impedia que

viesses a falar outras línguas. A língua jeje teria nascido do mesmo tronco que o nagô, o odji e o gás, regendo-se pelas mesmas regras filológicas (*op. cit.*, p.139).

Quanto à língua da etnia Tapa, pouco é informado, embora assegure que a língua desse povo foi falada durante todo o século XIX. E ainda era falada como evidencia o vocabulário apresentado nessa obra. (*op.cit.*, p. 141- 146).

Ao falar sobre “As Belas Artes nos Colonos Pretos” o autor observou a ênfase dada ao gesto e a mímica como complemento da linguagem do negro, baseado no trabalho do Major Dias de Carvalho sobre a língua de Luanda, exemplificando com várias situações do cotidiano que eram explicitadas pelos gestos. Salientou que as danças africanas tomaram denominações diferentes com base nas línguas de origem: danças de tambor no Maranhão; maracatus em Alagoas e Pernambuco; candomblés, batucagês, batuques na Bahia (*op.cit.*, p. 152-155). O autor ainda analisou nesta obra a musicalidade, a escultura e pintura africanas cujos aspectos estavam atrelados às práticas e mitologia da religiosidade iorubá.

Em “Sobrevivências religiosas: religião, mitologia e culto”, capítulo em que o autor concluiu essa obra, descreveu as cosmogonias iorubá e jeje estabelecendo comparações entre ambas e relacionando às informações coletadas em seu primeiro livro *Animismo Fetichista*.

1.2 Manoel Querino

Após um silêncio de duas décadas sobre os estudos de Nina Rodrigues, a única voz que teria se erguido a falar sobre o negro brasileiro foi a de Manoel Querino, que descreveu aspectos relevantes do cotidiano dos negros baianos, sem se preocupar com rigor metodológico e a erudição científica de seu antecessor. Procurou, sobretudo, estudar o cotidiano dos negros e mulatos, na época em que fez seus registros informando-nos numa linguagem simples e memorística as práticas religiosas, culturais e da culinária africana presentes na sociedade baiana de então. Querino pôde pela sua origem social viver de perto muitos dos problemas que envolviam a população negra na Bahia, revelou-se um sociólogo

e psicólogo na descrição desse cotidiano, conforme escreveu Arthur Ramos no prefácio de *Costumes Africanos no Brasil* (1938)⁶. Segundo Ramos, Querino esteve sempre rodeado de pais e mães de santo que lhe confiaram segredos das práticas religiosas e da culinária.

O livro *Costumes africanos no Brasil*, publicado em 1938, por Artur Ramos⁷, reúne quatro trabalhos de Querino, a saber: *A raça africana e seus costumes na Bahia*; *O colono preto como factor da civilização brasileira*; o trabalho póstumo *A arte culinária na Bahia* e parte do livro *A Bahia de Outrora*, onde há referências sobre o negro, justificando compor essa publicação com o título de *Notas de folk-lore negro*, embora se encontrem também informações sobre a cultura ameríndia e européia.

O texto “*A raça africana e seus costumes na Bahia*” foi apresentado no 5º Congresso Brasileiro de Geografia, realizado na Bahia, em 1916 e publicada no 1º volume dos Anais do mesmo congresso. Foi julgado por João Ribeiro como “o mais considerável que temos sobre a raça africana no Brasil”. Embora incorra em muitas falhas científicas, constitui importante material etnográfico - descritivo sobre o negro no Brasil.

Em *A raça africana e seus costumes na Bahia* encontramos valiosas informações sobre o culto de Babá Bonocô (Querino, 1938:49), divindade que emprestou o nome ao local onde Cecília do Bonocô⁸ fixou residência, como analisaremos mais adiante. Descreveu as associações entre os santos católicos e orixás e alguns inquices, enumerando também os símbolos dessas divindades. Contudo, incorreu no erro de associar Exu a Satanás, certamente influenciado pela leitura católica (1938:52). Algumas práticas rituais foram descritas minuciosamente, como o ritual de “dar comida a cabeça”, chamado de bori e “fazer o santo”, lavagens de contas, procedimento de “troca de cabeça”, ou seja, a

6 Arthur Ramos foi quem prefaciou e dirigiu a publicação dos trabalhos de Manoel Querino com o título de *Costumes Africanos no Brasil*. Nesse volume reuniu os principais trabalhos de Manoel Querino sobre o negro no Brasil: “*A Raça africana e seus costumes na Bahia*”, “*O colono preto como factor da civilização brasileira*”; “*Arte culinária na Bahia*” e excertos do livro “*A Bahia de Outrora*.” Manoel Querino publicou vários artigos em revistas e jornais: “*As Artes na Bahia*”; “*Desenho linear nas classes elementares*”; “*Elementos de desenho geométrico*”; “*Artistas Bahianos*”; “*Bailes Pastoris*”; “*Notícia histórica sobre o dois de julho e sua comemoração*”; “*Os homens de cor preta*”, “*Um bahiano illustre*”, “*Candomblé de caboclo*”, além de outros. Manoel Raymundo Querino nasceu em 28 de julho de 1851 na cidade de Santo Amaro, na Bahia, e morreu em 14 de fevereiro de 1923, em Salvador.

7 Ramos nesse trabalho fez a observação de que acrescentou a nota sobre “*candomblé de caboclo*”, texto de Querino publicado na Revista do Instituto Geográfico e Histórico, vol. 45.

⁸Esse é um dos nomes de nossa personagem central para esse estudo e do qual trataremos mais adiante

faculdade de alterar o estado de enfermidade de alguém por meios de um processo chamado ebó, ampliando - desse modo, as informações oferecidas por Nina Rodrigues.

Foi também Querino **QUE** primeiro publicou a foto de Yá Magebassan, lendária mãe de santo e mãe biológica do Babalaô Eliseu Martiniano do Bonfim. Contudo, revendo as fotos do livro, resta dúvida sobre quem seria exatamente a negra de nação Egbá que o próprio Martiniano informou que era sua mãe Magebassan, pois não há legenda, apenas registra a procedência étnica. As duas fotos encontram-se entre as páginas 64 e 65, do referido livro. (Querino, 1938).

Além dos comentários sobre o tráfico de escravos, Querino enfatizou as características das diversas “tribos” importadas (*op. cit.*, p. 38-40), atribuindo-lhes adjetivos gestados no próprio contexto escravista cuja mentalidade levava a exaltação de alguns grupos em detrimentos de outros.

Particularmente sobre as mulheres africanas, sua leitura é de sensualidade, lascívia e submissão ao homem branco (*op. cit.*, p. 98-100). Assim como Nina Rodrigues, incorreu em adjetivos pejorativos em relação à origem étnica e inserção social:

Iorubás, Egbás e Quetos, muito considerados em suas próprias terras, eram ali de ordinários preferidos nas posições locais. Os que mais se adaptaram à nossa civilização foram: o Angola, que deu o typo capadocio, engraçado, o introductor da capoeira; o Ige-Chá, o Congo e notadamente o Nagô, o mais inteligente de todos, de melhor índole, mais valente e mais trabalhador. (Querino:1938:39-40).

Além de descrever aspectos dos candomblés de seu tempo, registrou os acontecimentos sociais como o carnaval, os funerais, todos ligados a participação dos adeptos do candomblé. Descreveu os instrumentos musicais que compunham a orquestra nas festas religiosas e copilou as saudações aos diversos orixás. Pode-se considerar essa parte da sua obra, como um primeiro esforço de registro etno-musical das cantigas de santo.

O autor apresenta uma descrição sobre os malês e suas práticas islâmicas na Bahia. Prossegue com um comentário sobre o candomblé de caboclo e sua liturgia, em certos

aspectos se aproximavam de modelos de candomblés. O azeite de dendê, a base das comidas sagradas das divindades africanas, não era admitido nas iguarias do candomblé de caboclo (Querino: 127).

O livro *Bahia de Outrora*, cuja 1ª edição data de 1916 e a segunda de 1922, representa um conjunto de observações de toda a vida social baiana: festas, folguedos, sobrevivências africanas, mobilidade social, hierarquias sociais, problemas raciais e mobilidade pela cor, família, assimilação e aculturação. O livro foi publicado na Bahia em 1922, com o subtítulo de “Vultos e factos populares”. Os demais trabalhos “*O colono preto como factor da civilização brasileira*”, trabalho apresentado no 6º Congresso Brasileiro de Geografia realizado em Belo Horizonte e publicado em separata na Bahia em 1918, “*A arte culinária na Bahia*” (publicação póstuma), publicado em 1928, giram em torno dos dois primeiros estudos citados.

Na obra *O colono preto como fator da civilização brasileira*, após uma avaliação superficial dos motivos que impulsionaram o tráfico de africanos, comentou sobre os conhecimentos técnicos na metalurgia e na mineração de que eram conhecedores os africanos (Querino, 1938:138-139). Analisou as ações violentas de rompimento com a escravidão, em resposta à condição social e aos frequentes castigos. Os africanos buscavam o suicídio “sob a esmagadora persuasão de ressuscitarem na terra amada” (*Idem*: 46); envenenavam os senhores e recorriam também às fugas, a exemplo da resistência coletiva no Quilombo dos Palmares (Querino, 1938: 148–152). Além desses atos de ruptura violenta com a escravidão, valiam-se da possibilidade de adquirirem a alforria através das cartas de alforria, muitas vezes conquistadas pelo trabalho das juntas de alforria (1938: 153-156).

Sobre a participação do negro na sociedade brasileira exaltou a influência positiva do negro, tanto na educação dos amos e senhores, como na economia do país (1938: 158-161).

Em a “*Arte e culinária da Bahia*”, o autor tentou demonstrar como a cozinha baiana representa pela composição dos produtos culinários e seu preparo, a formação étnica do Brasil, composta pela fusão do português, do indígena e do africano. Enumerou os principais alimentos de que os africanos faziam uso diariamente, assim como descreveu minuciosamente a maneira de prepará-los. Observou que os africanos eram sóbrios no uso

de bebidas alcoólicas, embora produzissem seu próprio vinho do tronco do dendezeiro (Querino, 1938: 188).

Junto a essa descrição, passou a enumerar os alimentos próprios dos baianos e os licores mais populares, também seguido de um receituário. (*op. cit.*, p. 219-225).

Na quarta e última parte do livro “*Costumes africanos no Brasil*”, intitulado “*Notas de Folk-Lore Negro*”, o autor descreveu os preparos para as festas religiosas e populares que compunham o calendário entre os meses de dezembro e janeiro. Preocupou-se em fazer um registro sobre a prática da capoeira entre os baianos (Querino, 1938: 270), observou que a crença em superstições era uma herança da fusão dos diversos grupos que contribuíram para a formação nacional. Na época em que o autor escreveu, eram muitas as casas tidas como mal assombradas. Dizia-se que nessas casas ouviam-se cantos, batidas de sola de sapato por sapateiros, lavadeiras esfregando roupas, quitandeiras mercando, batimentos de portas, todas essas ações atribuídas às almas errantes (1938: 280-285). Para além dessas situações, o autor descreveu a vida no lar e os papéis atribuídos a homens e mulheres em classes sociais diferentes (Querino, 1938: 285; 328).

1.3 Arthur Ramos

Depois de Querino, foi Arthur Ramos⁹ que na década de 30 retomou os estudos já realizados por Nina Rodrigues. Publicou o livro *As culturas Negras no Novo Mundo* (1932). Herdeiro intelectual do pensamento de Nina Rodrigues, prosseguiu suas

⁹Seu primeiro livro publicado foi Estudos de Psicanálise em 1931. Publicou inúmeros artigos sobre o tema das práticas religiosas para cura de determinadas enfermidades, entre eles “Os horizontes do Negro na Bahia”; “Possessão fetichista na Bahia”; “Os instrumentos musicais dos candomblés da Bahia”; “O mito de Iemanjá e suas raízes inconscientes”. Os dois últimos reunidos e editados em 1932, sob o título *Notas de Etnologia*. Em 1934, publicou *O Negro Brasileiro*, com o subtítulo, *Etnografia religiosa e psicanálise*; *O Folk-lore Negro no Brasil* (1935); *As culturas negras do Novo mundo: Antropologia Cultural e Psicologia Social* (1937); *A Aculturação Negra no Brasil*(1942); *Introdução à Antropologia Brasileira* (1943); E em 1947 *As Culturas Negras no Novo Mundo*. Participou do Congresso Afro Brasileiro em Recife em 1934 com a comunicação “Os mitos de Xangô e sua degradação no Brasil”. No Congresso da Bahia em 1937, enviou dois trabalhos: “Culturas negras: problemas de aculturação no Brasil” e “Nina Rodrigues e os estudos afro-brasileiros” Sobre o autor consultar OLIVEIRA, Waldir Freitas e LIMA, Vivaldo da Costa. *Cartas de Edison Carneiro à Arthur Ramos*. São Paulo: Corrupio1987, p.15-35.

investigações, promovendo a exaltação e fascínio sobre a população sudanesa, mais especificamente o grupo designado de iorubás.

Essa preferência pela presença e cultura dos iorubás, em detrimento de outras culturas, assentado, sobretudo, no legado e organização religiosa, na exaltação dos traços fenotípicos desse grupo em prejuízo dos demais grupos africanos, lhe rendeu críticas. Reduziu suas análises ao projetar a cidade como um espaço social representada pela chegada dos iorubás e sua idealização naquele contexto. Arthur Ramos é considerado aquele que primeiro tratou da Umbanda em seus primeiros momentos, contrapondo-a ao candomblé, precisamente aqueles de tradição nagô-iorubá. A Umbanda seria, portanto, o resultado dos múltiplos processos culturais sincréticos e de absorção de uma cultura por outra, conforme compreendia a vida religiosa do negro brasileiro no contexto dos candomblés.

Diferencia-se de Rodrigues que fez uso do método evolucionista, para pensar as culturas negras na Bahia, baseado no método histórico cultural. Embora Nina Rodrigues também tenha asseverado a não pureza das práticas religiosas, é Ramos que explicita a situação, ou melhor, a sua construção no novo contexto social. Na obra *o Negro Brasileiro*, reeditada em 1988, o autor é contundente em afirmar que mesmo entre as religiões de povos considerados mais cultos, a religião não se apresenta em estado puro, as práticas religiosas podem coexistir no tempo concomitante e em processo de simbiose com outros modelos. E é essa a principal característica na estrutura litúrgica dos candomblés, particularmente na Bahia, em virtude dos encontros e desencontros entre culturas importadas e aquelas aqui existentes como a ameríndia.

Ao que Nina Rodrigues conceituou de inferioridade racial dos negros, Ramos compreenderá como diferenças culturais. As dificuldades na absorção de uma nova cultura se deram em virtude do choque cultural ainda na escravidão. As culturas negras foram aviltadas pelos processos psicossociais que interferiram na sua dinâmica, tais como: a separação dos indivíduos dos seus grupos de origem e os contatos de raça e de cultura através da miscigenação, na ordem biológica, e da aculturação, na ordem cultural, explicados pelo mecanismo de dar e de tomar (1979:247). O contato com as culturas brancas e mesmo as ameríndias, inevitavelmente fez com que as culturas negras se adaptassem, absorvendo e emprestando elementos de sua própria cultura. Nem inferioridades raciais, nem culturais, justificavam a dificuldade de absorção como sugeria

Rodrigues, Ramos advertia para o choque cultural e de mentalidade. O autor baseou-se na tese da mentalidade primitiva de Lévy-Bruhl quando elaborou a teoria do pensamento pré-lógico e da lei da participação. Dessa forma, os negros operariam com uma lógica diferente, especial, não submetida às leis da sociedade geral. Ramos dirá que essa lógica é marcada por relações místicas que: “implicam uma participação entre seres e objetos interligados nas representações coletivas”, acreditavam, portanto, em seres sobrenaturais, ações místicas e em objetos portadores de força mágica.

O sincretismo já verificado por Nina Rodrigues foi compreendido por Ramos como resultado do processo de aculturação dos negros, derivando modelos religiosos como os encontrados nas organizações de candomblés. Contudo, Ramos não conseguiu afastar-se da noção de inferioridade cultural. Ainda que não fosse evolucionista, o evolucionismo está presente no seu pensamento.

Ramos concluiu seu trabalho atribuindo função especial ao gradual processo de educação dos negros, que poderá opor-se às práticas pré-lógicas como correção da cultura e da mentalidade primitiva.

1.4 Edison Carneiro

Edison Carneiro,¹⁰ durante toda sua pesquisa esforçou-se na padronização da memória ritual afro-brasileira e consagração do rito nagô, baseado, sobretudo, nos modelos

10 Sagrou-se pela seriedade no trato das questões relacionadas aos cultos religiosos de matriz africana na Bahia, o que lhe conferiu confiança de muitas ialorixás e babalorixás. Através de suas pesquisas e o caminhar entre diversos candomblés baianos foi autor de várias obras acerca dos hábitos, costumes e cotidianos de negros dentro e fora da Bahia. As diversas obras escritas por Edson Carneiro destacam-se: *Religiões Negras* (1936), essa obra foi intitulada inicialmente como *O fetichismo Negro na Bahia* e depois mudado para o título atual; *Negros Bantos* (1938), incluído como *Religiões Negras*; *Castro Alves – Ensaio de Compreensão* (1937); *Guerra de los Palmares* (edição mexicana, 1946); *Quilombos dos Palmares* (re-edição brasileira da obra escrita em espanhol, 1948); *Trajetória de Castro Alves* (1947), *Candomblés da Bahia* (1948); *Antologia do negro brasileiro* (1950); *Linguagem Popular da Bahia* (1951); *A cidade do Salvador* (1954); *A conquista da Amazônia* (1956), *O Negro em Minas Gerais* (1956), *A sabedoria Popular* (1957). Em 1960 publicou *A insurreição Praieira*, em 1961, *Samba de Umbigada, Ladinos e Crioulos* (1964); e *Dinâmica do Folclore* (1965). Dentre muitos outros artigos. Edison Carneiro foi o responsável por reajustar e anotar a tradução para o português do livro de Ruth Landes, intitulado *A cidade das Mulheres*.

encontrados em três terreiros da Bahia: Ilê Axé Iyá Nassô Oká (Casa Branca), Ilê Axé Omim Iyá Yamassê (Gantois) e o Ilê Axé Opô Afonjá (São Gonçalo).

Todos os demais foram considerados “degeneração”, particularmente aqueles identificados como Bantu, ou seja, terreiros que se autodenominavam de nação Angola, candomblés de caboclos e encantados. Segundo o autor, fora dos terreiros nagôs “a mitologia negra vai se degradando, se decompondo, se incorporando ao folclore nacional”. E mais ainda, desqualifica as manifestações de matriz Bantu, além de acusá-las de ludibrias: “*as largas facilidades que se permitem os negros bantus concorrem enormemente, para a difusão do charlatanismo*”. (Carneiro, 1991:136).

Carneiro teve como referencial de suas investigações além daqueles espaços religiosos, informantes sacerdotes e sacerdotisas perfeitamente atrelados com a idéia de uma normatização dos referenciais africanos nos candomblés e uma evidente rejeição aos modelos ritualísticos e práticos que incorporavam novos elementos, sobretudo originários da cultura nacional. Carneiro nesse sentido continuava a política de uma ortodoxia dos padrões referendados nos nagôs baianos, já iniciada no discurso de Nina Rodrigues, o que contribuiu para intensificar um sentimento de purismo no interior dessas comunidades, atualmente contestada. Contudo o rigor de suas apreciações sobre a degeneração que representava os cultos de matriz Bantu e indianistas, não desmerece seu legado. Particularmente a obra *Candomblés da Bahia*¹¹, que constitui um dos mais importantes estudos etnográficos sobre os candomblés baianos na década de 30, enumerando seus principais representantes, descrevendo seus espaços, seu cotidiano e seus conflitos.

Ao iniciar o livro *Candomblés da Bahia*, o autor ressaltou a importância da obra de Nina Rodrigues, no que tange às considerações sobre “o exclusivismo nagô” (*Grifos nossos*). Em razão das diferenças entre os cultos africanos no Brasil, justificou a impossibilidade de Nina Rodrigues realizar um estudo de caráter homogêneo sobre as práticas religiosas africanas principalmente em virtude do processo de “nacionalização” (*Grifos nossos*) dessas práticas. (Carneiro, s/d: 14).

Subentende-se que o autor sugere vários olhares aos estudos das religiosidades africanas no Brasil, considerando as sobrevivências, bem como a dimensão territorial brasileira, nas quais as diferenças, os entrelaçamentos culturais e religiosos indicam

¹¹ Ressaltamos que a primeira edição desta obra data de 1948. Contudo, a edição que analisamos para elaborar esta Tese, foi publicada pela Ediouro/Tecnoprint e não consta o ano de publicação.

possibilidades para que se constituam ambientes propícios às recriações, apropriações, re-elaborações de práticas religiosas dos diversos grupos étnicos.

Quanto à procedência de africanos, analisa aspectos do tráfico externo e interno. Para o primeiro, aponta os locais de embarque de africanos, destacando inicialmente a Guiné, Angola e Costa da Mina. O segundo, afirma que produziu todos os sentidos, em épocas distintas do povoamento e da colonização nacionais das “tribos” africanas. (Carneiro: *op. cit.*, p. 14-15).

Ainda sobre o tráfico externo, alude à Costa da Mina, no século XVIII como local de busca de negros para atividades nas áreas de mineração. Foram trazidos para América Portuguesa:

... negros do litoral, nagôs, jêjes, fantis, e axantis, gás e txis (minas, e negros do interior do Sudão islamizado), hauças, kanuris, tapas, grúcis e fulas e mandingas (op. cit., p. 16).

Mesmo ressaltando a presença na América Portuguesa de vários grupos de africanos o autor evidencia no caso da Bahia, o grupo nagô. E enfatiza:

Deu o retoque final a concentração de negros nagôs na Bahia em fins do século XVIII, quando os mineradores, desinteressados das minas, já não precisavam dos negros procedentes da Costa da Mina, nem se dispunham a pagar os altos preços que os traficantes por eles pediam (op. cit., p.17).

E, ainda sobre a religião dos nagôs, salienta que:

A religião dos nagôs, com suas divindades já quase internacionais, (...) havia dado padrão para todas as religiões dos povos vizinhos com ajuda das divindades apenas nacionais dos jêjes, - isto é, todos os negros procedentes do litoral do Golfo da Guiné professavam religiões semelhantes à dos nagôs. Como reflexo do estado social que haviam atingido na África e do conceito que deles se fazia no

Brasil, os nagôs da Bahia logo se constituíram numa espécie de elite então tiveram dificuldade em se por à massa escrava, já preparada para recebê-la, a sua religião, com que esta podia manter fidelidade à terra de origem reinterpretando à sua maneira a religião católica oficial . (Idem).

Assim como Nina Rodrigues, compreende o candomblé da Bahia enquanto uma prática religiosa onde foram fundidas as várias religiões do negro africano, mas também da sobrevivência indígena, do catolicismo popular e do espiritismo. Descreveu o ambiente dessas casas, enfatizando a edificação e aparência de pobreza. Caracterizou a construção do terreiro, elementos sagrados e distribuição dos espaços no seu interior (Carneiro, *op. cit.*, p.39, 44,45 e 46).

Sobre o sincretismo escreveu que:

... o sincretismo religioso se desenvolve na Bahia, ora entre as seitas africanas, ora entre as religiões Cristãs, de preferência a católica, que durante muito tempo foi a religião oficial do País, ora entre as seitas africanas, já modificadas pelo catolicismo, e as doutrinas espíritas. (op. cit., p. 61).

O autor escreveu que, para além dos elementos do catolicismo, não é complexo perceber as misturas que se exteriorizam com as próprias palavras do sacerdote, porém é difícil perceber as diferenças quando a fusão se dá entre as práticas africanas e assim “*torna-se muito difícil determinar exatamente a nação a que pertence qualquer candomblé.*” (Idem).

Carneiro realizou uma excelente etnografia da festa de candomblé, começando por descrever a importância dos sacrifícios e oferendas para os orixás, como também sobre o ritual da festa, o toque dos atabaques e cânticos. Observou uma série de gestos e comportamentos típicos do grupo que participa dessas cerimônias. Preocupou-se em explicar a ordem hierárquica das filhas de santo e a importância dos *ogans* e *equedes* na estrutura dessas casas. Após descrever a ordem de participação de homens e mulheres no culto, informou sobre o processo de iniciação religiosa dos devotos. Nesse trabalho

Carneiro preocupou-se em analisar também as profissões nas quais estavam inseridas as filhas e filhos de santo, eram, sobretudo em profissões humildes, domésticas, prestação de serviços e vendedores ambulantes:

As vendedoras ambulantes eram mulheres de tabuleiro à cabeça, que vendem acarajé, mungunzá, bananas etc. nas esquinas da cidade, e as poucas que se estabeleceram com barracas nos mercados públicos e aí vendiam fato, as vísceras do boi (Carneiro, op. cit. p. 122).

Quanto às modistas salientou que:

Não se deve tomar a profissão de modista como economicamente importante. Estas filhas, às vezes muito hábeis, tinham a sua freguezia entre a gente pobre e só raramente cosiam vestidos de seda; não trabalhavam em ateliers, mas em casa, e de encomenda. (Idem.).

A idade das filhas de santo variava entre 20 e 70 anos, de acordo com suas profissões e as possibilidades econômicas provenientes de seus trabalhos elas pouco podiam ajudar no terreiro. (Carneiro, *op.cit.* p.123).

O autor também observou que dos 67 candomblés matriculados na União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia, 37 eram dirigidos por pais de santo e 30 por mães de santo. Embora enfatize que as mulheres preponderavam na história dos candomblés, recordando a fundação do Engenho Velho, Gantois e Opô Afonjá. Além dos nomes de Maria Calabetão, Flaviana e Maria Neném, acrescentou ainda os nomes de Maria Bada, Tia Massi, Menininha do Gantois, Dionísia do Alaketu e Emiliana do Bogum. Em referência aos homens, citou a existência de alguns pais nagôs que também foram poderosos no passado como: Bamboxê, Tio Joaquim, para o candomblé Congo Gregório Maquende e Bernardino do Bate-Folha. Sobre a presença dos homens, salientou que, na maioria, não pertenciam ao candomblé de nagôs e jejes, exceto Eduardo Mangabeira, do Ijexá, Procópio de Ogunjá,

Manuel Falefá do Poço Beta e Manuel Menez. Os demais pertenciam a nação de Angola e Congo e mais comumente caboclos. (Carneiro, p. 130).

Criticou duramente a existência desses pais de santo, na sua compreensão eles concorriam para “*desmoralização do candomblé* entregando-se à prática de curandeirismo e de feitiçaria – por dinheiro” (*Idem*).

O autor realizou também uma descrição da cosmogonia africana representada pelos orixás e inquices, suas personalidades, assim como analisou a figura dos caboclos e encantados. Não faltou a ele o cuidado em analisar a presença e as práticas de veneração a São Cosme e São Damião, confundidos com os Orixás Ibejis nagô.

Carneiro participou do I Congresso Afro Brasileiro realizado em Recife em 1934 com dois trabalhos: “Situação do negro no Brasil” e “Xangô”. No Congresso baiano de 1937, apresentou três comunicações: “Uma revisão na etnografia religiosa afro-brasileira”, “Homenagem a Nina Rodrigues” e “O médico dos pobres”, esse último enfatizando o a importância do Orixá Omolu no candomblé. Foi responsável juntamente com Áydano do Couto Ferraz e Reginaldo Guimarães, pelo II Congresso Afro-Brasileiro, realizado na capital baiana entre 11 e 20 de janeiro de 1937, no Instituto Geográfico e Histórico da Bahia. Propôs a fundação da Federação das casas de candomblé baianas, sob denominação de União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia, sendo seu primeiro Presidente o babalão Eliseu Martiniano do Bonfim. Após Edison Carneiro ter deixado a Bahia, em 1939, indo se estabelecer no Rio de Janeiro, os estudos africanistas praticamente se extinguiram e só ressurgiram mais tarde, em 1959 com a fundação do Centro de Estudos Afro-Asiáticos da Universidade Federal da Bahia (CEAO).¹²

1.5 Luiz Viana Filho

Introduzindo uma nova etapa das pesquisas direcionadas para a compreensão do negro na Bahia, Luiz Viana Filho, baseando-se na documentação encontrada em arquivos

¹²O Centro de Estudos Afro Orientais foi iniciativa do Professor George Agostinho da Silva com apoio do reitor Edgar Santos e com a colaboração dos professores Vivaldo da Costa Lima e Waldir Freitas de Oliveira.

regionais, principalmente no da prefeitura da cidade de Salvador deu uma nova conotação a estes estudos. No livro *O Negro na Bahia* (1988)¹³, o referido autor mostrou, que era possível fazer história da escravidão baiana a partir de fontes primárias. Ao tratar do tráfico negreiro, apresentou um quadro lúcido da importação dos africanos, obedecendo aos ciclos direcionados às diferentes regiões da África e aos interesses econômicos-políticos que direcionavam captura e venda dos grupos africanos, particularmente para a Bahia. Embora observasse a contribuição dos grupos iorubanos, este autor divergiu de Arthur Ramos e Nina Rodrigues nas apreciações ao apresentar um quadro cultural onde evidenciou a importância numérica e também cultural do contingente bantu na população negra da Bahia. Quanto à proclamação superioridade da mitologia iorubá, Viana Filho, (1988:191), revelava que:

Ao mesmo tempo em que os sudaneses cada vez mais se isolavam em torno do culto religioso, os bantos, mais acessíveis, mais dóceis, disseminavam-se pela sociedade branca, atuando fortemente na sua formação.

O que alguns autores irão defender, como um processo de degradação da cultura, Luiz Viana (1988:212) atenua o processo, tirando-lhe a suposta negatividade das aproximações e associações:

Sem receio de se degradarem por um contato mais íntimo, participavam das diversões públicas, a plena luz, exibindo pelas ruas da Bahia seus folguedos sem consequência política. Em vez de procurarem manter-se impermeáveis à catequese católica, agremiaram-se nas confrarias de S. Benedito e de Nossa Senhora do Rosário, em torno de cuja devoção se apressavam os fenômenos de sincretismo religioso.

¹³ A primeira edição foi em 1946. Na terceira edição, estão incluídas considerações históricas feitas pelo historiador Luis Henrique Dias Tavares a cada final de capítulo.

Salienta o autor (1988:214) que foi no Recôncavo baiano onde essas características foram mais perceptíveis. De toda sorte, a cultura bantu sobreviveu, independente do apressado julgamento de sua desintegração no que tange especificamente à religiosidade:

Se a mítica paupérrima dos bantos, fadada a desaparecer quase totalmente, não suportaria, depois de algum tempo, um confronto com os deuses sudaneses, nem por isso seria prudente concluir pela predominância do elemento subequatorial, pois executando esse aspecto, seria sempre maior a influência dos subequatoriais.

E concluiu (1988:214), exultando a dinâmica encontrada pelos bantus:

E muito mais valiosa seria, para o processo de aculturação, a contribuição de um grupo aberto, predisposto à assimilação, do que a de um núcleo fechado e esquivo. Aquele poderia desaparecer pela fusão, tornar-se quase irreconhecível, enquanto este, segregado, continuasse a apresentar sintomas duma maior vitalidade. Mas, apesar disso, bem mais eficiente, teria sido a influência do primeiro.

Contudo, pouco informa sobre a mulher negra, limitando-se quase a vê-la no mercado de acordo com atributos físicos e caracteres étnicos. Mas particulariza, seguindo Gilberto Freyre, a função das amas-de-leite, salientando a relação de afetividade que mantinham com seus “ioiôs”, e das rezadeiras do Recôncavo, atentas contra o mau-olhado, quebrando, e afugentando maus espíritos¹⁴.

Viana Filho, nesta obra, analisou as procedências dos africanos para o Brasil, sistematizando o tráfico negreiro em Ciclos, que vão dos séculos XVI ao XIX. Diante da heterogeneidade de expressões geográficas africanas e as modificações na sua significação,

¹⁴ VIANA FILHO, op. cit., p. 185-186. A historiadora Maria Inês Côrtes de Oliveira, contribuiu com o estudo das etnias africanas importadas para a Bahia e revendo a obra de Luiz Viana Filho, observou alguns problemas do autor do *Negro na Bahia* ao lidar com as fontes que levaram-no a contestar os preconceitos atribuídos ao grupo bantu e sua cultura religiosa. Consultar: OLIVEIRA, Maria Inês C.de. “Quem era os”negros da Guiné”? A origem dos africanos na Bahia.”.In: Afro-Ásia, (19-20).Salvador: CEAO, 1997, p. 37-74.

o autor, ao propor situá-las no tempo e as variações em cada época, prestou-nos excelente contribuição para a compreensão da dinâmica do tráfico, a partir da documentação escassa e dispersa, comprometida com a mentalidade senhorial que dissimulava as verdadeiras procedências étnicas dos escravos importados. Quer por ignorância da toponímia africana, quer por, deliberada omissão entremeadas por questões políticas e econômicas. (Viana Filho, 1988:39). Para o século XVI, o autor denomina de *Ciclo da Guiné*, *Ciclo de Angola* para o século XVII; *Costa da Mina* e o *Golfo do Benin* compreendem o terceiro Ciclo, ocorrido nos Setecentos aproximadamente até 1815. Já o último Ciclo, ou seja, o quarto se distingue pela sua vigência na “fase da ilegalidade”, compreendida entre 1816 a 1851. (Viana Filho, 1988:38).

A imprecisão das localizações dos territórios africanos fica evidenciada pela utilização de conceitos fluidos. Por exemplo, múltiplas foram as localizações da Guiné, entre os séculos XVI, XVII e XVIII, o que torna difícil precisar o que era Guiné. Mas, no que diz respeito ao tráfico, “escravo da Guiné” era a designação dada, durante o século XVI, aos negros que eram aprisionados nos territórios situados entre o Senegal e o Orange, sem distinção de procedências. (*op. cit.*, p. 35).

Semelhante imprecisão ocorreu com a “Costa da Mina”, para uns, considerada uma expressão genérica, usada no tráfico para designar as costas banhadas pelo Golfo da Guiné, para outros, lembraria as proximidades do forte de São Jorge da Mina¹⁵.

Viana Filho salientou as diferenças entre culturas sudanesas e bantus. A primeira era mais “fechada”, menos acessível aos processos de integração. A segunda, a bantu era mais sensível e influenciaria sobremaneira a sociedade, pois os negros eram mais “dóceis” o que os colocavam como prediletos para os trabalhos domésticos. Com essa avaliação cultural pretendeu explicar a integração social, justificando a tese de que aos bantos se

¹⁵Explicando em nota o historiador Luiz Henrique Dias Tavares, acrescentou que a Alta Guiné localizava-se ao Sul de Gâmbia à baía de Biafra, incluindo as antigas Guiné portuguesa e Guiné de Biafra, Serra Leoa, Costa da Pimenta, Costa do Marfim, Costa do Ouro e Costa dos Escravos, que hoje correspondem às Repúblicas de Guiné-Bissau, Guiné, Serra Leoa, Libéria, Costa do Marfim, Gana, Togo, Benim (ex-Daomé) e Nigéria. A baixa Guiné era composta pelo deserto da Namíbia, república do Camarão, Gabão, Congo, Zaire, Angola. A expressão “negro da Guiné” referia-se a povos embarcados nas Ilhas de Cabo Verde, ilhas e margens do Senegal e margens do rio Gâmbia. Os principais povos dessa região eram os Fulas, os Wolofs (jolofofos), os Serers e os Mandingas. Costa do Ouro é o trecho da costa oeste da África em que portugueses, holandeses ingleses acreditaram encontrar o procurado ouro africano. Os portugueses construíram ali, o forte ou castelo de São Jorge da Mina e por extensão todo o território passou a chamar Costa da Mina- é uma faixa estreita, que hoje pertence às Repúblicas do Togo e do Benim.

devia um lugar de destaque na Bahia, contrapondo-se, com isso, às idéias de Nina Rodrigues e seus seguidores (1988:82).

Para o ciclo de Angola, o autor assevera que a supremacia da importação dos negros bantos para a Bahia dos seiscentos, explicou a disseminação das culturas banto em “todos os sentidos” (Viana, 1988:81).

Quanto à viabilidade do tráfico do ciclo angolano, argumentou que a distância em escala menor, por si só explicava as vantagens deste tráfico, pois para aportar na Bahia, seriam necessários quarenta dias de viagem, o que para o autor justificava o tráfico interno, ou seja, do Norte para o Sul. Neste sentido, o tráfico tornava-se incessante com Angola e outros países da Guiné, e fazia crescer numericamente os negros procedentes destas áreas tanto para os trabalhos domésticos como nas lavouras, além de intensificar o comércio (troca) de aguardentes, pólvora e missangas na captura de africanos para o Brasil. (Viana Filho, 1988:82-84)

Sobre a adaptação às práticas religiosas justificou a preferência pelos grupos bantus:

... era explicável pelas melhores qualidades de adaptação (...) cujos motivos religiosos ofereciam margem a uma resistência menor do que a dos negros sudaneses muitos deles já fortemente influenciados pelo maometismo, que lhes dava as bases para insubmissão... (Viana Filho, 1988:87).

A propósito do sincretismo religioso dos escravos bantos, no século XVII, Viana Filho evidenciou a origem das festas religiosas que promoviam os negros baianos, mais hábeis à integração de outras práticas religiosas, período em que se constata os cultos a São Benedito e a Nossa Senhora do Rosário e, sob a simbologia, representações e devoção, foram fundadas as primeiras irmandades dos homens pretos que se multiplicaram em diversas localidades da Bahia. (*op., cit* p.92-94).

O terceiro ciclo, denominado de Costa da Mina e o Golfo do Benin, em decorrência de fatores de ordem interna e externa corroboraram para mudanças significativas na rota do tráfico de africanos para a Bahia, onde, até então prevalecia a presença angolana. Esse re-direcionamento do tráfico deveu-se a três principais fatores: a

cultura fumageira, pois o fumo consistia na principal moeda para aquisição de escravos, as lutas internas na Costa da Mina e a epidemia de bexigas em Angola.

Embora, a todo o momento exalte a presença dos escravos bantos em nossa cultura, Viana Filho registrou para o ciclo da Costa da Mina uma peculiaridade em relação aos sudaneses. As características étnicas e religiosas dos sudaneses explicavam as insurreições ocorridas na Bahia do século XVIII. Esse seria o século dos sudaneses, renovado pela leva de escravos dessa origem. (*op.cit.*p 121-123).

Com o tratado de 1815, a Inglaterra pressionava a extinção do tráfico e o comércio negreiro para o Brasil entrava na fase da ilegalidade, até 1851. Durante essa fase, boa parte dos escravos eram provenientes do Golfo do Benin, mas geralmente as referências de origem eram incertas.

O autor com base em dados estatísticos estimou em um milhão e cem mil escravos o desembarque na Bahia (*op. cit.*, p. 161).

Na segunda parte do livro, Viana Filho escreveu sobre a inserção dos negros na sociedade, a partir das atividades por eles desenvolvidas durante a escravidão e, ao mesmo tempo as influências, resistências e adaptações resultantes dos choques de culturas diversas. Esses aspectos provocaram o interesse sobre o estudo da população negra iniciado por Nina Rodrigues e outros, que, apesar da importância, difundiram conceitos que, embora sendo exatos para o momento da observação e escrita dos pesquisadores, “sofreram um processo de generalização para épocas anteriores, estabelecendo certa confusão nos estudos subsequentes e provocando dúvidas e vacilações” (*op.cit.*,p. 178).

Bantus e sudaneses oscilaram no tráfico baiano de escravos e só devido a circunstâncias políticas e econômicas oscilavam em épocas diversas. Não se deve admitir que as circunstâncias históricas propensas a uma maior inquietude dos escravos ou atitudes de calma possam caracterizar sobremaneira as suas marcas de ruptura e que se fixaram na sociedade. Ao observar esse fato, o autor relaciona ao êxito por ele compreendido sobre a ação “silenciosa da cultura das populações Bantus, mais dóceis, mais afetivas, mais abertas ao contato de outras culturas, menos distantes, mais fáceis ao sincretismo religioso, e por isso mesmo mais permeáveis para os fenômenos de integração” (*op.cit* p.180).

Ao falar sobre o Recôncavo, enfatizou as culturas da cana e do fumo e a necessidade de mão de obra sedentária. Os negros foram preferidos em substituição a mão de obra indígena por razões econômicas e as atividades no Recôncavo dependiam de

negros e negras em todos os setores de produtividade, enquanto os senhores viviam no ócio, pois de acordo com a mentalidade senhorial, o trabalho físico não era compatível com a nobreza. (*op cit* ,. p. 185).

Nesse contexto, particularmente, as negras agiam como difusoras das práticas de cura, próximas de sua cultura e de misturas as das culturas locais. Afirma o autor que:

Vieram então as negras que, nos pescocinhos dos seus ioiôs, penduravam seus amuletos, os seus fetiches, misturando búzios e dentes de jacaré com medalhas de Nossa Senhora e bentinhos de Santo Antonio. Negras que ensinaram a rezar o mal olhado, a “espinhela caída”, o “quebranto”. Negras que saíam pelas casas afugentado os maus espíritos com raminhos de “arruda” ou de “vassourinha de relógio. (op.,cit. 185).

Segundo Viana Filho, havia negros e negras conhecedores de “rezas fortes, capazes de fazerem cair os bichos das bicheiras ou livrar os canaviais das lagartas”. Além do aspecto religioso a cozinha africanizava-se na medida em que entravam ingredientes como azeite de dendê e o inhame. (*Idem*). Contrariando o pensamento de Manoel Querino ao dizer que o escravo do Recôncavo da Bahia era mal alimentado, Viana dirá que comiam de acordo com suas necessidades. Embora reconhecendo a diversidade de tratamento dado ao escravo no Recôncavo, enfatizou as tentativas dos negros em reagirem à opressão e aos castigos considerados justos pelos senhores. (Viana Filho, 186, 187e190).

De modo geral, o autor compreende o tratamento dispensado aos negros como brandos e a intimidade vivida entre senhores e escravos possibilitaram as trocas culturais. Exemplo desse cruzamento era a existência do mulato: “meio branco, meio negro, mas diferente de ambos o mulato era uma espécie de agente de ligação, que diminuía as distâncias raciais” (*op. cit.*, 192).

Em sentido contrário, ou seja, os senhores também desciam às senzalas, na medida em que se aproximavam das velhas negras, das mucamas. De modo geral, o autor não apresenta os conflitos inerentes à posição social ocupada pelo negro, sua descrição evidencia uma visão romântica dos negros no Recôncavo baiano.

No terceiro capítulo observará que o sertão repeliu o escravo negro, na medida em que ficou deslocado na economia das caatingas e dos campos de criação. Sobretudo pelo seu alto preço, pela natureza dos serviços locais e a impossibilidade de uma intensa fiscalização nas atividades que exerciam.

Excetuados as zonas auríferas e diamantíferas, cuja exploração se adaptava perfeitamente, não houve para ele um lugar na vida sertaneja. Um ou outro existia, desempenhando funções de criado, ou de lacaio. (Viana Filho, op. cit., p. 195-196).

Concluirá que o limitado número de negros no sertão deu a essa região uma fisionomia peculiar, diversa do litoral profundamente marcado pela distância racial. (*Idem*, p 202).

Na última parte do livro intitulado bantus e sudaneses na Bahia reforça suas interpretações iniciais, as quais se contrapõem às de Nina Rodrigues, sobre a preponderância sudanesa. O autor também teceu críticas sob o mesmo aspecto a Arthur Ramos, que reafirmava as interpretações de Nina Rodrigues, quanto ao predomínio na Bahia dos sudaneses em detrimento aos bantus.

As sobrevivências negras na Bahia evidenciam a influência bantu e a estimativa negativa de sua contribuição deveu-se a dois fatores: as dificuldades do observador e as maneiras como os bantus reagiram ao contato com o branco dominante. Sobre o assunto, Viana Filho declarou que o sincretismo religioso ocorreu:

... sem prejuízos dos seus preceitos religiosos e das práticas íntimas do seu culto (...) o bastante para dar impressão do seu desaparecimento, da sua assimilação por outras religiões (Idem, p. 207).

Citou vários candomblés de origem subequatorial a exemplo de: Bernardino no Bate-Folha, o de Ciriaco na Boca do Rio, o de Maria Neném, também na Boca do Rio, o de Maçu em Cachoeirinha, e o de Maria Sant'Anna, no Lobato (*Idem*, p.209).

Viana Filho, enalteceu o caráter flexível dos bantus para assimilação das práticas religiosas dos brancos. Sobre os iorubás, enfatizou que “eram desdenhados” pelos angolas,

congo e pelos jejes, salientou que embora esses últimos fossem sudaneses, estabeleciam parcerias com os angolas e/ou congos.

Quanto à religiosidade dos sudaneses, o mesmo autor afirmou que as cerimônias deles eram pobres e avessos às exterioridades dos seus cultos, embora com muitos deuses, caracterizava-se pela falta de preceitos, não podiam ser alterados, sem que não fosse alterada a sua essência. Aspectos que quando objeto de estudo, davam a impressão de maior vitalidade o que para Nina Rodrigues, segundo Viana Filho, significava “estado de pureza” (Viana Filho: 209-210).

E continua o autor a ressaltar as práticas religiosas sincréticas e aglutinadoras dos angolas e congos em detrimento do isolacionismo dos sudaneses. Os primeiros espalharam-se e “entrelaçaram-se” com a sociedade branca, no que influenciou os falares brasileiros. Já o outro grupo, preferiu se agrupar em sociedades fechadas e de cunho reivindicador, constituindo focos para as futuras rebeliões negras na Bahia. (Viana Filho, p. 210-211).

Ainda em relação aos bantos, suas práticas sincréticas, suas estratégias de docilidade entremeadas a aproximação com a sociedade branca, favoreciam a este segmento a realização de festas à luz do dia, a exibição dos seus folguedos “sem consequência políticas” o que permitiu-lhes acesso a confrarias e também a exteriorização das devoções a São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, fundamentais para a criação das Irmandades religiosas negras na Bahia. (*Idem*, p. 211).

Viana Filho entendeu que as finalidades das irmandades negras ultrapassavam os motivos religiosos. Cabia a estas agrupar os negros, sobretudo os subequatoriais para as celebrações de cunho católico e também as festas populares. Posteriormente às missas, com extensos sermões, das procissões luxuosas e bastante glamour, ocorriam os cânticos, as danças “onde se expandia a alma negra”. Naqueles momentos, segundo Viana Filho, se ignoravam as separações raciais, os distanciamentos sociais, além dos preconceitos religiosos. Brancos e negros se nivelavam nos espaços das ruas que eram democráticos e aproximavam os grupos, desconhecendo os privilégios. Além destes eventos, ocorriam também festejos organizados pelos bantos, após os membros das confrarias solicitarem a concessão da licença pela autoridade municipal da época. Então, apenas os bantos cantavam e dançavam em céu aberto, em língua Angola, todavia era facultada a

participação da população, inclusive de negros procedentes de outras regiões da África (*Id. Ibidem*).

1.6 Ruth Landes.

Com o convênio internacional entre o Museu Nacional e a Columbia University, chegavam em 1938 os primeiros norte-americanos, ávidos em estudar a população negra baiana. O grupo inicialmente era composto por antropólogos, e entre eles estava Ruth Landes¹⁶, autora do livro *A cidade das mulheres*¹⁷. Ruth Landes elaborou um trabalho pioneiro no campo das religiões afro-brasileiras enfatizando a questão de raça e gênero, além de inúmeros outros detalhes sobre o cotidiano dos afro-baianos. Seu estudo foi criticado, quanto à metodologia utilizada no trabalho de campo pelos antropólogos Melville Herskovits e Margareth Mead nos Estados Unidos e quanto às revelações sobre a homossexualidade masculina nos candomblés, por Artur Ramos e Roger Bastide. Quanto às considerações raciais, faltou a Landes senso crítico, ao interpretar as relações raciais brasileiras no período observado.

Landes (2002) observou que havia uma proeminência de mulheres nos cultos nagôs. Suas investigações foram direcionadas para ambientes religiosos onde as mulheres historicamente predominavam. Esse recorte a levou à conclusões precipitadas sobre a preponderância feminina. No mesmo período em que realizou suas pesquisas havia inúmeros pais de santo a frente de terreiros estruturados e que gozavam de prestígio religioso, inclusive alguns como Procópio de Ogunjá, Ciríaco, João da Goméia, Bernardino do Bate Folha, dentre outros que foram citados no estudo. Quando se dirigiu aos homens nos candomblés, Landes enfatizou que quase todos estavam inseridos nos cultos a caboclos e, de acordo com os depoimentos colhidos no universo estudado, registrou como desvio de

¹⁶As pesquisas do livro foram realizadas entre os anos de 1938-1939. Ruth Schlossberg Landes nasceu em Nova York, em 1908, faleceu em 1991. Teve a influencia e orientação dos antropólogos Ruth Benedict e Franz-Boas da Universidade de Columbia, Estados Unidos.

¹⁷ A primeira edição em língua inglesa data de 1947. A primeira edição brasileira data de 1967. Neste trabalho utilizamos a 2ª ed. Brasileira, revista e atualizada, publicada pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ, em 2002). Nessa publicação, constam três artigos, incluso também um anexo que não fez parte da edição americana.

conduta tradicionalmente consolidada. Landes teve como guia nas andanças pelos candomblés em Salvador principalmente, Edison Carneiro, que exultava o culto nagô e desdenhava as outras práticas religiosas como banto e o culto a caboclos. Também Carneiro coadunava com a idéia da excelência das mulheres para o transe religioso, de acordo com a concepção de antigos sacerdotes de tradição iorubá, e naturalmente passou esse pensamento e prática recorrente dessas comunidades. O próprio Carneiro apresentou-lhe Martiniano Eliseu do Bonfim, reconhecido babalaô, a quem ela considerou como “uma instituição e um sábio”, e sobre ele apresentou considerações valiosas acerca de sua história pessoal, mas também seu modo de pensar as relações interétnicas, suas restrições a inovações no culto iorubá:

Era um negro puro sangue e se orgulhava ferozmente disso; condenava a mistura com o sangue branco e a camuflagem dos traços negros, como espichar os cabelos. Denunciava a indiferença pelas línguas ancestrais das tribos ioruba, eve, e afins; censurava com paixão a ignorância dos padrões morais e das tradições africanas. (Landes, p. 61.)

Observou que era comum a existência de homens enquanto líderes religiosos e sujeitos ao transe nos cultos bantu e caboclos¹⁸, embora também existissem homens nas comunidades iorubás a exemplo de Procópio de Ogunjá, mas sobre esse, delineia uma postura de senioridade religiosa, a despeito de sua preferência sexual. Mas, antes de abordar a questão da homossexualidade, e traçar os perfis daqueles homossexuais Landes explicou os motivos pelos quais as sacerdotisas, sobretudo as nagôs, não gostavam de iniciar pessoas do sexo masculino.

¹⁸ Ainda assim, numericamente os pais caboclos aumentavam, à proporção em que se acirravam os conflitos de tradição e etário, os pais, não-nagô, apresentavam idades inferiores a quarenta e cinco anos. Além desses sacerdotes, segundo a autora, “serem todos recrutados, entre os ambientes homossexuais do submundo baiano, tanto os pais como os filhos eram notórios homossexuais passivos, que anteriormente batiam as ruas”. (Landes, 2002: 326).

Assim como Nina Rodrigues e Carneiro, Landes escreveu sobre os vultosos gastos para realização dos rituais de “feitura do santo”, essa quantia estimou na época em torno 50 a 100 dólares (valor aproximado acima de 100 mil réis). Além dos custos, ela ressalta também a questão do tempo de reclusão iniciática, que interferia certamente no cotidiano e nas formas de ganhar a vida para mulheres quase sempre inseridas em atividades informais ou terceiro setor da economia. Durante o período de resguardo ritualístico, essas mulheres deveriam permanecer em estado de abstinência sexual, com interdição de alguns alimentos. As despesas eram altas e podiam ser pagas de várias maneiras: serviços, em espécie, em prestações. (Landes *op.cit.*, p. 322).

A autora pode observar que quando havia iniciação de meninos era motivado por uma doença onde obteve a proteção de um orixá, devendo por isso, submeter-se a Ele. Entretanto, no culto nagô prefere-se “um inconclusivo ritual ou cura, chamado *assentar o santo* que não confere o status sacerdotal”. Sendo assim, os “filhos” meninos eram denominados de “iniciados passivos ou inadvertidos, em contraste com os homens que insistentemente solicitavam iniciação”. (Landes, *op., cit.*, p 322-323).

A autora escreveu ainda sobre o prestígio dos babalaôs entre o povo de santo, mostrando que eles recebiam referência especial pelas mães de santo por suas habilidades e conhecimentos ritualísticos. Quando adentravam os terreiros, principalmente em dia festivo, eram saudados com profundas reverências, beijavam-lhes as mãos, sentavam-se à direita da sacerdotisa, que o chamava de “irmão”, as filhas os chamavam de “tios”. A eles era facultado o direito de dançar durante a execução dos toques honoríficos, mas com olhos abertos e sozinhos. Esse privilégio não era extensivo a outros homens que não ostentassem posição de prestígio na liturgia. Segundo a autora, nem Martiniano do Bonfim, nem Felisberto Sowzer conseguiram atrair novos seguidores, o que a fez classificar o babalaô nos candomblés baianos como “uma instituição moribunda”. Sendo assim, gradativamente as mães iam desempenhando, dentre outras funções, as do “adivinho”. (Landes, 2002:323-324).

As mães-de-santo nagô preferiam na composição estrutural das suas Casas iniciar os homens na condição de ogãs. Isto é, “protetores” e/ou “patrocinadores” do Terreiro. Cabia a esses a supervisão dos atabaques e dos tocadores, pois, o toque dos atabaques chama os deuses; e sacrificar ritualmente os animais. Dentre essas e outras funções cabia-

lhes também representar a Casa diante das autoridades, no sentido de coibir as constantes “batidas policiais” que apreendiam e destruíam os elementos sacralizados. (*op.cit.*, p.324).

Landes ressaltou os conflitos e as disputas ideológicas que resultavam em litígios entre as Casas nagôs e/ ou seus representantes que assimilaram as práticas ameríndias ou culto ao caboclo. (*op. cit*, 325). Para as sacerdotisas daquela época, o culto a caboclos envolvia a mistura do sangue de índios e de brancos (europeus), tais empréstimos não eram vistos com bons olhos pela ortodoxia dos cultos nagô na Bahia,, conforme ressaltaram Rodrigues (1988), Pierson, (1971) e Carneiro, (S/d).

Quanto à composição dessa nova modalidade de culto, destacou a autora, o abrandamento das restrições que cercavam as novas ialorixás, sobretudo a questão ao tempo para ascensão à condição de mães. Nos cultos nagôs, esse tempo será de um aprendizado de no mínimo sete anos, por herança de uma parenta mais antiga ou de uma amiga íntima a que serviu como assistente. Já as recentes mães caboclas apoiavam-se no direito de abrir suas Casas sem o cumprimento do tempo do aprendizado e, muitas vezes, ao direito de nem serem “feitas”, sob a argumentação de que “nenhum intermediário humano pôs-lhe as mãos em confirmação, apenas os próprios caboclos”. Nesses casos, o período de reclusão era de apenas sete dias. Para o vai e vem em outras Casas, as sacerdotisas nagô desdenhavam tais comportamentos denominando-o de “perambulagem”.¹⁹ Landes salientou que essa itinerância contribuía para enriquecer o conhecimento ritual e o repertório de canções. (*Idem*).

Sobre a homossexualidade nos candomblés, a autora evidenciou que dada a frequência se tornava problema social variando de cultura para cultura. Nesse particular, distingui-se o homossexual ativo do passivo - ao primeiro a condenação social, que o obrigava a viver como um proscrito; ao outro se reconhece um papel na sociedade. (Landes, 2002:319).

Para a comunidade negra na Bahia, certos homossexuais passivos teciam teias em prol de um novo e respeitado *status* para eles mesmos, resultando em mudanças nos âmbitos individual e social, visivelmente observados e identificados. (*op.cit.*, p.320).

É dessa classe que, naquela época, saíam os líderes dos candomblés baianos, segundo Landes, porém o sacerdócio nagô permanecia quase exclusivamente feminino. O

¹⁹ Mas também atribui-se o nome de “Fura-Roncó” ao filho ou filha de santo que visita muitos terreiros.

afrouxamento das restrições sacerdotais pelo culto caboclo ou o afastamento da tradição nagô permitiu que os homens ascendessem à hierarquia religiosa, mas tudo isso, refletindo na geração mais recente, com registro de pais não nagô com menos de quarenta e cinco anos e o maior número com idade média de 20 anos de vida, considerados extremamente jovens pela tradição iorubá na assunção dos encargos religiosos. Contudo, a autora salientou o princípio fundamental que foi o da feminilidade para servir aos deuses e o grupo que preenchia este requisito era o dos homossexuais.

(*op.cit.*, p. 327).

No texto *O Culto Fetichista no Brasil*, Landes registrou que toda a vida do povo da Bahia girava em torno da religião católica e aquela vivida nos terreiros. Considerou o “culto fetichista como um ponto de vista e também uma série de técnicas compreendidas por todos e aplicáveis a todos os negócios contemporâneos”. Nesse cenário, os templos existiam para fins rituais, mas também como centros sociais e morada dos devotos. (*op.cit.*, 334).

A afiliação aos candomblés implicava na necessidade do batismo cristão. Portanto, ser católico e, ao mesmo tempo, não rivalizar-se com as práticas de candomblé era a realidade diária da vida dos afro-baianos e o catolicismo, algo de especial e extramundano²⁰. Registrou Landes, que os fins da religião popular, leia-se culto fetichista, estavam direcionados para a resolução dos problemas cotidianos, por intermédio da vontade dos deuses mediante sacrifícios propiciatórios. Mas, não raro, as sacerdotisas combinam a assistência médica e a prática fetichista (terapêutica de ervas, banhos, fumigações e sacudidelas e pulverizações protetoras) na cura de doenças.

Contraopondo-se à figura do homossexual e a liderança de pessoas jovens nos candomblés relatou:

Idealmente, a mãe é uma mulher madura, de caráter ascético, enfronhada nas tradições do cargo a que ascendeu após anos de serviço em postos inferiores da hierarquia do culto. Também idealmente, sua vida se dedica a supervisionar o serviço aos deuses, no que é auxiliada por sacerdotisas chamadas filhas-de-santo.

²⁰O mesmo papel evidenciou M.Herkovitz no artigo intitulado “Pesquisas Etnológicas na Bahia”. Salvador: Publicação do Museu do Estado da Bahia, v.IV, 1943, p. 94.

Treinada para dirigir com independência, evoluiu para um tipo matriarca que é, não apenas singular nos tempos modernos, mas anacrônico no Brasil patriarcal. (Landes, op. .cit.,, p.342).

Ao final de seu trabalho, Landes apresenta um resumo do “status feminino” negro, conquistado no seio do regime escravista. Sob a escravidão, as mulheres negras teriam sido estimuladas a manifestar, segundo a autora, iniciativa e responsabilidade, paciência e encanto. Suas qualidades contribuía no desenvolvimento das instituições matriarcais, numa sociedade rigorosamente patriarcal. Compara com o papel da negra em outras sociedades, como a norte-americana e africana. Conclui que as negras brasileiras, ao controlarem os mercados públicos e as sociedades religiosas, também controlavam o âmbito familiar.

A partir da investigação de Landes, é possível deduzir que, ao indicar a preponderância de mulheres no culto, e sua autonomia, é porque certamente observou situações como a aqui narrada: Certa vez ouvi de uma Equede no Terreiro Ilê Axé Maroketu, durante uma calorosa discussão com seu marido, por sua vez filho de santo dessa mesma Casa²¹, a seguinte conclusão, como encerramento desse conflito de habilidades e competências: “Fulano vá fazer isso e aquilo outro”. Resposta: ”Daqui a pouco faço”. Retrucou, nesse momento, a Equede: “Fulano, vá agora porque agora falo não como sua mulher, mas como equede de tal santo e acabou.”

Essas palavras e a forma contundente em que foram expressas foi o suficiente para se analisar o redimensionamento mágico religioso que ali se operava. O masculino submetia-se não ao plano das relações de sociabilidades e do contrato de matrimônio estabelecido entre as partes, mas a invocação do lugar religioso ostentado pela esposa, ao declarar-se hierarquicamente superior e comandar o cumprimento da sua vontade. De forma simbólica e eficiente, demarcavam-se os dois mundos com a fronteira da sacralidade. Percebe-se um fato que remonta a várias décadas: no mundo dos candomblés

²¹No passado havia interditos para a afiliação de casais numa mesma casa, atualmente foi redimensionado pelas narrativas míticas, esforços dos grupos de candomblé em consolidar linhagens, economia, proximidade, integração.

os homens²² tem seu espaço reduzido ou submetem-se à autoridade feminina religiosa. Poder e gênero são re-significados para além da esfera social, adquirindo novos contornos no espaço religioso.

Voltando a Landes, em relação às mulheres no universo dos candomblés, vale ressaltar que suas presenças expressam um modelo de comando onde os homens são partícipes de uma estrutura gestada socialmente em virtude dos padrões sócio-culturais, que, inevitavelmente se repetem nessas agremiações lideradas por mulheres, ou estariam os homens temporariamente declinando da responsabilidade social a eles atribuída pelos códigos e moralidades que direcionam seus comportamentos plenamente aceitáveis?

1.7 Melville J. Herskovits

Melville J. Herskovits fixou-se na Bahia em 1942 para estudar a cultura africana. Nesse ano, apresentou a conferência intitulada “Ethnological Research in Bahia”, durante a inauguração das atividades educacionais da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal da Bahia. O texto foi traduzido para o português por José Valladares, a única edição foi patrocinada pela Secretaria de Educação e Saúde, em 1943, publicada na série “Publicações do Museu da Bahia”.

O texto tornou-se um clássico, por sugerir a sistematização das investigações no campo religioso afro-brasileiro, em aspectos pouco discutidos até então pelas pesquisas. O autor observava que determinados comportamentos como o “amasiado” e a constituição de laços de afetividade não haviam sido analisados, como também a forma como se prestava assistência a participantes necessitados e a participante do culto, certos traços que antigamente existiram, como as cooperativas de empréstimo para benefício dos membros e a permissão para as pessoas em estado de precisão viverem nas casas de candomblé. As suas preocupações voltaram-se para as despesas dos iniciados no culto, aspecto que apresentava um traço significativo na vida econômica dos afro-baianos, isto é, o sistema

²² A observação é válida apenas para aqueles homens que não ostentam o lugar de líder religioso.

econômico das comunidades, como antes tinha lançado algumas considerações Edison Carneiro, na obra *Candomblés da Bahia*.

Durante suas investigações Herskovits inseriu a vida religiosa no contexto da vida social da população negra, comungando com a visão de Artur Ramos, no que tange ao processo de aculturação do negro nas Américas, em trabalho apresentado ao segundo Congresso Afro brasileiro intitulado “Deuses africanos e santos católicos nas crenças do negro do Novo Mundo”. Observou que, embora ocorressem mudanças na dinâmica das culturas negras, elas se apresentavam unilaterais e ainda permaneciam visíveis os elementos ancestrais que eram utilizados na atual organização do culto. Assim, opera com o raciocínio de uma continuidade dos processos religiosos entre África e Brasil.

1.8 Donald Pierson

Já Donald Pierson, em *Branços e Prêtos na Bahia* (1971), tentou entender as relações raciais na Bahia, acreditando na brandura da escravidão brasileira, convencido de que vivíamos numa espécie de paraíso racial. Ao tratar da mulher negra, reforça os estereótipos criados pela escravidão, elegendo a mulata como mulher ideal para uniões afetivas. (Pierson, 1971: 130, 175, 197).

Destacou que os contatos entre a África e a Bahia apresentavam um caráter “íntimo” desde o Período Colonial, o que diferencia de qualquer outro local do Novo Mundo. (*op. cit.*, p. 275).

Na época de sua pesquisa o comércio entre a Bahia e Lagos permanecia abastecendo o mercado com produtos empregados nos rituais afro-brasileiros tais como: búzios, obis, pimenta-da-costa, orobôs, palha-da-costa e sabão-da-costa, tiras de pano-da-costa.

Quando tratou dos africanos e seus descendentes, descreveu um pouco da história de líderes religiosos, a exemplo de Martiniano Eliseu do Bonfim que durante sua pesquisa revelou informações interessantes sobre as práticas e costumes do seu povo.

Martiniano falou sobre sua família e do seu apego sentimental pela África. Revelou que era filho de dois africanos: sua mãe chamava-se Magebassan, explicou que o nome quer dizer “*não deixe eu sozinha*”. Era de descendência iorubá e tinha uma cicatriz no rosto, tendo se casado com o pai dele aqui no Brasil. Seu pai era de descendência egbá e negociante de produtos entre a Bahia e Lagos.

O mesmo autor ao abordar aspectos intrínsecos da população negro-mestiça da Bahia, destacou o prestígio do “ofício” de babalaô em três instâncias: o olhador, o curandeiro e o feiticeiro. (*op. cit.*, p. 281-282).

Como olhador, era atribuído ao babalaô o poder de predizer o futuro. O curandeiro através das ervas, orações, dentre outros preparos mágicos, buscava curar e prevenir doenças, adicionando a esses ingredientes as práticas e idéias africanas, indígenas e européias. Como feiticeiro, utilizava-se de práticas mágicas, mediante remuneração. Segundo o autor, o “ofício” de babalaô poderia ser exercido pelo pai-de-santo, embora sua função fosse assessorar os rituais, as cerimônias públicas, assim como cuidar das propriedades sagradas. Em determinadas circunstâncias, desempenhava a função de curandeiro.

Em relação aos pais-de-santo, foram mencionados pelo autor os principais requisitos que conferiam a importância e o prestígio dos pais e mães-de-santo, eram eles: a idade, o tempo de iniciação, o conhecimento profundo das práticas ritualísticas e a “pureza” (Pierson, 1971:309).

Adiante, trata dos papéis desempenhados por pessoas dos sexos masculino e feminino dentro e fora dos candomblés. Os do sexo masculino geralmente não incorporavam um orixá, por isso, o processo de iniciação deles era diferenciado, o que facultava certa mobilidade para o contato com pessoas de cultura européia, fatores, segundo o autor, que facilitavam a apropriação de sentimentos e das idéias dos brancos. As do sexo feminino, geralmente incorporavam um orixá, as obrigações iniciáticas requisitavam maior especificidade nos preparos. Elas, por outro lado, permaneciam identificadas aos costumes e tradições da ancestralidade africana. Por esta razão, concluiu Pierson, que as mulheres chefiavam a maiorias dos candomblés baianos. (*op.cit.*, p.311-312).

E traçou o perfil de uma das mães-de-santo baianas, de nação Ketu, na época da sua investigação, que se presta, salvo alguns recortes, às demais.

... era uma preta alta e majestosa, cuja a menor insinuação era imediatamente obedecida pelos membros da sua seita. Dizem que era bastante rica. Afirmou uma vez ela, orgulhosamente: “Sou filha de dois africanos, graças a Deus!”, “Aprendeu a falar o quieto com os pais”; o nagô, aprendeu na “seita”. Era analfabeta, mas a respeito do seu conhecimento dos rituais e crenças do culto africano, um ogã disse com orgulho: “Ela conhece as coisas africanas melhor do que qualquer outro na Bahia”. Inteligente, viva de espírito, ágil na conversa, era um dos mais respeitados e obedecidos chefes do mundo afrobrasileiro. Quando em discussão com um padre, este disse que não tendo ela sido ordenada pelo papa não podia ter “autoridade espiritual” para executar os rituais religiosos, ela prontamente perguntou se Moisés, “o grande profeta e chefe do seu povo”, tinha sido ordenado pelo papa. Afirmou que o primeiro homem não pode ter sido um branco, mas de côr, “se não preto, pelo menos vermelho. Não dizem que o homem provém da Ásia? Os brancos não vieram de lá. Afirmou ainda que Jesus também deve ter sido africano, ou “pelo menos um homem de cor”, uma vez que seus parentes o esconderam no Egito. “O Egito não está na África? Se Jesus não fosse escuro, não teria sido possível escondê-lo entre o povo da África?... (Pierson, 1971:318).

Sobre as sobrevivências culturais africanas, afirmou durante seu estudo que “estão e estavam” desaparecendo, encontravam-se esforços esporádicos no sentido de preservá-los e teceu considerações à *vestimenta baiana*. Indumentária, segundo ele, considerada pelos representantes da cultura européia como traje pitoresco, seu uso estava fadado ao abandono, sobretudo pelos mestiços, e restritos cada vez às cerimônias de candomblés.

Tais afirmativas foram fundamentadas com base nas observações de 500 mestiças e 500 pretas realizadas nas ruas da Bahia, no ano de 1936. (Pierson, 1971:302).

Entre as mestiças apenas cinco vestiam o traje completo; 14 usavam peças avulsas do traje; 481 totalizando 96,2% vestiam somente roupas européias. Para as pretas, 91 ou 18,2% trajavam-se à moda africana; 82 ou 16,4% envergavam peças do referido traje; por outro lado, 327, totalizando 65,4%, trajavam-se à moda européia. (*Idem*).

Para as transformações decorridas nos modos de vestir dos negros dentre outros aspectos o autor evidenciou:

Essa mudança não é difícil de compreender. Os filhos e netos de africanos, em contato mais direto com as escolas e outros meios de difusão cultural européia, estavam se afastando, numa extensão considerável, das crenças e práticas dos seus antepassados. Na maioria dos casos, chegaram a tomar em relação aos pais e avós as mesmas atitudes que a comunidade européia tomava. O comportamento desses filhos e netos estavam gradualmente fazendo desenvolver-se, nos próprios africanos, um sentimento cada vez mais agudo de inferioridade cultural (op.cit p. 303).

Na mesma obra (capítulo XI), Donald Pierson analisou o candomblé e afirmou que durante sua investigação, esse culto afro-brasileiro era uma instituição forte na Bahia, congregava mulheres e homens, muito respeitados nas “classes inferiores” da cidade. Suas lideranças eram constituídas por pessoas capazes e inteligentes, cujo prestígio alcançava até os “círculos superiores”. Seus rituais e cerimônias caracterizavam-se pela seriedade, formas fixas, bem definidas e tradicionais. (op. cit., p. 304).

E também funções sociais, para as quais ele acrescentou:

A função social primária que o candomblé parece servir era a de reforçar, por meio de experiências coletivas e rituais e cerimônias, as atitudes e sentimentos que distinguem “os africanos” e seus descendentes da população européia e da maior parte dos mestiços; promovendo solidariedade e consciência de grupo, tendia a tornar mais lento o processo de aculturação. Ao mesmo tempo, as experiências do culto tendiam a satisfazer às necessidades humanas básicas de “correspondência” e de “consideração”.

A solução de várias espécies de problemas pessoais por meio de conselhos e recomendações do sacerdote, ou sacerdotisa, ou do orixá “que se manifesta”, aliviava a tensão pessoal. E as animadoras afirmações, a respeito do destino, fornecidas pela

crenças religiosas, especialmente em momentos de crise, como pela morte de um amigo íntimo ou parente, contribuía para a necessidade universal de segurança. Além disso, todo corpo de experiências do culto servia como meio poderoso de manter a moral do grupo e reforçar suas sanções. O caráter genuinamente sadio do candomblé na Bahia, ao menos na época (...) com exceção talvez de alguns centros caboclos mais recentemente organizados, contrastava patentemente com a desorganização pessoal que, segundo diziam, caracterizava naquela época, a macumba do Rio de Janeiro, já em tal estado de desintegração que práticas poucos saudáveis constavam do ritual.

(op.cit., p.330).

Pierson refletiu as concepções de seus predecessores e pormenorizou os candomblés de matriz Congo-Angola e os de caboclo. No que diz respeito à organização desses candomblés destacou que o ritual caboclo.

... era uma mistura de rituais de outros cultos de origem africana, juntamente com divindades e danças de origem tupi incluindo Tupã, a divindade tupi, e Tupinambá, que parece ser uma personificação da tribo desse nome, a qual habitava a costa baiana na época da chegada dos europeus . Os candomblés “de caboclo” realizavam suas cerimônias principalmente em português, incluindo certas frases de origem africana, geralmente muito corrompidas, tomadas das seitas gêge-nagô ou congo-angola e algumas palavras de derivação tupi. Penas, arcos, e flechas e

outros elementos culturais indígenas faziam parte do seu ritual. (op.cit., p.305).

Quanto ao amalgamento de elementos cerimoniais, para o que muitos integrantes da ortodoxia dos cultos africanos denominavam de “imitadores caboclos”, apontavam que “muitos não foram criados na tradição africana”, e eram desdenhados, especificamente os

de nações jeje-nâgo. Pierson em relação às misturas ritualísticas e cerimoniais, observou que mesmo os grupos mais ortodoxos não escaparam à influência indígena. (1971:305).

Apesar de não constar este trabalho de um estudo exaustivo de todas as obras referentes ao negro na Bahia, as que foram mencionadas mostram as tendências e preocupações que caracterizam os estudos baianos até fins dos anos quarenta do século XX. Estes estudos são fundamentais para a compreensão geral da presença negra em nossa sociedade.

Os estudos apresentados refletem, antes, preocupações nacionais e estrangeiras de entender as questões negras através da montagem de um ideário racial, sobressaindo uma visão em geral amena das relações interétnicas na Bahia. Particularmente, buscavam compreender o significado e os simbolismos presentes na preservação de elementos culturais que lembravam a terra ancestral, ao passo que os re-introduziam a partir de códigos sutis no conjunto das relações de sociabilidade.

1.9 Roger Bastide

Já os anos 60 foram marcados pelos movimentos político-culturais americanos: soul music, movimento dos direitos civis. Os discursos de líderes negros como Martin Luther King e Malcom X estimulavam a conscientização dos negros do mundo. A publicação do best seller *Roots* de Alex Haley, na década de 70, influenciou a onda reivindicatória. É em meio às convulsões sociais estrangeiras e à opressão e discriminação sofrida pela população negra na Bahia que surgiram outros trabalhos sobre os candomblés na Bahia.

A obra de Roger Bastide²³ nos anos 60 enriqueceu consideravelmente as análises sobre o candomblé da Bahia, com os trabalhos *As Religiões Africanas no Brasil* (1971) e *Candomblés da Bahia: um rito Nagô* (1978). Se bem que seu trabalho retomou algumas das conclusões de autores como Nina Rodrigues, Edison Carneiro, Ruth Landes, além de

²³ O autor é sociólogo embora realize o trabalho de cunho antropológico. Chegou à Bahia em 1944. Em 1951, foi iniciado, como filho de Xangô. Deixou o Brasil em 1954, ano em que recebeu o título de Doutor *Honoris causa* da Universidade de São Paulo. Faleceu em abril de 1974.

suas idéias terem sido reforçadas por Pierre Verger, ao pensar os candomblés de forma padronizada, a partir do referencial rito nagô, exaltado como modelo a ser seguido pelas demais culturas africanas na Bahia.

No livro *Candomblés da Bahia: um rito nagô*, delineou “um modelo de referência de culto de origem africana, com as qualidades de um verdadeiro paradigma dentro do universo afro-brasileiro” (Andrade, 2005:131).

O antropólogo Roberto Motta (2005: 317-318), apesar da originalidade que atribui ao trabalho de Bastide, salienta seu ecletismo teórico, como algo em que nada diminui a importância deste “compilador e organizador”, adjetivos que enfatizam o caráter dos dados secundários em que se baseou. Segundo Motta, a obra de Bastide pode ser resumida em dois grandes conceitos: primeiro o de memória coletiva, seguindo as interpretações de Durkheim e de Halbwachs, o autor compreende os candomblés como a sociedade africana iorubá, transportada para o Brasil, e particularmente para a Bahia. E é nesse conjunto religioso que se processa a memória coletiva, como analisaremos no próximo capítulo. O segundo conceito é o da religião que não passa “de uma forma privilegiada de consciência coletiva”. E conclui, observando que religião, memória e sociedade são termos que se imbricam e se processam o tempo todo. Ainda Roberto Motta, (2005:325-326) Roger Bastide para além de ter estudado o candomblé na Bahia, também contribuiu bastante para a sua invenção. “A invenção encontra-se na “canonização” ou “normatização” de um de seus ritos, considerado, a partir de então, como regra de boa memória e padrão de ortodoxia”. Estabelece um paradigma de culto de matriz africana dentro do universo afro-brasileiro, celebrando uma africanidade referendada na memória coletiva.

Ao descrever uma sessão de catimbó, Bastide concluía preconceituosamente que o espetáculo carecia, “de la calidad estética del candomblé, y que no está pautado por las estrictas normas que en este tiene la posesión.” E, de forma contundente, concluía o autor, alegando que a prática do catimbó por exemplo, seria “o triunfo do subjetivismo, da improvisação do inconsciente (que) escapa a toda regulamentação verdadeira”. (Bastide, 2001). Aqui uma clara influência do pensamento de Edison Carneiro.

Bastide também foi influenciado por Artur Ramos, a esse autor atribuiu a primazia de ter introduzido a noção de um “inconsciente coletivo”, desde 1934, o que implicava a definição de uma memória coletiva africana. Essa memória necessariamente não é reconhecida pelo grupo. (Motta, 2005: 150). Os esforços de busca e apreensão das

histórias míticas do conhecimento das regiões africanas e a padronização dos rituais parecia assim assegurar essa pureza africana perdida ou sob ameaça de esquecimento devido aos processos culturais, quer chamemos de sincretismos ou outra palavra que invoque o fenômeno de re-elaborações e/ou resifignicados adquiridos.

Na obra *Candomblé da Bahia: rito nagô* (1978), analisou o estado de transe e possessão, observando as alterações físicas de atitude e personalidade, que se evidenciam no corpo como nos gestos e na fisionomia das pessoas.

O candomblé apresenta-se para o autor como um espetáculo proporcionado pelas festas (Bastide, 1978:202). Esse caráter festivo irá se contrapor à austeridade da prática espírita e da postura da personagem central dessa análise, que fora adquirida não só como sinônimo de comportamento idealizado para mulheres mas como práxis a ser seguida.

Bastide buscou compreender a religião afro-brasileira ao aplicar a tese da interpenetração de civilização “que não resulta numa mistura híbrida e desarmoniosa, porque não se faz de maneira incoerente, mas, ao contrário, obedece a certos princípios”. (CUCHE, 2005: 243).

O primeiro princípio de participação: os negros participavam ao mesmo tempo da sociedade brasileira e do mundo afro-brasileiro. Foi a partir de analogias, que buscaram “correspondências”, ou, equivalências místicas como uma espécie de “dicionário que nos permita traduzir uma religião na outra” (Bastide, 1973:182).

O segundo princípio aplicado foi o de “Corte”. Para o autor o afro brasileiro pensa, através de categorias ou conceitos, e as participações místicas ocorrem apenas no interior dessas categorias. E cada vez que se passa de uma a outra cultura, opera-se nesse momento o princípio de corte pelo contato. E sintetiza o autor: *Não são as civilizações que entram em contato; são os homens e, portanto, são os mecanismos psíquicos que explicam o que se produz quando duas civilizações se encontram.* (Bastide:1971). O princípio de corte terá como resultado uma nova síntese cultural. Cuche (2005:251), adverte para o sentido da interpretação de Bastide de “Corte”:

Não é o indivíduo que está “cortado em dois”, mas é ele que divide a realidade em vários compartimentos separados, nos quais tem participações diferentes e que, por isso mesmo, não lhe parecem

contraditórias. Esses cortes localizados e controlados permitem precisamente que o indivíduo evite seu próprio retalhamento.

Bastide, a partir dessa análise do comportamento do negro no Brasil, ultrapassava a interpretação quase sempre pejorativa em relação ao sincretismo afro brasileiro, compreendido como uma representação coletiva, por imposição ou mesmo justaposição voluntária, resultado do tipo de mentalidade do negro.²⁴

1.10 Pierre Verger

Os estudos realizados por Verger foram realizados com fontes primárias coletadas em três continentes. Particularmente, em *Fluxo e Refluxo*, obra publicada em 1968, na França, trata das relações já da Bahia com o Golfo de Benin do século XVIII ao XIX, a organização do tráfico de escravos, as revoltas escravas na Bahia (1807-1835) e as condições de vida dos escravos em Salvador no século XIX.²⁵ A formação na Escola francesa, semelhante a Bastide, irá conferir a Verger um sentimento análogo em relação a continuidade das práticas das religiões africanas nos terreiros de candomblés. O autor buscou fazer associações entre o continente africano, priorizando as áreas que forneceram negros do tipo iorubás e jejes, e as práticas de candomblés na Bahia. Dessa forma, retoma o conceito de memória coletiva preservada nos candomblés através dos rituais e práticas culturais e da religião como espaço da memória. Foram os diversos trabalhos de fotografias

²⁴ Sobre sincretismo afro-brasileiro consultar CONSORTE, Josildeth Gomes. “Em torno de um manifesto de Ialorixás Baianas contra o sincretismo”. In BACELAR, Jefferson e CAROSO, Carlos. (Org.) *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro:Pallas, 1999. *Religião Política e Identidades*. Cadernos PUC 33. São Paulo:EDUC, 1998; Sincretismo ou Africanização? Os sentidos da dupla pertença. In: Revista Travessia.Jan/Abr, 2000. SOUZA JUNIOR,Vilson. Orixás, Santos e Festas: Encontros e desencontros do sincretismo afro-católico na cidade de Salvador. Salvador: EDUNEB, 2003.

²⁵ Utilizamos a edição mais recente de 1987. VERGER, Pierre. *Fluxo e Refluxo*.....

que relacionavam a cultura e manifestações de religiosidades, do ponto de vista acadêmico, os textos impressionam pela descrição etnográfica e pela variedade de fontes que sustentaram suas análises. Como exemplo, o livro *Noticias da Bahia: 1850*, (1999) onde o autor apresentou aspectos relevantes da vida sócio cultural dos baianos, assim como descreve as festas religiosas e populares onde participava parcela significativa da população, sobretudo negros e mestiços identificados com as práticas de devoção e religiosidade.

Já no trabalho *Ewê: uso das plantas na sociedade ioruba* (1995) o autor legou-nos uma importante descrição das ervas e plantas sagradas coletadas tanto na África como no Brasil que participam do processo de consagração das divindades africanas, curas e práticas mágicas. Importante salientar que o autor teve o cuidado de catalogar as espécies de plantas cientificamente. Foram 3.529 nomes iorubás que correspondem a 1.086 nomes científicos. A discrepância entre esses números se deve aos critérios de classificação utilizados pelos iorubás e pelos botânicos ocidentais.²⁶

As décadas de 1960-1990 correspondem ao terceiro momento desses estudos. Caracteriza esta fase a criação de centro de estudos sobre o negro, o crescimento do interesse acadêmico pela questão, o fortalecimento dos movimentos de resistência negra, o acolhimento pela sociedade, embora com reserva, das casas de religião afro-brasileiras e o interesse de instituições estrangeiras em entender a problemática negra atual²⁷.

²⁶VERGER, Pierre Fatumbi. *Ewê: o uso das plantas na sociedade ioruba*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

²⁷Para a Bahia nesse período, destacam-se os trabalhos de historiadores como: MATTOSO, Kátia. *Bahia: a cidade do Salvador e seu mercado no século XIX*. São Paulo, Hucitec, Salvador - Secretaria Municipal de Educação e Cultura, 1978; *Bahia século XIX: uma Província no Império*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992; REIS, João José. “Nas malhas do poder escravista: a invasão do candomblé do Accú na Bahia, 1829”, *Religião e sociedade*, 13(3), 1986, p.108-27. “Magia Jeje na Bahia: a invasão do Calundu do pasto de Cachoeira, 1785”, *Revista Brasileira de História*, v.8, nº16, Mar-Ago, 1988, p.57-81. *Rebelião Escrava no Brasil: A história do Levante dos malês em 1835*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003; *A Morte é uma Festa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. REIS, João José e SILVA, Eduardo. *Negociação e Conflito: A resistência negra no Brasil escravista*, São Paulo: Companhia das Letras, 1989. OLIVEIRA, Inês. *O liberto: o seu mundo e os outros*. (Salvador, 1790-1890). Salvador: Corrupio, 1988. *Retrouver une identité: jeux sociaux des africains de Bahia vers 1790-1890*. Tese de Doutorado em História, Université Sorbonne IV, Paris, 1992; “Viver e morrer no meio dos seus: nações e comunidades africanas na Bahia do século XIX”, *Revista USP*, nº28, Dez-Fev, 1995-1996, p.175-93 “Quem eram os negros da Guiné? A origem dos africanos na Bahia”, *Afro-Asia*, nº19-20, 1997, p. 37-74. SOARES, Cecília C. Moreira. “Resistência Negra e Religião: a repressão do candomblé de Paramirim, 1853. *Estudos Afro-Asiáticos*, 23, Dez, 1992, p. 133-142. “O Ser Negro: Candomblé, imaginário e estereótipos verbais”. *Textos e Contexto/FIB- Centro Universitário da Bahia*, Ano , nº3(Jan-jun, 2005) Salvador: FIB, 2005, p. 47-55.

1.11 Vivaldo da Costa Lima

No campo antropológico destaca-se o trabalho de Vivaldo da Costa Lima, que coordenando o Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia CEAO, iniciou uma ampla pesquisa sobre os candomblés em Salvador proporcionando informações relevantes sobre as dinâmicas dessas comunidades.

Em 1977, publicou sua dissertação de Mestrado, intitulada *A Família de Santo nos Candomblés Jeje-Nagô da Bahia: um estudo de relações intra-grupais*, onde o autor investigou o grupo social composto por essas sociedades, sistema de crenças e ritos, a organização do grupo, o vestuário e a alimentação rituais, as hierarquias, a mobilidade intra-grupal e os processos iniciáticos, o tema relevante foi a formação da Família de Santo e suas interpretações, variáveis, interditos, transgressões integrando as várias posições teóricas sobre o tema, como os sistemas de parentesco, o conceito de legitimidade e as instituições familiares institucionalizadas.

Privilegiou o rito nagô o que reflete a tendência exclusivista ritual que remonta aos primeiros teóricos sobre a questão. O trabalho de campo envolveu um levantamento censitário dos candomblés situados na zona urbana de Salvador, entre os anos 60 e 69, em casas que apresentavam uma nítida estrutura religiosa e reconhecível através dos dados etnográficos coletados.

Nesse estudo, o autor, enfatizou a história de vida dos chefes religiosos preferivelmente daqueles que já desfrutavam de notoriedade e reconhecimento social por parte da comunidade. Certamente é através destes registros que muitas casas preservam a memória escrita da vida de seus líderes. Este é um aspecto que agrega à pesquisa um valor considerável e particularmente é através dos estudos deste autor que foram provocadas as primeiras inquietações sobre a possibilidade de interpretação da história pessoal das lideranças religiosas. A história de “*Cecília do Bonocô*” insere-se nesse desafio de

regresso à memória e aos significados que ela tem para a comunidade por ela iniciada nos dias atuais.²⁸

1.12 Juana Elbein dos Santos

Juana Elbein dos Santos, antropóloga, publicou o livro *Os Nagô e a Morte Padê. Àsèsè e o culto Ègum na Bahia*. (1986), resultado da tese de doutorado em Etnologia, defendida na Sorbone em 1972. A autora se propôs a interpretar as concepções de morte, suas instituições e os mecanismos rituais como são simbolicamente expressos e elaborados pelo povo de santo em Salvador e Ilha de Itaparica no Terreiro Omon Ilê Aboulá²⁹. As comunidades selecionadas foram aquelas que se qualificam de nagô, e que genericamente intitulamos de iorubá³⁰. A autora realizou pesquisas comparativas nas comunidades locais e na África Ocidental, sobretudo na Nigéria e no Benim, antigo Daomé. Assim como Nina contou com as informações de Martiniano do Bomfim, que trataremos mais adiante, Juana Elbein teve a colaboração de Deoscoredes dos Santos³¹ – Mestre Didi – para interpretação dos dados coletados. Sua pesquisa acrescentou aos estudos afro-brasileiros uma perspectiva nova quanto à abordagem do sistema religioso, ao enveredar por um tema específico e considerado dentro dos terreiros como algo incômodo, as pessoas não se sentem muito a vontade para tratar do assunto. Ao sinal da morte, o prenúncio também é de fissuras, fraturas internas que ameaçam a continuidade do grupo. Ou ao contrário, pode significar um recorte cronológico entre o antes e o depois, re-acomodações e dinâmicas que sugerem interpretações. Além de analisar as representações rituais relacionadas à

28 Os demais artigos do autor giram em torno das problemáticas levantadas no trabalho de Dissertação. LIMA, Vivaldo da Costa. “Nações de Candomblé” In: Encontro de Nações-de-*candomblé*; Salvador: CEAO/Iamanà, 1984, p. 11-26. “O candomblé da Bahia na década de 1930”, Estudos Avançados 18 (52), 2004, p.201-221; “Os Obás de Xangô” In: MOURA, Carlos Eugenio Marcondes. (Org). OLÓORÍSÁ: escritos sobre a religião dos Orixás. São Paulo: Agora, 1981, p. 87-126.

²⁹ O terreiro está localizado numa comunidade de pescadores na Ilha de Itaparica, no lugarejo chamado Ponta de Areia.

³⁰ Sobre o termo nagô, voltaremos a discutir mais adiante.

³¹ Filho da Ialorixá Senhora do Terreiro Ilê Opô Afonjá, artista plástico e sacerdote do culto Axé Opô o aos eguns. Fundador do Terreiro Assipá em Salvador, voltado para o culto aos ancestrais eguns.

morte, a autora descreveu minuciosamente a realização das cerimônias após a morte de uma liderança religiosa, chamada de Axêxê.

1.13 Julio Santana Braga

Julio Santana Braga, enquanto discípulo de Vivaldo da Costa Lima, enveredou pela mesma temática afro-religiosa. Em 1988 publicou o livro *O Jogo de Búzios: um estudo da adivinhação no Candomblé*,³² que trata do complexo sistema de adivinhação no candomblé jeje-nagô. O autor faz uma descrição do sistema de adivinhação, antecedido por uma investigação acerca das necessidades pessoais que levaram a busca do babalaô/pai de santo, dos rituais iniciais para o procedimento do jogo e os objetos complementares, observamos também o exame da codificação expressada pelas posições tomadas pelos búzios após serem lançados pelo adivinho, baseado e informações de diferentes candomblés da Bahia.

Na obra, *Na Gamela do Feitiço: repressão e resistências nos candomblés* (1995)³³, Braga realizou análises abordando as formas de resistência desencadeadas pelo povo de santo frente à repressão policial nos anos 20 e 30 do século passado, às casas de culto afro-brasileiro. Às medidas coercitivas, os candomblés responderam com astúcia, resignificando a perseguição e a humilhante experiência de terem seus líderes constrangidos pela prisão e destruição dos elementos religiosos. Contraditoriamente, proliferou o número desses templos ou ainda intensificaram o uso da roupagem dos símbolos e representações do cristianismo

32 Trabalho resultante da tese apresentada na Universidade Nacional do Zaire, na África, para obtenção do título de doutor em Antropologia.

33 BRAGA, Júlio. *Na Gamela do Feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 1995. Ver ainda: *A Cadeira de Ogã e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999; *Contos Afro-Brasileiros*. 2ª ed. Salvador: Fundação Cultural do Estado, 1989; *Fuxico de Candomblé: Estudos Afro-Brasileiros*. Feira de Santana: UEFS, 1998; *O jogo de búzios*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

1.14 Wilson Caetano de Sousa Júnior

Wilson Caetano de Sousa Júnior, também antropólogo, no livro, *Orixás Santos e Festas: encontros e desencontros do sincretismo afro católico na cidade de Salvador* (2003),³⁴ presenteia-nos com uma revisão do tema sincretismo afro-católico, na cidade do Salvador, a partir do ângulo daquele que vivia na sua cotidianidade. No trabalho de campo buscou nas falas dos entrevistados interpretar as relações entre o candomblé e o catolicismo. Em pesquisa atenta em fontes primárias buscou identificar a origem da diversidade de crenças e práticas que aqui se encontraram nos dois primeiros séculos da nossa formação e dessa forma apreender os sentidos para os africanos e seus descendentes do fenômeno sincrético.

Nas Ordenações Afonsinas e Filipinas encontrou a partir da análise das práticas culturais dos degredados para a Colônia Brasil, a matriz do sincretismo afro-brasileiro. O degredo funcionou como difusor cultural capaz de entrelaçar praticas mágicas das mais variadas possíveis:

...“abusões, uso de plantas, benzimentos, uso de relíquias, ameaça às imagens de santos - que não sangravam de verdade nas igrejas, choravam nos oratórios, a fim de não serem castigados ou para não terem seus braços e pernas amputados - , usos da peneira ou cesto para adivinhar, o bolo dado para o santo e muitas outras práticas migraram para a Colônia.”³⁵

³⁴ O livro é resultado da dissertação de Mestrado intitulada *Uso e abusos das mulheres de saia e do povo do azeite: notas sobre a comida dos orixás nos terreiros de candomblé*, defendida na Pontifícia Universidade de São Paulo - PUC em 1995.

³⁵ SOUSA JUNIOR, Wilson Caetano de. *Orixás Santos e Festas: encontros e desencontros do sincretismo afro-católico na cidade do Salvador*. Salvador: UNEB, 2003, p.63. Ver também: “Tem gente que pensa que é só comida: notas sobre a alimentação ritual nos terreiros de candomblé”. In: *Religião & Cultura- Tomar, Beber e Festejar*. São Paulo: Departamento de Teologia e Ciências da Religião / PUC – vol.IV, n.7 (Jan-Jun), 2005, p. 101-128; “A Cozinha e os Truques: usos e abusos da mulheres de saia e do povo do azeite”. In: CAROSO, Carlos e BACELAR, Jefersosn (Orgs). *Faces da tradição Afro-Brasileira*. 2ªed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 2006, p. 327-346. “As Representações do Corpo no Universo Afro-Brasileiro” Projeto História – Universidade Católica de São Paulo. São Paulo: EDUC, 1981, p. 125-144.

No segundo livro do autor, *Nagô: a nação de ancestrais de itinerantes*, (2005) realizou análise sobre o modelo religioso nagô existente na cidade de Cachoeira, caminhando para outras cidades do Recôncavo como São Gonçalo dos Campos, Santo Amaro da Purificação, São Félix do Paraguassú, Muritiba e Cruz das Almas. Classificou esses candomblés como itinerantes a exemplo de alguns nagôs perseguidos pelas guerras inter-grupais na África e pela perseguição policial na Bahia. Propôs uma rediscussão do termo nagô enquanto modelo religioso com características próprias manifestadas em rituais específicos que reconstituiu a teia africana e o pertencimento social.

A pesquisa revelou que nos rituais de iniciação o nagô de Cachoeira não raspa a cabeça. Esclarece Sousa Júnior, (2005), que:

... para as casas que se definem como nagô, o modelo Ketu antes de lhes representar, é algo que lhes distingue em vários aspectos rituais, manifestados através do trato dado a alguns orixás, da administração de certas folhas, de algumas cantigas, comidas e da observação de tabus rituais. A expressão nagô na cidade de Cachoeira é utilizada como sinônimo de africano e distancia-se do padrão ritual dos candomblés de Ketu na cidade de Salvador, guardando profundas relações com os ancestrais jeje, daí segundo autor a preferência pela palavra nago-vodunsi.³⁶ Nos modelos nagôs de Cachoeira podem ser cultuados caboclos que não influencia nem ameaça a constituição de sua africanidade...

1.15 Renato da Silveira

Renato da Silveira, num trabalho minucioso investigou a fundação do terreiro *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* ou terreiro da Casa Branca em Salvador-Bahia, considerado o primeiro terreiro estruturado de matriz iorubá. Na obra *O Candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro candomblé baiano de keto* (2006), a história dessa comunidade

³⁶ A Expressão foi invocada pela Ialorixá Olga do Alaketu quando determinou a nação de sua Casa.

foi contextualizada por uma ampla investigação, caminhando dos estudos bíblicos à filosofia greco-latina, da ideologia cristã européia durante o processo de evangelização no medievo e inserção das sociedades africanas, direito canônico e jurisdição que sancionavam a violência e perseguição, às tradições religiosas da escravidão aos dias atuais.

Para além dos textos escritos o autor se valeu de fontes orais do povo de santo, independentemente de nação todas puderam contribuir para descortinar as nuances da história do Terreiro Casa Branca. Buscou auxílio nos estudos de antropólogos, historiadores, arquitetos. Concluiu que o processo de constituição do candomblé da Barroquinha foi uma culminação de vários outros processos de constituição da Igreja de Roma com todas as suas variantes e especificações, das irmandades populares de leigos, dos Estados nacionais europeus, e dos Estados coloniais ibéricos, das religiões e dos Estados africanos, dos candomblés coloniais pré- Barroquinha. (Silveira, 2006:21).

1.16 Nicolau Páres

Luis Nicolau Páres em *A Formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia* (2006)³⁷, investigou a história e ritual da nação jeje na Bahia, baseado em extensa pesquisa bibliográfica e de campo contribuindo com estudos interdisciplinares em torno das memórias do grupo jeje, até então pouco privilegiado entre os estudiosos das culturas afro-brasileira e afro-baiana.

O autor investigou os processos de construção da identidade religiosa deste grupo na formação do candomblé. Para tal, Pares debruça-se sobre múltiplas tipologias documentais, compreendidas entre as fontes escritas e depoimentos de integrantes dos terreiros do Bogum, em Salvador e Seja Hundê na cidade de Cachoeira, no Recôncavo da Bahia, ambos fundadores do candomblé de “nação” jeje na Bahia.

³⁷ Consultar também do autor. In: *Formas de Ver...*

Nicolau Parés adverte inicialmente para as conotações dos termos jeje e vodum. O primeiro termo é de cunho étnico, já o segundo é de conteúdo religioso (*Idem* p.13-14), e “sugere que os africanos desenvolviam estratégias de identidade nas quais os atores, em função da sua avaliação da situação, utilizavam seus recursos de identidade de maneira estratégica, geralmente com o intuito de atingir algum objetivo”. Analisa também a importância das práticas associativas e a formação de instituições sociais, bem como as irmandades religiosas que se constituíram em teias de sociabilidades e foram preponderantes na formação dos candomblés e numa cultura denominada de afro-brasileira (*Idem* p.15 e 16).

O interesse do autor em circunscrever uma área vodum está relacionado à área lingüística dos gbe-falantes, da qual deriva o Candomblé jeje no Brasil, que pode ser definido como “*uma instituição religiosa caracterizada pelo culto de entidades espirituais chamadas voduns*” (*Idem* p.38). Neste sentido, afirma que ao demarcar uma área vodum auxilia a identificação das procedências dos jejes e prossegue pormenorizando características de algumas “subnações” jeje como: mahis, savalus, argolins, mundubi, dagomé e mina-popo.

Para o surgimento do termo mahi, e esse termo está relacionado diretamente à auto-definição étnica religiosa de nossa personagem central, segundo o autor sugere que deve ter surgido no século XVIII como termo utilizado pelos daomeanos ao referir-se a uma pluralidade de povos localizados ao norte do rio Zou. Baseou-se, sobretudo, nos argumentos dos estudiosos Berge e Cornevim. (*Idem* p.38).

Para estes autores, a etimologia de mahi e a expressão *ma-hi-nou*, significa “as vítimas da fúria” ou a “destruição da fúria”, possivelmente uma menção a esse passado da “caça a escravos” (2006:38).

O trabalho de Páres preenche uma lacuna nos estudos baianos sobre o culto jeje, procedências e principais referências da nação, geralmente diluída na estrutura dos candomblés nagôs.

Avaliando os trabalhos então realizados sobre candomblé na Bahia, concluímos que embora constituam um importante aporte teórico sobre o tema, se ressentem da sistematização de história de vida religiosa, onde se possa perceber a dinâmica dos processos de construção de uma identidade e tradição religiosa, cuja matriz é sustentada pelo discurso da herança étnico-religiosa, pelo simbolismo dos caminhos míticos

experimentados, como sinônimos de busca religiosa, e ao mesmo tempo refletindo o apelo dos Orixás para o exercício religioso. Através da análise desses estudos, podemos esclarecer determinadas nuances da história paradigmática de nossa personagem central e entender o contexto da sociedade em que ocorreram os principais fatos relacionados à sua mudança de condição sócio-religiosa. Essa reflexão é necessária, pois os fatos não flutuam na sociedade de forma isolada (Durkheim, 1989), os acontecimentos pessoais, ainda que no campo religioso, articula-se com a estrutura local, regional e nacional.

Esse capítulo teve como objetivo a seleção de obras clássicas e atuais que enfocam o campo religioso afro-brasileiro e particularmente baiano e que serão retomados no corpo deste trabalho.

CAPÍTULO II

MEMÓRIA, TERRITORIALIDADE E IDENTIDADE NEGRA NO TERREIRO ILÊ AXÉ MAROKETU



Foto 2 - Iaquequerê Pastôra e Ialorixá Jocelina . Barracão do Terreiro Ilê Axé Maroketu. Acervo Mãe Pastôra.

CAPÍTULO II

MEMÓRIA, TERRITORIALIDADE E IDENTIDADE NEGRA NO TERREIRO ILÊ AXÉ MAROKETU

2.1 Importância da Memória no Candomblé

Por reiteradas vezes observei o esforço da lembrança nos rituais e diálogos entre os adeptos da religião afro-brasileira na Bahia. E no Terreiro Ilê Axé Maroketu, que selecionei como principal alvo de minhas investigações que originaram esta Tese, essas lembranças representavam a maior herança em relação a sua fundadora e todos aqueles que por ali passaram. Muitas vezes, no desenrolar dos rituais, as trocas de olhares, riso sutil, gestos só decifrados por aqueles que circulam nesse universo vinha à tona a lembrança de alguém cuja participação tinha sido importante. Essa recordação coletiva estava associada à maneira irreverente ou grave com que Cecília do Bonocô lidava com as coisas sagradas, entonações e declinações nos cânticos, esquecimentos e re-elaborações da práxis, trejeitos, sinuosidades que singularizavam sua presença nos rituais. Isto não é particular e exclusivo desse Terreiro, pois a memória representa para as comunidades - terreiros o principal elemento de re-ligação com o tempo passado e com as pessoas desse passado. Rememora-se, através dos ritos e práticas no cotidiano desses espaços e com certa espontaneidade se ingressa na privacidade dos acontecimentos corriqueiros, mas capazes, se pedagogicamente lembrados, de elevar a auto-estima do grupo, preservar costumes, ou mesmo, justificar mudanças.

Assim, a memória assume um lugar de extrema importância, ao ser responsável pela continuidade e, de forma paradoxal, explicar descontinuidade na tradição. “*No meu tempo era assim... hoje minha filha, tenho que fazer dessa forma... eles me entendem*”, justifica uma de

nossas entrevistadas, quando interpelada sobre as alterações no ritual das Águas de Oxalá no Maroketu¹.

A lembrança de uma memória pessoal é também a memória social do grupo, que se regozija ao estabelecer uma ponte entre passado-presente, cujo fator tempo é uma demarcação tênue e até imperceptível. Todas as vezes que, em circunstâncias bem determinadas, lembra-se de alguém ou de suas ações, afloram outras lembranças de sua presença, refletida nas falas de todos aqueles que compartilharam com essa pessoa algum momento. Vem à tona a recordação das cantigas que personalizadas pela pessoa ou mesmo eternizadas pela ênfase e entonação dadas às palavras sagradas, os gestos e a maneira de dançar, gosto e estilo no vestir-se e logo também alguém se põe a teatralizar sua presença e, por inúmeras e incontáveis vezes, recorrerão aos gestos e palavras que tornaram a presença-viva e constante daqueles que não compartilham mais do mesmo espaço ou comunidade. São essas ações que garantem a passagem de informações importantes para a manutenção da tradição.

A eloquência dessas narrativas e o cabedal de informações rituais enobrecem o grupo, estimula a memória ameaçada pelo esquecimento, forma a nova geração que se compraz no riso, que também será sensibilizada pelas histórias que enaltecem a sabedoria ritualística e o segredo religioso. Por outro lado, é comum o estabelecimento de uma espécie de jogo sobre a detenção do conhecimento religioso ou mesmo da memória de alguém ilustre. Certa vez, ávida por uma informação sobre a existência de uma memorável membro do candomblé em Salvador, corre-se alguns riscos, como o de deparar-me com um informante, como no caso vivenciado e aqui relatado. O suposto informante que, por vezes insinuava para mim que possuía informações importantes e que iria disponibilizá-las, também aguçava mais e mais a minha curiosidade, ao lançar-me perguntas sobre a pessoa do meu interesse, invertendo a situação de depoente.

Durante uma cerimônia religiosa tive a oportunidade de entrevistá-lo; por diversas vezes lembrou-me das informações que possuía, com frequência punha-se do meu lado, gesticulava, informava-me que determinado cântico lembrava a pessoa, isso e aquilo outro era do seu tempo e do seu modo.

Esse comportamento, aparentemente impertinente, deve ser interpretado dentro da lógica do jogo contínuo da memória religiosa, através da representação dos vivos e dos

¹ Entrevista concedida à Autora por Mãe Pastôra.

mortos que ainda detinham assento na estrutura litúrgica dos rituais. São práticas que rememoravam a descontinuidade do tempo e a vontade da tradição ser perenizada; diluía-se o impacto da dinâmica social celebrando a imutabilidade dessas referências.

Toda comunidade que se sustenta na tradição da presença contínua dos indivíduos, celebra uma lembrança que é reativada pelos espaços na comunidade, seus objetos e práticas rituais. Eternizam os cânticos, uma cadeira, um canto da casa, um objeto de decoração. Para o tema em questão, o interesse recai sobre o que foi lembrado para perpetuar a história de vida de Cecília, sua essência e representação.

Segundo Bérqson (1990), decorrido algum tempo presume-se que as lembranças consistem em adquirir percepção dos fatos, permanências e releituras simbólicas das representações. O ambiente social e sua interação como aprendizado natural, absorção simples das interpretações das experiências africanas, pode exercer influência nas lembranças que “impregna as representações.” (Bossi, 1994). Durante as entrevistas, eram perceptíveis as acomodações e re-organizações dos eventos passados para um presente, onde os símbolos e representações respondem às convicções momentâneas, à autonomia da memória em evocar imagens e reconstruí-las através da narrativa.

Para Bérqson (1990) a partir do método introspectivo, sugere que é o fato da conservação dos estados psíquicos já vividos que nos permite escolher entre as alternativas que um novo estímulo pode oferecer. A memória teria como função prática delimitar a indeterminação (do pensamento e da ação) e de levar o sujeito a reproduzir formas de comportamentos que foram consolidados. À compreensão do autor, se deve buscar também as motivações na realidade social experimentada - novos contextos sugerem comportamentos que tendem a forçar as lembranças, alterá-las ou mesmo suprimi-las enquanto defesa e proteção de princípios tão caros ao grupo. O desafio para nós está em agregar os dois estímulos que se distanciam e, ao mesmo tempo, se integram em diferentes tempos. O que diferencia o alcance da memória na comunidade-terreiro é que os conhecimentos que reconstituem a imagem do passado e evocam espontaneidade, não ficam restritos apenas às repetições, enquadramentos singulares.

A grande preocupação de Bérqson foi entender as relações entre conservação do passado e sua articulação com o presente, a confluência da memória e percepção. É esse aspecto que interessa à Tese, ao analisar a importância e o significado da memória religiosa

na comunidade candomblé, como um referencial social ou mesmo cultural, que estabelece fronteiras entre estes e os outros.

A memória-hábito, adquirida pelo esforço da repetição segundo Bérson (1990), se dá no processo de socialização. Assim, deve-se pensar os rituais iniciáticos, ou a busca da história mítica entrelaçada a uma realidade, com o objetivo de mudança nos comportamentos que ocorre na medida em que se ritualiza os mitos, servindo de referência para o cotidiano no universo das pessoas no candomblé. Do outro lado, reside o que Bérson (*Ibdem*) denominou de lembrança pura, quando se atualiza na imagem-lembrança, em termos evocativos e oníricos, por exemplo. A imagem-lembrança é individualizada. Refere-se a alguém em algum momento de sua vida.

Halbwachs (1990) relativizou a teoria sobre a lembrança pura, ao relacioná-la com a história e, dessa forma, transpôs os limites das análises bergsonianas. O importante era trazer à tona o sujeito que lembra e fazer uma conexão entre o que era lembrado e quem era o sujeito que projetava essa lembrança.

Ao estudo de Halbwachs interessa os quadros sociais da memória e não exatamente a memória, ou seja, suas representações, permanências. A memória deve ser apreendida no seu conjunto e inter-relação com as diferentes sociabilidades. Cabe a inferência sobre em que momento as pessoas são provocadas a lembrar como organizam e narram essa lembrança, selecionam fatos, alteram as imagens. A memória se processa o tempo todo, culminando com novos cenários e redefinindo o papel dos sujeitos.

A lembrança é um exercício complexo. A ordenação dos acontecimentos e a seleção da memória obedecem às reais necessidades dos fatos que expliquem algo ou que estimulem ações que respondam às exigências do momento. Nesse contexto, é natural que os ritos e signos fossem rememorados em atenção à situação de opressão da população negra e mestiça. Como também é plenamente legítimo que as lembranças associadas ao contexto religioso provocassem reações de mudança a uma situação aviltante e de não pertencimento social.

Quando se fala em identidade negra, procura-se definir a conjunção de ideologias e aspectos visíveis daquilo que designamos genuinamente de origem africana. A leitura de identidade que queremos relatar é aquela construída e em processos contínuos de acabamento, redefinições que somente a recusa por processos culturais acabados poderão compreender a singularidade de grupos tão específicos quanto as comunidades culturais e religiosas afro-brasileira. Como resposta e resistência cultural, os Orixás que migraram forçadamente, para além

de difundirem o seu culto e a supremacia de alguns rituais, reordenaram os elementos de sua personalidade mítica ou aceitaram os re-significados atribuídos. A partir dessa lógica, não deve causar estranheza que o Obaluaê de Cecília fosse confundido com o Babá Gunocô, que houvesse uma apropriação dos dias consagrados a orixás com características próximas, como veremos no decorrer deste trabalho.

As antigas tradições que se re-processaram no Maroketu estão atreladas aos movimentos sociais relacionados com a negritude e a inserção social, movimentos públicos e demonstração da dinâmica cultural em aceitarem e incorporarem novos conteúdos mágico-religiosos para compor a liturgia.

Os lapsos da memória foram preenchidos com elementos colhidos no território cultural e sofreram a influência dos grupos sociais que tinham experimentado ou experimentavam a política asfixiante de um ocidentalismo com pretensão de hegemonia.

Entende-se que os recortes estabelecidos pela memória seletiva, cumprem a função ideológica de diferenciação dos ritos que irão legitimar identidades, através da permanência de valores afixados como exclusivos, mas, passíveis das vulnerabilidades e aquisições que contribuíram com o legado religioso. Recordando a memória de Cecília do Bonocô e a composição de sua família de santo e legado religioso, cita-se do Babalorixá Air José Bamboxê a seguinte frase: “*Ao final pertencemos todos a uma mesma família*”².

De forma simples e objetiva, o sacerdote esboçava a perfeita compreensão da diversidade que perpassa os ritos e que, em determinados momentos converge e se afasta, apresenta continuidades e descontinuidades, como movimento fundamental para resistências e adaptações que permitem a sobrevivência de aspectos do passado mítico e elementos de uma contemporaneidade, tão exclusiva como os projetados em relação ao passado na África e na Bahia do início do século XX.

Sem dúvida, a africanidade dessas composições é multiétnica e referendada no território cultural brasileiro. O pertencimento é reafirmado como resultante de um hibridismo cultural, transposto para o campo das práticas ritualísticas e sentimentos de pertença, alicerçado numa memória individual e coletiva das diversas matrizes que compuseram a tradição. Ao mesmo tempo, ao salientar vivenciar os múltiplos pertencimentos, desconstroem essencialismos ou exclusividades das culturas africanas para a Bahia. Se, em algum momento, houve esse traço

² Entrevista concedida à Autora em 2008.

peculiar, foi num ambiente bem localizado, restrito, e o encontro com outras dinâmicas inevitavelmente pulverizou a prática, acrescentando-lhe outros conteúdos e simbolismos, respondendo à dinâmica social.

Então, podemos falar da circularidade da memória coletiva e, até pensar a identidade definida como discurso auto-projetado e trabalhado pelos cientistas sociais, que veio a corroborar com a política de fragmentação dos negros de modo geral. A cada discurso de exclusividade, tende-se para uma segregação e lutas individualizadas de aspectos tão comuns às religiões de matriz africana e brasileira, onde a participação negra é significativa. O discurso de identidade religiosa torna-se algo fluído, o compromisso fica localizado em espaços de definições de ações imediatas, de cunho burocrático e partidário, deixando de extrapolar as esferas do academicismo negro e abarcar a todos que integram as diferentes comunidades. Dessa forma, acirram-se velhos ressentimentos e os movimentos intestinos são re-projetados na vida social, fragilizando, distorcendo, rechaçando valores cunhados no processo de luta e resistência tão legítimos como os do passado africano, celebrados e fervorosamente enaltecidos por um grupo.

É evidente que muitas das dimensões que contribuíram na gestação do que compreendemos como religião de matriz africana devem ser protegidos e difundidos, da mesma forma que compreendemos as necessidades iniciais de promoção e organização do rito, assim como a celebração de algum grupo que, por razões diversas, foi projetado na sociedade. Porém, há que se pensar o fenômeno contextualizado e desconfiar das conclusões analíticas. Seus recortes teóricos epistemológicos, sem dúvida, puderam selecionar e induzir às conclusões parciais, infelizmente apreendidas como modelos homogêneos e impossíveis de serem reformuladas e recombinadas.

O corpo surge no rito de iniciação, carregado de africanidade pelas incisões feitas a giz ou no próprio corpo. Reinscreve a África, mas, também signos incorporados de outros simbolismos, como o corte em forma de cruz, não como recordação do orientalismo antigo, e sim como recorrência ao simbolismo cristão como forma de legitimação até inconsciente da cultura africana³.

As histórias individuais são, assim exemplos de “auto-construção de identidade referendada na África e imbricadas num processo de resistência cultural religiosa brasileira” (Pinho, 2004). Analisar essas representações sobre o ser afro-descendente, como a noção de

³ Refiro-me a pequenas incisões feitas nos corpos dos filhos de santo, que podem ser substituídas por desenhos feitos a giz em cerimônias específicas.

identidade étnico-religiosa é também compreender seus sentidos políticos e a necessidade de inclusão que evidenciavam dentro da religião o fortalecimento com uma prática diversificada, mas que só a partir dos anos 70, ganhou dimensão nacional.

A re-invenção nas casas de candomblés na modernidade perpassa os conceitos de conscientes e inconscientes dos múltiplos processos de pertencimentos ou de esquecimento do passado escravo. A impossibilidade de fazer aflorar os pertencimentos múltiplos, frente ao momento exclusivista, demandava a leitura de um caminho a ser desenhado a partir de acontecimentos no plano mágico-religioso e incontestável. Assim justifica-se a aquisição de um novo arsenal religioso que culmina com a edificação do modelo referendado na vontade expressa da divindade. Dessa forma, adiantamos que as divindades africanas puderam mesmo estar à frente de seus filhos, ao acatarem ou adaptarem-se antecipadamente ao contexto vivido e às adversidades para continuar existindo e serem cultuadas. Ou, como escreveu Nina Rodrigues (1935:19).

De tudo isso resultou que, obrigados a vida inteira, a dissimular e a ocultar a sua fé e as suas práticas religiosas, subsistem ainda hoje na memória do negro e subsistirá por largo tempo a lembrança das perseguições de que foram vítimas nas suas crenças, intimamente associada no seu espírito ao temor de confessá-las e dar explicações a respeito.

O mais promissor foi talvez a maior tolerância ou compreensão das tradições que reverberam a re-elaboração do pertencimento. Do recolhimento dos vestígios da memória coletiva religiosa re-encontram a formação híbrida, no tocante às variantes culturais que compõem o ser de candomblé não essencialista. Neste sentido, de forma consciente ou não respondem à noção proposta (Gilroy apud Du Bois, 2001).

Diferente dos casos individuais no passado, que já apresentam as características dos diversos pertencimentos e do sincretismo das práticas religiosas, os da atualidade ocorrem numa proporção maior e de claro evidenciamento de rupturas com a suposta matriz. Reordenam os simbolismos, reforçam a mágica dos ritos (tecnologia no uso da luminosidade), no espaço público do barracão, remetendo pessoas a um momento de intensa carga de simbolismos que envolvem o ambiente religioso, como, por exemplo, a ênfase nas representações arquitetônicas e

esculturais, suntuosidade das roupas, ferramentas e aparamentas dos orixás, dentre outros elementos.

Na construção dos candomblés, realiza-se imaginariamente a África ancestral. O discurso particulariza o fato de algum membro da família ter se iniciado nessa ou naquela nação: retomam a história trazendo-a para si próprio os vínculos religiosos e a obrigação de reavivar-se ou revivê-los com a mesma intensidade. Entendemos que, para além das manifestações de caráter religioso, as ações dos novos líderes são políticas e sociais, na medida em que podem atrair um maior público pela liberdade de expressão mítico-religiosa ao responder de forma múltipla a uma clientela que, por sua vez poderá responder a apelos religiosos multiétnicos, referendados. Assim, o discurso exclusivista que encerra na frase “*cada orixá deve procurar a sua nação*” não tem ressonância nessas novas comunidades.

Bastide, em *As Religiões Africanas no Brasil*, (1971:344.) referindo-se à memória coletiva afirma que:

... é um conjunto de imagens mentais ligadas, de um lado, a mecanismos motores, os ritos, se bem que os ultrapassando, e de outro, a estruturas morfológicas e sociais. Ora isso determina que as imagens sejam lembradas cada vez que a comunidade africana reunida encontra sua estrutura e retoma, em ligação com as intercomunicações dos papéis, os mecanismos motores ancestrais. Lugar, sociedade, gestos e memória constituem uma só unidade.

2.2 Importância do Território Afro-brasileiro: Terreiro Ilê Axé Maroketu

Pensadas, enquanto sociedades ou Egbé, Santos (1986:33), lembra que o Terreiro ultrapassa os limites materiais para se projetar e permear a sociedade global. Os membros do egbé circulam, deslocam-se, trabalham, têm vínculos com a sociedade global, mas constituem uma comunidade “flutuante”, que concentra e expressa sua própria estrutura nos “terreiros”.

Incorporação do culto ao caboclo, escolha da líder por várias tradições, a busca incessante da identidade religiosa responde aos novos contornos sócio-políticos, a apropriação, representação e simbolismos que absorvem antigos ritos, resultando em tradições recentes e legitimadas com base na mística religiosa.

Na diáspora, o espaço geográfico da África e seus simbolismos foram transferidos e reestruturados no “terreiro”. Segundo Santos (1986:33), o terreiro comporta dois espaços com características e funções diferentes. Um espaço “urbano”, compreendendo as construções de uso público e privado e, um espaço virgem, que compreende as árvores e uma fonte, equivalente a floresta africana. Nesse espaço elevam-se as casas dos Orixás, consagradas a um ou vários.

Por exemplo, o terreiro Maroketu, na época de Cecília, de acordo com a recordação de Mãe Pastora e corroborando a outras lembranças dos entrevistados, o espaço urbano era composto por duas salas; uma salinha de estar e outra de jantar bastante ampla, três quartos dentro do casarão. Na ante-sala havia quadros da representação católica, como a imagem do Sagrado Coração de Jesus, Sagrado Coração de Maria e São Lázaro, além de uma foto da família biológica. A mobília era de cor escura, de madeira nobre diferenciando da maioria dos móveis das classes populares, sobretudo de negros, o que era fator de distinção social⁴. Eram móveis típicos da década de 40. Restam apenas dessa mobília uma mesa de jacarandá e um baú que guarda a indumentária do orixá Obaluaê. Mais tarde, esses móveis foram substituídos por outros da década de 60. Da grande sala se adentrava o quarto do Orixá Oxalá, que, nos anos setenta, foi ampliado pelo Ogan Rosalvo⁵, e da mesma sala se chegava à entrada para o Rudemi⁶ e acesso para o barracão.

O Ilê Axé, também chamado de roncó/rudemi e o quarto do axé (segredo religiosos e força mágica), eram áreas estritamente privadas destinadas à reclusão dos iniciados. Havia uma cozinha acanhada onde se cozinhava o trivial de uma casa e também se preparava os elementos votivos aos Orixás. O ambiente era composto por um fogão feito de barro, porrões e talhas para reserva de água, armário de cozinha tosco, fogão a gás modelo Alfa (que raramente era utilizado),

⁴ Ruth Landes já tinha observado que a qualidade da mobília nas casas das mães de santo era também fator de distinção social no grupo negro.

⁵ Ogan Rosalvo França conheceu Cecília quando esta veraneava na cidade de Feira de Santana, posteriormente filiou-se a sua casa de Candomblé. Pertencia ao orixá Oxalá e foi confirmando para a mesma divindade. Durante sua participação na comunidade realizou muitas obras de reformas da parte física do Terreiro, além de ter se tornado uma das principais referências religiosas na estrutura dos ogans.

⁶ Rudemi ou Roncô espaço reservado à iniciação religiosa e reclusão.

panelas de barro, caboré⁷, panelas de alumínio, moringas, feixo de cebola e alho, colheres de pau, rádio da década de 40, que era sintonizado nos horários das notícias e no entardecer, horário do canto da Ave Maria. Ao lado da cozinha, na parte exterior, um banheiro acanhado, mais distante da casa o sanitário rústico. Próximo à cozinha existia um quarto grande que era destinado à despensa da casa, onde se guardavam os mantimentos, carnes secas, frutas da época, ferramentas, utensílios e tudo que fosse necessário à casa mas que precisava ficar protegido e controlado.

O barracão foi construído após a retirada de um monte de terras, com ajuda de clientes, mas, tanto Cecília como os filhos participaram ativamente de sua construção. Lembra Mãe Pastora que, para construir o barracão, sua mãe teve ajuda de um cliente, que assumiu o material, os pedreiros e carpinteiros. O barracão foi erguido de tijolos de barro e taipa, o alicerce foi feito de “pedras de fogo”⁸, coberto com “telha vã”⁹. As telhas e madeiras não eram nobres, caibros, ripas sem qualidade no interior do barracão havia dois quartos pequenos, um de um lado e outro do outro, no centro era o espaço reservado aos tocadores, mais à frente se sentava a comitiva real e convidados ilustres em dias de festa. Em um desses quartos era o lugar que Cecilia do Bonocô realizava as consultas pessoais.¹⁰

⁷ Recipiente feito de barro utilizado para guardar o café já preparado.

⁸ São pedras de construção, chamadas em Salvador de fogo, pois, do seu atrito saem faíscas de fogo.

⁹ São telhas populares, sem muita qualidade, mas acessível a população de baixa renda na época de Cecília do Bonocô.

¹⁰ Decorrido todo esse tempo foi necessário fazer reformas e adequar o barracão às circunstâncias atuais que em virtude do crescimento desordenado da população, o número de habitações que se ergueram no sentido vertical, retirando a privacidade do culto, implicou em fechar todas as laterais do barracão o que inevitavelmente interferiu em sua estrutura, porém privatizou as cerimônias, evitando os infortúnios com uma vizinhança que professa por vezes, religiões que continuamente agridem e violam o direito à diferença e alteridade religiosa afro brasileira.

Fotos demonstrativas das alterações estruturais realizadas no Barracão do Terreiro Ilê Axé Maroketu.



Foto 3 - Da Esquerda para direita Iaquequerê Pastora e Ialorixá Jocelina Frente do Barracão Ilê Axé Maroketu – 1967. Acervo Mãe Pastora



Foto 4 - Interior do Barracão Ilê Axé Maroketu – 1986. Da esquerda para direita: Ialorixá Jocelina, Cleonice e a Iaquequerê Pastôra. Acervo Mãe Pastôra.



Foto 5 – Interior do antigo barracão do Ilê Axé Maroketu, 2003. Acervo de Mãe Pastôra.



Foto 6 - Interior do atual barracão do Ilê Axé Maroketu, reforma 2006. Acervo da autora.

Cecília também preocupou-se com a política de preservação do espaço religioso, oferecendo terrenos a filhas de santo para que residissem em volta do terreiro, cercando-o e protegendo-o. Construiu uma avenida em torno de dez quartos, com banheiro coletivo, água e luz para os visitantes, mas que também eram alugados como forma de obter uma renda regular. Com o passar dos anos, a necessidade econômica impôs o aluguel contínuo desses quartos - só alguns ficaram para serem alugados temporariamente. Entre os meses de outubro e novembro, tempo das festas, esses quartos eram solicitados para serem oferecidos ao povo de santo. Foi em um desses quartinhos que, por muito tempo, residiu Mãe Pequena (Brígida da Cruz), filha de Oxalafalaqué, Ebome Júlia de Euá do Terreiro Ibecê Alaketu de Muritiba e tantos outros.

Era comum também o empréstimo desses espaços a famílias que buscavam refúgio das fortes chuvas ou que passavam por momentos de crise financeira, desempregados, mulheres sem marido e com filhos. Ali próximo, foi montada uma quitanda, logo após a morte de Cecília para ajudar no sustento da casa e das coisas religiosas. Aliás, duas quitandas sortidas e que atendiam às necessidades da população local, moradores da circunvizinhança, inquilinos que acorriam com frequência na busca de produtos em pequenas quantidades e que, não raramente, faziam uso da compra em uma forma muito usual nesse tipo de comunidade: anotações em cadernetas – a caderneta do fiado. O que se vendia na quitanda eram, sobretudo, produtos de primeira necessidade como alimentos e frutas, mas também objetos de barro, utensílios domésticos e artigos religiosos.

No espaço virgem, localizavam-se os quartos dos Orixás e dos ancestrais Eguns. Também chamado de Ilê Ibó, casa dos Eguns ou casa dos mortos ancestrais foi construído em área bem afastada da casa grande e dos quartos dos hóspedes e Orixás. Só depois da morte de Cecília, o babalorixá Nezinho transferiu o Ilê Ibó para mais próximo da casa grande, em virtude do adensamento da população e a vulnerabilidade do assentamento em lugar muito afastado da vigilância das pessoas no terreiro.

Dessa forma, o Ilê Ibó, está situado, hoje, nas proximidades dos quartos dos orixás e, ao mesmo tempo isolado deles. A fonte natural consagrada ao Orixá Iemanjá, outrora estava localizada no final dos limites do terreiro na parte oeste, depois do “episódio das aranholas”, que narraremos mais adiante, foi transferida para parte sul do terreiro. O espaço do mato cobria mais de 1/3 do terreiro, entrecortado por árvores, como gameleiras, jaqueiras, mangueiras, pés de aroeira, coqueiros, bananeiras, araçazeiros, sapatís, fruta-pão, palmeiras, imbaúbas, nativos e

outras plantas de uso ritualístico. Criavam-se pombos, saquês, patos, porcos, até mesmo uma vaca e um burro, cabritos, porcos, passarinhos, cágados, gatos e cachorros.

Através de um orô (cerimônia revestida de segredo mágico religioso e privada), os orixás em jogo adivinhatório definiram o local e posição de sua morada no terreiro Maroketu. Exu, como de praxe, tomou a dianteira e na porteira recebe todos que entram e acompanha os que saem. Do lado oposto à casa grande, o Exu de dentro, que acompanha os orixás fundadores. Oxalá recebeu seu espaço no interior da casa grande.

O local ou o espaço a ser construído o quarto dos orixás Obaluaê, Sergy, Nanã e Becem foi posicionado na frente dos demais orixás, inclusive na frente de Ogum, cuja casa está virada para frente do terreiro. Xangô em paralelo à casa de Obaluaê ostenta a mesma posição com um leve deslocamento, que simboliza sua posição secundária, mas não menos importante.¹¹ Atrás da casa de Obaluaê, Ogum, Oxóssi, Ossanhe, depois as Ayabás, Orixás femininas, e o quarto do orixá Logum. Hoje o quarto de Logum não existe mais. O espaço do caboclo viria a ser melhor definido nos finais dos anos 70 e sobre esse assunto analisaremos mais adiante.

Segundo Jaques D'Adesky (2005:118), o Território deve ser entendido enquanto espaço que se constitui por meio da relação de grupos sociais que se encontram e se reconhecem, em um local segundo uma forma de comunicação que gera relações permeadas por significados hierarquizados, valorizados e polarizados. A leitura do autor corrobora perfeitamente com os significados intrínsecos representados no terreiro de candomblé, este sobrepõe-se à importância da “materialização do território”.

O espaço do terreiro representa as construções culturais que estão inscritas em cada corpo, em cada elemento, em diferentes ambientes e na própria natureza. Configura uma rede “relacional de representações coletivas” reconhecidas por todo grupo social. Dessa forma, o espaço se transforma e é transformado em “loteamentos territoriais” segundo os quais se dividem até mesmo as nações de candomblés no mesmo terreiro. O Terreiro fundado por Cecília é mais um exemplo de que no mesmo espaço se recortam e se relacionam práticas e ritos culturais diversos, edificados por sujeitos imbricados pelos pertencimentos religiosos múltiplos.

D' Adesky (2005:120), esclarece que:

¹¹ Anterior a reforma desse quarto em 2003, o acabamento do telhado era em forma de uma coroa e as paredes pintadas de branco e a borda de vermelha, como as portas e janelas. o telhado era de uma aba.

cada grupo social produz sua espacialidade, cuja forma dimensão relativa e valores agregados podem incluir ou excluir outras representações e inscrições em conformidade com o grau de abertura com os outros.

Conclui-se que a apreensão do espaço depende da representação que lhes dá um grupo social, e que, através dessa representação, constrói e consolida um sentido de identidade.

O espaço do Terreiro deve ser interpretado também enquanto local de diferenças e conflitos expressivo de uma identidade que está em constante processo de reconstrução: espaço que poderá ser alterado, resignificado, inclusão ou omissão de inscrições culturais, polarizações e rupturas, em que pesem os interesses circunstanciais dos sujeitos envolvidos.

Se, de alguma forma, a visualização do espaço do terreiro indicar uma “aparente desordem” devemos pensar, exatamente o contrário, pois esses sinais de desordem:

Traduzem projetos, intenções que levam para além de sua dimensão espacial um significado temporal e simbólico que influi na formação da identidade. (D' Adesky, 2005:122).

As espacialidades delimitadas ou inter cruzadas evidenciam as escalas do sentimento de pertencimento e referência grupal. A projeção dos posicionamentos dos quartos dos orixás no Terreiro edificado por Cecília do Bonocô representa um pouco das referências africanas que subsistiram na memória do culto. Na casa de Obaluaê, no centro ergueu-se uma pequena cabana, moradia preferencial desse Orixá que, segundo os mitos, procurou reservar-se do convívio coletivo em virtude de suas moléstias. A edificação da cabana traz à compreensão a idéia de que, com isso, se reconstruía a arquitetura africana das aldeias iorubás.

Anterior à reforma do ano de 2004, na frente da fachada da casa de Xangô havia um traçado em forma de coroa, tradução da importância simbólica e da interiorização da representação da coroa para o mito desse Orixá. O Terreiro, considerado espaço sagrado, apresenta-se enquanto espaço que prescinde a desterritorialidade dos negros e sua invisibilidade nas representações dos monumentos e locais públicos (D' Adesky, 2005:125).

2.3 A Construção da Identidade no Candomblé do Terreiro Ilê Axé Maroketu

A invisibilidade negra nos monumentos traduz, a relação de poder e de exclusão dessa população.

Appiah (1997:243), afirma que:

Toda identidade humana é construída e histórica; todo mundo tem seu quinhão de pressupostos falsos, erros, imprecisões, que a cortesia chama de “mito”, a religião, de “heresia”, e a ciência, de “magia...

Ainda segundo este autor, as histórias e biografias podem ser inventadas, assim como as afinidades culturais para compor uma identidade, “estruturados por convenções de narrativa a que o mundo jamais consegue conformar-se realmente” (Appiah, 1997:243).

Ao pensar as identidades africanas o autor (1997:248) salienta três grandes aspectos que poderão ser estendidos às identidades religiosas afro-brasileiras.

Primeiro, que “as identidades são complexas e múltiplas, e brotam de uma história de respostas mutáveis às forças econômicas, políticas e culturais, quase sempre em oposição a outras identidades”. Segundo, que elas florescem a despeito do que antes o autor chamou de “desconhecimento” de suas origens, ou seja, suas bases estão assentadas em mitos e mentiras. E por último, que não há muito espaço para razão na construção das identidades; politicamente é interessante exaltar identidades que parecem oferecer esperanças a objetivos futuros e silenciar o passado complexo.

Para Ferreira (2000:46), identidade é:

... um constructo que reflete um processo em constante transformação, cujas mudanças vêm sempre associadas a mudanças referenciais e a novas construções de realidade por parte dos indivíduos, determinadas

por sua participação em certos processos provocadores de impacto existencial...

E ainda (2000:47):

Talvez fosse mais correto denominá-la dinâmica de identificação, sempre submetida à dinâmica do processo de viver.

A identidade refere-se à representação que o indivíduo tem de si próprio que sofre mudanças ao longo do tempo e das relações de sociabilidade que dão sentido e particularizam a sua existência.

Segundo Haesbaert (1999:174-175), a identidade não deve ser encarada como algo estático, mas, como em constante movimento. “Trata-se sempre de uma identidade em curso, e por estar sempre em processo/relação ela nunca é uma, mas múltipla”. Ela se “define em relação a outras identidades numa relação complexa de escalas territoriais e valorações negativas e positivas”.

Para as comunidades – terreiros, a identidade se concretiza a partir da inserção ritualística no grupo, se for o caso, fundação de um novo núcleo onde a questão do espaço é condição *si ne qua non* de sua consolidação e reconhecimento (Haesbaert 1999:178):

Trata-se de uma identidade em que um dos aspectos fundamentais para a sua estruturação está na alusão por referências a um território tanto no sentido simbólico quanto concreto

Da mesma tese compartilha Stuart Hall (1997:76):

Todas as identidades estão localizadas no tempo e no espaço simbólicos. Elas têm aquilo que Edward Said chama de geografias imaginárias: suas paisagens, características, seu senso de lugar, de casa/lar, de heimat, bem como suas localizações no tempo.

Nesse sentido, a busca pelo local em que instalaria seu terreiro, possibilitou à Cecília do Bonocô construir o espaço sagrado em uma área que historicamente, além de relembrar antigos territórios negros, dividia espaço com outros grupos e tradições afro-brasileiras. A tradição de uma casa de candomblé está inevitavelmente sustentada pela sua longa resistência e permanência em determinados espaços da cidade. As identidades, para além de simbólicas, elas tornam-se territoriais, atreladas aos espaços geográficos em que foram incrustadas. Esses espaços representam para a memória do grupo um patrimônio/monumento onde é condensada a identidade ou seus múltiplos pertencimentos.

O grupo religioso constitui espaço privilegiado para difusão da memória e cultura africanas. Segundo a autora, Salete Joaquim (2001) ao construir uma identidade afro-brasileira no candomblé, ela em determinados aspectos se diferencia de uma identidade negra, vez que esta possui uma conotação mais militante política, segundo a ótica do Movimento Negro Unificado.

... o “candomblé desenvolve atitudes e padrões de comportamentos independentes, que preservam a identidade própria, contribuindo tanto para a identidade afro-brasileira, como para a identidade negra, através da busca das tradições culturais e da criação de novos símbolos e valores da ação social, na tentativa de contribuir com novas atitudes de grupos” (Joaquim, 2001).

Partindo-se do pressuposto de que a identidade pode ser edificada a partir dos interesses individuais e ou de um grupo, pode-se afirmar que isto se dá porque segundo Baumam (2005:19):

As “identidades” flutuam no ar, algumas de nossa própria escolha, mas outras infladas e lançadas pelas pessoas em nossa volta, e é preciso estar em alerta constante para defender as primeiras em relação às últimas. Há uma ampla probabilidade de desentendimento, e o resultado da negociação permanece eternamente pendente.

Assim, conclui esse autor que a “identidade”, só nos é revelada como algo a ser inventado, e não descoberto; como alvo de um esforço que visa construí-la a partir do nada ou mesmo optar entre várias alternativas. A identidade interpretada dessa forma aparece inconclusa e da sua condição de precariedade busca ocultar-se (Bauman, 2005: 21-22).

A identidade deve ser compreendida enquanto processo contraditório e dinâmico como nos advertiu Stuart Hall (2006:13).

Dentro de nós, há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas.

Para Bauman (2005:19), estar deslocado é:

Estar total ou parcialmente “deslocado” em toda parte, não estar totalmente em lugar algum (ou seja, sem restrições e embargos, sem que alguns aspectos da pessoa “ se sobressaíam” e sejam vistos por outras como estranhos), pode ser uma experiência desconfortável , por vezes perturbadora. Sempre há alguma coisa a explicar, desculpar, esconder ou, pelo contrário, corajosamente ostentar, negociar, oferecer e barganhar.

O deslocamento ou processo de desterritorialização implica na proximidade e convivência com outras culturas e, por isso, inevitavelmente haverá apropriações ou mesmo redefinições de elementos que poderão ser assimilados pelo grupo. Dessa forma, a construção de uma identidade deve ser interpretada como reflexo de uma idealização social centralizada, portanto:

Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda história sobre nós mesmos ou uma confortadora “narrativa do eu” (Hall,2006:13).

Ferreira, (2000:46) também recomenda a compreensão da identidade refletindo um processo em contínua transformação ao longo da vida, “cujas mudanças vêm sempre

associadas a mudanças de referências e a novas construções de realidade por parte dos indivíduos, determinadas por sua participação em certos processos provocadores de impacto existencial”. É o que se perceberá nos caminhos religiosos percorridos por Cecília do Bonocô. Os acontecimentos em sua vida e as interpretações sobre os fatos no universo religioso tornam-se decisivos para o desenvolvimento de uma identidade sócio-religiosa, diferenciadora da referência em uma sociedade cujos valores são “brancos”. Assim, há que se concordar mais uma vez com Ferreira, ao conceituar identidade como “uma referência em torno do qual a pessoa se constitui” (Ferreira, 2000:47).

Observando que a categoria identidade sugerida nesse trabalho é algo fluído, construído e edificado com base nas experiências individuais e grupais, caracteriza-se enquanto processos múltiplos, mas ao mesmo tempo simultâneos e diferenciados.

A identidade reconstruída a partir da participação efetiva em uma comunidade religiosa pode contribuir para estabelecer um elo, uma espécie de irmandade entre seus pares, ou, como disse Mãe Pastôra à autora Salete Joaquim (2001:138), evidenciando uma consciência da importância do seu pertencimento no candomblé, enquanto território da cultura:

“O candomblé, a comunidade e a mãe-de-santo facilitam o resgate da identidade do negro. Nós, de tradição negra, damos as mãos. O negro quando encontrou o outro se conhece e começa a conversar – “Sou negro de tal família, tal seita, candomblé”. Existem as pessoas que conhecem os mais velhos falecidos, os ramos...”

O nome Cecília da Liberdade e, posteriormente, Cecília do Bonocô, irá lhe conferir uma segunda identidade bem mais representativa e simbolicamente construída, como evidencia-se no capítulo seguinte ao analisar o processo de encontros e (re)encontros com a identidade de matriz africana.

CAPÍTULO III

A MEMÓRIA DE CECILIA DO BONOCÔ: TRAJETÓRIA DE VIDA, ENCONTROS, DESENCONTROS E (RE) ENCONTROS RELIGIOSOS



Foto 7 - Ialorixá Pastora de Iemanjá Oguntê. Acervo Dilma Mercês

CAPÍTULO III

A MEMÓRIA DE CECILIA DO BONOCÔ: TRAJETÓRIA DE VIDA, ENCONTROS, DESENCONTROS E (RE) ENCONTROS RELIGIOSOS

Nesse capítulo, pretende-se o desafio de estabelecer os sentidos e significados encontrados em histórias de vidas de pessoas negras que, na escravidão, tiveram experiências do duplo pertencimento, acolhendo ritos e práticas de religiosidades diferentes ou simplesmente após um processo conturbado, voltaram-se às práticas religiosas da África no Pós Abolição, particularmente ao culto às divindades ancestralizadas, como a experiência vivenciada por Cecília do Bonocô.

Esta análise tem como fonte o livro *Os libertos: sete caminhos na liberdade de escravos da Bahia no século XIX*, escrito por Pierre Verger, em 1992, onde foram abordadas as diferentes possibilidades dos africanos libertos de concretizarem o status da liberdade com a autonomia na escolha do credo religioso, consolidando a marca do ecletismo cultural-religioso gestado antes da diáspora¹ que teve como ponto de acolhimento o Brasil. A acolhida de práticas de religiosidades diversas por pessoas oriundas de diferentes localidades na África e posteriormente no Brasil, integram um longo processo de cruzamentos, adaptações e re-significações dos ritos e da memória que atuou na redefinição dos valores, cujos princípios nortearam as vivências no cotidiano e nas sobrevivências de múltiplos referenciais religiosos.

Os exemplos de trajetórias que serão apresentados, a partir da obra de Verger, embora protagonizadas por homens escravizados, trazem um ponto fundamental deste estudo: à possibilidade de também mulheres negras terem vivenciado as mesmas trajetórias onde

¹ Sobre significado de diáspora ver Stuart Hall. “Identidade Cultural e Diáspora”. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico, nº 24, 1996.

esquecimento, lembranças e redefinições místico-religiosas, resultando na elaboração de formas novas do processo ritual e da própria mentalidade religiosa, adquirem novos símbolos e signos numa dinâmica contínua reanimada pela necessidade do encontro com raízes culturais elastizadas por um violento processo de conversão religiosa e aceitabilidade social.

A obra de Pierre Verger contém informações dos diferentes caminhos que africanos libertos passaram ao serem submetidos à influência da sociedade escravista e da mentalidade religiosa cristã. Foram *Sete Caminhos* onde puderam experimentar desde a recusa da tradição religiosa de origem, conversão e retorno concomitante a outras práticas religiosas de matriz africana.

Nos primeiros três caminhos analisados por Verger, ocorreram a alienação dos valores religiosos africanos e a adesão à religiosidade católica: em outro exemplo a conversão ao protestantismo, no terceiro caso a aceitação da doutrina islâmica. O primeiro caminho consiste na adesão aos valores católicos realizada à força pela Igreja Católica, ávida por resgatar, segundo sua ideologia, os africanos do paganismo e salvar suas almas do inferno. O segundo caminho seria uma resposta à doutrina católica e ao mesmo tempo, sua discordância, uma vez que os protestantes incumbiram-se de trazer os africanos para si, ao tempo em que contestavam os católicos por serem considerados tão idólatras como no caso os negros na África. Disputava-se, acima de tudo, o mercado religioso representado pelo número de fiéis.

Qualquer semelhança com os dias atuais, pode não ser mera coincidência! O terceiro caminho representado pelo islamismo, que continuava a adentrar a África, foi seguido por uma violenta guerra santa contra o mundo não islâmico e no tempo dos africanos analisados aqui, teve sua maior expressão na guerra promovida pelos malês², na Bahia em 1835, portanto fora da África.

² Raimundo Nina Rodrigues, ao abordar a origem do termo “malê”, nos informa que: “é evidentemente uma ligeira e insignificante corrupção de *melle*, *mellé*, *mali* ou *malal* donde também vem “malink” (mali-nke, gente ou homens de Mali)”. Segundo o autor os negros solimas, eram os últimos malês existentes na Bahia, embora nem todos muçulmanos, explicaram a ele, que o termo designaria em África a “gente instruída”, “gente que frequenta escola”. RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os Africanos no Brasil*. 5ª ed. São Paulo Companhia Editora Nacional, 1977, p. 38-70. Segundo João Reis, Malês eram os negros islamizados que chegaram à Bahia na passagem do século XVIII para o XIX, também denominados de haussás eram vítimas dos distúrbios políticos e religiosos que devastaram seus países. REIS, João José. *Rebelião Escrava no Brasil: a história do levante dos Malês em 1835*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 175-180.

O quarto caminho evidencia que, contraditoriamente à “guerra santa” promovida na Bahia, pelos libertos convertidos ao islamismo, demonstrou mais tolerância em relação às práticas culturais-religiosas africanas, particularmente o culto aos ancestrais e divindades ligadas à natureza, quando retornaram ao Golfo de Benin, do que seus correligionários na África. No quinto caminho, o autor pode observar como os libertos convertidos ao catolicismo na Bahia puderam retornar aos valores e costumes africanos ao retornarem ao continente africano.

Este é o caso emblemático de Joaquim de D’Almeida, ex-escravo do capitão de navio negreiro Manuel Joaquim D’Almeida, do qual recebeu o nome de batismo. Africano nascido em Hoko, cidade do país Mahi (situado ao norte de Abomé, capital do antigo reino do Daomé), pertencia à família Azima e seu nome nativo era Gbego Sokpa. Joaquim era integrante, na Bahia, da Irmandade do Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção, cuja sede funcionava na capela de São Pedro Gonçalves do Corpo Santo, na antiga freguesia da Conceição da Praia. De antigo escravo, Joaquim D’Almeida transformou-se em um dos mais importantes comerciantes de escravos apesar da conversão à religião católica ocorrida na Bahia e do que rege em seu testamento onde expressa o desejo de ser enterrado amortalhado com o hábito dos religiosos de São Francisco e de que fossem rezadas numerosas missas com esmolas pela paz de sua alma.

Segundo Verger (1992:48), seu neto e chefe da família Almeida contou, em 1950, que a tumba de seu avô era rodeada de vários *asseins*³. No Daomé, os membros da família de um defunto plantam no chão ao redor do túmulo vários *asseins*, peças de ferro trabalhado composta de uma vara de ferro sustentando uma espécie de prato decorado com pequenas esculturas simbólicas. Vejamos a declaração do bisneto de Joaquim D’Almeida, 23 anos depois, em 1973:

Aqui tem o túmulo de meu bisavô, Joaquim e da mulher que viveu com ele no Brasil. É aqui que ele foi enterrado, que lhe fazemos oferendas quando queremos falar com ele e obter sua proteção. Quando necessitamos de alguma coisa, derramamos um pouco de bebida, nozes-de-cola, pedimos paz e em seguida encontramos o desejado. Ficamos satisfeitos!

³ Asseins: São representações das divindades que podem vir em forma de lanças, conchas búzios pedras dentre outros objetos sacralizados.

O sexto caminho é um dos mais interessantes, pois relata como os libertos estabelecidos na Bahia e integrados à nova cultura esqueceram-se de suas origens africanas. E por fim, no sétimo caminho, foram analisados dois casos que contribuíram para implantação do culto dos voduns⁴ no Maranhão e o culto dos Orixás na Bahia.

Entre o quinto, o sexto e o sétimo caminhos residem as possibilidades que analisamos na sociedade atual: memória evocativa/esquecimento em resposta às dificuldades no cotidiano, desencadeavam uma crescente necessidade de busca da auto-estima e inclusão social, a partir das releituras individuais e grupais dos pertencimentos étnico-culturais onde a religiosidade teve para muitos papel preponderante. Os fatos não flutuam na sociedade, eles integram o todo e, só momentaneamente podem ser trazidos à tona para análise, devendo ser re-integrados ao fato social geral. Acontecimentos de caráter místico religioso não devem ser investigados apartados do cotidiano vivido por negros e não negros na Salvador da primeira metade do século XX. Da mesma forma que, para analisar as redefinições de caráter religioso ocorridas durante a escravidão, devemos buscar compreensão a partir do contexto social vivido e nas traduzibilidades⁵ das representações mentais e materiais.

As histórias dos caminhos religiosos trilhados por africanos na Bahia estão atreladas aos acontecimentos no cenário da escravidão que ora tolerava as práticas culturais, revelando uma compreensão baseada na crença do seu desaparecimento gradual, ora sistematizava as punições, legalmente estabelecidas, ou ainda, o exemplo dos senhores que optaram por uma política sempre ostensiva e destruidora das práticas e representações da cultura religiosa de matriz africana. As razões foram inúmeras e não nos cabe nesse momento discuti-las.

Para tentar responder a essas inquietações que puderam conduzir à formação de uma identidade cultural em processo contínuo de reconstrução, cujos fragmentos da memória foram reativados a partir de acontecimentos socialmente explicáveis, será tomada como paradigma a história de vida de Cecília Moreira de Brito. Nascida em 22 de novembro de 1895, na cidade de

⁴ Voduns: designação que recebem as divindades de “nação” jeje no Brasil.

⁵ Entende-se por traduzibilidade a expressão do significado cultural de um sistema cultural para o outro, sobretudo quando ambos divergem de forma intensa quanto às pré-concepções. BLAKELY, Thomas D., E. A. VAN BEEK, Walter, e THOMSON, Dennis L. (eds.), *Religion in Africa. Experience & Expression*, London: 1994.

São Gonçalo dos Campos, Bahia⁶. Em 1943, Cecília tornou-se Ialorixá⁷, ao fundar seu Terreiro de candomblé definido como de “nação ketu”⁸, o terreiro Ilê Axé Maroketu. O terreiro foi reconhecido como Patrimônio Cultural Afro-brasileiro através da Portaria de nº 38, de 27 de setembro de 2005, publicado em Diário Oficial da União – Seção 1, do dia 29 de setembro de 2005, tendo em vista o disposto na Constituição Federal, Art. 215 e 216, na Lei de nº 7.668 de 22 de Agosto de 1988, Art.1º, e no Art.12º do Estatuto da Fundação Cultural Palmares (Vide Documento no Anexo 6). Naquela gestão teve como presidente o Dr. Ubiratã Castro de Araújo⁹. Mais adiante analisaremos o significado do nome do Terreiro e as várias tradições que invoca para si.

O Terreiro está situado no bairro de Cosme de Farias, Salvador-Bahia. A Ialorixá Cecília do Bonocô faleceu aos 69 anos de idade, em Salvador, no dia 10 de dezembro de 1965 no barracão¹⁰ do terreiro, dia de celebração religiosa para o orixá Oxalá. Ainda, segundo fontes orais, ela sabia o dia em que iria falecer por determinação do seu orixá.

Seus pais chamavam-se Severiano Moreira da Costa e Maria Madalena de Jesus, ambos de ascendência africana. Em São Gonçalo dos Campos viviam de atividades variadas, desde artesanato próprio, como o fabrico de velas e charutos, ou prestação de serviços na colheita, em terras de fazendeiros locais. Era a mais nova dos seus irmãos: Júlio, Sérgio, Mário e Vicente. A

⁶A cidade de São Gonçalo dos Campos está localizada na microrregião do Recôncavo baiano, abrangendo uma área territorial de 228 Km², com limites que se distribuem com os municípios de Feira de Santana, Santo Amaro da Purificação, Conceição da Feira e Antônio Cardoso. Distante 112 Km, da capital do Estado pela BR – 324. TEIXEIRA, Marli Geralda; ANDRADE, Maria José de Souza. *Memória Histórica de São Gonçalo dos Campos*. Edição comemorativa do primeiro centenário do Município, em 1984. Ver também: ANUNCIAÇÃO, Luciana Falcão Lessa da. *Senhoras do Cajado: um estudo sobre a Irmandade da Boa Morte de São Gonçalo dos Campos*. Salvador: IFCH/UFBA (Dissertação de Mestrado) 2005.

⁷O mesmo que mãe-de-santo.

⁸Sobre a nação Ketu ver: Lima, Vivaldo da Costa. “Nações de candomblé” Anais do Encontro de Nações-de-Candomblé. Realizado em Salvador. 1981. Salvador: CEAQ/Ianamá, 1984.

⁹O historiador Ubiratan Castro de Araújo foi escolhido, ou melhor, “suspenso” dentro da linguagem no candomblé da Bahia pelo orixá Obaluayê para ser Ogã. Na cidade de São Paulo existe outro Terreiro denominado Maroketu (Ilê Maroketu Axé Oxum) sob liderança da mãe de santo Juvergínia B. dos Santos ou Mãe Juju D’Oxum, filha biológica de Manoel Cerqueira Amorim, conhecido como Pai Nezinho da cidade de Muritiba – Bahia. A designação do nome Maroketu em Salvador é anterior à fundação daquele Ilê e decorre da presença e participação ostensiva de Procópio de Ogunjá e Pai Nezinho, ambos, filhos do orixá Ogum, na formação dessa comunidade

¹⁰Barracão é a expressão utilizada para designar o espaço no terreiro para as celebrações religiosas de caráter público; lugar sagrado da dança. Ver: CARNEIRO, Edison. *Os candomblés da Bahia* Rio de Janeiro: Tecnoprint 1985, p.179. PIERSON, Donald. *Branços e Pretos na Bahia: estudo de contacto racial*. 2ª ed. São Paulo: Editora Nacional, 1971, p. 307. BASTIDE, Roger. *Candomblés da Bahia: Rito Nagô*. 2ª ed. São Paulo: Companhia e Editora Nacional, 1978, p. 73.

vida de mãe Cecília nos revela aspectos impressionantes a respeito da descoberta da identidade religiosa. Mulher negra, que veio de uma família humilde do interior baiano, legou-nos uma história de vida interessante no tocante ao reencontro com os valores culturais da África, cuja memória permanece como referência de legitimidade religiosa da nova linhagem de terreiro ketu por ela fundado. O mesmo terreiro pode se auto-definir como ketu, jeje e ainda possuir elementos e práticas de outras culturas integrando diferentes divindades, verificados no decorrer desse estudo.

Em 1943, quando fundou seu terreiro, Salvador já contava com inúmeros outros consolidados, com seus líderes reconhecidos no interior da comunidade afro-baiana. Cecília Moreira da Costa será reconhecida publicamente como Cecília Brito, depois de ter agregado ao seu nome o sobrenome do companheiro Crispim Brito, fato esse que explicaremos mais adiante. Em poucos anos, após trilhar uma história religiosa peculiar, projetou-se como reconhecida ialorixá, após ter construído o seu nome, prestígio religioso e social no espiritismo por sua “*vidência e competência*” para lidar com o futuro e o presente.

Através de sua trajetória espiritual, podemos identificar passo a passo o apelo dos orixás, segundo a lógica e tradição nas comunidades-terreiros e o pensamento simbólico de seus integrantes. No passado, a iniciação ao sacerdócio escapava vez por outra a critérios pré-estabelecidos, ou seja, acontecia em algum momento da vida, como revelação, exceção para aqueles nascidos nas comunidades terreiros¹¹. Enquanto experiência reveladora, essas pessoas podiam não ter recebido necessariamente uma educação dirigida para o objetivo da iniciação no candomblé, nem viviam em contato direto com a religião afro-brasileira. Mãe Cecília é representativa desse “modelo”. Recebeu dos pais uma educação voltada para os cânones católicos, e em sua família só muito tarde apareceram os primeiros sinais da presença dos orixás.

Conta, nossa principal informante Archanja Moreira Brito, também conhecida como Mãe Pastora de Iemanjá Ogunté, filha biológica de Cecília Moreira de Brito, que ela escreveu em cadernos e folhas soltas a história da sua mãe e a fundação do Ilê Axé Maroketu. Ainda hoje, aos 79 anos de idade, continua a narrar as mesmas histórias. Os primeiros sinais apareceram com a

¹¹ É provável que pessoas nascidas no interior ou próximas aos terreiros desenvolvessem habilidades ou uma tendência ao exercício do mister religioso, considerando-se a convivência e o aprendizado natural das coisas ritualísticas.

mãe de Cecília, Maria Madalena de Jesus, até então, alheia aos significados da expressão religiosa de seus ancestrais.



Foto 8 - Mãe Pastora de Iemanjá Ogunté. Arervo Dilma Mercês.

Tudo teria começado com uma sucessão de noites não dormidas, em que Madalena ouvia estranhos barulhos dentro de casa. Impressionada, ocorre-lhe fazer uma limpeza e uma nova arrumação. Encontra, entre suas coisas, um objeto, para ela sem significado: *uma pequena pedra branca*. Mas, não percebendo o simbolismo, jogou a pedrinha fora que, como por encanto, voltou a parecer entre seus objetos. Desta vez, decidiu mostrar a alguém, uma senhora de nome Sofia. Ao ver a pedra, Sofia fez uma saudação em língua desconhecida.

A senhora, provavelmente africana parecia conhecer a religião dos orixás e sabia do significado daquela pedrinha branca. Ela identificou a pedra como pertencente à Iemanjá¹² e seu

¹² Divindade do rio Ogum, localizado na Nigéria, oeste da África que no Brasil veio a ser o orixá do mar. Consultar: VALLADO, Armando. *Iemanjá: A grande mãe Africana do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2002, p.15-41. Tem como símbolos também leques, sabonetes pulseiras, colares e etc. VALENTE, Valdemar “*Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro*”. 3ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977, p.91.

aparecimento, como um aviso da deusa, expressando seu desejo de que queria ser cultuada por Madalena. Esta, descrente e com certo medo, ainda segundo nossa informante, não deu importância às palavras de Sofia e pela segunda vez, se desfez da pedra, e com palavras ofensivas.

A partir desse dia, Madalena perdeu o sossego. Se a vida já não era fácil para uma família negra pobre, as dificuldades aumentaram. Madalena trabalhava fazendo charutos caseiros, mas a clientela diminuía cada vez mais¹³. O marido, que trabalhava na roça como empregado, não mais encontrava trabalho. Suas roupas se perdiam com facilidade, queimavam, rasgavam. Sustentar a si e a seus filhos tornou-se um verdadeiro malabarismo, missão só amenizada pela ajuda dos vizinhos, de quem recebia presentes, na forma de produtos de suas roças. A família perdia o pouco que tinha. Os dias se sucediam sempre mais tristes e mais sofridos. Cecília, a única mulher, era mais próxima da mãe e assistia tudo, podendo fazer muito pouco para amenizar a situação.

Pouco tempo depois, faleceu o marido de Maria Madalena. Desprovida de meios seguros de sustento, seus filhos viram-se obrigados a buscar trabalho, tomando destinos diferentes. Certamente, as razões que levaram Cecília e seus irmãos a emigrarem para centros urbanos maiores foram econômicas, mas isso não se torna fato relevante, pelas decorrências que implicou. Maria Madalena, que já estava com a saúde enfraquecida, teve, pode-se dizer acelerada sua caminhada para a morte. Os seus descendentes diretos saíram de São Gonçalo do mesmo modo que muitas famílias de trabalhadores rurais – sem dinheiro, sem trabalho, sem destino certo: apenas a esperança e a grande vontade de vencer. Buscavam as cidades maiores porque lá parecia estar a única solução para a melhoria de vida.

Júlio buscava seu destino bem longe, no rastro da borracha na Amazônia, e bem cedo morreria de malária. Sérgio seguiu para a cidade de Cachoeira, no Recôncavo Baiano, onde formou sua própria família. Mário se estabeleceu na região de Feira de Santana, constituindo numerosa prole. Vicente para Salvador, formando também sua família. Cecília passou pelas

¹³A principal atividade econômica do município, desde a colonização até a contemporaneidade é a cultura, beneficiamento e comercialização do fumo. TEIXEIRA e ANDRADE, op. cit. P. 42-43.

idades de Cruz das Almas¹⁴, cidade charuteira como São Gonçalo e também se dedicou à atividade de fabrico de velas, depois migrou para Lavras Diamantinas¹⁵, mas logo terminou em Salvador.

Como seus irmãos, Cecília queria ajudar a sua mãe, que ficara em São Gonçalo. Em Lavras Diamantinas, ficou em casa de conhecidos até encontrar trabalho. Quando conseguiu uma ocupação, pouco pode fazer por Madalena, pois a distância colocava uma barreira só vencida esporadicamente. Mudando-se para Salvador, trabalhou como doméstica¹⁶.

Pouquíssimos homens e mulheres negros conseguiam se destacar social e economicamente. Cecília empregou-se numa casa, mas não demorou muito. Madalena cada vez mais se debilitava. Antes mesmo da morte de Severiano, seu marido, buscava razões para o que acontecia¹⁷. Todo aquele sofrimento, Madalena mais tarde interpretou, fazia parte do castigo de Iemanjá e permaneceria na família até que alguém finalmente adotasse o Orixá¹⁸. A morte de Maria Madalena causou mudanças na vida de Cecilia.

3.1 Cecilia: Sinais de Revelação

Segundo nossa informante, provavelmente por ser a única filha mulher, ou talvez por ter sido eleita pelos orixás, coube à Cecília a responsabilidade de aceitar a devoção às divindades

¹⁴ Cruz das Almas: município criado em 29 de julho de 1897, localizado na região econômica do Recôncavo Sul, numa área de aproximadamente 173,9 km², com uma população de 53.049 habitantes, segundo o censo do IBGE de 2000. Distante 146 km de Salvador por rodovia (BR 101) em conexão com a BR-324 (Salvador-Feira de Santana). Disponível no Site: << www.cruzdalmas.ba.gov.br >> acesso em 16/05/2008.

¹⁵ A Chapada Diamantina é uma região de serras, situada no centro do Estado onde nascem quase todos os rios das bacias do Paraguaçu, do Jacuípe e do Rio de Contas, abrange diversos municípios dentre eles Seabra, Mucugê, Lençóis. Lavras Diamantinas era a expressão utilizada para designar essa mesma região. <pt.wikipedia.org/wiki/Chapada_Diamantina> <acesso em 16/05/2008>. PINA, Maria Cristina Dantas. Santa Isabel do Paraguassú: cidade, garimpo e escravidão nas lavras diamantinas, século XIX. Salvador: IFCH/UFBA, 2000. (Dissertação de Mestrado)

¹⁶ Este, o destino das mulheres negras, sem chances de se desenvolver profissionalmente. As mulheres negras permaneciam no desempenho de atividades de menor prestígio, as mesmas do período escravista, eram majoritariamente lavadeiras, fateiras, vendedoras de rua. Sobre o assunto consultar SOARES, Cecília C.M. *Mulher Negra na Bahia no século XIX*. Salvador: EDUNEB, 2006.

¹⁷ Escritos de Mãe Pastora, 1985.

¹⁸ *Idem*.

africanas. Antes teria de passar por muitas provas, que lhes desenharam uma história religiosa singular.

O primeiro sinal de revelação teria acontecido com o anúncio da morte de sua genitora através de um sonho:

*Viu-se, viajando para São Gonçalo de trem, e chegando à estação, da janela avistava o cemitério. No momento, os coveiros estavam enterrando alguém. Cecília se dirigiu a eles perguntando quem era a pessoa; um dos coveiros respondeu ser Maria Madalena de Jesus, o nome completo de sua mãe. A última pá de terra estava sendo lançada.*¹⁹

Essa revelação foi também narrada pela própria Cecília ao antropólogo Vivaldo Costa Lima, em 1964, enfatizando que o acontecimento era o primeiro a desencadear oscilações de cunho religioso e social em sua vida:

*A primeira visão que tive no mundo foi o enterro dela. Morreu em S. Gonçalo dos Campos. Aí dormi e sonhei. "Conseqüência da intranqüilidade da tua vida."*²⁰

Mãe Pastôra, conta-nos que “naquele dia Cecília teria acordado assustada e chorando com a premonição, gritando que sua mãe morreria. As pessoas próximas não acreditavam, pois como poderia ela afirmar o acontecimento, e como seria natural tentavam acalmá-la, era apenas um sonho e não mereceria tanta atenção.”²¹

Passado alguns dias, viria a confirmação. A notícia encontrou Cecília mais calma, resignada, como que antecipando que precisaria de toda força para cuidar da mãe, agora no plano espiritual. Madalena morreria, mas não descansara, pois no corpo de Cecília começaram logo a

¹⁹ *Idem.*

²⁰ Entrevista realizada com Cecília Brito pelo antropólogo Vivaldo da Costa Lima, 1964.

²¹ Entrevista concedida à Autora em 1985.

aparecer os sintomas da proximidade espiritual da mãe: frio, fome, pernas inchadas, apatia e hemorragia apontadas como os mesmos sintomas que acompanharam Madalena em seus últimos dias.

... morreu de uma hemorragia de sangue, de Iemanjá Ogunté.²²

Mesmo considerando a idade estabelecida após mais de cinquenta anos sem identificação oficial, presumimos que sua chegada a Salvador tenha sido entre 14 e 16 anos quando ocorreu a primeira premonição, enfermidade e encontro religioso em casas de candomblés, cura e inserção no espiritismo popular, segundo estimativa feita com base na entrevista realizada pelo antropólogo Vivaldo da Costa Lima, em 1964, portanto, ainda menina²³.

3.2 Segundo Sinal de Revelação: Presença dos Espíritos de Maria Madalena e Maria Sofia

Segundo conta Mãe Pastôra, Cecília tentou tratar-se em casa de parentes. Dias estava bem, dias contemplativa, desligada e triste. Seu estado era um enigma para seus conhecidos. Passou por médicos e rezadeiras, sem resultados. A primeira luz veio quando, em lugar público, incorporou o espírito de Maria Madalena.

Era dia oito de dezembro, festa de Nossa Senhora da Conceição da Praia em Salvador. No sincretismo popular Nossa Senhora da Conceição está associada a Iemanjá no candomblé. Gente de várias classes, cor e crenças se misturavam do lado profano e sagrado das comemorações. Todos

²² *Idem.*

²³ Devemos observar que naquela época era comum às meninas pobres deixarem suas famílias para trabalhar em casa de outras, quase sempre, vinham do interior para capital e logo cedo também iniciavam suas famílias, geralmente casando-se com homens mais velhos.

punham suas melhores roupas para saborear as frutas da estação, beber e sambar no largo da Igreja. Mas também participar da missa. Cecília tendo princípios de educação católica, foi à Igreja nesse dia assistir a missa das 8:00 horas da manhã. Rezava a Deus que lhe restituísse a saúde, pois precisava trabalhar. No momento da elevação da hóstia, subitamente se viu cantando, em voz alta, um cântico religioso. As pessoas estranharam, evidentemente, mas houve quem acolhesse sugerindo estar ela tomada por um “espírito de luz”.²⁴

Já Alzira Lacerda, cliente, posteriormente filha de santo de Cecília, cujo Orixá era Oxum, nos seus depoimentos em 08 de maio de 1987, acrescentou:

Recebeu primeira Maria Madalena, Maria Madalena era mãe dela, era mãe de Cecília, ela foi um dia na missa na Igreja de Nossa Senhora da Conceição, quando estava o cálice suspenso o espírito pegou ela lá na igreja.

Mãe Pastôra informou que sua mãe foi acolhida por estranhos e, a partir de então começava sua saga religiosa:

Acomodaram-na a uma cadeira, e ela continuou a cantar até que, aos poucos, parou de cantar. Ainda permaneceu algumas horas na Igreja e depois levantou-se e saiu. A partir daquele dia, ela se transformara em “médium de transporte” do espírito de sua mãe.

Mas Cecília ainda não tinha consciência plena de sua situação espiritual. Os achaques físicos continuavam a persegui-la. Incapacitada para trabalhar, recorreu a amigos, que a acolheram. Muitos médicos a examinaram e nenhum conseguiu fazer um diagnóstico seguro. Ela

²⁴ Entrevista concedida à autora por Mãe Pastôra em 1987.

se sentia um peso para as pessoas que a acolhiam, pessoas sem dinheiro para cuidar de alguém, jovem e incapaz de trabalhar.

Quando todos os recursos da medicina pareciam esgotados, levaram-na a centros espíritas e candomblés começou aqui sua peregrinação religiosa. Num certo terreiro ela seria submetida a métodos brutais que, segundo diziam, eram necessários à expulsão dos “maus espíritos” e Exus. As agressões físicas e outros maus tratos não conseguiram liberá-la, e restaurar-lhe a paz. Mãe Pastôra lembra que sua mãe:

... mostrava as marcas no pulso de quando ela foi amarrada para expulsar os Exus.

A peregrinação em busca de cura levou Cecília a outras casas de candomblés, cujos “trabalhos” também não surtiram efeito. Os parentes e conhecidos já não sabiam o que fazer. Os recursos eram escassos e os “aviamentos” elementos ritualísticos religiosos para os “trabalhos” exigiam grandes somas.

Nos candomblés por onde andou, em geral ficava por alguns dias em tratamento, aliás, é ainda hoje um procedimento corriqueiro a permanência de dias nos terreiros para rituais religiosos. A dona de uma dessas casas, que não nos foi possível identificar, recebeu a visita de uma outra mãe-de-santo, chamada Maria Plácida, que ali fora porque soubera da presença de uma pessoa sofrendo muito. Ouvindo isso, Cecília ficou abalada emocionalmente com a presença desta senhora, e implorou que a ajudasse. Cecília seguiu com Maria Plácida, após essa ter conversado com a dona da casa em que Cecília estava se cuidando. Esta seria uma experiência definitiva em sua vida. Se livraria das influências consideradas negativas, ficando eternamente grata àquela mãe-de-santo. Como demonstração de gratidão, Cecília tornar-se-á guardiã dos pertences religiosos de Maria Plácida. Posteriormente, o vodum dela, “Sergi”, será uma das divindades cultuadas, quase que em segredo no terreiro por ela fundado em 1943.

Mãe Plácida conseguiu afastar a presença de forças consideradas negativas, Exus e espíritos, de Cecília, abrindo caminho para que o espírito de Madalena se manifestasse

tranqüilamente. Quando o espírito de Madalena se manifestou nessa segunda vez, disse claramente que tinha *a missão de praticar a caridade por 21 anos, a fim de ganhar a luz*²⁵.

Agora, com plena consciência dos porquês desses transe com o espírito de sua mãe, Cecília compreenderia melhor sua responsabilidade mediúnica. Ingressaria no espiritismo, começando a trabalhar em mesa de sessão espírita, no centro liderado por senhor Ovídio da Silva Brito – recebendo não só o espírito de Madalena, mas também de Maria Sofia, presumidamente sua avó. Tudo indica que se tratava do espírito da mesma pessoa que muitos anos antes, em São Gonçalo, identificara a pedra de Iemanjá.

Sobre o espírito Maria Sofia, também informa-nos Alzira Lacerda, que:

*Era um espírito que trabalhava com ela, tinha vidência e ajudava ela, que ela era vidente e Maria Sofia também, ela olhava e fazia caridade*²⁶.

Cecília continuava a freqüentar centros espíritas, segundo nossa principal informante, mas permanecia também próxima dos candomblés. Ela contava que numa dessas visitas a uma casa de candomblé, procurou se aconselhar com Obaluaê²⁷, divindade da doença, porque algumas mães-de-santo, durante sua fase mais crítica de peregrinação religiosa já insistiam que ele era seu orixá. Perguntou a Obaluaê, manifestado numa pessoa, se conseguiria trabalho, pois sua atuação como vidente espírita não era remunerada e precisava se manter. O orixá teria lhe dito que *não queria vê-la trabalhando empregada, que botasse um copo e sentasse para falar até que ele dissesse basta*.²⁸

²⁵ Conforme relato de Mãe Pastôra, 1985.

²⁶ Entrevista concedida à autora em 08/05/1987.

²⁷ Divindade responsável pela cura e difusão da doença.

²⁸ Entrevista concedida à autora por Mãe Pastora em 08/05/1987.

3.3 Espiritismo, Catolicismo, Candomblé e Práticas Mágicas: A Primeira Consulta Adivinhatória

Pois agora vemos através de um vidro, obscuramente...

Coríntios, I, 13:12.

Segundo Mãe Pastôra, sua mãe ficou desnorteada. E questionava-se: Como adquirir os recursos necessários a sua sobrevivência? E o que significava a mensagem do orixá. “Olhar” o quê? A resposta veio através de uma pessoa que insistia para obter uma consulta de adivinhação. Resolveu experimentar: *O santo disse que eu olhasse e vou olhar*²⁹. Sentou-se, rezou um Padre Nosso, colocou em sua frente um copo e uma vela acesa e, para seu espanto, começou a “ver” as cenas referidas pelo consulente. Passou então a receber sempre mais clientes, utilizando aqueles três elementos rituais. O Pai Nosso, o copo, a vela acesa. Nem o copo nem a água recebiam qualquer preparo especial, apenas límpidos o suficiente para permitir a reprodução de passagens da vida do solicitante³⁰.

Passado o desânimo inicial com a mensagem de Obaluaê, sua fé saiu reforçada. Nessa época, residia na Rua São Lourenço, nº 26, no Bairro da Liberdade, em Salvador, onde sua vidência começava a ganhar popularidade. Continuava participando também do grupo espírita, freqüentando a sessão de Ovídio da Silva Brito. Ali conheceu o filho deste, Crispim da Silva Brito, também espírita, com quem veio a formar família sem necessariamente casar-se, no religioso ou no civil³¹ e espontaneamente agregou ao seu nome o sobrenome Brito, suprimindo o nome Costa. Deixou de ser Cecília Moreira da Costa para ser Cecília Moreira de Brito. O marido

²⁹ *Idem.*

³⁰ *Idem.*

³¹ Sobre a prática de casamentos entre a população pobre e negra no início da República, consultar OLIVEIRA, Neivalda Freitas de. *Representações e Práticas de Gênero em destrato de casamento – Salvador, 1890 a 1920*. São Paulo: Pontifícia Universidade de São Paulo, 1999. Dissertação de Mestrado.

era pedreiro e trabalhava na fábrica de tecidos Empório Industrial do Norte, pertencente a Luiz Tarquínio, no Bairro da Boa Viagem³². Tiveram três filhos: Jocelina, Archanja e Bento.³³

Dali mudou-se para Rua São Cristóvão, nº 7, no mesmo bairro. O número de pessoas que solicitavam seus préstimos aumentava dia após dia.

O casamento não impediu que Cecília viesse logo a instalar sua própria sessão espírita com o nome de Templo Espírita Maria Madalena de Jesus. E prosseguiu com suas consultas particulares, aumentando a cada dia o seu prestígio na arte de “olhar”. Informa Mãe Pastôra que, a partir do tempo em que instala sua própria sessão, sua mãe ficou sendo conhecida como Cecília da Liberdade.

3.4 Subida dos Espíritos: Maria Madalena e Maria Sofia

Ao final dos 21 anos de trabalho espiritual da “irmã Maria Madalena”, ela avisou aos clientes, numa sessão, que sua missão neste plano se cumprira e não mais regressaria a este mundo. Realizou-se, então, o dia da despedida dos espíritos que se manifestavam em Cecília, assim nos informou mais uma vez, Mãe Pastôra:

Foi um dia de quinta-feira santa, numa reunião de mais de setenta pessoas, todas trajadas de branco, com muitas rosas brancas formando

³²A fábrica de tecidos Empório Industrial do Norte, fundada em 1891 pelo industrial Luiz Tarquínio, foi uma das mais modernas fábricas têxteis do país. Seu proprietário preocupado com a assistência social de seus empregados, construiu próximo à fábrica uma Vila Operária com 258 casas para as famílias dos moradores, onde recebiam assistência médica, dentária e hospitalar. Viabilizou, também, a edificação de creches para os filhos dos operários, escolas, bibliotecas e museus. A fábrica localizava-se no bairro da Boa Viagem, na cidade de Salvador. Sobre o assunto ver SANTOS, Mariléia Oliveira. *Empório da Utopia: o projeto industrial de Luís Tarquínio*. Salvador: IFCH/UFBA, 2000, (Dissertação); CASTELUCCI, Aldrin Armstrong. *Salvador dos Operários: uma história da greve geral de 1919 na Bahia*. Salvador: IFCH/UFBA, 2001 (Dissertação de Mestrado).

³³ Cecília mais tarde se separa de Crispim da Silva Brito. Falecido em 17 de fevereiro de 1944.

uma cruz sobre a mesa, velas acesas e doces. O espírito de Maria Madalena incorporou-se pela última vez e despediu-se dizendo que iria para o “Planeta da Lua Escada de Jacó”.³⁴

Alzira Lacerda lembrou que, além do espírito de Maria Madalena, também foi à despedida de Maria Sofia e incorporação do caboclo chamado Sete Flechas:

O dia que Maria Sofia subiu, fizemos uma solene, muitas flores, todo mundo de alvo. Ela recebeu Maria Sofia, rezamos pra todos até a subida de Maria Sofia, quando Maria Sofia desprendeu e pronto, ai parou, depois pegou um Sete Flechas – É um caboclo Sete Flechas, começou a trabalhar também muito.³⁵

3.5 Trabalho com o Caboclo Sete Flechas

Após a subida dos espíritos de Maria Madalena e Maria Sofia, no mesmo dia, Cecília recebeu pela primeira vez, o Caboclo Sete Flechas.³⁶ O caboclo incorporado disse “*ter vindo tomar conta do aparelho*” para não ter acesso nenhum outro espírito.³⁷

Durante a incorporação, “*adquiria as feições de um bravo guerreiro, voz masculinizada, manifestação violenta, surpreendendo a todos os presentes*”³⁸. Daí por diante manifestou-se sempre que requisitado, prestando consultas pessoais.

³⁴ Entrevista concedida à autora em 1986.

³⁵ Entrevista concedida à autora em 08/05/1987.

³⁶ Sobre etimologia da palavra “Caboclo” consultar: CARNEIRO, Edison, *Religiões Negras e Negros Bantos*, 1991, p. 88-91; SANTOS, Jocélio Teles dos. *O Dono da Terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. O autor realizou uma minuciosa análise sobre a inserção do culto aos caboclos no sistema religioso afro-baiano.

³⁷ Entrevista concedida por Mãe Pastôra, em 1985.

Toda vez que Sete Flechas incorporava, ele cantava saudando as pessoas:

Deus lhe salve ó casa santa

Aonde Deus fez a morada

Deus lhe salve ó “cales” bento

E a Hóstia consagrada

Louvado seja Nosso Senhor Jesus Cristo (três vezes)

Todos respondiam: *E a nossa Mãe Maria Santíssima.*

Nossas informantes lembraram que Cecília passou a trabalhar com esse caboclo e realizando consultas adivinhatórias que independiam da presença do caboclo, conforme nosso informante:

Era, ela trabalhava só, quando chegava uma pessoa, queria fazer caridade não precisava a manifestação. Ela olhava no copo com água e quando precisava da manifestação ela se concentrava e recebia ou Maria Sofia no tempo de Maria Sofia depois que Maria Sofia subiu, ela recebeu Sete Flechas.³⁹

Os informantes, pouco disseram sobre a presença de Sete Flechas na vida religiosa de Cecília. Talvez o bastante para uma análise dos pontos de vista diacríticos entre o Caboclo Sete Flechas e o Orixá Obaluaê e uma certa restrição construída no momento da fundação do terreiro. Sobre esses aspectos analisaremos mais adiante.

³⁸ *Idem.*

³⁹ Entrevista concedida à Autora por Alzira Lacerda, 1987.

3.6 Religiosidade e Vida Social

Os anos passavam e Cecília da Liberdade continuava a exercer as suas atividades religiosas, prestando consultas particulares. Lembra ainda Mãe Pastôra que ela, acordava sempre muito cedo para seus afazeres domésticos e quando abria a porta de sua casa, já encontrava clientes à espera de uma consulta, ou desejosos de ouvir suas palavras, orientando, confortando.

Sentava-se às 8 horas da manhã para o atendimento público, sem hora exata para almoço nem descanso. Seus filhos já estavam acostumados com a rotina do dia-a-dia: o mais velho dos três assumia a liderança da casa e eram atendidos nas necessidades elementares. Porém, sempre que possível Cecília requisitava os serviços de alguém para tomar conta deles. O marido, homem espírita, compreendia perfeitamente a execução daquelas consultas; saía pela manhã para a fábrica e retornava à noite.

Aquela vida de ouvir *sofrimentos e lamentações*⁴⁰ cansava Cecília e lhe exigia tempo integral, além do mais, ainda não lhe proporcionava uma renda mensal que lhe garantisse o sustento diário e o de seus filhos: esta situação a preocupava e acabou por levá-la a trabalhar fora de sua residência.

Tornou-se negociante, adquirindo um restaurante no Mercado Popular, em Salvador⁴¹. Deixou parcialmente as consultas e foi inaugurá-lo com dois amigos: Genebaldo Figueiredo⁴² e Maria de São Pedro⁴³. Este é um período, difícil de ser datado como em outros momentos da vida de Cecília. Ela fez grande número de amizades, tinha uma freguesia segura e os negócios, apesar

⁴⁰ Entrevista concedida à Autora por Mãe Pastôra, 2003.

⁴¹ Mercado Popular, local de venda de comidas e produtos diversos que atendia à população de baixa renda em Salvador.

⁴² Genebaldo de Figueiredo, foi administrador da limpeza pública do município de Salvador no ano de 1934, e nos mercados detinha posição de destaque enquanto preposto da prefeitura Municipal de Salvador.

⁴³ Maria de São Pedro, mulher negra empreendedora oriunda da cidade de Santo Amaro da Purificação, no Recôncavo baiano, destacou-se a partir dos anos 20 do século passado, através da elaboração e re-elaboração de comidas da culinária afro-baiana., sobretudo nos mercados Popular e Modelo localizados na parte Baixa da Cidade de Salvador. Para Jorge Amado, Maria de São Pedro era “mestra da maior das artes, a da culinária, preservou e engrandeceu a tradição da inexcelsível comida baiana, com seu perfume, seu sabor divinos”. AMADO, Jorge. Bahia

do desgaste físico, caminhavam bem. Contudo, esta foi mais uma etapa de sua vida e que durou apenas alguns meses de prosperidade. Recebeu um segundo recado do seu orixá Obaluaê, através do finado Bernardino do Bate-Folhas⁴⁴. Diziam que ela não podia mais continuar trabalhando ali no Mercado, pois sua função não era esta e aquele não era o seu lugar.

Ciente do recado, Cecília de imediato decidiu passar o restaurante. Confiou-o a Maria de São Pedro, Araripe e outros certamente negociantes do local. Diante desta atitude repentina, o administrador do mercado foi procurá-la para obter uma explicação. O negócio proporcionava lucros, ela contava com uma vasta freguesia e se dava muito bem com todos os vendedores. Não havia motivo para passar o ponto comercial. Chegou mesmo a aconselhá-la que só administrasse o restaurante e deixasse os empregados trabalhando nele.

Mas Cecília foi irredutível, não só afastou-se do negócio como também vendeu tudo que nele havia. Voltou a dedicar-se completamente as consultas pessoais. Mesmo não se envolvendo nos rituais do candomblé, Cecília mais uma vez demonstrou respeito e credulidade nos orixás. Simplesmente atendeu.

3.7 Castigo do Orixá Obaluaê

Conta-nos, ainda Mãe Pastôra, que sua mãe uma vez por outra veraneava em alguma cidade próxima de Salvador. Viajou certa época para a cidade de Pojuca⁴⁵, acompanhada dos três filhos e uma moça de nome Celina Silva Ribeiro.

de Todos os Santos: guia de ruas e mistérios. 42ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2002, p 280. Ainda sobre a mesma consultar: AZEVEDO, Paulo Ormino de. A Alfândega e o Mercado: memória e restauração. Salvador: Secretaria de Planejamento Ciência e Tecnologia do Estado da Bahia, 1985. PAIM, Márcia Regina da S. Do Sete a São Joaquim: o cotidiano de Mulheres de Saia e Homens em Feiras Soteropolitanas 1964-1973. Salvador: IFCH/UFBA, Dissertação, 2005.

⁴⁴ Manuel Bernardino da Paixão ou Bernardino do Bate-Folha fundou seu Terreiro em 1916, denominado Manso Bandunquenque, de nação Congo-Angola, e está situado no bairro da Mata Escura, na travessa de São Jorge, 65 E, Salvador. Foi tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico Nacional - IPHAN em 10 de outubro de 2003.

⁴⁵ Está localizada na zona fisiográfica da região do Recôncavo, a mais importante do Estado da Bahia, ficando ao norte da microrregião de Salvador, a 67 Km da capital. As atividades econômicas do município são agricultura, pecuária, comércio, extração de petróleo e gás natural, indústrias, principalmente de minérios, comércio e serviços. Disponível no site <<pt.wikipedia.org/wiki/Pojuca>> acesso em 16/07/08.

Um dia, naquela cidade, Cecília partiu uma melancia e ofereceu à sua acompanhante, que rejeitou dizendo que só chupava melancia, ou qualquer outra fruta, depois que passasse o dia de Nossa Senhora da Conceição da Praia⁴⁶. Cecília respondeu que ela própria não precisava se abster, porque não tinha santo.

Parece que neste dia Cecília esqueceu-se do seu passado e das constantes provas que o Orixá lhe dera. Falou sem medir as conseqüências, e, no dia seguinte não levantou-se da cama, adoeceu. Valeu-se de Celina, que cuidava dela, e dos seus filhos. Teve início uma inexplicável hemorragia. Usou diversos remédios caseiros e farmacêuticos, que não surtiram efeito.

Em Pojuca, não contava com amigos que pudessem socorrê-la. Lembrou-se, então, que em Alagoinhas, cidade próxima, morava um antigo cliente que era médico. Pediu a uma pessoa que passasse um telegrama urgente para ele, Dr. Jesuíno⁴⁷. Disseram-lhe que era praticamente impossível atendê-la ali, o médico era gente de prestígio da cidade de Alagoinhas⁴⁸.

Surpreendendo a todos, Dr. Jesuíno, ao receber o comunicado, suspendeu todas as atividades e imediatamente viajou até Pojuca. Chegando lá, perguntou o que aquela negra que ele tanto gostava estava fazendo naquele lugar, a ponto de adoecer.

Constatando que o caso era grave, no mesmo dia retornou para Alagoinhas e providenciou uma ambulância para levá-la dali. Em Alagoinhas, foram utilizados todos os recursos médicos para suspender a hemorragia e recuperá-la da anemia, que já era profunda. Contudo só ficou realmente boa, quando implorou pela intercessão de Obaluaê.

⁴⁶ Era tradição só saborear frutas da época após ou no dia 8 de dezembro, festa de Nossa Senhora da Conceição da Praia. Provavelmente porque o dia era marcado pela chegada em abundância por mar e terra de frutas colhidas no recôncavo ou vindos de áreas periféricas da cidade como a região do Cabula e adjacências, para desembarque e comercialização na região do Bairro do Comércio, na Cidade Baixa em Salvador.

⁴⁷ Dr. Jesuíno Oliveira era espírita, devoto de São Jorge. Considerado pessoa boníssima, médico que ajudava as pessoas de baixa renda, ético, atendia na Rua do Catu, na cidade de Alagoinhas. Era um senhor moreno, de estatura média, um pouco gordo, cabo verde e usava óculos modelo Rayban. Agradeço ao Professor Doutor Candido da Costa e Silva as informações sobre o Dr. Jesuíno, o mesmo fora também seu médico quando sofreu de febre tifóide tendo permanecido 38 dias em estado febril. Informações cedida em 10/03/2008.

⁴⁸ A cidade de Alagoinhas está localizada no leste da Bahia com uma área de 734 km², situa-se nas unidades geomórficas dos Tabuleiros do Recôncavo e dos Tabuleiros Interioranos. De clima quente e semi-úmido, a economia está voltada para pecuária, indústria e serviços. **Disponível no site:** <<pt.wikipedia.org/wiki/Alagoinhas>> acesso em 16/07/08.

Nesta mesma noite, sonhou que um homem lhe oferecia um pedaço de melancia, dizendo: *Tome, você não gosta?*⁴⁹. Ao despertar, dá-se conta das palavras que disse a Celina, emocionada e arrependida, invocou o Orixá, pedindo que lhe perdoasse. Como que por milagre, depois de sete dias estava completamente restabelecida, voltando às suas atividades normais em Salvador.

3.8 Cecília: Ritual e Vidência

Continuava Cecília a olhar utilizando-se do copo com água e oração, prática que posteriormente levará consigo ao candomblé. Era seu estilo pessoal, sua marca de identidade como vidente.

O processo ela pegava o copo botava água chegava ali na torneira, botava água, chegava aqui na mesa colocava ,rezava o Pai Nosso ela e a pessoa que ia ser consultada e ai ela ia dizendo se fosse possível, ela dizia até da hora que você nasceu ,assim olhando no copo e dizendo.Teve um senhor que matou a madrinha dele sem querer,ele tava consertando a arma no jardim e a arma disparou, a bala entrou na madrinha dele e matou, então a madrinha ficou perseguindo ele. E ele todo canto sofria, mas não sabia o que era. O dia que ele foi lá fazer uma consulta com dona Cecilia, ela olhou no copo e disse: você matou uma pessoa, não foi? Ele disse: eu? disse: sim ,você matou uma pessoa assim, assim, assim. Explicou tudo a ele. E ele narrou o fato detalhadamente como aconteceu, já tinha passado anos só quem sabia era ele do fato, mas ela olhando assim no copo, sem

⁴⁹ Entrevista concedida à autora por Mãe Pastôra, 2003.

*estar manifestada, sem nada, olhando assim ela disse tudo a ele direitinho.*⁵⁰

*Na água, ela olhava na água, tinha vinte e três pessoas na hora que ela foi me atender, foi uma pessoa que me trouxe. Ela levantou e disse que eu era uma pessoa que tava sofrida pela mãe e que o santo tava mandando que ela passasse na frente de todo mundo e me dava toda guarida e fomos amigas até sua morte, que foi só o corpo, o axé e o orixá dela ficou e continua. Ela me disse tudo isso, e eu não deixei de vim, nunca, até hoje toda semana eu venho visitar o terreiro com toda força de meu pai Obaluaê.*⁵¹

D. Cecília tinha uma visão como Babalorixá que nenhuma pessoa aqui da Bahia tinha vidência que ela tinha, ela era uma pessoa que na hora que olhou o meu caso de aflição, ela me disse que o caso não tinha jeito e os médicos, os maiores médicos que eu chamei também me disseram a mesma coisa. Pessoas que quando eu vinha ela dizia, vá embora que tem uma pessoa na sua porta lhe esperando, eu chegava lá meu advogado, que era o diretor do Fórum Rui Barbosa, Renato Mendonça, pessoa que foi muito conhecida, que foi diretor aí do Fórum e tudo, era meu advogado, e quando chegava ele estava realmente me esperando. E com essa vidência quando foi para o meu filho nascer, eu tive onze filhos! E deste nunca nenhum ficava vivo, nunca, e nesse penúltimo, quando ela olhou, disse que o santo quer pra ela, mas o meu marido não tolerava nada disso. Então, mas eu queria um filho, ela disse que se quiser para sua velhice você tem que penitizar, como é? Penitenciar. Para esse acerto, eu digo, eu queria um filho para a minha velhice, assumi na mesma hora. Eu digo e faço, eu assumo. Ela chamou o Ogan, fez o trabalho no pé de Roço e fez todo possível, ela além de uma pessoa de axé, era uma pessoa muito humana, eu

⁵⁰ Entrevista concedida à autora por Alzira Lacerda em 08/05/1987.

⁵¹ Entrevista concedida à autora por Eulina Perez, 1987.

*não tenho nenhuma qualificação pra dizer, se fosse pesar em uma balança, eu conheço outros axés, mas com a força que Deus deu ela foi coisa que não se encontro mais.*⁵²

*Eu nunca olhei na casa de pessoa nenhuma, porque não vejo ninguém, ninguém tem a vidência que ela tinha⁵³ pela vidência que ela tinha, pelo amor que tinha, por não explorar ninguém, por ser uma pessoa super-humana de tudo por tudo, com o axé todo. A gente vinha com sofrimento encontrar a luz.*⁵⁴

*Ela olhava ali e via tudo que tava passando, que você que queria que ela soubesse e o que não queria que ela via. Aquela Cecília, Deus que proteja bastante o espírito dela, dê bastante luz, mas igual a ela aqui não tem ninguém, pode ser que tem alguém por aí escondido que nunca ouvir falar mas igual não tem. Deus não deu direito a eles nenhum porque eles são sujos não tem vidência pra ver como ela via, não.*⁵⁵

*Ai eu continue toda a vida, depois que ela deixou de fazer consulta a ser mãe de santo fez o santo, eu nunca olhei na casa de pessoa nenhuma, porque não vejo ninguém, ninguém tem a vidência que ela tinha.*⁵⁶

*Foi de momento, um dia que ela não atendia ninguém e eu chegando lá com minha mãe, que minha mãe sofria das vistas, ai ela atendeu, descobriu o casamento de minha mãe com papai com Ifá. Por isso que não queria, porque já vou entrar em terreno diferente que não devo.*⁵⁷

⁵² *Idem.*

⁵³ Entrevista concedida à Autora por Alzira Lacerda, 1987.

⁵⁴ Entrevista concedida à Autora por Eulina Perez, 1987.

⁵⁵ Entrevista concedida à Autora por Alzira Lacerda, 1987.

⁵⁶ *Idem.*

⁵⁷ *Idem.*

Olhe tudo isso é bom, vocês é que sabe o que ta procurando, vocês é que sabe, cuidado, cuidado (Saúda o chão com o sinal da cruz, e diz agô, agô, agô), eu não sei de nada, tudo bem, tudo bem, ta ouvindo..., não, ta bom, olhava tudo bem, que podia se dizer de bem direito, o que ela olhava, no fim ela dizia era tudo realidade.⁵⁸

Minha Mãe tinha um amor, uma paixão pela “velha” que não fazia nada na vida dela que não fosse consultar, conversar era como se fosse uma confidente dela, uma psicóloga pra poder orientar ela.⁵⁹

... era boa vidente, ainda não vi uma pessoa com a vidência como D. Cecília. D. Cecília..., ela tinha um negócio com uma porcelana assim, (copo com água, grifo da autora). Às vezes, Tatá Bandanguame mandava eu ir lá. Para mim foi a única vidente que dizia é isso assim, assim, assim... Ela parece que começou com negócio de sessão, espiritismo... depois disseram que aquele não era o lado dela. Tinha coisa pra cuidar, cuidar do santo.⁶⁰

Cecília do Bonocô em consulta pessoal foi quem determinou o Orixá do Babalorixá Air José, segundo o mesmo relata: *Em consulta Cecília disse a minha Tia Caetana que o meu Orixá era Oxaguiã e Obaluaê a cabeça dele pega para Tia Massi fazer...⁶¹*

Em outras palavras, ele era de Oxaguiã, acompanhado de Obaluaê e seu Orixá deveria ser iniciado por Tia Massi (Maximiniana Maria da Conceição), mãe - de- santo na época do Terreiro da Casa Branca em Salvador.

E continua Pai Air a lembrar das premonições de Cecília do Bonocô:

⁵⁸ Entrevista concedida à Autora por Mãe Caetana em 14 de março de 1987.

⁵⁹ Entrevista concedida à autora por Sérgio Pinto em 16 de fevereiro de 2008.

⁶⁰ Entrevista concedida à autora a por Olga da Cruz (Guanguacesse) do Terreiro do Bate Folha, em 24 de novembro de 2008.

⁶¹ Entrevista concedida à autora em 10 de novembro de 2008.

Cecília ainda alertou minha Tia Caetana: “Ele vai fazer, mas vai ser o último” e que prestasse atenção ao que eu iria dizer ao sair de sua casa, e ele disse: “tenho medo... não quero fazer santo, pois, não quero fechar a porta”.

Ou seja, temia que após sua iniciação a Ialorixá morresse como ficava previsto por Cecília. Apesar dessa mensagem Pai Air José fora iniciado ainda menino, por Tia Massi e sua Tia Caetana Bamboxê. Iniciou-se na Casa Branca, mas o dia do nome foi no Terreiro Lajoumin, de Caetana.⁶² Em pouco tempo Tia Massi viria a falecer sem iniciar outro iaô.

Como lembra Mãe Pastôra, os consulentes que podiam contribuir, deixavam com ela um mil réis, valor considerado ilusório ou agradeciam velas, com doações de alimentos, produtos de suas pequenas roças, que ajudavam na manutenção da família, enquanto seu pai continuava a trabalhar como operário, mas também fazia biscates como pedreiro. *“Ele era de natureza muito calma, mamãe era muito quente”*, lembrava Mãe Pastôra.

3.9 Perfil de Cecília

Segundo nossos entrevistados, Cecília era uma mulher negra cuja postura até conservadorismos atribuídas às suas qualidades, reforçavam a indubitável confiança. Para melhor compreender algumas das atitudes de Cecília mais adiante, é interessante a leitura dessas descrições de nossos informantes.

Mãe Pastôra lembra da sua mãe como:

⁶² *Idem*

*... uma negra que gostava de vestir bem, era uma negra que não gostava de pintura, nunca usou um talco, uma coisa, gostava de vestir bem e perfume!*⁶³

Quanto à qualidade e tecidos das roupas que usava e outros peças do vestuário feminino:

Uma roupa boa de uma fazenda boa. Nessa época as mulheres não usavam calças não. Usava meia ela tinha as pernas grossas. “Então ela usava muita meia.”

*Estampas de acordo, de acordo o gosto dela, não era nada que lhe atingisse vamos dizer a moral, nem nada fora do padrão.*⁶⁴

E ainda lembra que sua mãe:

... tinha o cabelo duro como é natural. Mas o cabelo soltinho, não era aquele duro brabo não, penteava fazia duas trancinhas e prendia atrás.

Era do espiritismo do catolicismo, era uma pessoa que comungava, principalmente nessa época de semana santa, acompanhava os atos religiosos da igreja.

*Minha Mãe era uma pessoa que comungava, gostava muito de Igreja, procissão, beata religiosa, ela acompanhava...*⁶⁵

Os entrevistados durante as narrativas evidenciaram que Cecília também demonstrava impaciência e certa pressa na execução de atividades relacionadas ao cotidiano. Solicitava que fosse atendida imediatamente quando ela própria não se dispunha a agilizar o que solicitava. Em

⁶³ Entrevista concedida à autora por Mãe Pastora em 20/03/2003.

⁶⁴ *Idem.*

⁶⁵ Entrevista concedida à autora por Mãe Pastora em 20/03/2003

outros momentos era introspectiva, mas podendo também demonstrar certo gracejo como a situação descrita por Lourdes Carvalho, quando da sua chegada no terreiro no Bonocô:

... aí olhei o barracão do lado de fora e disse, aqui é o que? Isso aqui é um curral? . Ela disse é (Cecília). Prá você vê como eu era inocente na coisa de candomblé. Ela respondeu, aqui é o curral. Eu disse, é limpinho assim. E eu certa que era isso mesmo (risos).

3.10 Primeira Manifestação do Orixá Obaluaê: Onã Sabagi

Em um determinado dia, de acordo com informações de Mãe Pastôra⁶⁶ em sua casa, inesperadamente, recebeu pela primeira vez a manifestação do Orixá Obaluaê. Apresentou-se com uma manifestação característica deste orixá. Retorcendo-se, tremendo. Seus filhos saíram correndo e bateram à porta de uma senhora que morava perto. D. Evarista Cupim, que era filha de santo do Terreiro Gantois, cujo orixá era Ogum.

Ao chegar, percebeu de imediato que se tratava da manifestação de Obaluaê. Agiu como uma pessoa conhecedora do assunto, com respeito, saudando-o e procurando tranqüilizar o transe. D. Evarista logo compreendeu o significado daquela manifestação, e após ter “despachado⁶⁷” o orixá, explicou o acontecimento a Cecília. O orixá Obaluaê, na sua compreensão teria se manifestado para dar-lhe um ultimato: “*daquele momento em diante era preciso cuidar dele, porque não queria mais esperar*” desejava que se realizasse o seu preparo ou feitura.

Agora não podia mais contemporizar. Nesse sentido e de acordo com o universo religioso brasileiro era preciso procurar alguém para “fazer-lhe o santo”, encontrar um local onde pudesse

⁶⁶ Entrevista concedida à autora por Mãe Pastôra, 1986.

⁶⁷ Despachar o santo é proceder a rituais para liberar do transe religioso.

fundar seu terreiro e começar uma vida nova, perfeitamente integrada na comunidade do povo de santo.

Mãe Pastôra, revelou, ainda, que passado alguns meses sua mãe arrendou terreno no Bairro Quinta das Beatas, atual bairro de Cosme de Farias, mais especificamente no local denominado Baixa do Bonocô, pertencente à Ordem religiosa dos Perdões, cuja sede estava localizada à Rua dos Perdões, no bairro Santo Antônio Além do Carmo e possuía um escritório na Ladeira da Misericórdia, Salvador.⁶⁸ Segundo sua lembrança, primeiro Cecília arrendou em torno de dois mil metros de terra e depois agregou mais espaço totalizando em torno de quatro tarefas de terras⁶⁹, conta ainda Mãe Pastôra que essa área iria do atual local do Terreiro no Bairro de Cosme de Farias até o Abrigo São Salvador situado no Bairro de Brotas. Ali a vegetação era densa, muitos pés de jaca, manga e dendezeiros. Os frutos dos dendezeiros eram colhidos por ela e seus irmãos para fabricação de azeite de dendê para comercialização e uso doméstico.

Deceno aquela ladeira de Campinas de Brotas, com balaios de dendê, ali onde hoje é a rodoviária, ali tinha cobra de cabelo. Ela Cecília e essas duas filhas, ali dentro daquele mato, daquele mato, de sair dali, sete, oito horas da noite. Catando dendê, quando chegavam em casa, sentar pra catar dendê. A comida que sua vó mais gostava era ferventado de carne-de-sertão. Aquilo que a comida tava aprontando elas tavam sentadas; eu saía de lá meia noite, uma hora, duas horas da madrugada, eu, elas duas, Cecília e Domingos, catano dendê tudo isso para fazer esse santo.⁷⁰

Mudou-se em 1940, para a Quinta das Beatas e ali esperou em torno de dois anos por sua futura mãe-de-santo.

⁶⁸ Recolhimento do Senhor Bom Jesus dos Perdões submetido à Arquidiocese de Salvador. Consultar SENA, Patrícia Motta. *O Episódio dos Perdões e a Restauração Católica na Bahia*. Salvador: FFCH/ UFBA, 2005 (Dissertação de Mestrado).

⁶⁹ 1 tarefa = área de 30 braças por 30 braças (4.356 metros quadrados). Uma braça = 2,2 metros. Calculamos que Cecília tenha arrendado um total de 17.424 metros quadrados à Ordem dos Perdões.

⁷⁰ Entrevista concedida por Sr. Valdomiro Ferreira. Doravante chamaremos pelo seu apelido como ficou sendo mais conhecido “Seu Vaduca”.

Morava na Liberdade... eu sei o nome mas agora dei pra me esquecer, deu pra fugir, mas foi na época em ela tava se aprontando pra fazer o santo e então tinha o terreno, tava ajeitando tudo direitinho foi em 1940. Foi em 40.⁷¹

Enquanto aguardava a chegada daquela que seria sua mãe-de-santo, cujo nome era Damiana Oxafalaqué, Cecília se preparava e empregava tudo que recebia em produtos necessários aos rituais e oferendas aos Orixás.

Ainda é Seu Vaduca que nos conta os esforços dispensados por Cecília para receber sua futura mãe-de-santo:

... começamos a ter conversa a nos dá, foi quando vai Sinhá Oxafalaqué acertou o negócio do santo, coisa e tal e aquela Cecília gastou. Eu ia pra feira de Água de Meninos, do Sete, era pra levar recado a Anastácio, era quem trazia, capoeiras e capoeiras de galinha, pra sua obrigação. Era portador, sacas e mais sacas de feijão, arroz, farinha, milho, cargas de inhame, conduzido pelo finado Romualdo, compadre dela, pra ela cuidar desse santo. Latas e mais latas de azeite, tudo perdido. Cecília pra cuidar daquele, desse santo, daquele grande ídolo que ela prezava e quanto o espírito dela e ainda preza, comprava cargas e mais cargas de mandioca pra fazer carimã, tá vendo? Trabalhava o azeite, tinha um rapaz, Domingos, era quem trabalhava no pilão.

Para mudar-se para o local do Bonocô, Cecilia construiu uma casa classificada segundo a planta (Vide Anexo 6), em casa proletária como eram denominadas edificações para moradia dos pobres. A casa não ficou totalmente pronta, mesmo assim transferiu-se imediatamente apenas tendo erguido dois cômodos e um banheiro nos fundos. Conta-nos, ainda Mãe Pastôra que o telhado primeiro foi de palha depois de zinco e quando chovia eram inúmeras as goteiras, ela e

⁷¹ Entrevista concedida à autora por Mãe Caetana em 1987.

seus irmãos até se divertiam durante a chuva, embora isso representasse mais trabalho em proteger as criações, desobstruir os córregos, ajeitar o telhado.⁷²

Segundo Mãe Pastora, *logo a notícia se espalhou* da mudança de sua mãe para a Baixa do Bonocô e as consultas prestadas, que haviam diminuído, pois boa parte da clientela tinha como referência o bairro da Liberdade, gradativamente vinham à sua procura. Como meio de subsistência manteve uma agricultura familiar de consumo, criação e venda de animais de pequeno porte, arrendamento de terras para coleta, fabricação do azeite de dendê e sua comercialização.⁷³

*Aqui começou a devastar a mata, plantação, até pouco tempo tinha pé de mangueira por ali, as criações de Cecília solta, muita galinha, peru, conquém, pato, ganso, mas fazia gosto.*⁷⁴

Depois de estar residindo no Bonocô e tendo arrumado todos os elementos necessários a “feitura do santo”, lembra Mãe Pastôra que após a morte de Martiniano do Bomfim que era tido como irmão de Damiana Oxafalaqué, a iniciação de sua mãe foi postergada, pelo período de quase dois anos e muito do que ela tinha comprado se perdeu ou foi consumido pela família. Sua iniciação ocorreu em 25 de dezembro de 1943, por Damiana e suas duas filhas biológicas Jardelina da Cruz, apelidada de Menininha, essa foi sua Mãe Pequena ou Ajibonã (aquela que cuida da Iaô, segunda pessoa após a Mãe de santo) e Brígida da Cruz, chamada de Equede Pequena. Dindinha, como todos chamavam Damiana, antes da feitura de Cecília determinou o afastamento do caboclo, e assim foi feito.

Passados alguns anos, em 1950, Mãe Pastôra informou que sua mãe recebeu o Decá, ou seja, autorização pública para o exercício do sacerdócio no candomblé de ketu, pelas mãos não mais de Damiana, e sim de um outro Babalorixá chamado Procópio de Ogunjá, que depois foi, também seu pai-de-santo e de sua irmã Jocelina. A partir daí, a Ialorixá Cecilia passou a iniciar outras pessoas, ou recomendava a casa de outros líderes justificando que era a vontade dos orixás, e continuava a fazer consultas no copo com água, vela, e padre nosso mesmo já sendo uma

⁷² Entrevista concedida por Mãe Pastôra, 2003.

⁷³ Entrevista concedida por Mãe Pastôra em 1986.

⁷⁴ Entrevista concedida por Seu Vaduca em 28/05/1987.

peessoa definitivamente inserida no candomblé. Enfatizou Mãe Pastôra que *as pessoas vinham procurar mamãe por causa de sua vidência*.

Mãe Pastôra, em seus registros enumerou vários nomes de pessoas notáveis no candomblé com os quais sua mãe mantinha relações de religiosidade, amizade e respeito e ao mesmo tempo essas pessoas recorriam aos seus serviços enquanto vidente. Cita os nomes de: Maria Escolástica da Conceição Nazaré (Menininha do Gantois), Manoel Bernardino da Paixão (Bernardino do Bate-Folha) e Bandanguame (Antonio José da Silva), Procópio Xavier de Souza (Procópio de Ogunjá), Maria Bibiana do Espírito Santo (Senhora do Axé Opô Afonjá), Eduardo Antônio Mangabeira (Babalorixá Eduardo Ijexá), Babalorixa Vidal, Constância da Rocha Pires (Mãe Tança da Cacunda de Aiá), Maximiniana Maria da Conceição (Tia Massi da Casa Branca), Caetana Sowzer (Mãe Caetana Bamboxê), Irene Sowzer (Ialorixá Irene Bamboxê), Taurino Sowzer (Taurino Bamboxê), Ogan Caboclo, Ambrosio Bispo Conceição (Seu Bobosa) e Pararasi (Adalgisa Combo Pereira) do Terreiro Seja Hundê, Vicente de Ogum do bairro do Matatu, Manoel Cerqueira do Amorim (Nezinho do Portão da cidade de Muritiba).

Nossa principal informante, ainda enfatizou que para além do povo de santo, sua mãe adquiriu fama e que seu nome já tinha inclusive chegado aos ouvidos de intelectuais como Edison Carneiro, Roger Bastide, Vivaldo Costa Lima e o escritor Jorge Amado, que inclusive a citam nas suas publicações.

3.11 As Previsões do Orixá Obaluaê

Os entrevistados lembraram que paralelo a sua força espiritual como vidente, contava com o Axé de seu Orixá Obaluaê que também prestava consultas, previa a chegada de enfermidades e aconselhava.

Mais uma vez retomo o depoimento de Pai Air José, que explicou que passado alguns tempos, aos vinte anos de idade, compareceu a uma obrigação na Casa de Cecília - festa de Obaluaê — e o Orixá consultado sobre seu destino deu-lhe a seguinte ordem:

“ele mandou que eu saísse pelo mundo que minha sorte não tava aqui”.

Mesmo a partir dessa indicação pelo Orixá, Pai Air José nos informou que:

Apesar de ser feito desde menino não queria que ninguém soubesse que era do Axé, mas sempre tive o coração bom e comecei a atender no Rio de Janeiro. Vendi o radio que tinha... e Obaluaê mandou, foi quem me apontou o caminho, comecei a obedecer Obaluaê.... foi a palavra de Obaluaê na boca de Cecília!

E continuou:

*Adoro Oxum de minha Mãe, mas as palavras foram de Obaluaê. Por Mãe Caetana eu não tava no Axé, ela queria que eu colocasse o “anel no dedo.”
O meu Orixá Obaluaê é o mesmo igual ao dela (Cecília) feito por Mãe Oxafalaqué.⁷⁵*

Percília Gomes de Lima, vizinha mais antiga onde Cecília fundou seu Terreiro, em entrevista, lembrou também das previsões de Obaluaê:

Era um Obaluaê muito bonito que ela tinha, quando ele dizia que ia ter uma coisa, acontecia... acontecia aquilo mermo. O Obaluaê dela era um santo muito bom. (ênfase)⁷⁶

Informou sobre uma das previsões de Obaluaê, que geralmente ocorria após o término da cerimônia do Olubajê⁷⁷:

⁷⁵ Entrevista concedida em 10 de novembro de 2008.

⁷⁶ Entrevista concedida em março, 2008.

⁷⁷ Descreveremos a cerimônia do Olubajê (festa para Obaluaê) no capítulo VII.

Ele falou uma vez qui ia chegar uma doença que era pra gente, todo mundo cuidar. Ai ele mandou, quando ele chegou, ele mandou que tudo que ele fizesse era pra gente fazer: ele mandava a gente escarrar, ele escarrava, ele dava um suspiro, mandava a gente suspirar, ela dava um... (gestos), ele dizia que é pra livrar da doença que vinha ai, se ele dissesse que vinha uma doença podia se preparar.⁷⁸

Os anos se passaram, e num determinado dia Obaluaê que costumava após ou durante sua celebração no dia de Natal indicar ebós⁷⁹ ou prevenir acerca de algum infortúnio, anunciou que Cecília estava próxima de morrer.

Deus quis que cumprisse o que prometi é chegado os 21 anos.⁸⁰

Durante o ano de 64, Mãe Cecília trabalhou bastante e já meses antes de sua morte, recomendava que arrumassem tudo que era dela, ela própria tinha seu baú bem organizado, embora às pessoas mais próximas sempre exorcizassem seu prenúncio de morte. Em 10 de dezembro de 1964, dia de celebração das Águas de Oxalá, após ter apressado bastante o ritual prevenindo de que “talvez não desse tempo...” quando veio a falecer no barracão em meio à celebração no momento em que colocava os assentos do Orixá para dentro de Casa.⁸¹

⁷⁸ Entrevista concedida à Autora em 2008.

⁷⁹ Ritual propiciatório da saúde e bem estar podendo ser negativizado esses aspectos pelo próprio ritual.

⁸⁰ O papel onde foi rapidamente anotado previsão do Orixá foi guardado durante todos esses anos pela família como testemunho da verdade e força (Axé) do Orixá que, conforme atestavam, dizia apenas verdades. Pedaco de papel de presente, nada especial, escrito a lápis, depois a tinta por Mãe Pastora.

⁸¹ Águas de Oxalá: Trata-se de um ritual de purificação que relembra o aprisionamento de Oxalá no reino de Xangô por longos anos e sua re-inserção à sociedade através do simbolismo da sagração das águas que serviram para a lavagem das representações do Orixá. Durante o ritual das Águas de Oxalá, as representações dos Orixás são colocadas numa cabana de palha para durante a madrugada ser regada com água da fonte trazida pelos filhos de santo, vestidos de branco e num profundo silêncio. Isso ocorre de quinta para sexta-feira e na tarde desse dia os assentos devem retornar ao seu peji, local sagrado no quarto dos orixás.

CAPÍTULO IV

ANÁLISES DAS TRAJETÓRIAS RELIGIOSAS DE CECILIA E A CONSTRUÇÃO DO TERREIRO NO BONOCÔ



Foto 9- Árvore sagrada do Terreiro Ilê Axé Maroketu. Acervo da Autora.

CAPÍTULO IV

ANÁLISES DAS TRAJETÓRIAS RELIGIOSAS DE CECILIA E A CONSTRUÇÃO DO TERREIRO NO BONOCÔ

Analisando os caminhos religiosos percorridos pela Ialorixá Cecília do Bonocô, se evidencia que essas transições de caráter místico, mas também social, ao serem reveladas, paulatinamente a partir de acontecimentos pessoais, indica a inquietude de ver-se na encruzilhada de caminhos até encontrar no candomblé, enquanto sinônimo de muitas práticas culturais o seu lugar. Será que é possível atribuir à pesquisa de Verger (1992), sobre a diversidade de caminhos percorridos por escravos que tinham resgatado a liberdade, um oitavo caminho? O caminho seria o então experimentado pela personagem central desta Tese: do catolicismo às práticas de candomblé, portanto um caminho inverso à ideologia ocidental.

Esse distanciamento, enfatizado sobre o desconhecimento ou esquecimento da mãe de Cecília sobre o culto às divindades ancestrais, pode estar ligado ao trauma da recente escravidão e à forte imposição de uma religião oficial, fatores que podem ter suprimido da consciência da família os laços com a religião de seus antepassados. Sabe-se que, na cidade de São Gonçalo dos Campos, era bastante expressivo o catolicismo popular, cujos festejos ligados ao Mastro de São Gonçalo eram referenciais importantes¹. A própria Cecília nasceu sete anos após a abolição. Naquele período ainda eram fortes as marcas deixadas pelo sistema escravista e a repressão religiosa condenava os cultos a buscarem refúgios nos arrabaldes da

¹ Sobre a cidade de São Gonçalo dos Campos e os festejos do Mastro de São Gonçalo, consultar ANUNCIACÃO, Luciana Falcão Lessa da. *Senhoras do Cajado: um estudo sobre a Irmandade da Boa Morte de São Gonçalo dos Campos*. Salvador: IFCH/UFBA, 2005. (Dissertação de Mestrado) COUTO, Souza .Edilece. *A Puxada do Mastro: Transformações históricas da festa de São Sebastião em Olivença Ilhéus-Bahia*. São Paulo: UNESP, 1998. (Tese de Doutorado)

cidade ou simplesmente no quintal da residência². O próprio sobrenome *Costa* da família de seu pai evidencia a possibilidade da descendência africana: era comum aos escravos ou ex-escravos agregarem ao seu nome o sobrenome do senhor ou da região africana da suposta procedência.

Através dos relatos de Mãe Pastôra, toma-se conhecimento dos diálogos com sua mãe Cecília e o costume dela em contar a seus filhos o início de sua vida religiosa. Certamente, estas confissões tinham por objetivo mostrar que as coisas não tinham sido fáceis, e que cada momento de sua singular trajetória espiritual foi superado com duro esforço e aceitação de sua identidade, além de reforçar o sentido religioso que definiu sua crença nos orixás e o resgate da tradição étnico-cultural de matriz africana.

Por meio desses diálogos em família, se assim podem ser chamados, que se vai sabendo da história de uma pedra na vida de Maria Madalena, mãe de Cecília. Posteriormente, a própria Cecília, em entrevista ao antropólogo Vivaldo Costa Lima, irá lembrar momentos importantes de sua trajetória espiritual, além de fornecer mais dados sobre sua referência étnico-religiosa. Os entrevistados selecionados para recompor a memória de sua vida, foram pessoas que partilhavam do mesmo universo religioso, pessoas que dela se aproximaram por questões ligadas ao plano material, afetivo e espiritual. A partir dessa convivência e pelo lugar religioso que passou a ter em suas vidas, sua memória-religiosa foi projetada carregada de representações que ultrapassam o plano místico e, ao mesmo tempo, se entrelaçam com ele.

Essa pedra, a que se referiu Mãe Pastôra, estabeleceria um vínculo entre os deuses africanos e a geração iniciada por Maria Madalena e Severiano. O acontecimento anunciava aparição do orixá, que podia se fazer representar por objetos inanimados e especialmente pelas pedras (itás) que são residências favoritas dos orixás. (Rodrigues, Nina: 1935 e Carneiro, Edison: 1985). Ou como dirá Mircea Eliade (1987:175):

²Os trabalhos sobre Pós-Abolição: BRITO, Jailton Lima. *Abolição na Bahia: uma história política 1870-1888*. Salvador: IFCH/UFBA, 1996 (Dissertação); e FRAGA FILHO, Walter. *Encruzilhadas da Liberdade*. Campinas: UNICAMP, 2006. Ambos discutem sobre o período posterior à Lei Áurea e o comportamento dos ex-escravos.

*Antes de tudo, a pedra é. Ela permanece sempre igual a si própria e subiste. E, o que é mais importante, ela serve para bater... Na sua grandeza e na sua dureza, na sua forma ou na sua cor, o homem encontra uma realidade e uma força que pertencem a um mundo diferente do mundo profano de que ele faz parte*³.

Contudo, o simbolismo da pedra não foi decodificado por Maria Madalena ou simplesmente ela não desejou atender ao chamamento do Orixá Iemanjá. A sua negação redundará em uma série de infortúnios que levarão à morte, praticamente isolada e apartada dos filhos. A sua doença obrigou-os a saírem de São Gonçalo, ao mesmo tempo que as dificuldades em acudi-la apressaram seu definhamento e morte, certamente por falta de assistência.⁴

Após ter passado por várias cidades do interior baiano, Cecilia chegou ou foi trazida para Salvador, e nessa cidade teve início o que ela bem definiu numa frase em que narrou o sonho com a morte de sua mãe *Intranqüilidade de sua vida*⁵. Parecia que aquelas palavras antecipavam a angústia e o sofrimento que teria que passar a partir da morte de sua mãe e que sem dúvida desencadeou uma série de acontecimentos só explicados no plano mágico-religioso e num esforço maior de busca de um caminho para a liberdade e uma re-definição da

³As pedras azuis na África Ocidental têm um excepcional valor, seu simbolismo e valor religioso são explicados pela idéia de força sagrada de que participam em virtude da cor celeste, conforme ELIADE, Mircea. *Imagens y símbolos: ensayos sobre el simbolismo mágico-religiosos*. Madri: Taurus, 1955, p.151; RODRIGUES, Nina. *O animismo e fetichismo...op.cit.*, p. 78. O mesmo autor registrou o encontro de uma pedra por uma inicianda na época de sua pesquisa, como indicação de que o santo precisa ser feito. RODRIGUES, Nina op.cit., p.74-75. Também Nina (1935:78). Dentro da lógica do povo de santo, ainda atualmente, o encontro com pedras que personificam o Orixá é um acontecimento muito comum e com a mesma carga simbólica. Mãe “Nazi”(Naziozete Aleluia Bueno) nascida em Valença-Bahia no dia 13 de maio de 1928 e falecida em 12 de junho de 2001, recordava a seus parentes “que sua história no candomblé começou com uma pedra”. História de introjeção no candomblé com a compreensão de que era preciso “cuidar dos Orixás”. Informação cedida pelo Dr. Wilson Caetano de Souza Júnior.

⁴ Durante os primeiros anos da República, o Recôncavo Baiano particularmente, experimentou crises econômicas e sociais, que refletiram diretamente na vida da população, determinando a procura por outras cidades e trabalho que garantisse a sobrevivência. Eram, sobretudo, trabalhadores negros e mestiços, que migraram para outros centros. Ver: SANTOS, Mario Augusto da Silva. *Sobrevivências e tensões sociais, Salvador – 1890-1930*. São Paulo: FFLCH/ USP, 1992; (Tese de Doutorado); LEITE, Rinaldo César Nascimento. *E a Bahia Civiliza-se, ideais e cenas de anti-civilidade em um contexto de modernização urbana: Salvador, 1912-1916*. Salvador: IFCH/UFBA, 1996. (Dissertação de Mestrado).

⁵ Entrevista a Vivaldo C. Lima, 1964. Conforme Mãe Pastôra, 1985.

identidade sócio-religiosa. Após momentos conturbados de uma dinâmica de transe avaliados como negativos, indisciplinados, sem doutrina, transe bruto, misturado, foi ordenada sua espiritualidade e passava então por momentos de compreensão e disciplinarização de sua vida mística. A tranqüilidade aludida no relato de Mãe Pastôra no tocante à primeira manifestação pública do espírito de sua avó nos orienta para essa conclusão.

O povo-de-santo freqüentemente relembra histórias relacionadas a pretensos castigos dos seus orixás, em virtude do não acolhimento dos seus desejos ou por aflições religiosas. Os desastres na vida de Maria Madalena, como reflexo dessa mentalidade religiosa reencontrada por intermédio de Sofia como castigo, só poderia ser removido ou a ofensa perdoada mediante algum sacrifício ou desculpas expressas ao orixá. Maria Madalena precisava, nesse sentido, aceitar sua religiosidade: não o fazendo irá adoecer e morrer, tendo, antes perdido sua dignidade e ficado completamente só em São Gonçalo dos Campos. E por esse tempo, no corpo de Cecília apareceriam os primeiros sinais da presença espiritual de Maria Madalena e Maria Sofia.

4.1 Primeiro Transe Religioso

A festa de Nossa Senhora Conceição da Praia no dia 8 de dezembro, deve ser considerada a imagem da força mítica em conexão durante a contemplação e erguida do cálice sagrado. Por detrás da simbologia católica, existia a ressignificação do ritual que detonou o retorno dessa memória e a conseqüente descida do espírito de Maria Madalena, inicialmente, e depois Maria Sofia. Devemos ter atenção aos simbolismos e às representações no plano mágico-religioso: a celebração do Espírito Santo é o momento de maior clarividência e passagem. A igreja propiciou o ambiente para o êxtase através da visão do cálice e porque não da profusão de imagens que impunha à reflexão sobre salvação, penas a serem cumpridas. O sofrimento e a conscientização de uma igreja erguida de pedras e que de forma imaginária

simbolicamente também fora erguida no fundo do mar a poucos metros da Igreja, permanecia no imaginário da população, como lembrou Bastide (1945:14-15):

... no fundo do mar, a pouca distância da igreja de Nossa Senhora da Conceição da Praia, há, sob as águas, uma outra igreja, uma igreja submersa. O que sucedeu a essa igreja, povoada de peixes prateados, vestida de algas ondulantes? É ela a residência de D. Janaina, a princesa do Mar? É ela que recebe flores de seus fiéis?

É justamente num espaço repleto de simbolismo que ocorrerá o primeiro transe místico-religioso de nossa personagem central. A padroeira da Igreja é Nossa Senhora da Conceição da Praia, associada a Iemanjá/Janaina no mundo afro-brasileiro. Foi a presença e recusa de Iemanjá na família de Cecília que teria gerado toda série de infortúnios. As coincidências com as crises conjunturais locais foram considerados fatores secundários e de menor importância. O dia oito de dezembro também carrega outros tantos simbolismos: era o dia da santa católica mais venerada pelos baianos em Salvador, cidade marítima e de “santos naufragos” (Sousa Júnior, 2003:92-98) como a própria Nossa Senhora da Conceição, que tinha uma importância muito grande para o povo de santo, era venerada na Igreja, enquanto Iemanjá era também reverenciada nos terreiros⁶.

O estado de êxtase religioso foi logo identificado pela assistência naquela missa. Certamente pessoas que compunham também o universo daqueles que frequentavam os candomblés, tinham conhecimento acerca dessas situações tão inusitadas. Identificaram o estado de Cecília como se ela tivesse sido apoderada por um “espírito de luz.” A expressão é de uso corrente na doutrina espírita para classificar a possessão mediúnica: “espírito de luz” seria aquele que retornava em centro espírita para a prática da caridade e espíritos considerados obsessores ou maus, seriam os negativos, carentes de preces e doutrina

⁶ Em algumas comunidades afro-religiosas, reverencia-se nesse dia Oxum, deusa das águas doces, a mesma inversão pode ocorrer no dia 2 (dois) de fevereiro tradicionalmente festejado como dia de Iemanjá em Salvador-Bahia. Durante muitos anos a festa de Oxum do Terreiro do Gantois foi realizada em 8 (oito) de dezembro, dia de Nossa Senhora da Conceição. E por alguns anos os festejos à Oxalá do Terreiro Maroketu fundado por Cecília do Bonocô, coincidiam com o dia de Nossa Senhora da Conceição da Praia.

(disciplina e aceitação da desencarnação) para alcançar a vida plena que é o sentido da evolução espiritual (Kardec, 1999). Mas, segundo a tradição africana, o Egum ou Babá é quem representa o espírito (Santos, 1986), assim, seria num primeiro momento da vida de Cecília Brito atormentada por egúns de seus antepassados, particularmente o de sua Mãe Maria Madalena de Jesus.

A condição de “médium de transporte” é aquela em que algumas pessoas possuem a capacidade de se deixar incorporar por outros espíritos, também compreendido como médium de incorporação segundo a doutrina Espírita⁷. Nessa lógica, compreende-se que algumas pessoas possam ser trabalhadas espiritualmente para desenvolver esse aspecto da mediunidade, enquanto que outras participam dividindo energias, porém, não serão acometidas pelo transe até pelo menos alcançar um grau de doutrinação e merecimento. Cecília teria se tornado “médium de transporte”, não apenas do espírito de Maria Madalena, como também do espírito da senhora chamada Sofia e das influências ditas negativas como Exus⁸. São essas últimas entidades que trarão os maiores transtornos na vida de Cecília e para tanto precisou tratar-se espiritualmente.

Certamente, foi a partir dessa primeira organização em sua vida mítico-religiosa que passou a tomar consciência da necessidade de orientar sua vida para o projeto religioso que a reconduziria à terreiros de candomblés. Naquele momento, assumia a responsabilidade mediúnica, permitindo-se incorporar pelos espíritos de seus ancestrais para que pudesse cumprir a missão cármica (Kardec, 1999).

Antes, experimentou situações de dificuldades na reordenação do campo religioso. Para melhor compreensão desses aspectos, serão analisadas as passagens mais significativas da vida de Cecilia, acontecimentos que levaram à consolidação da identidade religiosa.

⁷ É comum no espiritismo usar a expressão irmão/irmã para pessoas que já desencarnaram.

⁸ O Orixá Exu possui essa ambigüidade de ser considerado positivo quando protege e de ser negativo quando atormenta.

4.2 Análise Sobre Doença e Cura na Vida de Cecília

Esse é um campo bastante fértil para a análise antropológica atual, considerando que as questões relativas à saúde vêm merecendo nos últimos anos a atenção de especialistas que buscam para além do fenômeno da doença em si, considerar, portanto, fatores como etnia, gênero, lugar social e pode-se também agregar a esses elementos a questão da religião.

Cada grupo social elege os princípios e práticas que devem ser realizadas ao se constatar algum tipo de enfermidade na pessoa. No universo afro-brasileiro, busca-se a (as) razão (ões) para o desequilíbrio do corpo que manifesta algum tipo de doença, pois essa poderá estar associada a forças que atuam debilitando o corpo, até que a pessoa seja conduzida a se tratar numa outra lógica, para além dos procedimentos médicos clássicos. A cura significa cuidado, tratamento, procedimentos que visam progressivamente restituir a saúde a partir de práticas de “limpeza do corpo”. Considera-se o corpo impregnado de impurezas que o enfraquecem (Douglas,1966), solicita-se a interferência das divindades para que atuem protegendo o indivíduo. Em muitos casos, a doença apresenta-se como o principal motivo que conduz algumas pessoas para terreiros de candomblé, cansados de procurar os motivos da enfermidade, do mal-estar invisível e só perceptível no âmbito religioso (Rodrigues e Caruso, 2006:239-255). Ou, conforme Mãe Pastôra em depoimentos a Salete Joaquim (2001:144):

A pessoa se apega na religião, ou seja, procura estabelecer uma explicação da doença ou sintoma. Ainda que a gente esteja com a medicina, mas pode fazer qualquer coisa da parte do candomblé que ajuda muito. Muitas vezes, até a cura da doença não depende somente da medicina.

A cura ou o tratamento estão condicionados à realização de rituais purificadores e de inserção no grupo religioso, considerando que uma identificação com um dos Orixás será fundamental para que afugentem as forças e sensações nocivas à saúde. Agirá como regulador de suas ações cotidianas e no âmbito da comunidade. No contexto das relações entre mundo sagrado e profano, a questão da doença está relacionada diretamente a essas atitudes. Mas é fundamental compreender em que estágio da doença a pessoa se encontra. A doença representa um desequilíbrio, só esforços vindos de fora para ajudar, categorizar e identificar “o causador do mal”, geralmente atribuído a feitiços (Evans-Pritchard, 2005), cobranças dos Orixás, e mesmo doenças do próprio corpo, observando-se fatores como idade, modo de vida, alimentação, genética.

A doença, segundo Claude Lépine (2000:107):

... afeta o indivíduo não apenas no seu corpo, mas também ao nível de sua experiência subjetiva, despertando ansiedade, sentimento de perseguição, pavor diante da perspectiva da destruição radical do seu ser. Ela começa com uma modificação de suas sensações ordinárias: calafrios, sede, cansaço. O agravamento destas sensações leva o sujeito a desconfiar que está adoecendo, e provavelmente ele procurará resolver o problema com remédios caseiros e com uma pequena oferenda aos antepassados.

A eficácia está em determinar com precisão, as causas do infortúnio. Identificar a enfermidade e singularidade do mal que atinge a pessoa torna mais eficaz os procedimentos de cura. Os trabalhos voltados às práticas de cura combinadas com palavras bem organizadas são portadoras de forças mágicas auxiliadas pelos gestos de benzeduras e súplicas ao céu.⁹

⁹NASCIMENTO, Vilma Maria. *Sagrado/Profano: O Trato do Corpo e da Saúde na Metrópole Negra*. Salvador: 1960/1970. São Paulo: PUC, 2007 (Tese de Doutorado); MAUSS, Marcel e HENREI, Hubert. “Ensaio sobre a natureza e a função do Sacrifício”. In: MAUSS, Marcel. *Ensaio de Antropologia*. São Paulo: Perspectiva, 1981, p.141-333.

A busca por uma medicina alternativa por pessoas em sua maioria pobres e negras no passado e ainda nos dias de hoje, responde a uma necessidade imediata de atendimento cujo curador escute e entenda a vida do doente¹⁰. Essa atenção será imprescindível para que possa construir uma classificação do mal que o aflige e posteriormente processar as práticas para purificação. Não raro as duas modalidades de tratamento (alternativo e o acadêmico), sejam realizadas conjuntamente, ou como prescreve o povo-de-santo: *é preciso procurar também o homem do anel..*¹¹

Estes saberes que não se excluem, poderão ser complementados, ajustados, contudo a terapêutica religiosa exige uma práxis ininteligível para a medicina acadêmica. Sua atuação contraria princípios e razões, em que o mal físico só poderá ser explicado e diagnosticado à luz de uma medicina ocidental cuja lógica encontra-se desatrelada da espiritualidade. E é justamente sobre essa não racionalidade que as práticas de detectar a enfermidade e procedimentos para cura, atuam no campo religioso no universo mágico afro-brasileiro. Embora existam práticas que perpassam os diversos tipos de manifestações da cultura de matriz africana, reiteramos que dependendo da localidade e dos princípios religiosos, essas práticas podem sofrer variações no rito e nos elementos que combinados ou não irão re-estabelecer a saúde. De acordo com a modalidade dos terreiros de nação ketu, jeje, angola é necessário identificar as causas pelas quais a pessoa está sendo molestada. Classificam-se, assim, *a priori*, algumas dessas situações¹²:

A doença é motivada por uma dívida espiritual não paga;

A doença foi motivada por um castigo de *santo*;

A doença foi motivada pela recusa em aceitar o Orixá;

A doença foi motivada por feitiços;

A doença estava no caminho da pessoa e precisa ser desvinculada.

¹⁰ Sobre este assunto consultar: CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. *O Combate ao Catimbó: práticas repressivas às religiões afro-umbandistas nos anos trinta e quarenta*. Recife: UFPE/CFCH, 2001. (Tese de Doutorado)

¹¹ A expressão alude àqueles formados em nível superior, como médicos, advogados.

¹² Informações catalogadas no trabalho de campo no Terreiro Maroketu.

Aquele que procederá a cura deve inicialmente organizar as manifestações das enfermidades, ou os seus sinais. As causas da enfermidade poderão ser atribuídas a maus espíritos, exus, encantados, caboclos, orixás, voduns e inquices. Só após essa definição, poderiam ser prescritos os tratamentos.

A enfermidade que se apresentou na vida de Cecília teve início com a morte de sua mãe Maria Madalena de Jesus, cujos mesmos sintomas que a levaram à morte, contribuíam para o padecimento de sua filha. Todo o quadro sintomático foi atribuído à força das divindades e outras influências consideradas negativas que se apropriavam do corpo indefeso pelo repúdio da deusa Iemanjá, em resposta à negação do seu culto. Numa ordem de atendimento segundo a hierarquia das divindades ancestrais, deve-se atender aos egúns, exus, caboclos e finalmente aos Orixás. Os primeiros, se não aplacada sua fúria ou posicionados harmonicamente, podem interferir na ação dos Orixás, nos grupos de *nação Ketu*. Cecília teria que reordenar sua trajetória de vida e religiosidade, atendendo, de imediato a missão agora cármica do espírito de sua mãe, que retornará para trabalhar em sessão espírita.

Segundo as narrativas a inserção no universo do espiritismo, efetivou-se depois de ter sido incorporada pelos espíritos de Maria Madalena e Sofia, tendo antes experimentados os sintomas de uma doença só explicada pela leitura mágico-religiosa na mentalidade afro-brasileira, de acordo com essa maneira de interpretar e responder às inquietações, ainda que de caráter socialmente explicáveis. Cecilia apresentava um quadro de sintomas que negativavam sua saúde, e turbulências no campo da sociabilidade, excluindo-a do convívio e trabalho regular.

De acordo com a descrição dos informantes, essas eram as mais variáveis sensações que denunciavam a ativação de forças nocivas à saúde, podendo ser explicadas clinicamente conforme o quadro a seguir:

Quadro I - SINTOMAS QUE NEGATIVIZAM A SAÚDE

DORES	DOENÇAS DE PELE	SENSAÇÕES DE MAL ESTAR	DOENÇAS PSICOLÓGICAS	MAL FÍSICO
Dor de cabeça	Descamação	Moleza no corpo	Depressão	Perda de apetite
Dor de dente	Coceira	Calafrios	Visões (projeção de imagens)	Cansaço
Dores musculares	Despigmentação	Calor excessivo	Agressividade	Queda de cabelos
Dores nas pernas	Feridas	Náuseas	Delírios	Hemorragia
Dores nos braços	Impingem	Vista turva	Insônia	Fraqueza
Dor de ouvido		Zumbido no ouvido	Sonolência	Abortos frequentes
Dores abdominais		Boca amarga	Exalação de odores	Inchaços
				Emagrecimento brusco
				Tumores/ nódulos/ furúnculos

Obs: Quadro sintomático elaborado a partir das observações realizadas no trabalho de campo no Ilê Axé Maroketu.

As pessoas podiam apresentar distúrbios físicos e psicológicos, explicáveis dentro da ótica religiosa, cujos processos de tratamento variavam através da classificação na terapêutica ritual do uso das plantas: ervas da fitoterapia popular e ervas sagradas (fundamento) para efetivação de rituais de pureza (Douglas, 1966)¹³, equilíbrio e iniciação religiosa. Ambas as plantas conduzem ao bem estar físico e psicológico. A medicina oficial pode encontrar outras explicações para os achaques e sintomas que indicam a presença da doença. Os sintomas no universo religioso são ressignificados e entendidos como evidências de forças sobrenaturais

¹³ Ver também VASCONCELOS, Maria Odete. *Curas através do Orún: rituais terapêuticos no Ilê Iemanjá Sábá Bassamí*. Recife. UFPE, 2006 (Tese de Doutorado).

que punem o corpo e dificultam a vida pelas limitações impostas. “*Dar caminho*” significa a reordenação do desequilíbrio provocado por sucessivos infortúnios e enfermidades que forçam a reclusão social.

4.3 Cecília no Bairro da Liberdade

A trajetória de Cecília foi longa e de aprendizados. Ampliou a rede de amigos e “clientes”, usando aqui a mesma terminologia utilizada nos centros espíritas para aqueles que buscavam orientações. Dentre esses consulentes, uma heterogeneidade de pessoas ligadas ao mundo dos candomblés baianos, até por que o bairro da Liberdade¹⁴ já figurava nos anos 20 como uma das regiões da cidade onde havia muitos batuques (Carneiro, 1985).

Para ali convergia boa parte da população pobre, negra, mestiça e migrante de outras regiões. Nesse contexto, Cecília encontrava ali o nicho de conhecimentos enraizados na memória e de uso prático nos momentos de necessidade tanto físicas quanto psicológicas, daqueles seus vizinhos. A Liberdade foi o ambiente propício a esse aprendizado religioso e consolidação da certeza quanto à vontade dos orixás de vê-la integrada no candomblé. Iniciava um modelo religioso, cuja integração na prática de um espiritismo popular apenas serviu para solidificar e reconhecer as aptidões desenvolvidas após longo processo de construção e amadurecimento litúrgico-prático.

O bairro da Liberdade pela sua localização era porta de acesso para vários locais da cidade, tanto para sua parte Alta como para a parte Baixa.¹⁵ A primeira morada na Rua São

¹⁴ Localizado no alto do platô que divide a Cidade Baixa, onde está o cais do porto, da parte elevada, Cidade Alta, a Liberdade possui uma grande concentração populacional, em geral de baixa renda composta sobretudo por negros e mestiços. Durante a época colonial era denominada de Estrada das Boaidas, depois Estrada da Liberdade, principal rua de acesso ao bairro e adjacências. Embora fosse considerado um bairro proletário, a Estrada da Liberdade estava encravada no centro da cidade e próxima do Pelourinho, Taboão e as ladeiras que dão acesso à Cidade Baixa. AMADO, *Bahia de Todos...* op. cit.p. 87-88.

¹⁵ A Cidade de Salvador está dividida topograficamente em Cidade Alta e Cidade Baixa. A parte Alta é composta pelos bairros da Barra, Graça, Vitória, Campo Grande, Centro Histórico dentre outros. Já a parte Baixa é formada, sobretudo pelos bairros do Comércio e adjacências, caminhando para a Península Itapajipana região dos bairros de Mares, Roma, Boa Viagem, Roma, Bonfim, Ribeira, dentre outros.

Lourenço e depois na ladeira de São Cristóvão, no bairro da Liberdade, permitia o deslocamento através das ladeiras íngremes ou transpondo os percalços das ruelas e becos até a região do Comércio, próximo ao Mercado Modelo¹⁶, onde há uma rampa na qual ainda atracam embarcações oriundas de diferentes localidades, principalmente do Recôncavo e da Baía de Todos os Santos. Assim como havia um fluxo intenso de pessoas que, além de se deslocarem para vender ali os seus produtos, era inevitável que trocassem idéias e se atualizassem dos acontecimentos, recebessem e entregassem mensagens. Neste contexto, refazia-se a rede de integração entre litoral, Baía de Todos os Santos e Recôncavo.¹⁷

Essa conexão possibilitada pela situação geográfica do bairro da Liberdade, é que provavelmente conferiu à Cecília, certa facilidade de articulação entre a cidade e outros espaços culturais, aproximando-se das práticas litúrgicas que caracterizavam a vida dessas pessoas, geralmente descendentes de africanos de diferentes matrizes culturais. Os seus deslocamentos para o Recôncavo, particularmente para a cidade de Cachoeira, garantiram o estabelecimento de relações religiosas com comunidades jejes, como o Terreiro Sejá Hundê e o diálogo com o Babalorixá Nezinho da cidade de Muritiba.

Por outro lado, residir na Liberdade garantia um acesso ao centro de Salvador, especificamente para sua parte histórica - Pelourinho e adjacências, podendo, a partir dessas idas e vindas, constituir laços de amizades, dialogar com diferentes pessoas que integravam o universo afro-baiano e que tinham nessa parte da cidade residência e pontos comerciais. Damiana Oxafalaqué morava na Rua do Caminho Novo: próximo a Martiniano do Bonfim, Procópio de Ogunjá tinha sua quitanda no Pelourinho. Segundo o Babalorixá Air José, era naquele miolo que os grandes se encontravam e trocavam idéias sobre a religião.¹⁸ Foi durante

¹⁶ Foi concluída sua construção no final de 1912. Um dos negócios típicos do Mercado é ainda hoje o chamado “ramo para os fundamentos de candomblé” onde encontramos objetos de culto, amuletos, defumadores, banhos, raízes e folhas. AZEVEDO, Paulo Ormino de *op. cit.*, p.57.

¹⁷ O Recôncavo Baiano é composto de cidades englobando também as Ilhas de Itaparica e Vera Cruz. A palavra significa “a terra em redor de uma baía”, mas no Brasil está relacionada a uma região que circunda uma baía específica: a Baía de Todos os Santos, denominada pelos portugueses. Sua população é composta majoritariamente por descendentes de africanos. Sobre o assunto consultar: BARICKMAN, B. J. *Um Contraponto baiano: açúcar, fumo, mandioca e escravidão no Recôncavo, 1780-1860*; SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos Internos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999; MATOSO, *Bahia: a cidade... op.cit.*, p. 5-61.

¹⁸ Fundador do Ilê Odô Ogê (Terreiro do Pilão de Prata) em 1963, herdeiro direto da família Bamboxé Obiticô, reconhecida pelos terreiros Ketu na Bahia e no Brasil como uma das principais, senão a mais importante, linhagem de terreiro de nação Ketu. Sobrinho e filho religioso de Caetana América Sowzer (Bamboxê),

a permanência de Cecília nesse bairro que lhe ocorreram os fatos mais significativos de sua vida.

Do ponto de vista de sua vidência, não podemos nos esquecer que anterior à determinação do orixá Obaluaê para seu desempenho em consultas pessoais, já lhe ocorriam sinais que evidenciavam a capacidade de prever os fatos ou de revê-los através dos sonhos. Sonhou com a morte e sepultamento de sua mãe em São Gonçalo dos Campos, sonhou com o castigo de Obaluaê pela transgressão alimentar, ao ingerir um pedaço de melancia fora de época.¹⁹

Além de atuar em centros espíritas, recebeu ordem expressa do orixá Obaluaê para “olhar”²⁰ em consultas pessoais. Dessa forma, sua vidência deve ser compreendida também como uma dádiva do orixá Obaluaê. Enfatiza-se que ela se considerava espírita, mas o dom vinha do orixá, que através de um recado mandava que fosse olhar no copo com água, e particularmente não trabalhasse para ninguém, ou seja, para terceiros. A revelação religiosa deve ser compreendida conforme sugeriu Barber (1981:146):

Eram os ancestrais que os escolhiam e não o contrário. Uma vez que tivesse se revelado a ele, teria de servi-los até o fim da vida .

A solicitação da divindade traduz o anseio de muitos negros e negras de Salvador daquela época, pois buscavam inserir-se na economia, porém desejando romper com os lugares socialmente definidos após um longo período vivendo sob a jurisdição escravista. O orixá propunha, em suas palavras, uma atitude revolucionária e de resistência ao modelo ainda presente de submissão e desempenho de funções subalternas. Depois de ter servido como doméstica, Cecília, abandonaria esse serviço para ascender através da religiosidade, que iria

fundadora do terreiro Ilê Axé Lajoumim em Salvador, filha biológica do lendário Babalaô Felisberto Américo Sowzer, conhecido por Benzinho. Filho religioso também de Tia Massi, uma das mães de santo do Terreiro Casa Branca também em Salvador. Entrevista concedida à Autora em 30 de abril de 2008

¹⁹ Segundo a cultura local, quando não havia o uso de fertilizantes químicos, as frutas como melancia aparecia na estação do verão.

²⁰ “olhar”, “por uma vista” ou simplesmente “botar uma consulta”, são expressões usadas com regularidade pelo povo de santo e simpatizantes na Bahia para designar a solicitação ao líder religioso dos seus préstimos na arte adivinhatória por intermédio dos orixás.

lhe conferir status social negado pela sociedade inclusiva: o reconhecimento viria do seu próprio grupo, mas também se expandiria para outros extratos sociais.

Os elementos utilizados para a prática adivinhatória expressam justamente a encruzilhada de caminhos percorridos em que Cecília se encontrava. Esses elementos e suas representações simbólicas vão lhe conferir uma marca diferenciada somada a sua capacidade de ler passado/presente/futuro na vida das pessoas. Observa-se que os entrevistados lembraram que nem o copo nem a água passavam por qualquer tratamento especial, era recipiente e veículo ou mesmo palco onde as cenas da vida das pessoas iriam ser reproduzidas.²¹

O Padre Nosso, enquanto oração católico-medieval reforçava a idéia das ressignificações conscientes e inconscientes nas práticas das rezas no universo popular, legitimando comportamentos considerados espúrios e ofensivos à credulidade. Não é à toa, que as práticas de cura e adivinhação serão combatidas e consideradas diabólicas desde as Ordenações Filipinas até o Código penal de 1830 no Brasil.²²

Ainda que tenha posteriormente passado pelo sacrifício do ritual iniciático no candomblé e após ter recebido os búzios consagrados no ritual do Decá, Cecília se manteve ligada às práticas de consultas anteriores a esse momento. Essa característica pode ser avaliada para além de um recurso que dissipasse as críticas do povo-de-santo, quanto à legitimidade dos seus dons, compreendidos como vontade dos orixás, como já foi visto, e não pela consagração de terceiros²³. Por outro lado, ilustrava as várias matrizes culturais e heranças de um passado entre rituais diversos e práticas mágicas condensadas ou representadas por um processo conhecido e popular de adivinhação, pois são muitas as referências de mulheres que,

²¹Sobre simbolismo da água e outros elementos da natureza consultar os seguintes autores: Eliade, Mircea. *Imágenes y Símbolos: ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*. Madri: Taurus, 1955 (imp.1987); Florestán, Casiano. *10 palabras claves sobre simbolismos del cristianismo*. Navarra : verbo Divino, 2005. Frutger, Adrian. *Signos, Símbolos, Marcas, Senáles*. 3ª. Ed. Lurker, Manfred. *El mensaje de los símbolos: mitos, culturas y religiones*. Barcelona: Herder, 1992.

²²Sobre as proibições das práticas da cultura popular como adivinhações, sortilégios, conjuros. ver: Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. São Paulo: Tipografia 2 de dezembro, 1853. Ordenações Afonsinas 1446, Lisboa: Real e Imprensa da Universidade de Coimbra, 1792.

²³ É importante salientar que no passado em Salvador as pessoas devotadas aos orixás Obaluaê e Nanã, estavam impedidas de realizarem o jogo adivinhatório através dos búzios. Essa interdição pode ser explicada pela representação dessas divindades relacionadas a essas pequenas conchas univalve cônicas, pertencente à classe dos moluscos.

pelo interior baiano, se utilizavam de rituais semelhantes, agregando orações, ervas da medicina popular e benzeduras.

As resistências às mudanças nesses rituais podem indicar uma reação não consciente à ruptura com a cultura oprimida pela ideologia ocidental ou mesmo pelas políticas de *pureza* das práticas de candomblés na Bahia (Dantas, 1988).²⁴ Ao projetar-se como vidente espírita e manter-se como vidente no candomblé, Cecília torna-se modelo paradigmático do estado em que Victor Turner (1974) definiu como liminaridade: era, portanto, um ser dividido entre o ser derivado de múltiplas combinações culturais e a proposta de uma única matriz-referência. Os rituais não se confundiam com sua formação social híbrida, ou ao mesmo tempo os rituais ajudaram na consolidação de processos não metodicamente construídos.

As andanças em busca da cura religiosa levaram-na a casas de candomblés e centros espíritas. Pode-se afirmar sobre isso que, pela sua desenvoltura na alternância nos processos religiosos, eram casas onde se praticava o espiritismo popular e não kardecista. Isso porque Cecília era semi-analfabeta, o espiritismo kardecista implicava leituras e interpretações filosóficas, não ao alcance da população negra pobre naquela época, embora ela conseguisse lidar bem com as palavras. Cecília evidenciou, na prática, que assimilou bem os discursos sobre fé, caridade, verdade, além de posturas típicas dos frequentadores de espiritismo, como a ênfase dada a aspectos como moralidade e comportamentos sociais. Ela não ingeria bebida alcoólica, não fumava, não dançava nas festas religiosas que promovia ou a que comparecia, não usava maquiagem. Ao sair, vestia-se impecavelmente – a vestimenta, dentro das possibilidades de Cecília, seguia os padrões das senhoras da classe média da sua época, com todos os apetrechos de feminilidade, e pode-se acrescentar os adereços sempre em ouro.

É interessante lembrar que a prática desse espiritismo também era estratégica para diluir aspectos da cultura afro-brasileira em seus rituais permeados por orações e leituras católicas. Dessa forma, até mesmo o comportamento social representado pelas vestimentas, sapatos, adereços, era uma forma de se produzir para uma sociedade, para estar nas ruas esteticamente harmonizada com o discurso civilizador e moderno. Cecília saía “vestida como

²⁴ A autora defende a tese de que a idéia de pureza das práticas religiosas nos terreiros corrobora com a política de exclusividade de determinado grupo religioso e necessariamente não existe.

uma rainha”²⁵, conforme asseverou nosso entrevistado Seu Vaduca. Nesses ambientes inevitavelmente assimilou não só os comportamentos peculiares, mas também o conhecimento das práticas religiosas. Entende-se que esse fosse o momento de um longo processo de reconstrução de sua identidade — combinando elementos, selecionando aspectos; foi o período de encontro e re-leitura de uma religiosidade popular negra, paralelo às transformações sociais que ora impulsionavam os conflitos, ora os diluíam com discursos apaziguadores e igualitários sobre os lugares da população negro-mestiça e pobre de maneira geral.

A morte da mãe de Cecília desencadeou uma série de fatos merecedores de uma reflexão. Inicialmente os prenúncios com os sinais, como já foi dito, e posteriormente, o uso do seu corpo pela manifestação dos espíritos das duas mulheres, Maria Sofia e sua mãe Maria Madalena de Jesus. Esses foram os primeiros tranSES, com certeza, devem ser interpretados como continuidade das vidas de Sofia e Madalena que cumpriram a missão de vinte e um anos ainda aqui na terra. A compreensão na doutrina espírita é de que suas mortes tenham sido apressadas, daí a necessidade de continuidade de presença neste plano terreno, através de manifestações. Após a fase da primeira incorporação do espírito de Maria Madalena, a trajetória religiosa de Cecília foi marcada pela passagem de Exus, que devem ser compreendidos para além dos aspectos negativos geralmente atribuídos a esse orixá, mas como aquele que abriu o caminho religioso afro-brasileiro na vida de Cecília. É ele, o Exu que teve a primazia de conduzi-la a terreiros, ele é o mensageiro e na lógica dos candomblés nada se faz sem antes reverenciá-lo, tratar dele, conferir-lhe o seu lugar no caminho religioso da pessoa.

Segundo o pensamento religioso do candomblé, Exu expressa simbolicamente as incertezas humanas frente aos debates com as condições sociais estabelecidas, a afirmação de liberdade e autonomia do ser humano frente às imposições naturais e sociais. Segundo Trindade (1981:1-10), Exu é um ser ambíguo, com poder de forças negativas (ofensivas e

²⁵Entrevista concedida à Autora por Seu Vaduca, 1987. É interessante observar os referenciais de beleza e moda para as mulheres baianas, predominava o estilo francês até final do século XIX e posteriormente as referências eram as das mulheres norte-americanas.

destrutivas) e ao mesmo tempo positivas (defensivas e protetoras), Orixá que traduz os conflitos humanos e a busca do equilíbrio nas oposições²⁶.

Toda vez que Exu se manifesta ou se aproxima da pessoa, detonando sua força avassaladora, o que implica numa desorganização da vida social, é indicado o seu afastamento e acomodação por meio de rituais, chamados de “trabalhos de limpeza”, “descarrego” e “limpeza de corpo”, que cumprem a função de reorientar a força com sua negatividade para uma relação de cura ou busca da harmonia entre o corpo e a alma doentes ou desajustados pelos descontroles infligidos pela presença ostensiva de Exu.

Os trabalhos religiosos compostos de uma série de elementos votivos, produtos e utensílios, chamados de “aviamentos”, expressados minuciosamente em notas descritivas é que vão determinar as “compras piedosas” conforme sugeriu Barros (2001:13).

Uma lista não é simplesmente um aide-mémorie, um rol indicativo de itens e quantidades que admitisse substituições ou alterações ao sabor da conjuntura do mercado ou da vontade momentânea do comprador.

Confirmado esse pensamento, Mãe Pastôra relembra o quanto foi difícil para sua Mãe Cecília adquirir os produtos necessários para os rituais de apaziguamento e afastamento das interferências de Exu em seu destino.

Cecilia enfrentou um tratamento de exorcismo dos exus e outras compreendidas como “forças negativas”, segundo nossa principal depoente, que pode está ligada a outros espíritos não doutrinados. As tentativas de expulsão da negatividade dessas forças combinavam rituais de cura e, não raro, agressões físicas infligidas por quem conduzia o tratamento. Essas agressões físicas deixaram marcas nos pulsos de Cecilia. Provavelmente foi contida à força, em virtude dos transe violentos, instabilidades emocionais que, na avaliação da ciência médica na atualidade, pode ser considerado como um quadro de transtorno mental. No esforço de compreender as razões desses momentos de instabilidade emocional e as mudanças a partir

²⁶ Consultar também Aguessy, H. “*Legbá e a dinâmica do panteão vodum no Daomé*”, In: Afro-Ásia, n.10. Salvador: CEAO/UFBA, 1970, p. 25-33. Bastide, *Candomblés da Bahia*, op. cit., p.170- 198.

desses acontecimentos ligados à vida de Cecília, antecipamos explicar que os acontecimentos expressam a angústia e o resultado da opressão social que impulsionou a reflexão sobre o seu pertencimento sócio-cultural, não excluindo aspectos edificadores de uma identidade-religiosa que dispensou essencialismos.

Outro dado importante é que nos ambientes espíritas populares foi possível introjetar passagens bíblicas do Antigo Testamento, importantes para a construção da doutrina. E isso explica como o espírito de Maria Madalena, utilizou-se de uma passagem bíblica representativa para explicar o caminho que a levaria para vida eterna.

Decorrido 21 anos trabalhando com os espíritos e realizando consultas, eles próprios avisaram que deixariam a Terra e que a missão já havia se completado. “*Subiria para escada de Jacó...*”. As palavras então proferidas pelo espírito de Maria Madalena, refletem a assimilação da leitura cristã, passagem em que Jacó, se utilizou de uma pedra como travesseiro e ali “*teve um sonho: viu uma escada apoiada na terra e cujo topo tocava no céu; e eis que os anjos de Deus subiam e desciam pela escada...*” (Eliade, 1998:185-189). Jacó acordou tomado de temor e teria exclamado que ali era a porta dos céus. Planeta da Lua seria o espaço a ser encontrado mediante a subida pela escada de Jacó ligando os dois mundos. A pedra em que Jacó acomodou a cabeça representava apenas um sinal, o instrumento necessário para que Deus tivesse lhe falado em sonho (*Idem*). Para Maria Madalena a pedra branca encontrada também significou um sinal de que a divindade se manifestara em sua vida.

Para o dia da despedida dos espíritos realizou-se uma cerimônia, obedecendo a dinâmica da sessão espírita por ela iniciada, ou conforme Mãe Pastora:²⁷

Realizou-se então o dia da despedida dos espíritos que manifestavam-se em Cecília. Foi um dia de Quinta-Feira Santa, numa reunião de mais de 70 pessoas, todas trajadas de branco, com muitas rosas brancas formando uma cruz sobre a mesa, velas acesas e doces. O espírito de Maria Madalena incorporou-se pela última vez e se despediu dizendo que iria para o Planeta da Lua pela Escada de Jacó.

²⁷ Conforme Mãe Pastora, “A história de Mãe Cecília” In Revista da Bahia, (nº 15), dez/89fev/90, p.29.

E posterior ao desligamento dos espíritos de Cecília, ela recebeu no mesmo dia o Caboclo Sete Fechas. Nessa passagem, mais uma evidência de que tinha assimilado as práticas religiosas afro-brasileiras, pois nesse transe, apesar da surpresa dos assistentes, certamente foi mais calorosa e dentro de uma ritualística e linguagem para os caboclos.

Os 21 anos vividos no espiritismo por Cecilia representaram seu momento crítico de formação espiritual. Foi quando descobriu sua capacidade de vidência, adquiriu fama e respeitabilidade, após ter peregrinado em casas de candomblés e centros espíritas, inclusive ela própria iniciou uma sessão espírita, recebeu caboclo, até sua iniciação no candomblé. Esse é um dado importante da vida de Cecilia porque mostrava claramente o espiritismo associado ao candomblé: aqui é evidente um estado de dupla pertença religiosa.²⁸ Na fala de Alzira Lacerda encontramos detalhes desses transes místicos e pertencimentos religiosos:

... ela trabalhava ela só, quando chegava uma pessoa, queria fazer caridade não precisava a manifestação. Ela olhava no copo com água e quando precisava da manifestação ela se concentrava e recebia ou Maria Sofia no tempo de Maria Sofia, depois que Maria Sofia subiu ela recebeu Sete Flechas²⁹.

É interessante observar todo o simbolismo dessas passagens míticas que lhe configuram um caminho peculiar, até por conta de sua apurada vidência que exercerá o papel de elemento central na tessitura das redes sócio-religiosas ao longo de sua vida.

²⁸ Consultar: SOUZA JÚNIOR, Vilson Caetano de. *Orixás, Santos e Festas: Encontro e desencontros do sincretismo afro-católico na cidade de Salvador*. Salvador: EDUNEB, 2003. Sobre a associação espiritismo e religiões afro brasileira consultar CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira. *Kardecismo e Umbanda: Uma interpretação sociológica*. São Paulo: Pioneira Editora, 1961.

²⁹ Entrevista concedida em 1987.

4.4 Cecilia Vidente

As experiências vivenciadas pelos africanos na escravidão e no Pós Abolição, refletiram sobremaneira nas relações mágico-religiosas, oriundas das terras africanas e adaptadas na adversidade cultural em que foram inseridas. Desta maneira, alguns conceitos atrelados à prática religiosa e que especificavam suas funções foram redefinidos e adaptados ao novo contexto social. Aparentemente, não há claramente uma distinção entre vidente e babalaô, até porque a expressão vidente foi utilizada muitas vezes como sinônimo de babalaô (Carneiro,1985:149-152). Ainda assim, nos esforçamos em estabelecer algumas diferenças entre esses termos que definem os dois mestres da adivinhação. Ser babalaô é função estritamente masculina, o mesmo faz uso da racionalidade probabilística que simbolicamente ilustra os domínios e mitos iorubanos, que deverão ser decodificados. Utiliza-se de determinadas ervas propiciadoras da comunicação entre os elementos consagrados, do *Opelê* (colar de coquinhos de dendê) ou búzios, também chamados de Edilogum³⁰. O Babalaô é o único que tem o direito de pegar no Opelê, e segundo mito iorubá, o Exu *Elegbá* teria dado às filhas de Oxum a possibilidade de, além deles os babalaôs, elas também olharem a sorte através dos búzios.

Bastide (1978:116), durante a pesquisa que fez na Bahia, colheu elementos que lhe permitem esclarecer essa relação entre as filhas de Oxum e Ifá:

Ifá era um pobre pescador que vivia miseravelmente. Fez um dia contrato com Elegbá, comprometendo-se a lhe servir de escravo devotado durante 16 anos. Elegbá enviou-o à floresta para buscar coquinhos-de-dendê e ensinou-o a prepará-los para a adivinhação. Mas chegava tanta gente para consultá-lo, que Ifá teve necessidade de uma

³⁰ Edilogum significa o decimal dezesseis em língua ioruba, portanto, são dezesseis búzios que compõem o jogo.

mulher que se ocupasse de sua casa; tomou uma Apetebi que não era outra senão Oxum. As pessoas que não conseguiam chegar a ver o próprio Ifá, pediam a Oxum que fizesse o favor de tirar a sorte para elas. Então Oxum se queixou ao marido de que não conhecia a arte de ler o futuro e, depois de muita insistência Ifá tomou 16 coquinhos, preparou-os e pediu a Elegbá que respondesse por intermédio deles as perguntas feitas por Oxum. Elegbá aceitou de má vontade; esse hoje realmente responde às questões das Apetebi, em represália persegue os filhos de Oxum com mais furor ainda do que os filhos de outros Orixás...

A partir desse mito, se deduz o porquê dos Babalaôs poderem ter perto de si uma mulher de Oxum na condição de Apetebi. Bastide indica ainda, que não poderia ser filha de qualquer Oxum, já que são muitas, somente a mais velha, Yabá Omi. Observa-se que se trata de “uma sacerdotisa, de uma espécie de babalaô feminino e não da mulher legítima do Babalaô”³¹

Há algum tempo, seria possível considerar que essa mulher estivesse voltada à castidade. Segundo o referido autor, a poligamia dos negros, conservada no Brasil reinterpretada em termos ocidentais de mulher legítima e várias concubinas, pode tornar a Apetebi uma das mulheres do adivinho³². Bastide registrou que existiam certos Babalaôs que tinham um jogo com 32 búzios. Mas também aqueles considerados de grau superior habilitados a usar os 16 búzios³³, sendo este o mais comum. Nessa situação, o diálogo fluirá,

³¹ BASTIDE. *op.cit.*, p.117. Já na obra *As Religiões africanas no Brasil*, 1971:313-314. O autor informou que os babalaôs em Recife, mantinham ao lado suas esposas, chamadas de Apetebis.

³² Sobre as razões da poligamia no Brasil, deve-se observar os diferentes contextos históricos da escravidão e as dificuldades na formação de famílias negras nucleares, além do desequilíbrio numérico entre homens e mulheres africanos. Consultar: MATTOSO. *Família e Sociedade na Bahia do século XIX*. Salvador: Corrupio, 1988; REIS Isabel Cristina F. dos. *Histórias de vida familiar e afetiva de escravos na Bahia do século XIX*. Salvador: Centro de Estudos Baianos da Universidade Federal da Bahia, 2001; FLORENTINO, Manolo, e GOES, Roberto. *A Paz das Senzalas: famílias escravas e tráfico Atlântico*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997; SLENES, Robert. *Na Senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava Brasil do Sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

³³ BASTIDE e VERGER “*Contribuição do estudo da adivinhação no Brasil.*” *op. cit.*, p.365-366.

sobretudo, pela variedade das quedas do Opelê que irá permitir interpretações. Contudo as Apetebis ficam limitadas apenas ao uso de 16 búzios. Há aqueles considerados de grau inferior, que se utilizam apenas de quatro búzios, assim como os obis³⁴, só podem responder sim ou não às perguntas dos consulentes. O diálogo é restrito, limitando-se a afirmar ou negar a questão formulada ou a circunstância narrada.

Os Babalaôs não entram em transe³⁵, e não são consultados frequentemente, ficam reservados a questões decisivas do grupo ou da vida de alguém³⁶. Geralmente se buscam os conhecimentos dos pais e mães de santo no interior da comunidade, os Babalaô estão ligados às várias casas por conta da sua função de intermediário. Eles não iniciam outras pessoas, atribuição específica dos babalorixás e ialorixás, limitam-se a prestação de consultas, através do oráculo, que exige estudo disciplinado de uma variante de mitos cosmogônicos iorubanos, além de se submeterem a uma iniciação e aprendizagem especiais.³⁷

O jogo se faz com o Babalaô e o consulente sentados no chão, onde serão lançados os elementos indicadores da presença dos orixás, conforme cerimônia pública observada no terreiro Ilé Axé Mariolajé (Terreiro Alaketu).³⁸ O mesmo jogo poderá ser realizado sobre uma peneira de palha, “arupemba” (nome de procedência indígena), ou em uma mesa, tendo em círculo colares dos orixás e outras insígnias, segundo Bastide (1978), esse é o espaço encantado, onde se apresenta a fala dos orixás. É comum também a existência de um quarto voltado somente para realização das consultas pessoais, lugar protegido, envolto por

³⁴ Fruta africana destinada a adivinhação, também chamada de noz-de-cola.

³⁵ Op.cit. p 114.

³⁶ Alguns nomes de Oluôs que marcaram sua época: Felisberto Américo Sowzer, também conhecido por Benzinho ou Oguntósi, filho de Maria Julia Andrade Sowzer (Sàngó Biyí), nasceu em Lagos. Teve quatro filhos, todos foram iniciadas no candomblé de nação Ketu: Caetana, Irene, Regina e Taurino. Martiniano Eliseu do Bomfim (1859-1943), filho biológico de Yá Magebassan. Taurino Bamboxê, fazia uso dos búzios e não mais opelê, assim como, Agenor Miranda Rocha (1907-2004), iniciado pela ialorixá fundadora do Ilé Axé Afonjá, Eugênia Anna dos Santos (Mãe Aninha). Bastide cita outros nomes de babalaôs baianos como Joaquim Obiticô, originário de Pernambuco, Faustino Dada Adengi, anitigo mestre de Bojé, Tio Agostinho, que morava na Quinta de Brotas, Ti-Dou-da-Cerca; Leodovico, Tio Benedito. BASTIDE, *As religiões africanas*, p.359. O termo similar a babalaô na nação jeje é bokonô.

³⁷ BASTIDE, *idem*, p.119. A disciplina rigorosa e os interditos alimentares e sociais, segundo o mesmo autor contribuíram para o desaparecimento dos babalaô. Bastide, *As religiões africanas*, p. 365-366. Consultar também Braga, Julio. *Jogo de búzios: um estudo da adivinhação no candomblé*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

³⁸ Durante cerimônia semi-pública na casa de Olga do Alaketu, no bairro do Matatu-Salvador, pude observar a cerimônia para Ifá. O neto da Ialorixá, assumindo o lugar de sacerdote de Ifá, lançava o Opelê sentado sobre uma esteira e decifrava as caídas recomendando aqueles anunciados por Ifá o procedimento ritual a ser realizado.

sacralidades representados nos elementos decorativos como imagens católicas e das divindades afro-brasileiras, simbolismos judaico e islamizado. De todo esse espaço, a mesa é onde se concentra o alto grau de santificação.³⁹

Com o passar dos anos, a função de Babalaô foi sendo incorporada às atividades dos pais e mães de santos, que se utilizam quase que unicamente dos búzios, em mesa arrumada com uma diversidade de elementos simbólicos, também princípios enunciadores das palavras sagradas das divindades.

Manoel Querino, (1938:60) informou que adivinhador, olhador e babalaô “*são designações aplicadas aos indivíduos que têm o privilégio de prever o futuro e descobrir também os malefícios praticados por outrem.*” Carneiro (1985:147) salientou que “*aos babalaôs cabia olhar o futuro, marcar uma regra de conduta para as comunidades religiosas – a única que poderia, sem atrair a cólera dos deuses, contornar as dificuldades que se apresentassem.*” Roger Bastide enfatizou que no Brasil o Babalaô também é chamado de “vidente” ou Oluô, mas essa será uma forma incorreta de chamar, pois a palavra Oluô é um título hierárquico de certos Babalaôs e não uma designação geral.⁴⁰ Afinal, o que distingue um vidente de um Oluô/Babalaô, para além da terminologia?

Quanto aos aspectos que definem uma vidente, de acordo com nossa investigação, a conceituação é complexa uma vez que há entre essas pessoas um entrelaçamento de práticas, ou mesmo dos elementos e práxis para a adivinhação do ponto de vista da função religiosa como aquelas que com objetividade decifram enigmas, lêem o presente, relatam um passado e prevêm o futuro. Se os Babalaôs são consultados em momentos especiais para sacramentar uma decisão, as videntes são procuradas em momentos de conflitos e grande margem de dúvidas.

A figura central deste estudo, Cecília do Bonocô, era considerada uma grande vidente, mesmo depois de inserir-se no universo afro-brasileiro. A sua consolidação religiosa aconteceu quando passou a exercer consultas pessoais, sustentada por um simbolismo muito forte, a partir dos elementos que comporiam a arte da sua adivinhação. A certeza de suas

³⁹ BASTIDE, *op cit* p. 124. Sobre simbolismo e significado do círculo consultar Shad, Idries. *La ciencia secreta de la magia: los libros de los brujos*. 2ª. Ed. Madrid:hiparon, 198., 24-35.

⁴⁰ *op.cit.*, p. 116. Ver também AMADO, *Baia de ...*,p.183.

respostas, seus relatos atraíam uma clientela ávida por soluções dos problemas cotidianos, de ordem prática, mas, acima de tudo, de ordem religiosa. Se os búzios e suas interpretações probabilísticas deixavam alguma margem de dúvida, era através da confirmação na sua arte de olhar que os consulentes dirimiam suas incertezas.

Os entrevistados foram contundentes em afirmar a capacidade de Cecilia prever o futuro, decifrar o presente e suas relações com o passado de todos que acorriam a seu jogo, ou melhor, arte, pois era composta de elementos exógenos ao universo do candomblé ao realizar a adivinhação/consulta. Ela não fazia uso dos cauris ou búzios, que após passarem por uma consagração indicavam a vontade das divindades africanas⁴¹, nem tampouco fazia uso dos côcos de dendê, denominado jogo de Ifá⁴², que, uma vez consagrados em ritual, poderiam ilustrar, através das numerosas caídas e cálculos matemáticos, a vontade dos orixás.

Seus consulentes perpassavam os diferentes grupos sociais e ampliaram-se entre dignitários da religião afro-brasileira: podemos adiantar que será sua capacidade mediúnica o elemento integrador entre ela e as religiosidades que se projetaram em Salvador naqueles anos. Sua trajetória passa a ser exemplo de como foi possível às classes populares num processo contínuo e renovador de práticas culturais marginalizadas, reorganizarem-se e integrarem diferentes realidades, re combinando vertentes culturais num movimento de conflito e acomodação, do qual se deriva um fato social novo, porém não concluído.

Segundo o dicionário Aurélio⁴³, diz-se vidente pessoa que tem a faculdade de visão sobrenatural de cenas futuras ou de cenas que estão passando em lugares onde ela não está presente, pessoa que profetiza. Diferente do Babalaô ou mesmo Apetebi que terá que utilizar-se de elementos da natureza para indicar as vontades dos deuses africanos, a vidente poderá profetizar independente de elementos onde possam ser reproduzidas imagens, visões,

⁴¹ Embora o jogo de búzios geralmente indique a vontade dos orixás, inquices e voduns, não é raro que também possam aconselhar ou anunciar que um caboclo precisa ser cuidado, reverenciado. A insistência da presença do caboclo na vida de uma pessoa que se prepara para a iniciação é confirmada pelas divindades africanas manifestadas em uma dessas formas de tradução e comunicação de sua anuência. Foi assim que ocorreu com os filhos Roseno e Celísia no Terreiro de Cecília.

⁴² Jogo de Ifá ou Opelê Ifá cocos de dendê mediante processo de sacralização, lançados ao chão indicarão através das posições de sua caída a vontade das divindades. Ver sobre assunto Bastide, *op.cit.*, p. 116-126. O autor aqui traz uma descrição detalhada do jogo através do Opelê Ifá.

⁴³ FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. Mini-dicionário da Língua Portuguesa

equalizações. A unanimidade das lembranças em relação à vida de Cecília do espiritismo ao candomblé, permite pensarmos na singularidade de sua aptidão para prestar consultas.

Cecilia da Liberdade, depois chamada Cecilia do Bonocô, não foi iniciada para o orixá Oxum e sim Obaluaê. Assim, segundo a tradição africana, não poderia tornar-se Apetebi. Bastide (1978:117) ao analisar os aspectos que envolvem a figura do Babalaô confundiu Cecilia da Liberdade com uma Apetebi, ou espécie de Babalaô feminino. Particularmente, Cecilia, quando morava na Liberdade, ainda não era filha de santo, muito menos estava “prometida” ao orixá Oxum, e não dividia sua prática de olhar com outro homem na qualidade de Oluô. Naquele momento ela estava imersa num espiritismo de cunho popular, era vidente e espírita. No mesmo plano que os Babalaô e Apetebi, participou na condição de *olhadeiar*, para dentro e fora do universo das pessoas que freqüentavam os candomblés. Era muito considerada e respeitada - sua palavra era inquestionável. Certamente são essas as prerrogativas que a aproximação de reconhecidos sacerdotes e influenciarão na decisão de inserir-se de acordo com a tradição religiosa afro-brasileira em Salvador.

Dadas às características já apontadas, arriscamos imaginar que Cecília quando decidiu *fazer o santo*⁴⁴, estava certa de que não perderia o status já alcançado. Há certos acontecimentos na dinâmica religiosa dos candomblés que se transformam em segredos ou ewó em língua africana, proibições inquestionáveis que legitimam situações e convenções. Dentro dessa lógica ficamos no campo das possibilidades de análises e conclusões que verdadeiramente não interessam à política de consolidação da tradição religiosa.

Bastide e Verger (1953:361) ao estudarem o sistema de adivinhação afro-brasileiro, informaram que o Babalaô ou sacerdote de Ifá não pode ser um filho de santo, nem um membro iniciado do candomblé. Braga (1988:41) explicou que uma das razões para o declínio da importância dos babalaôs foi sua situação marginal na estrutura dos terreiros, aparecendo ocasionalmente. Cecilia, quando levada a buscar sua inserção no candomblé, apenas interromperá suas atividades como “vidente” ou “olhadeira”. Essa restrição, ou melhor, redimensionamento da conduta, é explicado pela tradição iorubana e permanece na memória

⁴⁴ Fazer o santo significa passar por rituais iniciáticos que irão estabelecer um compromisso profundo e de identificação com o culto afro-brasileiro.

do povo de santo. Num primeiro momento o filho de santo, perde a referência social, abstendo-se de todas as atividades que possam macular a fase da iniciação. Após, inserir-se no sistema, trouxe consigo elementos de outras práticas religiosas, rompendo padrões rituais, só explicáveis no campo da magicidade religiosa, tornando-se, posteriormente, líder de uma nova referência de tradição religiosa na cidade.

Não causa estranheza que pais e mães de santo recorressem à ajuda de videntes ou mesmos cartomantes nas consultas de seus interesses, da mesma forma que até mesmo as cartomantes, quiromantes (aquelas que fazem a leitura das mãos) pudessem legitimar suas adivinhações no jogo de búzios ⁴⁵.

Neste sentido, a matéria do *A Tarde*, publicado em 25 de setembro de 1914, intitulada *As celebradas adivinhas*, evidencia a prática da cartomancia desde o início do século XX. ⁴⁶ Nesse caso, o jornalista põe-se surpreso diante do aparecimento, em Salvador, da propaganda em jornal, talvez pela primeira vez, de uma cartomante. Por outro lado, ao comentar sobre o ambiente em que estas realizavam o ritual, a colocou ao lado das africanas mães de santo, porém sem confundi-las. As primeiras liam a sorte através das cartas, das linhas das mãos, as outras jogavam búzios, se expressavam com frases sem nexos e incompreensíveis, pronunciadas em língua jeje e concluía que eram, por isso, feitiçeras. Assim, percebe-se uma tolerância em relação às cartomantes, geralmente brancas pobres ou de descendência

⁴⁵ Alguns líderes de comunidades afro legitimam seu jogo adivinhatório, utilizando-se também de cartas, leituras das mãos e mesmo numerologia. Não apenas aqueles considerados ilegítimos concernentes ao ritual iniciático e os de passagem hierárquica religiosa, mas também aqueles cujo discurso evidencia estranheza dessas práticas.

⁴⁶ Observamos que o fenômeno não era novo, pois, desde a colônia temos notícias de práticas religiosas que sofreram a influência das matrizes culturais que compunham a sociedade brasileira de então. Ver sobre o assunto: SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. 395p. SOARES, Cecília C. Moreira. "Resistência Negra e Religião: a repressão do candomblé de Paramirim, 1853" In: Estudos Afro-Asiáticos. Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes nº23, dez 1992, p.133-142. COUCEIRO, Luiz Alberto. "Pai Gavião e a coroa da salvação: acusações de feitiçarias e insurreição escravas no Império do Brasil". Comunicação apresentado no Colóquio Internacional: A Feitiçaria no Atlântico Negro, 19-20 de outubro de 2006, Salvador: CEAO/ UFBA: MOTT, Luiz. *Rosa Egípcia: Uma santa Africana no Brasil*, Rio de Janeiro: Bertrand-Brasil, 1993; MOTT, Luiz "Da capela ao calundu: religião e vida privada no Brasil". In: SOUZA, Laura de Mello e (org), *A Vida Privada no Brasil Colonial*, São Paulo: Companhia das Letras, 1997; "Acotundá: Raízes Setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro". Revista do Museu Paulista, vol.31, 1986:124-147; "O Calundu Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739" In: Revista do Instituto de Arte e Cultura, Ouro Preto, 1994 (10), 171:128-130. MAGGIE, Ivone. "Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil". Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992. STRAUS, Claude Levi. "O feitiçeiro e sua magia". In: *Antropologia Estrutural*: Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975, p. 193-213.

estrangeira e um repúdio a cultura africana. De modo geral, as duas – cartomantes e mães de santo - eram mal vistas pela sociedade baiana e alvo dos reclames nos jornais e das crônicas que enfatizavam o obstáculo gerado pela permanência desses modos de vida em confronto com as imposições da modernidade. Informava o jornalista que essa era uma realidade do Rio de Janeiro, onde Madame Zizina já era cartomante famosa pelos seus préstimos.

Tratava-se de Madame Haydée, que se instalou na cidade e atendia no Largo do Carmo, nº 18.

... até agora só à luz meridiana lêem a vida, os ciganos, vagabundos e maltrapilhos, e nos sórdidos dos antros da miséria, entre esteiras e pannos velhos e instrumentos de feitiçaria as pretas africanas ou “paes-de-santo...

Aquellas sabem da nossa vida pelas linhas das mãos, são as xiromantes, estas jogam búzios engrolam phrases desconexas e complicadas em gege, são feiticeiras...

Observou o jornalista que ela atendia numa casinha térrea e “asseada”, na casa havia “*photographias varias e bizzaras, penduravam-se nas paredes caiadas e ao centro, a mesa kabalística que acompanha todas as pythonisas*”. Ao atendê-lo mostrou-se afável e começou a falar de sua prática, que ele denominou de “*sciencia*”. Disse que era napolitana (Itália), tinha vivido em Buenos Aires até vir fixar residência em Salvador, revelou que não era sua intenção permanecer na cidade, contudo, observou que ainda não existia aqui nenhuma profissional desse ramo. Portanto, teria aqui um campo de trabalho considerável, visto que no Rio de Janeiro e em Buenos Aires disputava o espaço religioso com muitas outras cartomantes⁴⁷.

A notícia é muito interessante, pois indica que, até então, em Salvador não existiam cartomantes, que gozassem de reputação, cujos nomes estivessem em jornais de grande circulação e prestígio. Tratava-se de alguém que era “andárilha”, mudava-se à procura de

⁴⁷ Essa realidade é indicativo que a modalidade de prática advinhatória era comum, em áreas colonizadas pelos ibéricos e reflete a assimilação pelas classes populares de uma religiosidade bem mais próxima de seus universos.

clientela ou também podia estar fugindo de alguma cobrança por parte de um cliente⁴⁸. O certo é que veio parar em uma cidade onde, até então, as notícias sobre essa arte só chegavam do Rio de Janeiro, segundo o jornalista. Madame Haydée deduziu que em Salvador teria um campo fértil para comercializar suas habilidades.

Arriscamos a interpretar essa “ausência” de cartomantes na Salvador de então pelo simples fato de que a população era, majoritariamente, negra e mestiça, onde os cultos ancestrais já tinham proliferado e as inquietações pelo desenrolar da vida e da alma eram tratadas diretamente com os pais e mães de santo e rezadeiras, mais acessíveis e dentro de uma dinâmica de espiritualidade e mentalidade religiosa mais próxima de seus habitantes⁴⁹. As práticas mediadas por Orixás, Voduns e Inquices, assim como Caboclos e Encantados estabeleciam o elo entre a divindade e a pessoa: nessa época o culto ao caboclo ampliava-se, conforme abordaremos a partir da experiência vivida por Cecília.

4.5 A Presença do Caboclo na Vida de Cecília

O culto ao Caboclo já era naquela época, generalizado entre a população afro-baiana de então. Estamos nos idos dos anos 37 do século XX, e durante o Congresso Afro- Brasileiro em Salvador, fora apresentado uma pesquisa etno-musical, realizada pelo compositor Camargo Guarnieri, onde havia coletado 152 cantigas de candomblés, assim distribuídas: 46 Ketu, Jeje e Ijexá; 14 Angola-Congo e 92 eram de Caboclo⁵⁰.

⁴⁸ Sobre os andarilhos e a difusão e entrelaçamento de práticas religiosas da cultura popular ver BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna: Europa, 1500-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p.68-74. GINZBURG, Carlo. *Andarilhos do bem: cultos agrários século XVI-XVII*, São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

⁴⁹ Esse aspecto tem, sobretudo, relação com o crescimento da Umbanda no Rio de Janeiro e pouca popularidade entre os baianos.

⁵⁰ LUHNING, Ângela E. “O compositor Mozart Camargo Guarnieri e segundo Congresso Afro-brasileiro em Salvador, 1937.” In SANSONE, Livio e SANTOS, Jocélio Teles dos. (orgs.) *Ritmos em trânsito: sócio-antropologia da música baiana*, Salvador/São Paulo: Dynamis, 1997, p.59-72.

Essa estimativa leva a crer que o culto ao Caboclo era algo que vinha tomando grandes proporções entre os afro-baianos. Certamente, em virtude desse crescimento o culto ao Caboclo foi visto enquanto uma ameaça a já presente hegemonia nagô. Esse tipo de culto fora compreendido pelas lideranças religiosas ortodoxas como algo desprezível, “bobagem” e mesmo mistura desordenada dos ritos, corruptela de tradições⁵¹.

A presença do caboclo inaugurou outro estágio na vida de Cecília, e isto foi possível provavelmente porque a sessão espírita do Sr. Ovídio, onde desempenhava a função de médium, tinha já incorporado outros elementos característicos da tradição religiosa dos afro-baianos, permeados por inúmeras divindades, inclusive da concepção religiosa dos índios brasileiros (Braga, 1995).

A experiência de Cecília com o Caboclo foi durante um curto e difícil período entre o espiritismo e a dedicação total ao candomblé Ketu. Com efeito, Sete Flechas anunciou que ficaria apenas até que Obaluaê viesse e assumisse o seu lugar. O discurso do Caboclo sugere algumas reflexões: o encantado coloca-se como alguém que permaneceria temporariamente para proteção do corpo/aparelho e ficaria até que o Orixá considerado o “*dono da cabeça*”⁵² de Cecília, aquele que teria a primazia no processo de transe, assumisse essa prerrogativa.⁵³

Ficava, portanto, evidenciado o sentido hierárquico produzido pela fala do Caboclo - como se admitisse a incompatibilidade do uso daquele corpo para comunicar-se, em virtude de uma exigência, que, para além de passar pela vontade do Orixá Obaluaê⁵⁴, era uma determinação de sua futura Ialorixá que, aparentemente não tolerava a reverência aos caboclos e encantados. Com efeito, a descrição da manifestação do Caboclo Sete Flechas, aproximava-se do transe apropriado para o Orixá Obaluaê, no tocante a sua personalidade, segundo as narrativas.

⁵¹ Sobre a presença dos caboclos nos candomblés ver: QUERINO, op cit. p.125-127; CARNEIRO, Edison. *Religiões Negras e Negros Bantos*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991. SANTOS, Jocélio Teles dos. *O dono da Terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: SarahLetras, 1995..

⁵² Orixá patrono da pessoa.

⁵³ “Aparelho”, “matéria”, expressam na doutrina espírita o corpo vulnerável a materialização de outros espíritos: no universo dos candomblés a expressão comumente utilizada será a de “cavalo do orixá”, ou seja, o orixá monta, se utiliza do corpo agora sagrado para expressar-se. Nessa lógica, “Ter vindo tomar conta do aparelho” significa materializar-se sempre que solicitado impedindo qualquer outra força sobrenatural se apoderasse do corpo de Cecília Brito

⁵⁴ Entrevista concedida à autora por Mãe Pastora, 1987.

Nas várias manifestações com o Caboclo Sete Flechas, Cecília, evidenciava também sua própria leitura de uma ascendência religiosa e identidade em que pesaram os referenciais nacionais de religiosidade, onde um indianismo reedificado pela população afro-brasileira, gradativamente, transpunha as mentalidades e espaços religiosos que variavam das sessões espirituais a terreiros de candomblés, cuja acomodação desse novo referencial mágico-religioso sofreu avanços e reveses entrelaçados com as necessidades estruturais e cósmicas que justificavam as afinidades.

Como analisado mais adiante, a rede de relações mantidas por Cecília que possibilitou essa mesma compreensão que colocou o Caboclo à margem das celebrações em seu terreiro, evidencia a apreensão dessa ideologia exclusivista. À margem dos rituais no espaço do terreiro não deve ser compreendida como uma total rejeição à crença nessas entidades. A ortodoxia nagô recomendada não foi capaz de aniquilar essa relação com as forças da natureza representadas pelo índio brasileiro e todo um séqüito de representações míticas que sustentavam a práxis religiosa e a invocação de ancestrais brasileiros e outros, tomados de empréstimo de outras culturas que não somente a africana.

Apesar da vigilância da sua mentora religiosa, ainda lembra Mãe Pastôra, que foi consagrada uma árvore e uma “quartinha” (recipiente de cerâmica), para Sete Flechas no interior do Terreiro. Entretanto, a representação foi sendo esquecida, embora permanecesse viva e ao mesmo tempo camuflado o referencial ameríndio afro-brasileiro⁵⁵.

É importante lembrar que Cecília permanecia com fortes relações de amizade com o Táta Bandanguame (Antônio José da Silva-1901-1966), que substituíra o finado Bernardino do Bate-Folha. Terreiro de tradição Congo-Angola, onde os caboclos têm o seu lugar. Portanto, pode-se supor que essa rede de religiosidades implicasse numa reverência até individualizada em relação ao culto do caboclo.

Os laços de sua Ialorixá com Eliseu Martiniano do Bomfim, tido como difusor de um processo de reafricanização dos candomblés em Salvador, poderá explicar essa resistência à incorporação de qualquer reverência a Caboclos⁵⁶. Com essa determinação afastava a

⁵⁵ Entrevista concedida à Autora por Mãe Pastôra, 2003.

⁵⁶ Martiniano do Bomfim foi um ferrenho defensor das práticas iorubás e criticava os empréstimos religiosos.

possibilidade dessa prática ganhar espaço dentro da sua tradição religiosa, se esquivando das críticas quanto às distorções dos princípios religiosos referenciais. Páres (2006) lembra que as críticas tão corriqueiras do povo de santo àquelas práticas ritualísticas são de ordem estritamente estrutural⁵⁷. Martiniano pregava um conservadorismo em relação às práticas de matriz iorubá e conseqüentemente o repúdio às práticas ameríndias e de outras nações de candomblé.

Diferente, portanto, da postura nos tempos de Cecília que com determinação, convidava alguém para executar rituais que servissem a essa entidade, sem macular, dessa forma, os ensinamentos da tradição a que se filiara. Foi assim, que convidou Zulmira Santana França, cujo inquite é Mameto Zumbá, atual Nengwa de Inquite⁵⁸ do Terreiro Tumbesi, em Lauro de Freitas, na Região Metropolitana de Salvador, para realizar uma obrigação de caboclo para um abiã de nome Roseno, que seria consagrado ao orixá Obaluaê, segundo, interpretação da Nengwa de Inquite, Zulmira:

... ele tinha um cabloco, o cabloco já trabalhava, ele era de Santo Amaro de lá ele já veio trabalhando e tudo, quando chegou para fazer o santo ai esse caboclo botou o pé encima . Ela mandou um ogã dela lá em casa, me pedir pra assentar o caboclo desse senhor pra poder ela fazer o santo. O caboclo botou o pé encima pra não querer ou dar condições.

Esse depoimento sugere algumas reflexões. Primeiro, que na cidade de Santo Amaro já havia um culto forte ao caboclo, inclusive o próprio filho de santo já “trabalhava” com a entidade, que resistiu a ser afastada tendo Cecília que providenciar “assentá-lo”.⁵⁹ Uma clara evidência de compreensão do significado e importância para a vida religiosa do futuro iaô,

⁵⁷Consultar PÁRES, Luis Nicolau. “O Processo de Nagoização no Candomblé Baiano”. In: BELLINI, Ligia, SOUZA, Everton Sales e SAMPAIO, Gabriela (orgs). *Formas de Crer: ensaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI*. Salvador: Edufba/ Corrupio, 2006, p. 299-330.

⁵⁸ Os termos correspondem ao Orixá Nanã e Ialorixá na nação Ketu.

⁵⁹ Assentamento de orixá ou caboclo consiste no ritual de acomodação da divindade mediante sacrifícios, consagração das insígnias sagradas e atribuição de obrigações religiosas relacionadas a seu culto e zelo.

também certo temor em ofender o caboclo, que embora não fosse venerado explicitamente por ela, continuava a gozar do respeito e obediência às suas vontades. Solicitou ajuda de uma senhora cuja nação era angola, morava também na Quinta das Beatas e tinha relação de amizade com Cecília.

Esse não foi o primeiro caso. Mãe Pastora⁶⁰, afirma que, além de Roseno que entraria como dofono⁶¹, a segunda iaô dofonitinha⁶², também de Obaluaê, chamada Celísia teve que homenagear o caboclo e reconhecer sua força anterior aos rituais iniciáticos na nação de ketu. Não era segredo que, vez por outra recebia um caboclo com o nome de Oxossi, que teve permissão para dançar esporadicamente em dias de festividade. Além dessa entidade ela recebia também o caboclo Eru.⁶³ Será coincidência o fato dos dois iaôs serem de Obaluaê? Infelizmente não conseguimos avançar nessa análise, contudo há a possibilidade de tratar-se de duas forças devastadoras que não poderiam disputar um único corpo. Assim, o caboclo deve ser sempre atendido anteriormente aos orixás, como já foi explicado.

O Caboclo Sete Flechas entoou uma cantiga, como foi citado anteriormente, que tornou possível perceber a influência do catolicismo popular entrelaçado com a espiritualidade afro-ameríndia. Só o fato de ter iniciado com um caboclo que demonstrou desembaraço no transe e saudação pública aponta que Cecília teve tempo suficiente para familiarizar-se com esse universo. Assim, corroboramos com a tese de que o culto aos caboclos e encantados nas primeiras décadas do século XX, era uma prática muito freqüente entre os baianos e disputava espaço entre os ritos iorubás e bantus. Cecília sofreu diretamente a influência dessa religiosidade e certamente, se não fosse a imposição de sua iniciadora ao solicitar o afastamento do caboclo, provavelmente a sua tradição passaria por uma dinâmica diferente.

Na sessão espírita freqüentada na casa do Senhor Ovídio e mesmo o seu próprio templo espírita “baixavam” além de espíritos as entidades afro-brasileiras. A descrição da

⁶⁰ Entrevista concedida à Autora por Mãe Pastora, 2003.

⁶¹ Dofono: expressão que designa o primeiro filho iniciado (a) de um barco de iaôs, será o “primeiro do barco” condição que acompanhará o/a filho-de-santo por toda a vida. LIMA, Vivaldo, *op cit.* p 72-73.. Esse é um termo da língua jeje, para classificação decimal da reclusão iniciática, que foi incorporada nos seguimentos nagô-iorubás. Ver sobre o assunto: CASTRO, Ieda Pessoa de. “*Língua e Nação de Candomblé*”, África nº 4, São Paulo: CEA-USP, 1981, p.57-77. BRAGA, *Na Gamela...* p. 38-39, e 56.

⁶² Dofonitinha: termo para designar a segunda pessoa de uma iniciação nos candomblés jeje-nagô.

⁶³ Sobre assimetria entre Caboclo e Oxossi/Caboclo Eru consultar: SANTOS, *O Dono da Terra. op.cit.*, p. 142-146.

manifestação do caboclo evidencia esse aprendizado e assimilação do comportamento, refletida nos gestos e nas palavras.

Outro dado importante é que o Terreiro que Cecília fundaria, iria dividir a Ladeira do Bonocô com outro de nação angola, fundado por Joana de Tupy.⁶⁴ Assim o culto do caboclo foi algo sempre presente e próximo em sua vida.

A reinserção do culto ao caboclo, ainda que discreto, no espaço do terreiro, não se fez sem uma acentuada participação de membros da casa que, embora respeitassem a tradição Maroketu, nunca se afastaram desse universo religioso e contestavam a exclusão da prática, pleiteando a assunção de uma nova postura ancorada no discurso da reivindicação do caboclo ao lugar usurpado pelos orixás e a uma negligência religiosa frente à dinâmica dos candomblés que se curvavam frente ao fenômeno religioso. Exigiam a aceitação dessa outra faceta das identidades religiosas que necessariamente não cruzaram o Atlântico, mas que, paulatinamente, minaram as resistências e contestações, até mesmo em ambientes por deveras rígidos quanto à mistura de práticas cujo referencial era ameríndio e brasileiro. No Terreiro Maroketu, foram refeitos os assentos do caboclo, em lugar estratégico, porém pouco visível, assim, de certa forma não competia com o espaço dedicado a Obaluaê.

Após longos anos de silêncio, sobre esse tipo de prática, foi certamente depois da morte de Manoel Cerqueira de Amorim, Nezinho, em finais da década de setenta, do século passado, que se reintroduziu seu culto e veneração no Terreiro do Maroketu. Ele também manteve o conservadorismo e exclusividade das práticas rituais do candomblé de ketu ou nagô-ketu⁶⁵.

A chamada dos caboclos dos filhos do Maroketu em festa pública foi o momento da memorável incorporação do Caboclo Sete Flechas, agora em Mãe Pastora, herdeira, portanto, de duas grandes tradições: a de Iemanjá Ogunté da sua avó e do Caboclo Sete Flechas, herança de sua mãe.

⁶⁴ Terreiro Auê Tê Dô, fundado por Joana de Tupy em 1846. Segundo o mapeamento dos terreiros de Salvador, o mesmo foi citado como pertencente a nação Ketu. Está localizado à Rua Heitor Dias, n°. 505, no bairro de Cosme de Farias, em Salvador-Bahia.

⁶⁵ Falaremos sobre a influência e participação de Manoel Cerqueira de Amorim (Nezinho da cidade de Muritiba-Bahia) mais adiante.

O caboclo foi acomodado e na atualidade há grande tolerância para com aqueles que chegam e possuem estreitas relações com os encantados.

4.6 Cecília na Visão dos Intelectuais

Foi no período que passou a residir no bairro da Liberdade, à Rua São Lourenço, nº. 7 e depois na Ladeira de São Cristóvão, nº. 26, que Cecília ficou conhecida como Cecília da Liberdade, e é com esse nome que chegou ao conhecimento de Edison Carneiro (1985:153). Carneiro, em seu famoso livro *Candomblés da Bahia*, enfatizou sua popularidade e capacidade de adivinhar os acontecimentos:

... e a negra Cecília, da Estrada da Liberdade, tem uma sólida reputação como ledora do futuro.

Edison Carneiro, ao estudar os candomblés na época em que pesquisou para esse livro, registrou os nomes de vários sacerdotes da linhagem de Ketu que marcaram aquele período, nessa ordem enumerou o nome de Oluôs e incluiu o nome de Cecília da Liberdade por conta excepcionalmente de sua vidência. Vale lembrar que nesse momento ela ainda não havia se integrado definitivamente à família-de-santo. Entretanto, atendia essas pessoas que, paralelamente ao jogo de búzios, acorriam até a negra Cecília na convicção de que teriam clareza nas informações buscadas, por sua capacidade em precisar situações ligadas a suas vidas e à religiosidade.

É interessante que, segundo Carneiro, pessoas como Cecília, com sessão onde “*baixavam*” os caboclos, eram consideradas espúrias, mas ele a inseriu em seu trabalho de pesquisa, sem qualquer comentário negativo ou pejorativo.

Já o sociólogo Roger Bastide (1978:117) definiu em seu livro *Candomblés da Bahia*: Rito Nagô, Cecília como uma “*Apetebi*”, expressão da língua iorubá que define mulheres de apurada capacidade adivinhatória, geralmente pessoas do orixá Oxum. Cecília foi devotada ao orixá Obaluaê: pelos mitos iorubás, sua história não está atrelada à adivinhação, a relação com Cecília pode ser buscada através de sua doença no início de sua peregrinação religiosa, cuja maior habilidade poderia indicar um redimensionamento da história mítica às conveniências locais. A transmutação do espaço físico alterou também as atitudes e sensibilidades na reprodução dessas especificidades e caráter.

O antropólogo Vivaldo da Costa Lima, em pesquisa durante o ano de 1964 pelos candomblés em Salvador, teve a oportunidade de entrevistar a velha Cecília, então com 68 anos de idade. O pesquisador, além de obter informações importantes acerca do seu processo religioso até chegar ao candomblé, lembrou, em conversa informal, que Cecília se expressava bem e com termos próprios de sua época, mas, já em desuso. Como por exemplo, quando ela disse e ele registrou o termo “*izona*”, ou seja, mentira; em contextos como: “*para não dizer que é izona*” (relatando passagens de sua vida durante a entrevista). Com muito esforço, tentava lembrar-se de tudo. As “*vezes a gente se esquece e passa vergonha*”, observava, mas conseguiu indicar o momento da morte de sua mãe, dos achaques físicos e presença do orixá Iemanjá, nomes dos espíritos que recebia, número de atendimentos no bairro da Liberdade, nomes dos filhos de santo, e sua genealogia religiosa, e, mais interessante se autodenominou “*jeje-mahim, filha de Azoane, que é a denominação que Obaluaê recebe na terra de ketu*”. Ressentiu-se quanto ao momento de sua iniciação, que considerou tardia. E, por último, indicou a casa como de nação Ketu⁶⁶. Retornaremos a essas informações mais adiante.

O escritor Jorge Amado, em sua obra *Bahia de Todos os Santos: guia, ruas e mistérios* (2002), enfatizou que Cecília anterior a seu ingresso no candomblé, “*tinha uma sessão de olhar muito freqüentada em São Lourenço, na Liberdade*”. Ela teria abandonado o espiritismo pelo candomblé, filiando-se à Damiana Oxafalaqué, o mesmo se referindo a esta como uma

⁶⁶ Agradeço ao Professor Vivaldo Costa Lima por ter cedido a entrevista realizada com Cecília e por ter dialogado comigo há alguns anos atrás, quando ainda aventava a possibilidade de tratar desse tema. Nestes diálogos pude adquirir mais informações sobre a entrevistada que não foram devidamente registradas por ele naquela entrevista.

mãe-de-santo muito famosa. O Terreiro fundado por Cecília estava localizado no “Bunucô”, no local onde existia um velho Terreiro de negros africanos.

É interessante a observação que autor fez sobre Damiana Oxafalaqué, mãe-de-santo de Cecília, uma vez que nas entrevistas realizadas, as pessoas não enfatizaram sua popularidade, pelo contrário, nossa principal entrevistada se referiu a ela como pessoa além de muito velha, na época que a conheceu, ela não tinha terreiro aberto, e de acordo com nossa avaliação recebia poucos consulentes e era muito reservada.

4.7 Redes Sociais

Eu conheci D. Cecília assim como a “parma” da minha mão.

Ogan Bobosa⁶⁷

Nenhuma casa de candomblé se constrói sozinha. Os laços de irmandade e tradição devem ser reforçados e estreitados, como condição para legitimação da tradição que se inicia. É necessário formar a equipe agregando, e recebendo velhas ebomes, ogans que contribuirão na estruturação da comunidade reproduzindo hierarquias, práticas ritualísticas, adaptando-as ao novo contexto. Os novos líderes, durante sua trajetória gradativamente selecionam mesmo que de forma inconsciente a(s) tradição (ões) que deverão ser invocadas pelo grupo religioso. Para além dessas observações, devem também contar com o carisma e confiança daqueles que os procuram. Esses aspectos corroboram com a trajetória de nossa personagem paradigmática, e a razão do assédio era sua inquestionável vidência.

⁶⁷ Entrevista concedida à Autora em 31 de janeiro de 2008, por Ambrósio Bispo Conceição (Seu Bobosa) Ogan do Terreiro da Roça do Ventura, na cidade de Cachoeira-Bahia. Aos seus quase cem anos de idade recordou-se de Cecília e das inúmeras consultas realizadas para sua comunidade, as visitas, o passado que deixou saudades.

Durante os caminhos religiosos percorridos por Cecília, ela pôde construir laços de confiabilidade e amizade com pais e mães-de-santo importantes de sua geração, além de gente do povo, pessoas simples cujas dúvidas eram esclarecidas, aflições tranqüilizadas mediante a assertiva de que sua prática adivinhatória e vidência eram infalíveis. Segundo Eulina Perez eram “*peessoas simples, mas com muita fé*”⁶⁸.

Particularmente as relações com ilustres líderes religiosos, puderam proporcionar à Cecília referências diversas sobre candomblés, liturgias e ritos que serviram de modelo para a construção de uma nova tradição religiosa.

Um dos entrevistados para composição deste estudo atesta esse trânsito ou proximidade de Cecília com essas pessoas:

*Façanha deles eu não sei porque eu não freqüentava a casa de pessoa nenhuma, conheci D. Senhora de S. Gonçalo que era muito amiga dela, conheci também Menininha do Gantois, também era muito amiga, amigos mesmos, a mãe-de-santo dela Oxafalaqué, seu Bernardino do Bate-Folhas, Bandanguame também do Bate-Folha substitui Bernardino ficou Bandanguame, seu Nezinho de Cachoeira, D. Caetana ali do Bogum esse pessoal da Casa Branca também eram amigos.*⁶⁹

A entrevistada além de citar esses nomes, fez uma classificação em termos de proximidade de Cecília. Dessa forma, aponta para uma relação de amizade estreita entre Cecília, Damiana Oxafalaqué, Bernardino e Bandanguame, esses últimos de um terreiro de nação Congo-Angola em Salvador, o Terreiro denominado de Bate-Folha. Segundo recordação de Mãe Olga (Ganguasense) do Terreiro Bate-Folha, o trânsito entre os filhos desse terreiro e os de Cecília era intenso:

⁶⁸ Entrevista concedida à Autora por Eulina Perez, 1987.

⁶⁹ Entrevista concedida à Autora por Alzira Lacerda 1987.

Agente ia pra lá, levava as roupas e ficava. Levava os trouxões de roupa. Quando descia a ladeira o povo dizia: Olhe meu povo o candomblé hoje tá bom... o pessoal do Bate Folha tá ai. Era o candomblé que a gente mais ia!!!

Quando ela (Cecilia) fez o santo pegou uma parte aqui. Ela era filha de Damiana... ela tinha uma parte de Jeje.⁷⁰

Sei que o laço de amizade dela com Tatá Bandanguame era muito grande. Ele ia lá, conversava muito com ela na segunda ou sexta feira. Antigamente não tinha telefone. (risos)⁷¹

A entrevista a seguir, de Dona Eulina Perez traz mais detalhes dessa rede religiosa e simbólica construída por Cecília:

Todos, todos os pais de santo, todo mundo tinha axé, mas pra fazer qualquer coisa tinha que consultar Cecilia Brito, todos de Cachoeira, um da Casa Branca, Afonjá, de todo mundo, qualquer coisa pra fazer consultava com ela e vinham tomar a sua opinião. Por que era uma pessoa respeitada no axé e que a palavra dela... hoje é muito difícil apesar das filhas continuar a mesma ai, mas foi um dom que Deus deu a ela, todos os pais de santo, Caboclo de Cachoeira, Pararasi, mãe de santo, as coisas toda, Locossi, Casa Branca, Menininha do Gantóis, Cleusa e todos lá, qualquer coisa, pra arredar uma palha, tinha que

⁷⁰ Entrevista concedida à Autora por Olga Conceição Cruz (Ganguasense), co-responsável pelo Terreiro Manso Banduquemque, também denominado de Terreiro Bate- Folha, cedida em 24 de novembro de 2008.

⁷¹ *Idem.*

*falar com minha mãe Cecília, ouvir a opinião dela, os maiores que eu conheci foram estes e que ainda estão em evidência hoje.*⁷²

Recordando aqueles que buscavam os préstimos religiosos de Cecília, nossa entrevistada é contundente em afirmar que sua popularidade entre os “maiorais” pais e mães de santo de então, era pelo *Dom que Deus deu a ela*, e é essa singularidade por intervenção divina que assegurava que todos os nomes citados procurassem Cecília.

Na entrevista foi salientado o aspecto moral da clientela e a classe daqueles que freqüentavam a casa, sobretudo pessoas humildes que necessitavam de caridade. Essa deve ser entendida enquanto orientações e conselhos de cunho religioso e social, ou ainda poderia ter o atendimento de necessidades materiais imediatas resolvidas.

*Aqui a nossa casa que era a casa de D.Cecilia freqüentava a classe média, todas as pessoas de bom procedimento, era menos pessoas de bom procedimento, as pessoas humildes precisava da caridade ela fazia caridade tinha o hábito mesmo de fazer a caridade.*⁷³

Os laços sociais estabelecidos por Cecília, envolviam também a vizinhança, pessoas relacionadas ao universo dos candomblés ou simpatizantes, freqüentadores assíduos das festas públicas, das missas, carurus, rezas de Santo Antônio. Percília Gomes de Lima, que já residia no local quando Cecília mudou-se para ali, recorda-se da vizinha prestimosa: “*D. Cecília era gente muito boa, era uma senhora ótima, quando eu tinha qualquer coisa, que meus filhos ficava doente ela vinha me ajudava em tudo aqui. Ela era uma senhora muito alegre e prestativa*”. E recordou-se de um episódio relacionado à saúde de seus filhos e a presença de

⁷² Durante a entrevista, Eulina Perez, (1987), confundiu o posto de Ogan Caboclo (Ambrosio Bispo Conceição, também conhecido como seu Boboso de Sogbo) com o de pai de santo, certamente pelas atribuições que assumiu dentro do sistema religioso chamado de Ogã Kutó, do terreiro Sejá Hundê na cidade de Cachoeira – Bahia.

⁷³ Entrevista concedida por Alzira Lacerda, 1987.

Obaluaê: “*eu mermo tive dois filhos que teve... essa... uma febre braba (Tifo) e quem me socorreu foi ela.... quando ela veio, Omolu pegou ela e ajudou a levar os meninos*” (seriedade).

4.8 Espiritismo e Repressão Policial

O momento em que Cecília iniciava seu caminho de ingresso definitivo no candomblé coincidiu com anos de turbulência política e social, onde os referenciais africanos foram alvo, sobretudo, de intensa campanha negativa e aniquiladora sobre as religiões afro-brasileiras (Braga,1995).

Nesse contexto, suas práticas mediúnicas podem ser também compreendidas como reação contra-aculturativa e edificadora de uma nova identidade social permeada por aspectos multiculturais. As histórias que serão analisadas agora corroboram com essa interpretação. A primeira ocorreu e é mais uma vez Mãe Pastôra que relembra.⁷⁴

Esse foi o momento de conflito na vida de Cecília, mas também a ocasião em que passou a existir civilmente. A identidade civil (Vide Anexo 6) só foi expedida em virtude dessa ocorrência policial em que ela teve que prestar esclarecimentos na delegacia sobre uma consulta pessoal em que tinha adivinhado o furto de um objeto de ouro por uma pessoa de uma família nobre em Salvador, cuja culpa havia sido atribuída à empregada doméstica. Quando se apresentou muito constrangida diante do delegado, cujo nome não foi possível descobrir, temendo as humilhações a que seria submetida, pois, naquela época, muitos praticantes tanto do espiritismo, como dos candomblés temiam confrontar-se com as autoridades e verem violados seus templos. Com veemência, Mãe Pastôra fala em “*respeito à polícia*”, mas esse respeito era muito mais medo da violência policial e do sarcasmo em relação às práticas de

⁷⁴ Entrevistas concedidas por Mãe Pastôra em 2003 e 2007.

religiosidade. Certamente existiam os charlatões que abusavam da credulidade popular, o difícil era exatamente proceder a esta análise em virtude da carga de preconceito que justificava as perseguições e apreensões. (Braga, 1995).

Contrariando a primeira expectativa, Cecília pôs-se ativa e apresentou-se imediatamente como uma “*pessoa direita e honesta*”, “*mulher de uma palavra só*”, no que o delegado ofereceu uma cadeira a ela, independente de solicitação, disse ao delegado “*que não dizia mentiras e só falava a verdade, ele mesmo tinha uma doença incurável.*”⁷⁵ A revelação surpreendia o delegado, pois se tratava de uma enfermidade que ele ocultava da própria família e não havia dividido o problema com ninguém, compreendeu, a partir daquele instante, que aquela senhora negra era especial. Encerrou de imediato a acareação e aquele constrangedor encontro: “*Basta minha senhora, quanto a essa corja aí eu resolvo depois.*”⁷⁶ Teria dito o delegado.

Sabendo que ela não tinha registro quando foi solicitada sua identidade civil, providenciou tirá-los, cinquenta e seis anos depois da data aceita como nascimento, atrelada à data em que se comemora o dia de Santa Cecília padroeira da música⁷⁷. O delegado, além de ouvir sua *advinhação-denúncia* passou posteriormente a seu cliente e amigo. Esta é a versão de sua filha Pastora de Iemanjá, provavelmente a mesma história foi narrada por sua filha de santo, Alzira Santana Lacerda, informando mais detalhes curiosos como, o fato de quem se dirigiu à delegacia foi Maria Sofia, espírito que utilizava o corpo de Cecília para comunicar-se e do registro na polícia do Templo Espírita Maria Madalena de Jesus, sob sua direção, como determinava o Código Civil para as casas de culto espírita⁷⁸. Maria Sofia, segundo Alzira, falava como uma africana, ou seja, se expressava semelhante a um escravo que tinha recentemente aprendido o português. O delegado teria perguntado como ela sabia do roubo, no que o espírito de Sofia respondeu que, “*o cavalo dela olhava no copo e ela tinha consciência*

⁷⁵ Entrevista concedida à autora por Mãe Pastora, 2007.

⁷⁶ Idem.

⁷⁷ E contrariando o significado do nome Cecília, que segundo o livro dos nomes, quer dizer “ceguinha”, tratava-se de alguém com habilidades mediúnicas dada a objetividade dos dados informados aos consulentes.

⁷⁸ Código Civil de 1937.

*do que tava falando, mande em tal lugar assim, assim e veja se o objeto não está lá, aí foi à polícia com o fulano no lugar onde ela indicou e nisso encontrou o objeto”.*⁷⁹

O depoimento de Alzira é bastante interessante, por precisar o conflito que resultou no registro policial da sessão espírita de Cecília, naquele momento da Liberdade.

O Templo foi denominado Maria Madalena de Jesus. A própria Alzira, teria preenchido a ficha de identificação e afixado na porta, o que evitaria constrangimento em outras averiguações policiais:

Ai fez o papelzinho registro para registrar a casa, que a casa agora ficou conhecida, quando cheguei achei lá o papel, preenchi e botei lá na porta, eu enchi o papel e botei. (idem)

Estamos nos anos 20/30 do século passado, quando as investidas policiais e as denúncias de charlatanismo ameaçavam as casas de cultos e sessões espíritas, que por sua vez buscavam legalizar-se através de registro policial, mas o que não evitava os constantes reclames da população sobre os abusos cometidos por charlatões, curandeiros e visionários e, ao mesmo tempo, corroboravam com o ideologismo de uma modernidade que se baseava na lógica do aniquilamento de práticas culturais populares e, sobretudo, que evidenciassem a matriz africana de sua população.⁸⁰

Outro aspecto foi o medo evidenciado e a tristeza com que Cecília recebeu a intimação policial para prestar esclarecimentos sobre o autor do furto. Enfatiza-se o fato de ela ter dito que nunca adentrou uma delegacia, à época, sinônimo de um ambiente para as classes baixas e moralmente depreciadas. Estar na delegacia, espaço da masculinidade e da ênfase dos estereótipos socialmente atribuídos a mulheres das classes populares, era humilhante para ela.

É interessante evidenciar que, na segunda versão narrada pela informante, Alzira, quem teria prestado esclarecimento foi o próprio espírito de Maria Sofia, que já havia se utilizado do corpo de Cecília para indicar com precisão o local onde o objeto fora escondido. Talvez o fato

⁷⁹ Entrevista concedida em 1987.

⁸⁰ Durante os anos 20 e 30 do século passado, o jornal *A Tarde* publicou inúmeras notícias sobre denúncias e perseguições às práticas culturais e religiosas das camadas populares.

de Sofia ter-se apresentado reforçasse mais no plano místico-religioso os adjetivos por ela exaltados, como falar a verdade e honestidade. Após o ocorrido, o delegado convidou-a para com ele trabalhar, porém recomendando que não iria cobrar, uma alusão clara às denúncias de extorsões em que figuravam pessoas com habilidades semelhantes a dela. De forma muito inteligente “Maria Sofia” respondeu, inquirindo sobre o salário do delegado no desempenho da sua atividade. Dita a resposta, imediatamente retrucou com uma hábil e filosófica conclusão: “*que preferia continuar trabalhando para o povo*”.

Não se sabe ao certo quanto percebia o delegado, mas concluímos que o espírito ali comparava o trabalho enquanto missão espiritual, portanto gratuito, ao trabalho pela necessidade de sobrevivência material. Ainda que não estabelecesse valor para as consultas, todos os informantes lembraram-se de contribuições que lhe ofereciam em torno de hum mil réis considerado uma quantia ínfima, ou seja, não chegava a constituir-se num pagamento às consultas por ela realizadas. Neste sentido, Eulina Perez afirma:

... mas ela não cobrava, cobrava hum mil réis, um negocio que eu não sei nem dizer, um tostão, isso sei lá a quase quarenta anos atrás . Um negocio sério, eu dizia. Não pode não pode...⁸¹

E dessa forma, não se tratava de qualquer serviço comercializável que lhe conferisse uma renda regular.

Nessa versão, a narradora Alzira Lacerda omitiu ou não recordou do fato principal que Cecília teria assegurado ao delegado que se tratava de uma mulher em cujas palavras podiam confiar e respeitar, até porque fez uma grande revelação sobre a saúde dele e passou a tê-la como amiga e consultora espiritual. “*Olhando pra o delegado, ele continuou amigo da casa, indo à missa fazendo festa, fazendo tudo, levou muitos anos amigo da Casa.*”⁸²

Esse delegado faria assim parte da rede de amigos e pessoas solidárias com as quais contou Cecília durante toda sua vida, o prestígio dessas pessoas assegurava a realização dos

⁸¹ Entrevista concedida em 1987.

⁸² Entrevista concedida em 1987.

rituais espíritas e sempre estavam de prontidão para solucionar possíveis conflitos que envolvessem a comunidade.

E mais uma vez, um caso envolvendo a polícia na vida de Cecília. Nessa ocasião já havia se transformado em Cecília do Bonocô, com terreiro estruturado. Estávamos em dezembro de 1964, dia das *Águas de Oxalá*, quando pela madrugada uma ronda policial, atendendo a uma denúncia anônima, apreendeu os atabaques, acusando-a de estar tocando sem pedir autorização na Secretaria de Segurança Pública, seguindo a recomendação que obrigava as casas de culto afro-brasileiro a solicitarem autorização para realização das cerimônias públicas⁸³. A denúncia teria partindo de alguém afinado com a política que inibia e violava os objetos sagrados no candomblé ou simplesmente por alguém que se sentia incomodado pelos toques dos atabaques na madrugada, como é tradição nesse ritual.

Muito magoada pelo acontecimento, teria segundo nossos informantes, dito que “*Não iria buscar os atabaques nem tocaria mais candomblé.*”⁸⁴ Coincidência ou não, no ano seguinte, na mesma cerimônia para Oxalá, morreu sem ter dado continuidade às festas públicas anuais. Seja como for, o orixá dela já havia anunciado publicamente que “*até 21 anos ele garantia*”.⁸⁵ Por diversas vezes, ela manifestada com Obaluaê, fazia previsões acerca dos acontecimentos e uma delas foi sobre o seu tempo de vida e prática religiosa no candomblé. Completaria 22 anos de vida religiosa em dezembro de 1965, conforme um papelzinho no qual foi registrado o recado da entidade e ainda é guardado como verdadeira relíquia. Vide documento abaixo:

⁸³ Segundo Mãe Pastôra, sua mãe estava em dias com a Polícia e comprovava com documento cedido pela própria Secretaria, tudo partia de uma falsa denúncia, pois os policiais levaram os atabaques, mas sem se darem conta de que se tratava da casa de Cecília do Bonocô. Os atabaques foram devolvidos no mesmo dia, tendo ido buscá-lo seu amigo e cliente Umbelino Pereira que em entrevista (1987) confirmou esse acontecimento. O mesmo caso foi narrado por Mãe Irene Bamboxê.

⁸⁴ Conforme entrevista de Mãe Pastora 1985, Sr. Waldomiro Ferreira, (1919-1992), realizada em 1987, Irene Bamboxê, 2008.

⁸⁵ *Idem.* Mãe Pastôra 1985 e Irene Sowzer, 2008.

DEUS, QUIS QUAE CUMPRISSE, O
 QUE PROMETI, É CHEGADO,
 OS 21 ANOS.

LETRAS → 7 cm
 Espaços → 2 cm

Deus quis que cumpriste o que
 prometi é chegado os 21 anos

Deus quis que cumpriste o que
 prometi é chegado os 21 anos

Foto 10 – Escritos de Ceceilia do Bonocô

4.9 Personalidade e Liderança

A inserção de Cecília no universo afro-brasileiro e os objetivos religiosos que se delineiam ao longo dos processos religiosos experimentados, induzem-nos a refletir sobre o que Weber denominou de “*as intenções dos agentes e o sentido histórico de suas ações.*” (apud Bourdieu, 2005: p.79).

Esses propósitos estavam atrelados a características muito específicas daquele que se constitui processualmente enquanto líder, onde o carisma para a efetivação dos seus objetivos tem papel fundamental. Interpretada dessa maneira, opõe-se à ilusão da autonomia absoluta que leva a conceber a mensagem religiosa como aparição inspirada, visão considerada simplista, uma vez que os acontecimentos também devem ser compreendidos enquanto reflexo direto das condições econômicas e sociais. Portanto, responderiam às necessidades próprias do grupo social, como por exemplo, das mulheres negras na Bahia, alijadas dos setores produtivos da sociedade.

A legitimidade ocorre quando a comunidade reconhece as aptidões, traduzidas em força mágica, na figura da liderança carismática. (Weber, 2006). São essas qualidades inerentes ao ser mãe-de-santo que justificarão certas prerrogativas e direitos. Segundo (Joaquim, 2001:40), “*a liderança e carisma da mãe-de-santo deriva do próprio deus para atender às necessidades do candomblé e aos quais os membros devem obediência*”.

Com base nas falas dos entrevistados, Cecília era carismática, mas também decidida. Personalidade forte e às vezes explosiva, essas características se confundiam com a personalidade mítica do próprio Orixá Obaluaê. A fala de um dos nossos entrevistados pode ilustrar melhor essa situação:

... ela tinha o Laguidibá daquela grossura (gesticula fazendo um círculo com os dedos) e tinha o fio de conta de Obaluaê bonito... no dia que ela amanhecia com aquele fio de conta, Laquidibá de um lado a conta de Obaluaê do outro

*(suspira), a saia arregaçada e do outro com aquela perna torta, não conversasse com ela não.*⁸⁶

Mas, apesar desse ímpeto Seu Vaduca fez a seguinte ressalva sobre Cecília:

Não tinha inimigos, não batia boca com pessoa nenhuma, a vida dela era trabalhar, somente pra Deus e Obaluaê, a vida daquela mulher... (suspiros)
(Idem).

Segundo a Ialorixá Lourdes Ramos de Carvalho⁸⁷:

Pra mim era uma excelente Mãe, porque, Ave Maria!!!... eu queria um bem a ela (voz embargada). Eu nunca esqueço dela, sempre na minha coisa assim, fico veno ela... era excelente, era uma Ialorixá mermo, muito bacana, muito boa. Na hora das obrigações ela era muito rígida, cobrava das pessoas, na medida do possível, como deve ser mermo. Era certinha.

Às qualidades apontadas por nossos entrevistados, para Cecília do Bonocô, devem ser acrescidas outras que evidenciam os momentos de conflitos, aborrecimentos, e inquietude. Já foi dito através da fala de Mãe Pastôra que, sua mãe era “muito quente”, mas também outras qualidades foram enumeradas como: empreendedora, Cecília fazia e desfazia negócios, idealizava pequenas construções ou modificava as já existentes, comercializava azeite de dendê e animais de criação, como porcos, galinhas. Nas entrelinhas dos depoimentos, foi possível perceber outros traços da sua personalidade, sem risco de desconstruir a imagem sobre ela projetada e a pertinência de algumas atitudes. Antes, ilustra que como sujeito, inserida numa contextualidade, teve que responder a determinadas circunstâncias de forma contundente e mesmo autoritária.

⁸⁶ Entrevista concedida por Seu Vaduca, em 1987.

⁸⁷ Entrevista concedida à Autora em março de 2008.

Mas também se evidencia momentos de descontração. A entrevistada Lourdes Ramos relatou que, na primeira vez que conversou com Cecília, ficou curiosa em saber o que era o barracão enorme junto a casa, e perguntou inocentemente. De Cecília obteve uma resposta espontânea e engraçada:

Ai olhei o barracão do lado de fora e disse isso aqui é o que? Isso aqui é um curral? Ela disse: é. Pra você vê como eu era inocente na coisa de candomblé! Aqui é o curral, ela repetiu. Eu disse: é limpinho assim. (risos de Cecília). E eu certa que era isso mermo (riso).⁸⁸

Mãe Pastôra, lembrou, ainda, de um aniversário de Cecília em que os amigos mais íntimos estavam presentes. Nas fotografias em que ficaram registradas esse momento (Vide foto no Anexo 4), aparecem: da direita para esquerda, Eulina Teixeira, Alzira, suas duas filhas Jocelina e Pastôra, entre as duas Cecília do Bonocô e Teresa Garcia; as crianças, três irmãs, agachadas a frente dos adultos, da direita para esquerda, Olga Marialva dos Santos (filha do Orixá Nanã e atual equede mais velha iniciada para Obaluaê), Natalina dos Santos (filha de santo do orixá Euá, já falecida)⁸⁹, e Valdelice Beatriz dos Santos – Beata (filha do Orixá Iansã e hoje Ialorixá do seu próprio terreiro). Em outra fotografia do mesmo dia, registra-se os senhores do chamado “Partido Alto”, composto, sobretudo de comerciantes e profissionais liberais, que acompanhavam Cecília desde o bairro da Liberdade, identificamos alguns nomes: o segundo da direita para esquerda, Rosalvo França (Ogan de Oxalá), João Morais (foi efetivado Ogan para Oxalá anos depois), Cecília do Bonocô, Seu Martins (amigo) e Mãe Pastôra. Os outros dois homens não foi possível identificar. Lembra ainda Mãe Pastôra, que a ocasião foi festejada com um grande almoço no barracão e sua mãe estava muito feliz. Em virtude de sua emoção e após escutar o caloroso discurso, proferido por Seu Martins, o Orixá Obaluaê incorporou compartilhando também daquele momento especial (Vide foto/ Anexo 2).

⁸⁸ Entrevista concedida em 2008.

⁸⁹ Trata-se da menina de sete anos, devotada ao Orixá Euá, e que para sua feitura foi convidado Pai Nezinho de Muritiba. A partir dessa cerimônia ele passou a ter assento na estrutura do Maroketu. Natalina de Euá faleceu em 1983.

Nas questões relacionadas à sua vida pessoal e religiosa parece que sempre prevaleceu a escolha da defesa dos objetivos religiosos que passaram a orientar sua vida social. Preferiu cuidar de sua vida e dos filhos independente do marido, decidiu mudar-se para a Baixa do Bonocô e recomeçar a vida, desenhava e executava seus projetos. Projetos que se confundiam com a vontade no plano mágico-religioso e respondiam às aspirações pessoais e mesmo do grupo religioso em que definia seu pertencimento. È sobre a edificação do território religioso que irei tratar no capítulo seguinte.

CAPÍTULO V

EDIFICAÇÃO DO TERRITÓRIO RELIGIOSO: ILÊ AXÉ MAROKETU



Foto 11 - Fachada do Terreiro Ilê Axé Maroketu. Acervo da Autora

CAPÍTULO V

EDIFICAÇÃO DO TERRITÓRIO RELIGIOSO: ILÊ AXÉ MAROKETU

5.1 Os Anos 30 na Vida de Cecilia do Bonocô

A década de 30 foi marcada pelo movimento de negritude que se espalhou pelo mundo (Europa, África e Américas). Reivindicavam o resgate a valores da civilização africana, recuperando a memória africana para trazer orgulho aos negros da Europa e Américas. Inicia-se a partir daí um movimento de exaltação da negritude, referendada em militantes negros norte-americanos, como a questão das identidades negras criadas na Bahia. Segundo Patrícia Pinho (2004), o movimento negro baiano sofreu também a influência do pensamento intelectual do jamaicano Marcus Garvey. Ele propôs pensar o negro como um ser universal, porém de origem comum e para a África defendia uma irmandade dos povos. Sua proposta era no sentido de transformação desse continente numa nação negra poderosa e que pudesse acolher os negros nos seus retornos à África. Contudo, a última proposta ecoou muito pouco no meio negro baiano, devido, sobretudo, a outras questões de cunho social como de que forma ganhar a vida e garantir a subsistência.

Essa década também foi a mais significativa para Cecilia da Liberdade na construção da sua identidade referendada na cultura africana. Ao mesmo tempo em que a sociedade baiana estava mergulhada em uma série de questões conjunturais que diretamente afetava a vida de sua população pobre majoritariamente negra. Ou como explicou (Oliveira e Lima, 1987:39):

“Era aquele tempo em que os impulsos amortecidos e reprimidos do negro na Bahia começaram a se organizar através de diversos mecanismos e estratégias de resistência cultural e afirmação política. Organizavam-se os movimentos sindicais e os candomblés. E ainda uma vez, depois de Nina e Querino, no caso do candomblé, eram olhos de intelectuais que viam e teorias sócio-antropológicas que interpretavam o visto e o ouvido do povo-de-santo da Bahia. Sofrida. Complexa. Cheia de simbolismo e ação, temida e perseguida. Discriminada e procurada como verdade e solução para a insegurança e para a crise”. (Grifos nossos)

Essas questões estavam relacionadas aos problemas de inserção em atividades lucrativas. Essas pessoas continuavam a exercer atividades informais e não regulares, a moradia sempre foi um problema numa cidade que sofria o fluxo contínuo do êxodo rural e de outros Estados. Nessa ocasião, as primeiras invasões foram erguidas e os bairros periféricos eram mais uma opção àqueles que não podiam arcar com o peso dos aluguéis no centro de Salvador. Essas localidades permitiam a produção para consumo próprio em roças familiares, a criação de animais para consumo e venda da carne dentre outras ações para prover a subsistência familiar (Santos, 1982:22-294).

As pressões econômicas e sociais entremeavam-se às alterações políticas que restringiam a liberdade e disseminavam a insegurança entre negros e não negros. É numa Salvador turbulenta que contraditoriamente se apresentam atitudes que revelam os conflitos entre as classes sociais e as ideologias homogeizantes da cultura.

A democracia racial alardeada para o Brasil não correspondia à realidade vivenciada pela população de cor. A inserção social e o reconhecimento vinham por outros caminhos, trilhados pela descoberta religiosa e um novo referencial social: pertencer a um grupo onde as redes de solidariedade e reconhecimento perpassavam as relações extensivas para além dos limites do espaço sagrado. É essa nova identidade redefinida pelos contínuos contatos entre referências culturais diversas e ao mesmo tempo limitada por fronteiras não muito rígidas de pertencimento religioso, que projeta a pessoa para um outro status negado pela sociedade inclusiva através de fortes mecanismos de exclusão e opressão social. Nessa

lógica, Cecília sentiu necessidade de definir o espaço a ser considerado sagrado e território da cultura fundando uma **Nação** dentro do estado.

É nesse sentido que Cecília, a partir dos anos 30, procurou um espaço para construir o seu terreiro de candomblé. Esses foram os anos em que mais terreiros cresceram em termos numéricos na Bahia e evidenciavam uma estrutura mais consolidada, afirma Oliveira e Lima (1987:40) que:

Compravam terrenos nos limites do centro urbano. Construíram-se terreiros que se tornariam centros comunitários, com organização hierárquica bem definida e rigorosa, em que a autoridade do líder e a solidariedade inter-grupal eram a norma dominante e indiscutível...

Já em 1933, Cecília tinha providenciado um projeto de casa proletária (Vide Planta/ Anexo 6). Entre 37 e 40, começou a erguer a casa e mudou-se para o local denominado Baixa do Bonocô, cujo acesso era pela Quinta das Beatas¹.

Segundo a lembrança de Mãe Pastora²:

... tinha quatro cômodos, cinco com a cozinha, e daí foi... construiu de taipa... era fácil, só era comprar as varas, a madeira e chamar uma pessoa daquelas que ficavam por ali vagando, e mandar construir. Ajudava, menino de pobre ajuda muito...

Portanto, necessitou de quatro anos para reunir um pequeno capital para investir nessa construção, projetando a mudança de vida. Os recursos também deveriam ser canalizados para adquirir os produtos e elementos necessários à realização do ritual de

¹ Quinta das Beatas: área pertencente à Ordem dos Perdões passou a ser denominado de bairro de Cosme de Farias na década de 60 do século passado, em homenagem à Cosme de Farias, patenteado "Major", pela Guarda Nacional (1909), foi vereador em diversos mandatos, deputado em 1914, morreu em 1971. Sobre o mesmo pesquisar em AMADO, *Bahia de Todos os Santos, op. cit.* p.205-211. Sobre a ordem religiosa dos Perdões que estava localizada à Rua da Misericórdia em Salvador, ver: GAETA, Maria Aparecida Junqueira Veiga. "A Cultura Clerical e a Folia Popular". In: Revista Brasileira de História. Vol.17, n.34 São Paulo 1997.

² Entrevista concedida à Autora, 2003.

iniciação no candomblé, aliás, muitos caros para alguém sem renda regular. Ou, como escreveu Nina Rodrigues (1935:76):

São todos acordes em afirmar que as despesas da iniciação são sempre muito avultadas, e que feitoras de santo têm havido entre nós, principalmente aqui na capital, em que essas despesas subiram a conto de réis. Conheço, de facto, negros, creoulos e africanos, que ficaram velhos e não conseguiram obter os meios para iniciação do seu santo, conhecido desde a mocidade delles.”

5.2 O Congresso Afro Brasileiro de 1937 em Salvador

Em 1937, ocorreu o Segundo Congresso Afro-Brasileiro em Salvador, envolvendo cerca de 40 terreiros de candomblés considerados como os mais *puros*, enviaram delegações, além da participação de sambistas e capoeiristas. Portanto, envolvia pessoas de diferentes territórios da cultura de matriz africana, gente do povo que certamente pôde passar adiante as interpretações positivas das referências sobre a cultura negra. Alguns dos participantes religiosos mais ilustres do Congresso já vinham mantendo contato direta ou indiretamente com Cecília da Liberdade, e é óbvio que uma rede de comunicação se estabeleceu entre essas pessoas e a possibilidade de se expressarem culturalmente independente dos artifícios e estratégias habilmente utilizadas para omitir a identidade africana, mas já redimensionada no novo contexto social. Participaram do Congresso pessoas ilustres do universo dos candomblés como Eliseu Martiniano do Bomfim, Procópio Xavier de Souza (Procópio de Ogunjá) e Eduardo Mangabeira (Eduardo Ijexá), gente que compunha a rede de relações de Cecília.

Os efeitos ideológicos pela difusão do Congresso que abordava questões relacionadas à cultura negra e em especial ao candomblé influenciaram na redefinição das identidades religiosas-culturais e devem ter corroborado na re-elaboração dos pertencimentos sociais. De alguma forma, os discursos sobre as sobrevivências, ritos e identidades africanas, sua exaltação e divulgação chegaram aos ouvidos da população

negra de modo geral que soube reler seus significados e determinou a observância de atitudes que garantiriam ao negro uma inserção sócio-cultural sem necessariamente abster-se do referencial cultural africano³.

5.3 Mudança para Baixa do Bonocô em 1940

A mudança para a Quinta das Beatas, na Baixa do Bonocô, contribuiu gradativamente para que o nome de Cecília que antes tinha sido apelidada de Cecília da Liberdade fosse sendo associado com a localidade, onde já havia o culto ao Babá Bonocô e, também à natureza mítica do seu orixá.

Ali mesmo na Baixa do Bonocô ficava o antigo culto desse ancestral cujos participantes pareciam ser, segundo nosso entrevistado seu Vaduca, de nação Tapa:

*“Aquela Baixa que hoje chama Bonocô, a-fri-ca-no, então tinha a casa grande que servia de abrigo para aqueles negros quando estavam parados, estavam doentes ou queriam descansar. Então Bonocô, ou seja, Indacô era o Egum que tomava conta do local, que predominava ali, era o Sanabá o lugar que ele aparecia, era mais ou menos, uma área de 500 m”*⁴

Sobre a morada da divindade Bonocô, informou Seu Vaduca que *“era toda cercada de bambu, mas era bambu que chovia e não molhava dentro de Sanabá”*. O informante também nos indicou a data do São João para os seus festejos e aparecimento público.

³ BRAGA, Na Gamela... *op. cit.*, p.147-187; *Anais do Congresso Afro...* OLIVEIRA, Waldir Freitas de. e LIMA, Vivaldo da Costa. *Cartas de Edison Carneiro à Artur Ramos*. São Paulo: Corrupio, 1987; CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. *O Combate ao Catimbó: práticas repressivas às religiões afro-umbandistas nos anos trinta e quarenta*. Recife: UFPE/CFCH, 2001. (Tese de Doutorado).

⁴ Entrevista, concedida à Autora por Seu. Vaduca, 1987.

Segundo ainda o mesmo, a esposa de Indacô ou Bonocô chamava-se Abacolaí e sua festa era no Natal, com muita comida e muita alegria⁵.

Para o culto de Bonocô reuniam-se os Ojés ou Araojés⁶, responsáveis pelo culto aos Eguns, dos quais Seu Vaduca recordava-se de alguns nomes como: Tio Salu, Damásio, João, Adogá e Tio Chico, além dos nomes de algumas mulheres que participavam do ritual como: Tia Santa e Tia Candinha. Havia também o pé de Irôko⁷, árvore consagrada à divindade onde não se colocava ebó⁸, ali se depositavam presentes e era o local dos sacrifícios. Ele mesmo, Seu Vaduca, costumava se dirigir a árvore que representava Bonocô ou Indacô:

*“Indacô meu pai, se eu fizer boa vendagem trago qualquer coisa pro senhor. Quanto eu voltava, botava uma penca de banana, botava um acaçá, qualquer oferenda. Tanto fazia, comestível como também lembrança, como eu mesmo vi uma criatura botar uma tesoura nova”.*⁹

Embora Bonocô aceitasse esses produtos, as oferendas mais frequentes segundo nosso entrevistado, eram cebolas, porque a nação de Bonocô era Tapa¹⁰.

Sobre a língua falada pelos Tapas, Seu Vaduca nos informou:

E a língua que eles falavam era aquele “tê-tê-tê”, um negócio assim, todo diferente, não era como Ketu, como Angola, nem como

⁵ Entrevista concedida à Autora por Seu Vaduca, 1987.

⁶ São sacerdotes do culto à Egum, similar à Ogan. Sobre esses títulos ver: SANTOS. Juana Elbein dos. *Os Nagô e a Morte: Padê. Ásêsê e o culto Egum na Bahia*. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 1986; BRAGA, *Ancestralidade...op.cit.*, 1992.

⁷ Também chamado de Gameleira, figueira, tatajuba, figueira-branca, figueira-brava, figueira-grande, nome científico *Ficus dollaria* M.art., Moraceae. Essa árvore substitui no Brasil o verdadeiro Iroko africano *Chlorophra excelsa*. Cf: BARROS e NAPOLEÃO. *Ewé òrìsà: Uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casas de candomblés Jêje-Nagô*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 3ª ed. 2007.

⁸ Rituais para restituição da saúde ou para afastar a negatividade causada por infortúnios e/ou acontecimentos relacionados à espiritualidade no universo afro-brasileiro.

⁹ Entrevista concedida por Seu Vaduca, 1987.

¹⁰ Segundo Nina Rodrigues, eram chamados de Tapas, Nifês ou Nupês, os negros que mais se fundiram com os haussás na Bahia e eram islamizados. De acordo com as informações colhidas pelo autor estes vieram da capital Rabbat, próximo ao rio Níger. Sobre esses rituais religiosos pouco sabemos. Como principal referência permaneceu na memória o culto ao Egum Gunocô. Rodrigues, *Os africanos... op. cit.*, p.109.

*Caboclo, não é como o francês, o alemão, cada um com seu idioma.
Eu presenciei, essa eu presenciei...*

Ainda segundo Seu Vaduca, Cecília quando mudou-se para o Bonocô pôde fazer oferendas a esse ancestral em sua árvore sagrada que era reverenciada por todos.

Segundo Valdeloír Rêgo (1981), o uso de termos africanos para identificar as áreas em Salvador está relacionado à procedência dos grupos africanos: na Goméia estavam os negros de origem Fon procedentes do Daomé, se subdividiam em outros grupos como: Mahis, Savalu e Daomé. Na área da Quinta das Beatas concentravam-se vários grupos negros dando nomes à várias ruas: Guiri-Guiri é por exemplo um dos nomes tirados do Deus da Caça, Oxóssi. A área da Federação foi ocupada por negros Fons do Daomé, provenientes de Mahis e Dassa.

Íris Nascimento (1993), observou que a ocupação destas áreas pelos africanos e seus descendentes reforçou a estruturação desses grupos em associações, em sua maioria religiosas, que lhes permitiram transformar-se em pólos de atração para grupos de mesma identidade.

O processo de associação do nome de Cecília, está vinculado ao seu orixá Obaluaê e Bonocô, onde fora cultuado o ancestral “Gunocô”, certamente espontâneo e de certa forma lhe atribuía um significado e representação no campo da simbologia religiosa o que agregava um valor simbólico a mais ao seu nome e à sua tradição. O próprio orixá Obaluaê será confundido com o ancestral Bonocô por algumas pessoas, mas trata-se de naturezas diferentes do ponto de vista ancestral. Obaluaê é um orixá e Bonocô um egum. Mas quando o Obaluaê de Cecília incorporava saudava a todos com Ilá e dizia que era “Mondrongo do Bonocô.”¹¹

Segundo Manoel Querino (1938:49), Bonocô ou Gunocô é a divindade das florestas, que quer dizer fantasma. Só aparece ou se manifesta uma vez por ano, salvo invocação para consulta prévia. Aparece à noite num bambuzal aumentando e diminuindo de tamanho só aparecendo aos homens que o recebem com trajes especiais¹². Prestava consultas, previa os males futuros e ordenava a observação de preceito contra o que está

¹¹ Entrevista cedida por Olga Conceição Cruz, (Guaguacesse), do Terreiro Bate -Folha. Mondrongo é uma expressão antiga, já em desuso que significa bastião, fortaleza.

¹² O antropólogo Pierre Verger em visita ao Terreiro Maroketu (1986), doou uma fotografia do Babá Bonocô na África, em aparição diurna. Conforme fotografia nº. 12 neste Capítulo.

para acontecer. O autor indica também a nação Tapa para a divindade e informa que o nagô dá-lhe o nome de Orixacô. Essa entidade tem segundo o mesmo a propriedade de não chegar à cabeça das mulheres, isto é não está sujeito a invocações.

Boa parte da descrição de Querino corrobora com a de Seu Vaduca e acrescenta um dado novo ao confundir Bonocô com Orixácô, qualidade de Oxalá nos terreiros Ketu,¹³ portanto passível de transe em mulheres. Entretanto, quando enumerou aspectos da personalidade de Gunocô/ Bonocô/ Indacô, aproximou-se do caráter do orixá Obaluaê que se manifestava em Cecília do Bonocô. Assim é possível acenar com a idéia de que se houve uma aproximação ou mesmo um hibridismo das qualidades inerentes a esses ancestrais – divindades que ocorreu numa dinâmica que norteava os aspectos da legitimidade daquilo que opera no campo da sacralidade e das trocas interculturais.

Nina Rodrigues (1935) relatou que em 1893, quando do surto de *cólera morbus* na Europa e o temor de ser trazida para Salvador, espalhou-se por toda cidade que o orixá Gonocô, no candomblé de pai Joaquim N. da Silva¹⁴, havia declarado ao pai de santo que a cidade estava ameaçada. Como ato expiatório para afastar o perigo, todos deveriam levar uma vela de cera para a Igreja de Santo Antônio da Barra, o que resultou em inúmeras romarias ao local, superlotando a Igreja. Notou o estudioso que a acolhida da orientação do orixá era demonstração do “prestígio e influência das práticas fetichistas na nossa população”. E nesse sentido, também concordamos com o autor. O certo é que, a mesma divindade desde final do século XIX, apresentava-se com as mesmas características descritas por Querino (1938) posteriormente no que tange a previsão de acontecimentos futuros.

Acreditamos que a escolha desse sítio por Cecília, não tenha sido aleatória e a idéia de que os orixás levaram-na até aquele endereço, deve ser redimensionada. Nas suas andanças com o povo de santo, Cecília teve oportunidade de conhecer muitos líderes religiosos e de identificar o local adequado para instalação do seu Terreiro. Devemos

¹³ No Ilê Mariolaje (Terreiro do Alaketu), Salvador-Bahia, dança uma filha desse orixá, inclusive ela mesma é neta da venerável Ialorixá Olga de Alaketu. O Orixá é vestido de branco e dança ajoelhando várias vezes, o ritmo é acelerado e ao mesmo tempo bastante compassado e todos saúdam com a mesma reverência a Oxalá (Exê é pá bábá). Traz na mão uma lança e uma cabacinha empenurada, símbolo da fertilidade e da renovação. Esse orixá não deve também ser confundido com Orixáloco, qualidade de Oxossi, dono do inhame novo.

¹⁴ Infelizmente o autor não indicou o exato local onde funcionava o candomblé, apenas repetiu o que constava na matéria jornalística, localizava-se no arrabalde da cidade. Há outras notícias sobre esse mesmo candomblé, em uma delas o líder aparece como *Joaquim Gounocô*.

considerar que a área escolhida, além de estratégica dificultando o acesso e a repressão policial, estava próxima de outros terreiros e casas menores de candomblés e relativamente perto do Terreiro do Baixão, sob liderança de seu velho conhecido e posteriormente também Babalorixá Procópio Xavier de Souza, conhecido como Procópio de Ogunjá. Mais tarde Procópio também iniciou as filhas biológicas de Cecília, como evidenciaremos mais adiante.



Foto 12 – Aparição de Babá Gunocô na África. Cedida à autora por Pierre Verger em 1986.

A existência de terreiros menores e casas de candomblés referendavam mais a decisão de Cecília por aquele espaço. Segundo seu Vaduca, na Quinta das Beatas existiam

esses líderes religiosos, próximo ao que hoje é a parada final dos ônibus no bairro de Cosme de Farias:

Júlio Branco, Mininho de Obaluaê, finada Tia Yá fazia obrigação, mas não era... era somente obrigação d'Ogum e de Oxossi, Tia Chia de Ogum, Yá de Ogum, pronto acabou-se o candomblé com o correr dos tempo veio Margarida, Marieta, veio Zizi e veio Giri-Giri, Domingos ali no Giri-Giri era o pai-de-santo, chamava Domingos ele era de Xangô, ele usava uma bengalhinha e coisa e tal e na hora de chamar os Orixás não era com uma campainha, nem tinha adjá, era aquele giri- giri e ai o santo respondia, ai ficou o nome Giri-Giri, depois dele veio Filipinho, de Filipinho veio Marieta, daí se expandiu o candomblé.¹⁵

Do outro lado de Cosme de Farias, para além das imediações da Baixa do Bonocô, já no bairro de Brotas e Matatu, ali se localizavam outros espaços religiosos, como fica evidenciado na sua fala:

Já pertence a Brotas não pertence mais ao Bonocô é da outra margem do rio. Dorotéia, Maria Ijexá, esse outro Neve Branca, Mariazinha d'Oxum que era irmã de Maria Ijexá, Sobô daquele lado, agora do lado que já pertencia pra Matatu, era Procópio, o Alaketu era aquela (estrala os dedos) Anísia, de Anísia passou pra Piguinha e de Piguinha passou para Olga de Alaketu que era filha de Piguinha. Bom, no decorrer do tempo veio esse... que tá muito afamado ali no Matatu, Vicente, mas naquele tempo , naquele tempo mesmo era Procópio, Alaketu e Benzinho pai de Irene, Felizberto, acabou-se o candomblé dali daquele tempo.¹⁶

¹⁵ Entrevista concedida por Seu Vaduca, 1987. Segundo REIS, em *Rebelião Escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1987., o termo Giri-giri, patuá ou grigris eram os amuletos utilizados pelos revoltosos em 1835. Já Waldeloir Rêgo associou o termo Giri-Giri a uma expressão na cantiga para o orixá Oxossi.

¹⁶ Entrevista concedida por Seu Vaduca, 1987.

O autor Jorge Amado, no livro *Tenda dos Milagres*, cita a notícia publicada pelo *Jornal de Notícias* (1903), sobre a Quinta das Beatas como local onde existiam muitos batuques e candomblés.

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...

A localização oportunizava o deslocamento para outros lugares da cidade, apesar da caminhada em torno de uma hora, mas algo que poderia ser vencido tendo antes que superar as dificuldades nos dias chuvosos, a lama e o barro.

5.4 A Escolha do Dia de Natal para o Culto a Obaluaê

A data que marca sua inserção no universo do candomblé, sugere que fora escolhido com base no simbolismo do Natal e do astro da natureza relacionado ao culto de Obaluaê que é o sol¹⁷. Em dezembro ocorre o solstício de Natal considerado o dia em que o sol brilha por mais tempo em parte das Américas.¹⁸ Outro dado é que segundo Seu Vaduca,

¹⁷ Para os babilônios, egípcios, gregos e romanos os planetas possuíam nomes de deuses porque em seu panteão cada divindade tinha função determinada e caráter específico. O sol, por exemplo, representava a luz e o dinamismo (energia psíquica). Os planetas mostram as diferentes possibilidades da vivência e da condição humana, assim o sol também está relacionado à soberba. Os símbolos e suas funções psicológicas refletem as forças divinas e também demoníacas que habitam nosso mundo interior MANFRED, *op. cit.* P.114.

¹⁸ O solstício de inverno para o Hemisfério Norte assinala o ponto da eclíptica ocupado pelo Sol quando está mais ao Sul do Equador celeste. Isto ocorre entre 21 e 22 de dezembro aproximadamente quando o Sol alcança uma declinação de cerca de 23°5' ao Norte do Equador. O fenômeno deve ser traduzido para o verão brasileiro. Já o solstício de verão (para o Hemisfério Norte) assinala o ponto da eclíptica ocupado pelo Sol quando está mais ao Norte do Equador celeste. Isto ocorre entre 21 e 22 de junho aproximadamente. As duas datas que simbolizam a chegada dos elementos sagrados ao Maroketu e a iniciação de Cecília estão diretamente relacionada à esse movimento dos astros. Agradeço ao professor Eronir os esclarecimentos sobre o fenômeno do solstício

era nessa mesma data que se celebrava o culto a Bacolaí, a mulher de Bonocô.¹⁹ Aliás, dois momentos marcaram a iniciação de Cecília a partir do referencial da chegada dos elementos a serem consagrados para o ritual de iniciação: a primeira é conforme uma velha inscrição do lado esquerdo de quem adentra o quarto de Obaluaê no Maroketu:

*Foi em 14 de julho de 1941, num dia de terça-feira, às cinco horas da manhã, o dia em que Ele chegou.*²⁰

A segunda é uma descrição que consta na placa comemorativa dos 60 anos do Terreiro Maroketu, onde a atual Ialorixá Mãe Pastôra fez uma alusão ao simbolismo do dia 25 de dezembro:

Era dia do solstício, nessa data Orum, o sol em língua iorubá brilhava mais forte, em 1943 foi inaugurado o Terreiro também consagrado ao dono do fogo, Xangô.

Era Natal!

Nessa mensagem pelo aniversário do terreiro, Mãe Pastôra evidenciou o segundo Orixá patrono do terreiro: Xangô. Nos candomblés baianos é absolutamente normal que os Orixás dividam entre si os espaços num mesmo terreiro e dentro desse sistema de convivência é que no Terreiro de Cecília do Bonocô, Obaluaê é o dono da roça²¹ e Xangô reina soberano no espaço do barracão.

O culto para Xangô realiza-se na noite de São João, data também apontada por Seu Vaduca da celebração de Bonocô. Nina Rodrigues (1977:143) ao traduzir alguns nomes da língua iorubá para o português encontrou para o nome Gunokô a palavra trovão.²² Assim

¹⁹ Entrevista concedida por Seu Vaduca, 1987.

²⁰ Vivaldo da Costa Lima em nota do capítulo terceiro de seu livro enumerou os dias da semana e seu orixá correlato. A essa relação dia/orixá, incluímos o Orixá Obaluaê também no dia de terça-feira, conforme tradição herdada por Cecília e esse foi o motivo para que os asseins chegassem nesse dia.

²¹ Termo empregado também para designar o espaço sagrado dos terreiros de candomblés na Bahia.

²² Motta registra também para Recife a associação das comemorações para o orixá Xangô correspondendo com o solstício de verão no Hemisfério Norte, de inverno, entre nós e conclui observando que “é a história do Sol que chega ao apogeu ou, depois de tanto diminuir retoma todos os deus direitos”. “Bandeira de Alairá: a festa de Xangô e São João e problemas do Sincretismo”. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes. *Bandeira de Alairá: outros escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Nobel, 1982, p.9 .

percebe-se o simbolismo das datas em que os principais Orixás do Terreiro de Cecilia serão homenageados. Podemos indicar que houve uma apropriação dos simbolismos das datas do culto a Bonocô, mas houve também o redimensionamento, só justificado no campo da magicidade religiosa e no processo de re-elaborações e re-significados das práticas relacionadas às divindades africanas em diferentes contextos sociais, e ao mesmo tempo se mantinha uma prática bastante comum nos candomblés de linhagem Ketu que é a reverência a Xangô na cerimônia da fogueira²³ realizada na véspera do dia de São João.

5.5 A Fundação da “Sociedade Beneficente e Recreativa São Lázaro da Terra de Quêtu”

Interessante observar, que o projeto de edificação de seu terreiro foi bem planejado, estrategicamente cuidou de providenciar o registro civil da casa de culto, atinente ao momento político.

Ainda em março de 1943, precisamente no dia 10, fundou a “*Sociedade Beneficente e Recreativa São Lázaro da Terra de Quêtu*” (Vide Anexo 6), ali como na carteira de identidade, Cecilia assinara seu nome. Organizar-se civilmente antecedeu a feitura do seu Orixá, enquanto marco de abertura do Terreiro, assim como demais comunidades além de capitalizar-se adquirindo terras, utilizava-se do modelo de organização referendado socialmente, ao tempo em que se protegia utilizando a brecha legislativa que justificava e dava cunho eminentemente social à associação de pessoas em tempos críticos do ponto de vista político.²⁴ Registrar as casas como sociedades civis foi uma determinação prevista no Art. 122º da Constituição Brasileira, de 10 de novembro de 1937, que determinava que os

²³ A cerimônia da fogueira consiste em se dançar e cantar em volta da mesma, lançando pequenos punhados de farofa, vermelha e branca, água, sacudindo o Xêre, instrumento específico para chamada do orixá. Acrescenta-se quando as chamas diminuem o côco verde para ser assado, milho para ser oferecido como elementos votivos a Xangô, além de banana de São Tomé.

²⁴ Compunham a direção da Sociedade os principais nomes de: Presidente, Estelita Campos de Oliveira; 1º Secretário, Brígida Damiana (Lumiana) da Cruz; 2º Secretário, Jocelina Moreira de Brito (Britto); Tesoureira, Cecília (Maria) Moreira de Brito; Comissão de Sindicância: Maria Jardelina da Conceição, Francelina da Conceição e Maria Chrspiniana da Conceição. É interessante indicar a participação das filhas de Daminana da composição da Direção civil. Participou também, Waldomiro Ferreira, nosso entrevistado, conhecido como “seu Vaduca”. Observa-se erros na grafia dos nomes listados na Ata de fundação da Sociedade, aqui fizemos as correções.

conjuntos religiosos fossem transformados em Sociedades, para deste modo , gozar de personalidade jurídica e conseqüentemente obterem liberdade de culto, conforme a lei supracitada.

Quanto ao processo de moralização e sistematização da conduta e prática religiosa, presentes nos termos que se constitui o estatuto em sociedades civis religiosas afro-brasileiras, essas estão diretamente relacionadas às transformações econômicas e sociais refletidas no cotidiano dos envolvidos, ou seja, podem ser interpretadas enquanto resposta à sociedade inclusiva, uma vez que re-elaboram as exigências constituídas socialmente. A sociedade religiosa, juridicamente registrada, representa além de uma exigência legal, uma re-significação do documento, ao propor para os grupos religiosos a apropriação da própria lei ao condensar as aspirações de organização e normatização da conduta dentro do espaço religioso (Bourdieu, 2005:85).

Atualmente a sociedade civil no Terreiro Maroketu, passou por três reformas estatutárias, procurando adequar-se à nova realidade sócio-político e orientar àqueles que integram o grupo religioso, quanto às responsabilidades e direitos na participação do culto concomitante com as atribuições civilmente instituídas²⁵.

5.6 Cecília: Líder Carismática

Os interesses religiosos quando ao lado de acontecimentos místicos tem por finalidade fornecer um sentido da existência, “justificativas sociais de existir enquanto ocupante de uma determinada posição na estrutura social“. Da forma como a mensagem religiosa é transmitida depende o seu êxito, dessa forma, a ação carismática depende da “força da palavra profética, extraordinária e descontínua, ao passo que a ação do sacerdócio exerce por força de um “método religioso de tipo racional”, que deve suas características mais importantes ao fato de que se exerce contínua e cotidianamente. A legitimidade religiosa não se completa sem o uso racional das armas materiais e

²⁵ Além do estatuto, a sociedade também elaborou um documento com instruções aos filhos de santo durante sua permanência no Terreiro.

simbólicas” invocadas nas relações de força e poder. É esse o sentido do estabelecimento de uma normatização de condutas escritas às comunidades-afro (Bourdieu, *op.cit.*, p. 86, 89 e 90).

A importância do carisma do líder, enquanto qualidade considerada extraordinária que é atribuída a uma pessoa, está relacionada à dotação de forças e de propriedades sobrenaturais ou sobre-humanas, ou, pelo menos, excepcionais, como advertiu Bourdieu, analisando Weber (*Ibidem*, p.189). A legitimidade carismática está fundamentada no reconhecimento. O líder religioso, segundo análise de Weber realiza através do discurso e da prática “o encontro de um significante e de um significado pré-existente”. Nesse sentido, a conduta deve ser algo indubitável e exemplar. Praticamente todos os entrevistados ao se reportarem à personalidade de Cecília enfatizaram suas qualidades pessoais e sociais positivamente.

CAPÍTULO VI

A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE RELIGIOSA AFRO-BRASILEIRA



Foto 13 - Ialorixá Cecília Moreira de Brito. Cecília do Bonocô. Acervo Mãe Pastora.

CAPÍTULO VI

A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE RELIGIOSA AFRO-BRASILEIRA

6.1 O Grupo Religioso na Iniciação de Cecilia

Ai é que está, ai é que não posso dizer nada. Eu só garanto por mim, ela a mãe de santo dela, Damiana, Pequena a equede e Menininha, a mãe pequena dela. Isso eu sei explicar direitinho, essas pessoas amigas, era elas reunidas, podia sair, podia passear, voltar. Mas o negócio era elas três. Não era assim Pastora? Só era três...¹

Segundo nossa entrevistada, Mãe Caetana Bamboxê, Cecilia apenas mantinha relações de religiosidade com sua mãe de santo Damiana e duas filhas biológicas dela, contudo os caminhos então evidenciados e os contatos estabelecidos antes e durante sua inserção no candomblé indicam a construção de uma rede de relacionamentos que no futuro iriam contribuir para edificação de sua própria tradição religiosa apoiada nessas referências plenamente reconhecidas no universo afro-brasileiro. Em pesquisa realizada por Lima, em 1964, Cecilia afirmou que a nação do seu terreiro era Ketu, conforme foi escrito na Ata de fundação da Sociedade Civil do Terreiro em 1943, mas ela mesma era jeje-mahim², filha de Azoane que é o nome que Obaluaê tem na terra de Ketu³.

¹ Entrevista concedida por Mãe Caetana, 1987.

² Costa Lima esclarece que a expressão jeje-marrim alude aos Fons da nação Mahi, ao noroeste de Ketu e ao norte de Abomey. O uso no nome Mahi foi posteriormente empregado pelas *A Família de Santo ... op. cit.*, p. 47.

³ Os negros iorubanos foram genericamente denominados de nagôs e a expressão Ketu passou a ser sinônimo desta mesma palavra e dos rituais que diferenciam os terreiros de candomblés em Salvador. Para região de Cachoeira, no Recôncavo baiano, o antropólogo Wilson Caetano estudou a tradição nagô exclusiva daquele local. SOUZA JUNIOR, Wilson Caetano de. *Nagô: a nação... op. cit.*, 2005.

A identificação enquanto pertencente a uma das muitas etnias vindas para a Bahia, a exemplo dos jêjes-mahim, independeu da *nação* em que foi iniciada⁴. É sempre polêmico o estabelecimento da *nação* em terreiros de candomblés cuja formação não tenha passado pela historicidade das principais referências de Ketu na Bahia. Geralmente as casas fundadas a partir de novas matrizes se ressentem da não acolhida por essas outras, geralmente chamadas de espúrias e misturadas, pela ausência da tradição politicamente edificada enquanto modelos ideológicos e práxis do ritual religioso.

Afinal a que *nação* ou *nações* pertenciam o grupo que cuidou dos rituais iniciáticos de Cecília? Segundo as fontes orais, ela fora iniciada por uma senhora, chamada Damiana da Cruz (Oxafalaqué, nome religioso em língua iorubá), filha do orixá Oxalá. Tinha duas filhas, Brígida da Cruz mais conhecida como Equede Pequena, filha do orixá Oxum e Maria Jardelina da Cruz, apelidada de “Menininha”, cujo orixá era Xangô. As filhas participavam de tradições diferentes: segundo Mãe Pastora, Brígida era equede de um terreiro jejê, que não foi possível saber qual. A mesma informação foi cedida pelo Babalorixá Air José.⁵ A segunda iniciada na mesma tradição da mãe. Já segundo Mãe Irene Bamboxê⁶, ambas eram filhas de santo da Ialorixá de Damiana Oxafalaqué.

Equede Pequena (Brígida da Cruz), também chamada de “Mãe”, teve, segundo Mãe Pastora, papel preponderante na organização litúrgica do terreiro de Cecília, a ela responsabilizamos a tradição jejê-mahim consolidada nos rituais da comunidade⁷. Mas também a Procópio, Mãe Pastora revela que muitas das cantigas e rezas em língua jêje foram apreendidas durante sua reclusão iniciática, onde velhas ebomes do Terreiro do Baixão vinham ensinar a ela e a sua irmã Jocelina os cânticos sagrados. Essa é mais uma evidência de

⁴ A denominação do terreiro em muitas das *nações* de candomblé na Bahia, não é extensiva a todos que integram a sociedade. O terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, de *nação* Ketu, foi fundado por uma mãe-de-santo de etnia grunci. Consultar: SANTOS, Deoscóredes Maximiliano dos. *História de um terreiro Nagô*. 2ª ed. São Paulo: Max Limonad, 1988, p. 9. LIMA, A *Família de Santo... op. cit.*, 2003.

⁵ Agradeço ao Babalorixá Air José ter cedido a única fotografia existente de Mãe Pequena. Segundo o mesmo, Damiana teve mais duas filhas, certamente são as mesmas pessoas que constam na “*Ata da Sociedade Beneficente e Recreativa São Lázaro na Terra de Quêtu*”: Brígida Damiana da Cruz, Maria Jardelina da Conceição, Francelina da Conceição e Maria Chrispiniana da Conceição.

⁶ Entrevista concedida pela Ialorixá Irene Sowzer em 22/06/2008.

⁷ Brígida da Cruz foi residente no Abrigo São Salvador, situado no bairro de Brotas-Salvador, instalada por familiares, nos anos de 1970, vindo a falecer anos depois. Procuramos maiores informações na administração da instituição e encontramos duas funcionárias Maria Augusta de Jesus Carvalho e Sônia Figueredo que fizeram elogios ao comportamento e personalidade de Brígida, enfatizaram doçura e tranqüilidade, adjetivos compatíveis com seu Orixá Oxum. Agradecemos a atenção das funcionárias e particularmente à D. Rosa Lisboa também funcionária.

que o culto de nação jeje já tinha sido assimilado em rituais que se autodenominava de ketu ou mesmo nagô.⁸



Foto 14 – Brígida da Cruz (Mãe Pequena). Acervo particular do Babalorixá Air José.

Para além dessa *família de santo*, que se formou a partir do final dos anos 30, anteriormente nas suas andanças em busca de cura, como aludimos, Cecília estreitou relações com uma senhora chamada de Maria Plácida de tradição jeje. Com essa senhora encontrou a tranquilidade para iniciar a longa trajetória que a levaria de volta/re-encontro com o culto às divindades africanas. Se entendermos que o primeiro contato demorado foi com uma pessoa cuja matriz religiosa era jeje, compartilhamos da tese de que na primeira metade do século XX, jejes e nagôs dividiam o espaço das tradições religiosas quando não havia um processo

⁸Segundo Páres desde o século XVIII que uma dialética entre jejes, angolas e nagôs ocorria, embora, houvesse animosidades. PÁRES, Nicolau. *A Formação do Candomblé... op.cit.*, p. 90-95.

de integração das práticas⁹. Investigando, ainda, o círculo de amizades, Cecilia gozava de prestígio junto ao Terreiro do Seja Hundê na cidade de Cachoeira¹⁰, Terreiro da Cacunda de Yayá¹¹, localizado na área em que hoje se encontra o Centro Administrativo da Bahia (CAB), em Salvador, todos de matriz jeje.

Talvez, a partir dessa rede, possamos entender como se construiu a noção de pertencimento a tradição à jeje-mahim, embora seu candomblé fosse intitulado como de nação de Ketu.

6.2 Obaluaê: da África para a Tradição de Cecilia

Outro dado, que não deve passar despercebido é a origem do orixá Obaluaê. Os mitos e a história revelam que o orixá teve uma itinerância por regiões da África, mas segundo Lepine (2006), sua origem é incerta. As divindades Saponã, Obaluaê, Sapatá, Omolu são deuses da varíola na área ajá-yorubá da África Ocidental. Sakpata é um antepassado divinizado de um grupo de descendência, e é chamado de “Rei da Terra” o que significa que ele representa os antepassados que fundaram as primeiras comunidades da região. Já Verger (1957:20), sugere que Sapata Agbossou foi instalado em Abomey por Agajá e trata-se de um protetor ancestral de um grupo de descendência de origem Yorubá da região de Badagry.

A autora Claude Lepine, apoiando-se nas referências principalmente de Verger e outros autores sobre os iorubás e daomeanos apresenta o seguinte mapa das origens e terminologias do deus da doença:

“Igala”: entre os Igalas (região de Idah), a divindade da varíola é Iye (isto é Aiye, ou seja, o mesmo que Obáluáyè). O povo Igala cultua a divindade da Terra e os antepassados, e não os òrìsà (Boston,1971).

⁹ PÁRES, *id, ibid.*

¹⁰ Kwe Seja Hundê: candomblé de nação Jeje-mahim, fundado no século XIX por Ludovina Pessoa, localizado no Recôncavo Baiano, na cidade de Cachoeira, também conhecido como “Roça do Ventura”.

¹¹ Terreiro Axé Kpó Egi, de nação jeje, consagrado ao vodum Ajunsun-Sakpata, também conhecido por Cacunda de Yayá, fundado por Marcolina Constância da Silva (Gaiaku Satu) que foi sucedida por sua filha Constância da Rocha Pires (Mãe Tança de Nanã, 1881-1978).

“Akoko”: para os Akoko (Ogori, Estado de Kwara, Nigéria), o deus da varíola é Iyá Okeka, a “Grande Mãe”. A lepra é atribuída à divindade da Terra, Ije (provavelmente a mesma que Iye, Aiiye). (Gillies, 1976, p. 372).

“Igbó”: o deus da varíola, entre os Igbó, é Ojuku. Os Igbós cultuam também uma divindade da Terra chamada Ale, Ala, ou Ana (seria Ile, Oníle dos Yorùbá, ou Nanã). (Parrinder, 1950, p. 60).

“Ilé-Ifè”: existe uma divindade, chamada Obáluàyé, associada a Terra e à agricultura, e também aos mortos e aos antepassados. Dizem que Obáluàyé estava estabelecido na região, em Oke Itase, bem antes da chegada de Odúduwà. Há outra divindade, Buku, que traz a varíola (Verger, 1957, p. 240).

“Òyó”: Obáluàyé teria vivido no tempo do fundador, Òranyián; era um guerreiro cruel, que acabou emigrando para o país dos Mahí, onde se fixou. Outra tradição diz que era rei de Òyó e que Òranyián roubou-lhe o trono. Dizem também que veio do país Nupe. Existe ainda uma tradição que diz que ele era o muito poderoso rei de Nupe (Verger, 1957:246; 1981:212). Buruku também é conhecido, sendo responsável pela varíola.

“Ìbàdán”: Buruku e Sòpónna são a mesma divindade. Buruku teria vindo do Oeste: do Danxome ou do Togo. Segundo os informantes de Verger, teria vindo de Tapá (nupe) onde era um rei muito poderoso. Até hoje Obáluàyé é chamado Elempe, isto é rei de Nupe. Podemos imaginar que eram duas divindades distintas que acabaram por se fundir (Verger, 1957:246).

“Abeokùtá”: Buruku e Omolu são cultuados no mesmo templo, o que deve significar que eles mantêm algum parentesco, ou que eles foram instalados pelo mesmo grupo. Buruku teria vindo de Sàvè, e Omolu do Danxome. Omolu é uma divindade das águas, e nos sacrifícios rituais que lhe são oferecidos, não se deve usar faca de ferro (Verger, 1957:246).

“Sàvé”: dizem que Sakpata (Sópónna) veio de Òyó. Buku, por sua vez, é dito ter vindo do Oeste. Existe também Olu Odo, divindade das águas, que apresenta todas as características de Omolu. Teria vindo de Aise ou de Popo. (Verger, 1957, p. 247).

“Kétu”: Sópónna, Omolu e Obáluàyé são a mesma divindade. Segundo alguns, ela veio de Dassa Zoumé; segundo outro, veio de Aise ou de Aja Popo (aldeias situadas a oeste de Kétu). (Verger, 1957, p. 246).

“Dassa Zoumé”: Sópónna é o mesmo que Sakpata, e dizem que ele veio de Tapá (Nupe). Buku veio de Atakpamè, a oeste. (Verger, 1957, p.240).

“Allada”: o deus da varíola dos Houeda seria Houeci, ou Houessio, entidade da família do pitão Dangbe, e associada aos antepassados (Merlo & Vidaud, 1984, p. 298).

”Abomey”: como já sabemos, Sakpata foi trazido por Agajá no século XVIII; dizem que ele veio de Dassa Zoumé. (Verger, 1957:240) e (Lepine, p.25-26).

A partir dessas leituras a autora propõe uma interpretação chegando às seguintes conclusões:

- I. Que da análise dessas descrições e localizações, essas entidades seriam duas bem distintas: O Rei da Terra (Sòpònna, Obáluàiyé, Sakpata, Ainon, ainda, Iye), representa os antepassados fundadores das primeiras comunidades. O Rei da Terra é representado como um caçador ou um guerreiro.
- II. Ou mesmo uma divindade associada a Terra Mãe, no sentido cosmogônico: Onilê, Ogere, Ana, Nanã, Buruku. É chamada Mãe, pois, acreditava-se que os seres vivos primeiros teriam emergido da terra, como os cupins. Esta divindade é às vezes como Ana ou Mawú, acompanhada de cobras.¹²

Observa a autora que parece constituir um par de entidades complementares, um sistema: Sakpata/Nana Buruku; Sopónna/Onilé; Ojuku/Ana; Iyá Okeka/Ije. Supôs que o culto dessas entidades seria descendente das mais antigas migrações proto-iorubá, como os Igbó, os Igalá. Os diversos nomes que lhes são atribuídos coincidem grosseiramente com o roteiro dos antepassados: de nupe para Oyó, de Oyá e de Ifé, passando por Ketu, Sabe, Dassa Zoumè, até Tado e Atakpamé no oeste. O culto ao deus da varíola parece provável que tenha sido trazido pelos Iorubás e os Ajas no decorrer de suas sucessivas migrações, portanto não se trata de uma divindade de povos autóctones anteriores a migração. E o fato do culto ter sido trazido por mais de uma migração explicaria superposição de nomes. Contudo ficamos sem saber por que Buruku aparece ora como caçador que traz a varíola ora como o deus supremo (Lépine, 2000: p.27).

Obaluaê teria passado pela terra do Daomé, assumindo outras terminologias e potencialidades, como *Azansu* e *Azoani*. Os dois últimos termos evidenciam a passagem da

¹² Na liturgia do Maroketu compreende-se Obaluaê ou Azoani, como uma divindade viril.

divindade pelo Daomé em terras habitadas pelo grupo Mahim. Segundo Gaiaku Regina Maria da Rocha do Terreiro Hùnkpámè Ayíonó Húntóloji, na cidade de Cachoeira, esclarece que a divindade Azoani e Azansu são semelhantes e pertencem a família do Runtoloji. Esses Voduns vieram da região do Daomé.¹³

A análise dessas referências de origem e domínios nos fez refletir acerca de algumas características do Orixá Obaluaê no Maroketu: pela evidência do transe descrito, situa-se enquanto personalidade na fase madura de sua vida, ou seja, anterior ao processo de divinização; durante as danças sua performance é de virilidade e mesmo combate; dispensa o uso de faca para seus rituais; a expressão Obaluaê é considerada extremamente forte e até desrespeita, prefere-se que chame-o do “Tio”, “Pai” ou por uma espécie de apelido cauteloso “Oluiê”, também contração do seu próprio nome; regozija-se nas danças ritualísticas quando são invocados os cânticos que rememoram suas crises nas doença, quando se reportam ao seu poder sobre a terra; divide com Nanã Yabaím essa primazia de tudo que está sobre ela ou embaixo da lama., notório a tensão que envolve o seu ritual, teme-se a cólera do Orixá, considerado também cismado e voluntarioso. Os devotos receiam que após os rituais sacrificiais ou bem antes, recuse as ofertas e negue-se a aceitar a cerimônia de Olubajé.¹⁴ O uso de um largo chapéu assume o lugar de sua coroa, usurpada por Xangô, de acordo com um dos mitos, cujo simbolismo está na sua dimensão, na representação dos búzios associados a pedras preciosas e na diferença no conjunto de sua indumentária.¹⁵

6.3 O Pertencimento Jeje-Mahim

A escolha da ancestralidade muitas vezes pode não estar ligada à ancestralidade étnica, principalmente na terceira geração de africanos e dependendo dos motivos que levaram ao esquecimento do culto dificilmente seria resgatada a não ser pela escolha e identificação a

¹³ Entrevista concedida à Autora por Gaiaku Regina Rocha em 04 de julho de 2008.

¹⁴ Falaremos mais adiante sobre essa cerimônia.

¹⁵ Descreveremos mais adiante o conjunto da roupa do Orixá.

partir de elos religiosos constituídos com a nação de candomblé. Talvez de forma inconsciente, Cecília não fazia o discurso da pureza, se tomamos como base a entrevista de Vivaldo C. Lima¹⁶, apenas invocava sua origem étnica e alinhava-se sem maiores explicações ao modelo dominante ideologicamente. É interessante notar que todos os informantes faziam questão de evidenciar sua capacidade mediúnica e conhecimento religioso. Em apenas uma entrevista encontrei referência à nação de candomblé, mas nenhum comentário sobre a suposta impureza de suas práticas adivinhatórias ou sincréticas. O fato de utilizar elementos considerados espúrios à tradição iorubá, não fez dela uma religiosa ilegítima.¹⁷

Sem dúvida, a partir de sua trajetória, efetivamos um novo olhar sobre a questão do essencialismo religioso-cultural de uma comunidade. A vida lhe reservou transições e mudanças comportamentais, consolidadas no momento da iniciação e formação da nova comunidade que agregou com naturalidade elementos de culturas variadas. Porém, rechaçou a presença indígena, essa atitude já foi explicada anteriormente. Sabemos que permaneceu, 21 anos nas práticas espíritas e 21 anos no candomblé, com 42 anos de vida religiosa teve tempo para formar-se quanto à linguagem e práticas que distinguiam as diferentes nações.

6.4 Afiliação Religiosa e Família de Santo

Analisando a afiliação religiosa de Cecília do Bonocô, construímos graficamente sua genealogia de ascendência religiosa, onde podemos verificar a participação de diversas tradições que compuseram a tradição por ela iniciada a partir de ritualísticas e práticas que perpassavam antigas tradições. Essas tradições religiosas estão representadas e simbolizadas por notórios sacerdotes, herdeiros dessas linhagens que na contemporaneidade são reverenciados e exaltados pelo legado religioso e preservação da memória ritual. Outrossim,

¹⁶ Idade e força são demonstradas pela sua aparição imponente e contundência de sua fala ou solicitações. Acredita-se que pode se metamorfosear em cobra, onde a o do tipo coral é sua melhor representação. Nesse aspecto que se aproxima do seu irmão Oxumarê e correlaciona-se com Euá, orixá guerreira, mas também associada a uma cobra encantada.

¹⁷ Entrevista concedida à Vivaldo da Costa Lima por Cecília do Bonocô em 1964.

analisamos a construção da identidade religiosa constituída por laços de afinidade politicamente erguida e redefinida pela interpretação, cuja resposta transcende o plano material para assentar bases indiscutíveis no âmbito religioso, que definia as escolhas de parceria-religiosa e afiliação. Conforme quadro genealógico seguinte.

Conforme indicou Cecília, sua mãe-de-santo era filha religiosa da lendária Yá Magebassan, mãe consangüínea de Eliseu Martiniano do Bonfim.¹⁸ Já em entrevista realizada com o Babalorixá Air José do Terreiro Odô Ogê (Pilão de Prata), ele nos informou que Damiana Oxafalaqué não era filha religiosa de Magebassan e sim sua irmã de santo¹⁹. Uma outra pessoa, com nome de Damiana, filha do Orixá Obaluaê e moradora no bairro da Conceição da Praia em Salvador, era filha consangüínea de Magebassan. Provavelmente pode ter havido uma confusão entre as Damianas, mas como explicar que a própria Cecília foi quem afirmou essa familiaridade religiosa? Se Magebassan tinha uma filha biológica com o nome de Damiana, então Martiniano tinha uma irmã, contudo, em nenhuma de suas entrevistas indicou parente, além de sua própria mãe e os já falecidos. Teria existido outra senhora de candomblé com o nome de Magebassan? Supomos que ainda que Magebassan fosse irmã de santo de Damiana Oxafalaqué e não hierarquicamente superior na condição de mãe de santo, é possível também que em algum momento ritualístico ascendesse à condição de mais velha iniciada, assumindo a direção de um culto ou ritual. Aliás, não surpreende, vez que na tradição do candomblé em Salvador nada impede que um irmão/ã de santo ascenda à posição daquele que dirige e organiza os procedimentos religiosos. Apesar dessas contradições, iremos manter a memória de que Yá Magebassan, a mãe de Martiniano do Bonfim, iniciou Damiana Oxafalaqué.

Segundo informou Lima, (2004), o nome Magebassan cuja pronúncia é Magebassã, “é um antropônimo de uma longa série de nomes dados a crianças que nascem e “vingam”, isto é, sobrevivem, depois de irmãos natimortos na primeira infância.” Esses nomes teriam como propósito exorcizar a morte, espírito abiku²⁰, que ameaçava a criança iorubá. Magebassan

¹⁸ Sobre a vida de Martiniano do Bonfim (1859-1943) e sua referência para os candomblés na Bahia consultar: CARNEIRO, *Os Candomblés...op.cit.*, p.137-138; LANDES, Ruth. *A cidade das Mulheres* (2002), *op.cit.*p.60-73; LIMA, *op.cit.*, *O Candomblé da Bahia na década...* (2004).

¹⁹ Entrevista concedida pelo Babalorixá Air José em 10 de novembro de 2008.

²⁰ Considera-se que tenha o espírito abiku criança recém nascida ou com pouca idade predestinada à morte, embora vinguem. Consultar: VERGER, Pierre. “A Sociedade Egbe òrun dos Abikù , as crianças nascem para morrer varias vezes” In: Afro-Ásia, 14. Salvador: Ceao, 1983, p. 138-160.

seria um desses nomes e quer dizer, como explicou Martiniano, “não me deixe sozinha”²¹. Mas, é Donald Pierson em entrevista datada de 1940, com o próprio Martiniano, que nos deixa a identificação mais completa, sobre Magebassan explicitada por ele:

*... o nome de minha mãe era Magebassã, que quer dizer “Não deixe eu sozinha”. Ela nasceu depois que a mãe tinha perdido os dois primeiros filhos. Tinha uma cicatriz no rosto para mostrar que era iorubá porque todos os iorubás, homem e mulher, tem que ter esta marca. Ela casou com meu pai no Brasil e quando eu nasci me chamaram de Ojeladê.”*²²

Martiniano informou, ainda, que sua mãe era Ijexá, tinha as marcas de nação no rosto²³.

Martiniano, na juventude, fôra à África, levado pelo pai. Conheceu Lagos, Costa Oeste da África, Nigéria, Ige-sha, Oió, Akkra, Groweh, Ifé, Egbá, Efun, e Daomey. Retornara à Bahia após 11 anos. Em outras ocasiões voltou à África, ocasiões em que adquiria especiarias como corais, panos-da-costa, lãs, produtos relacionados às cerimônias nos candomblés e os revendia na Bahia. (Pierson, 1971:278).

Ao narrar sobre a família paterna, Martiniano do Bonfim relatou que o seu avô paterno possuía terras, “era um guerreiro, mais guerreiro que plantador”, residia num conjunto de habitações dispostas lateralmente e com telhado comum, possuía várias mulheres. Falecera um ano após ser flechado em um combate, quando ele, o neto, contava apenas seis anos. Ele foi sepultado em um quarto, sua quartinha²⁴ era sempre mantida cheia d’água. Falou sobre seu

²¹ LIMA, op.cit., “O candomblé da Bahia na década de 30”... p. 206-207.

²² Lima, de acordo com autores contemporâneos esclarece que o nome Ojeladê sugere um título, um oiê que Martiniano recebeu no culto aos eguns da ilha de Itaparica. Mas esse era seu nome africano, provém do título sacerdotal de Ojé, do culto aos eguns. Esse e outros nomes masculinos como Ajelabi, Ojeladê, Ojeniram, são usados em honra aos antepassados iorubás relacionados à crença na imortalidade e reencarnação. É ainda Lima que informa que o nome Ojeladê foi integrado na hierarquia do culto aos eguns em Itaparica. LIMA, *op. cit.*, p. 207.

²³ Incisões no rosto, marcas tribais, hoje reproduzidas por traços com uma espécie de giz branco, no corpo da iaô, ou pequenas incisões nos braços e peito quase que imperceptíveis. Ijexá uma m dos grupos de língua iorubá que veio para Bahia constituídos por escravos oriundos da região de Ilesa na Nigéria. Para Nina Rodrigues (1977), era o segundo grupo mais populoso de origem africana na Bahia. Quanto aos candomblés, hoje são diminutos os terreiros de nação Ijexá, a principal referência na memória do povo de santo foi o de Eduardo Ijexá, situado no bairro de Brotas. Atualmente o Kale Bokum, localizado no bairro de Paripe em Salvador-Bahia é uma das principais expressões dessa nação.

²⁴ Objeto feito de argila, geralmente utilizado nos candomblés como recipiente para manter a água, oferecidas às divindades ou ancestrais.

tio, mais novo que seu pai, guerreiro como seu avô, mas que não foi trazido para o Brasil. (Pierson, 1971:278-279).

Ao se referir à avó paterna, acrescenta que seu tutor foi quem o levou a encontrar-se com ela. Realçou o vigor e longevidade, contando que ela andara sozinha para participar do funeral do seu avô. Dá seguimento a sua história, informando sobre a satisfação da velha senhora em ter notícias do filho. (*Idem*).

Continuando a exposição de suas memórias em família, descreveu de forma peculiar o preparo do *adúm*, por sua avó (iguaria africana, feita com fubá meio socado, cozida em uma panela grande, temperado com cebola e camarão, e envolvido numa folha e semelhante a um “bom-bocado”). Ao reencontrar o seu pai, na Bahia, contou-lhe sobre aquele momento ímpar que o fez chorar, pois, havia aproximadamente 15 anos que não encontrava sua genitora, e não degustava um *adúm* preparado por ela. E disse: “você meu filho, você comeu *adum!*” (Pierson, 1971:279).

Jorge Amado, (2001:85) descreve, em seu livro *Tenda dos Milagres*, um pouco de sua “Mage Bassã”, imaginária sem dúvida, mas também provavelmente referendada na verdadeira Magebassan, ou das notícias sobre ela. Remete a uma pessoa com “desmedidos seios”. “Seios de mãe-de-santo devem ser assim, enormes, para neles caber a aflição dos filhos e filhas e de estranhos e estrangeiros. São arcas de desespero e rancores, de esperanças e sonhos; são cofres de amor e ódio”. (Amado, 2001:92).

E continua o autor, nos remetendo à imagem de uma pessoa “temível e doce mãe”. “Multipotente em suas relações e amizades, temida até por graúdos do governo”. Sua rede de relacionamentos era tão intensa que “com freqüência ao ouvir a citação do nome de um bambambã da política, do comércio, de um potentado, até mesmo de sacerdotes da Igreja, Mãe Bassã murmura: *Esse é dos meus*” (Amado, 2001:92).

A escolha de Damiana pode ser compreendida sob a óptica de que “certas características rituais são consideradas importantes sinais diacríticos de uma comunidade real ou imaginária, com o passado africano e uma tradição religiosa parentais” (Páres, 2006a:300). Era possível a solidariedade e cooperação, porém não escapavam a uma dinâmica conflitiva.

Durante a observação participante presenciei muitas Yás e Babás, velhas ebomes, colocar a mão no peito e levar do chão à cabeça, expressando que tinha orgulho de ser Alaketu, e dessa forma expressar o conceito de “nação” e coletividade. Entre Martiniano e

Damiana existia uma intensa relação de amizade e de confiança, embora se dirigisse à Martiniano como seu *irmão*. Considerando que Martiniano era filho biológico de Magebassan, o vínculo de irmandade que os unia, estava relacionado à esfera religiosa, poderia ser *irmão de santo* de Damiana.²⁵ O uso da palavra irmão deve ser redefinida e interpretada como representativa de um elo religioso pela experiência compartilhada.

Ao decidir pela iniciação de Cecília é com Martiniano que Damiana contava inicialmente para compor a família de santo da iaô. Apesar dessa ilustração quanto à composição por gênero da família religiosa, observamos que a *família-de-santo*, constitui um organismo, onde por vezes prepondera um dos sexos e necessariamente não reproduz o modelo familiar clássico, a que por vezes nos reportamos para pensar o núcleo familiar. O próprio Martiniano teria confeccionado muitos utensílios para fundação do Terreiro de Cecília e para sua iniciação.²⁶ Particularmente, se atribui a ele a preparação dos Ibilis para Nanã e Xaxarás para Obaluaê.²⁷

Contudo o laço não foi consolidado na iniciação de Cecília por morte de Martiniano (1859-/1943). Damiana já havia protelado a iniciação de Cecília, que teve que aguardar em torno de quase dois anos no Bonocô, por motivos desconhecidos, embora possamos supor que foi o tempo necessário para Damiana certificar-se quanto à decisão de iniciá-la dentro dos rigores de sua tradição, pois, Cecília teve um início de vida religiosa em que passou e passava por diversas experiências místicas e também era o tempo para que se preparasse do ponto de vista financeiro²⁸. Durante o período em que aguardou sua mãe de santo, ocorreu a perda de muitos produtos e elementos comprados para o ritual. Estávamos nos idos de 1943.

... foi quando vai sinhá Oxafalaqué acertou o negócio do santo, coisa e tal, e aquela Cecília gastou. Eu ia prá feira de Água de Meninos, do Sete, era prá levar recado a Anastácio, era quem trazia, capoeiras e capoeiras de galinha, prá Cecília, prá obrigação. Era o portador,

²⁵ Ruth Landes informou que os babalaôs eram chamados de irmão pelas ialorixás.

²⁶ Entrevista concedida por Mãe Pastora, 1985.

²⁷ Xaxará: utensílio que o orixá Obaluaê traz na mão, feito de tiras de sapê e palhas-da-costa enfeitada por búzios e contas. Ibilis: utensílio trazido à mão pelo orixá Nanã, carrega simulando uma criança sendo embalada, também é confeccionada do mesmo material que o Xaxará.

²⁸ Após o período de iniciação, teria que manter-se afastada das atividades sociais e religiosas prescritas no período de resguardo, ou seja, interdições religiosas que limitariam suas atividades, devendo ter reservas financeiras para sustentar-se e aos seus filhos.

sacas e mais sacas de feijão, arroz, farinha, milho, cargas de inhame, conduzido pelo finado Romualdo, compadre dela prá ela cuidar desse Santo. Latas e mais latas de azeite, tudo foi perdido (o entrevistado está se referindo ao período em que Cecília ficou aguardando a sua Mãe de Santo). ... comprava cargas e mais cargas de mandioca pra fazer carimã, tá vendo? Trabalhava o azeite. Fabricava azeite de dendê.²⁹

A morte de Martiniano teria obrigado Damiana a redefinir a composição do grupo familiar para iniciação de Cecília. De acordo com os trabalhos já desenvolvidos, a feitura do santo estabelece com o líder religioso uma relação de maternidade e/ou paternidade simbólica, e nessa composição estruturada pela relação de gênero, ou seja, espelhando uma família, a existência do masculino e feminino é condição para fazer nascer a iaô, a priori. Embora possa ser constatado a formação de um par para geração do filho de santo, há casos em que essa regra foi transgredida, lembramos o fato de Aninha do Axé Opô Afonjá ter sido iniciada tendo apenas pai pequeno (Lima, 2003:211). Teríamos uma escala da progênitura: um grande pai/mãe que de forma coletiva gestava a todos e imediatamente em seguida o pai pequeno ou mãe pequena da iaô.

Martiniano representava simbolicamente esse par com Damiana, mantendo viva a tradição. Contudo, em virtude da ausência de afinidades com outros religiosos, que compartilhassem de seus princípios, provavelmente decidiu por uma atitude político-religiosa e a representação por gênero foi alterada para uma representação no âmbito religioso. A família direta religiosa de Cecília foi composta apenas por Damiana e suas filhas biológicas. Damiana representava também o masculino e o feminino, era de Oxalá.³⁰

Cecília teve como mãe pequena, Jardelina de Xangô, uma das filhas de Damiana. A redefinição de algumas práticas e regras de afiliação religiosa podem ser alteradas de acordo com idiosincrasias dos líderes, e o contexto das relações de camaradagem e relacionamento religioso amistoso. Contudo, essa não era a única vertente religiosa com que Cecília se identificava, segundo nossos informantes, ela constituiu muitas amigas no universo afro-brasileiro.

²⁹ Entrevista concedida por Seu Vaduca, 1987.

³⁰ Sobre hermafroditismo de Oxalá e a mentalidade afro-brasileira consultar BASTIDE, "Los problemas de la memoria colectiva". In: *Sociologia de La Religion. Jucar Universidad*, Tomo 2, Madri, 1986, 491-507.

Procópio de Ogunjá, por exemplo, era um deles. Anterior às decisões tomadas por Damiana, esse era apontado para ser seu *pai pequeno*³¹.

*... quem ia ser ajibonã de Cecilia era Procópio, Procópio era ketu Zebu, então sinhá Oxafalaqué disse que na nação dela, na nação dela de Ketu Yobá (Ebá), homem não entrava no quarto do santo... então desistiu de Procópio não ser ajibonã de Cecilia.*³²

A partir desse entrevistado, concluímos que o motivo que levou Damiana a recusar formar par com Procópio, foi de ordem religiosa, preferiu alguém de sua linhagem direta. Observemos que embora estivéssemos em quase metade do século XX, as orientações quanto às preferências de associações com determinadas etnias, ou do que delas era significativa, pululava no imaginário dos descendentes de africanos em Salvador e no interior das comunidades terreiros. Ao mesmo tempo, esse exclusivismo das nações, resultava em desconfianças e retaliações político-religiosas, reforçando os conceitos de essencialismos e purezas, difundido por antigos líderes. O recorte étnico apresentado evidencia também o quanto a memória dos descendentes de africanos pode resistir a tentativa de homogeneização de seus referenciais de origem. Os termos yorubá, nagô e mesmo Ketu, para classificar esses grupos, não passam de referências globalizantes, incapazes de precisar as especificidades principalmente as invocadas nos terreiros baianos.

E interessante observar que Cecilia, embora já bem integrada no universo afro-brasileiro, conhecendo vários dignitários e tradições, optou primeiramente, pelo axé de Damiana ou segundo a lógica do povo de santo na Bahia, foi levada por forças dos orixás.

Mãe Pastôra, em entrevista, nos assegurou que a escolha da Casa, em que se inclui a líder religiosa, é efeito da ação por intervenção dos orixás, ou dito da seguinte forma: “O Santo escolha a sua Casa.”³³

Já em 1950, irá inaugurar seu barracão ao tempo que recebia autorização para sacerdócio, através da cerimônia do Decá. Esse momento marca sua passagem para um outro

³¹ Pai-pequeno/mãe-pequena, também chamada de ajibonã, aquele (a), que cuida dos/as iaôs (a), protege e alimenta, também deve-se ter uma relação de segunda filiação religiosa dentro da mesma estrutura, muitas vezes os iaôs se relacionam diretamente com essas pessoas que intermedeiam suas vidas com o líder religioso.

³² Entrevista concedida por Seu Vaduca, 1987.

³³ Entrevista concedida em 2005.

patamar na hierarquia religiosa, foi dirigida não mais, por sua mãe-de-santo Damiana Oxafalaqué, mas por Procópio de Ogunjá. Portanto, obedecia, segundo informação de Mãe Pastôra, a mais uma designação do Orixá. Ser iaô ou elegum³⁴ é estar no penúltimo degrau da hierarquia religiosa dos terreiros, é condição da recém iniciada (o) e segundo a tradição dos candomblés na Bahia, o iniciado galgará posições mais honrosas obedecendo a seguinte seqüência dos rituais: ao completar três anos (03) de iniciação deve ser lembrado com renovação dos rituais, deve permanecer dançando descalço, ser discreto e demonstrar submissão aos mais velhos iniciados; sete anos (07) de feitura, renovação dos rituais e festa pública com pompa, a partir de então o filho tornar-se-á ebome³⁵, deixando de dançar descalço, recebe novos fios de conta ou renova os já existentes, acrescentando novas insígnias, o enxoval das roupas ritualísticas também será renovado, aprimora a qualidade dos seus pertences, variando de casa para casa, poderá ostentar o uso de batás e abadás.³⁶

Nesse momento poderá constituir seu próprio grupo religioso e receber autorização para o sacerdócio. Entende-se que nos primeiros sete anos, o filho de santo tenha adquirido habilidades e aprendido os rituais da sua nação e assim difundir a tradição a partir de uma nova célula. A não passagem por estas etapas dá margens a falácias e será considerado um filho ambicioso e apressado, constitui uma quebra da tradição ao firmar-se “ilegitimamente”, só o tempo e sua postura frente ao sagrado dissipará a turbulência de sua ascensão religiosa (Lima, 2004). Completar quatorze e vinte e um anos de iniciação religiosa constitui as duas últimas etapas da hierarquia que conduz ao sacerdócio, ou manterá a condição de ebome importante na preservação da tradição e ele (a) deve renovar na íntegra os votos de iniciação. Torna-se ebome em todas as circunstâncias da palavra.

No caso de Cecília do Bonocô, as etapas foram cumpridas.³⁷ Nos anos 50, as fases ritualísticas eram regras a serem ostensivamente observadas, tendo por base os diálogos do povo de santo que asseveram a importância do cumprimento dessas fases e enaltecem o fato de terem cumprido à risca os momentos ritualizados e de passagem para o novo grupo dentro da comunidade. Os motivos revelados para a passagem de um grau a outro, inserem-se no âmbito do pensamento religioso afro-brasileiro: era mais uma das determinações do orixá de

³⁴ Filha (o) de Santo.

³⁵ Termo que designa o (a) iniciada no candomblé com mais de sete anos que tenha cumprido os rituais de passagem, chamados de “obrigação de santo.”

³⁶ Batás e abadás: indumentária de uso freqüente nos candomblés e podem indicar a posição hierárquica do filho (a) de santo.

³⁷ Apesar das interdições ritualísticas, o caso de Cecília não foi o único em termos de ascensão religiosa.

Cecilia. Determinação essa, geradora de conflitos na própria família de santo de Cecilia do Bonocô, que em determinado momento não se ajustou à vontade do Orixá. Provavelmente, esse foi o motivo para que Cecilia não fosse entronizada no cargo de Ialorioxá por sua iniciadora Damiana Oxafalaqué, mas por Procópio de Ogunjá. Isto não fica evidente na fala de Mãe Pastôra, (1987), limitando-se a revelar aspectos da personalidade e vida de Damiana:

*Era muito velha, com quase cem anos.
Tinha muito carrancismo.
Não tinha casa aberta,
se dedicava aos doces que negociava,
era do que sobrevivia no Caminho Novo.*

Interpretamos todos esses argumentos que procuram justificar a mudança da liderança no terreiro do Bonocô, como mais um conflito gerado entre tradição e modernidade. A idade de Damiana³⁸ e o apego às tradições, além de que não dependia totalmente das atividades religiosas, puderam representar um obstáculo às inclinações de Cecilia ou mesmo à ordem do Orixá. Conta-se, que houve uma demanda entre Cecilia e as filhas de Damiana. As filhas Brígida e Jardelina³⁹ resistiam dizendo que a mãe estava muito velha para poder realizar a obrigação de Cecilia, e mais uma vez a resposta ocorreu no plano religioso. O próprio Obaluaê manifestado em Cecilia, respondia de forma contundente: “*falou que se ela (Damiana) fosse ele comia e se ela não fosse ele comia sempre!*”⁴⁰. Apesar do entusiasmo de Cecilia em obter consentimento para iniciar uma tradição e mesmo o constrangimento pela polêmica estabelecida pelas filhas de sua mãe de santo, não desamparou sua iniciadora religiosa, segundo Babalorixá Air José, “*ela foi uma boa filha de santo para Damiana e suas filhas, inclusive comprou a casa localizada no Dique do Tororó, número 274, e terras para fazer candomblé*” em Salvador para elas.⁴¹ No entanto, Damiana permaneceu com o culto doméstico de seus orixás.

³⁸ Pai Air José informou que Damiana Oxafalaqué morreu com 107 anos, em 1951, e foi enterrada no cemitério Quinta dos Lázarus em Salvador. Morreu já sem enxergar, mas “olhando”, era uma velha que, segundo seu depoimento, tinha Axé, se quisesse poderia sem tocar acender uma vela. Teve mais filhas, apenas duas sobreviveram.

³⁹ Jardelina faleceu em 1954.

⁴⁰ Depoimento Babalorixá Air José, 2009.

⁴¹ Entrevista concedida em 2008.



Foto 15 – Babalorixá Procópio Xavier de Souza (Procópio de Ogunjá)
Disponível no site <<www.wikipédia.br>> Acesso em 14/09/2007.

O Babalorixá Procópio de Ogunjá, que substitui Damiana, era bem relacionado, havia integrado o II Congresso de 1937, sobre ele pululavam histórias de sua heróica resistência à perseguição policial em sua casa de candomblé e por todas essas razões pôde naquela ocasião também fazer a leitura política do que era contribuir, até mesmo antecipar, a formação de mais uma tradição de candomblé.

Nunca saberemos ao certo se a atitude de ascender aos sete anos de iniciação religiosa, era efetivamente uma vontade já expressada pelo Orixá de Cecilia ou o discurso apenas legitimava um projeto de longos anos e que dada a sua idade e trajetória impunha um ritmo mais dinâmico aos rituais de passagem, conferindo-lhe ou sendo legitimada no mais alto posto na organização de um terreiro. Com efeito, na entrevista realizada por Lima, Cecilia enfatizou que ela era “*humilde no reconhecimento de sua iniciação tardia no candomblé.*” (Lima, 2004:138).

Em 1954, iniciou sua primeira filha de santo chamada Luzia, filha do orixá Xangô, cujo nome religioso era Obadinan. Luzia fora iniciada em sua própria casa, já com indicativo

de iniciar uma outra casa de candomblé⁴². O fato de ter sido iniciada dentro de casa demonstra a capacidade itinerante da tradição de Cecília, como fez sua ialorixá Damiana com ela, deslocou-se ao tempo que começava ali a expandir o seu Axé.



Foto 16 – Luzia de Xangô (Obadinan). Acervo de Mãe Pastora.

No mês de maio de 1954, iniciou seu primeiro barco dentro do Terreiro recém fundado. Eram então suas duas filhas biológicas Pastôra de Iemanjá Ogunté⁴³ e Jocelina de Oxalufã, iniciadas na religião por Procópio de Ogunjá. Logo depois foi iniciada, apenas por Cecília, Alzira Lacerda, filha de Oxum, que acompanhou Cecília desde os tempos no Bairro

⁴² Sobre Obadinan e seu candomblé, importância de ser iniciada na própria casa.

⁴³ Um parêntese sobre Archanja Moreira de Brito, apelidada por Pastôra, filha caçula de Cecília. Após o seu nascimento, Cecília sonhou que as águas do mar a levavam. No dia seguinte, foi logo procurar uma mãe-de-santo chamada Nanã, residente na Ladeira das Pedras, também na Liberdade, que afirmou ser a menina de Iemanjá Ogunté, mas que nada podia fazer porque o orixá exigia fundamento, que só podia ser transmitido a um adulto. De qualquer sorte, era aquela mesma Iemanjá que se apresentara a Madalena muitos anos antes, retornando à família.

da Liberdade. Seguiram-se, numerosos barcos, confirmações de equede e ogans, além de continuar contando com os amigos, consulentes, comadres, compadres e afilhados que formavam a rede de apoio e extensão da família biológica e de santo.

Depois de ter compartilhado a iniciação religiosa com Procópio e após este ter realizado os rituais de suas filhas, Cecília preocupou-se em cumprir a iniciação de Bento Moreira de Brito, seu único filho cujo “dono da cabeça” era o Orixá Ibualama ou Ilé. Para tanto, confiou sua iniciação ao Babalorixá Eduardo de Ijexá, velho conhecido e detentor de conhecimento religioso da nação Ijexá. O Terreiro de Eduardo Antonio Mangabeira, conhecido por Eduardo Ijexá, era considerado o mais puro candomblé de nação Ijexá em Salvador e estava situado no Jardim Madalena, no fim de linha do bairro de Brotas. Portanto, estava bem próximo ao Terreiro do Bonocô e estreitava os laços entre Cecília e esse famoso sacerdote. Jorge Amado (2002) registrou que no mês de outubro era quando se realizava uma grande festa para o orixá Logum Edé, patrono dessa nação.

Segundo Mãe Pastôra (1987), por desígnios dos búzios, o orixá Logun Edé teve a primazia no *assentamento* de Bento ⁴⁴por Eduardo Ijexá e a pedido de Cecília. Para o orixá Ibualama foram realizados também rituais religiosos, com elementos votivos e insígnias da sua presença. As representações das divindades eram veneradas em um quarto separado dos demais orixás no terreiro. Assim, daquela maneira transpunha-se para outra nação dentro de um mesmo espaço religioso. Estabelecia-se um lugar especial para reverenciar orixá de nação ijexá, tendo seu ritual exclusivo no dia de *Corpus Christi*. Bento filiar-se a uma outra nação, e corroborava com um leque de significados entre os orixás e a identidade evidenciada no Maroketu.⁴⁵ Atualmente, o orixá divide sua morada com os demais Oxossi.

⁴⁴ Assentamento de orixá difere da iniciação de feitura, sobretudo pela ausência da raspagem da cabeça e outros fundamentos ligados à iniciação. O povo de santo costuma exaltar a condição de assentamento completo quando cumpridos rituais de reclusão e preparo das representações do orixá e dos objetos que o acompanham tenham sido rigorosos e completos. O assentamento pode se tornar uma opção para aqueles cujo orixá não possa ou não deva ser preparado momentaneamente conforme a tradição. LANDES, escreveu que o assentamento dos orixás para os homens obedecia a lógica de preservá-los do transe religioso, (2002).

⁴⁵ Atualmente no Maroketu quem é filha de Ibualama é Suzana Santos, Equede de Obaluaê, que vem mantendo o culto e a devoção dos dias de *Corpus Christi*.



Foto 17 – Família biológica de Cecilia. Da Direita para esquerda: Bento, Jocelina, Cecilia e Pastora. Acervo de Mãe Pastora.

Depois da morte de Procópio, em 1958, Cecilia continuou a colocar outros barcos, mas nos ritos específicos ou orôs de santo sempre teve a humildade de buscar a solidariedade e confiança de outros babalorixás ou ialorixás. Assim como fez com seu filho Bento, ao procurar Eduardo Ijexá, solicitou a ajuda do babalorixá Manoel Cerqueira de Amorim (Nezinho) para fazer o orixá Euá em seu Terreiro. E essa foi a porta de entrada de novos ritos e práticas na tradição. Foram duas Euás em momentos diferentes: Landuça e Natalina, essa última com apenas sete anos de idade. Nezinho orgulhava-se do seu saber iniciático e com altivez saía para dançar com a Euá de Natalina a qual herdou a habilidade de dançar com os movimentos de uma cobra e rapidez de uma caçadora.

Paralelo à tradição de Damiana, a de Procópio, de Nezinho e de Eduardo Ijexá, Cecilia continuava a contar com a amizade e a cumplicidade religiosa da tradição Bamboxê, representada, sobretudo, pelas irmãs Caetana e Irene. Após barco compartilhado com Nezinho, Cecilia compartilhou com Mãe Caetana um outro barco com dois filhos de Omolu, Roseno e Celisia, os mesmo que antes examinamos a presença do caboclo em suas vidas e a as atitudes tomadas por Cecilia. Mãe Caetana, que conhecera Cecilia, ainda no bairro da Liberdade, tornou-se amiga e confidente, cujas interpretações religiosas no âmbito do

candomblé, possibilitadas pelos constantes diálogos, certamente ajudaram na re-definição da identidade religiosa de Cecília.



Foto 18 – Ialorixá Caetana Bamboxê
Livro Mulheres Negras do Brasil, p. 141.



Foto 19 – Ialorixá Irene Bamboxê
Livro Mulheres Negras do Brasil, p. 141.

Quando Mãe Caetana, não podia se fazer presente nas iniciações, participava confirmando o jogo adivinhatório sobre as iaôs de Cecília. Posteriormente à morte de Cecília, Mãe Caetana tornou-se também conselheira espiritual das filhas de Cecília do Bonocô⁴⁶. A expectativa era de que Mãe Caetana continuasse ao lado das filhas de Cecília não só na execução dos rituais fúnebres⁴⁷, mas participando diretamente da hierarquia religiosa. Ainda que de certa forma, tenha havido um distanciamento da influência da tradição Bamboxê pela presença de Nezinho, foi mantido o assento com destaque e reconhecimento religioso na estrutura do Terreiro dessa tradição, devendo todos os filhos do Maroketu curvar-se frente à

⁴⁶ Durante a vida e após a morte de Nezinho permaneceu orientando as filhas de Cecília. Faleceu em 1993.

⁴⁷ Foi Mãe Caetana que realizou a primeira cerimônia fúnebre para Cecília, o Axêxê. As demais, sete, quatorze e vinte um anos, ela fez o jogo adivinhatório, além de participar, mas, foi Nezinho quem executou.

personalidades religiosas representadas por Caetana e Irene Bamboxê.⁴⁸ Observando o quadro genealógico, acentuamos a presença de Mãe Caetana que conheceu todos os representantes religiosos que contribuíram para a formação litúrgica e organizacional do Terreiro do Maroketu. Embora no quadro de Afiliação Religiosa, seu nome esteja na mesma geração das filhas de Damiana Oxafalaqué, ela conhecia e já compartilhava interpretações religiosas não apenas com Damiana e suas filhas, como também com grandes lideranças religiosas dos anos de 1930, em Salvador. A própria Caetana como já expusemos, conheceu Cecília, ainda espírita na Liberdade, em 1940, na realização de uma consulta pessoal.

6.5 A Presença de Nezinho no Terreiro Maroketu

Após a morte de Cecília, em dezembro de 1965, Nezinho ascendeu à condição de pai de santo de suas filhas. Bem antes, ele já freqüentava o Terreiro e participou da iniciação de algumas pessoas como vimos anteriormente. A partir de então, Nezinho teve assento permanente na estrutura religiosa do Maroketu e sua personalidade impôs uma marca na liturgia. Nezinho dava total assistência religiosa às suas filhas, Pastôra e Jocelina, embora residisse na cidade de Muritiba, mas, deslocava-se sempre que necessário, inclusive permanecendo de dezembro a janeiro em seu quarto no Maroketu, com sua comitiva que se hospedava em outros cômodos do Terreiro. Foram lembrados os nomes de algumas ebomes mais ilustres que com ele permaneciam no desempenho das coisas religiosas: Lucila Pereira de Brito (Mãe Bida de Iemanjá), Rosalina Santos da Silva (Rosinha de Xangô), Ana de Xangô, Julia de Euá, Célia de Obá, Alice de Oxalá. Além dos filhos biológicos, Cacho, Bem, Surro, Jorge, Jairo, Neinha, acompanhados por Lázaro Cardoso dos Santos (Dudu).

A presença de Nezinho na estrutura litúrgica do Maroketu representou um segundo “processo de nagoização” (Páres, 2006). O primeiro ocorreu durante a ingerência dos princípios religiosos orientados por Martiniano e Damiana Oxafalaqué, que exigiu de Cecília

⁴⁸ Entrevista concedida à Autora por Mãe Pastôra, 2003.

uma fidelidade às práticas consideradas de matriz africana e rejeição a ritos religiosos nacionalmente edificados. Já nos anos 60, Nezinho tinha consolidado sua fama de Babalorixá, sendo conhecido e temido no Recôncavo e em Salvador. Seu saber religioso legitimava sua ingerência em outros ritos, impondo um modelo religioso onde se exaltava a nação de Ketu, redefinindo cultos, simplificando e desdenhando tudo aquilo que fugisse ao padrão de pureza que sustentava sua história de inserção e pertencimento no candomblé. Gozava da confiança de mães de santo renomadas como Senhora do Axé Opô Afonjá, Mãe Menininha do Gantois e da própria Cecília do Bonocô.

Segundo o escritor Jorge Amado (2002), ele era:

... homem de muito lastro e agradável convívio. Gostava de falar sobre os orixás, suas características, seus amores, suas quizilas.



Foto 20 – Babalorixá Manuel Cerqueira de Amorim (Nezinho).
Acervo particular de Mãe Cacho do Portão.

Na linha sucessória pós Cecília, foi entronizada, Jocelina de Oxalá (Ialorixá), juntamente com sua irmã Pastôra de Iemanjá (Iaquequerê). A entronização foi realizada por Nezinho, então pai de santo das duas. É ele quem reestrutura a liturgia da Casa, efetivando rituais e práticas que atrelavam o Terreiro do Bonocô à tradição de sua Casa no Recôncavo Baiano, precisamente na cidade de Muritiba, o Terreiro Axé Ibece Alaketú Ogum Megegê.

Pai Nezinho, pelas gerações que perpassou na estrutura religiosa do Maroketu: participando de iniciações com a fundadora, liderando a casa após sua morte, assumindo o lugar de pai de santo das filhas de Cecília, iniciando outros barcos, inclusive dos netos de Cecília do Bonocô, conforme demonstrado no quadro de afiliação religiosa; é quem por último contribuirá com elementos significativos para composição da tradição no Maroketu.

Mãe Pastôra lembrou a presença de Nezinho no Terreiro com saudosismo e uma eterna gratidão, foi pai em todas as circunstâncias, chamava ela e sua irmã Jocelina de “meninas”, ensinou-lhes a ser Ialorixás, a conhecer e realizar os rituais mais sigilosos, a olhar nos búzios, pois de sua mãe não herdaram a capacidade de ver no copo d’água, a cantar segundo a entonação de sua tradição para os Orixás e a se comunicarem melhor em língua iorubá⁴⁹. Embora acompanhassem sua mãe Cecília nos procedimentos religiosos e tendo também convivido com Procópio, a condição de iaôs a que estavam submissas hierarquicamente, limitava as atitudes frente ao sagrado. Faltava, e principalmente após a morte de sua mãe, profissionalizar-se na execução dos rituais rotineiros, na diplomacia da administração da casa, na política que redundava em prestígio e mais filhos de santo. Nesse sentido, curvaram-se frente à imponência de Nezinho e aceitaram a padronização dos ritos e cultos, atrelados agora à sua tradição. Ou, melhor seria dizer, que houve a fusão de ritos das duas referências religiosas, perceptível pelas vestes, pelos cânticos do Xirê, pelos ilás (sons emitidos pelos Orixás), pelo ritual de sacrifício e iniciação religiosa. Embora se pudesse visualizar essas alterações, não houve nenhuma reclamação por parte daqueles que acompanharam o surgimento do Terreiro Maroketu, tudo parecia ser consensual e só essa reflexão suscitou nos entrevistados as observações aqui realizadas com base na assistência e observação participante em outros ritos de casas consideradas da mesma família religiosa.

Nezinho reordenou os ritos, mas manteve um corte cronológico e simbólico durante os rituais para os Orixás Obaluaê, Sergy, Nanã e Bessem. Foram mantidos os cânticos do tempo da velha Cecília, a sistemática e a reverência. Via-se que se ultrapassava a barreira étnica e se reavivava a descendência ou a liturgia jeje, que caracteriza o culto a essas divindades. Era o dia de se mudar literalmente de nação, festa do povo de palha e búzios, do barro, de tudo que vive, rasteja, definha, morre e renova-se. Do sol fustigante, mas, símbolo da vida, da riqueza e fertilidade.

⁴⁹ Falavam a língua iorubá durante os rituais e muitas vezes os diálogos corriqueiros eram misturados a expressões nessa língua.

A partir de Nezinho o Terreiro do Bonocô como era conhecido, fez questão de difundir o nome em língua ioruba - *Ilê Axé Maroketu* - que lembrava a chegada de Ogum na pessoa de Procópio, quando entregou o Decá e atribuiu o nome a casa. O mais comum é que sendo uma casa de Obaluaê tivesse um nome que ilustrasse a presença do Orixá, mas determinou-se não só a presença do Orixá Ogum como a profunda influência das redefinições de referências às nações de candomblé e sua influência para legitimação do rito.

6.6 No tempo da Ialorixá Jocelina de Oxalá



Foto 21 - Ialorixá Jocelina de Oxalá (filha biológica de Cecília do Bonocô)
Acervo. Mãe de Pastôra

No tempo da Ialorixá Jocelina ela procurou dar continuidade aos rituais e celebrações de acordo com a tradição aprendida no tempo de sua mãe Cecília. A partir de então, juntamente com Nezinho, iniciou dezenas de pessoas, na condição de filhos de santo, equedes, ogans, tendo sempre ao lado sua irmã Pastôra.

Embora fosse filha do orixá Oxalufã sua marca era a agilidade no desempenho das tarefas religiosas e outros misteres. Generosidade e espontaneidade cativavam a todos, embora fosse muito reservada e observadora. Gostava de cozinhar e era especialista no preparo de pratos da culinária baiana e doces caseiros. Ela própria confeccionava as vestimentas sagradas que seriam utilizadas nos rituais. Não teve filhos por consangüinidade, mas dedicou-se integralmente a cuidar dos sobrinhos e dos filhos religiosos, com os quais estabelecia um laço tão profundo quanto o de sangue. Durante sua vida manteve sempre perto de si os animais que estimava e cuidava com muito carinho, eram cachorros, passarinhos, gatos, cágados, patos, galinhas e porcos. Alguns desses animais eram criados para serem negociados e assim, complementar a renda doméstica, proveniente da pequena quitanda que mantinha em um espaço próximo ao Terreiro.⁵⁰

Depois de 23 anos como Ialorixá do Terreiro Maroketu, faleceu no dia 18 de junho de 1991, posteriormente a uma crise de hipertensão, culminando com um infarto. Este acontecimento foi mais uma tragédia na história da comunidade. Mãe Pastôra como sucessora natural, uma vez que a sucessão nessa família de santo prioriza a consangüinidade e a competência religiosa, assumiu os desígnios do Maroketu, e após os rituais fúnebres, decorrido, um ano reabriu a Casa congregando outros filhos e filhas.

6.7 Ialorixá Pastôra de Iemanjá Ogunté

Mãe Pastôra sempre ativa e com voz suave esforçou-se por manter as tradições, mas ao mesmo tempo compartilha de uma nova mentalidade em que sem prejuízo dos rituais, engendra esforços para melhorar a estrutura física do terreiro, visando à preservação e sobrevivência do grupo no território de sua fundação. O mesmo encontra-se pressionado atualmente pelo afluxo de pessoas para o bairro de Cosme de Farias, pela especulação imobiliária e a verticalização das residências que ameaçam a privacidade dos cultos. Observa-se que o Terreiro está localizado numa área cuja topografia favorece a visualização das casas construídas na parte alta.

⁵⁰ Entrevistas concedidas à Autora por Mãe Pastôra, 1991; por Olga Marialva dos Santos, Equede de Obaluaê do Terreiro Maroketu em 2005.



Foto 22 - Rua Antônio Viana, no bairro de Cosme de Farias (antiga Ladeira do Bonocô)
Localização do Terreiro Maroketu (à esquerda da foto). Acervo da Autora.

A Ialorixá Pastôra pode ser considerada a guardiã e difusora das muitas histórias sobre a fundação e resistência do Terreiro Maroketu. Ela preocupou-se em registrar a memória da Casa, alguns rituais sagrados, rezas e cânticos para que não se perdessem e fosse dada continuidade. Durante as entrevistas demonstrou preocupação em relação a esses aspectos como elementos centrais na perpetuação dos ritos e de diferenciação em relação a outros modelos religiosos. Assim como Mãe Jocelina, iniciou dezenas de pessoas, divulgou o Terreiro e buscou reaproximar-se de tradições que tiveram importância na estruturação da liturgia religiosa da comunidade. Devido a problemas de saúde, sustenta suas deliberações e comando religioso com a ajuda de um Conselho Religioso, constituído pelas mais velhas iniciadas da Casa.

GRAFICO 1 - AFILIAÇÃO RELIGIOSA : A REDE

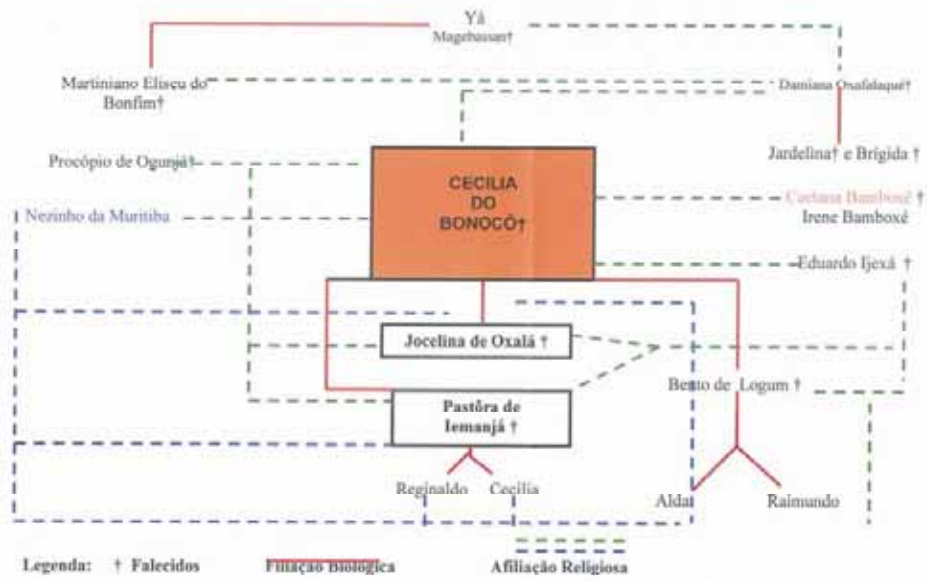
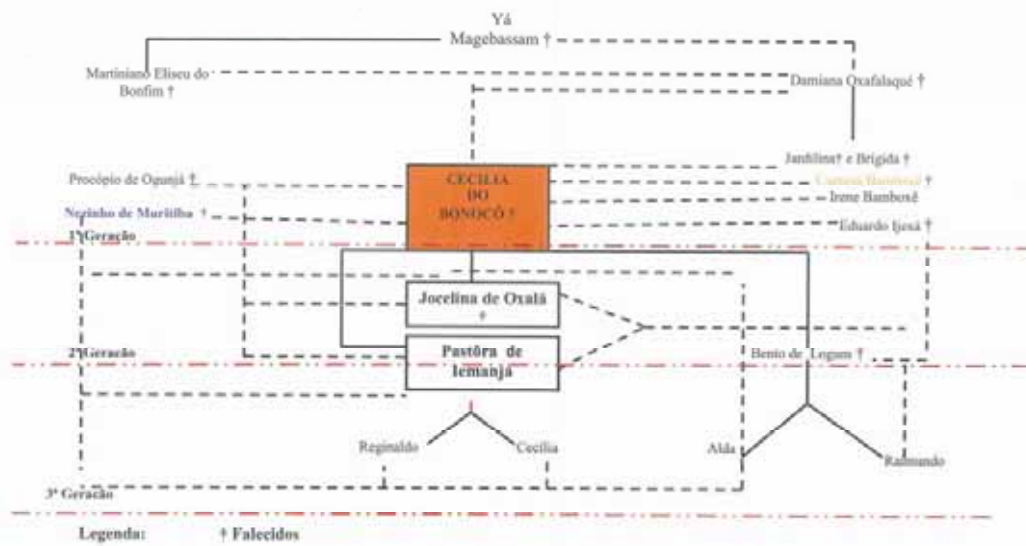


Gráfico 2: AFILIAÇÃO RELIGIOSA - GERACIONAL



Durante boa parte da gestão de Mãe Jocelina e também na de Mãe Pastôra, contaram com a irmandade e apoio religioso de Lázaro Cardoso dos Santos, conhecido como Dudu, filho de santo de Nezinho do Portão de Muritiba, que desde a época de seu Babalorixá acostumara-se a participar dos rituais sagrados e acumulou conhecimentos litúrgicos fundamentais para o exercício religioso.⁵¹

6.8 Modelo da Família de Santo na Estrutura do Maroketu

A partir da iniciação de Cecília e posterior entronização na condição de Ialorixá, efetivou-se uma tradição matrilinear quase que absoluta no terreiro do Bonocô. Bento, nem mesmo tornou-se irmão por filiação religiosa de suas irmãs, em nenhum dos dois momentos. Contudo, verificamos que até a geração de Cecília o masculino de certa forma teve visibilidade com a participação de Procópio de Ogunjá, Eduardo Ijexá e Manoel Cerqueira de Amorim (Nezinho).

Na iniciação das filhas de Cecília, o modelo familiar foi alterado, pela relação pai de santo e mães-pequenas, uma combinação de gênero referencial. Em outras iniciações no Terreiro, na geração de Jocelina e Pastôra o modelo foi mãe + mãe e um pai coletivo, geralmente um ogan mais velho. Aludimos à possibilidade de que houvesse também uma representação mítica religiosa em relação ao comando de Jocelina de Oxalá e Pastôra de Iemanjá. Segundo os mitos africanos, Oxalá e Iemanjá representam à paternidade e a maternidade.

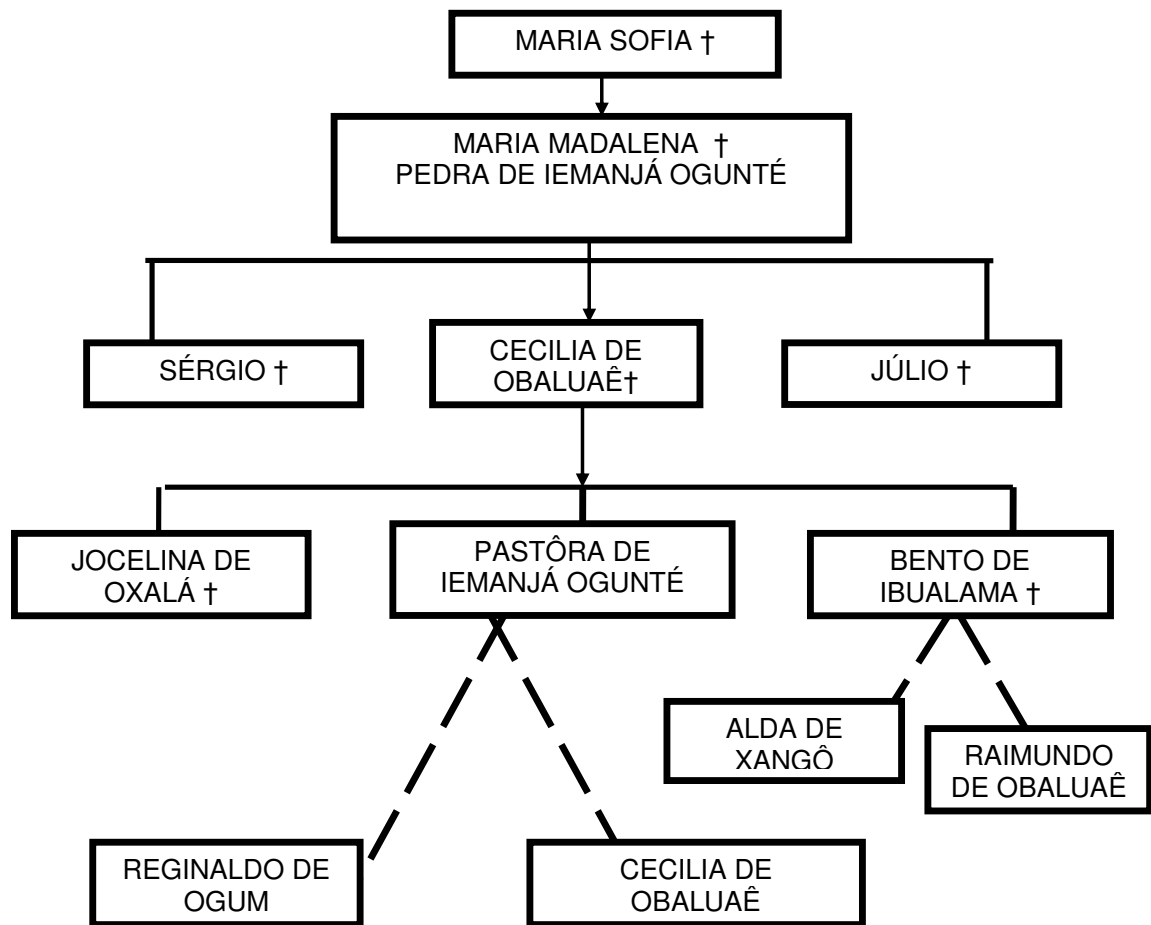
O modelo familiar pai + mãe ocorreu somente na iniciação dos netos de Cecília do Bonocô, composto por Jocelina de Oxalá e Nezinho de Ogum.

Já na iniciação do filho de Bento, o modelo foi pai e mãe mítico, representado por Jocelina e Pastôra.

⁵¹ Recebeu o cargo de Assobá do Maroketu, ou seja, sumo sacerdote do culto de Obaluaiyê.

A partir dessa composição de família de santo imbricada com a família biológica, evidenciamos o modelo do grupo religioso presente no Maroketu, conforme quadro abaixo. Embora não seja completamente exógeno à tradição, há singularidades projetadas nas sucessões hierárquicas e participações religiosas que darão ao grupo sinais diacríticos lembrados e exaltados pela memória - identidade da comunidade. Apontamos alguns aspectos como: a autoridade religiosa de Mãe Caetana que perpassa todas as gerações, a sucessão de Cecília do Bonocô ter sido para as duas filhas biológicas sucessivamente e a presença ostensiva de Nezinho que por último, delineou a composição do que chamaremos de Tradição Maroketu. São essas as peculiaridades possíveis de serem encontradas na descrição dos rituais e das festas do candomblé.

**Gráfico 3 - AFILIAÇÃO FAMILIAR
E
RELIGIOSA DO TERREIRO ILÊ AXÉ MAROKETU**



CAPÍTULO VII

DESCRIÇÃO RITUAL DE SACRÍFÍCIOS E FESTAS

NO TERREIRO ILÊ AXÉ MAROKETU



Foto 23 – Iaô utilizando a pedra de triturar grãos do Ilê Axé Maroketu. Acervo da Autora.

CAPÍTULO VII

DESCRIÇÃO RITUAL DE SACRÍFICIOS E FESTAS NO TERREIRO ILÊ AXÉ MAROKETU

7.1 O Calendário Litúrgico

Após a fundação do Terreiro, foi necessário estabelecer o calendário litúrgico. E, para tanto, Mãe Cecília relacionou o mês em que realizou suas obrigações ao período que também realizaria as homenagens aos orixás e ancestrais. Mãe Pastôra durante as entrevistas lembrou os rituais e as festividades. Completamos suas informações com as descrições de outros informantes.

Entretanto, é importante ressaltar que os rituais de sacrifício eram as bases de sustentação da Casa e antecediam as festividades. Segundo A. B. Ellis “o sangue é o axé de tudo quanto respira.”¹



Foto 24 – Festa de Olubajé no Terreiro Ilê Axé Maroketu. Publicada em livro didático Segredos da Bahia, 1998. p 79.

¹Ver: The Yoruba-speaking Peoples of the Slave Coast of West África, p.68. e MOTTA, Roberto Mauro Cortez. *Edjé Balé*: alguns aspectos do sacrifício no Xangô de Pernambuco. Recife: UFPE, 1991.

Para Maus e Hubert (1981: 149-150), devemos chamar de sacrifícios:

... toda a oblação, mesmo vegetal, todas as vezes em que a oferenda, ou que uma parte da oferenda é destruída, embora o uso pareça reservar o termo sacrifício somente à designação dos sacrifícios sangrentos...

Neste sentido, o mês escolhido foi dezembro, mas já no mês de novembro se iniciavam as obrigações. Seguindo a recomendação da tradição religiosa em que se inseriu, o início das práticas religiosas sazonais começava pela atenção especial aos Eguns ancestrais, Exus, oferendas e sacrifícios aos lugares devotados às entidades, como árvores e a fonte consagrada a Iemanjá Ogunté.²

Cultuava-se inicialmente aos Eguns ancestrais, ocasião em que se fazia o Ossé³ da casa de Babá⁴. O primeiro Egum assentado dentro da casa Ilê Ibó, foi de Maria Plácida, em honra e homenagem àquela que abriu espaço para que Cecília conhecesse o mundo dos Orixás, como já dissemos antes. Posteriormente o de Damiana Oxafalaqué. Os demais reverenciados eram os ancestrais que representavam as tradições de Ketu na Bahia como Babá Acicá, Babá Adetá, Obiticô.

Em seguida, Exu recebia suas oferendas tanto o da porteira, cujo assento localiza-se na entrada da casa, como o de dentro de casa, aquele localizado no interior do terreiro, e é evidente que os de fora ou “os da rua” também eram atendidos. Os nomes dessas entidades, pertencentes e guardiãs do terreiro não nos foi autorizado revelar, candomblé é

²A fonte de Iemanjá localizava-se no final da ladeira em que se situa o Terreiro, atualmente a área já não pertence ao Maroketu. Essa mesma fonte fora desativada pela própria Cecília ao encontrar nela pessoas lavando caranguejo, crustáceo chamado pelo povo de santo de “arranhola” (caranguejo), um dos principais tabus alimentares da divindade Obaluaê e por extensão de todo povo de nação Ketu. Outra fonte foi reaberta, ficando esta mais próxima das casas dos Orixás onde permanece atualmente.

³Ossé: ritual de limpeza dos quartos das divindades e outros espaços, reposição de águas limpas, trocas das roupas ou panos que cobrem os assentamentos, oferendas e até mesmo sacrifícios.

⁴Bábá: sinônimo de Egum. Casa de Bábá ou Lesse Egum, Ilê I cú, Ibó.

uma religião de segredos e restrições, esse interdito compõe um dos limites entre o que é permissível e aquilo que constitui um Ewò.⁵ Exu era servido com os elementos votivos e iguarias que apreciava. Dessa forma, atendia-se a uma primazia em relação aos demais Orixás sob pena de não contar com sua segurança e cuidado para o desenrolar das funções religiosas.

Posteriormente, a casa passava por uma limpeza ritualística, com uso de ervas, grãos, defumadores e todos faziam o ebó de início das obrigações espécie de preparo do corpo e do ori⁶ para as cerimônias religiosas, chamada de *Odu de todo ano*.⁷ A casa e todos estavam então preparados para prosseguir reforçando a força mágica das árvores sagradas, como o acôcô⁸, pés de dendê, orobô⁹, cajá¹⁰, apaocá¹¹, Irocô¹², aroeira¹³ para que recebessem os elementos votivos segundo a especificidade. A fonte de Iemanjá também era limpa, lavada literalmente, só depois, realizavam-se os sacrifícios à deusa e a fonte fechava-se para o público da redondeza que diariamente aproveitava suas águas nos gastos domésticos.

Passado esses três momentos, a roça estava preparada, então os orixás, após lavagem de suas representações em um único dia pelas mais velhas iniciadas, ogans e equedes, receberem as reverências individuais a cada orixá.

Eram também confeccionadas as bandeirolas com as cores prediletas dos orixás que iriam predominar em cada dia de festa. Os ogans se incumbiam de preparar as varetas, chamadas de aguidavis, para tocar nos atabaques. Os mariôs¹⁴ das portas e janelas eram renovados. Também cuidava-se de *dar comida* à cumieira e aos atabaques.¹⁵

⁵ De pronúncia proibida por constituir uma transgressão.

⁶ O mesmo que cabeça em língua iorubá.

⁷ Odu significa caminho, caminho de todo ano, renovação dos axés nesse contexto.

⁸ *Newboldia laevis* Seem., *Bignoniaceae*. BARROS, José Flavio Pessoa de; NAPOLEÃO, Eduardo. *Ewê Orisá: uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casas de candomblé jêje Nagô*. 3ª Ed. Bertrand Brasil, 2007, p.75.

⁹ *Garcinia livingstoni* T.Andrers, *Guttiferae*. *idem*, p. 300.

¹⁰ *Spondias mombin*. VERGER, *Ewê...op cit.*, p. 723.

¹¹ *Artocarpus integrifolia* L.f *Moraceae*. *Ewê Orisá... op.cit.*, p. 90.

¹² *Ficus dollaria* M.art., *Moraceae*. *Ewê Orisá... op.cit.*, p.255.

¹³ *Schinus therebenthifolius* Radd, *Anacardiaceae* *Ewê Orisá... op cit.*, p.71.

¹⁴ *Palha de dendê desfiada*, representação de Ogum, símbolo de proteção dos lugares de entradas e saídas dos Terreiros.

¹⁵ Dar comida à cumieira é o ritual de renovação da parte central do telhado que representa a ligação do poste central materializado ou não, que liga a Casa ao Cosmos. Os atabaques também recebem sacrifícios como símbolo de renovação e fortalecimento da sonoridade que ecoa de suas batidas solicitando a presença dos orixás.

A escolha do orixá para dar início às celebrações deveu-se à estima e respeito que Cecília nutria por sua Ialorixá Damianana Oxafalaqué, filha do Orixá Oxalufã. Dessa forma, as obrigações ou funções¹⁶ anuais para as divindades africanas começavam diferente de outras tradições, com os rituais para o orixá Oxalufã¹⁷. Eram segundo Mãe Pastôra, três domingos dedicados a Oxalá¹⁸. Na primeira semana de dezembro, todos os filhos já iniciavam com restrições a cores berrantes até gradativamente atingirem a brancura total de suas vestes.

7.2 Os rituais para Oxalá

Na primeira sexta-feira do mês de dezembro era o dia das *Águas de Oxalá*, antecedido pela quinta-feira, quando todos já deviam estar no Terreiro, pois nessa noite acontecia o ritual de saída dos elementos sagrados do Orixá Oxalá, que ficavam numa cabana feita de palha de dendê, até o dia seguinte. Essas pessoas ali já reunidas cuidavam também da organização da despensa, abastecida com cereais, carnes salgadas, temperos, frutas, leguminosas, além dos víveres que seriam imolados no peji sagrado. Tanto na véspera como na sexta-feira, cozinhava-se bastante milho branco, chamado de ebô¹⁹, fazia-se inúmeros acáças²⁰, ecurus²¹, além dos alimentos que seriam ingeridos pelos de casa e visitantes de outras tradições, vizinhos, agregados, amigos, afilhados, compadres, que costumeiramente participavam das obrigações na casa do Bonocô.

Na sexta-feira pela madrugada, por volta de 3 horas da manhã, tinha lugar a cerimônia mergulhada num silêncio profundo e todos magnificamente vestidos com a cor

¹⁶ Obrigação de todo ano ou funções religiosas diz respeito as atividades ritualísticas e consagração das divindades africanas, por processos que se destinam a reforçar e renovar os axés, iniciação e veneração.

¹⁷ Em geral, é com as obrigações a Oxalá que são encerrados os calendários nas comunidades afro-brasileiras e o orixá Ogum é quem abre as celebrações coletivas.

¹⁸ O terceiro domingo foi suprimido com a chegada do Babalorixá Nezinho.

¹⁹ Ebô: iguaria de orixá Oxalá feita como milho branco.

²⁰ Iguaria feita com milho branco, espécie de manjar envolvido com folha de bananeira. Pode ser acrescentado leite e açúcar.

²¹ Espécie de abará, sem azeite, sem camarão, satisfaz especialmente aos Orixás funfun e também Nanã e Iansã.

branca, equilibravam quartinhas de barro com a água duplamente sacralizada: primeiro eram águas provenientes da fonte consagrada à Iemanjá Ogunté e eram as águas que se consagravam novamente no ritual dedicado a Oxalá. O silêncio só era quebrado pelo Ilá²² de Oxalá atendendo aos clamores dos atabaques que replicavam no ritmo do Ibim²³ e a Ialorixá saudava a divindade. Dessa forma com outros cânticos sagrados entregava-se a obrigação, sua primeira parte, pois a outra ocorria no final da tarde da mesma sexta-feira, quando os itás de Oxalá eram novamente reconduzidos para sua casa, e mais uma vez todos entoavam os cânticos específicos e dançavam para toda família Fumfum²⁴, cobria-se esses elementos que estavam sendo conduzidos pelas voduncis²⁵ com um imenso pano branco chamado de Alá.

Já dentro do quarto do Orixá Oxalá, tudo estava organizado para o sacrifício votivo para a divindade da paz, eram galinhas, conquéns, pombos, cabras, todos os animais de cor branca. Não faltava o Ibin²⁶, uma das iguarias preferencial desse orixá. Logo após, todos caminhavam para a cozinha dos orixás para a limpeza dos animais separando as partes do gosto da divindade para que fosse preparada segundo a tradição. Os pratos preenchidos com os elementos sagrados eram depositados diante do peji (altar onde permanecem as representações dos orixás), para que fossem apreciados pelo Orixá.

No primeiro domingo do mesmo mês, ou seja, após três dias das *Águas para Oxalá* e rituais internos, como foi o sacrifício, tinha lugar a festa pública para Oxalufã. Iniciava-se com o Xirê²⁷, roda sagrada em que se cantava e dançava para quase todos os orixás ou os principais representantes das famílias divinizadas africanas. Vide quadro abaixo:

²² Ilá voz dos Orixás, sussurro, grito.

²³ Ibim ritmo/toque específicos para o orixá Oxalufã.

²⁴ Orixás funfum, são aqueles que vestem branco.

²⁵ Pode ser usado como sinônimo de filha (o)-de- santo.

²⁶ Ibin (nome iorubá) ou caracol molusco gastrópode pulmonado de gênero Helix.

²⁷ Xirê: dança e saudação coletiva aos orixás. Em língua iorubá quer dizer encontro, festa, dança. Nesse dia de Xirê as pessoas que tivessem o orixá masculino deveriam atravessar o pano da costa como se fosse uma capanga, o que não agradava muitas filhas afeitas a vaidade. As de orixá feminino, dançavam com o pano da costa semi-envolvendo o peito e podiam ostentar os laços que compunham a roupa nesse complemento. De acordo com o sexo do orixá, há imposições na forma em que devem vestir-se seus filhos. Os de santo homem, ou Oborô, como se expressa o povo do candomblé, devem não usar abas nos ojas da cabeça, laços em seus panos da costa, substituídos por um nó tipo de gravata. No dia de Oxaguiã deveriam usar pano da costa tipo capanga, simbolizando os que lutaram nessa guerra simbólica, evitando também apetrechos de feminilidade muito ostensivos.

Quadro 2- Demonstrativo da Roda do Xirê no Terreiro Ilê Axé Maroketu

Tarde Parte I	Noite Parte II	Noite Parte III	Noite Parte IV
Padê de Exu	Início da cerimônia – apresentação coletiva dos filhos de santo.	Entrada majestosa dos orixás no barracão com suas indumentárias específicas.	Encerramento com cantigas e toques específicos para cada orixá ou cântico e toque para recolhimento coletivo.
Despacho de Exu	Cantigas de Xirê para os orixás: Ogum Oxóssi Ossanhe Obaluaê Oxumarê Naná Obá Euá Iansã Iemanjá Xangô	Rum – entoação de inúmeros cânticos e toques para os orixás individualmente.	Oferecimento de iguarias aos presentes de acordo com o orixá homenageado.
	Agueré, adarrum. Ibim ou cantigas de chamamento dos orixás – momento do transe.		
	Recolhimento dos orixás manifestados nos filhos/as de santo.		

No Xirê do Maroketu, não são entoados cânticos para o Orixá Oxalá, somente em algumas ocasiões, encerra-se com seus cânticos. Quanto ao Orixá Oxossi, reverencia-se como representante de toda a família de caçadores do reino de Ketu, só ocasionalmente se reverenciava publicamente o Orixá Logum. O Orixá Bessem era contemplado com as cantigas do seu similar na nação de ketu, o orixá Oxumarê. Na primeira parte das cerimônias, no período da tarde, reverenciam-se os Orixás Exus: o ritual do padê no Maroketu só é realizado se os orixás forem servidos com animais quadrúpedes; o despacho de Exu constitui uma forma menos complexa de dar-lhe a primazia nas cerimônias.

Na festa de Oxalá, após o Xirê, que era dançado no sentido anti-horário, talvez representando o retorno mítico a terras ancestrais no continente africano, era tocado o ritmo do Ibim e sob clamores da Ialorixá e dos seus filhos na condição de ebome, o Orixá Oxalá atendia à súplica e majestosamente se incorporava em Mãe Jocelina.

Os outros orixás também incorporavam seus filhos, atendendo a uma práxis do ritual na nação de candomblé, que estabelece a obrigação de todos os orixás atenderem imediatamente o chamado pelo toque do Ibim ou dos cânticos em reverência a Oxalá.²⁸ Esses orixás permaneciam no barracão para dançar, é o que o povo de santo denomina de dar *Rum*, enquanto isso o orixá Oxalá era recolhido para vestir as roupas sagradas. Retornava, posteriormente, vestido num branco sublime e prateado dos tecidos, apoiado em seu cajado, o Opaxorô.

O orixá de Mãe Jocelina ostentava uma coroa branca confeccionada em lantejoulas, contas brancas, búzios, no centro o símbolo de uma pomba em miniatura. Compunha sua indumentária uma capa bem decorada e que lhe atribuí a representação da majestade e da senioridade. Entoavam-se os cânticos de saída da divindade, da Casa-Grande para o barracão, entremeados aos estampidos dos foguetes, o rufar dos atabaques, e aos louvores dos devotos, quando à frente postava-se a ialorixá e comitiva religiosa acompanhando os passos lentos e cambaleantes de Oxalá, adentrando o barracão e formando o círculo sagrado. Os demais Orixás uniam-se ao cortejo e todos juntos dançavam embalados pelas músicas e toque para os orixás Oxalufã, depois Oxaguiã e finalizava com Odudú. Encerrava-se esta cerimônia com os cânticos apropriados para a ocasião: nos ombros de Oxalá, era colocado o Alá (grande extensão de tecido da cor branca), dobrado, recolhido após vários cânticos sobre a simbologia do pano branco estendido sobre todos os filhos. A retirada dos orixás do barracão se dava por ordem hierárquica dos iniciados, por último o orixá homenageado - Oxalufã seguido de solene comitiva. Oxalá carregava para o interior da comunidade o símbolo da paz.

Já no segundo domingo, decorrido sete dias do primeiro, a devoção era para com Oxaguiã, era o domingo do Pilão,²⁹ onde se realizava uma cerimônia após o Xirê. Tudo começava com a saída de um pilão magnificamente vestido de branco e prata, tendo preso nele as insígnias de Oxaguiã como a espada, chamada de alfange e a mão de pilão, uma vasilha com aruá (bebida feita com gengibre e rapadura), um feixe de cipós, ebô (milho branco cozido), ecurú (iguaria feita com feijão fradinho, sem uso do azeite de dendê), os banquinhos para se sentarem as filhas de santo dos orixás femininos chamadas de Aiabás,

²⁸ A mesma orientação é para determinadas cantigas sagradas relacionadas ao mito de Iemanjá, Oxossi e ao reino de Ketu.

²⁹ Pilão: concha côncava destinada à mistura, triturar alimentos transformação, amálgama. Representação do Orixá Oxaguiã.

que seguiriam para a divisão dos axés. O toque era Ibim e era imprescindível que alguém de Xangô segurasse o Pilão, na falta de Xangô Airá.³⁰

Em seguida, entoavam-se cânticos para iniciar simbolicamente uma guerra onde Oxaguiã seria vencedor, e se distribuía os cipós a todos os filhos e filhas, sendo que a mãe de santo ficava com o mais espesso e maior para sorrar levemente com três batidas as costas dos filhos que respondiam com os respectivos Orixás. Oxaguiã e Oxalufã eram os primeiros que “baixavam”³¹, diferente de outras tradições, no Maroketu era a líder religiosa que tomava a vareta para bater simbolicamente nos filhos.

Após esse momento, os orixás funfuns eram recolhidos para vestirem as roupas específicas e os demais permaneciam no barracão para ajudar na extensão e proteção de um grande Alá, que permanecia na altura da cintura de todos que seguravam, formando uma proteção que impedia que fosse visualizado o que ocorria no seu interior.

Decorrido alguns minutos, os atabaques rufavam com três batidas pontuais e a Ialorixá apresentava os axés (elementos sacralizados) envoltos num pano branco aos três lados do barracão e se dirigia rapidamente para o “quarto de Oxalá”, isso ocorria três vezes seguidamente e logo depois as pessoas eram convidadas a participar da celebração descendo em baixo desse pano branco para ali sorrateiramente degustar essa comida em pequenas porções, inhame amassado, carne de galinha, aruá. Iniciava-se com os mais velhos na hierarquia religiosa. Após todos da comunidade terem sido servidos, o Alá era retirado, dobrado e permanecia ali próximo ao Pilão: seguia-se a divisão do ebô para todos os presentes indistintamente, cada um que se aproximava era instruído que reverenciasse primeiro o Pilão e posteriormente eram servido com os grãos sagrados.

Realizada a divisão coletiva, o Pilão era erguido na cabeça do orixá Xangô que dançava ao som do Alujá³², equilibrando o Pilão representação de Oxaguiã e recolhia-se para o quarto do Orixá. Era a vez de saírem os orixás funfuns e cânticos eram novamente entoados, dessa vez mais para Oxaguiã encerrando com Odudua.³³

³⁰ Airá é uma qualidade de Xangô, que veste apenas a cor branca, simbolizado também pelo fogo.

³¹ O termo *baixar*; baixar o santo: significa para o candomblé quando uma pessoa do sexo feminino ou masculino manifesta-se de um determinado Orixá.

³² Alujá: toque e ritmo específicos para o orixá Xangô.

³³ Odudua: Princípio feminino que representa a terra e simboliza a fecundidade na cosmovisão iorubá.

7.3 A Festa de Ogum, Oxóssi e Ossanha

Na segunda-feira seguinte, a casa mudava de cor. Era já o dia para os Orixás Ogum, Oxossi e Ossanha. Após duas semanas sob restrição de cores, paulatinamente o cenário ia se colorindo, ainda assim, sob a mira e observações dos mais velhos que lembravam que as obrigações consagradas a Oxalá, contavam-se ainda 21 dias!

O dia de Oxaguiã já estabelecia um clima menos solene e mais agitado, intitulado dia de guerra e mesmo de “acerto de contas” metaforicamente falando. O clima de irreverência continuava, e os filhos e/ou filhas dos orixás desse dia, rememoravam seus mitos, aproximando os filhos/as das aiabás Oxum, Iansã, Iemanjá e refutando os outros orixás masculinos que ameaçassem sua hegemonia. Era dia de fartura por conta do Orixá Oxossi e toda sua família, dia das folhas de Ossanha e dos segredos da cura através das ervas. O cardápio se renovava com mais sal no tempero, já que nos dias de Oxalá também se restringia ou não se utilizava sal nem mesmo nas comidas para o povo. A dieta era mais ao gosto de todos, feijoada, comidas feitas com azeite de dendê e bastante camarão.

7.4 A Missa de São Lázaro

No dia dezessete de dezembro, realizava-se a missa para São Lázaro. Quando Cecília mudou da Liberdade, esta celebração (missa) foi transferida para a Igreja da Misericórdia, localizada na Rua desse mesmo nome no centro da cidade. Um dia antes, praticamente não se dormia preparando o café da manhã, com variados sabores de bolos, queijo de cuia, cuscuz de tapioca, de carimã, de milho e muitas pipocas que seriam

lançadas na chegada do cortejo tendo à frente uma menina que segurava a imagem num pequeno andor caprichosamente ornado com flores de papel crepom.

A casa estava inundada em um cheiro de incenso e mirra, pipocas frescas, tudo isso misturado ao cheiro da pólvora dos foguetes de flechas que anunciavam a chegada da missa. No Terreiro, ao chegar era preciso o corte ritualístico entre as duas modalidades religiosas: o catolicismo popular e o candomblé. Ao adentrar o barracão, entre vivas a São Lázaro e Atotô (saudação para Obaluaê), os Orixás iam respondendo mergulhados no toque do Opanijé³⁴. Depois de vários minutos dançando, tendo como principal espectador a imagem de São Roque eram entoados novos cânticos e o candomblé de manhã resumido e repleto de simbolismos tinha lugar (Vide imagem de São Roque no Anexo 5).

Terminado esse ritual, todos se dirigiam à mesa principal farta e sentavam em volta, para apreciar o “café da missa”, os pratos eram renovados para atender aos participantes que aguardavam a sua vez de também sentar-se à mesa, compreendido enquanto um ritual sagrado. Nesse dia, para almoço eram servidas as mesmas iguarias da Sexta-feira Santa: “feijão de leite”, ou feijão temperado com leite de coco e açúcar, moquecas de camarão e bacalhau³⁵, caruru, vatapá, peixe frito e de escabeche, e vinho servido em pequenos copos. Na sobremesa cocadas e outros doces caseiros.

7.5 Olubajé: A Festa para Obaluaê

Passado as celebrações para o santo católico, começava a organização dos rituais para Obaluaê. As roupas eram revistas observando-se a textura das anáguas, das vestes trabalhadas com bordado estilo richelieu, a escolha das roupas da festa era cuidadosa e atentando para as cores que agradassem ao orixá, como estampados, prevalecendo as cores preta, vermelha, laranja e mesmo o branco.

³⁴ Um dos toques/ritmo que simbolizam e representam os orixás Obaluaê e Nanã.

³⁵ Segundo a folclorista Hildegardes Vianna (1994:57-60), era um peixe consumido majoritariamente pela população de baixa renda da cidade de Salvador.

Eram dias para também se rever a despensa, recompondo as provisões, pois se esperava muitos convidados que deveriam ser atendidos em mesas fartas, o mínimo conforto nas instalações da casa que seria obsequiada. Uma atenção maior era dada aos animais que seriam imolados aos orixás Obaluaê, Bessen, Nanã.

Nesse modelo de ritual, as homenagens para o Orixá Obaluaê, são rodeadas de segredos e tensões pois, acredita a comunidade que os rituais dependem do domínio de certas práticas e cânticos que os distancia dos demais assim como todos os outros orixás com os quais dividia sua morada como Sergy,³⁶ Nanã, Euá, Becem, Oxumarê e Ossanhe. Obaluaê e Nanã se diferem dos demais pelos utensílios preferencialmente feitos de argila, recebem oferendas e sacrifícios que dispensam o uso de objetos cortantes feitos de ferro ou lâmina, entoados por cânticos específicos. Cerimônia demorada e cansativa deve-se aguardar o sol estar alto, esse astro é relacionado diretamente à força de Obaluaê/Azoane sobre a Terra. De um lado os orixás relacionados ao calor e a força da anciã que tudo sabe e tudo vê, considerado orixá frio, mas que reina sobre os dois mundos: o da Terra fecunda e o mundo dos mortos embaixo da terra.

Para Obaluaê, a tradição estabelecia a escolha de um bode em idade madura, onde fossem visíveis os chifres desenvolvidos e a barbicha. Os saquês bem nutridos, todo branco ou nas cores mais comuns, preto e branco. Escolhiam-se galos vistosos, com crista, esporão, de cor cabocla, isto é, avermelhados. Oferecia-se também um “porco da terra”, que não fosse confinado para o abate, de cor preta ou vermelha. Cágados, pombos, além de obis, orobôs, pimenta da costa, abará, aruá, ecó, acaçá, aberém, ádo³⁷, efó feito com folha de mostarda, duburôs, pipocas feitas com milho vermelho, feijão preto, feijão fradinho, milho branco, farofa de dendê, mel, azeite compunham os elementos votivos a serem oferecidos, com toda reverência e após preparo específico para o orixá. Acrescentava-se também o vinho tinto para compor o banquete.

³⁶ Sergy ou Sergy-lai, qualidade de Sapatá, considerado um dos mais velhos. O mesmo que Azansu. Conforme, entrevista de Gaiaku Regina Maria da Rocha, 2008.

³⁷ Obis: *Cola acuminata Sterculiaceae* - fruto de origem africana indispensável em alguns sacrifícios religiosos (noz-de-cola); orobôs: *Garcina Livingstoni* – fruto de origem africana utilizado nos rituais religiosos; pimenta da costa qualidade de pimenta (especiaria), vinda da Costa africana; abará: iguaria feita com feijão fradinho e dendê, camarão, cebola e envolto em palha de bananeira; aruá: bebida preparada com gengibre e rapadura; ecó: espécie de mingau, feito com milho branco; aberém: iguaria feita com milho branco, envolto em palha de bananeira; ádo: iguaria feita com fubá de pipoca e mel.

Ao orixá Bessen eram ofertados animais de penas brancas, mas, também recebia com o orixá Oxumarê animais de cores variadas, como galos, galinhas, pombos, bode. As comidas eram as mesmas oferecidas à Obaluaê, somando-se frutas e batata-doce. Já o orixá Sergí, degustava dos mesmos produtos apresentados à Obaluaê, contudo, em celebração mais reservada, eram-lhe oferecidos outros elementos dentro da liturgia Jeje-mahim. Esse ritual não foi possível descrever.

Nanã era a última a ser servida, após a limpeza do quarto retirando indícios do sacrifício anterior. Observamos que a orixá Nanã, embora tendo o domínio da lama e da profundidade, nega-se a receber oferendas em ambientes considerados impuros. Era só assim, que tinha lugar o seu ritual, exigindo de todos, prostração, joelhos ao chão e um sacrifício simbólico, ritualizado e acompanhado por cânticos à divindade. Nesta ocasião, cantava-se:

<i>Ê Nanã Oluaê, êpá, êpá</i>	<i>Nanã e Oluaê (Obaluaê) matam</i>
<i>Ê Nanã Oluaê, êpá, êpá</i>	<i>Nanã e Oluaê (Obaluaê) matam</i>
<i>Ê Nanã Oluaê, êpá, êpá</i>	<i>Nanã e Oluaê (Obaluaê) matam</i> ³⁸

Tudo isso ocorria no período da manhã, se iniciando a partir das 10 horas, quando o Sol – Orum, estava alto, seus raios luminosos eram intensos. Reiteramos que o culto ao orixá Obaluaê estava definitivamente atrelado a este astro.

No início da noite, por volta das 18 horas os elementos votivos elaborados segundo a tradição eram apresentados às divindades. A partir de então, as vestes do cotidiano das filhas de santo davam lugar às vestimentas festivas com o colorido dos dias quentes de verão. Por volta das 20 horas, iniciava-se a festa no barracão, antecedido do xirê de praxe, para na segunda parte do rito começar a celebração do Olubajé.

Sobre as cabeças das filhas de santo, cujo orixá era feminino, saíam as panelas confeccionadas em barro, ornadas com tecidos coloridos e laços das cores que simbolizam o orixá homenageado, preenchidas com as comidas destinadas a serem distribuídas às pessoas de acordo com a hierarquia religiosa e depois à coletividade. As filhas de santo que possuíam orixás masculinos se incumbiam de levar os bancos, a vasilha do aruá. No tempo

³⁸ Tradução da autora.

de Cecília, os homens ainda que fossem de orixás femininos, não participavam desse cortejo. O Olubajé era servido ao ar livre e em frente à casa do Orixá.

As comidas eram servidas em folhas de nativo³⁹, chamadas Peregum em língua africana, e como bebida era servida o aruá. Entremeado à distribuição, eram lançadas pipocas para o alto sobre louvores ao orixá enquanto, tocava-se e entoava-se a cantiga para divisão das comidas:

<i>Áráyé a je nbo,</i>	Povo da terra, vamos comer e adorá-lo,
<i>Olúgbàje a je nbo</i>	o senhor aceitou comer.
<i>Áráyé a je nbo,</i>	Povo da terra, vamos comer e adorá-lo.
<i>Olúgbàje a je nbo.</i>	O senhor aceitou comer. ⁴⁰

Gradativamente, os orixás Obaluaê, Bessen, Oxumarê, Ossanhe e Nanã, atendiam as solicitações dos devotos que em sinal de reverência e respeito dobravam o corpo, louvavam, colocavam a mão no chão e tocavam na testa saudando as presenças ilustres. Após dançarem diante do Olubajé, conjunto de panelas colocadas num semicírculo, tendo mulheres sentadas para divisão dos elementos que simbolizavam o “Banquete do Rei”⁴¹, os orixás eram recolhidos para vestirem as roupas características. Enquanto isso, o Olubajé prosseguia até todos serem servidos e as folhas que serviram como pratos e os copos, recipientes do aruá fossem recolhidos. Terminado a distribuição era o momento de levantar o ritual, erguer as panelas, os balaios, a vasilha do aruá, os bancos acompanhados de cânticos, dessa forma esses utensílios e o que sobrou do alimento sagrado eram recolhidos no quarto da divindade. Tudo isso era realizado no pátio em frente à casa de Obaluaê, e concluída a cerimônia, em fila as ebomes, equedes, comitiva religiosa, ou seja, membros de outros Terreiros que prestigiavam a festa, se dirigiam para o interior do barracão, antecedidos dos atabaques e dos ogans alabês, cantando:

³⁹ *Dracaena fragana* (L) Ker Gawl, *Liliaceae*. BARROS e NAPOLEÃO, *Ewé Orisá op. cit.* P. 311.

⁴⁰ Conforme BARROS, Flávio Pessoa de. *O Banquete do Rei – Olubajé: uma introdução à música sacra afro-brasileira*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2005

⁴¹ Ver: BARROS. *O Banquete do Rei... op cit.*, p. 81-120.

<i>Oba xárê Lonin</i>	Que venha dançar o senhor
<i>Lodê Bare á</i>	que venha com calma
<i>Lodê Bamba</i>	que venha dançar o senhor
<i>Aê Lodê Bare á</i>	Que venha com calma
<i>Lodê ba issá...</i>	que venha com calma... ⁴²

<i>Onilê wà àwa lèsé òrìsà</i>	O Senhor da terra está entre nós
<i>Opé ire onilê wà a lèsé òrìsá O pé ire</i>	que cultuamos orixá,
<i>E kòlòbó e kòlòbó sin sin sin</i>	agradecemos felizes pelo senhor da terra
<i>Kòlòbó</i>	estar entre nós que cultuamos orixá,
<i>E kòlòbó e kòlòbó sin sin sin</i>	agradecemos felizes.
	em sua pequena cabaça ele traz
	remédios para livrar-nos das doenças ⁴³

Enquanto isso, outras equedes já tinham vestido as roupas dos orixás que estavam preparados para a saída festiva. Após alguns minutos para a organização e últimos detalhes da procissão, os atabaques davam os primeiros acordes anunciando a parte tão esperada de todo o ritual. Entoando os cânticos que significavam o pedido de licença para adentrar no barracão, os orixás saíam sob palmas e gritos de *atotô*, saudação específica para Obaluaê. O Obaluaê de Cecilia apresentava-se de forma singular, diferenciava-se dos demais por não fazer uso do tradicional filá e sim um largo chapéu cujas palhas eram de cor vinho tinto, ornado com muitos búzios e palha da costa trançada, de cor vinho. Vestia uma saieta também de palha na mesma cor, o tecido era estampado nas cores de preferência da divindade, sobre o peito um largo ojá com um desenho de um sol representando seus raios em búzios enfileirados. Compondo a roupa, muitos guizos empendurados, nas mãos o Xaxará, exim e o cajado, brajás (contas feitas em búzios), laguidebás, duas cabaças empenduradas sobre as vestes. Enquanto que os demais, tanto o filá como a saieta eram

⁴² Tradução da Autora.

⁴³ Cf. BARROS. *Op cit.* p.

tecidas em palha na cor natural. O Ojá largo sobre o peito, com a representação do Sol era seu outro diferencial. Após uma seqüência de cânticos e danças, Obaluaê despedia-se, deixando sempre um ebó para todos os presentes e ainda podia anunciar acontecimentos relacionados à vida, como por exemplo, doenças, conflitos, alegrias e até mortes.

Decorrida a grande festa, no dia seguinte era o dia da chamada “comida fria”, ou seja, nesse dia deveria ser ingerida uma porção das comidas ritualizadas e postadas à frente da representação do orixá. A palavra fria atende perfeitamente àquela condição: estavam realmente frias, mas, em perfeita condição para degustação. Neste dia, a vizinhança também acorria ao Terreiro para unidos aos filhos e filhas, ritualizarem através de cânticos da nação de jeje os orixás homenageados, e com reverência levantar os pratos das comidas para serem divididos com os presentes. Depois das comidas terem sido saboreadas, com muita devoção, as mãos sujas do azeite de dendê eram passadas nos braços e pernas acreditando-se que, o ritual fortalecesse os membros e trouxesse saúde.

Logo após, no toque de avamunha,⁴⁴ as panelas mais uma vez sobre as cabeças eram conduzidas para serem limpas, passando pelo barracão até serem reconduzidas à cozinha dos orixás. Ainda nessa manhã, os atabaques tocavam para os orixás que já tinham atendido às súplicas durante entonação dos cânticos religiosos, possuindo suas voduncis. Agora o xirê era específico para aqueles orixás e outros cânticos que reverenciavam a nação de ketu e jeje eram lembrados.

A participação de moradores da vizinhança e outras pessoas que freqüentavam o Terreiro, sem ainda terem realizados a iniciação, dificilmente passavam pela participação nesse dia sem responderem com o transe ou barravento⁴⁵ de orixá. E por esse motivo, o dia foi concebido como um momento de entrada das abiãs ou daquelas que deveriam organizar a vida para posteriormente ingressarem na família de santo. O dia correspondia à lembrança da data em que Cecilia fez santo, 25 de dezembro. A sua saída do ritual de

⁴⁴ Avamunha, ritmo denominado por: *Vamunha*, ramonha, vamonha, avania ou avaninha, tocado para todos os orixás. É um toque rápido, geralmente exibido em situações específicas como a entrada e saída dos filhos de santo no xirê e para a retirada do orixá incorporado. É nesse momento que o orixá saúda os pontos de axé da casa e se retira sob a aclamação dos presentes.

⁴⁵ Barravento, expressão utilizada para caracterizar a proximidade de um Orixá que se expressa através do desequilíbrio do corpo pela pessoa, em via de transe, que poderá cair bruscamente ao solo, quando a pessoa ainda não foi iniciada. A partir de então, chama-se no universo dos candomblés que a pessoa “bolou no santo”.

iniciação era simbolicamente lembrada com a entrada no dia seguinte de novas filhas de santo. Era o dia da renovação.

Muitas destas pessoas já conheciam a sistemática religiosa e esperavam uma prova contundente dos orixás para que cedessem a sua vontade. Ali também estava a oportunidade de serem apadrinhadas por ogns, equedes, ebomes e até mesmo pela Ialorixà que de forma incisiva contribuiria com o gasto da feitura de santo. E esses não eram poucos, as roupas e produtos dirigidos para os rituais exigiam uma soma em dinheiro considerável, principalmente porque se tratava de pessoas de baixa renda. Assim, terminava o segundo dia das homenagens ao patrono da casa com a certeza ou mesmo a incerteza da organização de um novo barco de iaôs. A partir de então, os rituais seriam realizados contando-se três, sete, quatorze e vinte e um dias com sacrifícios de *bichos de pena*⁴⁶ em menor quantidade e comidas prediletas dos orixás.

7.6 A Festa das Ayabás

A festa das Ayabás⁴⁷ vinha logo na semana seguinte a de Obaluaê, e a contagem dos dias de seus rituais não atrapalhavam o novo rito. Os orixás homenageados nesta festa eram: Oxum, Euá, Obá, Iansã e Iemanjá. Estava excluída Nanã que já tinha sido homenageada com o seu filho Obaluaê e a Iemanjá de Mãe Pastôra, que explicaremos mais adiante.

Nesse dia, muitas galinhas, cabras, pombos, conquéns eram sacrificadas para essas divindades. Os pratos de suas preferências eram preparados com esmero por cada uma de suas filhas. Durante o preparo dos mesmos o diálogo relembra com jocosidade os mitos de disputa entre suas orixás e os orixás masculinos e até mesmo as rivalidades intra gênero como o mito de Oxum e Obá.⁴⁸

Na noite da festa, no momento em que os orixás dançavam, o brilho e os detalhes das indumentárias dos orixás femininos chamavam a atenção de todos. Eram vestimentas onde

⁴⁶ Bichos de pena, são os animais para oferenda aos orixás que são recobertos por penas.

⁴⁷ Orixás femininos: Iansã, Oxum, Nanã, Euá, Obá e Iemanjá.

⁴⁸ Sobre o mito de Obá e Oxum, consultar Prandi, Reginaldo. Mitologia dos Orixás. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

predominavam os bordados das roupas, os bicos de algodão, as lantejoulas e contas cristalizadas. As ferramentas feitas em flandre nas cores dourado, cobre e branco, cujos detalhes foram reproduzidos por um hábil artista dos símbolos e representações dos orixás.

7.7 A Festa de Xangô

A festa para Xangô sempre encerrou o calendário litúrgico do Maroketu. A celebração envolvia a todos, pois, se tratava do segundo orixá do Terreiro e seu culto igualava-se com a atmosfera durante as cerimônias para Obaluaê. Contudo, as reverências podiam ser entrecortadas pelo clima de moderada descontração, com frases que relacionavam o mito do orixá, suas muitas mulheres, seu vigor e a disputa simbólica entre este e o primeiro Orixá da Casa. O preparo da festa iniciava-se com as alterações das cores na ornamentação do barracão, agora predominavam o branco e o vermelho, representações do fogo e da insígnia do orixá.

Na cozinha, centenas de quiabos, camarões, azeite de dendê, cebolas, para iniciar preparo do Amalá.⁴⁹ Era o momento de apresentar as gamelas de inúmeros tamanhos e tachos feitos de cobre para colocar as comidas de Xangô. No terreiro, aguardavam os animais para o sacrifício, eram: carneiros, cágados, galos, conquéns (galinhas d'angola), pombos. Nesse dia, também eram realizados sacrifícios à Iemanjá Ogunté que não dispensava o carneiro, além de patos, galinhas e pombos.

O gosto pelo carneiro foi uma das principais razões para que essa orixá fosse cultuada junto com Xangô, lembramos que os orixás também tinham restrições alimentares e o carneiro chamado de *abô*, era restrito a poucos orixás e filhas de santo. Após a matança entre os estrondos de foguetes, aliás, Xangô aprecia as explosões, o sacudir do Xerém.

Os animais sacrificados eram colocados na frente do quarto do santo, amontoados para que em volta se dançasse partes da “Roda de Xangô.” Logo depois os animais eram

⁴⁹ Iguaria feita a base de quiabo, azeite de dendê, camarão e cebola.

levados para a cozinha ritualística, limpos e preparados seguindo as orientações dos mais antigos. Preparavam-se também os abarás, os acarajés, dentre outros, acrescentava-se frutas, flores, o quarto era iluminado com a luz tosca das velas. Diante das comidas e no quarto do Orixá se cantava rezas para Xangô e Iemanjá.

À noite, iniciava-se a festa pública, onde era perceptível que todos se esforçaram para que suas vestes estivessem à altura daquela festa. Predominavam o vermelho, e o acobreado, as cores de Iemanjá, mas também o branco de Airá. Após os cânticos para quase todos os orixás, entoavam-se os cânticos da Roda de Xangô⁵⁰ e na última música em língua iorubá convidava-se Xangô a estar na Terra⁵¹. Na segunda parte da festa, após o xirê, era apresentada uma gamela com amalá e posto no centro do barracão por uma filha de Iemanjá para que ali se realizasse o ritual coletivo do “Amalá de Xangô”, sendo saboreado por todos os voduncis. Um simples toque na comida ritualística era suficiente para o transe imediato dos orixás, que rodopiavam e dançavam ao som do Alujá. Esquivavam - se dessa cerimônia os filhos de Obaluaê e Nanã, e os filhos de Oxalá. O primeiro por conta de uma disputa nos tempos míticos e preservados os espaços no tempo atual e Nanã por acompanhar seu filho Obaluaê, e Oxalá por conta da interdição de fazer uso do azeite de dendê. Nesse dia também poderia sair o ajê, panela de barro com fogo em chamas, equilibrado sobre as cabeças das filhas de Iansã, passando para as de Xangô.

No terceiro momento da festa, os orixás apareciam vestidos com as roupas apropriadas. A saída dos orixás era marcada por muitos fogos, palmas da assistência e saudações ao orixá Xangô e Iemanjá. A ialorixá seguia à frente balançando o xerém (instrumento específico para reverenciar Xangô) junto com os ogans, as equedes protegendo e acompanhando os orixás. O toque do alujá estabelecia o ritmo e estimulava a empolgação de todos. Após os cânticos e toques de batás⁵², Iemanjá de Mãe Pastôra recebia as homenagens e dançava majestosamente, mas com o vigor da guerreira Ogunté. Depois Xangô tomava conta do barracão e dançava de forma vigorosa o alujá e outros

⁵⁰ Roda de Xangô: seqüência de cânticos em que se relembram todas as divindades que compõe a família do orixá Xangô e um pouco de suas histórias míticas, o ponto é considerado um dos momentos mais sublimes dançado coletivamente.

⁵¹ A música era a seguinte: “Ibara Orixá Ibarô Onilé...” e o Xerém, era empolgantemente sacudido.

⁵² Ritmo característico do candomblé. O batá lento é tocado para os orixás cuja dança é comedida e denota certas características de suas personalidades, como a dança de Oxalufã. Batá é um tambor horizontal, formado por uma caixa de ressonância (geralmente um cilindro de madeira), coberta com couro nas duas extremidades. Esse tipo de tambor é muito comum na África ocidental. Cf: <<pt.wikipedia.org/wiki/Bata>> Acesso em 24/07/2008.

cânticos que lembravam o seu culto, os outros orixás que também se faziam presentes dançavam as suas músicas específicas. Ao final da festa os toques eram para Oxalá e nesse momento mais uma vez se estendia o Alá agora sobre a cabeça de todos. Oxalá assumia o encerramento das cerimônias anuais, dessa vez, quando recolhido trazia não somente o Alá já dobrado em suas costas, como se apoiava no orixá Xangô para recolher-se no interior da casa.

Durante a festa de Xangô, era também ofertado o amalá para os orixás Ibeji e na mesma noite, após o despacho⁵³ dos orixás a comemoração era dos Erês⁵⁴ que cantavam e sambavam quase que a noite inteira, entre muitos risos, gargalhadas e comilança.

Decorrido os doze dias de Xangô, também com sacrifícios de animais, era chegado o momento de encerrar coletivamente os rituais anuais, com o ritual de *cantar folhas*⁵⁵ para o orixá Ossanha. Isso significa apresentar os pratos votivos de todos os orixás e com pequenos punhados desses alimentos colocados sobre folhas de mamona eram embrulhadas e com cânticos específicos, depositados nos quartos dos orixás que respondiam em seus filhos e após rezas encerrava-se o ritual com agradecimentos da Ialorixá e sua comitiva direta.

7.8 Os Barcos de Iaôs no Tempo de Cecilia

As razões para a procura de muitos pelos conhecimentos religiosos de Cecilia, estavam atreladas em grande parte a doenças não identificadas, ações de feitiços, problemas ligados à esfera religiosa e aceitação do candomblé, questões judiciais, busca de certezas em determinados casos. Ou conforme nossa entrevistada:

⁵³ Despachar o santo ou suspendê-lo é o mesmo que mandá-lo embora temporariamente através de ritual específico.

⁵⁴ Erês ou Ibeji entidade que após o transe do orixá incorpora nos adeptos da religião afro-brasileira, tanto, feminino quanto masculino.

⁵⁵ Ritual onde canta-se para o orixá Ossanha, acompanhado de iguarias e dança.

Uma doença que tive e uma amiga dela, amiga de Cecília, vam'bora fazer uma consulta lá com dona Cecília. A consulta era um mil réis naquele tempo, dia de segunda-feira, me levou, quando chegou lá olhou, me disse que uma pessoa vizinha minha tinha soprado um pó e tinha produzido aquela doença. Eu não acreditei, duvidei, mas ela passou uns banhos e eu fui pra casa, tomei o banho terça-feira, quarta e quinta, sexta eu tava boa como estou hoje, não sinto mais nada, aí eu continuei a freqüentar.⁵⁶

Para muitos, é dessa maneira que se estabelece o primeiro encontro com o *modus operandi* no candomblé. Os resultados obtidos com os processos expiatórios como banhos, sacrifícios votivos às divindades estabelecem laços que serão fortalecidos a partir de processos iniciáticos graduais, como ocorrido com a entrevistada Alzira Lacerda.

Dentro do universo afro brasileiro, a participação no candomblé podia ser revelada por um sonho, que poderia acontecer antecedido por situações cotidianas compreendidas como inexplicáveis. Mas também, corria a fama de um bom olhador para decifrar os acontecimentos, e o carisma podia contribuir para estreitar os laços entre o suposto filho de santo e o líder religioso. Foi a partir desses acontecimentos e da busca de respostas que a filha de santo, Lourdes Ramos de Carvalho chegou ao Terreiro Maroketu:

... eu morava ali na ladeira de São Roque. E lá um dia, uma tristeza, me deu uma tristeza, um dia disse pra meu marido. Meu bem tem um ladrão aqui, nu da cintura pra cima e de short. Quando meu marido pegou a faca e mirou, ele desapareceu.

A partir desse dia, Lourdes contou que procurava interpretar aquela cena e entender seu sentimento de desconforto: *Eu fiquei, Meu Deus do céu, o que é isso? Isso é alguma coisa, algum espírito ruim, não sei o quê.* Um dia de tarde saiu e foi ao bairro de Quinta das Beatas (atual Cosme de Farias). E, descia a ladeira que dava acesso ao Terreiro, *fui descendo aquele caminho estreito, nisso cheguei na casa de Minha Mãe Ceília.*

⁵⁶ Entrevista concedida por Alzira Lacerda, 1987.

Perguntei: *Ou minha senhora, a senhora sabe algum lugar porque eu quero vê minha vida. Ela disse assim, uma hora dessa minha filha... ora, já quase noite.* Segundo Lourdes Ramos, Mãe Cecília teria recomendado que realizasse a consulta com pessoas de seu conhecimento como o pai de santo Neve Branca e a Mameto Joana de Tupy, mas, ela no primeiro encontro tinha se afeiçoado a Cecília e respondeu dizendo: *... mais eu não vou pra canto nenhum, porque eu cheguei aqui, gostei tanto da senhora, que eu tô conversando com a senhora e tô me sentindo bem.* Atendendo à determinação de Mãe Cecília, retornou no dia seguinte, sem ter conseguido dormir direito naquela noite, se apresentou por volta de uma hora da tarde e depois de uma rápida troca de palavras, Mãe Cecília procedeu a consulta. E revelou que o que ela tinha visto era Exu dentro de casa, mas, a mais importante revelação estava por vir, exclamou Mãe Cecília: “Ora êê, Ora êê, Oxum, Oxum, Oxum!”.

Lourdes Ramos disse ter reagido àquela revelação com preconceito e medo: *minha senhora, sou de Deus, não sou do diabo não, veja, Oxum...* Mãe Cecília, então, me explicou que Oxum era dona das águas doces e que ela estava se apresentando na consulta como indicativo de que desejava “ser feita”⁵⁷.

A entrevistada informou que, já em sua casa, ao dormir sonhou que na Casa de D. Cecília havia muitas mulheres, todas vestidas de branco e com objetos de barro sobre a cabeça, descendo por um caminho estreito e retornavam as vasilhas cheias d’água. *Eu nunca esqueci do sonho, cheia de água estavam as quartinhas.*

Ao retornar ao Terreiro de Cecília, contou-lhe o sonho e ela lembrou que faltava uma semana para as Águas de Oxalá, então ela foi convidada a participar do ritual. Durante a cerimônia passou a lembrar das imagens do sonho e relacioná-las ao trajeto da celebração, as roupas das mulheres e as vasilhas que traziam água sobre as cabeças. Passado essemomento, Mãe Cecília anunciava que ela precisava “fazer o santo”, os caminhos tinham sido confirmados pelo sonho, e, lhe prescreveu a lista com todo material necessário. Como ela era desprovida de recursos, e nem podia tecer comentários em sua própria casa, nem tão pouco, na casa do pessoal em que foi criada, todos brancos ricos, preocupou-se e Mãe Cecília tranqüilizou-a, indicando que Oxum cobriria os gastos: *naquele tempo até ferro de ingomar a gente tinha que levar, bacia de roupa, tuuuudo, sabe como é...* Contou

⁵⁷ Referência ao ritual de iniciação.

nossa informante que nesse mesmo dia ao dormir sonhou com os números 1145-4511. E quando o “jogo de bicho” foi aberto, próximo a sua residência no bairro da Barroquinha, solicitou a um homem chamado “Capitão”, que fizesse a aposta para ela porque não tinha experiência. Ao final do dia veio o resultado, os números sorteados foram 1145 “na cabeça da pule”, mas também tirei dezena..., exatamente como vira em sonho. Segundo a entrevistada, o dinheiro garantiu a de todo o enxoval do santo, e tudo mais necessário ao ritual de Oxum e, quando saiu da reclusão iniciática, Mãe Cecília disse: “Olha aqui minha filha, o dinheiro, o resto que sobrou.”

Essas e outras histórias de revelação e encontro com o mundo dos candomblés, foi que motivaram a inserção de muitas pessoas na condição de “Omon-Orixá”, isto é, filhas e/ou filhos de santo acolhidos em uma tradição de candomblé. O quadro a seguir visualiza a dinâmica das iniciações realizadas por Cecília com a participação de outros importantes líderes religiosos como Procópio de Ogunjá, Caetana Bamboxé e Nezinho de Muritiba.

Quadro 3 – Orixás “feitos” por Cecília do Bonocô 1954-1964

ORIXÀS	QUANTIDADE
Ogum	04
Oxossi	03
Ossanhe	00
Obaluaê	04
Oxumarê	00
Nanã	01
Oxum	06
Obá	00
Euá	03
Iansã	02
Iemanjá	02
Xangô	02
Oxalufã	01
Oxaguiã	01
TOTAL	29

De acordo com esse quadro demonstrativo, Cecília iniciou uma média de dois iaôs por ano, considerando que uma iniciação de feitura de santo, na sua época, variava de três a seis meses de reclusão e semi-reclusão. A dinâmica dos processos de iniciação liderados por Cecília pode ser considerada aceitável, sobretudo, porque parte significativa do seu tempo foi dedicado às consultas adivinhatórias. Não foi incluso nesta tabela os números daqueles que passaram por processos pré-iniciáticos, como o “assentamento de santo”, “bori”, dentre outros. Outro aspecto a ser lembrado é que a partir da indicação da feitura de santo em consulta específica, Cecília encaminhava muitas pessoas para outras casas de candomblés, seguindo a determinação dos orixás; assim procedendo, não se locupletava da condição de olhadeira, mantendo uma ética religiosa. Este por exemplo, foi o caso do Babalorixá Air José de Souza (Bamboxê) como explicado no capítulo III.

Dos orixás preparados por Cecília, não encontramos filhos para os orixás Ossanhe e Obá. Já os orixás Ibulama e Logum estavam representados no seu filho biológico Bento.⁵⁸

7.9 As Homenagens ao Caboclo Sete Flechas

Passado muitos anos e após a morte de Cecília e de Nezinho como já dissemos, foram re-entronizadas as homenagens ao caboclo Sete Flechas, posterior aos rituais em honra dos orixás. Este recorte, entre o tempo dos orixás e para o caboclo, pode explicar a compreensão de universos religiosos diferenciados, em razão das práticas ritualísticas e da aceitação dos membros do Candomblé.

Para reverenciar Sete Flechas, era armada uma cabana de palhas de dendê, ornada com frutas como maçãs, pêras, uvas empendurados, imponentemente uma bandeira do Brasil e outra do Estado da Bahia, ao centro a imagem de Sete Flechas e muitas folhas de samambaias. Composto o banquete, outras tantas frutas como: coquinhos de dendê, mané-velho, cajarana, melão caboclo, cajás, serigüelas, coco verde, melancias, mangas, laranjas, bananas, tangerina, pinha, fruta do conde, graviola, ananás e abacaxis, umbus, cajus,

⁵⁸ Bento Moreira de Brito. Falecido em 26 de junho de 1981.

goiabas. Também eram oferecidas saladas de folhas, não podendo faltar as folhas de urtiga e cansaço, saladas com pepinos, fumo, abóbora jerimum, também chamada de “abóbora de caboclo”, espigas de milho, e outras leguminosas. Também era oferecido um peixe frito bem ornado. Como bebida, a tradicional “jurema de caboclo”, servida em pequenas cabaças. Compunha também o banquete charutos de qualidade que eram ofertados aos caboclos incorporados em visitantes e aos da Casa. Tudo girava num clima de muito entusiasmo, palmas e um toque frenético nos atabaques pelo esforço dos ogans de nação Ketu em reproduzir com perfeição toques de outras nações como “Angola” e “Candomblé de caboclo”. Não faltava o incenso com mirra e outros produtos deixando no ar uma fragrância inusitada de florais e frutas variadas.

Iniciava a festa com os cânticos na nação angola para os inquices, dançadas em círculos, cuja dinâmica era bem próxima da nação Ketu. Depois todos se aproximavam da cabana e era entoado o canto de Angorossi, esse, específico para os caboclos. Quando gradativamente os caboclos atendiam ao chamado e tomavam seus filhos, evidenciando personalidades bem distintas conforme o território mítico que ocupavam⁵⁹. Depois, em espaço reservado, era vestida a indumentária própria de cada caboclo, como penachos, lanças, arco, flecha, chapéu de couro, enfeites como pássaros, cobras, folhagens, capangas, espingardas, chifres.

O caboclo Sete Flechas, agora respondendo em Mãe Pastôra, apresentava-se vestido com ojás e bombacha em tecido estampado onde predominava a cor verde ou todo de branco, em uma das mãos uma flecha feita em madeira rústica.

No terceiro momento da festa, apareciam tipicamente vestidos e apresentavam-se diante dos atabaques para as saudações individuais e coletivas e então, cantavam-se muitas salvas, inclusive as tiradas pelos próprios caboclos. Durante as danças dos caboclos eram obsequiadas as frutas e bebidas e todos os restos retornavam à cabana e permaneciam após a festa, intactos até o terceiro dia, quando eram recolhidos os alimentos, e levados até o Parque de São Bartolomeu⁶⁰. Durante a madrugada, esses e outros alimentos eram levados

⁵⁹Consultar: Santos, Jocélio Telles dos. *O Dono da Terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: SarahLetras, 1995.

⁶⁰ Localizado no subúrbio ferroviário de Salvador. Inserido no Parque Metropolitano de Pirajá, com 1.550 ha é a maior reserva florestal remanescente da Mata Atlântica original encontrada na Região Metropolitana de Salvador. O sítio histórico, no qual se inclui o Parque São Bartolomeu, está inserido na micro-bacia hidrográfica do rio do Cobre, com uma área de aproximadamente 2.660 ha. Toda a drenagem desta bacia flui para a Baía de Todos os Santos, na Enseada do Cabrito. O bairro de Pirajá abrigou vários Quilombos de

para dentro da mata, armados como se fosse um piquenique e mais uma vez se reproduziam muitos dos cânticos da festa pública. Os caboclos daqueles que acompanhavam aquele procedimento, incorporavam seus filhos que saíam da mata e dirigiam-se às cachoeiras para banhar-se ao tempo em que as divindades se desprendiam. Nessas cachoeiras também era comum que as pessoas que tivessem caboclos a ser incorporados, ao colocarem seus pés e cabeças n'água houvesse imediatamente o transe. Após esta cerimônia voltavam ao Terreiro e desarmavam a cabana. Estavam encerradas as cerimônias ao caboclo Sete Flechas e os demais.

No capítulo a seguir, que encerra essa tese, procura-se definir a tradição Maroketu edificada por Cecília do Bonocô.

escravos, surgida na luta dos negros pela sua liberdade. Palco de grandes batalhas contra a invasão holandesa e a consolidação da Independência do Brasil, o Parque São Bartolomeu, com 75 hc, é composto por quatro cachoeiras, um manguezal na Enseada do Cabrito e guarda vestígios da floresta tropical primitiva, dotando-se de singular beleza natural e significado histórico e religioso.

CAPÍTULO VIII

DEFINIÇÃO DA TRADIÇÃO NO TERREIRO ILÊ AXÉ MAROKETU



Foto 25 – Mão de Mae Pastora. Acervo Mae Pastôra

CAPÍTULO VIII

DEFINIÇÃO DA TRADIÇÃO NO TERREIRO ILÊ AXÉ MAROKETU

Cabe-nos, a partir das informações sobre a fundação do Terreiro e da história de vida de Cecília do Bonocô, tentar definir o que significa no campo afro-brasileiro a tradição Maroketu. Segundo Bornhem, o conceito de tradição encerra em si próprio contradições. Para o autor “é fácil perceber que existe uma atração recíproca entre conceitos como continuidade e descontinuidade, estaticidade e dinamicidade, tradição e ruptura”. Ao mesmo tempo, os termos buscam afirmar-se, e particularmente tradição, *só parece ser imperturbavelmente ela mesma na medida em que afasta, qualquer possibilidade de ruptura, ela se quer perene e eterna, sem perceber-se de que a ausência de movimento termina condenando-a à estagnação da morte. A necessidade de ruptura se torna, em consequência, imperiosa, para restituir a dinamicidade ao que parecia sem vida.* (Bornheim, Gerd A. 1997:15). À vontade de ser perene, a tradição curva-se à dinâmica social na busca de sobrevivência. As rupturas quando identificadas resultam em contextos novos, referendados na identidade longínqua, sustentada na oralidade e nos escritos. A essas informações passadas de geração a geração, seus sistemas simbólicos, compreendidos como também dinâmicos como observou Sahlins (1987), orientam as práticas no passado e no presente, além de reportar-se ao futuro projetando o caminho a ser trilhado. Podemos atribuir à tradição um caráter normativo, procedimentos que nortearão o grupo e as pessoas individualmente, enquanto reprodutoras de uma memória coletiva, baseada nas práticas sociais marcadas por sentimentalismo profundo e nostálgico, quando recontam os mitos e histórias re-significadas, e conscientemente ou não, evidenciam os múltiplos processos de re-simbolização. (Giddens, 2001:135).

A definição da tradição religiosa do Terreiro Ilê Axé Maroketu está diretamente relacionada à sua história de fundação e à passagem de líderes religiosos provenientes de

tradições diferentes em Salvador e do Recôncavo baiano. Geralmente, todo Terreiro sustenta uma história religiosa de sua fundação num passado longínquo, referendado nas representações de notórios pais e mães de santo, “tios e tias da Costa”. É político que enalteçam e optem por um único viés dessa tradição, geralmente a que melhor projeta o grupo em termos de prestígio religioso e social. Necessariamente, esse não foi o caminho que melhor identificasse a tradição iniciada por Cecília do Bonocô, em 1943.

Segundo Eric Hobsbawn (1984:9), “toda tradição é uma invenção”, gestada em algum lugar do passado imemorável muitas vezes, mas passível de mudanças ao longo do tempo. Por se considerar imediatamente a tradição como estática, para muitos é difícil admitir sua dinamicidade, atrela-se ao conceito a imutabilidade das práticas independentes do contexto social no qual estão inseridos os agentes sociais. Birman (1997:89), *apud* Sahlins, escreveu que “a defesa de uma tradição implica alguma consciência, consciência da tradição implica alguma invenção, a invenção da tradição implica alguma tradição”. Contudo, essa compreensão de movimento da tradição, não foi a sugerida para os candomblés na Bahia a partir dos primeiros anos do século XX. Os sinais diacríticos entre práticas e ritos dialeticamente encontrados na Bahia e em algumas regiões da África foram exaltados pelos recortes acadêmicos, culminando com o reconhecimento de legitimidade e importância de alguns Terreiros em detrimento dos demais. O esforço pela definição de como se constitui a tradição Maroketu caminha na contramão dos processos plenamente aceitos pela mítica de referência religiosa única, aliás, os estudos mais recentes já dão conta do emaranhado de pertencimentos étnicos culturais fundantes dos Terreiros considerados o berço do candomblé de matriz Ketu-jeje. Conforme demonstrou Birman (1995:15).

Se em certa medida é possível reconhecer e distinguir os cultos entre si, com destaque maior atribuído ao candomblé - este parece apresentar limites mais nítidos, certamente o campo de fusão e da permeabilidade não só sempre ameaçou a sua suposta integridade e

pureza , como parecia ser a característica fundamental dos outros cultos , componentes do universo da possessão.¹

8.1 Definição da Tradição Maroketu pelos Entrevistados

Durante o trabalho de campo, instiguei meus entrevistados a definirem o que era a tradição Maroketu, eles quase sempre definiram a nação de candomblé de acordo com uma caracterização mais geral dos Terreiros a partir do mapeamento realizado pela Federação Nacional do Culto Afro Brasileiro em Salvador (FENACAB)², declarado pelas próprias lideranças, ou ainda, logo associavam a nação da mãe de santo de Cecília, que era Ketu, à dela própria. Alguns fizeram questão de evidenciar a trajetória de sua fundadora do espiritismo até o candomblé, mas não projetavam a idéia de afinidade religiosa representada pelas tradições de candomblé na Bahia. Apenas um entrevistado, Seu Vaduca, contemporâneo ao tempo vivido por Cecília e instalação do seu Terreiro, é quem melhor traz a conceituação da nação e tradição Maroketu. Segundo Seu Vaduca (1987):

Nós temos três Ketus, o Ketu de vocês é Obá³, o Ketu de Procópio é Zebu, e há o Ketu do Gantois é Ewúa, finada Oxafalaqué, ela cansou de dizer, que ali era Ketu Obá. Tanto é fundamento pra falar, quando Cecília na obrigação quando quem ia ser jibonã (pai pequeno) de Cecília era Procópio que era Zebu, então Sinhá Oxafalaqué disse que na

¹Consultar também: SOUSA JÚNIOR, Wilson Caetano de. *Orixás Santos e Festas: Encontros e desencontros de sincretismo afro-católico na cidade de Salvador*. Salvador: EDUNEB, 2003 e *Nagô: a nação de ancestrais itinerante*. Salvador: FIB, 2005; SILVEIRA, Renato da. *O Candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro Terreiro baiano de Keto*. Salvador: Edições Maianga, 2006; DANTAS, Beatriz Góis. *Vovô nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

² Trata-se do mapeamento realizado a partir dos anos 30 do século passado e suas atualizações nas últimas décadas.

³ O termo é Egbá ou Obá, habitantes do centro-sul do país iorubá, trouxeram Iemanjá, divindade do rio Ogum, que era a princípio uma qualidade de Oxum. Eles eram inicialmente habitantes de uma região situada na bacia do rio Oxum, migraram no início do século XIX para a região do rio Ogum. Cf: SILVEIRA, Renato da. *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição de primeiro Terreiro baiano de Keto*. Salvador: Mainá, 2006, p.474.

nação dela, na nação de ketu Iobá (Obá), homem não entrava no quarto do santo...

Segundo o entrevistado, eram as diferenças entre as nações de candomblé baseado nas etnias africanas que estabeleciam os diferenciais ritualísticos excludentes. Embora se definissem enquanto pertencentes à nação de Ketu, havia recortes culturais bem definidos dentro da comunidade religiosa, motivo de divergências, nem sempre negociadas. Lembramos que Damiana contava com a participação de Martiniano, mas não sabemos exatamente em que grau se daria essa participação, supomos que a referência de gênero informada por Seu Vaduca, além da nação, serviram para excluir Procópio de integrar-se na iniciação de Cecília e na qualidade de “pai pequeno” de ter influência sobre a iniciada.

Faltam-nos maiores informações sobre a relação que Damiana tinha com Procópio, para avaliarmos se os interditos precisados ficavam apenas na esfera religiosa e étnica. Os conflitos e negociações na práxis religiosa que podem levar à acolhida ou rejeição de alguém ou de alguma prática constituem um verdadeiro tabu no interior dos Terreiros. Geralmente, as razões de ordem pessoal são transformadas em argumentos no plano mágico-religioso, pela força que impõem nas vontades pessoais.

Dessa forma, Seu Vaduca indica para a tradição Maroketu uma raiz de Ketu-Egbá, conforme ouviu da mãe de santo de Cecília, Damiana Oxafalaqué, filha religiosa de Yá Magebassan, que era de descendência Egbá, como definiu Martiniano do Bonfim, seu filho por consangüinidade e, posteriormente, quando assumir a liderança do Terreiro, Procópio inter cruzará o modelo Zebu, ou Ijebu.⁴

Recorrendo à segunda geração dos entrevistados, foi na fala do Babalorixá Air José de Souza de Jesus que encontramos outra definição, mais política referendada na não exclusividade de um único viés religioso: “Todos somos irmãos, tudo faz parte de uma mesma família, um pouquinho daqui outro pouquinho dali.”⁵ E é essa definição simples, objetiva e democrática que melhor expressa a tradição Maroketu em termos organizacionais e litúrgicos. Concordamos com a definição feita pelo Babalorixá Air José,

⁴Ijebu era um grande reino, o segundo depois de Oió em extensão. Sua população era formada por agricultores, mas com o passar do tempo, também se tornaram comerciantes dinâmicos e os melhores fabricantes de panos-da-costa. Toda população do reino falava o mesmo “dialetto” iorubá, mas a organização política era bastante fragmentada, uma federação de pequenos reinos e senhorias, sendo Awujalé o primeiro entre os numerosos obás. SILVEIRA, *O candomblé da Barroquinha.. op. cit.*, p.468.

⁵ Entrevista concedida à Autora em 22 de maio de 2008.

sem dúvida uma leitura muito atualizada dos processos múltiplos e simultâneos na construção das identidades religiosas afro-brasileiras.

Embora, os filhos do Maroketu não expressem verbalmente os caminhos de sua fundação e origem em uma determinada família religiosa, todos são acordes em buscar referência na figura de sua fundadora enquanto prodigiosa “olhadeira” e portadora de uma força “Axé” representada pelo seu Orixá Obaluaê, além do carisma religioso.

8.2 Definição da Tradição por Cecília do Bonocô: Nação de Candomblé Múltiética

Já a própria Cecília do Bonocô, em entrevista em 1964, declarou que sua nação de candomblé era Ketu, ela se identificou como “Jeje-marrim”, seu Orixá Azoano ou Azoane que é o nome que Omolu tem do lado jeje-marrim, conforme entrevista concedida ao antropólogo Vivaldo da Costa Lima. Essa declaração está permeada de simbolismos e representações culturais religiosas que caracterizam a comunidade-Terreiro Maroketu. A afirmativa de se ser ketu, projetou-a no rol das re-significações dos pertencimentos étnicos, ao tempo em que evidenciava um modelo ritualístico clássico. Porém, deixava claro sua primeira identidade-filiação, via-se enquanto jeje-marim, representada pela associação do seu Orixá Azoane ou Azoano. Já evidenciamos anteriormente suas andanças e encontros com essa forma ritual, mas tornamos a enfatizar a partir da entrevista de Mãe Ganguasense do Terreiro Bate-Folha a relação que Cecilia tinha com a nação jeje:

*Não me lembro se foi no meu barco em 1949, que o Omolu de Cecília fez obrigação de **Inkita** aqui, que equivale ao Gra em Jeje. Cecília ficou três dias no mato, ela já era feita. Faltava completar a parte Jeje e ela veio completar aqui.⁶*

Interessante é a precisão da informação prestada, demonstrando um domínio da história étnico-religiosa da identidade que se constituía, inclusive em termos de tradição de

⁶ Entrevista concedida em 24 de novembro de 2008. Inkita em nação Angola e Gra em nação Jeje trata-se de uma cerimônia, ritual realizado ao ar livre cujos procedimentos não foram possíveis de serem relatados.

religiosidade. A própria inserção de Cecília do Bonocô no universo religioso afro-brasileiro, constitui processo híbrido, simultâneo e dinâmico de crenças e práticas que longe de se excluírem puderam justapor-se, entrelaçar-se e assumir contornos bem diversificados sem perda da legitimidade, sustentada pela expressa vontade dos deuses africanos. Para tanto, as divindades africanas, valiam-se de simbolismos e enigmas a serem decifrados, a partir dos sinais, visões, doenças e mesmo infortúnios e também, a ocorrência de acontecimentos que favorecessem a superação de dificuldades, como a própria doença e os problemas financeiros.

8.3 A Tradição na Interpretação de Mãe Pastôra

Tornou-se quase um consenso que o surgimento do candomblé foi em Salvador e daqui para o Recôncavo, a partir do núcleo na Igreja da Barroquinha. Porém, sabemos da existência de várias outras histórias que dão a primazia a diferentes locais como pólo irradiador de um modelo padronizado e edificado a partir do referencial nagô-ketu. Uma dessas histórias foi contada por Mãe Pastôra em entrevista (2008), quando definiu também a tradição Maroketu :

Sou Alaketu... com resma de jeje-mahim , mas do ventre de minha mãe passamos por muitas nações: Iemanjá de Abeokutá, Ibulama e Logum, Ijexá , Oxalá de Ifé. A tradição é a mistura dessas raízes.

A história foi passada por seu Pai de Santo Nezinho de Muritiba, os manuscritos foram datilografados e datam de 22 de novembro de 1975, portanto, dois anos após sua morte em 30 de junho de 1973, na cidade de Muritiba.⁷ Pai Nezinho preocupou-se em difundir as histórias de seu pertencimento e herança religiosa:

⁷ Havia a história manuscrita conforme foi narrada pelo próprio Nezinho em momento de confiança, posteriormente na forma datilografada serviu para melhor registrar aquela importante história.

“Começou o candomblé em Cachoeira na Ponte do Batedor. O Terreiro chamava-se o Batedor. O santo da dona deste Terreiro era Obaluaê. A Mãe de Santo chamava-se Mãe Benedita (Oligum) e esta era de Ogum. O primeiro santo que se fez no Brasil, em Cachoeira, foi Obaluaê e Ogum quando fez a Bahia.

Já em Salvador, o primeiro Terreiro foi de Ketu e foi do lado da Igreja de São Lázaro, num lugar chamado Camarão. A mãe de santo desse Terreiro era de Oxossi e chamava-se Já-me nu-so e o Pai de Santo chamava-se Baba Ossicar.

Quando acabou o Camarão, foi na Barroquinha onde hoje tem uma igreja. O Camarão saindo da Barroquinha, também tio Obaluaê, que era de Xangô botou o “candomblé no Terreiro”.

A segunda mãe de santo, Ia Nassô Ocar, esta era de Xangô sendo de Airá Bentil. O marido dela chamava-se Adetar e era de Oxossi. Na Barroquinha fez diversas filhas de santo africanas, fez uma negra chamada Marcelina, que era de Xangô Afonjá, chamada Ichipa Bologun Telecan Gongên Obatuay. Ai fez Júlia Nazaré da Conceição, que era de Baiani e a “Jagun”, filha chamada Maniqué. O nome de santo era Abaluaê. Julia e Marcelina eram Obaraque Cabanda. O Terreiro da Barroquina que foi feito por Ia Nassô Ocar, esta foi para a Costa e morreu lá. Então mudou o Terreiro para casa de Oduduá.

Daí foi que papai Adetar comprou o Engelho Velho e bateu o Terreiro junto com Marcelina.

Já existia o Gantois e tia Sabalójú que era irmã da filha da Barroquinha. Sendo o Gantois de tia Julia que era casada com o Sr. Nazaré Diêta, ele era de Ogum. Foi ele quem trouxe Ozana Medem da Costa e plantou no Bogum que é lá que tem árvore até hoje, sendo ele Jêje Marrin.

Depois de Marcelina no Engelho Velho, onde sentou Maria Julia de Figueredo, junto com Bamboxê que era de Xangô e chamava M’Obiticô. Maria Julia era de Oxum e fez Oxossi para tomar conta do Engenho Velho, sendo ela sobrinha de Ia Nassô Ocar, chamada Oxum

Caré e Odé Apanan. Ela foi a Mãe de Santo de Aninha de Xangô de S. Gonçalo. Por morte de Maria Julia, sentou Ursulina que era de Oxum, depois da morte de Ursulina, o Axé ficou para Totonha, que era Equede da Casa. Como não quis fazer o santo, resolveu Aninha e Martiniano Ogeladê que era de “boa sala” entregar a Maximiana que era de Ojagunã.

O Gantois já existia, por morte de Julia Nazaré foi entregue a casa a Purqueria Maria da Conceição, que era sua filha de ventre e irmão de santo, que também fez santo na Barroquinha, tendo o título de Jancar chamado Odé-Olê que era de Oxossi. Por morte de Pulquéria sentou Maria dos Prazeres, que era sua sobrinha, filha de criação e filha de santo, também chamada Odé Tundê, tendo o título de Iaquequerê. Por morte da Iaquequerê, a casa levou fechada 7 (sete) anos, por causa de um filho de santo que tia Julia tinha, chamado Jacinto, esse era de Oxum e as filhas de santo de Dona Pulqueria que plantou guerra para Maria Escolastica Nazaré da Conceição, sua sobrinha, afilhada e filha de santo de Pulqueria. Maria Escolástica era de Oxum, todos chamavam de Menininha, seu orucô era Bioxum, tendo o título de Omorixa. Mas, como o santo queria ela, o próprio Oxossi, dono da casa foi quem deu o Axé a ela e sentou como Mãe de Santo⁸

Também no principio de Salvador, existiam dois negros, um de Oxossi e o outro de Otim, um chamado Obatam, morava na rua da Poeira, e o outro chamava-se Aganã, sendo Obatam de Otim e Aganã de Oxossi, foi esse o primeiro candomblé da Bahia, foi na rua da Poeira, no Jogo do Carneiro.

O avô de meu pai (Pai Nezinho) chamava-se Anacleto Albanoda Natividade, tinha casa de Terreiro e era Ojé, quer dizer Cama-Ligum, e ele se chamavam na “lei de icú” (candomblé de Babá) ou dos espíritos (Icú, significamorte.). Ojé Ladê depois passou a chamar Babá Ebar este posto quando ela estava na hora de morrer bem velho deu a meu

⁸ Segundo Landes, a disputa foi com outra filha de santo de Pulquéria, chamada Laura, mais velha do que Menininha, porém não do ponto de vista iniciático.

pai, seu Orixá era Obaluaê e Oxalá. Ele era morador do Capivari no Engenho Velho de Julino Tosta,⁹ quando veio da Costa passou na terra de Salvador e na terra de Jeje, ai fizeram Obaluaê nele este Obaluaê chamava-se Arôtosegur, o nome dele de santo era Azamlepom, casou-se com Maria Zolmeia da Conceição a nação dela era OION (Oyó) que é Jobá ela era de Iansã chamava-se Dea-Dadeon, tinha o posto de ia-Lodê, ele era de Abonechar e ela de Diomecer, então o nome da família Oiomecer e a casa do candomblé de meu pai chama-se Ibecê Alaquetu, a casa do Avô de meu pai foi entregue juntamente com o axê a meu pai.”¹⁰

Essa narrativa possibilita muitas interpretações. Buscaremos relacioná-las com outros estudos, voltados para a história da fundação dessas comunidades que permanecem, cruzando os dados, apontando divergências.

Segundo a história passada pelo pai de santo Nezinho, à Mãe Pastora, o candomblé teria começado na cidade de Cachoeira, na Ponte do Batedor, cujo Terreiro tinha o mesmo nome “O Batedor”, a fundadora era do orixá Obaluaê, já a mãe de santo, chamava-se Mãe Benedita, filha do Orixá Ogum cujo nome ritualístico em língua iorubá era Oligum. O primeiro Orixá preparado em Cachoeira foi Obaluaê e em Salvador, chamada por aqueles que não residiam na capital de Bahia, foi Ogum¹¹. Observamos que a narrativa evidencia a tradição do culto de Obaluaê, o mesmo Orixá que referenda a fundação do Terreiro do Capivari, chamado também de Terreiro da Cajá, por ter no interior do barracão um pé de Cajá centenária, voltada para o culto de Obaluaê.

Ogum também era o Orixá de Nezinho, que complementarmente o nome do seu Terreiro: Ibecê Alaketu Ogum Megegê. O próprio nome do Terreiro evidencia o cruzamento dessas raízes culturais. O fundador do Terreiro do Capivari, era avô de Nezinho, chamava-se Anacleto Albano da Natividade, era também Ojé cujo posto era Ojé ladê, depois foi chamado de Babá Ebar, provavelmente após ter morrido. O posto de Ojé foi passado para seu neto

⁹ Sobre o candomblé de Capivari foi consultado artigo do historiador Walter Fraga, sobre o Engenho do Capivari que se encontra no prelo. Agradecemos o acesso ao texto inédito.

¹⁰ Foi mantida a escrita original do documento fornecido por Mãe Pastora.

¹¹ Essa história conflitua com os dados coligidos por Silveira (2006:396) quando afirma que foi Oxossi (Odé Oni Popô) o primeiro orixá feito no Brasil, na Bahia. É possível que os regionalismos pudessem construir tradições com base numa oralidade que exaltava lideranças e rituais.

Nezinho. Teria Anacleto passado pela nação de ketu, assim interpretamos a referência a Salvador e depois no Jeje certamente em Cachoeira ou São Félix onde fundou o Capivari. Casou-se com Maria Zolméia da Conceição, cuja descendência étnica foi apontado duas referências, era Oió e Egbá (Jobá), filha de Iansã, seu nome religioso Dea-Dadeon, tinha posto de Ialodê. Foram citados dois termos “Abonechar e Diomecer”, provavelmente referências ou nomes das regiões africanas de onde foram provenientes, acreditando que ambos tivessem experimentado a escravidão e fossem nascidos na África. Da fusão desses dois etnônimos surgiu o nome da família Oiomecer. (Oió +Diomecer = Oimecer). A partir dessas referências, provavelmente é que se formou o nome do Terreiro de Nezinho:

Ibi (nascimento) + mecer (Diomecer região da África difícil de precisar na contemporaneidade) = Ibecê + Ala/Ara (povo de Ketu, referência) + ketu (reino Yorubá) / Alaketu.= IBECÊ ALAKETU.

Curiosamente os dois Orixás Obaluaê e Ogum têm papel preponderante na formação do Maroketu, por parte do Obaluaê de Cecília e Ogum primeiro de Procópio de Ogunjá e depois de Nezinho que foi consagrado a Ogum Megegê.

O primeiro candomblé em Salvador, segundo esses dados, localizava-se nas proximidades da Igreja de São Lázaro num local chamado Camarão. O Terreiro do Camarão teve uma mãe de santo chamada Jamenusô, consagrada ao Orixá Oxóssi e liderava o Terreiro junto com Babá Assicar que pode ter sido alguém importante na hierarquia dessa casa ou um Êssa, um ancestral que veio da África para a Bahia. Segundo, Silveira (2006:410), Baba Assicar teve presença segura nos ritos de implantação do candomblé da Barroquinha e ainda com base em Verger (1981), ele representou a presença masculina na Barroquinha, teria sido também dirigente da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios.

O Camarão teria dado surgimento ao Terreiro na Barroquinha, ou foi extinto e na Barroquinha teve início um novo núcleo.¹² Dalí surgiram outros, como o Tio Obaluaê. No Terreiro da Barroquinha foram feitas muitas mulheres africanas por Yá Nassô Ocar (Maria Júlia)¹³, considerada por essa vertente a segunda mãe de santo da Barroquinha, era filha do

¹² Sobre a fundação do Terreiro da Barroquinha consultar Silveira (2006:373), o autor num minucioso trabalho etno-histórico sistematizou as informações orais corroborando-as aos dados históricos, sobre a implantação do Terreiro. O mesmo autor aponta a existência de um candomblé nas proximidades do Calabar, Baixa de São Lázaro que teria dado origem a Barroquinha. (*op. cit.*, p. 530). Provavelmente estamos falando do mesmo núcleo, pois do local denominado Camarão foi para a Barroquinha e de lá para o Engenho Velho.

¹³ Segundo, Costa Lima (2003:32) Yá Nassô não é um nome próprio iorubá, mas, um título honorífico, privativo da corte do Alafin de Oió, encarregada do culto a Xangô. Na narrativa apresentada não foram

Orixá Xangô “Bentil” (não encontramos significado para essa referência). Provavelmente todas as iniciadas eram iorubás ou descendentes diretas, como Marcelina de Xangô Afonjá, chamada também de “Ichipa Bologun Telecan Gongên Obatuay”. Investigamos essa referência e encontramos variações da mesma frase escrita de forma semelhante: Axipá Borogun Elexeçan Congo “Obatossi” (Costa Lima, 1977; Santos, Deoscoredes:1988). Esse seria o Oriki ou brasão oral da família Asipá (Asipa).¹⁴ Julia Nazaré da Conceição, ou melhor, Maria Julia da Conceição Nazaré, pois, houve um lapso na memória passada pela oralidade levando a inversão dos seus nomes, foi consagrada ao Orixá Baiani. E Marcelina Maniqué (Omoniqué)¹⁵, que até então não encontramos maiores informações. Ya Nassô Ocar teria voltado para África, chamada de Costa da África e lá morrido. Uma outra vertente da oralidade, mostra que Ya Nassô Ocar (Maria Júlia) e Marcelina, chamada de Obatossi, retornaram a África por motivos iniciáticos e no retorno trouxeram aquele que viria a ser o mais importante Oluô dos candomblés baianos: Bamboxê Obiticô, consagrado ao Orixá Xangô Ogodô cujo nome português era Rodolpho Martins de Andrade. (Silveira, 2006).

Durante um tempo o Terreiro da Barroquinha, segundo a versão passada por Mãe Pastôra, ficou apenas no plano mágico ou desativado. Posteriormente Adetar, filho do Orixá Oxossi e ex-marido de Ya Nassô Ocar, junto com sua filha de santo Marcelina de Xangô, montaram o Terreiro no local chamado de Engenho Velho.¹⁶ Costa Lima (2003:32), escreveu que Adetá ou Yá Adetar é nome iorubá usado para os dois gêneros, não sendo assim uma abreviatura de Yá Adetá sugerida por Edison Carneiro quando realizou suas pesquisas. Dessa forma, é possível que nessa versão Adetar fosse homem e não uma mulher.

No Engenho Velho teriam passado muitas gerações de mães de santo: após Marcelina veio Maria Julia de Figueredo, filha de Oxum, mas segundo a narrativa teria feito Oxossi para

citados os nomes de Yá Detá e Yá Kalá. Ainda, segundo Costa Lima (idem), o termo Akalá é apenas um posto honorífico da própria Ia Nassô, que faz referência a cidade de Akála. Ainda discute-se a importância de Detá ou Yá detá, enquanto uma das personagens centrais na estruturação do Terreiro da Barroquinha, segundo Silveira (2006:395) ela teria sido sacerdotisa da linhagem Aro que chegou ao Brasil por volta de 1789 e implantou depois de alforriada o culto de Odá (Oxossi). O mesmo Silveira, citando Felix Ayoh’Omidire, Adetá é uma qualidade de exu “que guarda o além da casa, o lado de fora”, mantendo relação ritual privilegiada com Ode. Particularmente, não cremos que este tenha sido o significado transportado para o Brasil

¹⁴ De acordo com Silveira (2006:409) o caráter nobre da família Asipá deixa dúvidas, uma vez que os historiadores do reino de Ketu não fazem qualquer menção a essa família.

¹⁵ A história cita dois termos para referir-se a Marcelina e Julia da Conceição Nnazaré- “Oraque Cabanda” – até o momento não conseguimos interpretar.

¹⁶ Em 1855, o Terreiro da Barroquinha já estava re-estabelecido no atual bairro do Engenho Velho da Federação, SILVEIRA (2006:530).

tomar conta do Terreiro, os nomes religiosos que caracterizavam seus orixás eram; Oxum Carê Ode Apanan. Ela teria sido também a mãe de santo de Aninha de São Gonçalo. Morrendo Maria Julia, foi entronizada Ursulina (Ursulina Maria de Figueredo - Tia Sussu, neta de Marcelina Obatossi e sobrinha neta de Maria Julia Yá Nassô), passando por Totonha que era Equede da casa e não se propôs a fazer outro ritual iniciático para “receber no seu próprio corpo Orixá”. Essa versão recorda uma manobra política de Aninha e Martiniano para que Maximiana (Tia Massi de Oxaguiã) assumisse o cargo.

No livro *A cidade das mulheres*, Ruth Landes (2002: 86-87) fez as seguintes observações sobre Totonha (Totônia como ela registrou): era uma mulher graciosa dos seus trinta anos, de tez clara, tinha uma aparência pouco comum de distinção e era a única mulher no ambiente do candomblé que andava sem o traje de baiana. Usava um vestido cinzento talhado como de qualquer mulher da classe superior. Édison Carneiro, que acompanhava Ruth Landes, explicou a ela que Totonha era mãe de direito por herança, mas que era óbvio que não pertencia aquele mundo, e sua história pessoal ele rotulou de “patética”. E dela traçou uma rápida biografia: seu nome era Antonia e foi criada pela tia (Ursulina Maria de Figueredo) que era mãe de santo do Engenho Velho para sucedê-la. Mas Totonha vivia em outro ambiente, “os pais eram mulatos respeitáveis que se opunham à vida do candomblé, não lhe permitiram completar o noviciado como sacerdotisa” (2002: 87). De acordo com essa história, a posição de equede futuramente criará obstáculos ritualísticos à assunção da chefia do Terreiro, como ficou evidenciado na narrativa realizada por Mãe Pastôra. Apesar da morte da tia, Landes escreveu que “Totonha estava totalmente despreparada e continuava sob a pressão da família, em casa tinha muito mimo e não parecia ter o expediente e a ambição necessários a uma mãe, em especial à mãe do mais importante templo de todo Brasil. E não pôde alçar-se à expectativa” (*Idem*). Porém, este não foi à única razão, segundo a descrição de Ruth Landes. Totonha, herdara o templo, mas não passou pelo crivo das mulheres mais velhas iniciadas, indicaram como mãe de santo Maximiniana “tia Massi” e mais três assessoras: Luzia, Eugênia e por último a própria Totonha. A autora registrou que Martiniano do Bonfim quis desposá-la, o que seria interessante do ponto de vista religioso, porém a família socialmente superior proibiu a relação.

Até aqui essa memória, manteve as referências tradicionalmente conhecidas ou sugere nova interpretação sobre acontecimentos que estamos longe de decifrar, sobre a fundação do

Terreiro da Casa Branca ou Engenho Velho, que apenas em alguns detalhes conflitavam a exemplo da existência de Adetar, figurando como marido de Yá Nassô.

Nessa versão o candomblé do Gantois já existia, sendo assim ele antecedia o da Casa Branca ou candomblé do Engenho Velho. Essa compreensão pode estar relacionada à vontade de pai Nezinho em enaltecer o Terreiro do Gantois onde se filiara, ou por outras razões não suficientemente sustentadas pela narrativa. Além do mais, os dados históricos e memorísticos acentuam a primazia da Casa Branca. (Carneiro, Candomblés s/d. p.64-65). (Landes, 2002: 127); (Silveira, 2006). Foram muitas as gerações desse Terreiro, por morte de Julia Nazaré¹⁷, Pulquéria Maria da Conceição assumiu o cargo de Ialorixá, ela era filha de Julia Nazaré e também sua irmã de santo. Nessa história foi citado o termo “Jancar” como título que até então não deciframos, Ode Olé é uma qualidade do Orixá Oxossi. Seria ela também desse Orixá?. Em seguida veio Maria dos Prazeres, que era sua sobrinha, chamada Ode Tundê, tendo o título de iaquequerê. Por morte desta última, o Gantois levou sete anos sem atividades em uma disputa sucessória interna, entre um filho de santo chamado Jacinto, do orixá Oxum e filho religioso de Púlquéria e Maria Escolástica Nazaré da Conceição, sobrinha e filha de santo de Pulquéria, seu nome de santo era Bioxum, tendo o título de Omorixá. Segundo é contado, Maria Escolástica Nazaré da Conceição venceu a disputa, pois foi a escolhida pelo próprio Orixá Oxóssi.

È importante registrar que os nomes dos líderes religiosos fundadores desses candomblés são até hoje lembrados na cerimônia do Padê e durante rogo aos ancestrais em momentos muito delicados. São eles, Baba Ossicar, Yá Nassô Ocar, Adetar, Tundê, Ode Olé, dentre outros.

Ainda em Salvador, havia outro núcleo difusor dos Terreiros, dessa vez fundada por dois homens e não por mulheres, localizado na Rua da Poeira, no Jogo do Carneiro, centro de Salvador. Mais uma vez é o Orixá Oxossi e as variantes na mesma família de caçadores que aparecem como as divindades referenciadas – Otim e Oxossi.

Por último a narrativa retorna ao Recôncavo, agora para referendar a tradição do Terreiro de Nezinho e o aspecto simbólico na estrutura religiosa representada pelo seu antepassado. A história ao mesmo tempo termina por referendar sua transição por outros rituais de nação como o jeje, mas também entrecruza sua fundação em termos étnicos com

¹⁷ A história lembra a figura do marido de Julia Nazaré, cuja etnia era jeje- marrim, que teria trazido um pé de uma árvore sagrada e plantado no Terreiro do Bogum em Salvador.

o Maroketu: sua raiz é da etnia Egbá (Ioba, Obá, Jobá são corruptelas de Egbá), exatamente como se definia Damiana Oxafalaqué.

Talvez essa explicação não sirva para justificar a presença ostensiva de Nezinho na estrutura religiosa do Maroketu, mas sem dúvida, essas afinidades colaboraram em termos de prestígio político na hora de negociar as práticas religiosas, executando-as com a devida competência.

8.4 O Orixá Ogum na Definição do nome Maroketu

Ainda de acordo com Silveira, “ogum é o único orixá, que nas tradições iorubanas, se multiplica” (Silveira: 471). A essa personalidade do Orixá, relacionamos a figura do babalorixá Nezinho que definitivamente modelou o Maroketu, teve uma participação incisiva e duradoura perpassando várias gerações, como já apontamos. O Orixá Ogum tem no Maroketu lugar de destaque: em dois grandes momentos os pais de santo foram filhos desse orixá, que determinou o Orucó (nome em língua ioruba) do Terreiro:

M'ARÔ: Mo (eu/pronome pessoal) + Arô (vila fundada pelos nagôs em Ketu, culto a ogum) = MARÔ + KETU = minha terra de Ogum/terra que ogum pisou/ meu potentado de ogum na Bahia (Salvador).

Maroketu, expressa a reconstituição simbólica, tão legítima quanto a pessoal, da linhagem real da família de Arô de Ketu na Bahia.¹⁸ Esse é um exemplo de como os descendentes de africanos conseguiram re-simbolizar as referências sócio-culturais vividas em algum tempo do passado na África.

Aos aspectos e particularidades apresentadas, chegamos à seguinte conclusão: as pessoas no candomblé a cada experiência religiosa incorporam também as experiências vividas pelo outro grupo religioso, formando uma grande “teia de significados” com a qual operam e atualizam-se os Terreiros em Salvador e no Recôncavo.

¹⁸ Segundo SILVEIRA (2006:409; 386), nos textos dos historiadores do reino de Ketu foram nove as linhagens fundadoras, das quais cinco desapareceram, restando apenas às linhagens reais que se revezam no poder: Alapini, magbô, Aro, Mecha e Mefu. Anteriormente, na p. 386, o mesmo autor observou que em Aro Ode (Oxossi) também era patrono, a própria saudação evidencia isso, primeiro saúda-se a divindade e em seguida seus descendentes.

Contou-nos, Mãe Pastôra, já com voz trêmula, mas não hesitante essa história sobre a fundação **do candomblé na Bahia**, explicando porque se orgulhava de ser Ketu a partir desses referencias importantes: primeiro o de Damiana Oxafalaqué, de Procópio do Ogunjá, da profunda relação religiosa e de amizade entre Caetana Bamboxê e sua Mãe Cecília do Bonocô, e por último Nezinho do Portão de Muritiba. Observamos que Eduardo Ijexá nesse momento não foi citado, talvez porque sua participação apenas se resumiu na iniciação de seu irmão Bento e implantação do novo ritual religioso na nação Ijexá. Da mesma forma que o referencial jeje parecia ficar subentendido que, o começo da história religiosa de sua mãe e as relações que mantinha com Terreiros de matriz jeje no Recôncavo definia o processo, para além das outras razões apresentadas no texto anterior. Enfatizamos que Mãe Ganguansense do Terreiro Bate Folha lembrou que a mãe de santo de Cecília, Damiana Oxafalaqué, tinha parte com a nação Jeje.¹⁹ Sobre a fundação dos Terreiros em Salvador, conduziu-nos à reflexão sobre a possibilidade de vários pólos irradiadores dos candomblés como conhecemos hoje. Observou também que era necessário que dominasse tal descrição, difundisse e reforçasse a política de exclusivismo da memória e da identidade. Assim o fez, introjetou aquela narrativa e para ela bastava o que fora reproduzido pela oralidade e escrito com autoridade religiosa.

O assunto é complexo, e não é nossa pretensão esgotá-lo aqui. Como lembrou Costa Lima (2003), as memórias do povo-de-santo demonstram atitudes restritivas e valorativas, até porque buscamos esses informantes, contudo o comportamento social modelado pela acentuação do mito é o que nos interessa enquanto atitude antropológica. Concluindo, mais uma vez recorreremos à entrevista de Mãe Pastôra, concedida à Joaquim (2001:123-124) quando definiu a importância da sua tradição religiosa a partir da memória de sua mãe, Cecília do Bonocô:

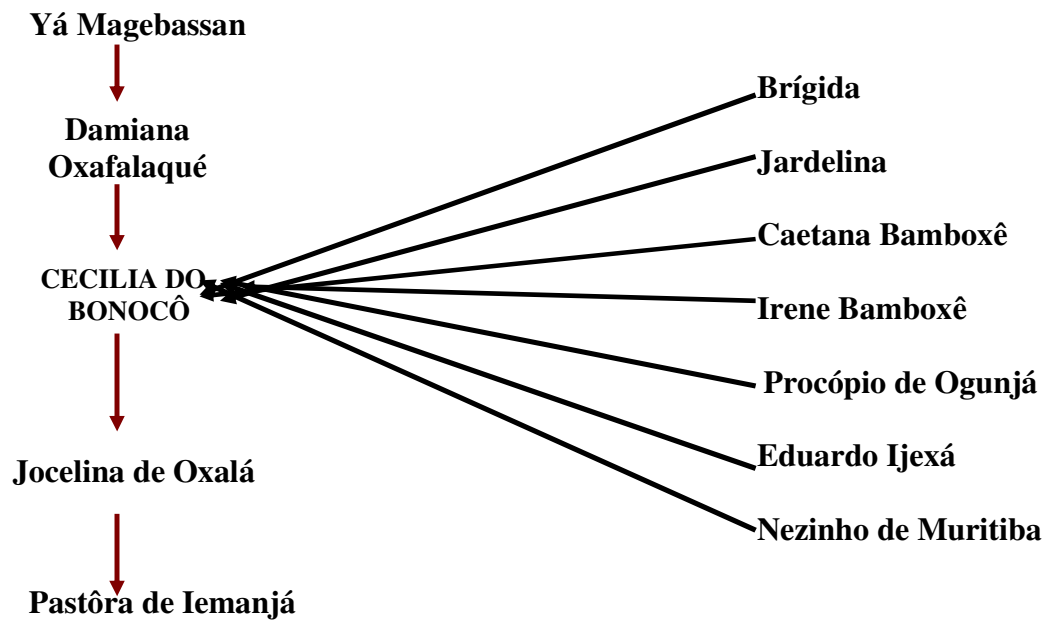
... a relação do candomblé se mantém pelo carisma, pelo Axé não só meu, mas pelas antecessoras, começando pela minha mãe, a Yalorixá fundadora do Maroketu. E todo mundo passou a me dar valor porque sabe que eu tenho toda uma tradição.

¹⁹ Conforme entrevista em 24 de novembro de 2008.

Como o velho diz que “Morre o homem e fica a fama”. Então, morreu a minha mãe e a fama ficou. Em qualquer lugar onde se disser - Pastôra, filha da finada Cecília do Bonocô, todo mundo conhece, até pessoas que nem me lembro mais. Mas, pelo nome dizem: “Ah, eu sei quem é! Ah, eu conheço! Todo mundo conhece Pastôra, filha da finada Cecília.”

Foi a partir destas histórias, que se conta a História da Tradição Maroketu, que se inicia com a trajetória no espiritismo popular de sua fundadora até inserir-se em diversas tradições de candomblé.

Gráfico 4 - TRADIÇÃO MAROKETU



CONSIDERAÇÕES FINAIS

Aqui apresentamos um exemplo de história de vida religiosa e ao mesmo tempo a construção de uma tradição de candomblé edificada a partir das intercessões e confluências, continuidades e descontinuidades, adaptações e re-significados de tradições religiosas que invocavam a memória africana enquanto referência, porém não exclusiva.

O diferencial da nossa investigação consiste em compreender esse processo enfatizando a incorporação de práticas e sensibilidades que trazem à tona a questão da circularidade da cultura religiosa de cunho europeu e referencial indígena já profundamente entrelaçado aos cultos de matriz africana. A evidência dessa memória multicultural nos impele a pensar o processo enquanto resposta sutil e eficaz ao discurso essencialista e ao preconceito em relação ao fenômeno dos pertencimentos múltiplos e à liberdade de orientação de uma identidade referenciada. O modelo ritualístico constitui apenas um verniz onde inevitavelmente transparecem elementos que denunciam a diversidade na estrutura religiosa tida como singular.

Nossa intenção foi traçar a dinâmica desses pertencimentos religiosos de Cecília do Bonocô, caminhos percorridos enquanto etapas necessárias e re-significados na constituição dos processos de busca de uma identidade religiosa explicitada ou não, mas capaz de transformar a pessoa na estrutura social vigente, a partir de subjetividades que afloram em respostas à opressão social.

Um ideal de cultura afro-brasileira proveniente de uma única matriz cultural, consolidada pelos discursos dos intelectuais baianos minimizou ou mesmo congelou as dinâmicas e processos na construção de múltiplas religiosidades, mesmo antes de ser africana na Bahia.

Encontrar-se no candomblé, foi para Cecília do Bonocô, assumir os múltiplos pertencimentos, operar equações culturais cujos resultados diversos são respostas a diferentes momentos sócio-culturais. O prestígio religioso consolidou o lugar social

negado ou indiferente naquela conjuntura onde a população negra e mestiça estava alijada das principais esferas do social.

Se hoje existe uma maior aceitação ao pertencimento a Terreiros de candomblé, no passado fora impetuosamente condenado e relacionado às práticas que empurravam os indivíduos para os últimos escalões da sociedade.

É interessante perceber em Cecília do Bonocô a recuperação ou introjeção de conceitos étnicos sobreviventes à diáspora e à escravidão, para legitimar e identificar sua “nação”. A trajetória revela também aspectos que podemos considerar como sincréticos, ou melhor, justaposição de práticas religiosas. Formação católica, mas, absolutamente vulnerável à recepção de entidades e outras sensibilidades religiosas e práticas. Participou do espiritismo de cunho popular, incorporou caboclo e finalmente o orixá. A história permite conceituar o candomblé, particularmente a casa por ela fundada, como espaço sagrado onde foi possível dar vida ao culto dos orixás, entrelaçados a outras mentalidades religiosas evidenciando o processo de **Encontros, Desencontros e (Re) Encontros da Identidade religiosa de matriz africana**, conflitos e negociações que resultaram no novo processo cultural.

História de resistência e recuperação de valores sócio-religiosos a partir da busca da identidade cultural, revelada por passagens interessantes com ênfase no duplo, e mesmo vários, pertencimentos culturais.

Como resposta da memória-ação, asseguramos a Tese de que foi possível independente do tempo, reconstruir histórias de pertencimentos a partir dos fragmentos da memória, agregando e re-significando práticas capazes de evidenciar um multiculturalismo perceptível de simbolismos para aqueles que de dentro vivem a ambigüidade do ser múltiplo. Essencialismo e pureza asseverada por estudiosos são desconstruídos a partir da inserção investigativa minuciosa em histórias individuais como a aqui apresentada. Urge, portanto, que se façam mais etnografias sobre a busca e mesmo encontros de uma religiosidade historicamente híbrida e não avessa a apropriações e re-simbologias, o que prova sua capacidade de flexibilizar-se e adaptar-se como forma de obstinação e permanência da memória-tradição.

Nosso maior desafio para além da participação direta na comunidade estudada foi o esforço de atribuir significados a aspectos que já tinham sido naturalizados, separar as partes dessa história a partir das narrativas e escritos, estruturando o pensamento sócio-

religioso tão imbricado na trama cultural, afastando-me do modelo ocidental e da postura frente a acontecimentos que na lógica afro-brasileira não carecem de maiores explicações.

Para além de um apelo simbólico dos orixás para que Cecilia exercesse o sacerdócio, de fato era também uma necessidade psicossocial a inserção em um grupo capaz de dar vazão às manifestações de identidades híbridas, gestadas num longo processo de construção e reconstrução de um modo de vida e crença, compreendidas enquanto: respostas ao processo de interpenetração das culturas, experimentadas pela proximidade no tráfico e após abolição.

Os caminhos experimentados por nossa personagem paradigmática, nos levaram à tentativa de compreensão que pudesse transpor o campo religioso, inserindo-a no contexto social onde fatores como raça, gênero e a classe social interferiram inevitavelmente na construção da identidade. Provavelmente, foi no candomblé, pela própria profundidade e complexidade do termo que por si só evidencia os variados processos de construção de uma religiosidade de matriz africana, integrada ao universo cultural europeu e indígena, a comunidade que melhor expressou seus múltiplos pertencimentos sem hierarquizá-los, embora sustentasse a origem étnica da sua ancestralidade religiosa. Assim parece que a descendência religiosa superou em termos de importância social a nacionalidade, mais importante no sentido de proporcionar uma identidade em particular. Não sem conflitos, os discursos e as palavras bem organizadas nem sempre diluíam ou planificavam as tensões só percebidas nas entrelinhas das frases, nos gestos, nas distorções, omissões e re-significados dos traços marcantes e diferenciadores do conjunto.

Concluindo, devo deixar claro que não houve a pretensão de revelar “falsidades”, incoerências ou contradições internas no processo de construção da identidade religiosa de Cecilia do Bonocô, procurou-se o significado antropológico gerado na produção das representações. Dessa forma, creio que ao encerrar com a frase de Patrícia Pinho sobre a finalidade das análises relacionadas às identidades culturais, ponho fim a possíveis polêmicas sobre a investigação, “fuxico de candomblé” que no bom sentido provocará reflexões e analogias sobre a Tese então apresentada: *“Desencantamos as crenças não para diminuir a beleza dos mitos, mas com a finalidade de superar a idéia de que as identidades seriam fixas e de que os seres humanos seriam prisioneiros de sua cultura ou de sua aparência física”* (PINHO, 2004:25).

REFERÊNCIAS

AGUESSY, H. “Legbá e a dinâmica do panteão vodum no Daomé”, In. Afro-Ásia, nº 10-11. Salvador: CEAO-UFBA, 1970, p.25-33.

ALVES, Rubem. *Enigma da Religião*. 4ª ed. Campinas: Papiros Editora, 1988.

AMADO, Jorge. Bahia de Todos os Santos: guia de ruas e mistérios. 42ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2002, p. 87-398.

_____. *Tenda dos Milagres*. 42ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

ANUNCIACÃO, Luciana Falcão Lessa da. *Senhoras do Cajado: um estudo sobre a Irmandade da Boa Morte de São Gonçalo dos Campos*. Salvador: IFCH-UFBA (Dissertação de Mestrado) 2005.

ANDRADE, Maristela Oliveira de. “Roger Bastide e o Nordeste”, In: *Roger Bastide Hoje: raça, religião, saudade e literatura*. Motta, Roberto (org), Recife: Bagaço, 2005.

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de Meu Pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

AUGRAS, Monique. A Construção da Identidade Mítica no Candomblé In: MOTTA, Roberto. (org). *Roger Bastide Hoje: raça, religião, saudade e literatura*. Recife: Bagaço, 2005.p. 295-314.

AZEVEDO, Paulo Ormindo de. *A Alfândega e o Mercado: memória e restauração*. Salvador: Secretaria de Planejamento Ciência e Tecnologia do Estado da Bahia, 1985.

BLAKELY, Thomas D. E. A. VAN BEEK, Walter, e THOMSON, Dennis L. (eds.) *Religion in Africa: Experience & Expression*, London: 1994.

BARBER, Karin. “Como o Homem Cria Deus na África Ocidental: atitudes dos Yoruba para com o Òrìsà. In: MOURA, Carlos Eugenio Marcondes de. (org) *Meu Sinal Está no Teu Corpo: escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: EDICON/EDUSP, 1981.

BACELAR, Jeferson. *Etnicidade: ser negro em Salvador*. Salvador: Iamaná; Programa de Estudos do Negro na Bahia (PENBA), 1989.

BARICKMAN, B. J. *Um Contraponto baiano: açúcar, fumo, mandioca e escravidão no Recôncavo, 1780-1860*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BARROS Flávio Pessoa de. *O Banquete do Rei – Olubajé: uma introdução à música sacra afro-brasileira*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

_____. e NAPOLEÃO, Eduardo. *Ewé òrìsà: uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casas de candomblés jêje-nagô*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

BASTIDE, “Los problemas de la memória coletiva”. In: *Sociologia de La Religión*. Jucar Universidad, t2 Madri, 1986, 491-507.

_____. *Candomblés da Bahia: Rito Nagô*. 2ª ed. São Paulo: Companhia e Editora Nacional, 1978.

_____. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira/ Ed.da Universidade de São Paulo, 1971.

_____. e VERGER, Pierre. “Contribuição ao estudo da adivinhação em Salvador”, Revista do Museu Paulista (Nova Série), São Paulo, 1953.

_____. “Imagens do Nordeste místico em preto e branco”. Rio de Janeiro: Cruzeiro, 1945.

_____. *Estudos Afro- Brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Rio de Janeiro: Zahar. 2005.p.19-22.

BERGSON, Henri. Trad. Paulo Neves da Silva. *Matéria e Memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 1990, p.148-204.

BERNARDO, Teresinha. *Negras Mulheres e Mães: lembranças de Olga de Alaketu*. São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

BONVINI, Emilio. “Tradição oral afro-brasileira: as razões de uma vitalidade”. In: Projeto História. Revista de Estudos de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo: EDUC. 2001.

BORNHEIM, Gerd. A. “O Conceito de Tradição”. In: BORNHEIM, Gerd. (org). *A Cultura Brasileira: tradição/contradição*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar/Funarte, 1997.

BOSSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: lembrança dos velhos* 3ªed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOURDIEU, Pierre. “Uma Interpretação da Teoria da Religião de Max Weber” In: *A Economia das trocas Simbólicas*. 6ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.p 79-98.

BRAGA, Julio. *Na Gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*, 1995.

- _____. *Contos Afro-Brasileiros*. 2ª ed. Salvador: Fundação Cultural do Estado, 1989:
- _____. *Fuxico de Candomblé: Estudos Afro-Brasileiros*. Feira de Santana: UEFS, 1998.
- _____. *Jogo de búzios: um estudo da adivinhação no candomblé*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- _____. *Ancestralidade Afro-Brasileira: o culto de baba Egum*. Salvador: CEAO-Iamaná 1992.
- BRANDÃO, Maria do Carmo e RIOS, Luís Felipe. “O Catimbó-Jurema do Recife”. In: PRANDI, Reginaldo. (org). *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001, p.160-181.
- _____. “Catimbó Encantaria Brasileira.” In: PRANDI, Reginaldo (org) *O Livro dos Mestres, Caboclos e encantados*. Rio de Janeiro, Pallas, 2001.
- BRITO, Jailton Lima. *Abolição na Bahia: uma história política 1870-1888*. (Dissertação de Mestrado) Salvador: IFCH/UFBA, 1996.
- BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna: Europa, 1500-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira. *Kardecismo e Umbanda: uma interpretação sociológica*. São Paulo: Pioneira Editora, 1961.
- CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. *O Combate ao Catimbó: práticas repressivas às religiões afro-umbandistas nos anos trinta e quarenta*. Recife: UFPE/CFCH, 2001.
- CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1985.
- _____. *Religiões Negras e Negros Bantos*. 3ªed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira 1991.
- CASTELUCCI, Silva, Aldrin Armstrong. *Salvador dos Operários: uma história da greve geral de 1919 na Bahia*. (Dissertação de Mestrado). Salvador: IFCH/UFBA, 2001.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. “Língua e Nação de Candomblé”, África nº 4, São Paulo: CEA-USP, 1981.
- CONSORTE, Josildeth Gomes. “Em torno de um manifesto de Ialorixás Baianas contra o sincretismo”. In BACELAR, Jefferson e CAROSO, Carlos. (Org.). *Faces da Tradição Afro-Brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, praticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.
- _____. “Religião Política e Identidades”. Cadernos PUC 33. São Paulo: EDUC, 1998.

_____. “Sincretismo ou Africanização? Os sentidos da dupla pertença” In: Revista Travessia. Jan/Abr, 2000.

KARDEC, Allan. *Livro dos Espíritos*. São Paulo: Petit, 1999.

COUCEIRO, Luiz Alberto. “Pai Gavião e a coroa da salvação: acusações de feitiçaria e insurreição escravas no Império do Brasil”. Comunicação apresentada no Colóquio Internacional: A Feitiçaria no Atlântico Negro, 19-20 de outubro de 2006, Salvador: CEAO-UFBA.

COUTO, Souza. Edilece. *A Puxada do Mastro: transformações históricas da festa de São Sebastião em Olivença Ilhéus-Bahia*. São Paulo: UNESP, 1998.

CUCHE, Denys. “O conceito de Princípio de Corte e sua Evolução no Pensamento de Roger Bastide”. In: MOTTA, Roberto. (org.). *Roger Bastide Hoje: raça, religião, saudade e literatura*. Recife: Bagaço, 2005.

D'ADESKY, Jaques. *Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismos e anti-racismos no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovô nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DEBRET, Guita G. “Problemas relativos à utilização da História de Vida e Oral” In: CARDOSO, Ruth. (org) *A Aventura Antropológica: teoria e pesquisa*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986, p.141-142.

DIEZ, Albani Galo. *Segredos da Bahia*. São Paulo: FTD, 1998. v.4.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1966.

DURKHEIM, Emile. *As Formas Elementares de vida Religiosa*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989.

ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. *Imágenes y Símbolos: ensayos sobre el simbolismo mágico-religiosos*. 1ª ed. Madri: Taurus, 1955. (imp. 1987).

_____. *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELLIS, A. B. *The Yoruba-speaking Peoples of the Slave Coast of West África*, London, 1894.

EVANS-PRITCHARD, E.E. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zaahar, 2005.

- FERREIRA, Ricardo Franklin. *Afrodescendente: identidade em construção*. São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro: Pallas, 2000.
- FLORESTÁN, Casiano. *10 palavras clave sobre simbolismos del cristianismo*. Navarra: Verbo Divino, 2005.
- FLORENTINO, Manolo e GOES, Roberto. *A Paz das Senzalas: famílias escravas e tráfico Atlântico*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.
- FRAGA FILHO, Walter. *Encruzilhadas da Liberdade*. Campinas: UNICAMP, 2006.
- FRUTGER, Adrian. “Signos, Símbolos, Marcas, Senáles”. 3ª. Ed. In: LURKER, Manfred. *El mensaje de los símbolos: mitos, culturas y religiones*. Barcelona: Herder, 1992.
- GAETA, Maria Aparecida Junqueira Veiga. “A Cultura Clerical e a Folia Popular”. In: Revista Brasileira de História. Vol.17, n.34 São Paulo 1997.
- GANDON, Tânia Risério d’ Almeida. “Entre Memória e História: Tempos múltiplos de um discurso a muitas vozes”. In: Projeto História. Revista de Estudos de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo: EDUC. 2001.
- GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. Trad: Cid Knipel Moreir a. São Paulo: Ed.34; Rio de Janeiro: UCAM, 2001.
- GINZBURG, Carlo. *Andarilhos do bem: cultos agrários no século XVI-XVII*, São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- _____. Carlo. *Mitos, Emblemas, Sinais: morfologia e história*. 2ª ed. Companhia das Letras, 1989.
- HAESBAERT, Rogério. “Identidades Territoriais” In: ROSENDAHL, Zeny e CORRÊA, Roberto Lobato. (Orgs.) *Manifestações da cultura no Espaço*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999.
- HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*: São Paulo: Vértice, 1990.
- HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- _____. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 10 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- _____. “Identidade Cultural e Diáspora”. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Brasília, v.24, 1996.

HERKOVITS, Melville. "Pesquisas Etnológicas na Bahia". Salvador: Publicação do Museu do Estado da Bahia, v.IV, 1943, p. 94.

HOBBSBAWM, Eric e RANGER, Terence. *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

HOLZER, Werther. "Paisagem, Imaginário, Identidade: alternativas para o estudo geográfico". In: ROSENDAHL, Zeny e CORRÊA, Roberto Lobato. (Orgs.) *Manifestações da cultura no Espaço*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999.

HOLANDA, Aurélio Buarque de. Dicionário

HOORNAERT, Eduardo. Formação do Catolicismo Brasileiro 1550-1800: ensaio se interpretação a partir dos oprimidos. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

JOAQUIM, Maria Salete. *O Papel das Lideranças Religiosas femininas na Construção da Identidade Negra*. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: EDUC, 2001.

LANDES, Ruth. *A Cidade das Mulheres*. 2ª ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

_____. *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

LEIRIS, Michel. "Maroir de L'Áfrique: quarto Gallimard". In: Bulletin Du Centre Genevois d' Antropologie, nº 5, 1995-1996.

LEITE, Rinaldo César Nascimento. E a Bahia Civiliza-se... ideais e cenas de anti-civilidade em um contexto de modernização urbana: Salvador, 1912-1916. (Dissertação de Mestrado). Salvador: IFCH-UFBA, 1996.

LÉPINE, Claude. *Os dois reis do Danxomé: varíola e Monarquia na África Ocidental 1650-1800*. UNESP, São Paulo, 2000.

LIMA, Vivaldo da Costa. Encontro de nações-de-candomblé: Anais do Encontro realizado em Salvador, 1981. CEAO/Ianamá, 1984.

_____. "O Candomblé "da Bahia na década de 1930". Estudos avançados 18 (52), 2004.

_____. *A Família-de-Santo nos Candomblés Jeje-Nagô da Bahia* 2ªed, Salvador: Corrupio, 2003.

LODY, Raul. *Tem Dendê Tem Axé: etnografia do dendezeiro*. Rio de Janeiro: Pallas, 1992.

LUHINING, Ângela. “O Compositor Mozart Camargo Guarnieri e o 2º Congresso Afro-Brasileiro, 1937” (homenagem póstuma) In: SANSONE, Lívio; SANTOS, Jocélio Telles dos. (orgs.) *Ritmos em trânsito: sócio-Antropologia da música baiana*. São Paulo: Dynamis Editorial; Salvador: Programa a Cor da Bahia e Projeto S.A.M.B.A, 1997, p. 59-72.

LURKER, Manfred. *El mensaje de los símbolos: mitos, culturas y religiones*. Barcelona: Herder, 1992.

MAGGIE, Ivone. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MATORY, J. Lorand. “Yorubá: as rotas e as raízes da nação transatlântica 1830 -1950” In: Horizontes Antropológicos: Porto Alegre, ano4, n, 9, Out, 1998, p. 263-292.

MATTOSO, Kátia de Queirós. *Bahia século XIX: uma Província no Império*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

_____. *Família e Sociedade na Bahia do século XIX*. Salvador: Corrupio, 1988.

_____. *Bahia: a cidade do Salvador e seu mercado no século XIX*. São Paulo: Hucitec; Salvador: Secretaria Municipal de Educação e Cultura, 1978.

MAUSS, Marcel e HENRI, Hubert. “Ensaio sobre a natureza e a função do Sacrifício”. In: MAUSS, Marcel. *Ensaio de Antropologia*. São Paulo: Perspectiva, 1981.

MENDONÇA, Renato. *A influência Africana no Português do Brasil*. Porto: Livraria Figueirinhas, 1948.

MORAES, Evaristo de. *A Escravidão Africana no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1933.

MORAES Filho, Melo et alii. *Bailes pastoris na Bahia*. Salvador, Livraria Progresso, 1957. Coleção de Estudos Brasileiros, série Marajoara.

MOTTA, Roberto Mauro Cortez. *Edjé Balé: alguns aspectos do sacrifício no Xangô de Pernambuco*. Recife: UFPE, 1991 (Tese defendida no concurso para professor Titular de Antropologia no Departamento de Ciências Sociais / Centro de Filosofia e Ciências Humanas).

_____. “Memória, Rito Nagô e terreiros Bantos: Roger Bastide e Alguns de seus Predecessores no Estudo do candomblé.” In: MOTTA, Roberto. (org.). *Roger Bastide Hoje: raça, religião, saudade e literatura*. Recife: Bagaço, 2005.

_____. “Roger Bastide e as Hesitações da Modernidade.” In: MOTTA, Roberto. (org.). *Roger Bastide Hoje: raça, religião, saudade e literatura*. Recife: Bagaço, 2005.

_____. "Bandeira de Alairá: a festa de Xangô – São João e problemas do sincretismo".in: MOURA, Carlos Eugenio Marcondes. (org), *A Bandeira de Alairá: outros escritos sobre a religião dos orixás*, São Paulo: Nobel, 1982.

MOTT, Luiz. "Da capela ao calundu: religião e vida privada no Brasil". In: SOUZA, Laura de Mello e (org), *A Vida Privada no Brasil Colonial*, São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____. "O Calundu Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739", *Revista do Instituto de Arte e Cultura, Ouro Preto*, 1994 (10), 171:128-130.

_____. *Rosa Egipcía: uma santa africana no Brasil*, Rio de Janeiro: Bertrand-Brasil, 1993.

_____. "Acotundá: raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro". *Revista do Museu Paulista*, vol.31, 1986:124-147.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. *Olòòrìsà: escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Agora, 1981.

NASCIMENTO, Íris Salles. *Espaços Religiosos Afro-Baianos e a Cidade de Salvador*. In: Seminário de História Urbana, Mestrado em Arquitetura e Urbanismo. FAUFBA, 1993.

NASCIMENTO, Vilma Maria. *Sagrado/Profano: o trato do corpo e da saúde na metrópole negra. Salvador: 1960/1970*. São Paulo: PUC, 2007. (Tese de Doutorado).

OLIVEIRA, Maria Inês C.de. "Quem eram os negros da Guiné"? a origem dos africanos na Bahia." In: *Afro-Ásia*, (19-20). Salvador: CEAO, 1997, p. 37-74.

OLIVEIRA, Neivalda Freitas de. *Representações e Práticas de Gênero em destrato de casamento – Salvador, 1890 a 1920*. . (Dissertação de Mestrado). São Paulo: Pontifícia Universidade de São Paulo – PUC, 1999.

OLIVEIRA, Waldir Freitas de, LIMA, Vivaldo da Costa. *Cartas de Edison Carneiro à Artur Ramos*. São Paulo: Corrupio, 1987.

ORTIZ, Fernando. *Los Negros Brujos: apuntes para estudio da etnologia criminal*. Madrid: Libreria de Fernando Fé, 1906.

PAIM, Márcia Regina da S. *Do Sete a São Joaquim: o cotidiano de mulheres de saia e homens em feiras soteropolitanas 1964-1973*. (Dissertação de Mestrado). Salvador: IFCH-UFBA, 2005.

PÁRÉS, Luis Nicolau. "O Processo de Nagoização no Candomblé Baiano". In: BELLINI, Lígia, SOUZA, Everton Sales e SAMPAIO, Gabriela (orgs). *Formas de Crer: ensaios de*

história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XVI-XXI. Salvador: EDUFBA/Corrupio, 2006a, p. 299-330.

_____. *A Formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: UNICAMP, 2006b.

PIERSON, Donald. *Branços e Pretos na Bahia: estudo de contacto racial*. 2ª ed. São Paulo: Editora Nacional, 1971.

PINA, Maria Cristina Dantas. *Santa Isabel do Paraguassú: cidade, garimpo e escravidão nas lavras diamantinas, século XIX*. (Dissertação de Mestrado). Salvador: IFCH/UFBA, 2000.

PINHO, Patrícia de Santana. *Reinvenções da África na Bahia*. São Paulo: Annablume, 2004.

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

PRANDI, Reginaldo. Asastes da adivinhação: candomblé tecendo tradições no jogo de búzios. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org) *As Senhoras do Pássaro da Noite*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/Axis Mundi, 1994.

QUERINO, Manoel. *A Bahia de Outr'ora: vultos e factos populares*. 2ª ed. Bahia: Livraria Econômica, 1922.

_____. *Costumes Africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

RAMOS, Arthur. *As culturas Negras no novo Mundo*. 4ª ed. São Paulo: Editora Nacional, 1979.

_____. *O Negro Brasileiro*. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1951.

_____. *Folclore Negro no Brasil*. 1935.

REIS Isabel Cristina F. dos. *Histórias de vida familiar e afetiva de escravos na Bahia do século XIX*. Salvador: Centro de Estudos Baianos da Universidade Federal da Bahia, 2001.

REIS, João José, *Rebelião Escrava no Brasil: a história do levante dos Malês em 1835*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os Africanos no Brasil*. Revisão e prefácio de Homero Pires. 5ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.

_____. *O Animismo Fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

RODRIGES, Núbia e CAROSO, Carlos “Exu na Tradição Terapêutica Religiosa Afro-Brasileira”. In: CAROSO, Carlos e BACELAR, Jéferson (Orgs). *Faces da Tradição Afro-Brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, praticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. 2ªed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 2006.p.239-255.

ROSENDAHAL, Zeny. “O espaço, o Sagrado e o Profano”. In: ROSENDAHL, Zeny e CORRÊA, Roberto Lobato. (Orgs.) *Manifestações da cultura no Espaço*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999.

SANTOS, Deoscóredes Maximiliano dos. *História de um terreiro Nagô*. 2ª ed. São Paulo: Max Limonad, 1988.

SANTOS, Mario Augusto da Silva. *Sobrevivência e Tensões Sociais: Salvador: 1890-1930*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1982, p. 22-294. (Tese de Doutorado).

SANTOS, Jocélio Telles dos. *O Dono da Terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: SarahLetras, 1995.

SANTOS. Juana Elbein dos. *Os Nagô e a Morte: Padê. Ásèsè e o culto Ègum na Bahia*. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

SANTOS, Marilécia Oliveira. *Empório da Utopia: o projeto industrial de Luís Tarquínio*. (Dissertação de Mestrado). Salvador: IFCH/UFBA, 2000.

SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos Internos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SENA, Patrícia Motta. *O Episódio dos Perdões e a Restauração Católica na Bahia*. Salvador: FFCH/ UFBA, 2005 (Dissertação de Mestrado).

SENN, Ronaldo de Sales. *Jarê: manifestação religiosa na Chapada Diamantina*. São Paulo: USP, 1988 (Tese de Doutorado).

SILVEIRA, Renato da. *O Candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto*. Salvador: Edições Maianga, 2006.

SLENES, Robert. *Na Senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava Brasil do Sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SOARES, Cecília C. M. “A História de Mãe Cecília”. In Revista da Bahia. Salvador: Empresa Gráfica da Bahia, V.30, nº 15, (dez/89/fev./90), 1989.

_____. “Resistência negra e religião: a repressão no candomblé de Paramirim, 1853”. In: Estudos Afro-Asiáticos, nº23, Dez, 1992.

_____. “As Ganhadeiras: mulher e resistência negra em Salvador no século XIX”. In: *Afro-Ásia* .(17). Salvador: EDUFBA, 1996, p. 57-71.

_____. “O Ser Negro: candomblé, imaginário e estereótipos verbais”. In: *Textos e Contextos*, Ano 3, nº3, Salvador: Editora FIB, Jan/jun 2005, p. 47-54.

_____. *Mulher Negra na Bahia no século XIX*. Salvador: EDUNEB, 2006.

SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da Cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SOUSA JÚNIOR, Vilson Caetano de. *Nagô: a nação de ancestrais itinerantes*. Salvador: FIB, 2005.

_____. “As Representações do Corpo no Universo Afro-brasileiro”. ”Projeto História” Universidade Católica de São Paulo. São Paulo: EDUC, 1981.

_____. *Orixás Santos e Festas: Encontros e desencontros de sincretismo afro-católico na cidade de Salvador*. Salvador: EDUNEB, 2003.

_____. “Tem gente que pensa que é só comida: notas sobre a alimentação ritual nos terreiros de candomblé”. In: *Religião & Cultura- Tomar, Beber e Festejar*. São Paulo: Departamento de Teologia e Ciências da Religião/PUC. –vol. IV, nº7 (Jan - Jun), 2005.

_____. “A Cozinha e os Truques: usos e abusos das mulheres de saia e do povo do azeite.” In: CAROSO, Carlos e BACELAR, Jeferson (Orgs). *Faces da Tradição Afro-Brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, praticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. 2ªed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 2006.

TEIXEIRA, Marli Geralda e ANDRADE, Maria José de Souza. *Memória Histórica de São Gonçalo dos Campos*. Edição comemorativa do primeiro centenário do Município, em 1984.

THEODORO, Helena. *Mito e Espiritualidade: mulheres negras*. Rio de Janeiro: Pallas, 1996.

TRINDADE, Luana M. Silvia. “Exu: poder e magia”, In: *Oloorisa: escritos sobre a religião dos Orixás*. Coord. Carlos Eugênio Marcondes de Moura, São Paulo: Àgora, 1981, pp.1-10.

TURNER, Victor W. *O processo ritual: estrutura e ante-estrutura*. Petrópolis :Vozes, 1974.

VALENTE, Valdemar. *Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro*. 3ª Ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977, p.91.

VALLADO, Armando. *Iemanjá: A grande mãe africana do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

VASCONCELOS, Maria Odete. *Curas através do Orún: rituais terapêuticos no Ilê Iemanjá Sábá Bassamí*. Recife. UFPE, 2006. (Tese de Doutorado)

VERGER, Pierre. *Notícias da Bahia 1850*. 2ª ed. São Paulo: Corrupio, 1999.

_____. *Ewé: o uso das folhas na sociedade ioruba*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Os Libertos: sete caminhos na liberdade de escravos da Bahia no século XIX*. São Paulo: Corrupio, 1992.

_____. *Fluxo e Refluxo do tráfico de escravos entre o golfo de Benim e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. Trad. Tasso Gadzanis. São Paulo: Corrupio, 1987.

_____. . “A Sociedade Egbe òrun dos Abikü , as crianças nascem para morrer varias vezes* In: Afro-Ásia, 14. Salvador: Ceao, 1983, p. 138-160.

_____. *Note sur le culte des orisha e vodoun à Bahia de Tous les Saints au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves*. IFAN Memoire n. 51, Dakar, Senegal, 1951; Corrupio, Brazil, 1982.

_____. *Notas Sobre o Culto aos Orixás e Voduns*, Tradução: Carlos Eugênio Marcondes de Moura, São Paulo : EDUSP, 1999.

_____. *Retratos da Bahia* . Salvador: Editora Corrupio Comércio Ltda., 1980

VIANNA FILHO, Luis. *O Negro na Bahia*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

VIANNA, Hildegardes. *A Bahia já foi assim: crônicas de costumes*. 2ª ed. Salvador: Fg.2000.

_____. *Antigamente era Assim*. Rio de Janeiro: Record, 1994, p.57-60.

VOGEL, Arno, MELLO, Marco Antônio da Silva e BARROS, José Flávio Pessoa de. (org.). *A Galinha D'Angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

ZIEGLER, Jean. *Os vivos e a Morte: uma sociologia da morte no ocidente e na diáspora africana no Brasil e seus mecanismos culturais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

Revista Candomblé: Mitos e Lendas, São Paulo: Minuano, ano I, nº2, 2008

SITES

Disponível no site << www.cruzasalmas.ba.gov.br>> acesso em 16/05/2008.

Disponível no site <<pt.wikipedia.org/wiki/Chapada_Diamantina>> acesso em 16/05/2008.

Disponível no site << pt.wikipedia.org/wiki/Batá>> Acesso em 24/07/2008.

RELAÇÃO DOS ENTREVISTADOS (AS)

BRITO, Archanja Moreira de. (Ialorixá)

_____. 2008

_____. 2007

_____. 2005.

_____. 25 /12/2003.

_____. 20/03/2003

_____. 1991

_____. 1987.

_____. 1986

_____. 1985

CARVALHO, Lourdes Ramos 07/03/2008.

CONCEIÇÃO, Ambrósio Bispo, (Ogan Bobosa). 31/01/2008.

CRUZ, Olga Conceição, (Guanguasense). 19/11/2008.

FRANÇA, Zulmira Santana, (Mameto de Inquice). 23/02/ 2008.

FERREIRA, Valdomiro, (Seu Vaduca). 26/05/1987.

JESUS, Air José Souza de, (Babalorixá).30/04/2008 e 10/11/2008.

LACERDA, Alzira, (Ebome). 8/05/1987.

- LIMA, Percília Gomes de, (Vizinha). 07/03/2008.
- PENHA, Cândida, (Ebome do Maroketu) .15/08/2008.
- PEREZ, Eulina Teixeira, (Filha de santo). 1987.
- PINTO, Antônio Sérgio Teixeira, (Ogan). 16/02/2008.
- ROCHA, Regina Maria da, (Gaiaku).04/07/2008.
- SANTOS, Olga Marialva dos., (Equede). 2005 e 2008.
- SOWZER, Caetana, (Ialorixá). 14/03/1987.
- SOWZER, Irene, (Ialorixá), 22/9/2008.

ANEXOS

ANEXO 1

FOTOS DOS ENTREVISTADOS

Foto 1 – Ebome Cândida Penha e Ialorixá Lourdes Carvalho.

Foto 2 – Ebome Cândida Penha.

Foto 3 – Ialorixá Lourdes Ramos de Carvalho.

Foto 4 – Ialorixá Caetana (Bamboxê).

Foto 5 – Eulina Teixeira Perez.

Foto 6 – D. Percília Lima.

Foto 7 – Ambrósio da Conceição Bispo (Sr. Bobosa).

Foto 8 – Ialorixá Irene (Bamboxê).

Foto 9 – Babalorixá Air José Souza de Jesus (Bamboxê).

Foto 10 – Babalorixá Air José e Ialorixá Haidê Paim. - Família Bamboxê.

Foto 11 – Olga de Souza (Guaguance). Terreiro Bate-Folha-Salvador.

Foto 12 – Mameto Zulmira França. Terreiro Tubenci.

Foto 13 – Gaiacu Regina Rocha do Terreiro Humkpúmé Ayíonó Húntóloji.

Foto 14 – Equede Olga Marialva dos Santos.

Foto 15 – Ogan Antônio Sérgio Pinto.

ANEXO 2

FOTOS FAMÍLIA BIOLÓGICA DE CECÍLIA DO BONOCÔ

Foto 16 - Cecília Brito e Crispim Brito

Foto 17 – Álbum de Família.

Foto 18 – Ialorixá Cecília do Bonocô

Foto 19 – Ialorixá Jocelina Santos.

Foto 20 – Ialorixá Pastôra.

Foto 21 – Bento Moreira de Brito

ANEXOS

Anexo 1 FOTOS DOS ENTREVISTADOS



Foto 1 – Ebome Cândida Penha e Ialorixá Lourdes Carvalho. Acervo da Autora



Foto 2 - Ebome Cândida. Acervo da Autora



Foto 3 - Ialorixá Lourdes. Acervo da Autora



Foto 4 – Ialorixá Caetana Bamboxê – Livro Mulheres Negras do Brasil p.p.141.



Foto 5 – Eulina Teixeira Perez. Acervo de Antônio Sergio Pinto.



Foto 6- Percília Lima. Acervo da Autora



Foto 7 Ambrosio da Conceição Bispo (Sr.Bobosa).Acervo da Autora



Foto 8 - Mãe Irene Bamboxê Livro Mulheres Negras do Brasil, p. 141



Foto 9 - Babalorixá Air José Bamboxê. Acervo da Autora.



Foto 10 - Babalorixá Air José e Ialorixá Haidê Paim
Família Bamboxê-Acervo Lajoum



Foto 11: Olga de Souza - Guaguancesse do Terreiro Bate-Folha.
Foto cedida pela entrevistada.



Foto 12: Mameto Zulmira França
Terreiro Tubenci. Acervo da Autora.



Foto 13: Gaiacu Regina Rocha do Terreiro
Humkpúmé Ayionó Hùntóloji.
Acervo da Autora.



Foto 14 – Equede Olga Marialva dos Santos.
Acervo da autora.



Foto 15- Ogan Antônio Sérgio Pinto. Acervo da autora.

Anexo 2

FOTOS FAMÍLIA BIOLÓGICA DE CECILIA DO BONOCÔ



Foto 16 - Cecília Brito e Crispim Brito Acervo de Mãe Pastora.



Foto 17 - Albúm de Família - da direita para esquerda: Bento, Jocelina, Cecília e Pastora (Archanja). Acervo de Mãe Pastora.



Foto 18 - Ialorixá Cecília do Bonocô. Acervo da autora



Foto 19 - Ialorixá Jocelina santos. Acervo da autora



Foto 20 : Bento Moreira de Brito. Acervo Mãe Pastôra



Foto 21 – Ialorixá Mãe Pastôra. Acervo Dilma Mercês

ANEXO 3

FOTOS MEMÓRIAS DO MAROKETU

Foto 22 – Aniversário de Cecília do Bonocô.

Foto 23 – Comemoração de Aniversário de Cecília do Bonocô.

Foto 24 – Assobá Lázaro Cardoso do Santos (Dudu)

Foto 25 – Ogan Rosalvo França

Foto 26 - Placa em Homenagem ao Maroketu pelo Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá –1998

Foto 27– Encontro com político no Terreiro Maroketu em 2004.

Foto 28 – Encontro: Presidente da Fundação Cultural Palmares no Ilê Axé Maroketu

Foto 29 - Encontro: Presidente da Fundação Cultural Palmares no Ilê Axé Maroketu

Foto 30 - Toreféu Zeferina

Foto 31 - Reconhecimento do Terreiro como Patrimônio Cultural Afro-Brasileiro

Foto 32 – Mãe Pastora

Foto 33 - Reconhecimento do Terreiro como Patrimônio Cultural Afro-Brasileiro

Foto 34 – Evento alusivo ao Reconhecimento do Terreiro como Patrimônio Cultural Afro-Brasileiro

Foto 35 - Evento “Amigos do Maroketu” 2007

Foto 36 – Evento “Amigos do Maroketu” 2007

Foto 37 – Apresentação do Coral Maroketu no Curso Patrimônio Cultural Universidade Católica de Salvador- 2008.

Foto 38 – Apresentação do Coral Maroketu – 2008

Foto 39 – Homenagem á memória de Mãe Cleuza – 2008

Foto – 40 Mão de Mãe Pastôra

Anexo 3

FOTOS MEMÓRIA DO MAROKETU



Foto 22 - Aniversário de Cecília do Bonocô – Da esquerda para direita: Eulina Perez, Equede Alzira de Oxum, Jocelina Brito, Cecília do Bonocô, Pastora (Archanja), Tereza Garcia. As crianças: da esquerda para direita: Olga Marialva dos Santo, Natalina Santos e Ialorixá Valdelice Beatriz dos Santos (Beata) – Acervo de Mãe Pastora.



Foto 23 - Comemoração Aniversário de Cecília. Da esquerda para a direita: Ogan Rosalvo França, Joao Leter, Cecília Brito, Sr. Martins, Pastora (Archanja). Acervo de Mãe Pastora.



Foto 24 - Assobá Lázaro Cardoso dos Santos (Dudu) – Filho de santo de Nezinho.
Acervo de Mãe Pastora



Foto 25: Ogan Rosalvo França – Acervo de Mãe Pastora

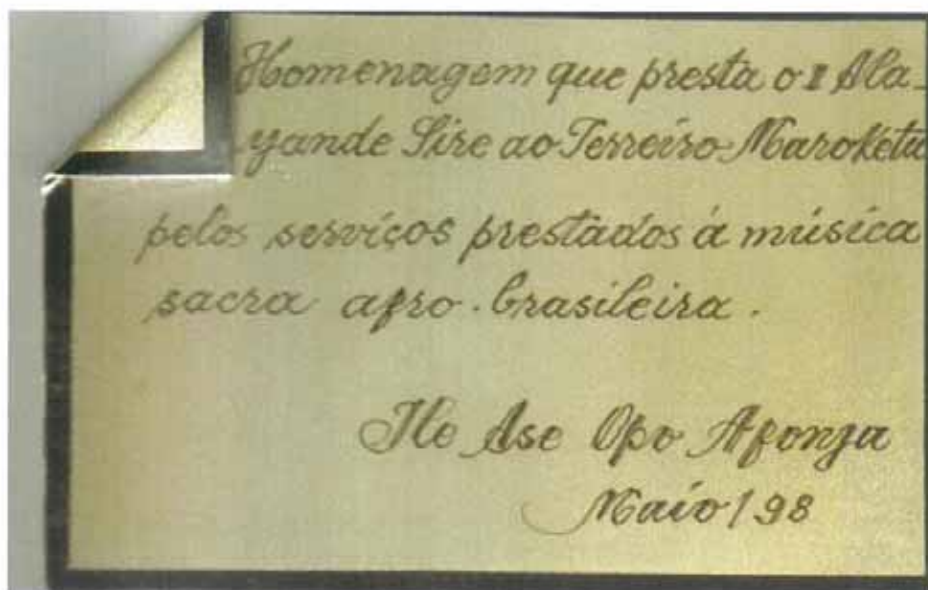


Foto 26 - Placa homenagem do terreiro Ilê Axé Opô Afonjá ao Terreiro Maroketu- 1998.



Foto 27- encontro com político no Maroketu. Solicitação de melhorias no bairro. Acervo da autora.



Foto 28 - Encontro com o Presidente da Fundação Palmares, Ubiratan Castro, Secretária municipal de infra-estrutura Angela Gordilho, SEMUR Diretor Gilmar Santiago – 2005. Acervo da autora.



Foto 29 - Encontro com Presidente da Fundação Palmares Ubiratan Castro, Secretária Municipal de Infra-estrutura Angela Gordilho, SEMUR Diretor Gilmar Santiago – 2005. Acervo da autora.



Foto 30 -: Troféu Zeferina Homenagem do CEPAIA/Universidade do Estado da Bahia a Mãe Pastora em 2005



Foto 31 - Reconhecimento do Terreiro Ilê Axé Maroketu. Da esquerda para a direita: Adolfo Netto (chefe de Gabinete do Ministério da Cultura), Ubiratan Castro de Araújo (Presidente da Fundação Palmares), ao fundo Mãe Pastora, Babalorixá Air José, Doutor Juca Ferreira (Vice-ministro da Cultura) e Ebome Cristina. 2006. Acervo da Autora.



Foto 32 - Mãe Pastora- Evento Reconhecimento do Ilê Axé Maroketu como Patrimônio Histórico e Cultural Afro-Brasileiro 2005. Acervo da autora.



Foto 33 - Reconhecimento do Terreiro Maroketu como Patrimônio Cultural Afro-Brasileiro - 2006. Acervo da Autora



Foto 34- Evento Reconhecimento do Ilê Axé Maroketu como Patrimônio Histórico e Cultural Afro-Brasileiro 2005. Acervo da autora.



Foto 35 – Evento “Amigos do Maroketu” 2007. Da esquerda para direita: Ebome Mônica do Terreiro Gantois, Ebome Conceição e Mãe Pastora. Acervo da autora.



Foto36- Evento "Amigos do Maroketu" 2007. Dr. Luis Alberto de Barradas Carneiro, Amanda Hage e Suzana Santos.



Foto 37 – Coral Maroketu: Apresentação Curso Patrimônio Cultural na Universidade Católica do Salvador- 2008



Foto 38 - Apresentação do Coral Maroketu - 2008. Homenagem à memória de Mãe Cleusa do Gantois. Da esquerda para direita: Governador Jacques Wagner, Sra. Fátima Mendonça, e integrantes do Coral.



Foto39 - Homenagem à memória de Mãe Cleusa do Gantois. Participação CoralMarok - 2008. Na frente: Governador Jacques Wagner e Mônica Millet, filha biológica de Mãe Cleusa.



Foto 40 Mão de Mãe Pastora - Acervo Mãe Pastora.

ANEXO 4

FOTOS FAMÍLIA DE SANTO

Foto 41 - Família de santo 1970

Foto 42 - Família de santo 2005

Foto 43 – Ebome Conceição e Ogan Gilberto Ramos

Foto 44 - Visitante e Ogan Sérgio

Foto 45 – Confirmação de Ogan

Foto 46 – Ebome Robson e ogans do Ilê Axé Maroketu

Foto 47 – Iaô Ana Cláudia e sua filha Camile Vitória

Foto 48 – Iaô Giliarde, Equede Suzana e Mãe Pastora

Anexo 4

FOTOS FAMÍLIA DE SANTO



Foto 41 - Família de santo. Da esquerda para direita: Bento Brito, Archanja Brito (Pastora), Jocelina Santos. As crianças: Conceição e João. Equede Alaíde Ferreira e Ogan Edjaquison Prates. Acervo de Mãe Pastora.



Foto 42 - Da esquerda para direita: Iãos Márcia e Juan, equedes: Olga e Suzana, ebomes: Glória, Andréa, Cristina e Albérico. Acervo da autora.



Foto 43 Ebome Conceição e Ogan Gilberto Ramos.
Acervo da Autora



Foto 44 visitante e Ogan Sérgio
Acervo da Autora



Foto 45 Confirmação de Ogan. Ebome Glória, Equede Suzana, Ogans Orliel, Antonio Carlos, Iaôs Dilma e Vera Ebome Glória, Equede Suzana, Ogan Orliel, Ogan Antônio Carlos, Iaôs Dilma e Vera. Acervo da Autora.



Foto 46 Da esquerda para direita: Ebome Robson, ogans Marcio, Antônio Carlos e Orliel. Acervo da autora.



Foto 47 Iaô Ana Claudia e sua filha Camile Vitória. Acervo da autora.



Foto 48 Iaô Giliarde, equede Suzana e Mãe Pastora. Acervo da autora

ANEXO 5

MEMÓRIAS: OBJETOS, LOUÇAS E SÍMBOLOS DO ILÊ AXÉ MAROKETU – Acervo Maroketu

IMAGENS DE SANTOS CATÓLICOS

Foto 49 – Nicho talhado em maçaranduba

Foto 50 – Imagens talhadas em madeira

Foto 51 – Imagem de São Roque talhada em madeira

Foto 52 – Imagem de Santo Antônio talhada em madeira

Foto 53 – Imagem de São Cosme e São Damião talhada em madeira

Foto 54 – Imagem de Obaluaê talhada em madeira e em marfim.
Imagem de Obaluaê em gesso

Foto 55 – Quadro de Oxalá

Foto 56 – Quadro de Nossa Senhora da Boa Viagem

Foto 57 – Quadro de Iemanjá

ANEXO 5 MEMÓRIAS: OBJETOS, LOUÇAS E SÍMBOLOS DO ILÊ AXÉ MAROKETU – Acervo Maroketu

IMAGENS DE SANTOS CATÓLICOS



Foto 49 Nicho talhado em Maçailanduba. Destaque para as imagens de Santa Cecília, Santa Rita de Cássia, dentre outros



Foto 50 Imagens talhadas em madeira: N. Sra. Da Conceição, Stº Antônio, Cosme e Damião e Crispim e Crispiniano. Crucifixo



Foto 51 Imagem de São Roque talhada em Madeira.



Foto 52 Imagem de Santo Antônio talhada em madeira



Foto 53 - Imagem de São Cosme e São Damião talhada em madeira.



Foto 54 Imagem de Obaluaê talhada em madeira e em marfim Imagem de Obaluaê em gesso



Foto 55 Quadro de Oxalá. Acervo de Mãe Pastora



Foto 56 N. Sra da Boa Viagem. Acervo de Mãe Pastora



Foto : 57 Iemanjá. Acervo de Mãe Pastora

IMAGENS LOUÇAS: Acervo Terreiro Ilê Axé Maroketu

Pratos com cenas da batalha de Worteloo (Napoleão Bonaparte) Made in Holland

Louças Elysian Grindley England

Louças Elysian Grindley England

Louças porcelanaas Schmith (Made in Brazil)

Louças Elysian Grindley England

Louças Elysian Grindley England

Louças Elysian Grindley England

IMAGENS DOS MÓVEIS DA SALA DE JANTAR DO TERREIRO ILÊ AXÉ MAROKETU

Detalhes da mesa de jantar

Arca consagrada à Iemanjá

IMAGENS: UTENSÍLIOS - Acervo do Terreiro Ilê Axé Maroketu

Cuscuzeiro em cobre

Tacho em cobre

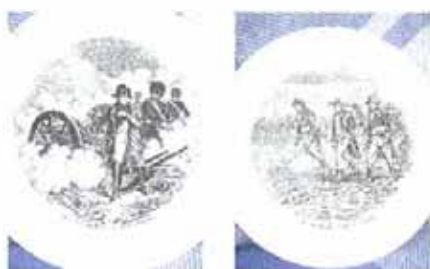
Pilão e “mão do pilão”

Pedra para triturar grãos

Colher em prata

“Mão de pilão” em prata

LOUÇAS: ACERVO DO TERREIRO ILÊ AXÉ MAROKETU



Pratos com cenas da Batalha de Worteloo(Napoleão bonaparte.louça Societé Ceramique Maestricht-Made in Holland.



Louças Elysian Grindley England



Louças Elysian Grindley England



Louças porcelana Schmidt- S. Catarina – Made in Brazil



Louças Elysian Grindley England



Louças Elysian Grindley England



Louças Elysian Grindley England

IMAGENS DOS MÓVEIS DA SALA DE JANTAR
ACERVO DO TERREIRO ILÊ AXÉ MAROKETU



Detalhe mesa de jantar



Arca de Iemanjá

UTENSÍLIOS: ACERVO DO TERREIRO ILÊ AXÉ MAROKETU



Cusuzzeiro em Cobre



Tacho em cobre



Pilão e mão do Pilão



Pedra para triturar grãos



Colher em prata



Mão de Pilão em Prata

SIMBOLOGIAS DO TERREIRO ILÊ AXÉ MAROKETU

Signo de Salomão, Crucifixo e Ferraduras

Figa com conta de Obaluaê

Peneira com moedas antigas

Cabaça Sagrada

Cadeiras Sagradas

Cadeiras Sagradas

Cadeira de Mãe Pastôra

Primeiro atabaque do Terreiro Ilê Axé Maroketu

Fonte interna de Iemanjá

Fonte natural consagrada à Iemanjá

Cobra talhada em madeira

Insígnias do orixá Obaluaê

Cobra em Cristal

CASA DO ORIXÁ OBALUAÊ NO TERREIRO ILÊ AXÉ MAROKETU

Fachada da casa do orixá Obaluaê

Cabana do Orixá Obaluaê

SIMBOLOGIAS DO TERREIRO ILÊ AXÉ MAROKETU



Signo de Salomão, crucifixo e ferraduras.



Figa e conta de Obaluáé



Peneira com moedas antigas



Cabaça sagrada.



Cadeiras sagradas



Cadeiras sagradas



Cobra talhada em madeira



Insignias do orixá Obaluaê.



Cobra em cristal



Cadeira de Mãe Pastora



Primeiro atabaque do Terreiro



Fonte interna de Iemanjá



Fonte natural consagrada à Iemanjá

CASA DO ORIXÁ OBALUAÊ NO TERREIRO ILÊ AXÉ MAROKETU



Fachada da casa de Obaluaê



Cabana do Orixá Obaluaê

CHAPÉU E COLARES DO ORIXÁ OBALUAÊ DE CECILIA DO BONOCÔ
ACERVO DO TERREIRO ILÊ AXÉ MAROKETU



**VASOS EM PORCELANA CHINESA DO
QUARTO DE OBALUAÊ -ACERVO
TERREIRO ILÊ AXÉ MAROKETU**



ÁRVORES SAGRADAS DO TERREIRO ILÊ AXÉ MAROKETU



Árvore Orobô



Árvore Acôcô



Pé de Nativo

ANEXO 6

DOCUMENTOS DO ILÊ AXÉ MAROKETU

1. Carteira de Identidade de Cecília Moreira de Brito
2. Certidão de óbito de Cecília Moreira de Brito - 1965
3. Planta do Terreiro Ilê Axé Maroketu
4. Alvará de Licença para construção 1943 (Frente)
5. Alvará de Licença para construção 1943 (verso)
6. Recibos de pagamento de arrendamento de terreno ao Recolhimento dos Perdões
7. 1ª Ata da Sociedade beneficente e Recreativa São Lázaro da Terra de "Quêtu"
8. Recibo de venda de terreno emitido por Cecília do Bonocô – 1964
9. Notícia sobre o Ilê Axé Maroketu veiculada no jornal *A Tarde* em 16 de setembro de 1964
10. Declaração de posse legal do terreno 1941
11. Recibo de aluguel de casas 1968-1969
12. Licença de localização e funcionamento de uma quitanda de frutas
13. Recibo de venda de terreno 1972
14. Documento de solicitação de permissão para tocar candomblé 1973
15. Notícia em periódico "Gilberto Gil visita o Ilê Axé Maroketu" – 1987
16. Certidão de Reconhecimento do Terreiro Ilê Axé Maroketu como Patrimônio Cultural Afro-Brasileiro 2006
17. Planta da Cidade de Salvador localizando o Terreiro Ilê Axé Maroketu – 1980

MAPAS E PLANTAS

1. Mapa e Plantas Arquitetônicas do Terreiro Maroketu
2. Planta Baixa – 2005
3. Laudo Topográfico - 2005

DOCUMENTOS

BAHIA S. P. E. S. S. P.;
INSTITUTO DE IDENTIFICAÇÃO

Nome **CECILIA MOREIRA DE BRITO**

18 de MAIO de 1931

[Handwritten Signature]
DIRETOR DO INSTITUTO

Nascida **22-Novembro-1895**

Nacionalidade **Brasileira**

Naturalidade **Bahia-S.G.Campos**

Filiação **Severiano Moreira
da Costa e Maria Mada-
lena de Jesus**

Estado civil **solteira**

Profissão **domestica**

Côr **prêta**

Olhos **castanhos escuros**

Cabelos **castanhos escuros**

Marcas, cicatrizes, etc.

Assinatura do Portador



Recebeu em
1931

Série

I. D. 2

Polgar direito

1 - Identidade de Cecilia Moreira de Brito.

Firma reconhecida em todos os
 Tabelões desta Capital
 no Rio de Janeiro:
 Tab. MONTAGNA - Rosário 79
 Tab. ROCHA - Rosário, 136
 Tab. GUIDICE - Rosário, 145
 Antigo Fonseca Hermes



Em São Paulo
 Tab. VAMPRE - Anchieta, 14
 Reconhecer no Tab. VEIGA
 Rua Libero Badaro, 291 - Loja G
 São Paulo
 Em Recife:
 Tab. J. INACIO R. ROMA
 Rua do Imperador, 200

REPÚBLICA DOS ESTADOS UNIDOS DO BRASIL
 REGISTRO CIVIL

DE PESSOAS NATURAIS DO

MUNICÍPIO DO SALVADOR — ESTADO DA BAHIA
 1.ª SUB — DISTRITO DO SALVADOR — (BROTAS)

Yara Cardozo Brandão — Yara Maria Cardozo Brandão
 ESCRIVÃ SUB-ESCRIVÃ

CERTIDÃO DE ÓBITO

REGISTRO N.º 23050

Prof.ª Yara Cardozo Brandão OFICIAL DO REGISTRO CIVIL

CARTÓRIO,
 Rua Frederico Costa n.º 79

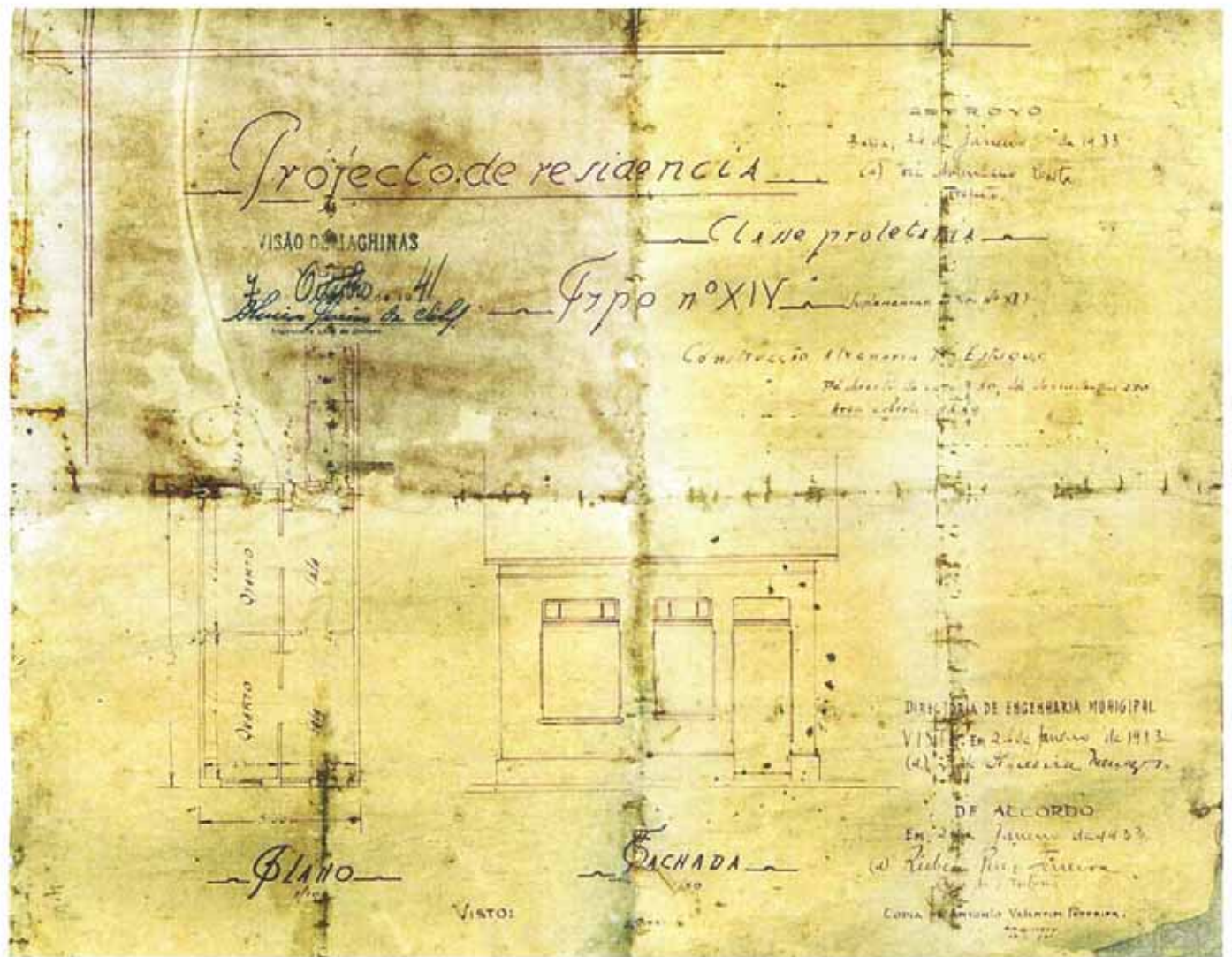
CERTIFICO que às 15h 48m do dia 18 de Setembro de 1965 no Registro de Óbitos foi lavrado o assentamento de Cecília Moreira de Brito
 falecida aos 99 dias do mês de dezembro de 1965
 às 1 horas do sexo masculino de branca
 profissão doméstica, natural de Bahia
 domiciliada em do Bonoco, 65A com 65 anos e residente à rua Fonseca
 filh de Maria de idade, estado civil viúva

Foi declarante Manuel Antunes Brito
 sendo o atestado de óbito firmado pelo Dr. Albino Vidal dos Santos
 que deu como causa da morte respiratório - insuficiência cardíaca global
 o sepultamento no cemitério Campo Santo
 OBSERVAÇÕES

O referido é verdade e sou fé.
 Salvador, 3 de Julho de 1965

Yara Cardozo Brandão
 OFICIAL DO REGISTRO CIVIL





3 - 1ª Planta do Terreiro - 1933.

ESTADO DO PARANÁ
 DIRETORIA DE CONSTRUÇÃO E MÁQUINAS
 DIVISÃO DE CONSTRUÇÕES

N. 2200

ALVARÁ de licença para a construção de uma casa de moradia no terreno sito no lote n. 10, da rua n. 10, da cidade de Curitiba, dis. de propriedade de [nome] quando a qual lhe é permitida a execução das seguintes obras:

1. Construção de uma casa de moradia no terreno sito no lote n. 10, da rua n. 10, da cidade de Curitiba, dis. de propriedade de [nome] quando a qual lhe é permitida a execução das seguintes obras:

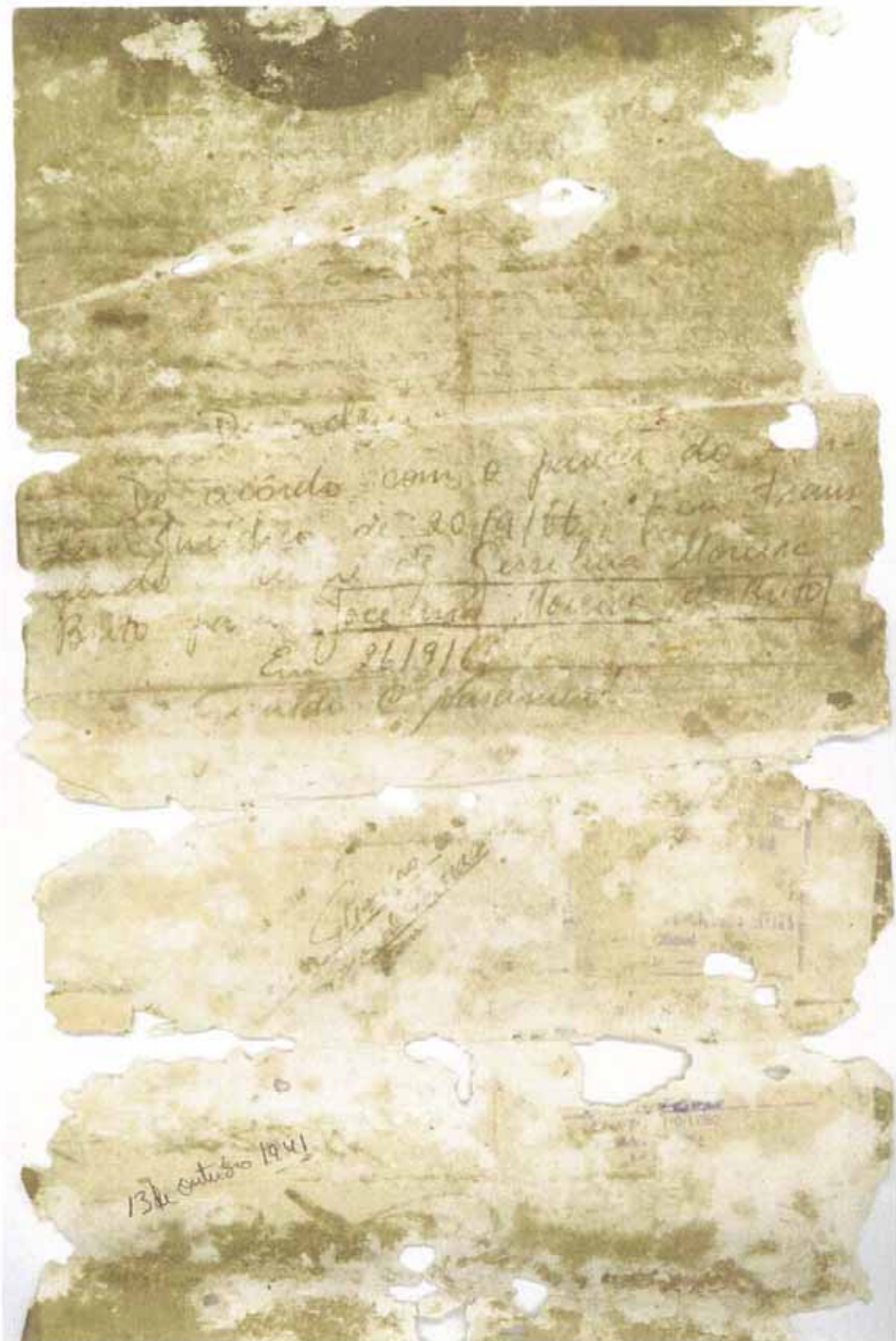
2. Construção de uma casa de moradia no terreno sito no lote n. 10, da rua n. 10, da cidade de Curitiba, dis. de propriedade de [nome] quando a qual lhe é permitida a execução das seguintes obras:

deverão realizar em al. completa de leis e Prefeitura e de acordo com os pareceres das Diretorias Máquinas desta Prefeitura e Engenharia Sanitária do Estado do processo n. 16458 do Livro de Porta da Prefeitura, sob as penas das multas cominadas por infração das respectivas leis e posturas, além de não desmanchar as obras que tenham sido executadas em de: [nome] no com os pareceres. E, para constar, etc.

Escritura [nome] do Exm. Engr. [nome] do presente Al. que é visado pelo Sr. Engr. chefe da Divisão de Construção depois de pagos os impostos e taxas devidos, como se pertence conhecimento n. 578 desta Diretoria, de [nome] de 1943. Válido por [nome]

ESCRITURA

4 - Alvará de licença para construção 1943 - FRENTE



4 - Alvará de licença para construção 1943 - VERSO

RECOLHIMENTO DOS PERDÕES

N.º 0880 R\$. 200 \$ 000

Pagou a Sr.^a *Lucilia Brito*

a quantia de *Quarentos mil reis*

pela aluguel de *dois* meses a vencer em *25 de Agosto*

de *1942* na casa n.º *11 Rua*

pertencente ao **Recolhimento dos Perdões.**

Salvado com 400000000 reis

Aluguel	5
Agua	5
Luz	5
Imposto	5
Interdito	5
Total	5

Bahia *17* de *Setembro* de *1942*

Alfredo Perceira

RECOLHIMENTO DOS PERDÕES

N.º *74* R\$. *200,00*

Recebi do Sr. *Lucilia Brito*

a quantia de *quarentos mil reis*

por *aluguel de dois meses a vencer em 25 de agosto*

de *1944* com *150 mil reis* de *1942* a *200 mil reis* de *1944*

salvo de *1942* a *1944* *11 Rua de Bahia*

Salvado com *5*

Bahia *17* de *Setembro* de *1942*

Alfredo Perceira

ARQUIDIOCESE DE S. SALVADOR DA BAHIA
PATRIMÔNIO DOS PERDÕES

RECIBO

Ncr. \$ *50,00* -

Recebi do Sr. *José Betânia Martins de Brito*

a importância de *Cinquenta Cruzados Reais*

referente a *Unidade de Arrendamento do terreno*

no no Banco individual Rosa Jaeger

baixo do nome de Maria

Referem aos anos de 1968 e 1969

Salvador, *10* de *Março* de *1970*

Manoel Almeida
PROCURADOR

5 - Recibos de pagamento do arrendamento ao recolhimento dos perdões.

Térmo de abertura.

Los diez dias do mez de Março de mil
novecentos e quarenta e tres, nesta Cidade
do Salvador, Estado Unido do Brasil, fe-
deração da Bahia, foi lido este termo
neste livro com cincoenta folhas, que ser-
virá para actas de assembleia geral da
Sociedade Beneficente e Recreativa São
Francisco. Do que para constar faço este
termo.

Presidente.

Ata de fundação da Sociedade Beneficente e Re-
creativa São Bento. Diga J. Tabosa

— Nos dez dias do mez de Março
de mil novecentos e quarenta e tres, nesta Cidade do
Salvador, Estado Unido do Brasil e Federação da
Bahia, em casa de propriedade de D.^a Cecilia Ma-
ria de Brito, ás dezessete horas, á sua convite de Fa-
rias, no lugar denominado "Jungô," presente trinta
adibitos do Culto Africano e candidatos a Sociedade,
foi pela assembleia aclamado Presidente da reunião
o Sr. Estelito Campos de Oliveira, que accitou e em se-
guida deu por aberta a sessão, passando a explicar os
fins d'aquella reunião, que amittou do seguinte: Disse o
Presidente, que em virtude da nova lei de regulamen-
tação dos Cultos profusados no Brasil, gozando apenas de
prerogativas do que fala o Art. 122, da Constituição de
10 de Novembro de 1937, necessario si tornava de que
os conjuntos fossem transformados em Sociedades, para
deste modo gozar de personalidade juridica, consequen-
temente gozarem da liberdade de Culto de se refere-
ar aos seus acims situadas, deste modo e pela ligeira expli-
cação que acabava de fazer; propoz que hoje to-
dos aqui reunidos transformassem esse conjunto em
Sociedade e que a mesma tomasse o nome de Ca-
garo. Foi unanimemente accito, sendo legitimada por
Sociedade Beneficente e Recreativa São Cagaros da Ter-
ra de "Quêtu": em seguida foi apresentado á assem-
blia, os nomes que constituiria a chapa dos dirigin-
tes da nra. Sociedade até quando bem servisse. Que
ficou assim constituída: Presidente, Estelito Campos
de Oliveira; Vice-Presidente, Cloy de Sant' Anna; 1.^o Se-
cretario, Firgida Sumiana da Cruz; 2.^o Secretario, Cecília
Moreira Brito; Thronseira, Cecilia Maria de Brito, con-

Comissários de Syndicação, Maria Faustina da Commissão;
Francelina da Commissão e Maria Christiniana da Com-
missão; Suplentes, Jorge Roberto, Waldemar Ferreira e Victorina
Ferreira da Silva. O Presidente submeteu a chapu apre-
sentada à apreciação da assembleia, que foi proposto
pela mesma que a chapu estava tão satisfatoria-
mente a contento, que propunha que fosse aceita
não por votação, sim por aclamação, o que foi por
unanimidade accito, sendo então pelo Presidente dito
que em virtude do que acabara de se dar, deve todos
por empennados em seus cargos, fazendo votos de bom
futura miudo para prosperidade da Sociedade, e ao
mesmo tempo agradeceu em seu nome e da directoria
a confiança depositada. Não havendo quem quizesse
algas da fialocura, o Presidente mandou que o secreta-
rio trasladasse para o livro de ata todo o occorrido
da sessão e que depois de lido e aprovado fosse sub-
crita por todos; o que foi feito, sendo encerrada a ses-
são ás 22 horas. Do que para constar, faço esta a
ata, na sala das sessões no mesmo dia mez e ann
já mencionados e por fim no fim encerrada.

Presidente Estelita Campos de Oliveira

1.º Secretario - Vice Presidente

1.º Secretario

2.º Secretario Leopoldina e Marcina Britto

Thezourario - ~~Luísa~~ Maria de Brito

Declaro que Recibi
de D. Clotilde Almeida a importância
de Cr\$ 50.000,00
cinquenta mil cruzeiros por conta
de uma parte de Terreno situado em Cas-
me de Turi⁶⁵ distrito de Brotas.
Cujos Pócos contem 14 metros de Frente por
Carro de largura. O valor da parte a receber
Duzentos e cinquenta mil Cruzeiros
Renta Cr\$ 200.000,00
Duzentos mil cruzeiros

Salvador 7 de Maio de 1964.
Cecilia Almeida de Brito



Testamento D. Maria Clementina de Almeida

A TARDE – Suplemento Especial – Bahia
16/9/1964. p.4. Candomblés da Bahia

Existem vários candomblés na Bahia. À noite ouve-se o som sensual dos atabaques trazidos à toda cidade. São várias maçumbas. Os Orixás e todos os Santos passam a noite nos terreiros, em vários pontos da cidade.

Indicamos os mais importantes.

Candomblé de Rufino; Bernardino Bato-Folha; Joazinho da Gomeia; Coice de Burro; Engenho Velho (Casa Branca); Senhora – São Gonçalo do Retiro;... Cecilia do Bunokô – Alto do Bunokô – Cosme de Farias...Menininha do Gantois- Alto do Candomblé, 23 – Federação.

Obs. Informação gentilmente cedida por Abiã Márcia de Airá.

Arcebispo de São Salvador da Bahia

Fazenda dos Ridoes

Declaração

A Sr. D. Cecilia Moreira de Brito,
ocupa "posse" de terreno (Roca) Bomoso, Bairro
do Cordeiro de Farias, Distrito de Brotas, adquiri-
da por legal transferência desde o ano
de 1941.

Salvador, 24 de janeiro de 1967

Valdir Guimarães do S. S. S. S.

Procurador Fiscal

SALVADOR - BAHIA
RUA JULIANO MOURA
ABELIÃO: - Bal. Digenes Costa
AGENTE AUTORIZADO: - Lúcio F. ...
29 de Janeiro de 1967



ALUGUEL DE CASA

N.º Cr\$ 20,00

RECEBI do Sr. *Yosi de Jesus*

a quantia de *vinte cruzados novos*

pele aluguel de *1 mês* da casa N.º *0* da *rua* *Basilio* do bairro de *Brotas*

Bonitas sub-distrito de *Brotas*

Aluguel . . . Cr\$
 Água . . . Cr\$
 Esgoto . . . Cr\$
 Incêndio . . . Cr\$
 Lixo . . . Cr\$
 Aluminação . . . Cr\$
 Imp. Des. . . Cr\$
 Vig. Not. . . Cr\$
 C. S. Predial . . . Cr\$
 Total

vencido em *31* de *Outubro* de *1968*

Salvador, 2 de Janeiro de 1968

Archanjo de Jesus

ALUGUEL DE CASA

N.º NCR \$ 20,00

RECEBI DO SR. *Yosi de Jesus*

A QUANTIA DE NCR\$ *vinte cruzados novos*

PELO ALUGUEL DE *1* MÊS DA CASA N.º *0* DA RUA *Basilio* DO BARRIO DE *Brotas*

RUA *Basilio* DISTRITO *Brotas*

Salvador, 2 de Janeiro de 1968

Archanjo de Jesus

RUBROS																			
RENTAL																			
ÁGUA																			
ESGOTO																			
INCÊNDIO																			
LIXO																			
ALUMINAÇÃO																			
IMP. DES.																			
VIG. NOT.																			
C. S. PREDIAL																			
TOTAL																			

10 - Recibo de aluguel de casa 1968-69

Prefeitura Municipal do Salvador
Divisão de Fiscalização de Tributos Diversos
SECCÃO DE TAXAS DIVERSAS

FICHA CADASTRAL N.º 50.153-000

TAXA DE LOCALIZAÇÃO E FUNCIONAMENTO

JOCELINA MOREIRA DOS SANTOS

Nome da Firma

QUITANDA C/ FRUTAS

Natureza do Negócio

COMERCIAL

Nome do Estabelecimento

LADEIRA DO BONOCÓ, Nº 65

Endereço

Em, 20 / 01 / 1970

Visto:

Responsável

Chefe

G. M. - 18.733

11 - Licença de localização e funcionamento de uma quitanda de frutas.

R E C I B O

Recebi de D. Valdete Moreira a Importância de Cr\$ 300,00 Trezentas Cruzeiras de entrada de uma Fozza do Terreno de minha propriedade ctm a Rua Cesme Farins Ladeira de Mexacô, Distrito de Bretas.

O Terreno a cima citado mede, 6 Metros de Frente por 10 Metros de Fundo será vendido no valôr de Cr\$ 1.700,00 Um Mil e Setissentas Cruzeiras que seram pagas em prestações suaves.

SALVADOR, 20 de Agosto de 1972.

Alexandra de Brito
Alexandra Moreira de Brito



SECRETARIA DA SEGURANÇA PÚBLICA
DELEGACIA DE JOGOS E COSTUMES

Serviço de Censura e Controle de Diversões Públicas

PERMISSÃO

D. Jocelina Moreira dos Santos residente
à Rua Baixo do Bonocô nº. 65
Distrito de Cosme de Farias tem permissão
desta delegacia para realizar, no local acima citado,
uma festa de caráter Afro Brasileiro no(s) dia(s) 23 e 25.
até às duas horas da madrugada do dia
seguinte, não sendo permitido o uso de bebidas alcoó-
licas, a presença de menores, e depois das 22 horas,
o uso de atabaques.

FISCALIZAÇÃO A CARGO DO POSTO POLICIAL

Salvador, 19 de dezembro de 1973

Milton de Oliveira e Silva
Chefe da Seção

VISTO

Chefe de S. C. C. D. P.

2142 - original 2 - 70

AXÉ MAROKETU EM 18 - 11 - 87.

Gilberto Gil visita o Ilê Axé Maroketu

Os trabalhos iniciais de recuperação do Terreiro do Ilê Axé Maroketu, em Cosme de Farias, foram inspecionados, ontem, pelo presidente da Fundação Gregório de Matos, Gilberto Gil. Segundo ele, a prefeitura realizou uma intervenção emergencial que estava ao alcance dos recursos disponíveis e, agora, cabe à comunidade assumir a responsabilidade de cuidar do terreiro e completar a reforma.

Sob a coordenação do Projeto Terreiro da FGM, foram feitas a limpeza e capinação de toda a área do Maroketu; caiação e pintura do barracão de festas e construída uma escadaria de cimento, que leva os religiosos até a fonte das águas de Oxalá — trajeto que antes era feito perigosamente pela encosta escorregadia. As responsáveis pelo terreiro, a lalorá Jocelina Moreira dos Santos e a mãe-pequena Arcaça Moreira de Brito, conhecida simplesmente como Mãe Pastora, ficaram contentes com o resultado da intervenção, mas disseram que ainda resta bastante trabalho a ser feito no Maroketu.

MAIS SERVIÇOS

"Meu sonho é o de Etelvina: acertar no minar para fazer a reforma completa do terreiro" — contou Mãe Pastora, citando o antigo samba de Germano Mathias. Todo o feijado do Maroketu precisa ser trocado, há serviços de contenção de encosta e a área também necessita de novas instalações elétricas e hidráulicas e de sanitários.

A sistema, onde fica a fonte de Oxalá, tem de ser refeita, o que exigirá uma operação complexa por causa da situação do terreno. Outra reivindicação de Jocelina e Pastora é a construção de um muro em volta do terreiro, que se situa abaixo do nível da rua — uma ladeira que ali fez uma curva perigosa, havendo o risco de veículos despencarem sobre o barracão de festas.

Técnicos da Fábrica de Equipamentos Comunitários (Faec) estão cadastrando todas as necessidades do Maroketu e, com base neste levantamento, será feito um projeto de reforma completa. "Esperamos que os empresários se sensibilizem com o projeto e o levem adiante", — disse Gilberto Gil.



REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL
MINISTÉRIO DA CULTURA
FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES

Criada pela Lei n. 7.668 de 22 de agosto de 1988

Diretoria de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro
CERTIDÃO DE RECONHECIMENTO DE BENS CULTURAIS MATERIAIS
E IMATERIAIS AFRO-BRASILEIROS

O Presidente da Fundação Cultural Palmares, no uso de suas atribuições legais conferidas pela Portaria n° 38, de 27 de setembro de 2005, publicada em Diário Oficial da União – Seção 1 do dia 29 de setembro de 2005, tendo em vista o disposto na Constituição Federal, art. 215 e 216, na Lei 7.668, de 22 de agosto de 1988, art.1°, e no artigo 12 do Estatuto da Fundação Cultural Palmares reconhece como Patrimônio Cultural Afro-Brasileiro o seguinte bem:

DESCRIÇÃO DO BEM (MATERIAL OU IMATERIAL) CULTURAL AFRO-BRASILEIRO

BEM	TERREIRO ILE AXÊ MAROKETU
RESPONSÁVEL PELA GUARDA	Archanja Moreira Brito (mãe Pastora de Iemanjá Ogunté)
MUNICÍPIO/UF	SALVADOR – BA
LUGAR	SITUADO A RUA ANTÔNIO VIANNA, 65 – COSME DE FARIAS, CEP 40253-060– SALVADOR-BA
PROCESSO Nº	01420.001024/2006-00

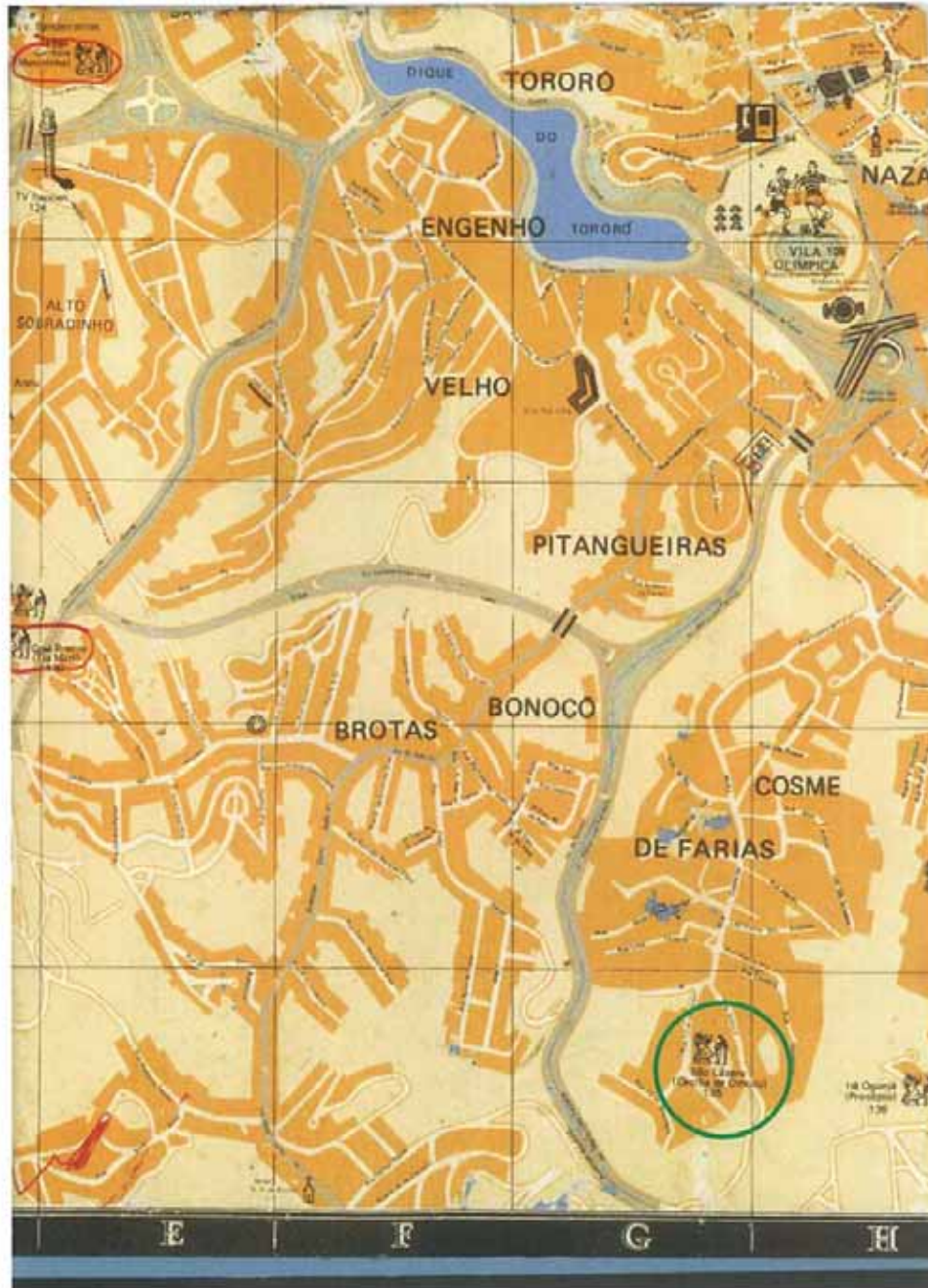
Eu, Maria Bernadete Lopes da Silva (Ass.)  Diretora da Diretoria de Proteção do Patrimônio Afro-Brasileiro, a lavrei, Brasília, DF, 01 de junho de 2006.

O referido é verdade e dou fé. Publique-se!

UBIRATAN CASTRO DE ARAÚJO
Presidente da Fundação Cultural Palmares

MAPAS E PLANTAS

1. Mapa e Plantas Arquitetônicas do Terreiro Maroketu
2. Planta Baixa – 2005
3. Laudo Topográfico - 2005



16 - Planta de Salvador localizando o terreno.