



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA - UESB
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO-PPG
ÓRGÃO DE EDUCAÇÃO E RELAÇÕES ÉTNICAS COM ÊNFASE EM
CULTURAS AFRO-BRASILEIRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES ÉTNICAS E
CONTEMPORANEIDADE-PPGREC

Adauto Viana de Brito

LATERALIDADE DO CANDOMBLÉ NAGÔ: RESSURGÊNCIAS DE UMA
COSMOVISÃO AFRICANA

JEQUIÉ
2020
i

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA-UESB
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES ÉTNICAS E
CONTEMPORANEIDADE- PPGREC**

Adauto Viana de Brito

**LATERALIDADE DO CANDOMBLÉ NAGÔ: RESURGÊNCIAS DE UMA
COSMOVISÃO AFRICANA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade, como requisito para obtenção do título de Mestre em Relações Étnicas e Contemporaneidade.

Orientador: Prof. Dr. Itamar Pereira de Aguiar

**JEQUIÉ
2020
ii**

B862l Brito, Aduino Viana.

Lateralidade no candomblé nagô: ressurgências de uma cosmovisão africana /
Aduino Viana Brito.- Jequié, 2020.

144f.

(Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e
Contemporaneidade da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB, sob
orientação do Prof. Dr. Itamar Pereira de Aguiar)

1. Terreiros de Nação Nagô 2.Lateralidade 3.Organização 4.Cultura 5.Relações
Étnicas I. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia II.

CDD – 306.47

ADAUTO VIANA DE BRITO

**LATERALIDADE NO CANDOMBLÉ NAGÔ: RESSURGÊNCIAS DE UMA
COSMOVISÃO AFRICANA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Relações Étnicas e Contemporaneidade

Linha de Pesquisa 1: **Etnicidade, Memória e Educação**

Aprovado em 31 de março de 2020.

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Itamar Pereira de Aguiar (UESB)
Orientador



Prof. Dr. Washington Santos Nascimento (UERJ)



Prof. Dr. Júlio Santana Braga (UEFS)

JEQUIÉ

2020

Aos meus pais: Cristina Rodrigues de Brito e
Carlos Viana de Brito (*In Memoriam*).

AGRADECIMENTOS

Ao ventre que me gerou. Ao Eledá que me escolheu. A Odé que me iniciou e a Oiá que me adotou.

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa da Bahia (FAPESB) por me proporcionar o financiamento para o desenvolvimento da pesquisa acadêmica.

À Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB).

Ao Programa de Pós-graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidades (PPGREC).

Ao professor Dr. Itamar Pereira de Aguiar, por me acolher e amparar em um momento crucial da minha vida acadêmica, com sua benevolência e orientação: seja no empréstimo de livros, seja nas informações para seguir no melhor caminho. Gratidão.

Aos professores do programa de Pós-graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidades. Em especial às professoras Dra. Adriana Maria de Abreu Barbosa e Dra. Ana Angélica Leal Barbosa e aos Professores Doutores Marcos Lopes de Souza e Danilo César Souza Pinto, pois se mostraram solidários em meus momentos de angústia. Gratidão.

À minha mãe Cristina Rodrigues de Brito e ao meu pai Carlos Viana de Brito, pelos ensinamentos religiosos e de caráter, pois, sem eles, certamente não chegaria até aqui.

Aos meus irmãos: Edvaldo, Gilvan, João Carlos, Zildenô e Dalmar e as minhas irmãs: Vanilda, Vilma e Zilma, com eles aprendi a viver em comunidade, a respeitar os limites de hierarquia e a dividir o pão e conseqüentemente as experiências.

A Viviane Sales Oliveira, Maria Cristina Nascimento de Souza, Allinne Silva Santos, Elma Cerqueira Barreto Lago que tornaram amigas para a vida.

À toda turma do mestrado 2018. Obrigado por fazerem parte da minha história.

Ao Babalorixá Júlio Santana Braga, pelos ensinamentos religiosos e relatos de sua experiência nos candomblés da Bahia, e, também, de quando residiu no Continente Africano, onde foi iniciado por Bagunlé em 15 de março de 1968.

À senhora Gersonice Equede Sinha Azevedo Brandão, pelas horas de conversa em sua residência no Terreiro da Casa Branca e pelas informações e *awos* revelados.

A Marcello Moreira, por ouvir minhas angústias e pela correção textual, gratidão.

À professora Ms. Ivana Karoline Novaes Machado e ao seu esposo, o professor Ms. Edelvito Almeida do Nascimento, equede e filho pequeno do Axeyanguí, pelo incentivo para fazer a seleção e cursar o mestrado.

À Professora Dra. Marília Seixas Flores e ao Professor Dr. Orlando Oliveira, pelos ensinamentos de como me comportar na academia nos momentos de cólera.

À mãe Solange de Oxum, *iyalorixá* do Ilê Axé Odé Nilewá, fundado por pai Gilson em Jequié, pela sua participação nos primeiros contatos em sua cidade. Gratidão

Aos ebomes da Casa Branca e do Axeloíá pelas contribuições em depoimentos importantíssimos ao nosso trabalho. Gratidão.

À Lisa Earl Castillo, pelas informações destravadoras de caminhos, num momento de total inércia, na sugestão de textos e pelo carisma de sempre. Obrigado.

À Leonardo Barreto, filho de Oxaguiã, por fazer as transcrições das entrevistas com sua paciência e dedicação que só um Guerreiro tem. Adupé ô.

Ao professor e amigo Luciano Lima pela cumplicidade da pesquisa. Gratidão.

Ao professor e amigo Nelson Gonçalves pelas hospedagens em sua residência de Salvador.

A tantos outros que contribuíram para esta pesquisa, mas que aos quais não poderia deixar de agradecer, membros dos *candomblés*: Do Engenho Velho, Axeloíá, São Gonçalo, Ilê Agboulá. Aos terreiros de Umbanda em Vitória da Conquista, Ao Terreiro Tumba Junsara, À mãe Índia do Bogum, À mãe Jojó do Ilê Alaketu.

Ao ebame Paulinho de Oxalá, ebame Joanice de Omolu, ao ebame José do Carmo de Oxalá (Beija-Flor), a Paula de Ossaim do Engenho Velho, ao ebame Marquinhos de Odé, à *iyawô* Lara de Iemanjá. Vocês não têm noção do quanto me ajudaram.

Á senhora Maria do Socorro, pelas trocas de experiências e estada em sua residência nas orientações com seu esposo, meu orientador. Obrigado.

Aos filhos e filhas do Axéyanguí, por acreditarem em mim e depositarem toda sua confiança na condução de suas vidas religiosa.

Aos orixás, aos ancestrais e aos Babás Eguns, pois sem vocês nada disso teria sentido. Olorum Koxerefum.

Ara otum mo fi han é

Ara ossi mo fi han é

Para meji ki é egbá mi

Xangô a nlo ô

Apayan

Povo que se encontra do lado direito, eu vos mostro

Povo que se encontra do lado esquerdo, eu vos mostro

Uni vossos dois corpos e aceitai o meu.

Xangô, nós vamos começar

Que (a oferenda) seja recebida.

Júlio Braga

RESUMO

A nossa dissertação trata, a partir do conceito de “lateralidade”, da organização ritual e litúrgica de alguns terreiros de candomblé em Salvador, onde está implícita a ideia de lateralidade, quais sejam, o Ilê Axé Iyá Nassô Oká e o Axeloiá. O trabalho objetiva estudar o fato de que nos ritos do candomblé de Nação Nagô está evidente a organização do cosmos religioso por sua divisão em lados direito/esquerdo, e pela oposição complementar acima/embaixo. É a partir dessa organização que se distribuem cargos, fazem-se jogos divinatórios, posicionam-se os praticantes dos rituais para empreender determinados ritos. Assim, a partir de elementos de cultura africana, estabeleceram-se relações entre grupos étnicos que produziram cosmogonias afro-brasileiras e determinados ritos, como o jogo de obi e o padê. Investigamos nessas casas as práticas de organização e distribuição de cargos, levando em conta a sobreposição e localização espacial.

Palavras-Chave: Terreiros de Nação Nagô; Lateralidade; Organização; Cultura; Relações Étnicas.

ABSTRACT

Our research springs up from the concept of laterality, and its relationship to liturgical ritual organization of some terreiros of candomblé in Salvador, where it is implied the idea of laterality, namely, Ilê Axé Iyá is Nassô Oká the and the Axeloíá. The work aims at studying the fact that in the rites of candomblé Nago the religious cosmos organization makes explicit its division in right/left sides, and complementary opposition over/under. It is from this organization that are distributed offices, divinatory games, positioning the practitioners of rituals to undertake certain rites. So, from elements of African culture, were established relationships between ethnic groups which certain Afro-Brazilian rites, like the obi one and the padê.

Key words: Terreiros of Nago Nation; Laterality; Organization; Culture; Ethnic Relations

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	14
1 – REFERENCIAL TEÓRICO: DISCUTINDO AS CATEGORIAS DE ANÁLISE. 20	
1.1 Lateralidade e etnicidade no candomblé.....	20
1.2 Etnicidade e pertencimento ao candomblé.....	25
1.3 Candomblé da Bahia, Candomblé Nagô e noção de lateralidade nas comunidades religiosas estudadas.....	27
1.4 A Cosmogonia do Candomblé e a Noção de Lateralidade	28
2 - CANDOMBLÉS DA BAHIA.....	33
2.1 Candomblé Queto.....	33
2.2 Candomblé Angola.....	34
2.3 Candomblé Jeje.....	38
2.4 Candomblé de Babá Egum.....	39
2.5 Candomblé do Sertão.....	44
2.6. Ressurgências de uma cosmovisão africana.....	47
3 - AKIKOKOLOIÓ.....	58
3.1 O jogo divinatório do obi e do orobô.....	61
3.2. Exu na ordem da casa de santo.....	61
3.3 Organização do padê.....	63
3.4. Os Ancestrais cultuados no Padê.....	64
3.4 As Mães Feiticeiras	70
4 - EGBÉ: PRESERVAÇÃO DO AXÉ- FORÇA VITAL.....	72
4.1 Candomblé da Casa Branca.....	74
4.2 Axelojá - casa de linhagem - Casa Branca- Opô Afonjá- Opô ganju.....	87
5 - CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	96
6 - REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	99

7 - GLOSSÁRIO.....	103
8 - ANEXOS.....	118

INTRODUÇÃO

A primeira motivação para a pesquisa é de ordem pessoal. Desde muito cedo, estou ligado a tradições religiosas de matriz africana, pois minha mãe já me levava às rezas que aconteciam na casa de seus pais. Meu avô tinha devoção a Santa Luzia e todos os anos, no dia treze de dezembro, fazia os festejos à santa de sua fé. Minha avó dizia amar a Senhora Santana, inclusive minha mãe, Cristina, casa-se com meu pai Carlos no dia de Santana, vinte seis de julho, dia que é aniversário do nascimento de minha avó, Ana Rodrigues de Moraes. Essas rezas sempre acabavam em samba, com toques de instrumentos percussivos e o transe acontecia em festejos aos santos e também aos orixás, que eles denominavam de “nagôs”.

A minha família se encontrava entre o catolicismo e a umbanda, tendo algumas pessoas próximas ao sacerdócio, mesmo que não assumidamente; mas há uma senhora, sobrinha de minha avó Ana, que tem terreiro de umbanda e nós crescemos, também, indo às festas feitas por ela. Havia um calendário fixo anual, que fugia à regra do restante da família, que de costume fazia rezas para algum santo católico e acabava em samba, mas Dona Nila assumia sua pertença ao culto afro-brasileiro, executando o calendário diferenciado.

O terreiro localiza-se na praça Zé Garante, no bairro Jurema, em Vitória da Conquista, Bahia, e o nome da mãe de santo é Anília Alves Lemos (conhecida como Dona Nila), viva, no auge dos seus noventa e dois anos, cujo terreiro existe há mais de cinquenta anos no mesmo local, onde passamos a infância participando dos festejos aos Pretos Velhos, no treze de maio. Também participávamos da Festa de Cosme Damião, no dia vinte e cinco de setembro, pois ela tem vários filhos de santo e deixa o dia que é dedicado aos santos gêmeos, vinte e sete de setembro, para ajudar seus filhos de aldeia.

Recordo, desde minha tenra infância, destas festas que me são de saudosas memórias e lá encontrávamos os familiares que moravam na Zona Rural do nosso Município, e, com o passar do tempo, íamos nos acostumando com a perda de algum parente mais velho, que tinha nos deixado, tendo passado para o outro plano.

Na adolescência comecei a participar assiduamente a um terreiro de umbanda, e depois de alguns anos, frequentando esse terreiro, tenho contato com o candomblé de nação. O novo aprendizado permitiu iniciar-me no culto do candomblé Queto, e, após as obrigações de sete

anos e de receber o Decá, fundei o Terreiro Axéyanguí¹, do qual sou o Olori Egbé e Babalorixá, primeiro terreiro da linhagem do Axeloiá em Vitória da Conquista.

Além das razões pessoais, minhas inquietações estendem-se à pesquisa acadêmica em torno da produção científica sobre tal religiosidade. O Interesse pela pesquisa surge da observação de alguns ritos do candomblé nagô, nos quais se evidencia a organização do cosmos religioso por sua divisão em lados direito/esquerdo e pela oposição acima/embaixo. É a partir dessa organização espacial que se distribuem cargos, fazem-se jogos divinatórios, posicionam-se os praticantes dos rituais para realizar determinados ritos.

Ao observar os rituais desenvolvidos por sacerdotes de candomblé na Bahia, inquietou-me, em particular, o jogo do Obi, seja o obi banjá, fruto de dois cotilédones, ou o chamado de obi abatá, fruto africano de quatro cotilédones:

“Esta qualidade pouco se adaptou ao solo brasileiro e, por esta razão, é bastante apreciado pelo povo de santo que geralmente o adquire para cerimônias especiais, como feitura-de-santo, sacrifícios de animais e outras cerimônias internas da comunidade religiosa. Na Bahia e no sul do país existe um comércio dessa qualidade que alcança preços altos nos mercados especializados em produtos usados na religião afro-brasileira. O obi de quatro gomos é preferencial para a prática divinatória e deve ser aberto de maneira natural sem a utilização de nenhum material cortante. Contudo, o obi banjá de dois cotilédones, quando usado na prática divinatória, pode ser aberto e dividido em quatro partes com auxílio de uma faca”. (Braga, no prelo).

Faz-se, portanto, a abertura das fendas naturais do obi, separando as quatro partes existentes, no caso do obi banjá impondo-lhe um corte, dividindo-o em quatro partes iguais. O oficiante do jogo apanha duas partes na mão esquerda e outras duas na mão direita, e invoca, em seguida, os Irunmalé, os que se posicionam do lado direito e, depois, os que ocupam o lado esquerdo, convidando-os a formar um só corpo para se dar o processo divinatório.

Nesse sentido, as lateralidades são evidenciadas e observadas pelo pesquisador, que precisa, no entanto, empreender a produção de entrevistas e outros instrumentos para obter as informações que possam esclarecer o sentido profundo desse jogo e outras práticas religiosas correlatas, inerentes aos candomblés nagôs praticados na Bahia.

¹ Primeiro terreiro de Candomblé, fundado em 12 de agosto de 2017 na cidade de Vitória da Conquista, linhagem: Ilê Axé Iyá Nassô Oká; Ilê Axé Opô Afonjá; Ilê Axé Opô Aganju e Axeloiá. Ver árvore Genealógica em anexo.

Justificativa

O candomblé nagô, cujos fundamentos rituais derivam, sobretudo, de práticas religiosas de africanos de língua Iorubana, tem sido objeto de pesquisa desde o século XIX; dentre os estudos ditos clássicos, sobressaem os escritos pioneiros de Edson Carneiro (2008), sobretudo sua obra *Candomblés da Bahia*, considerada *arché* dos estudos etnográficos sobre as religiões de matriz afro brasileira. Apesar do numeroso contingente de estudiosos que hoje em dia se dedica à pesquisa do candomblé na Bahia, de que há expressivos resultados tanto na forma de monografia, quanto em coletâneas de artigos, não há estudos sobre o valor antropológico da noção de “lateralidade” no candomblé de matriz nagô, que leve em consideração as ideias de “lado direito” e de “lado esquerdo”, fundamentais para organizar as relações de autoridade, precedência, complementaridade, equilíbrio e de totalidade ou inteireza.

Dentre os estudos monográficos sobre o candomblé baiano publicados na segunda metade do século passado, há o *A Família de Santo*, editado em 2003, de Vivaldo da Costa Lima, que escrutina as relações intergrupais baseadas na noção de parentela espiritual e como esta se entrecruza, em muitos casos, com a parentela consanguínea. Nesse livro, o referido autor, ao discorrer sobre como se organiza por laços rituais a chamada “família de santo” e sobre como essas relações de parentesco implicam ideias como “ascendência”, “descendência”, “senioridade”, “parentesco”, “hierarquia”, dentre outras, não se atém em nenhum momento à ideia de “lateralidade”, nem fala da função axial dos “lados direito e esquerdo” como elementos constituintes do seu objeto de estudo.

Em seu livro, *a história do candomblé da nação jeje na Bahia*, editado em 2006, Luís Nicolau Parés trata do tráfico de escravos entre as duas margens do Atlântico, da identidade étnica jeje na Bahia dos séculos XVIII e XIX, da formação do candomblé jeje a partir dos antigos calundus e relata o aparecimento das casas matrizes do candomblé dessa nação – o Bogum e o Seja Hundé -, sem levar em consideração, quando de sua análise das práticas rituais e da organização dos terreiros, o significado do que entendemos por “lateralidade”.

Citamos os estudos de Lima e de Parés porque são marcos importantes nos estudos sobre os candomblés da Bahia e porque neles a noção de “lado” não é objeto de pesquisa, como não o é na bibliografia elencada por Carlos Eugênio Marcondes de Moura em seu *As Senhoras do Pássaro da Noite*, editado em 1994. Um aspecto que consideramos significativo no estudo da lateralidade no candomblé nagô é aquele que diz respeito a como as casas se organizam para os ritos e como distribuem os cargos pensando na ocupação dos lados direito e esquerdo; como não há estudos sobre a lateralidade propriamente dita, ao preencher essa lacuna esperamos

contribuir para um melhor entendimento das práticas religiosas ditas nagôs, o que legitima nossa proposta e justifica a realização desta pesquisa.

Problema de investigação

Em seu livro *O Candomblé da Bahia*, Roger Bastide, ao discorrer sobre o que designa como “a estrutura do mundo”, se refere ao mito da cabaça aberta ao meio, de que há uma metade de cima e outra metade de baixo, representativas do céu e da terra. Essas duas metades simétricas têm um evidente caráter topológico, que permite compreender de fato uma certa organização do mundo. Como afirma Bastide (2001), todo orixá está ligado às categorias espaço e tempo, são deles também os dias votivos da semana, as florestas, os rios e mares; os animais, as plantas, fenômenos meteorológicos, cores e comidas, dentre outros.

Mas nessa complexa ordem das coisas, surge o seguinte problema que norteia a nossa pesquisa: como são organizadas as lateralidades esquerda/direita, a partir das etnicidades dos terreiros de candomblé: Ilê Axé Iyá Nassô Oká e Axeloiá? Bastide (2001) diz que a horizontalidade da ordem expressa pelas partes da cabaça institui o alto e o baixo, mas o que esta cisão instauraria e significaria, e como é complementada pelas noções de lados direito e esquerdo? São justamente esses problemas que procuraremos responder com nossa pesquisa.

Objetivo Geral

Investigar nas casas estudadas a presença da “lateralidade” nos mitos e ritos e sua importância para a constituição das ordens rituais, evidenciando como as etnicidades contribuíram para as ressignificações e organização dos candomblés nagô.

Objetivos Específicos

- A- Identificar os significados de “ordem”, “organização”, “anterioridade”, “posteridade”, “complementaridade” e “totalidade”, implicados na oposição “direito”/“esquerdo”;
- B- Interpretar o entendimento que os adeptos dos terreiros têm da relação complementar direito/esquerdo, sobretudo quando da distribuição de cargos;
- C- Especificar as funções de cada lateralidade, em que um indivíduo ocupa o cargo, um outro exerce função complementar ao cargo, por seu lado “direito”, e, outro, pelo lado “esquerdo”, visando cumprir as exigências do mesmo cargo;
- D- Verificar se os filhos dos terreiros pesquisados conhecem o mito da criação do mundo, simbolizado pela “divisão da cabaça em duas partes”;

E- Registrar as cosmovisões vigentes nos terreiros pesquisados, através de suas interpretações das posições acima/embaixo, ou seja, o que significam as partes da cabaça dividida.

Hipótese

A nossa principal hipótese reporta-se a que nos candomblés de língua iorubana, em especial nos dois terreiros em questão, objetos de nossa pesquisa, a definição e distribuição de cargos, orientada pela lateralidade, contém elementos que diferenciam as comunidades entre si, enunciando, portanto, suas Étnicidades historicamente infletidas. A segunda é de que essas diferenças, muitas vezes, se relacionam com as posições hierárquicas e são justificadas por meio dos mitos e ritos que formam o arcabouço étnico e cultural de cada uma dessas casas-terreiro.

Metodologia

Através da investigação etnográfica, o pesquisador interagirá como sujeito no campo, através da observação participante; assim, é exigida do pesquisador sensibilidade, pois, muitas vezes, o conhecimento etnográfico interfere nos resultados de pesquisa, já que muito do que se observa de forma superficial muda de sentido após ser objeto de acurada descrição e interpretação, como afirma Minayo (2006).

Tanto o diário de campo, quanto a entrevista semiestruturada e as histórias de vida são técnicas que permitem de maneira eficaz capturar as informações necessárias à pesquisa e estas implicam transcrições, constituindo-se, desse modo, um arquivo propriamente “textual”; a coleta dos dados no campo, delimitado pela teoria interpretativa, conseqüente, e a “Descrição Densa”, Geertz (2014), ou valores opinativos tidos como verdadeiros, fundamentais em qualquer processo hermenêutico e que, por meio da pesquisa etnográfica, podem significar as maneiras como as formas simbólicas são compreendidas nos vários contextos da vida social. Assim sendo:

Torna-se necessário conceber a etnografia não como a experiência e a interpretação de uma “outra” realidade circunscrita, mas sim como uma negociação construtiva envolvendo, pelo menos dois, e muitas vezes mais sujeitos conscientes e politicamente significativos. (CLIFFORD, 1998, p. 43).

O candomblé é permeado por regras próprias e *awos*. Para o pesquisador ter acesso a esse mundo mágico, de estrutura organizada por hierarquia própria, e obter as informações que deseja, faz-se necessário vivenciar ou pertencer ao mundo dos sujeitos pesquisados. Para

investigar como as étnicidades implicam a organização das lateralidades no candomblé nagô, a abordagem dessa pesquisa será qualitativa e, a etnografia, o método mais adequado.

Este estudo está vinculado à linha de pesquisa *Étnicidade, Memória e Educação*, do Mestrado em Relações Étnicas e Contemporaneidade, com enfoque interdisciplinar, e vem sendo desenvolvido por meio da adesão às seguintes etapas: levantamento das narrativas cosmogônico/demiúrgicas; observação das práticas rituais; registros gráfico e sonoro; entrevistas com autoridades que ocupam cargos que indiciam a lateralidade e que demandam descrição, análise e interpretação, visando alcançar o entendimento que os adeptos das comunidades-terreiros expressam da relação complementar, lados “direito/esquerdo”, sobretudo quando da distribuição de cargos, o que exige detalhar as funções de cada lateralidade. As categorias de análise até aqui selecionadas para o desenvolvimento da pesquisa serão explicadas detalhadamente ao longo dos capítulos a seguir.

Este texto foi dividido em três capítulos: o primeiro trata do referencial teórico, discutindo-se as categorias de análise; o segundo descreve os candomblés da Bahia, as várias nações em que é tradicionalmente dividido, e, o terceiro, intitulado akikokoloioí, discorrerá sobre o dia a dia das casas visitadas para o estudo, centrando-se a pesquisa na observação e descrição de suas práticas rituais com vistas a entender suas significações e como elas se relacionam com a ideia matriz da dissertação, quais sejam, os lados direito e esquerdo, e as ideias topológicas correlatas de acima e embaixo; há, ainda, um quarto capítulo, em que se empreende um estudo comparativo sobre as duas casas de candomblé estudadas, pois a comparação permite por contraste a iluminação dos termos comparados.

Seguem-se aos capítulos desta dissertação três outras seções, as chamadas “Considerações Finais”, Referências Bibliográficas e Glossário: nas considerações finais levamos a termo uma súmula do que se apresentou de mais significativo no corpo dissertativo e apresentamos a seguir a conclusão do que foi deles exposto, evidenciando sobretudo a consecução de nossos objetivos e a obtenção dos resultados esperados; no glossário, listamos todos os termos que são considerados necessitados de mais precisão semântica para o entendimento do nosso trabalho, sendo que os verbetes que o compõem se encontram listados em ordem alfabética, com discriminação de classe gramatical e gênero, como costuma se fazer quando da elaboração de listagens de corpos de palavras.

CAPÍTULO I – REFERENCIAL TEÓRICO: DISCUTINDO AS CATEGORIAS DE ANÁLISE

1.1. Lateralidade e étnicidade no candomblé

É preciso compreender que o espaço no candomblé é permeado por regras, preceitos e segredos. Para adentrar nesse mundo mágico, estruturado hierarquicamente, ter acesso às informações, é preciso conhecer o que expressa os modos de ser, de fazer e de estar no mundo dos sujeitos pesquisados. Para investigar como as étnicidades implicam a organização das lateralidades, a pesquisa será qualitativa e etnográfica, executada através das entrevistas semiestruturadas, das histórias de vida, descrições e observações de mitos e ritos, performados em cada casa durante seus calendários litúrgicos anuais.

O pesquisador José Maurício Arruti discute as questões pertinentes à etnia e à étnicidade em um texto intitulado “Etnicidades”. Para este autor:

étnicidade é um substantivo que, tendo raiz grega, é transformado em sua função gramatical. Se aplicarmos as variações semânticas desse sufixo ao nosso conceito, veremos que, na língua portuguesa, étnicidade está sujeita ao seguinte arco de variações: a) O fato de ser étnico; b) A propriedade ou qualidade de ser étnico; c) Aquele ou aquilo que é étnico; d) A atitude ou ação de quem é étnico, oscilando, portanto, entre predicado e atitude. (ARRUTI, 2014, p.199-200).

A étnicidade também é tratada e alicerçada nas Teorias de Barth (1969). Poutignat e Streiff-Fenart, que compartilham com Arruti as discussões sobre esta temática, no que concerne à definição de étnicidades:

alguns dizem que é uma forma social, baseada na atribuição categorial que classifica as pessoas em função de sua origem suposta, que se acha validada na interação social pela ativação de signos culturais socialmente diferenciadores. Esta definição mínima é suficiente para circunscrever o campo de pesquisa designado pelo conceito de étnicidade: aquele do estudo dos processos variáveis e nunca terminados pelos quais os atores identificam-se e são identificados pelos outros na base da dicotomização Nós/Eles, estabelecidas a partir de traços culturais que se supõem derivados de uma origem comum realçados nas interações raciais. (POUTIGNAT E STREIFF-FENART, 1998, p. 141).

No ano de 1969, Barth publica “Os grupos étnicos e suas fronteiras”. Trazendo com essa obra a etnicidade para o centro do debate, e, Arruti (2014), ao analisar as considerações de Poutignat e Streiff-Fenart para fundamentar os argumentos de Barth (1998), quando apresenta seus estudos, considerou que estes autores em suas obras não exploraram o assunto com a devida profundidade, expressando-se do modo que segue:

O autor reconhece que uma concepção dos grupos étnicos próxima da definição racial ou linguística persistiria como pano de fundo da produção

antropológica porque ela seria empiricamente útil, podendo ser adaptada a cada situação particular. Nesse caso, a cada descrição empírica, o caráter étnico do grupo pode enfatizar ou a autoperpetuação biológica, ou os valores e formas culturais compartilhados, ou a definição de um determinado campo de interação, ou os modos pelos quais os membros do grupo se auto identificam e são identificados por outros como parte de uma categoria distinta, ou, finalmente, uma determinada combinação desses fatores. (ARRUTI, 2014, p. 204).

Observa-se que nesses estudos os grupos étnicos se apresentam como “categorias de atribuição e identificação realizadas pelos próprios atores, e, assim, tem a característica de organizar a interação entre as pessoas”. (BARTH, 1998. p. 189). De acordo com a sua teoria, o grupo étnico pode ser designado quando,

perpetua-se biologicamente de modo geral; compartilha valores culturais fundamentais, realizados em patente unidade nas formas culturais; constitui um campo de comunicação e interação; possui um grupo de membros que se identifica e é identificado por outros como se constituísse uma categoria diferencial de outras categorias do mesmo tipo. (BARTH, 1998, p. 189 -190).

Considera-se aqui que as casas de candomblé em estudo são grupos étnicos que se organizam a partir de uma origem cultural comum e seus integrantes são identificados e se identificam como pertencentes a estes referidos espaços. São terreiros de candomblé que se identificam e são identificados como templos religiosos de nação nagô, sendo sua constituição ritualística e organizativa decorrentes da diversidade étnica de povos africanos que chegaram ao Brasil e que aqui ressignificaram suas tradições. Compreende-se, dessa forma, que “uma atribuição categórica é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica geral presumivelmente determinada por sua origem”. (BARTH, 1998, p. 193-194). Sobre essa atribuição ou categoria étnica, Arruti explica que as categorias étnicas ofereceriam, portanto, um “recipiente organizacional capaz de receber diversas proporções e formas de conteúdo, de acordo com os diferentes sistemas socioculturais”. (ARRUTI, 2014, p. 205).

Este argumento nos impele a fazer uma discussão a respeito da identidade, e, dessa forma, buscamos nos estudos de Silva (2007), que deram origem à obra “A produção da identidade e da diferença”, suas propostas teóricas a respeito da identidade, que, para ele, “é um significado cultural e socialmente atribuído”. (SILVA, 2007, p. 1).

Nas palavras do autor, o que é, é aquilo que é, “sou mulher”, “sou homem”, “sou do candomblé”. Explica mediante essa colocação que “a identidade assim concebida parece ser uma positividade "aquilo que sou", uma característica independente, um "fato" autônomo.

Nessa perspectiva, a identidade só tem como referência a si própria: “ela é autocontida e auto-suficiente”. (SILVA, 2007, p.1).

Por outro lado, ainda conforme a teoria do referido autor, “a diferença é concebida como uma entidade independente [...] em oposição à identidade”, e, em sendo assim, o estudioso coloca que “a diferença é aquilo que o outro é: ela é branca, ela é homossexual, ela é mulher”. Conclui-se, desse nodo, “da mesma forma que a identidade, a diferença é, nesta perspectiva, concebida como auto referenciada, como algo que remete a si própria. A diferença, tal como a identidade, simplesmente existe” (SILVA, 2007, p.1). Observa-se que existe uma interdependência entre identidade e diferença, uma existe porque a outra também existe.

Quando afirmamos que “sou do candomblé”, estou afirmando que não sou “católico”, e quando afirmo que “sou do candomblé Queto”, estou afirmando que “não sou do candomblé jeje”. Portanto, percebe-se que, ao afirmar que sou, automaticamente estou negando aquilo que não sou. Essa relação de afirmação e negação compõe a análise realizada pelo autor, ao estudar a identidade, quando argumenta que “as afirmações sobre diferença só fazem sentido se compreendidas em sua relação com as afirmações sobre a identidade”. Dessa forma, o autor é categórico, ao afirmar: “assim como a identidade depende da diferença, a diferença depende da identidade. Identidade e diferença são, pois, inseparáveis”. (SILVA, 2007, p. 1).

Para tanto, é necessário compreender que identidade e diferença fazem sentido dentro de sistemas de significação constituídos pela cultura e seus valores simbólicos, materiais e imateriais. Um ponto importante destacado pelo autor é que tanto a identidade quanto a diferença se fazem numa relação social, “sujeita a vetores de força, a relações de poder. Elas não são simplesmente definidas; elas são impostas. Elas não convivem harmoniosamente, lado a lado, em um campo sem hierarquias; elas são disputadas”. (SILVA, 2007, p. 3).

O pesquisador supracitado enfatiza, em sua análise, a relação de poder existente na definição de identidade e enunciação da diferença como um mecanismo para desencadear a afirmação da identidade. Observemos, a seguir, como ele trabalha o seu argumento, dizendo:

não se trata, entretanto, apenas do fato de que a definição da identidade e da diferença seja objeto de disputa entre grupos sociais assimetricamente situados relativamente ao poder. Na disputa pela identidade está envolvida uma disputa mais ampla por outros recursos simbólicos e materiais da sociedade. A afirmação da identidade e a enunciação da diferença traduzem o desejo dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais. A identidade e a diferença estão, pois, em estreita conexão com relações de poder. O poder de definir a identidade e de marcar a diferença não pode ser separado das relações mais amplas de

poder. A identidade e a diferença não são, nunca, inocentes. (SILVA, 2007, p. 3).

Compreende-se, a partir dessa análise, com as palavras do autor, que a “afirmação da identidade e a marcação da diferença implicam, sempre, as operações de incluir e de excluir.” (SILVA, 2007, p. 3); estabelecem-se desse modo uma fronteira e uma determinação de quem somos “nós” e quem são “os outros”. Um processo classificatório presente na vida social, como deixa bem evidente o excerto seguinte:

a mais importante forma de classificação é aquela que se estrutura em torno de oposições binárias, isto é, em torno de duas classes polarizadas. O filósofo francês Jacques Derrida analisou detalhadamente esse processo. Para ele, as oposições binárias não expressam uma simples divisão do mundo em duas classes simétricas: em uma oposição binária, um dos termos é sempre privilegiado, recebendo um valor positivo, enquanto o outro recebe uma carga negativa. "Nós" e "eles", por exemplo, constitui uma típica oposição binária: não é preciso dizer qual termo é, aqui, privilegiado. As relações de identidade e diferença ordenam-se, todas, em torno de oposições binárias: masculino/feminino, branco/negro, heterossexual/homossexual. Questionar a identidade e a diferença como relações de poder significa problematizar os binarismos em torno dos quais elas se organizam. (SILVA, 2007, p. 4).

Estes demarcadores utilizados para diferenciar uns dos outros são chamados por Barth de “traços diacríticos exibidos pelas pessoas para demonstrar sua identidade”. (BARTH, 1998, p.194). Estes traços podem ser, por exemplo, vestuário ou valores comportamentais. Seguindo este raciocínio, o referido teórico explica:

Desde que pertencer a uma categoria étnica implica ser um certo tipo de pessoa que possui aquela identidade básica, isso implica igualmente que se reconheça o direito de ser julgado e o de julgar-se pelos padrões que são relevantes para aquela identidade. (BARTH, 1998, p.194).

Assim, Arruti, a partir da teoria de Barth (1988), assevera que:

os grupos étnicos constituiriam, assim, categorias de autoadscrição e autoidentificação, que têm a característica de serem dinâmicas e abertas ao múltiplo agenciamento simbólico, mas recorrendo a símbolos de um determinado tipo: uma adscrição categorial é adscrição étnica quando esta classifica uma pessoa de acordo com sua identidade básica e mais geral, supostamente determinada por sua origem e formação. (ARRUTI, 2014, p. 204).

Trazemos ao debate a discussão de Pollack quando este relaciona o sentimento com a identidade, argumentando “que é o sentido da imagem de si, para si e para os outros.” (POLLAK, 1992, p. 5) e, essa imagem, segundo ele, é a “imagem que uma pessoa adquire ao

longo da vida referente a ela própria, a imagem que ela constrói e apresenta aos outros e a si própria para [...] ser percebida da maneira como quer ser percebida pelos outros”. (POLLAK, 1992, p. 5).

Sobre a construção de identidade referida acima, Pollack (1992) a explica, e, utilizando conceitos da psicologia, destaca os seguintes elementos essenciais: existência da unidade física (sentimento de ter fronteiras físicas - corpo); fronteiras de pertencimento ao grupo (no caso de um coletivo); e existência do sentimento de coerência (os diferentes elementos que formam um indivíduo).

Segundo Barth, estes traços, que ele denomina de traços étnicos, têm sua continuidade condicionada à manutenção da fronteira. Um destaque destes estudos está na análise da fronteira étnica que “canaliza a vida social”. (BARTH, 1998, p. 196).

Na construção de identidade, Pollack traz outro elemento constituinte desse sentimento, que é a memória; para ele:

A memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si. (POLLACK, 1992, p. 5).

Halbwachs apresenta estudo sobre a memória, com o conceito do que ele chama de memória coletiva, considerando que “nossas lembranças permanecem coletivas, e elas nos são lembradas pelos outros, mesmo que se trate de acontecimentos nos quais só nós estivemos envolvidos, e com objetos que só nós vimos”. (HALBWACHS, 1990, p. 8). Assim, nos leva a entender que os conhecimentos conservados e produzidos nos candomblés são realizados a partir dessa memória transmitida pelos seus mais velhos e ancestrais.

A memória pensada, sobretudo como transmissão de componentes simbólicos e culturais, como práticas coercivas e identitárias, é central em religiões nas quais a memória e a identidade ancestral são centrais; a tradição e a memória manifestam-se na estrutura organizacional e hierárquica, no aspecto ritualístico e comportamental do indivíduo no processo da pertença à família (grupo) de santo, na adaptação de sua vida profana à religiosa, na interação indivíduo/indivíduo, indivíduo/grupo religioso, indivíduo/outros grupos.

1.2. Étnicidade e pertencimento ao candomblé

Na observação dos mitos, ritos e rituais das casas de candomblé da Bahia, faz-se necessário levar em consideração a formação do espaço/terreiro e a configuração da religiosidade dos filhos pertencentes ao espaço, pois este é formado a partir da junção de várias etnias oriundas de nações africanas:

muitos pesquisadores acreditam que o candomblé atual é uma adaptação do que existia originalmente na África. Não é bem assim. Em cada região e em cada cidade da Nigéria e do Benin, praticam-se cultos às divindades que se baseiam na estrutura social da comunidade, que são dirigidos, na maioria das vezes, pelo chefe desse grupo, que por ser o rei, príncipe etc. Dessa forma, a religião não está separada do poder temporal. Entretanto, ao lado dessas casas onde se reverencia, na verdade, uma só divindade, existem outras que reagrupam uma grande parte do panteão yorubá, tal como acontece nos candomblés brasileiros. Esses centros nunca foram mencionados por observadores ou pesquisadores e não foram criados recentemente, como se poderia pensar. São idênticos aos candomblés do Brasil e podemos citar como exemplo o de Owu, em Abeokutá, convento da Ojubá Towobola Aniyikaye, Omilani, Olorixá Oshun Ati Obatalá, do vilarejo Magbon Apena, na Nigéria. Nessa casa, cultuam-se mais de 14 divindades. Em Itoko, perto de Abeokutá, na casa de Iyeye Efumiolá, cultuam-se pelo menos nove divindades. (COSSARD, 2006, p.35).

Na citação supra, cabe uma observação, na afirmação da autora, quando diz: “São idênticos aos candomblés do Brasil”, isto porque o que se considera no Brasil como candomblé é um fenômeno que se constitui com elementos diversos, a ponto de se considerar que “cada casa é uma casa” e que também recebem denominações diversas por suas especificidades, a exemplo: Candomblé Jeje Nagô, Candomblé Queto, Candomblé de Angola, Candomblé de Caboclo e, até Candomblés do Sertão, dentre outros. Para Braga (1995), muitos não levam em consideração as influências vindas de outras casas (nação), professam a pureza nagô e esquecem-se da “absorção de novos conteúdos”. Como afirma a seguir:

A tão propalada “cruzada contra o sincretismo” discutida durante II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura, realizada em Salvador em 1983, é bem uma amostra dessa busca da hegemonia do candomblé “nagô”. Naquele conclave, não se discutiram, em nenhum momento, as efetivas contribuições de outras culturas religiosas também africanas e sua importância na construção da estrutura e da organização social dos candomblés da Bahia. (BRAGA, 1995, p. 38).

O mesmo autor relata que as casas de comunidades e terreiros estão permeadas de procedimentos religiosos, oriundos de outras tradições, que não são nagôs, e, em alguns casos, de tradição religiosa de outro continente, a exemplo do catolicismo. Assim:

O sistema de classificação construído a partir da formação do grupo iniciático (barco das iaôs), cujos integrantes são identificados pela ordem de entrada no espaço de reclusão conventual, pelos termos “dofono, dofonitinha, fomo, fomotinha, gamo, gamotinha, domo, domotinha, vito, vitotinha”, é um exemplo conduntente de que o candomblé nagô é constituído com a presença, na sua estrutura profunda, de outros elementos não nagô-iorubás. (BRAGA, 1995, p. 39).

Coadunando com o pensamento do autor supracitado, destacamos que há, infiltrados dentre os vocábulos nagôs, a palavra candomblé, que é de origem banto, também a palavra ogan, vinda dos povos fon do antigo Dahomé, inseridas no cotidiano dos terreiros e que passam despercebidas quanto à sua origem e muitas entendem como sendo da língua Iorubá.

A memória coletiva se assemelha à memória religiosa, e o Ethos religioso é construído e reconstruído a partir delas. Assim, as liturgias são transmitidas ao grupo, seja pela oralidade, por lembranças antigas ou atuais, mas, segundo Halbwachs (2006), é preciso que estejam em um espaço para que se manifestem essas lembranças.

Não há memória coletiva que não aconteça em um contexto espacial. Ora, o espaço é uma realidade que dura: nossas impressões se sucedem umas às outras, nada permanece em nosso espírito e não compreenderíamos que seja possível retornar o passado se ele não estivesse conservado no ambiente material que nos circunda. É ao espaço, ao nosso – o espaço que ocupamos, por onde passamos muitas vezes, a que sempre temos acesso e que, de qualquer maneira, nossa imaginação ou nosso pensamento a cada instante é capaz de reconstruir – que devemos voltar nossa atenção, é nele que nosso pensamento tem de se fixar para que essa ou aquela categoria de lembranças reapareça. (HALBWACHS, 2006, p. 170).

Observa-se que os candomblés estão alicerçados nas relações étnicas entre os indivíduos em seus grupos. Para o pertencimento àquele grupo não basta que o indivíduo se reconheça, mas é preciso que o outro grupo o identifique como integrante da sua comunidade. São as definições endógenas e exógenas discutidas pelos autores, como explicita a seguir:

Uma das mais importantes descobertas das teorias da etnicidade é que a identidade étnica nunca se define de maneira puramente endógena pela transmissão da essência e das qualidades étnicas por meio do *membership*, mas que é “sempre e inevitavelmente um produto de atos significativos de outros grupos” (Drummond, 1981). Ela se constrói na relação entre a categorização pelos não membros e a identificação com um grupo étnico particular. ‘A pertença a um grupo étnico’, já escrevia Wallerstein em 1960, é questão “de definição social, de interação entre a auto-definição dos membros e a definição dos outros grupos”. É esta relação dialética entre as definições exógena e endógena da pertença étnica que transforma a etnicidade em um processo dinâmico sempre sujeito à redefinição e à recomposição. (POUTIGNAT, FENART, 1998, p. 142).

De tudo quanto foi dito e pelo conteúdo das citações dos diversos autores neste subtítulo, inferimos que, para o pertencimento étnico a uma casa de Candomblé nagô, não é suficiente apenas o autor e conhecimento, ou a identificação pelos membros da mesma nação, mas se exige a identificação apontada por indivíduos pertencentes a outras tradições: católicos, evangélicos, umbandistas e de candomblés de outras nações: candomblé de Angola, Queto, Jeje, candomblés de caboclo, candomblés do Sertão, dentre outros.

1.3. Candomblé da Bahia, Candomblé Nagô e noção de lateralidade nas comunidades religiosas

O subtítulo de nosso trabalho é “Ressurgências de uma Cosmovisão Africana”, deixando claro o que se compreende por lateralidade nesta tradição religiosa, como “ressurgências” de uma cosmovisão africana, e, isso, porque não se pode falar de uma cosmovisão africana na Bahia dos dias de hoje, sem abordar a mestiçagens e, especialmente, o sincretismo religioso.

Pode-se dizer que muitas das práticas religiosas de matriz africanas existentes na Bahia são fruto de recomposição de elementos culturais de diversos povos reorganizados por diferentes agentes, sendo as mesclas resultantes dessa operação o que possibilitou a reinvenção das suas tradições e a redefinir suas identidades no processo de integração ao novo modo de vida no Brasil. Assim sendo, segundo Gruzinski (2001), estes tipos de mudanças culturais são sempre modalidades de promover sobrevivências.

Não é, no entanto, propósito deste trabalho discutir as relações entre “dominadores” e “dominados”, nas relações em que os indivíduos se viram envolvidos, e das quais resultou o complexo cultural próprio à cultura brasileira, da qual o candomblé é uma das suas muitas expressões, e, nesse sentido:

constituiu-se em verdadeiro crisol de muitas culturas, promovendo um enorme, complexo e dinâmico festival de cores, corpos e marcas corporais, cabelos, indumentárias e ornamentos, comidas, bebidas, aromas e gostos, saberes e fazeres, vivências, aprendizados e adaptações, línguas, sons e ritmos. (PAIVA, 2011, p. 29).

A pesquisa que levaremos a termo divide-se, com vistas à sua realização, em duas partes, uma dedicada à leitura de bibliografia que nos permita conhecer a história do candomblé jeje/nagô da Bahia, que implica o manuseio, leitura e entendimento de obras seminais, tais como: *Candomblés da Bahia*, Carneiro (2002); *O candomblé da Bahia*, Bastide (2001); *Os Africanos no Brasil*, Rodrigues (2008); *O Negro Brasileiro*, Ramos (2001); *Na Gamela do Feitiço*, Braga (1995); *A família de santo*, Lima (2003); *A formação do candomblé: história*

ritual da nação jeje na Bahia, Parès (2006); e *As senhoras do pássaro da noite*, Moura (1994), dentre outras.

A outra é a pesquisa de campo levada a termo para colher as informações sobre a significação das categorias antropológicas “em cima”, “em baixo”, “direito” e “esquerdo” para o povo de santo da Bahia. Para tanto, utilizaram-se a coleta de dados e a observação de práticas rituais, bem como a interpretação dos “mitos” de criação, os mais variados, sobre a cosmovisão/demiúrgicas no Ilê Axé Iyá Nassô Oká e no Axeloiá, situados na cidade de Salvador Bahia.

O primeiro desses terreiros já foi objeto de estudo em muitas teses e dissertações, o que salienta a importância dessa casa matriz do candomblé nagô da Bahia, fundada em 1830 por Iyá Nassô Oká, tendo como o primeiro endereço “a Barroquinha”, sendo transferido mais tarde para a Av. Vasco da Gama, número 463, Engenho Velho da Federação, Salvador, Bahia, onde funciona até hoje. Desde sua fundação por Iyá Nassô Oká, já passaram como Iyalorixás as senhoras: Obá Tossí, Omoniké, Mãe Sussu, Tia Massi, Mãe Okê, Oxum Niké, Oxum Tomilá. O cargo se encontra vazio desde o dia sete de dezembro de dois mil e dezenove com o falecimento de mãe Altamira Cecília dos Santos (mãeTatá e ou Oxum Tomilá).

Salientamos que a sua história, também, se encontra registrada, no livro *Terreiro da Casa Branca*, (2015).

O segundo terreiro, o Axeloiá, que tem como babalorixá Júlio Santana Braga, foi fundado, por ele, na década de noventa do século XX, localizado na Estrada do Raposo, número 2226, Casange, Salvador, Bahia. Oyatundê é o oruncó de Pai Júlio ao se iniciar com Bagunlé, em Saketê, no dia dezesseis de março de mil novecentos e sessenta e oito, quando em viagem à África enquanto *Maître Assistant* da Universidade Nacional do Zaire, África. Tendo como parceiro de pesquisa o etnógrafo Pierre Fatumbi Verger.

1.4. A Cosmogonia do Candomblé e a Noção de Lateralidade

Os candomblés de nação da Bahia são o conjunto dos grupos religiosos cujas crenças têm seu núcleo no culto a divindades denominadas orixás (nagô), voduns (jeje) e inquices (banto). Candomblé também significa: “mitos, cosmogonias, rituais e ética ao próprio local onde as cerimônias religiosas desses grupos são praticadas”. (LIMA, 2003, p. 17). O que parece implicar a articulação do que chamamos de ritual, o que lhe serviria de justificação ou suporte mental, já que as práticas encontram sua fundamentação em vasto conjunto de narrativas de caráter cosmogônico, que resolvem as ditas “coisas primeiras”, segundo Eliade (2002), para os membros do grupo religioso.

Como ocorre com o estudo de qualquer religião, pode-se, é claro, pesquisar o candomblé da Bahia considerando-se os aspectos históricos do culto, e caso entendamos que toda religião está por necessidade imersa na história, não há modo talvez de a estudar a não ser usando a todo o momento essa mesma historicidade. Se esta última diz respeito à dinâmica sociocultural do candomblé, em que as mudanças históricas por que passa a religião se tornam mais evidentes, e concerne, por outro lado, ao conjunto de mitos e às práticas rituais que neles se baseiam, embora tanto uns quanto outras se caracterizem por um grau de inércia maior Lima (2003).

Este mesmo autor já dissera que uma religião tradicional como o candomblé, radicada em uma língua sagrada, em cânticos e fórmulas rituais, e, portanto, na voz e na memória, estava em mudança e trânsito, fruto dos constantes embates entre memória e esquecimento, embora seja preciso pensar como a falsa reiterabilidade da memória é elemento constitutivo da mudança permitida pelos grupos religiosos e, como também, ela é constitutiva do recitar vocalizado de mitos, sempre eles mesmos, mas nunca idênticos completamente a si mesmos.

É preciso ainda recordar que o conjunto de narrativas cosmogônicas atinentes aos deuses e à sua relação demiúrgica com o mundo, circulando oralmente por muito tempo, se dava sempre de forma “dispersa”, não havendo uma totalidade textual-oral que fosse expressão sequer de um único grupo. Os discursos narrativos que circulam radicados na voz entre as comunidades religiosas afro-brasileiras da Bahia sempre circularam como explicações parciais de uma totalidade, que talvez seja fruto de um esquema explicativo empregado por estudiosos para compreendê-la, mas que nunca existiu de fato para os adeptos do candomblé.

A coletânea de narrativas mítico/cosmogônicas recolhida por Prandi (2001) nunca se encontrou em forma de cadernos manuscritos em nenhum terreiro, muito menos ainda na forma de impresso; a aparência de totalidade que ela nos sugere é fruto do trabalho do etnógrafo muito mais do que efetividade de um saber, de adeptos em toda casa de santo. Pode-se aqui hipotetizar, no que concerne apenas aos mitos sobre Exu, que se existem casas que os conhecem, enquanto, narrativas que explicam porque esse Orixá “ganha o poder sobre as encruzilhadas”, ou ainda, “porque Ele ganha primazia nas oferendas”, há casas que não as conhecem, porém, conhecem, por seu turno, outras, como “Bará aprende a trabalhar com Ogum”, ou “Exu come antes dos demais”; desse modo, a relação entre narrativa cosmogônica/demiúrgica e prática ritual não se resolve sempre da mesma maneira em toda e qualquer casa de santo.

Isso, por seu turno, implica a necessidade de se compor um *corpus* para as casas pesquisadas, *corpus* esse que torne evidente a particularidade da relação entre narrativa cosmogônica/demiúrgica e prática ritual, nas casas em que elas se fazem presentes. É preciso,

pois, entender para cada caso particular a relação entre prática ritual e norma prescritiva, além de detectar se esta última é formalizada e de que forma o é.

Dentre as mais conhecidas narrativas cosmogônicas sobre Exu nas casas de santo estudadas, há aquela que tem como matéria justamente a lateralidade (oposição e complementaridade entre *otum/ossi*). Contam que Exu, ao não ser louvado suficientemente por dois agricultores, a quem tudo propiciava, decidiu vingar-se deles; passando por um carreiro que era a divisa das duas roças e usando um barrete no qual um dos lados era vermelho e o outro branco, ele mostra a um dos agricultores o lado vermelho do barrete, e, ao outro, o lado branco, levando desse modo os dois agricultores a discutir sobre a cor do barrete do homem que por ali passara. Os dois lados do barrete, o direito e o esquerdo, através dos quais Exu se apresenta e que têm nele seu eixo, tornam evidente a axialidade deste e porque é a partir dela que se produzem suas duas metades ou lateralidades. Na mais importante cerimônia dedicada a Exu no candomblé nagô, as sacerdotisas que a realizam também se organizam repartindo-se entre *otum/ossi*, sendo Exu a estrutura liminar central em que elas se encontram.

É nesses conjuntos de narrativas e de práticas rituais coletados pelo pesquisador e descritas por ele que a própria ideia de “lateralidade” deve se tornar manifesta, e, ao mesmo tempo, significativa e religiosamente operacional. Como asseveramos no título do projeto, demarcando um limite claro para o estabelecimento de nosso objeto, ou seja, a ideia de “lateralidade” no candomblé nagô, o que exclui, portanto, uma pesquisa nos domínios das nações jeje e angola; cabe dizer que a palavra nação, no candomblé da Bahia, não tem mais o sentido de origem africana, sentido esse dominante na documentação do tráfico dos negros africanos escravizados entre os séculos XVI e XIX Verger (1997); hoje em dia, predomina um sentido teológico, que se impôs faz algum tempo.

Paralelamente a esse sentido teológico, há outro associado à matriz linguística da qual deriva a língua litúrgica do candomblé nas casas denominadas, nagô, a língua empregada é, predominantemente, aquela que fora usada pelos escravos iorubas e cujos vocábulos, muitos deles em desuso na África, foram chamados na Bahia “nagô velho”, e podem ser encontrados no glossário de Crowter (1843), publicado no século XIX, o que atesta certo arcaísmo.

Segundo o mito que passamos a analisar, no princípio dos tempos, “o mundo todo era pantanoso e cheio d’água, um lugar inóspito e sem serventia”. (PRANDI, 2001, p. 502); esse estado amorfo do mundo, antes da intervenção divina, é encontrado em vários mitos cosmogônicos estudados por Eliade (2002), em que “água” é sempre oposta à ordem, fruto da intervenção demiúrgica. Conforme ainda nos relata Prandi (2001) sobre este mito, no qual Olorum e os demais orixás viviam então no céu, no alto, mundo dos deuses, onde reinava a

ordem; os orixás só desciam ao mundo aquoso uma vez ou outra para “brincar”. É Olorum quem ordena a Orinxalá que desça ao mundo e faça dele um lugar de “terra firme” próprio para a existência de incontáveis seres. Orinxalá desce ao mundo amorfo e coberto de água, trazendo consigo uma concha dentro da qual havia uma porção minúscula de terra, “uma pomba e uma galinha com pés de cinco dedos”. O grande Orinxalá depositou a terra sobre as águas ao chegar ao mundo inferior, e pôs sobre o montículo de terra a pomba e a galinha, que se puseram logo a ciscar; a terra, ao ser espalhada pelos bichos de pena, adquiriu maior extensão e o mundo começou a formar-se.

É essa ação demiúrgica que permite a cosmogonia, a ação divina que explica porque há um mundo de cima, superior, anterior ao mundo inferior; o mundo de baixo era amorfo antes das intervenções de Olorum e de Orinxalá; portanto, é do “alto” que parte a ação divina para que se organize o mundo de “baixo”. A esse mito Prandi (2001) intitula de “Orinxalá cria a terra”, complementado por outro, também ouvido ainda na Bahia, intitulado “Obatalá cria o homem”. O que há em comum entre esses dois mitos? No último nota-se uma continuidade em relação ao primeiro, a mesma narrativa sobre a divindade que desce dos céus, cria a terra e o homem.

A novidade deste segundo mito está na parte que concerne à criação do homem e de todos os demais seres vivos, levada a termo por Obatalá, que molda o homem em barro, para que Olodumare sopre a vida por suas narinas. O que há em comum aos dois mitos por nós referidos permite uma inteligência da estrutura narrativa desses relatos que falam das “coisas primordiais”. De início, como os mitos são transmitidos oralmente, eles são partilhados por comunidades de ouvintes/crentes, e permitem certa compreensão da ordem sagrada do mundo; porém, essa transmissão e partilha oral dos mitos implica que o processo transmissional sofra do que Chaytor (1945) e Zumthor (2003) chamaram de falsa reiterabilidade da memória, ou seja, há sempre pequenas fraturas no momento da transmissão, que são “calafetadas” (ZUMTHOR, 2003, p 76), quando em nova situação de enunciação e de uso.

Os relatos míticos, como toda a poesia oral em geral, fundamentam-se em uns poucos procedimentos de base e permitem que um mesmo texto sofra incontáveis remanejamentos ao ser enunciado, ouvido, apropriado, memorizado e novamente enunciado. Pode-se afirmar, a partir do livro de Chaytor (1945) sobre a poesia oral, que toda ela tem sua composição baseada no recurso à “fórmula” e ao “tema”: o primeiro procedimento, a “fórmula”, seria “um grupo de palavras que é regularmente empregado sob as mesmas condições métricas para expressar uma ideia essencial”. (LORD, 1938, p. 440). Quanto ao “tema, poderia ser definido como unidade

de assunto, grupo de ideias, regularmente empregado pelo poeta, não somente em um poema, mas em todo o domínio de um gênero" (LORD, 1938, p. 440).

Os mitos recolhidos e organizados por Prandi (2001), aqueles que circulam como acervo oral nas casas de santo da Bahia, apresentam estruturas discursivas típicas de poemas, ou narrativas que têm na boca sua fonte de contínua perpetuação, transformação e renovação, ao tempo em que são sempre fruto da tradição de contar, do modo que se conta. Se nos debruçarmos mais uma vez sobre os mitos que acima principiamos a analisar, que Bastide (2001) já conhecia, aquele sobre a criação do mundo, e dissera que o aiê, a terra, tem de ser considerada como terra envolta por água; essa água é primordial, anterior à criação da terra por Orinxalá e, por conseguinte, lugar inóspito aos seres humanos, é moradia de muitos seres, dentre eles, os mortos.

O cosmos circular dos jeje/nagôs, para Bastide (2001), ainda é mimetizado nas casas rituais dos dias de hoje em África, onde as casas são redondas e muitas delas não têm teto e se abrem sob o azul, significando que são a parte de baixo complementar do que há acima; mas o que há nelas na África, e que há também em terreiros no Brasil, são os postes centrais que unem a ordem superior do cosmos e a metade inferior: é o chamado *opá Oraniã*, o poste com caráter evidentemente fálico, que penetra o inferior vindo de cima – não ao contrário como se poderia supor a partir da “empíria”; o poste fíncado no chão é metáfora do poste/falo que une o céu e a terra. Como conciliar o alto e o baixo da estrutura do mundo, dos quais fala Bastide (2001), com “direita” e “esquerda”?

Sodré (2005), quando trata também de aspectos cosmogônicos ligados à nossa herança ancestral africana, assevera que o mundo para os nagôs se divide em aiê (terra, mundo visível) e orum (espaço invisível). Esses planos, segundo ele, estão interpenetrados; no orum moram os Irunmalé, ou entidades cósmicas, que se dividem entre “orixás, ancestrais e os duplos de tudo o que existe no aiê”. (SODRÉ, 2005, p. 91) e, continua a firmando que:

Os Irunmalé se dividem em “quatrocentos agrupados à direita (orixás)”, e duzentos à esquerda (eborás)”, totalizando seiscentos. Os orixás do branco, liderados por Obatalá, detém o poder genitor masculino, enquanto Odudua lidera os eborás, e, por conseguinte, o poder genitor feminino. (SODRÉ, 2005, p. 91).

Exu opera uma função central nessa divisão de poder, porque, como princípio energético e vital não só individual, mas também “dinâmico de comunicação”, é o limite ou estrutura liminar nesse mundo dividido em ossi/otum, o que parece significar que possa também ser estrutura liminar entre alto e baixo, o que a dissertação, após concluída, deverá demonstrar.

CAPÍTULO II – CANDOMBLÉS DA BAHIA

2.1. Candomblé Queto

“Alaqueture fara imora faraimora
alaqueture”.

(Domínio Público)

Carneiro diz que todas as tribos africanas que forneciam escravos para o Brasil tinham suas religiões particulares (2001, p.16), e, segundo ele, os primeiros escravizados que chegaram ao Brasil vieram da região da Guiné, sendo Angola a grande raça de escravos existente aqui. Mas os diversos interesses e mudanças da economia brasileira fizeram com que o tráfico ocorresse a partir de outras regiões do continente Africano:

O desenvolvimento econômico e político do Brasil impôs modificações substanciais à primitiva localização de escravos no território nacional. A guerra contra os holandeses, os quilombos e as insurreições do elemento servil e a revolução da Independência provocaram enorme dispersão de negros, mas foram as sucessivas mudanças de interesse econômico – do açúcar para o ouro, do ouro para o café – que realmente transformaram o país num cadinho de tipos físicos e de culturas da África. (CARNEIRO, 2001, p. 18).

O Iorubá, idioma que tratamos como nagô, serviu para que os africanos se organizassem em agrupamentos e promovessem insurreições, que, por muitas vezes, não tiveram sucesso, mas, conseqüentemente, deram origem às confrarias religiosas e daí aos primeiros terreiros de candomblé. “A religião dos nagôs, com as suas divindades”, logo constituíram numa espécie de elite impondo a escravaria fidelidade, reinterpretando, à sua maneira, a religião católica oficial. (CARNEIRO, 2002, p.18).

Organização religiosa mais difundida no Brasil, certamente, por conta de negros falantes da língua iorubana, por terem sido os últimos a serem escravizados e trazidos para essa terra, como assegura Nina Rodrigues:

Os Nagôs são ainda hoje os africanos mais numerosos e influentes na Bahia. Existiam representantes de quase todas as nações iorubanas. Os mais numerosos são os de Oyó, capital do reino de Iorubá, que naturalmente foram exportados ao tempo em que os haussás invadiram o reino, destruíram a capital e tomaram Ilorim (RODRIGUES, 2008, p. 99).

Por se tratar de terreiros de candomblé tendo como idioma base, para suas liturgias, o Iorubá, que também é denominado “Nagô”. Essas casas são popularmente conhecidas, pelo povo de santo como candomblé de nação Queto, fazendo referência ao seu patrono: O caçador Odé, que é o rei de Kétou, cidade africana de língua iorubá, localizada no Departamento de

Plateau, da República do Benim, ocupando área de 2183 km² e em 2013 tinha uma população de 156 497 habitantes. (GOOGLE, 2020).

2.2. Candomblé Angola

[...]. Compositor de destinos
 Tambor de todos os ritmos
 Tempo, Tempo, Tempo, Tempo
 Entro num acordo contigo
 Tempo, Tempo, Tempo, Tempo
 Por seres tão inventivo
 E pareceres contínuo
 Tempo, Tempo, Tempo, Tempo
 És dos deuses mais lindos
 Tempo, Tempo, Tempo, Tempo [...]
 (Caetano Emmanuel Viana Teles Veloso).

O povo de língua Banto foi o primeiro a ser escravizado e trazido para o Brasil², no início do comércio negreiro. Para Ramos:

A religião negra de origem banto, no Brasil, constitui uma página quase inédita na nossa etnografia religiosa. E isso por vários motivos. Em primeiro lugar estaria a pobreza da mítica banto, em relação aos sudaneses, fato reconhecido por todos os etnógrafos, o que resultou na sua quase total absorção, no Brasil, pelo fetichismo jeje-nagô. Outra razão reside no fato de terem sido iniciados na Bahia os estudos sobre as religiões negras com Nina Rodrigues, ponto onde o tráfico de escravos foi principalmente de negros sudaneses, o que influenciou todos os trabalhos posteriores sobre o assunto. E tal foi a influência na Bahia, pelo número e pela maior riqueza dos seus elementos míticos, originando uma espécie de religião geral jeje-nagô, que o próprio Nina Rodrigues teve as suas vistas desviadas de qualquer outro tema negro-religioso que não fosse jeje-nagô, muito embora tivessem entrado

² Na falta desses estudos sobre os escravos bantos que entraram no Brasil, feitos oportunamente, e como é impossível reconstruir esse passado, achamos que teremos de nos contentar com a certeza das designações regionais. Essas são: a) de negros de Angola ou ambundas, dentre os quais se destacam nas tradições dos nossos africanos ou cassanges, bengalas ou imbângalas e em que talvez os modernos dembos sejam os tembas de Spix e Martius; b) os negros congos ou cabinas, vindos do estuário do Zaire; c) os negros de Benguela, do que só conhecemos essa designação regional e nenhum dos nomes de tribos mencionados por Martius; d) os negros de Moçambique, em que foram bem conhecidos os macuas, mas não encontro vestígios dos que eles chamam de anjicos. (NINA RODRIGUES, 2008, p. 109).

também negros bantos, principalmente angolaenses, na Bahia (RAMOS, 2001, p. 85)

O candomblé de Nação Angola, ou seja, de línguas do tronco Banto, é organizado de forma semelhante aos candomblés de Nação Queto e Jeje. A roça, nome dado ao conjunto de construções contendo casas de santo e dos ancestrais, cozinha, mata sagrada, quarto onde se recolhem as noviças, barracão, entre outras, tem como sua suprema orientadora a Mameto Ria Inkice e assessorada pelas Eakota Tororó ou Mameto Ndenge – Mãe pequena, Makotas e Tatas, e, na base da hierarquia, estão as muzenzas (os neófitos). Para Costa (1996):

As casas de santo da nação Angola têm em sua estrutura os cargos preenchidos por pessoas habilitadas a desempenharem as diversas funções dentro do axé.

Colocamos na íntegra esses cargos.

- 1 – Tata Ria Inkice – Pai, Zelador
 - 2 – Mameto Ria Inkice – Mãe, Zeladora
 - 3 – Tata Ndenge – Pai pequeno
 - 4 – Eakota Tororó ou Mameto Ndenge – Mãe pequena
 - 5 – Kissican Gombe – Ogã
 - 6 – Tata Kambuí – Tocador de atabaques
 - 7 – Kivonda – O que sacrifica os animais
 - 8 – Kinsaba – Colhedor de folhas
 - 10 – Kutala – Herdeiro da Casa
 - 11 – Makota – Equede
 - 12 – Kijingu – Cargo, dado no Jamberessu (cuia)
 - 13 – Tata Nganga – Jogador de búzios (caçуетo)
 - 14 – Zacaê Npanzo – árvore (troncos) colocados nas portas dos santos
- Obs.: Esses troncos representam os ancestrais (BACULU)
- 15 – Muzenza – É o preterido ao culto, impropriamente chamado Iyaô. O termo muzenza significa ignorante, leigo.
 - 16 – Mona Xikola – É o iniciado, Iyaô, Abiam
 - 17 – Kalungombe – Tata de Numbi (Egum)
 - 18 – Dizungu Kilumbe – Saída do Santo
 - 19 – Dimba Inkice – São as obrigações dadas aos Santos
 - 20 – Kumbi Ngoma – Dias de toque
 - 21 – Kufumala – Defumações
 - 22 – Dizungu Nlungu – Ordem do barco

1º - Kamoxi Mona Xikola

2º - Kaiari Mona Xikola

3º - Katatu Mona Xikola

4º - Kakuãna Mona Kikola

23 – Sukurankise – Troca das águas das quartinhas

24 – São as EGBOMIS, filhos com mais de 7 anos de feitura. (COSTA, 1996, p. 27).

Várias são as denominações dadas ao ser supremo, e percebemos, na casa/terreiro visitada, que Deus do Céu recebe o nome de Zambi, e a ele são feitos todos os pedidos referentes à paz, harmonia, felicidade e união entre os membros. Segundo Carneiro: “Os candomblés de Angola e do Congo têm os mesmos deuses (inkices) que os candomblés nagôs, mas com outros nomes, e talvez com diferenças superficiais de apresentação”. (CARNEIRO, 2002, p. 73).

Esse ensinamento é passado de geração em geração, do mais velho ao mais novo, o que se coaduna com os estudos de Ramos, no qual um negro benguela declarou a Dias de Carvalho:

Na minha terra (Cassanje) os pais ensinam aos filhos a ter respeito pelo Zâmbi que nos vê e ouve, sem que nós o possamos ver, e que tem a sua morada lá em cima (apontando para o céu). Quando estamos aflitos, a ele pedimos que venha em nosso auxílio e nos ajude a livrar-nos [...]. (RAMOS, 2001, p.89).

O candomblé de Angola contariamente ao que se poderia supor devido à maior antiguidade dos negros de origem Banto trazidos para o Brasil como escravos, formou-se, segundo Ordep Serra, a partir do século passado:

Como reação, ao mesmo tempo assimilativa e criativa, ao surto religioso jeje-nagô; o contraste étnico ineludível introduziu uma clivagem ritual no culto redefinindo segundo um novo modelo.

A resposta angolano-crioula ao surto religioso jeje-nagô tomou o sentido de um revivalismo “banto”, de um retorno místico a uma tradição angolo/congo reinventada, e também um rumo distinto: o de uma afirmação neobrasileira (SERRA, 1995, p.38).

Bandeira hasteada em pau forte e todas as engomas soam em ritmo acelerado para saudar o patrono da nação de Angola, “Salve Tempo, Tempo Zará, Zará Tempo”, senhor de todas as horas, condutor das boas práticas, da ética, da harmonia, da bondade, justiça, perseverança. Senhor de si mesmo e de tudo e de todos. A ele o depósito de nossas verdades, mentiras e inseguranças. Não devemos esquecer que és o ciclo da vida, tudo que é lançado ao universo um dia por vir ao nosso reencontro. Por isso, tudo para o Tempo tem Tempo.

Seu dia é dez de agosto, data em que os terreiros de Angola fazem suas homenagens a esse senhor, como diz Caetano Veloso “és dos deuses mais lindos”. No ano da comemoração dos cem anos de fundação do Terreiro Tumba Junsara, prestigiamos a festa do Inquice Tempo, subimos a ladeira que se inicia na rua Vasco da Gama e termina nos limites da Fundação Pierre Verger, e no percurso presenciávamos a correria, no final da tarde, para preparar as comidas votivas a esse inquice de tanta devoção daquele povo.

Depois de tudo preparado, começa o candomblé, num caramanchão erguido para aquela festividade, pois Tempo não tem morada, ele mora no próprio tempo, cantam para o inquice Mavile/Inzila e ofertam farofas de azeite de dendê, água e cachaça, que depositam na rua. Fazem uma roda com as pessoas da casa, continuam a saudar outros inquices, tais como Roxi, Mucumbi, Mutalambô, Cafunjê, Katendê, Angorô, Zaze, Dandalunda, Matamba, Kaiala, Zabarandá e Lembá. Depois que todos os santos foram prestigiados com cânticos específicos de cada um, o tocador das engomas tira uma cantiga de maior significado para aquela gente e naquele momento as pessoas entram em transe com o inquice que rege seu mutuê. As pessoas viradas no santo são conduzidas pelas makotas à intimidade do terreiro, enquanto isso, é servida aos presentes alimentação do repasto comunal dos inquices. Em lugar reservado, elas vestem o inquice Tempo da Nengua de Inquice e os outros são despachados, pois a dirigente, por ter cabeça de Tempo, a ela e a ele é dispensada toda a atenção devida para aquela ocasião.

Tempo está entre nós, suas roupas confeccionadas com tecido branco, palha da Costa, cabaças, búzios e com detalhes na cor verde, ele dança na velha Bahia, com toda magia e mistério que só ele tem. Suas danças são de uma rapidez que movimentam o olhar de todos que prestigiam sua festa. Ele entra e sai em várias portas do Terreiro Tumba Junsara e a atmosfera é um verdadeiro avivamento de alegria por estar em terra e entre os seus. Salve Tempo!

Uma informante pertencente ao Terreiro de Angola Bate Folha, situado em Salvador-Bahia (Dimba Inkice), nos concede uma entrevista, na qual relata sua indignação à respeito da deturpação de sua nação, que para ela:

São poucas as casas de candomblé Angola que preservam os ensinamentos deixados pelos ancestrais, ligados à tradição. O Bate Folha fundado pelo nosso saudoso Bernardino e dirigido, na atualidade, pela nossa mãe Olga (Gongoassessi), faz questão de seguir todos os ensinamentos e passar para os membros do terreiro. Nos deixam indignados, em saber, que tem casas de candomblé, em toda a Bahia, usando o nome da nação Angola para denominarem seus cultos que, pela maioria das vezes, não tem nenhuma ligação ao que se entende por nação Angola, esses cultos realizados nessas

casas, mais parecem uma mistura de tudo, ou seja, de várias nações. Fugindo integralmente, à tradição do Bate Folha, para mim pode ser qualquer coisa, menos candomblé Angola (entrevista cedida em outubro de 2019).

Percebe-se na fala da senhora, filha de santo do Candomblé Bate Folha, que muitas casas denominadas de Candomblé, para ela, não passam de uma “mistura de ritos”, coadunando com a pesquisa de Aguiar (2012), o que ele categoriza como Candomblé do Sertão.

2.3. Candomblé Jeje

Povo vindo do reino de Dahomé, instalado na Bahia, onde se cultuam os Voduns em sua essência e toda a magia representativa da natureza; nem mesmo todos os percalços da escravidão brasileira, na história dessa gente, não conseguiram apagar a sua memória.

Um terreiro de candomblé Jeje-Mahi em Salvador, existente há aproximadamente trezentos anos, o candomblé do Bogum, ou Zoogodô Bogum Malê Rundô, é um dos mais antigos e supõe-se, num primeiro momento, se tratar de um quilombo. Em 1724, se limitava com terras do Convento de São Bento, no Rio Vermelho, e na fronteira com a atual Avenida Cardeal da Silva (antiga estrada da Federação), existia ali um engenho, que, “por se colocar divisória de granito, ficou, até hoje, na toponímia urbana, conhecido como Pedra da Marca”. (PARES, 2006, p.171).

Essa gente nos demonstra toda a resistência negra e, provavelmente, por muitas vezes o desânimo tomou conta do seu peito, mas os voduns não deixaram a força cessar e como sinal de axé ancestral sempre ressurgia dos escombros da vulnerabilidade. Esse axé foi plantado por um casal de negros, que, em uma noite de tempestade e cansados de tanta maldade do opressor, fugiram para executar seu destino traçado pelos voduns. Duarte demonstra o início desse axé, quando diz que dentro da “dormida”,

um barracão coberto de palhas de coqueiros, diversos escravos amontoavam-se num canto onde a chuva não molhava e rezavam na língua de origem, pedindo aos Voduns que encaminhassem aqueles dois até um lugar seguro onde pudessem plantar o Axé que lhes fora confiado. Era noite de 31 de dezembro de 1719. (DUARTE, 2018, p. 16).

A partir daquela noite, com lágrimas nos olhos e muita fé, o casal apanhou os otás que traziam consigo, escolheu um lugar propício para fixá-los, juntou um montinho de lama e depositou os otás dos voduns: Bogum e Dan, segundo Duarte (2018), foram muitos os enfrentamentos, o Axé foi plantado e preservado até os dias de hoje, liderado por uma filha de Azansu, que em um domingo marcado pelo nervosismo, pelo peso de levar esse axé adiante, com poder das outras que trouxeram até aquele dia, as voduncis esperavam afoitas a decisão

dada pelo Voduns no jogo de búzios, através da interpretação do Babalawô Agenor Miranda, vindo do sudeste, especialmente para fazer o jogo da escolha do novo dirigente daquela comunidade, tendo como testemunhas oculares a própria comunidade (membros de maior importância hierárquica) e convidados ilustres: o Babalorixá Júlio Santana Braga (Oyatundê), Sinvanilton e Sandra ambos do Ilê Axé Oxumarê, Makota Valdina e Nicolau Parés.

Depois de jogar de jogar três vezes, o Professor Agenor levantou a cabeça e falou: - Aqui está dizendo que já tem uma filha sendo preparada para o cargo. Todos se entreolharam em silêncio. Como ninguém o respondesse, ele continuou. Jogou novamente e falou: - E essa pessoa é filha de Omolú (Azonsú). Ninguém falou nada, entretanto, ouviram-se os suspiros de algumas Voduncis que não eram filhas de Azonsú.

Suspiros de alívio ou de decepção, ninguém pôde identificar. Agenor continuou a jogar, resmungando alguma coisa só para ele mesmo e voltou a interrogar:

- Quem é afinal essa pessoa? Está presente? Havia três Voduncis no páreo, mas nenhuma se moveu. - Não tenho mais que olhar. Já vi tudo que tinha que ver. Vocês sabem quem é? Virando-se para a Hunsó, perguntou: - Ela está aqui? Aí a Hunsó respondeu: - Se estiver, o Vodum dela que responda.

Foi o bastante, Azonsú pegou Índia e ela não viu o fim da reunião. Daí em diante, foram abraços e palmas, lágrimas e risos, enfim emoções jorrando após vários anos de ansiedade. (DUARTE, 2018, p. 109).

Mãe Índia foi a escolhida, e ela preserva o Axé que lhe foi confiado, desde o dia trinta de maio de dois mil e dois. Essa guerreira tem enfrentado as demandas inerentes ao sacerdócio; talvez não seja fácil para ela administrar uma casa tão antiga, pela qual passaram muitas pessoas importantes na sua direção, zeladoras do Axé, que tanto contribuíram, e, agora, é dela a responsabilidade pela continuidade e preservação dos seus ancestrais.

2.4. Candomblé de Babá Egum

Sobre as águas da Baía de Todos os Santos deslizamos em direção à Ilha de Itaparica, chegamos a Amoreiras; a pequena vila encontrava-se silenciosa, vazia, quase inabitada, só se ouvia a água bater na embarcação ancorada no pequeno cais de Ponta de Areia. Parecia que toda aquela população se calava em reverência aos seus ancestrais.

Naquela noite escura e chuvosa, os moradores e visitantes, em sua maioria, subiam a Ladeira do Segredo, que estava escorregadia, mas a fé era o grande motivador para seguirem até o Alto da Bela Vista, onde iam reencontrar com seus parentes e amigos com os quais outrora conviveram, mas que foram separados pela impetuosa I cú.

O culto a Babá Egum é a reverência aos mortos e, em muitas outras formas de religiosidade, também se encontram adeptos a essa prática, a exemplo do espiritismo, na

Religião criada por Allan Kardec há incorporação do espírito do morto em suas seções, e a comunicação se faz através do médium. Já no culto exercido na comunidade da Ilha de Itaparica, o espírito do morto surge, aparece, usando roupas apropriadas e a voz é a voz do finado que agora está entre seus familiares e amigos. Segundo Bastide:

O espiritismo, por sua vez, é culto dos mortos, cujos espíritos entram nos médiuns para, por seu intermédio, falar aos fiéis; na religião africana os eguns (almas dos mortos) não se manifestam no transe; “não descem, aparecem”, surgem na forma de personagens disfarçadas que desempenham suas funções, ou melhor, “falam de fora” e é a voz dos mortos que se faz ouvir na Ilha de Itaparica. (BASTIDE, apud BRAGA, 1995, p.23).

A reverência aos mortos que acontece em alguns lugares na Ilha de Itaparica, a exemplo do Alto da Bela Vista e Barro Branco, têm como Oloriegum os babás Agboula e Olocotum, vindos do Continente Africano, que ali foram invocados pela família Daniel de Paula, ao retornarem à Terra, dando-lhes roupas feitas com toda garbosidade e elegância.

Com a morte dos fundadores, o culto passou também a trazê-los ao convívio humano, e a maioria dos moradores tem uma relação parental ou amigável com todos os outros Babás Eguns ali cultuados. Além dos Babás Eguns de matriz africana, há também o dos seus antepassados pertencentes a essa forma de religiosidade. A comunidade tem alguma relação de intimidade com os Babás, sobe a Ladeira ao reencontro de seu ente querido, pretendem ver um tio, um avô, um parente próximo, por isso, todos enfrentam as adversidades do caminho/ tempo, para reencontrarem seus ancestrais.

Culto organizado por homens, tendo o Alapini como seu sacerdote de maior prestígio. Outros cargos existem na estruturação do culto, tais como o Ojé – homem com elevado grau de conhecimento do nagô e que tem contato direto com Babá Egum, passou por todo o processo iniciático e juntamente com o Alapini detêm os *awos*. Também, entre os Ojés há os Atoques, que são os responsáveis na evocação e culto de um determinado Babá segundo as palavras de Braga (1995). Num grau menor, mas não menos importante, estão Amoixãs – pessoas escolhidas para adentarem ao culto, mesmo com muitas reservas do segredo detido pelos Ojés Agbás. Além dos títulos honoríferos cedidos a pessoas ilustres e mulheres da comunidade. A essas pessoas sempre há restrições, ao culto é oficializado, apenas, por homens iniciados ao segredo de Babá Egum.

O Terreiro de Babá Agboulá se estrutura da seguinte forma, segundo dados da década de sessenta levantado pelo antropólogo Júlio Braga e que constam no laudo Antropológico, elaborado por este, datado em 2014:

TÍTULO	FUNÇÃO
Alabá	O líder da casa
Ojébajó	Responsável pela casa de Egum
Otun Olubajó	2º responsável pela casa de Egum
Oluidê	Disciplinador da Casa de Egum
Kori Koiê	Escrivão da casa de Egum
Otun Korikoie	2º escrevão
Massedun	Responsável pelos ossés
Ojédagã	Responsável pelo Ilêsain
Araojé	Responsável pelo barracão
Babatundê	Ojé de rua
Ojétuntun	Ojé de mato
Ojéopê	Ojé para chamado
Sarapebé	Ojé mensageiro
Maié	Responsável pelo Orô
Otunmaié	2º responsável pelo Orô
Ossimaié	3º responsável pelo Orô
Babá Salé	Pai do orô Ilê Bará Exu
Abedeí	Responsável pela disciplina
Otun Abedeí	2º responsável pela disciplina
Padá	A espada da casa
Oiêdun	Oiê lesse orixá
Beeró	O dono da calma, da tranquilidade
Balogum	Posto Honorífico

Ialê Alabá	Fiscal de Balé
Iáebé	Mãe do orô
Ossi Iá Ebé	2ª pessoa da Iá Ebé
Iá Lassé	Mãe da filhas de Egum
Iabámi	Mãe de todos os Eguns
Iakekerê	Mãe-pequena
Modé	A que impõe ordem

(Laudo Antropológico (BRAGA, 2014, p.21).

As mulheres de forma restrita estão ligadas ao culto, entre elas há o cargo de Iyá Egbé, a mais importante, hierarquicamente, apoiando o egbé no preparo dos alimentos dos vivos, mas o segredo é dos homens, eles confeccionam as roupas, preparam os alimentos votivos, fazem o ossé e iniciam o Ojé neófito, além de dirigir o culto propriamente dito.

O símbolo maior do Ojé é o Ixã: espécie de vara de um metro e poucos centímetros, feita da madeira de uma planta sagrada, que serve para separar o mundo dos mortos do mundo dos vivos, ou seja, Babá Egum não ultrapassa os limites estabelecidos, pelos Ojés, através dos Ixãs. Segundo Braga (1995) é no lessem que se guarda os acessórios litúrgicos durante a realização dos diferentes rituais.

O ilê auô – casa do segredo, a casinha ou, simplesmente, a casa de egum, como é mais comumente chamada – é a construção mais importantes entre as existentes num terreiro-de-egum. Costuma-se edifica-la na área mais reservada do terreiro, nas imediações da entrada dos fundos do barracão, por onde circulam apenas os eguns quando vão dançar, e os ojés que estão atuando durante a celebração de uma cerimônia religiosa. (BRAGA, 1995, p. 76).

A comunidade estava em festa, era o Itá de Babá Agboula, oloriegum do Ilê que recebe o seu nome; na entrada do terreiro do lado direito fica a casa de Exu, onde foram depositadas oferendas ao comunicador, como são feitas nas casas Lessé Orixá, Exu transita tanto no Culto Lessé Orixá quanto no Lessé Egum, e ele é quem faz a ligação entre os mundos de cima e de baixo e das lateralidades do lado direito e do lado esquerdo, antes dos orixás e Babá Eguns.

Ao chegarmos ao terreiro, fomos recebidos pelo Ojé que estava ali desenvolvendo sua função, com o seu Ixã nas mãos, acompanhava a todos do portão próximo à casa do Mensageiro até o barracão, pois aquele espaço entre o portão e o barracão já estava ocupado pelos Aparacás,

espíritos que ainda vagam na Terra e muitas vezes, com uma certa perversidade, podendo atacar os transeuntes.

Dentro do barracão havia uma cerca dividindo-o em dois lados, do lado direito estavam acomodados Ojés, visitantes, parentes, tocadores e atabaques, membros da comunidade local, todos homens, e, do lado esquerdo, as mulheres se encontravam sentadas a observarem a festa.

De uma porta lateral, do lado onde os homens se acomodam, surgiam Aparacás que adentravam no barracão para dançar e perturbar. Esses Aparacás são lençóis flutuantes com uma figura de um rosto ao meio, mas um dos que chamou mais a nossa atenção era um lençol preto com um desenho de um caixão de defunto em tamanho natural, com flores em alto relevo, envolvendo um rosto humano, como se fosse um caixão com um finado dentro e aberto. Esse Aparacá entrou muito rápido, e saiu logo, mas em vários momentos ele voltava. Ficamos sabendo que se tratava de um membro importante da comunidade que faleceu recentemente e estava ali, pedindo roupa para tornar-se um Babá Egum.

O Babá Egum, além dos Orieguns, são espíritos de algum membro da comunidade que, depois de falecido, retorna ao convívio familiar através dos panos em tiras ofertados pelos os ojés e parentes, em cerimônia específica chamada Acú. Ao Egum são ofertados bodes, galos, flores e a roupa que irá surgir toda vez que precisar falar com os seus.

A expectativa e o medo tomam conta de todos que participam do Itá de Babá Agboula e erámos surpreendidos pelo surgimento dos espíritos que animavam as roupas, que, por sua vez, eram muito bem confeccionadas e de uma riqueza de detalhes, trazendo símbolos de orixás; eram feitas de diversos tecidos coloridos, com aplicação de espelhos, lantejoulas, para dar a impressão de caixões bem elaborados e deles surgia uma voz rouca, comunicando-se com os presentes. São os Babás Eguns que trazem, do mundo espiritual, aconselhamentos àquelas pessoas. O idioma é o ioruba, traduzido pelo ojé agbá ou pelo Alapini.

Babá Olocotum veio a essa cerimônia, momento de muita reverência, uma vez que ele, segundo as informações, não costuma vir se comunicar, por ser um Egum Ancestral vindo do Continente Africano, mas, naquele dia, era festa de Babá Agboula, por isso, o surgimento do Babá. Outros eguns surgiram no decorrer da noite e com eles vieram pedidos de paz, de harmonia, conselhos aos seus parentes para pararem de beber produtos etílicos e cuidarem da saúde.

Todo o culto é realizado com muitos cânticos e muita alegria, permeado do prazer de estar em comunidade e com o medo de um Babá Egum ultrapassar os limites pré-determinados pelos ojes e querer levar alguém para o mundo dos mortos. Nossos colaboradores afirmam:

“Babá Egum gosta muito daqui ele sente prazer em retornar e rever seus parentes e amigos em dias de festas ou no dia do Rei. Sabe? Eu mesmo tenho muito medo de algum oje se descuidar e deixar Babá avançar, jogar suas roupas em mim, cresci ouvindo que se isso acontecer babá leva com ele. Eu tenho oitenta e quatro anos, mas não quero ir ainda. Tenho muito o que fazer por aqui ainda”. (Um velho cidadão de Ponta de Areia, 2019, Ponta de Areia).

Este senhor cresceu na Ilha de Itaparica e tem parentesco com muita gente ligada ao culto e também com Babá Egum e nos disse que desde criança, acompanhado de seus pais, ia as festas do Ilê Olocotum e no Ilê Agboula, e sempre que pode vem para às festas, mesmo com alguma dificuldade em subir a ladeira do Segredo. Salienta o respeito e o medo que tem de seus ancestrais.

2.5. Candomblé do Sertão

Oh! Virgem mãe imaculada, esse caboclo é de Canzuá.

Ele tráz arco. Ele tráz flexa. Ele tráz raiz pra curar.

(Cartiga de Caboclo de domínio público).

Aguiar descreve a forma que muitas casas do Sertão se organizam para cultuar suas divindades, comparando um trançado, entre as culturas: africana, indígena e europeia, que permite o diferencial de muitas casas ditas de nação da Bahia e do restante do país. Em seu interior, há este misto intercalado num mesmo espaço, os elementos das diversas culturas e se entrelaçam formando um culto local distinto:

Candomblés do sertão são fenômenos culturais essencialmente sincréticos, suas sincretudes foram construídas a partir do encontro entre negros, índios, europeus e ciganos no sertão, onde cada grupo étnico em diálogos com os ecossistemas específicos; com o cosmos, as atividades econômicas e os seus elementos de culturas religiosas, contribuíram cada um com o seu quinhão, ritualizaram os seus sotaques em linguagens, as emoções trançadas como se trança a esteira em que deita a Iaô e o chapéu de palha que cobre a cabeça do Preto Velho; como tiras de couro trançadas em laço, couros costurados em chapéu, jaleco, gibão, perneiras e as botas de seu Boiadeiro; como as rendas de bilros trançadas em babados que adornam o altar e enfeitam as saias de Oiá e da cigana; as rezas, as garrafadas, as curas, zuelas e chulas, as danças, as

comidas, manhas os carinhos e dengos, o feitiço que encanta. (AGUIAR, 2012, p. 2).

Cada casa é um universo, a dirigente adota a forma de culto que mais lhe é conveniente, faz rezas de cunho Católico a exemplo do Pai Nosso, Ave-Maria, Terço, Salve Rainha entre outras. Também lançam mão da Prece de Caritas, esta vinda do Espiritismo. Além do culto afro-indígena e dos de matriz africana, é comum se deparar com orixás, encantados e alguns caboclos, boiadeiros, vaqueiros, pogriras ciganas e santos católicos.

No transe os médiuns incorporam Santa Bárbara, o caboclo Gentil, Marinheiro, Sereia, Espíritos Infantis e muitos outros, fica notório como é permeado de traços culturais de diversas etnias, sejam europeia, africana, indígena e cigana, presentes aqui no sertão da ressaca. Na análise da professora Machado (2016) em sua pesquisa sobre *CULTUANDO A ESSÊNCIA DOS QUE SE FORAM: O CANDOMBLÉ NO SERTÃO DOS MARACÁS*, que se coaduna com as pesquisas de Aguiar e Senna, é necessário afirmar,

que esta categoria agrega elementos das diversas práticas religiosas, afro, indígena, brasileira, mesmo daquelas que são compreendidas no universo restrito dos “candomblés” ditos tradicionais – africanos “puros” – ou seja, os de nação: Jeje/Nagô e Keto, sobre os quais foram selecionados, pelo povo de santo dos Candomblés do Sertão, alguns símbolos e rituais utilizados nestas tradições e analisados neste trabalho. Estas foram interpretadas por Senna e Aguiar nas manifestações culturais pesquisadas por eles, sobre as quais não respeitam estruturas ou padrão pré-estabelecidos por outras, se inventam e reinventam sob o pressuposto de que: “cada casa é uma casa”. (MACHADO, 2016, p. 48).

Num sábado à noite visitamos uma casa de candomblé, numa rua mais afastada em bairro periférico, parte mais alta da cidade, era festa de orixá. Os filhos de santo trajavam roupas suntuosas, saias engomadas, o barracão devidamente ornamentado para a ocasião. Observamos esta casa de matriz africana na cidade de Vitória da Conquista e foi percebido, por esse pesquisador, o crisol de culturas, onde se entrecruzam entre si; logo após ao término do xirê dos orixás, o zelador de santo tira uma cantiga: “abre ti campo formoso cheio de paz e alegria, cheio de paz e alegria. Onde moram todos os caboclos filhos da virgem Maria”. Esta cantiga traz elementos indígena e da religião católica, sucedendo ao culto de orixá. No início da cerimônia havia semelhanças com as casas de candomblé de Salvador, mas, com o decorrer do culto, em nossa observação, “viraram a folha” (grifo nosso) e começaram a cantar para os índios da Terra, e, segundo um informante:

“nós cantamos para os caboclos, pois eles quando os negros chegaram no Brasil, né, já estavam aqui povoando as matas, louvando seus ancestrais, tendo sua forma de viver e cultuar seus deuses. Por isso, nós fazemos o culto ao

caboclo e aos povos da rua, que são tão importantes quanto os orixás desta casa” (Informação colhida em junho de 2019, em Vitória da Conquista-Bahia).

Fica evidenciada na fala do informante que, além dos caboclos, há também o culto aos povos de rua, que, na verdade, são os Exus pagãos, que os adeptos do candomblé denominam de catiços e, entre esses, o mais comum é a Pomba Gira ou Padilha, a qual muitos cultuam no intuito de atração no campo amoroso, a elas são feitos pedidos para amarrações, proteção a amantes entre outros. No Sertão da Ressaca o culto a essa entidade é muito comum e está no cotidiano de quase todas as casas de santo dessa cidade, seja as que se denominam de candomblé de nação, seja as casas de umbanda, em que a Pomba Gira está presente e em que quase todos os filhos dizem “rodar com ela” (entrevista em junho de 2019, Vitória da Conquista-Bahia).

No terreiro de umbanda que visitamos, está latente a mistura de vários cultos, e percebemos na entrada uma casinha, do lado esquerdo, com uma vela metade preta e a outra metade branca, acesa. Vimos também uma carranca de madeira semelhante às que são usadas para proteção dos ribeirinhos do Rio São Francisco na entrada da porta, que dá acesso ao salão, onde acontecem as cerimônias. Na parede, do lado direito, estão desenhadas duas figuras de caboclos: Sultão das Matas e Pena Branca. Ao fundo existe um altar contendo santos católicos, imagens de preto velhos, sereias, sinos, caboclos, fotografias antigas, terços, retrato de padre Cícero do Juazeiro, anjos, castiçais com velas, flores, dentre outros símbolos.

No lado esquerdo, através de uma porta, há um cômodo onde se localiza outro altar, que, na parte superior, em cima de uma toalha estendida na superfície, contém várias imagens distribuídas ao longo da mesa, se estendendo por degraus mais altos. Tivemos a oportunidade de ver o conteúdo, reservado em baixo da mesa, eram imagens de Exus e Pombas Giras, e, segundo a zeladora:

“temos muito respeito ao povo da rua, eles “trabalha” para o bem e para o mal, sabe? Por isso, que eles ficam num cantinho escondido, pois não queremos usar o poder deles. Eu mesma tenho uma Pomba Gira muito boa, mas, mantenho segredo, você sabe, as pessoas não entendem. Tem muita gente por aí usando essas entidades para fazer brincadeiras, recebem a todo momento para beber, fumar e falar palavrões. No nosso caso, todo culto é feito com um número limitado de pessoas, esta mulher é muito depravada e eu me sinto envergonhada de dar passagem a ela. Mas quando ela quer vir, eu não posso fazer nada. Entende?” (Zeladora de terreiro de umbanda, entrevista agosto de 2019, Vitória da Conquista-Bahia).

Dessa forma entendemos o porquê que as imagens dos Exus ficam embaixo da mesa naquele quarto, a própria zeladora revela sua restrição em receber a entidade, e aponta que respeita e teme sua força, mas também critica os hábitos que muitos têm de brincar com tal entidade, que, para ela, é muito poderosa.

Nossas visitas aos dois terreiros de matriz africana na cidade de Vitória da Conquista e a observação dos cultos por eles praticados evidenciam o porquê Aguiar denomina-os de Candomblés do Sertão, e que se coadunam com os estudos de Machado, pois não seguem uma ordem, formam uma verdadeira mistura de várias culturas, que Aguiar relata:

ao analisarmos o que disseram os entrevistados sobre os diversos terreiros existentes em Vitória da Conquista, nesse período, bem como, ao observarmos o funcionamento de várias casas existentes hoje, identificadas pelos adeptos e pelos líderes religiosos como centro de Umbanda, supomos que se tratavam de tipos de “candomblé de caboclo” que, foram chamados de: batuques, catiço, gira de caboclo e candombré, que representavam a continuidade das tradições religiosas praticadas durante o período anterior. (AGUIAR, 2006, p.68-69).

Para Aguiar a prática de culto exercida em Vitória da Conquista, aproxima-se do Jarê, estudado por Senna na Chapada Diamantina; este culto está permeado com características de outras culturas, formando um verdadeiro crisol, e, nesses terreiros que visitamos, foi possível a percepção destes traços culturais, que talvez sejam próprios do Sertão baiano.

2.6. Ressurgências de uma cosmovisão africana

Para o povo iorubano, o mundo tem a forma de uma cabaça, que nos tempos primordiais, era habitada pelos orixás apenas na parte superior e a vida era cíclica. Nas pesquisas realizadas por Maupoil (2017) sobre o universo:

A Terra e o Céu estão juntos como uma cabaça fechada, denominada de *Odu*, cujo nome completo é uma invocação e um grito de desamparo: *Odu-wa la um kp l'Odu!* (iorubá) (“Incognoscível, salva-nos! ”). *Odu* é sinônimo de Mavu, considerado criador, e de Gbaadu. O mar se move em torno de toda a Terra. É por esse motivo que se encontra água quando se escava profundamente o solo. A água rodeia a Terra em toda a superfície convexa da sua meia cabaça. A Terra ocupa o restante.

É no exato lugar onde o mar acaba que o céu se confunde com ele e que os dois “lábios” (*nu-flo wé*) da cabaça se juntam. O lugar ideal, inacessível ao homem, o horizonte onde se encontram o céu e o mar, chama-se Ifé. Localiza-se em Ifé a morada de todos os voduns. Sob aa ordens de Mavu, eles se espalham pelo mundo, veem o que acontece na Terra e, em seguida, prestam conta disso ao seu senhor. (MAUPOIL, 2017, p. 84).

Para Santos (1976) os integrantes dos terreiros de candomblé vivem, aprendem as atividades rituais do axé, através da iniciação, concebem os princípios do sistema religioso e a noção da estruturação do mundo nagô:

Os Nàgò concebem que a existência transcorre em dois planos: o àiyè, isto é, o mundo, e o òrun, isto é, o além. O àiyè compreende o universo físico concreto e a vida de todos os seres naturais que o habitam, particularmente os arà-àiyè ou aràiyè, habitantes do mundo, a humanidade.

O òrun é o espaço sobrenatural, o outro mundo. Trata-se de uma concepção abstrata de algo imenso, infinito e distante. (SANTOS, 1976, p. 53).

Talvez por essa concepção de mundo, o candomblé (formação de grupo religioso de matriz africana criado aqui no Novo Mundo) faz alusão a esse sistema de circularidade, valor civilizatório africano: para os nagô não existe a morte. Em seus templos religiosos, há o Opá Oranian, o poste central, que faz ligação entre o Orum e o Ayê, e, em volta deste, os fiéis dançam em círculo, como se fosse a grande serpente envolvendo a cabaça/mundo, caracterizando a ciclicidade da vida e tudo se complementa, ali o Orum/Ayê e Otum/Ossi ocupam todas as posições e a cabaça volta à sua origem de inteireza.

Júlio Braga relata sobre as recriações do candomblé no Brasil dizendo:

Assim, o candomblé reconstrói ou reinventa permanentemente a imagem de uma África idílica, onde a fantasia, o banzo, a saudade, se articulam entre si e agem como mola propulsora que engendra o surgimento de um contexto religioso africano que não encontra, em África, nada similar. De certa maneira, o candomblé é tão poderoso na construção subjetiva do universo mágico-religioso que, não raras as vezes, tenta inventar ou reinventar a própria África lá mesmo onde ela se encontra, no continente africano. (BRAGA, 1988, p. 56-57).

No Brasil foram tantas as formas adotadas para o culto aos Orixás, Inquices e voduns, que se fizeram necessárias a invenção ou reinvenção de uma África mítica instalada na memória coletiva ou individual de sujeitos recorrendo às fantasias do imaginário de muitos, chegando a inventar uma África que só existe aqui no Brasil. A reelaboração de elementos religiosos e a hierarquia do candomblé exigiram recurso à memória, fazendo adaptações necessárias para a organização do culto; assim, as casas de Queto, pelo menos as por nós estudadas, disponibilizam seus cargos aos membros efetivos do egbé, chamados de Oiê, e os destacamos abaixo, divididos entre os ocupados pelo sexo feminino e os ocupados pelo sexo masculino:

Nº	CARGO FEMININO	CARGO MASCULINO
1	Iyalorixá	Babalorixá
2	Iyá Egbé	Babá Egbé
3	Iyá Laxé	Balé Xangô
4	Iyá Quequerê	Mobá ou Obá
5	Ojubonã	Oloxò Peté ou Pegigã
6	Iyá Morô	Babá Efum
7	Iyá Efum	Ologum
8	Iyá Dagã	Ogã

9	Iyabassé	Sarapebé
10	Iyaruba	Oluossaim
11	Oloiá	Axogum
12	Maiê	Alabê
13	Olopondá	Ojuobá
14	Iyalabaqué	Balogum
15	Colobá	Assobá
16	Agimuda	Aficodé
17	Iyasiá Aiabá	Alabedê
18	Iyatebexê	Elemaxó
19	Equeda	Xxxxxxxxxxxx

Na reinvenção e reelaboração de elementos religiosos na colônia, de uma África mítica, tendo como base a memória, seja coletiva ou individual, os candomblés da Bahia se organizam para melhor andamento de suas atividades religiosas, estruturando hierarquias bem definidas entre os membros no interior de suas casas.

Nas casas, pesquisadas, percebemos um mito sobre a criação do mundo. Este mito é contado, recontado e, por muitas vezes, com algumas especificidades, mas com teor ideológico semelhante. Narrado pelas pessoas com as quais tivemos contato, segundo elas o mito conta que a representação do mundo é uma cabaça e esta foi dividida pelo sopro de Orunmilá formando dois mundos, o de cima e o de baixo e é Exu quem faz a ligação entre a parte de cima e a parte de baixo, mas antes desta ligação só a parte de cima era habitada e os orixás falaram com Orunmilá: meu pai, percebemos que a parte inferior não tem nada, está desabitada e precisamos povoá-la, dar vida a esse lugar, e é quando Orunmilá determina Obatalá para tal tarefa, mas antes seria necessário fazer oferendas a Exu.

Obatalá desobedece a Orunmilá e não faz o ebó para Exu, alegando que o mensageiro era menor e a falta da oferenda passaria despercebida por ele. Orunmilá entrega a Obatalá o saco da existência, contendo vários atins para que ele criasse as pessoas, as árvores, os animais, dentre outras coisas. Exu fica bravo com a falta de sua oferenda, segue o caminho de Obatalá, proporcionando-lhe vários acontecimentos, e cria uma poeira e com ela suja o orixá, que só andava vestido com roupas alvíssimas, usa somente roupas brancas e faz parte do clã dos orixás Funfuns; em seguida, manda uma chuva e a poeira fica molhada, aumentando a sujeira e a lama que se espalham sobre as roupas do orixá. Depois Exu manda um Sol e seca toda a vestimenta

e o grande orixá fica acabado, cansado, sem ânimo; em seguida, Exu cria uma palmeira, fazendo sombra, a qual Obatalá usa para descansar, lembrando que as palmeiras têm água dentro e, por estar sedento, de um gole ingere todo o líquido encontrado, até acabar com sua sede, porém, este líquido, que também contém álcool, o embriaga, deixando Obatalá totalmente ébrio.

Entendemos que Exu está intrinsecamente ligado à criação, pois ao fornecer as impossibilidades a Obatalá em criar o mundo, ele próprio cria boa parte do que há na existência. Também percebemos a axialidade de Exu, neste mito, que liga Obatalá e Odudua, ou seja, segundo Sodré (2005). “Exu pertence tanto à direita como à esquerda. Exu é tanto um princípio da existência individualizada quanto um princípio dinâmico de comunicação”. Nas casas de candomblé os lados direito (masculino) e esquerdo (feminino) fazem alusão a organização das coisas, do mundo. A complementaridade entre os três orixás da criação: Obatalá/Exu/Odudua, caracterizam o que nós tratamos como Lateralidade no candomblé Nagô.

Odudua, já enciumado, desce até Obatalá e recolhe o farnel da existência contendo os saquinhos da criação e retorna a Orunmilá, dizendo: olha meu pai, encontrei Obatalá embriagado embaixo de uma palmeira e como eu zelo pelo bom andamento das coisas, o trouxe para o senhor. Então, Orunmilá designa Odudua para criar o mundo, mas desta vez o obrigou a fazer a oferenda de Exu e junto com ele descem: Ogum, Odé, Irôco, Omolu, Xangô, Logunedé, Ossáim, Oxum, Ewá, Oyá, Iemanjá, Nanã, Oxalá e todos os outros orixás.

Ao chegarem à parte de baixo, após terem feito o ebó de Exu, Odudua e os orixás denominaram esta parte de Ayê, tiraram uma galinha do saco e esta começou a ciscar para todas as direções, depois de terem criado as condições para a sobrevivência humana, fizeram o homem, a partir da lama, mas Nanã só forneceu o material depois de impor uma condição, quando retirassem o sopro divino, que ora foi assoprado nas narinas do homem, o corpo inanimado deveria voltar ao seu domínio. Por isso, há a ideia de retorno: ao morrer, o homem volta para onde veio. O retorno é lembrado na dança de Oxalá, quando ele bate o Opaxorô no chão, é o momento em que se lembra da criação do homem e é hora de retornar ao Orum, lugar onde tudo se originou, dando continuidade ao ciclo existencial. É por isso que o povo de candomblé deve ser enterrado no chão, para que a lama primordial seja desintegrada e a condição imposta seja cumprida.

A ebase do Axeloiá e antropóloga Joalice Conceição, em entrevista, relata que “Exu é o número um e ele se transforma em ‘Miríade’. Exu é o infinito e está absolutamente em tudo que a gente olha”. Então quando se pensa em Mundo, pensa-se em Exu, o axial de ligação entre todas as partes do universo, talvez, por isso, seja o motivo de ser o primeiro dos orixás a receber sua oferenda. A entrevistada nos conta o mesmo mito da criação, mas, ao invés de Odudua ser

responsável pela criação, é Nanã quem pede a Orunmilá para substituir Obatalá depois da embriaguez com vinho de palma gerada por Exu:

“[...] Nanã vendo que ele estava lá jogando embaixo da palmeira pegou os saquinhos para a criação e levou pra dá Orunmilá, olhe meu pai tá aqui, o senhor deu pra ele, mas ele ficou bêbado não está em condições e eu trouxe, viu. Eu lhe disse que eu que tinha de fazer, aí ele disse: então, você quem vai criar o mundo. Você pega todos esses pozinhos e vai arrumar uma trouxa com todos e faça a oferenda e leva Ogum, leva todos os orixás junto com você. Assim ela fez, Nanã e, aí Nanã foi com todo mundo ajudando e foi criar, quando chegou lá com uma galinha que ciscou e aí ciscou para os nove lados do mundo, que remete também, os nove Orum, aí ela vai e cria, da ideia da questão da lama. É que tinha que Ajalá formar as pessoas, mas não conseguia uma matéria, é [...], que desse liga que formasse. Então Nanã pegou a lama e tudo que ele (Ajalá) pegava chorava, a água era muito fluida, não sei o quê. Então Nanã disse: eu tenho algo que serve, eu vou pegar aqui a lama vou lhe dá e o senhor vai formar e vai me prometer que quando essa pessoa volta ela vai ter que voltar de novo a devolver a matéria e aí isso tem a ver com o processo de criação com a nossa existência e quando a gente retorna ao Orum. Porque quando a gente retorna, que Oxalá nos chamam, já que a gente [...]. Veja bem, é [...]. Remete também, a essa ideia de retorno, porque se a gente retorna é que a gente veio de lá, a gente não pertence ao Aiyê como assim dizem”. (Entrevista cedida por Joanice Conceição em 28 de setembro de 2018 no Axeloíá).

A vida para os nagôs não é igual para a concepção ocidental, ela é um contínuo. Por isso que se criou o Axexê, rito de passagem, que começa com a iniciação e termina quando o indivíduo retorna para o Orum. Este ritual, o Axexê, prepara o espírito da pessoa para voltar à sua origem, é um momento de festa e celebração à vida. Bastide relata que na África,

quando nasce uma criança, tira-se o seu *odu* com duas nozes-de-cola. No entanto, somente chegando à idade adulta é que irá fazer seu Ifá pessoal, pois “os antigos nos ensinaram que um indivíduo que não possui um Fá é um ser incompleto”. Ora, esse Ifá não é senão um *odu* desenhado na terra, terra que em seguida é posta num saquinho branco ou numa cabaça e que, no momento da morte, ou será destruído, ou herdado, ou enterrado com o defunto. (BASTIDE, 2001, p. 145).

Fica evidente na citação do autor que em tempos outros a cultura Nigeriana fazia o grande jogo, quando um indivíduo nascia e era dado a ele um amuleto que o acompanhava até à sua morte. No Novo Mundo há semelhanças, não ao nascer da criança, mas quando uma pessoa se inicia na religião de Matriz Africana, nas casas nagô, esse jogo é feito para saber o *odu* da pessoa e que Bastide (2001) assemelha ao *eledá*: “ora, esse conceito de *eledá* persiste entre os afro-brasileiros”. Os *candomblés* da Bahia foram alicerçados na cultura Africana com influências de todas as outras culturas com que os negros tiveram contato ao logo dos séculos, assim, ele as incorpora,

funde e resume as várias religiões do negro africano e sobrevivências religiosas dos indígenas brasileiros, com muita coisa do catolicismo popular e

do espiritismo. Há sempre um pequeno altar com imagens e registros católicos na sala das festas, mas os seres que vêm ao terreiro são legítimos deuses africanos, o deus do ferro Ôgúm, o deus da caça Òxóce, o deus das tempestades Xangô; são personificações das tribos naturais do país, como Tupinambá; são figuras fantásticas, que ora divinizam as árvores, como Lôko e Juremeiro, ora idealizam uma profissão, como o Boiadeiro; são antepassados comuns, que se singularizam no favor dos deuses, como os ègúns [...]. Assim se realiza a comunhão dos seres humanos com os deuses e com os ancestrais. Não se trata de uma vaga comunhão espiritual, simbólica e remota, como no catolicismo, nem de uma simples ligação passageira e acidental com os mortos, como no espiritismo. Os dois mundos se confundem no candomblé. Os deuses e os mortos se misturam com os vivos, ouvem as suas queixas, aconselham, concedem graças, resolvem as suas desavenças e dão remédio para as suas dores e consolo para os seus infortúnios. O mundo celeste não está distante, nem superior, e o crente pode conversar diretamente com os deuses e aproveitar da sua beneficência. (CARENIRO, 2002, p. 37).

Assim, o candomblé da Bahia se organiza, estruturando a sua forma de culto e estabelecendo relações com o calendário existente, nessa topologia de ordem, atribui as segundas-feiras a Exu e Omolu; as terças-feiras a Nanã e a Oxumarê; quartas-feiras a Xangô e Iansã; quintas-feiras a Oxóssi e a Ogum; sextas-feiras a Oxalá (Obatalá); o sábado a Iemanjá e a Oxum e os domingos a todos os orixás, (BASTIDE, 2001, p.101). Segundo o mesmo autor, os xirês executados nos candomblés da Bahia, geralmente, seguem esta mesma organização.

A distribuição dos cargos também segue uma lógica organizacional de Otum e Ossi, pelo menos, percebemos que existem cargos ocupados por três integrantes, dividindo as obrigações a eles atribuídas, tendo um membro que se posiciona no centro e é ladeado por dois auxiliares, o do lado direito e o do lado esquerdo, o que Lima (2010) traz com mais detalhes. Esta distribuição e ocupação dos cargos no Ilê Axé Opô Afonjá, quando se refere, principalmente, aos obás de Xangô (ministros de Xangô), criado por Iyá Eugênia, Ana dos Santos (mãe Aninha), no ano de 1937, originalmente em número de doze, sendo que seis ocupam o lado direito e os outros seis o lado esquerdo. O autor destaca os nomes atribuídos por mãe Aninha no momento da cerimônia de confirmação:

Os Obás receberam, na cerimônia de sua confirmação, nomes ou oiês alusivos a personalidades ligadas à história da cultura ioruba. Assim é que os seis obás da direita passaram a ostentar os nomes-títulos de: Obá Abiodun, Obá Até, Obá Aralu, Obá Telá, Obá Odofin e Obá Cancanfô. Os seis obás da esquerda, por sua vez, foram chamados de: Obá Onanxocun, Obá Areçá, Obá Elerin, Obá Onicoyi, Obá Olugbon e Obá Xorun [...]. Os primeiros Obás de Xangô foram confirmados durante o ciclo de cerimônias religiosas consagradas a Xangô, no terreiro de São Gonçalo, que realiza cada ano, a partir do dia 29 do mês de junho, e tem duração de doze dias. (LIMA, 2010, p. 60).

No ano seguinte, com a morte da Iyalorixá Aninha, muitos afastaram-se e as tensões foram marcantes, porém, o grupo de obás, os que permaneceram, foi quem deu sustentação para

organizar as cerimônias de escolha de sua sucessora, sendo Maria Bibiana do Espírito Santo (mãe senhora) quem sobe à direção do São Gonçalo. Esta traz inovações na administração da casa, o que fez gerar opiniões contrárias, mas como o próprio Lima (2010) ressalta que a Iyalorixá mãe Senhora de Oxum tinha uma personalidade forte, não se intimidou; mais tarde ela cria os substitutos dos obás, ou, em nossa interpretação, os ocupantes do mesmo cargo podendo desempenhar sua função na falta do membro central, fica constituída a dilatação dos obás passando a ter, ao invés de doze membros, agora trinta e seis, sendo que cada obá passa a ter o seu Otum e o seu Ossi, assim passou a Iyalorixá de São Gonçalo a indicar,

Com indispensável aprovação do “santo da casa”, isto é, de Xangô, pessoas outras para os cargos de Otum e de Ossi dos obás falecidos ou poucos frequentes. A esses novos titulares caberia atuar, funcionar, como titulares de quem eram “a mão direita” ou “a mão esquerda”. Os primeiros otuns foram ainda “amigos da casa”, alguns ogãs do terreiro, todos ainda do “tempo da finada Aninha”, mas que eram também amigos da atual ialorixá ou a ela favoráveis de estabilização sucessória do terreiro. A justificativa ritual dessas indicações se enquadra perfeitamente dentro da ideologia do candomblé: a corrente, a sociedade dos obás e sua força espiritual deviam manter-se íntegras, sem solução de continuidade. Um substituto deveria estar sempre disponível e pronto, ritualmente, para ocupar a função do obá ausente no grupo religioso. (LIMA, 2010, p.63).

Percebe-se que a função do Otum e do Ossi é de complementar, de inteireza, de dar suporte de ligação às partes ou lados, do direito e do esquerdo, sendo que ambos têm conhecimentos semelhantes e na falta de um dos integrantes do cargo, sejam quais forem os motivos, o outro integrante precisa estar preparado para substituí-lo, e exercer a função inerente ao cargo que é dividido pelos três participantes.

No candomblé do Engenho Velho todos os cargos distribuídos têm seus complementares, ou seja, o Otum e o Ossi, menos o da dirigente suprema (o da Iyalorixá) e, segundo a Equedy Sinha, na vida não se faz nada sozinho e no candomblé da Casa Branca também é assim, todos se ajudam para melhor desenvolvimento das funções cotidianas do terreiro. Percebe-se, segundo ela, desde o momento em que o novo membro se filia e resolve participar efetivamente do terreiro como filho de santo, a partir daí se olha quais os orixás que fazem parte do enredo daquela pessoa e quais serão herdados ou mesmo quais precisarão assentar, assim, ressalta a importância e entendimento da união para fazerem as coisas em conjunto:

“Na verdade, no candomblé não se faz nada sozinho, né? Eu acho que já começa por aí, os Orixás ensinam isso pra gente. A partir do momento que você vai cuidar de um orixá, que é o seu Orixá, você não faz nada pra ele primeiro né? Primeiro você vai ter que cuidar dos ancestrais, depois você vai ter que cuidar de Exu, que é o senhor dos caminhos, que é o primeiro de todos, pra depois começar a cuidar de todos né? Que a gente não tem um orixá só

né? E aí vai cuidando de todos eles, tem alguns que fazem parte da história da casa do candomblé, outros não fazem parte da história da pessoa, mas, o acompanha, porque é obrigado a assentar alguns Orixás da casa, esses orixás fazem parte também da sua vida, estão aí para te proteger, a gente adota ou eles adotam a gente né, na nossa caminhada. Primeiro vem a ialorixá, que é a dirigente da casa, depois vem a iyaquequerê, essa já começa com o Ossi e o Otum, que são duas pessoas para assessorar a iyaquequerê e dar suporte, para todas elas darem suporte a ialorixá. Porque a ialorixá sozinha não comanda a casa de candomblé. Aí depois vem os outros cargos: iyamorô, iyadagã, iyaefum, são vários cargos direcionados a obrigações internas né, e esses cargos sempre têm o Otum e o Ossi né, porque de repente uma pessoa fica doente. Tem cargos que não é qualquer pessoa pode fazer. “Tá” aí um exemplo simples, começando pelo padê, o padê não é qualquer pessoa, hoje fulano não veio, porque não podia estava doente. Vai pegar quem para fazer? Então, são pessoas escolhidas e preparadas para fazer aquilo. Então, por isso, que o Otum e o Ossi são pessoas importantes dentro daquele cargo, tanto quanto a pessoa que está direcionando o cargo dentro do axé, porque na falta daquela pessoa já tem outra pessoa preparada. Você não vai esperar uma pessoa morrer né, pra preparar uma pessoa pra assumir o cargo que é importante dentro do princípio [...]. Para tudo existe uma hierarquia, então, eu acho, que essa é a forma de que é a hierarquia dentro do terreiro. É tipo uma [...]. Você tem o primeiro, o segundo e o terceiro, a partir daí, quando não tem mais o terceiro a gente vai ter que substituir essa hierarquia [...]”. (Entrevista cedida por Euede Sinha em agosto de 2018, no terreiro do Engenho Velho).

Acreditamos que os cargos são distribuídos seguindo a ideia da formação do mundo, como são todas as formas de organização de tudo no terreiro. Para plantar o axé, começar um novo candomblé num determinado espaço, é preciso que se prepare o lugar. Depois que foi devidamente escolhido o lugar onde será plantado o axé, é necessário oferecer alimentos à terra, pois, desde a criação do mundo, isso é preciso para ela dar firmeza e apoio para que o povo consiga andar sobre sua superfície. Estes alimentos são depositados nos quatro cantos e no centro do terreno, talvez seja também remetido ao mito da criação, que uma vez fora separado e que agora se juntam as quatro partes da cabaça, tornando aquele espaço, onde será erigido o novo terreiro de candomblé, uma totalidade.

Também quatro são os dias da semana do povo nagô, e, segundo o Babalorixá Júlio Braga, esse número quatro está associado à totalidade do mundo, tornando sua sequência, por quatro vezes, o número que indica Olorun Irunmalés, ou seja, a perfeição do ser supremo:

“Na minha leitura os diloguns é o que há de mais importante, porque os diloguns é uma presença necessária e absoluta no processo iniciático. Ninguém pode se iniciar sem os seus diloguns. Geralmente são dois. Eles são muito pesados fisicamente. Geralmente é o do Eledá e do Ajuntó. Eu faço assim o dilogun do santo da cabeça e o do santo que vai do lado. É preciso ter cuidado porque fica parecendo que o Ajuntó é menos importante que o santo da cabeça. Os dois são importantes coloca-se um na frente por mera organização sequencial, porque você não vai fazer os dois, coloca um primeiro e outro segundo. Dilogun é uma palavra que significa 16, porque são 16 fios amarrados juntos e igualmente consagrados por ocasião da feitura, da navalha

do santo, da pessoa. Na estrutura do pensamento matemático, se é que a gente pode falar assim, nesse universo iorubano, avançando um pouco mais para o jeje/nagô, até porque na época não existia fronteiras. Você passava de uma rua para outra é jeje, dificilmente você ia imaginar que essa pessoa não se encontrasse com outras e que não houvesse qualquer tipo de dispersão das coisas de nagô para a jêje e da jêje para nagô. Essa coisa já vem de lá. Mas como eu estava dizendo dessa estrutura, ela remonta a ideia que o povo ioruba pensa em termos de precisão numérica para explicar as coisas do céu, do mundo, da terra, Aiyê etc, etc. Que o dezesseis que na verdade é o múltiplo de quatro. Porque 4 é a referência capital de tudo que é marcado na estrutura africana. 4x4 é igual a dezesseis, a perfeição de tudo porque o múltiplo de quatro, na verdade isso é um peso aqui. Porque você poderia ler assim 4, 4, 4, 4 para ser o dilogun: é perfeição. Quatro inclusive é uma coisa interessante, são os dias da semana iorubá. Quatro é a expressão para falar entre colegas e amigos e parentes etc. quando se encontram um diz: E ko jó metá? Há três dias que não lhe vejo, o outro diz: E mi a jo kó pelo (Eu acrescento mais um). Eu estou tão saudoso de você que eu acrescento mais um e forma o quatro que esse número é excepcional. E quatro é o dia de mercado. Eles estão falando necessariamente que vão se encontrar no mercado: E ko jó metá. E mi a jo kó pelo. Eu acrescento mais um. Porque com os quatro eles estarão juntos no dia da feira. Quando você tem 4, 4, 4 formando quatrocentos e quarenta e quatro sem divisões você estará falando de uma perfeição absoluta que só pode ser atribuída a uma divindade superior, no caso o Deus Supremo, e a gente chama em nagô, essa particularidade de Olorum e Irunmalé. Irunmalé é o símbolo de 444. Só pode ter essas premissas religiosas e sagradas uma só pessoa que é o Deus Supremo: Olorum que é o Dono do Céu nessa expressão. Geralmente eu explico isso as pessoas que acham que somos politeístas. Não! Aquilo que é atribuído pelos católicos como Deus Supremo é vivo por esse povo. Eu estou falando da perfeição de um ser, cuja a perfeição só pode ser alcançada por um espírito superior. (Está tão alto, tão longe, que você não tem, enquanto ser humano, condições de fazer nenhum culto direto a ele, é muito disperso, através dos orixás. Para citar um exemplo, Orunmilá Ifá, não é outro deus, é um atributo desse Deus Supremo, por que somente essa Divindade tem essa perfeição de atingir a certitude, esse 444, remontando lá o dilogun que é um número perfeito. Na verdade, você bota um dilogun fechando com as cores do santo, mas eles vão além desse desejo unilateral é ter os dezesseis, através da representação do Orixá da cabeça, a presença desse universo sagrado. Você tem o dilogun de Iansã. Ele vai ser na cor de Iansã fechado. Esse universo todo vai estar representado por Iansã que está ali. Essa é a compreensão que a gente tem”. (Oyatundê – Júlio Braga, entrevista cedida em agosto de 2018).

Para sumariar as informações expostas previamente, concernentes à ordem do mundo físico e simbólico, cabe dizer que o barracão é lugar em que se realizam as festas públicas nos candomblés da Bahia, e, a depender da nação, recebe um nome específico, como, por exemplo, abassá, próprio dos candomblés jejes. É no barracão que são realizadas também várias cerimônias fechadas ao grande público, a que assistem somente os iniciados, como o padê, de que iremos falar agora.

O padê é rito presidido pelo orixá Exu, durante o qual são homenageados os orixás da casa, que são aqueles que compõem o “enredo” do pai ou mãe de santo do axé, e, também,

mortos ilustres cujos nomes iniciáticos são cantados em momento específico. No quadrilátero que forma o barracão, uma das mulheres que performa o rito fica de joelhos, voltada para a porta de ingresso (iyadagã), ao tempo em que apoia os braços sobre um banquinho; ao lado de seu corpo, à esquerda, estão os elementos sagrados utilizados nesse rito: água, cachaça, azeite de dendê e farinha de guerra. Uma outra iniciada, possuidora do cargo de iyamorô, performa o ritual em pé, dançando em sentido anti-horário em torno da que está sobre os joelhos e reclinada sobre o banco; esta última em geral acha-se a frente do poste central, ou opô, localizado no centro do barracão, espécie de *axis mundi* que liga as duas extremidades da cabeça da criação, o aiê, ou plano celeste, e o orum, ou plano terrestre; conquanto as sacerdotisas que realizam o padê estejam no plano terrestre, invocam com os outros membros da comunidade religiosa, por meio de cânticos sagrados, orixás e mortos ilustres que habitam o outro plano da existência, sendo o opô, portanto, a estrutura física e simbólica de conexão dos dois planos e cuja função é atualizada no momento do rito.

Cabe dizer que o padê efetua a atualização de dois elementos estruturais e simbólicos, ligados à ideia de espaço, no momento em que é “cantado”: a sacerdotisa que está sobre os joelhos e voltada para a porta ou frente do barracão, pelo seu próprio posicionamento, lateraliza o espaço sagrado, porque complementa a frente, a que está voltada, com o “atrás“, a que volta as costas, e, simultaneamente, os lados direito e esquerdo; os lados direito e esquerdo são importantes na cerimônia do padê, porque os orixás estão de um lado e os eborás, ou mortos ilustres, estão de outro; todos eles se reúnem quando do padê, sob a tutela ou a força de Exu, que é a estrutura verdadeiramente liminar, sob os auspícios da qual todos são reunidos.

É preciso atentar para um elemento importante da estrutura espacial formada pelo barracão e por aquilo que o complementa, o espaço sagrado constituído pela performance do rito: há o quadrilátero ou os quatro lados do barracão, em que se posiciona a iyadagã, e há o espaço simbólico e ritual circular dentro deste que é produzido pela dança da iyamorô, fundindo-se ambos em um só, embora sejam discerníveis quando da sua análise. A dança performada em torno do opô, que conecta o que está acima com o que está embaixo, ou os dois planos da existência, reúne sob os auspícios de Exu os dois mundos e só sob sua proteção e com o auxílio demiúrgico dessa divindade é possível refazer a integridade da totalidade do mundo, cujas partes voltam a se comunicar de forma efetiva; do mesmo modo, as partes frontal e posterior, direita e esquerda do quadrilátero físico e “cósmico” em que se realiza o ritual do padê se tornam seções de uma totalidade que se reintegra sob a regência do orixá, que é não apenas o grande comunicador, mas que é também o maior unificador de tudo o que há.

É também importante ressaltar que as sacerdotisas que performam o padê têm também suas auxiliares no desdobramento dos cargos que ocupam, pois cada uma das duas tem seu *ossi* e seu *otum*, sempre prontos à substituição da detentora do cargo em caso de necessidade. Cabe dizer que o barracão também é ocupado em dias de festa por homens e mulheres, que se separam para ocupar dentro dele os lados direito e esquerdo, lados esses de complementaridade e não apenas de divisão, como alguns poderiam pensar; essa ideia de complementaridade do masculino e do feminino é que ressalta na momentânea alocação dos sexos em lados opostos do barracão. Os quatro pontos cardeais são importantes elementos no jogo de Fá, pois representam a totalidade do mundo a que Fá tem acesso: esse acesso, no entanto, associa-se a Legba, como o revela um mito em que comparecem os dois grandes orixás: Fá é casado com uma mulher chamada Aje. Esta, na ausência do marido, nota um dia um excessivo priapismo no Legba que está em seu quintal. Um dia ela, ao passar diante de Legba, exclama, “puxa, Legba, ainda?!”. Ao que Legba retruca: “O que tens de sempre ficar olhando para o meu pinto? Queres copular comigo?” A mulher de Fá imediatamente enrola a túnica na cintura e se abaixa.

O marido, ao voltar de repente, surpreende ambos no ato de copular, e, a despeito de tudo, Fá decide, depois de ponderar muito, que não expulsará Legba, pois prefere tolerar o que sofreu a nunca mais poder dizer a verdade (MAUPOIL, 2017, p. 100). Fá desse modo autoriza Legba a ficar em casa e em cima de sua mulher. Aje é o nome de uma grande concha que é colocada perto do *faté* em que se joga o jogo de Fá; o *faté*, por seu turno, apresenta duas cabeças de Legba, mas é mais comum apresentar quatro, que correspondem aos quatro pontos cardeais, e que representam aos quatro primeiros *du*: Gbe-Méji (leste), Yéku-Méji (oeste); Woli-Méji (sul) e Di-Méji (norte) (MAUPOIL, 2017, p. 101). Os quatro pontos cardeais do *faté* de Fá representam a totalidade do mundo existente e que é portanto ao mesmo tempo circular e topológica, pois nela também estão implicados o encima e o embaixo, conectados por Exu: é essa totalidade que é rememorada e reorganizada pela cerimônia do padê, tendo em Exu ou Legba sua estrutura liminar.

CAPÍTULO III – AKIKOKOLOIÓ

Os negros nagôs têm uma verdadeira mitologia, bastante complexa, com divinização dos elementos naturais e fenômenos meteorológicos. Nessa ordem de ideias, a concepção mais elevada (a que possui mais alto grau de abstração religiosa) é a divinação do firmamento ou abóboda celeste.

Raymundo Nina Rodrigues

Nossas observações indicaram que um dia de festa do candomblé, de um modo geral, tanto no Engenho Velho, quanto no Axeloiá, contém a alvorada, as oferendas a Exu, ao orixá homenageado do dia, o padê no entardecer e a festa pública à noite. Passamos em seguida a descrever um dos candomblés observados: O galo, com seu canto anuncia um novo dia, (Akikokoloió), junto com os fogos e os atabaques faz uma tríade de sons que despertam paulatinamente todos os membros do egbé. Esse despertar, por muitas vezes, principia com a chegada do orixá que rege o ori de um iniciado e é levado ao barracão para dançar em homenagem ao dia que nasce e ao orixá a ser reverenciado. O dia começa com a alvorada e a alegria é uma constante do povo de santo, que comemora o orixá e a liberdade que outrora lhe foi negada.

Aos poucos o egbé começa a preparar-se para os afazeres do dia anunciado pelos: galo, fogos e atabaques, seja na cozinha, no preparo do café da manhã, onde as iyaôs catam os grãos, descascam as cebolas, moem o camarão seco, pedem a iyabassé para cantar uma cantiga, repetem até fixar o aprendizado, batem o feijão do acará, lavam os pratos, alguidares, e sempre é um momento de confraternização o preparo da alimentação no transcorrer do dia. Na arrumação dos quartos de santo: enchem as quartinhas e os porrões de omi, dão laços nos ojás, dão ossé nos santos, preparam os atins, as atarês, búzios, vasilhas, fazem reposição das flores que enfeitam a morada do orixá, tudo sob a supervisão da iyaquequerê, muitas vezes auxiliada pelas suas otum e ossi.

A correria toma conta da roça de candomblé, todos estão empenhados em desenvolver suas funções atribuídas pela iyalorixá: logo após o café, faz-se necessário organizar todos os materiais utilizáveis no ritual que será executado no decorrer do dia. Fica notória a hierarquia estabelecida na cosmogonia do terreiro, alguns ogans tomam a direção dos galinheiros e ou apriscos para lavar os pés dos animais a serem ofertados, adentram no ibô, mato sagrado para colheita das folhas específicas a ocasião, amolam os obés.

Exu é o primeiro a comer e o movimento é percebido em todas as fases da organização do ritual, a harmonia entre os filhos de santo e a *iyalorixá* é perceptível. No portão de entrada do terreiro, começam a chegar os materiais essenciais de que Exu mais gosta, esta é a primeira oferenda ao orixá da comunicação feita no dia, outras ocorrerão mais tarde em cerimônia, de alta complexidade para o povo do terreiro, que é o padê:

Elegbá, Elegbará ou Exu é uma divindade fálica que entre os nossos negros, graças ao ensino católico, está quase totalmente identificado com o diabo. O seu pacto com Ifá garante-lhe as primícias de todos os sacrifícios, preceito rigorosamente observado entre os nossos negros que, pela maior parte, ignoram a sua explicação, mas sabem ter a sua omissão como consequência inevitável a perturbação da festa ou cerimônia por Exu. Eles chamam de *despachar* Exu. Na África, continuam a fazer a *Elegbá* sacrifícios humanos. Os nossos negros se limitam ao cão, ao galo e ao bode, tidos por tipos de satíases. (RODRIGUES, 2008, p.208).

Laços, flores, bandeirolas, tecidos são, caprichosamente, escolhidos para ornar o salão de festas públicas, o barracão. Com muita satisfação as ebames, *iyaôs* e *abians* se juntam para deixar o espaço da festa pronto. Este lugar é palco de muito axé e também de muita vaidade, nele se recebem pessoas de vários outros *candomblés* e que, às vezes, conversam sobre tudo, seja para críticas construtivas ou ao contrário. Por isso, a *iyalorixá* determina que deve ficar impecável para a festa que ocorrerá nele a noite:

Não raro, *afjudis* de ontem, transformam-se em líderes religiosos e, assim, transgredindo as normas, passam para a elogiável categoria de responsáveis pela preservação e continuidade da herança religiosa afro-brasileira. E quando o líder espiritual se recusa a ensinar a liturgia de sua tradição, seus filhos-de-santo se deslocam para outros *candomblés* em busca de conhecimento, assistem com frequência as festas públicas que ali acontecem e se inteiram sobretudo das diferenças em relação à sua casa de origem. (BRAGA 1998, p. 27).

Para o mesmo autor as pessoas que costumam se deslocar de *candomblés* em *candomblés* são conhecidas com ‘fura runcó’, ‘sete roncós’, ‘sete atabaques’, “14 rumpami”, ou então de ‘*akirijebó*’, por isso, as líderes religiosas têm tanto cuidado ao receber e no tratar as referidas pessoas em suas casas, quando as abrem para o público, pois as mesmas pessoas que trazem as informações de outros *candomblés*, são as que levam o “fuxico”.

Ao longe escuta-se o som do *adjá* é a *iyalorixá* sinalizando que o ritual vai começar. As ebames mais velhas revisam tudo para verificar se está tudo pronto para o orixá e também para não contrariar os gostos da mãe de santo. As *iyaôs*, em passos grandes, vão buscar cadeiras para as pessoas mais velhas da comunidade e *enins* para elas e as *abians* se posicionarem em ordem hierárquica no momento da cerimônia.

O som do adjá anuncia que tudo está, cautelosamente, pronto para a matança. O pessoal já se encontra posicionado, seja dentro, ou em frente à casa do santo, do lado de fora. Nesse momento a ialorixá tira a cantiga: “Orixá tori bomim”. E todos respondem: “É dim ô”. E assim, segue o ritual, outro cântico é entoado “Ao apanijé auré foricã”.

As equedes começam a aparecer, assim que as primeiras iyaôs entram em transe com o seu orixá, atentas, e prontamente dobram as barras das calças dos oborós, tiram os pertences pessoais dos filhos de santo e amarram ojás, no caso das iyabás, e colocam os panos da Costa, deixando-as arrumadas, os eledás se encontram com os seres humanos na terra e toda a cabaça está completa novamente, formando um só conjunto.

Os ogans estão a postos auxiliando a ialorixá na regência dos atabaques pelos alabês. O axogum pede mais galo para ser imolado. As ebames que estão do lado de dentro da casa de santo, limpam seus rostos e dos orixás em transe por conta do suor. As iyaôs, quase em sua maioria, já estão possuídas pelo seus eledás e as equedes cansadas, mas firmes no exercício de sua função.

Em meio a toda essa labuta, a porta do quarto de santo é subitamente aberta e as pessoas são surpreendidas com todos os animais imolados, estes são jogados em frente ao quarto, e o orixá é saudado pelos oficializantes e os demais presentes. Em seguida os animais são recolhidos na cozinha para o preparo do ageum, o qual toda a comunidade irá comer depois de cozidos.

A ialorixá, ali mesmo, pede a iyatebexê para entoar cânticos aos orixás em transe, assim todos os presentes tomam rum em frente ao quarto, ao ar livre, e é a festa sagrada para o orixá, de que só participam pessoas do terreiro ou convidados ilustres de outras casas. Momento mágico e de grande importância para o povo de axé, ali só está quem deveria estar.

Logo após este ato, os orixás são conduzidos aos seus respectivos quartos para serem despachados (encaminhados). Ao acordar, os filhos de santo pedem a benção aos seus mais velhos e voltam às atividades que estavam desenvolvendo antes do santo tomar seu ori.

Os animais são limpos e preparados pelas suas auxiliares sob o comando da iyabassê. Na cozinha, lugar de troca, o ejó é atualizado.

3.1. O Jogo Divinatório do Obi e Orobô

Obi, que recebe o nome científico de *Cola acuminata*, fruto comum entre os terreiros de candomblé, sejam eles nagôs, bantos ou jêjes, serve para cerimônia de adivinhação, em que se pedem aos seres mágicos alguma resposta imediata. Existem dois tipos de obi, o Banjá, com dois cotilédones, e o Abatá, com quatro cotilédones, e com ele há cinco possibilidades de caídas: Ocara, um aberto e três fechados, com significado negativo ou desfavorável; Egialaketo, dois abertos e dois fechados, simbolizando o talvez, podendo-se jogar os búzios e perguntar outra vez, para ter certeza; Etauí, três abertos e um fechado, momento em que algum orixá interfere para dizer algo naquele episódio, resposta desfavorável, mas o orixá responde para tentar intervir; Alafia, em que todos os gomos estão abertos e, conseqüentemente, também, todas as possibilidades favoráveis, e o Oeicu, todos os búzios fechados e a resposta é negativa, Braga (1988), quando é necessário fazer-se algo para contornar a situação para o consulente.

Orobô, nome africano de um fruto utilizado em rituais destinados ao Orixá Xangô, que é muito comum nas casas de candomblé, o seu nome científico é *Garcinia kola*. Tem dois cotilédones e no ritual são feitos dois cortes, com o obé, nas extremidades do lado direito e esquerdo, e a parte central abre-se pelos orifícios naturais, formando quatro partes, para que, através da interpretação de sua jogada, se tenha a resposta da pergunta proferida antes de se lançar o orobô dividido, Braga (1988).

Tanto o obi (*Cola acuminata*) quanto o orobô (*Garcinia kola*) são apropriados para fazer perguntas imediatas aos orixás, e esses frutos são utilizados em todos os rituais nos quais é ofertado algo as divindades; Xangô tem quizila com o obi, por isso, se faz a substituição com o orobô, que é muito apreciado pelo orixá dos trovões. Ao observar o jogo do obi ou do orobô percebemos que ambos são divididos em quatro partes, representando o Orum, o Ayê, o Otum e o Ossi, onde ao oficializar o rito, o sacerdote convida todos os povos que estão dos lados esquerdo e direito a se juntarem aos seu corpo para começar o ritual. Assim, as partes da cabaça/mundo, simbolizadas pelos obi e orobô, se reúnem formando a totalidade, o sacerdote é o axial de ligação entre essas partes, desenvolvendo a função de axialidade de Exu.

3.2. Exu na ordem da casa de santo

Em observação a cultos em terreiros de candomblé da Bahia, tivemos a oportunidade de participar, efetivamente, de obrigações internas destinadas aos orixás. Percebemos, na grande

maioria, que Exu recebe oferendas de bichos de penas ou de quatro pés em primeiro lugar, pois é Exu o responsável pela comunicação entre o Orun e o Ayê.

Para os povos tradicionais de terreiros e segundo os mitos de criação, Exu tem primazia das oferendas, pois é ele o mensageiro do plano divino, que ocupa todos os espaços e faz deles o que lhe for conveniente. Está em todas as pessoas influenciando sua natureza e a forma de lidar com ela. Para Ramos (2001), “Exu é o representante das potências contrárias ao homem [...] porque onde há entrecruzamento de estradas, ou de ruas, lá está Exu, que é preciso despachar [...] (RAMOS, 2001, p. 43 e 44)”, ali é dando a ele todo tipo de oferenda no intuito de manter a cordialidade entre o mensageiro e as pessoas do terreiro. Ele ainda assegura que:

O fetiche de Exu é uma massa de barro em que os negros modelam uma cabeça onde os olhos e a boca são representados por conchas incrustadas no barro, e ainda fragmentos de ferro e outros ornamentos preparados. São-lhe consagrados os primeiros dias de todas as festas fetichistas, e as segundas-feiras, visto como o seu despacho é condição indispensável ao prosseguimento das cerimônias. (RAMOS, 2001, p. 44).

Joana Elbein dos Santos, em seus estudos, traz a figura de Exu como um *ẹbọra* de tratamento especial e também individualizado, residindo em cada ser humano, com poder de realização e de inteligência. Este Exu é o responsável pela natureza dinâmica:

Olódùmaré criou *Èṣù* com um *ẹbọra* todo especial de maneira tal que ele deve existir com tudo e residir com cada pessoa. Em virtude de suas competências e poder de realização, de sua inteligência e natureza dinâmica, o *Èṣù* de cada um deverá permitir sabê-lo. (SANTOS, 1976, p.132).

Princípio ativo dos movimentos. Exu domina o próprio tempo e as encruzilhadas, caminhos que dão acesso a outros caminhos. É energia dinâmica e anima tudo e a todos, “sem Exu não tem movimento, logo sem ele não teríamos culto aos orixás, nem vida para os seres”. (SOARES, 2002, p. 132).

O orixá Exu se integra em todas as formas nos cultos de matriz africana do Brasil, ele está presente movimentando o tempo e alterando o percurso da vida cotidiana das pessoas de terreiro, por estar presente no cotidiano e aproximando dos benefícios e malefícios do humano, muitas vezes, ele é associado ao demônio cristão. Exu é o movimento, nele há o dinamismo e não a inércia, por isso, a importância desse orixá nas casas de candomblé, recebendo várias denominações a depender de onde veio o culto, ou seja, de qual etnia pertence o grupo que está cultuando Exu.

Para os povos Fons, do sul de Benin e da Nigéria, que são também da África Ocidental, (porém) que tem como língua predominante o dialeto mahi, Exu é Legba. O Protetor, divindade, Vudum, cultuado nos terreiros Jêje Mahi onde

goza da mesma importância do similar iorubano *Èṣù-Elégbàrà* que convive com os Orixás nas casas de candomblé Kêto. Para os povos bantos, ele é conhecido com Bombgire, Mavambo, Ungira e é cultuado no Brasil nas casas Angola/Congo, fazendo parte da família dos Ekice ou inquices. (SOARES, 2008, p. 37).

Exu se porta como o mensageiro, usa barrete de couro enfeitado com cauris, roupas com tiras cruzadas no peito de diversas cores, mas predominantemente com as cores vermelha e preta, carrega cabacinhas contendo vários pós mágicos, na mão traz o Opá Ogó, que serve para fazer seu transporte no tempo e no espaço, "Exu estava lá, com seu gorro em forma de cone, nas cores vermelha e preta, saiote curto com tecido também vermelho e preto e no peito um pano feito com uma ponta amarrada na cintura e a outra no ombro direito, na cintura". (CONCEIÇÃO, 2011, p. 115).

3.3. Organização do Padê

Ao findar a tarde, antes do crepúsculo, e toda vez que foi oferecido um bicho de quatro pés às divindades, o terreiro de candomblé nagô se organiza para fazer a cerimônia principal a Exu, o guardião dos templos religiosos da Bahia, o movimento essencial para que tudo aconteça em perfeita harmonia, o comunicador entre deuses e homens, a ligação do Orum ao Aiyê, do Otum ao Ossí. O ciclo necessário que gira o mundo. Nesta cerimônia fica latente toda a organização cosmogônica hierárquica da casa. Uma espécie de reorganização do mundo, representado pela cabaça bipartida ao meio, tendo Exu como elemento axial de ligação entre o encima e o embaixo, o lado direito e o esquerdo.

Como se estivessem em cima, ficam as ebames do terreiro sentadas em cadeiras de maior destaque, ladeadas pelos seus mais velhos e mais novos. O lado direito é ocupado pelos oborós e o lado esquerdo pelas ayabás, e, ao fundo, como se fosse embaixo, prontamente, se posiciona uma agbá com um porrão contendo água fresca.

As iyaôs, também em ordem iniciática, ficam sobre uma enin, próximas às ayabás, com seus respectivos ori cobertos, pois a cerimônia exige toda uma atenção e as noviças não podem se expor nesse momento de tanta energia e concentração de espiritualidade.

O padê é regido por Exu, ele é convidado para se responsabilizar em comunicar a todos os orixás, em seus domínios: florestas, vales, montanhas, profundezas, margens dos oceanos e rios, nos subterrâneos da Terra e todas as fendas do Cosmo. Também se incumbe de avisar todos os ancestrais que tanto contribuíram para que o candomblé se instalasse aqui no Brasil, além das mulheres feiticeiras, donas do ajé primordial, são as mulheres-peixe que saindo das águas deixam suas escamas, porém cobrindo seu corpo de plumas, tornando-se mulheres-

pássaros, a elas são atribuídos todos os agouros da existência humana. E, além dos cargos existentes na casa, às pessoas ilustres que presenciam o ritual.

São depositados no centro do barracão uma enin dobrada em quatro partes, um apoti, uma cabaça cortada ao meio, sendo que uma metade está vazia e a outra se encontra com uma quantidade de efun (farinha de mandioca), um recipiente com epô “Ele passa a ser o dendê, como o dendê passa a ser Exu. Sem isso, o uso ou a função ritual-religiosa do dendê para a exclusividade de Exu, tanto para o seu trato nos assentamentos quanto nos seus alimentos” (LODY, 2010, p.92 e 93), elemento que esquenta Exu e também tem alusão ao sémem reprodutor “O dendê pode também ser visto como o sangue africano, ou aquele esperma alaranjado que jorra do profícuo e magnífico pênis de Exu”. (LODY, 2010, p.94), oti, um ekó e uma moringa com água potável. Em outra extremidade, mais próximo à porta de entrada, foi depositado um quartilhão contendo mais água, sob a supervisão de uma agbá que se encontra na roça.

Inã é o primeiro título de Exu a ser lembrado no padê e a Iyámorô apanha a metade da cabaça com o preparado feito pela Iyádagã, levando-a às extremidades do terreiro, ao ar livre, ao pé de uma árvore é depositada a oferenda com os pedidos para que nenhum importúnio venha acometer a casa durante os festejos e a toda comunidade. “Depois de Exu Inã, reverencia-se Exu como Ojixé, na qualidade de Odara e mais todo o princípio masculino dos ancestrais da direita”. Sendo que as três primeiras viagens ao exterior do barracão feitas pela Iyádagã com a cabaça contendo: água, farinha e epô e as outras três a mistura agora é de água e oti. (SOARES,1976, p. 190 e 191).

3.4. Os Ancestrais cultuados no Padê

Muitas foram as pessoas que contribuíram para que o axé se instalasse e fosse perpetuado aqui no Brasil. As lutas foram inúmeras, muito sangue negro correu sobre o solo brasileiro. Várias manobras foram necessárias para que os primeiros agrupamentos religiosos fossem mantidos em segredo. A luta foi árdua, mas com a fé em seu Orí individual e nos orixás coletivos conseguiram implantar o axé neste solo. Por isso, a memória dos nossos mortos é lembrada nas casas de candomblé, mas não devem ser confundidos com o culto de Babá Egum Braga (1995). Os ancestrais fundadores do “terreiro” são convidados a participar do ritual, pedindo-lhes para aceitar das mãos de Exu as oferendas e que fiquem satisfeitos Santos (1976). Para “os nagôs não há morte, a vida é um contínuo, morte e vida se integram, por conta do valor civilizatório de circularidade” (ebame Joanice Conceição). Para Rodrigué:

Iyá Adetá, Iyakalá, Iyá Nassô Oká- que já tornaram mito – conseguiram plantar o Axé no Brasil, graças à competência religiosa, confiança na sua função e proteção dos Orixás. Aliando a fé e o hábito de acreditar na força individual dos seus Orís, elas trabalharam em conjunto para cultivar o Axé no Brasil. Eram as princesas assessoradas pelos demais membros da nobreza negra, senhores e senhoras conhecedores dos mistérios, detentores da sabedoria de Ifá e da medicina tradicional. Entre eles, encontravam-se sacerdotes, *Oluwos*, poetas, membros da Sociedade Secreta de Ogboni e da Sociedade Secreta de Culto aos Ancestrais. Todos unidos por um objetivo comum conseguiram organizar, na época, a sequência litúrgica do Culto *Lesse Orixá*, num país banhado pelo sangue dos seus ancestrais e resplandecido com o encantamento da paisagem tropical, onde *Iroco*, o Orixá da hemoglobina, acalora-se com o culto de sua gente. (RODRIGUÉ, 2001, p. 43 e 44).

Salientamos através da pesquisa de Rodrigué a importância que essa gente tem na fundação e no cultivo do axé instalado no Brasil, em nosso caso, os candomblés: da Casa Branca e do Axeloiá na Bahia. É no padê que se lembra de forma respeitosa a participação de cada um dos Essás que estão intimamente ligados às casas em questão; o nome deles é lembrado por todos e quando é pronunciado o seu Orunkó, os participantes colocam as mãos na Terra e depois são elevadas à testa em sinal de respeito, ou, talvez, refazendo a ligação entre o Céu e a Terra, ou, ainda, juntando as partes da cabaça que um dia foi cindida ao meio, como se estivessem retomando sua forma de origem Bastide. (2001) e Sodré (2005).

BABÁ ADETÁ:

Muitas são as especulações sobre o Essá Adetá, pois se sabe que nesse momento ritualístico do padê são invocados sob os domínios de Exú os Essás, homens que juntamente com as mulheres serviram de apoio para a fundação do candomblé no Brasil, e que são homenageados nesse momento específico. Para tanto, Essá Adetá não é uma corruptela da palavra Iyá Adeta ou mãe Adetá, como Vivaldo da Costa Lima (1977), em seus estudos, já rejeitara essa proposta de interpretação, e esclarece que é nome próprio, seja de homem ou mulher em iorubá. Reforçando essa tese de que Adetá seria um Essá, Silveira assevera em seu estudo sobre o candomblé da Bahia:

Permanecem, portanto, sobre este grupo inicial de fundadoras, algumas questões intrigantes, não respondidas nem sequer pelas tradições, na versão de Carneiro/Mestre Didi, não é precedida pelo título de Iyá? Por que ela não é reconhecida nem por Mãe Senhora nem por mãe Menininha, ou seja, por duas importantíssimas ialorixás das duas mais antigas filiais do Candomblé da Barroquinha? Teria pertencido Adetá a uma outra linhagem, o outro contexto ritual, teria havido uma brusca mudança de rumo entre Adetá e as duas sacerdotisas seguintes? Por que Mãe Senhora tende a suprimir a própria Iya Akalá, fazendo de Iyá Nassô a primeira ialorixá da Casa Branca? (SILVEIRA, 2006, p.392-393).

Esta interpretação do nome próprio que seria o de um Essá é corroborada ainda por Verger (1997) e Braga (2014), onde se o compara aos “três enigmas da Esfinge”, não chegando a desvendar se Adetá seria uma senhora que juntamente com Iyá Nassô e Iyá Akalá fundaram o candomblé da Casa Branca, ou se é um Essá, pois no padê todos os Essás homenageados são homens.

BABÁ ASSIKÁ (José Pedro Autram)

José Pedro Autram, falante do nagô, escravizado pôr um abastado francês, em cujos relatos seria José do Gentio da Costa da Mina, que em 23 de fevereiro de 1822, conseguiu sua alforria pela quantia de 300\$000 réis, mas, depois de sua libertação, manteve contato com o seu ex-senhor, o seu nome, no período de escravo era Pedro Autram da Matta e Albuquerque, mantinha união consensual com Francisca da Silva, nome brasileiro dado a Iyá Nassô, fundadora da Casa Branca:

a presença de homens nos primeiros tempos do terreiro da Casa Branca é assinalada no ritual do padê contemporâneo. Nessa cerimônia, depois de reverenciar o orixá Exu, uma série de ancestrais masculinos (essá ou wesa) são invocados (Parrinder 1997: 115; Braga 1995: 112-13; Santos e Santos 1969). O primeiro desses ancestrais é Assiká. Levando em conta o princípio de senioridade que rege o candomblé, a precedência de Assiká indicaria maior antiguidade. Essa Hipótese é reforçada pelas informações registradas por Verger, com base na tradição oral, de que Babá Assiká teria auxiliado na fundação do terreiro, nos tempos do candomblé da Barroquinha (Verger 1981:28; Bastide 1986: 323). Tanto o período de atuação de José Pedro Autram quanto sua relação com Iyá Nassô sugerem que ele seja a personagem histórica invocada como Essá Assiká no padê. (PARÉS & CASTILLO, 2015, p. 22).

Os ancestrais ilustres são homenageados no ritual do padê, talvez como Parés e Castillo sugerem. Assiká é o Essá mais antigo, por isso é o primeiro a ser lembrado no padê da Casa Branca. Este mesmo ancestral também é invocado no padê do Axeloíá, como sinal de respeito, e os neófitos só podem assistir com seus oris cobertos com ojá e voltados para o chão. Braga (1995).

BABÁ DAQUENQUÉ

Após leitura da bibliografia hoje em dia publicada sobre os Essás, não encontramos nenhuma informação sobre quem teria sido o Essá Daquenqué. Essa personagem é

nominalmente referida durante a execução do padê, ao lado de outros mortos ilustres e deve, portanto, ter sido uma personagem relevante no candomblé da Bahia.

BABÁ OBURÔ (Joaquim Vieira da Silva, Obá Saya)

Joaquim Vieira da Silva, Obá Saya, reverenciado no padê como o Essá Oburô, esteve presente na fundação da Casa Branca juntamente com Rodolfo Manoel Martins de Andrade, o Essá Bamboxé Obitikô, amigos de longa data, e, segundo Castillo:

No dia seguinte à solicitação de Bamboxê, a polícia recebeu outro pedido de de passaporte para Pernambuco, este africano liberto Joaquim Vieira da Silva. Sua carta de alforria, emitida em 1870, foi registrada no cartório no dia anterior ao da sua solicitação, sem dúvida uma precaução contra o extravio do documento entregue com o requerimento do passaporte. Lembrando como amigo inseparável de Bamboxê, Joaquim Vieira da Silva foi outra figura importante na História da Casa Branca. Como Bamboxê, era devoto de Xangô e hoje é saudado durante a cerimônia do padê. Conta-se que Joaquim tinha um terreiro, na área de Santa Cruz, próxima do povoado do Rio Vermelho. (CASTILLO 2012, p.83-84).

BABÁ BAMBOXÊ OBITIKÔ (Rodolfo Manoel Martins de Andrade)

Manoel Martins de Andrade, português, era o senhor de Rodolfo Manoel Martins de Andrade, o venerável Bamboxê Obitikô, que é saudado no padê nos terreiros da Casa Branca e Axeloiá. Sacerdote de Ifá e devoto de Xangô, cujo nome significa “ajuda-me a carregar o oxê”, machado duplo de Xangô. (CASTILLO, 2012, p.78). Bamboxê consegue sua alforria em 22 de maio de 1857, pela quantia de 1:750\$000 réis, e certamente teve participação, nesse feito, a então Iyalorixá do Engenho Velho, a senhora Marcelina Obatossi, pois, ao registrar sua carta de alforria no cartório, no dia seguinte, a assinatura do seu ex-dono, como medo de represarias. Marcelina vende um escravo ao senhor Manoel Martins de Andrade, no mesmo dia que Bamboxê compra sua alforria, por um preço de cinquenta por cento a menos do que custou sua liberdade, o que leva a crer que, na participação da mãe de santo nessa transação comercial, deixando Andrade em vantagem da venda e da compra dos referidos escravos, assim, Castillo vem a dizer, é provável que a intervenção da ialorixá tenha deixado Bamboxê com uma dívida ética e financeira,

que, talvez, até o obrigasse a servi-la durante um tempo como retribuição pelo favor. Segundo o sistema ioruba de *iwofa*, quando alguém tomava um empréstimo, o devedor, ou um substituto arranjado por ele, tinha que servir ao credor por um determinado número de horas a cada semana, até completar o pagamento da dívida. Não era escravidão: o serviço era limitado. Mas

envolvia trabalho obrigatório realizado para alguém de posição econômica mais privilegiada [...]. Diante desse costume, a versão da tradição oral, de que Bamboxê era escravo de Marcelina, pode ser interpretada como uma lembrança alegórica das relações de poder geradas pelo envolvimento da ialorixá na alforria do babalaô. (CASTILLO, 2012, p.81).

A cerimônia do Essás no ritual do padê é o momento em que as pessoas ilustres vindas de vários lugares da África são lembradas, e esse fato se dá pela importância e contribuição de suas participações na fundação do candomblé no Brasil. A elas são oferecidos alimentos para que sua memória seja revivida nas casas de culto.

BABÁ FATUMBI (Pierre Fatumbi Verger)

Na pesquisa de campo, nas casas em que assistimos ao padê, esses foram os Essás lembrados no ato de reverência aos seus ancestrais fundadores, ou cultivadores daquele axé, entre os Essás homenageados há também a presença de Fatumbi;

A relação de como a cultura negra aos poucos ultrapassa o interesse intelectual. Envolve-se profundamente como o candomblé, onde é aceito e iniciado, e onde passa a exercer funções. Na Bahia, é Ogã no Opô Afonjá da finada Mãe Senhora e no Opô Anganju de Balbino, em Lauro de Freitas. No Daomé, foi iniciado como babalaô quando estudava a arte adivinhatória de Ifá, recebendo o nome de *Fatumbi* – renascido pelo Ifá. (VERGER, 2002, p. 294).

Nome recebido por Pierre Verger por ocasião de sua iniciação no Continente Africano, personagem que tanto contribuiu para a disseminação dos estudos sobre os candomblés, sua importância na etnografia das casas de santo aqui no Brasil e na África, trazendo para o povo de santo informações de sua gente e modo de vida daquele Continente, no que diz respeito ao culto de Orixá e Vodum. Suas obras mostram fotografias e textos que servem como base de estudos para muitos pesquisadores.

Verger traz notoriedade para uma cultura tida como coisa ruim, por parte de uma sociedade pautada na ignorância e modelo hegemônico e, conviveu com o professor Júlio Santana Braga no período em que este último foi Maître Assistant da Universidade de Zaire e, também, pela importância que Verger tem na vida religiosa de Oyatundê, figura presente em sua iniciação em Saketê e em sua vida acadêmica, pois o próprio Pierre Fatumbi Verger no Livro de autoria de Júlio Santana Braga *Ancestralidade Afro-Brasileira: O culto de babá egum*, 1995, em nota escreve sobre como o otá de Oyá veio para o Brasil: .

Suas pesquisas conduziram-no a viver um certo tempo nos lugares de origem dos deuses e deusas africanos na Nigéria e no Benim (antigo Daomé).

Sua vida parece ter sido dominada pelo fato de ter como entidade protetora Oya-Yansã (Santa Bárbara), voluntariosa, dominadora, guerreira, homenageada pela expressão “ajimudá” (apanha a espada no momento que desperta).

Eu tive o privilégio de guiar os primeiros passos de Júlio Braga na Nigéria e de facilitar suas entrevistas com meus confrades babalaôs que lhe contaram numerosas lendas sobre o seu orixá protetor.

Posso testemunhar do respeito que ele demonstra, na África, ao seu “Otá odo Oya” (seixo do Rio Níger) de sua iniciação, o qual transportou carinhosamente para o Brasil num vidro cheio de água do mesmo rio, para preservar o seu axé (Júlio Braga, apud VERGER, 1995, p.11).

O texto do autor supracitado nos traz elementos das influências sofridas aqui no Brasil pelas religiões de matriz africana e que são percebidas ao tempo em que Verger associa Oyá-yansã (orixá do panteão iorubano) a Santa Bárbara (santa católica). O sincretismo religioso é uma categoria estudada dentre outras pela pesquisadora Consorte, quando afirma:

A despeito de suas diferentes conotações, há um elemento comum a todas as definições de sincretismo que pode ser identificado como a junção, a interpretação ou associação de elementos pertencentes a universos culturais distintos, que ocorrem em situação de contato. [...]. Assim, entendido trata-se de um fenômeno universal inerente à dinâmica cultural que se desencadeia em tais situações, o que não o exime, no entanto, de ser vivenciado de formas as mais diversas, nos diferentes contextos em que ocorre e de receber os mais variados tratamentos teóricos. (CONSORTE, 2009, p. 39).

Após convidar todos os ancestrais, pessoas ilustres ligadas ao terreiro ou à fundação dos candomblés da Bahia, através de cânticos específicos e depois de oferecer-lhes alimentos votivos, cantam-se para ofertar o Oti, bebida tão apreciada por Exu, que é depositada na parte externa, no mesmo lugar onde os outros alimentos o foram. Ao retornar ao barracão, a Iyamorô continua a dançar ao redor do Opá Oranian, poste de ligação entre o Orum e o Ayê, fixado no centro do salão onde acontece a cerimônia do padê e, da Iyadagân, ao som dos atabaques e cantigas. Agora, as músicas são voltadas aos Orixás pertencentes ao enredo de santo que faz parte da cabeça ou do Odu da líder religiosa ou daquela comunidade, momento em que os santos são homenageados com toda deferência necessária, a eles são entoados cânticos e Exú outra vez é lembrado, “todos os orisà que são chamados, substituindo na cantiga o nome de Èsù pelos seus, são invocados sob seus aspectos de entidades altamente benéficas” Santos (1976). Seguindo uma ordem sequencial começando por: Ogum, Odé, Ossaím, Omolu, as Iyabás, findando com Babá Ajalê.

3.5. As Mães Feiticeiras

Eleyinju Ege,
Adona dos olhos delicados.
Mãe universal, doadora da vida,
Do prazer e da felicidade.
Meus respeitos iami (minha mãe ancestral).
Obrigada.
(BRANDÃO, 2016, p. 172).

Mães ancestrais, princípio do poder feminino, detentoras do sangue menstrual, mulheres em todas as fases da vida. Ingênua, madura e anciã. Companheira de todas e solitária de si só, mulher que comanda o pássaro, é o próprio pássaro com o corpo coberto de penas, pássaro mulher. Sereia, ser mágico das águas profundas, agora se cobre com escamas, mulher peixe, encantadora, mãe do mistério. A elas são reservados todos os cuidados, não se sabe como agradá-las, mulheres em metamorfose e conhecedoras da vida e da morte.

Um texto de Orlando Senna, Juana Elbein Santos e Marcos Aurélio Luz traduz a mulher ancestral em suas nuances:

Mãe ancestral, pássaro poderoso, ajoelhamo-nos em honra, glória hoje, possuidora de asas magníficas, seja nos favorável. Possuidoras de asas magníficas, glória a nossas velhas mães.

Pássaro antigo que não se aquece ao fogo. Pássaro noturno que não se aquece ao Sol. Ave magnífica possuidora de pássaros. Gloriosa Ancestral Apaki.

Coberto de penas, as escamas são pedaços do corpo materno, estilhaços da mulher ancestral, sementes vivas. O poder da mulher do corpo feminino em perene processo de transformação, vertendo sangue, gerando o filho e alimentos. Poder de genitália, sondado ao mistério, segredo da vida e da morte.

Mulher, ser mutante, princípio dinâmico, gestação metamorfose. Pássaro soberbo, Sereia, criatura fabulosa. Metade mulher, metade pássaro, habitando penhascos e solitárias, pairando sobre rios e mares. Transmutação da Sereia pássaro mulher, emerge a Sereia peixe mulher. Plumagem e escamas, parte de um todo, cada uma é uma ao lado de todas, com todas, plurais e heterogêneas. Os muitos eus da coletividade dos indivíduos em multidão.

Mulher peixe pássaro, corpo materno escamado de sementes, plumagem da vida, corpo fecundado, apaziguado, multiplicando porções. Exemplos de pessoas de mesma espécie, proporcionando a continuidade da genérica existência. Antes, depois, no sempre, o aqui e agora. (SENNA, SANTOS E LUZ, 2022, apud Documentário: Iyamís Osorongás).

Poderes são atribuídos às Mães Ancestrais e elas são a representação da coletividade feminina em suas várias formas de existências, também a personificação do mistério da vida e da morte, a elas são oferecidas homenagens no ritual do padê.

A iyadagã mais uma vez disponibiliza para a iyamorô outro elemento para ser depositado do lado de fora. Agora é a vez de saudar e oferecer alimentos para as mães feiticeiras, pedindo para elas não virem ao terreiro trazendo sua cólera, para isso, é jogada água pelo caminho, que a iyamorô percorre, esfriando sua passagem. Esse ato é feito com uma certa rapidez, pois não se sabe ao certo em qual estado de humor as mães anciãs se encontram. Sabemos que pedimos a proteção delas, juntamente, com os demais, no padê:

“Não queira ser feiticeira. Antes consulte a Ifá: “Adifá fun Orunmilá. Aboru boye aboató assurê”. Através das Iamins sob a tutela de Oxorongá, faça oferenda. Não bote na encruzilhada; sugiro arriar ao lado da Mangueira, ao pé de Apaoká. Corra pra lá. Faça acontecer sem fazer besteira”. (BRAGA, entrevista cedida em setembro de 2019).

As mães anciãs estão apaziguadas, elas foram devidamente reverenciadas de forma respeitosa e com muita compenetração, devido à sua importância e seu estado de humor, pedidos para que elas viessem calmas foram lançados ao universo. Agora, todos os cargos são exaltados, a iyadagã se levanta e põe-se a dançar, juntamente com a iyamorô em frente aos atabaques. Em cada cântico executado no padê, há um direcionamento: Exu, Essas, Iamins, Orixás, cargos e pessoas ilustres vindas de outros terreiros para prestigiarem a festa. As cantigas são agradecimentos por estarem em reunião/encontro. Segundo Santos:

De todos os ritos que descrevemos, o Pàdè é indubitavelmente o mais elaborado. Não só a Íyà-mi ou os Ègùn são invocados, mas também todos os Irùnmalè, todos os seres do Òrun, são convocados e propiciados. Também durante o Pàdè que dá início ao ciclo do Àsèsè serão invocados todos os Irùnmalè e particularmente Ikù que será chamdo, com as precauções necessárias, por intermédio de Èxù. (SANTOS, 1976, p. 199).

Okalejô!!!!

Após o padê, a correria ainda é latente no terreiro, os últimos preparativos das comidas de santo e da comunidade continuam sob os cuidados da Iyabassé para serem ofertados logo mais nos quartos de santo. É a partir dessa dinâmica que toda casa se prepara, juntamente com sua Iyalorixá, para oferecerem os alimentos sagrados, arriando aos pés dos orixás e também, receberem seus convidados que prestigiarão a festa pública que acontece à noite findando o dia anunciado pelo cantar do galo, Akikokolió!!!!.

CAPÍTULO IV – EGBÉ: PRESERVAÇÃO DO AXÉ-FORÇA VITAL

Seja em noites quentes ou frias, quando a magia acontece durante as madrugadas escuras interrompidas com o clarão dos fogos e sons de atabaques para saudar a chegada dos orixás nos Terreiros de Candomblé da Bahia. Esses orixás vieram, juntamente com os negros, estes em situação de escravizados pelos colonizadores desse país, durante todo o período escravagista que ocorreu no Brasil por mais de três séculos. Causando todo sofrimento inerente ao processo, mas o povo negro, mesmo com todo sofrimento conseguiu preservar sua fé nos Orixás, Voduns e Inquices, para além da dor física ou psicológica.

O comércio de africanos já estava instalado, na Europa, antes mesmo da descoberta do Brasil pelos portugueses e logo nos primeiros anos de existência da Terra brasilis, se instalaram aqui nas lavouras, com a devida exploração da mão de obra negra, vinda do Continente Africano. Os indígenas, por muitas vezes, eram protegidos pelos Jesuítas, que dificultavam o trabalho servil e sua adaptação ao sistema da escravidão. Assim, Rodrigues (2008) afirma que é difícil precisar a data em que a introdução dos escravos negros ocorreu no Brasil. Para ele o comércio de africanos na Europa data de quase meio século antes do descobrimento,

e Portugal era sua sede. Portanto, a escravidão negra no Brasil é contemporânea à sua colonização, e ela manteve, nos primeiros tempos, a aparência portuguesa de fenômeno secundário, restrito ao serviço doméstico. Apareceu como um problema brasileiro da escassez de mão-de-obra para a lavoura e depois para o trabalho nas minas, na falta de índios, que sucumbiram ou ficaram a proteção dos jesuítas, e assim criou-se um comércio de escravos diretamente com a África. (RODRIGUES 2008, p. 27-28).

Como no Brasil não havia brasileiros, o problema étnico surgiu junto com o desenvolvimento da colônia e perdurou por mais de três séculos, como Rodrigues (2008) demonstra através de estatística de Dr. Santa Apolônia:

POPULAÇÃO BRASILEIRA

1798 Dr. Santa Apolônia	{	Brancos		1.010.000
		Índios		250.000
		Libertos		406.000
		Pardos	} escravos {	221.000
		Negros		1.361.000
		Total		3.248.000

Assim, por ser maioria, a população negra foi a base de toda a estruturação da colônia e influenciou também na religiosidade do país. Nem com a tentativa de apagar os registros do período da escravidão no Brasil, conseguiu-se destruir a história comercial do negro. O jornal “Na Idade do Ouro” traz com exatidão o movimento comercial da quantidade de navios e escravos atracados no porto da Bahia no período de oito anos. Registro este que sobreviveu ao incêndio mandado pelo Ministério Público numa circular de número 29, de 13 de maio de 1891, Rodrigues (2008).

África Setentrional:		1812 a 1820
Castelo da Mina, Costa da Mina, Ajudá, Bissau, Oorin, Calabar, Cameron	Navios 68	Escravos 17.691
África Meridional:		
Congo, Zaire, Cambinda, Angola, Moçambique, Quilemani, Cabo Lopes, Molambo, Rio Abris, Zanzibar.....	69	20.841

Para Rodrigues (2008), “Esta estatística não nos diz sobre a nacionalidade dos negros importados. Mostra, porém, que nesse período a importação dos Negros superequatoriais para a Bahia era muito superior à dos Negros Bantos. Comparados em números absolutos, temos para os oito anos considerados 17.691 negros sudaneses para 20.811 bantus. Mas é preciso atentar que, na data de 1816, o comércio de escravos, até então lícito, sob a pressão dos ingleses, passou a converter-se em tráfico. Pelos tratados de Paris. (1817) (RODRIGUES, 2008, p. 35-36).

Vindos de vários locais do Continente Africano, subjugados, dispersos de maneira brutal, acomodados de forma insalubre, essas pessoas preservaram e transmitiram seu axé uns aos outros. No novo contexto de habitação o culto de seus deuses de origem foi readaptado e de forma comum passaram a integrar aquela situação de convívio com pessoas de cultos diferentes. A fé era o sustentáculo para suportar tanta atrocidade. Essa nova forma de sociedade (egbé) deu origem ao candomblé existente no Brasil:

A presença dessas religiões africanas no Novo Mundo é uma consequência imprevista do tráfico de escravos. Escravos estes que foram trazidos para diferentes países das Américas e das Antilhas, provenientes de regiões da África escalonadas de maneira descontínua, ao longo da costa ocidental, entre Senegâmbia e Angola. Provenientes, também, da costa oriental de Moçambique e da ilha de São Lourenço [...]. Disso resultou, no Novo Mundo, uma multidão de cativos que não falava a mesma língua, possuindo

hábitos de vida diferentes e religiões distintas. Em comum, não tinham senão a infelicidade de estar, todos eles, reduzidos à escravidão, longe de suas terras de origem. (VERGER, 2002, p.22).

Com influências do modo religioso africano, o candomblé se instala, dando origem aos primeiros terreiros na Bahia, a partir de confrarias religiosas, os santos do paraíso católico ajudaram os escravos a lograr e a despistar através de suas danças e batuques em agrupamentos por nações de origem:

Essa separação por etnias completava o que já havia esboçado a instituição dos batuques do século precedente e permitia aos escravos, libertos ou não, assim reagrupados, praticar juntos novamente, locais situados fora das igrejas, o culto de seus deuses africanos. (VERGER, 2002, p. 28).

Não só com o agrupamento por nações, de origem, forma-se o candomblé, mas também originam-se os denominados Queto, Angola e Jeje. Nação passa a ser compreendida a partir do grupo de pessoas com o mesmo culto de deuses africanos e o idioma usado. “O candomblé da Bahia, sem dúvida o de maior esplendor de todo o Brasil”. (CARNEIRO, 2002, p. 21).

A religiosidade construída pelos africanos, denominada de candomblé, segundo Bastide (1971), é como se a própria África fosse revivida aqui no Brasil e esse legado africano serve para sua compreensão:

O candomblé é mais que uma seita mística, é um verdadeiro pedaço da África, transplantado. Em meio às bananeiras, às buganvílias, às árvores frutíferas, às figueiras gigantes que trazem em seus ramos os véus esvoaçantes dos orixás, ou a beira das praias de coqueiros, entre a areia dourada, com suas cabanas de deuses, suas habitações, o lugar coberto onde à noite os atabaques com seus toques chamam as divindades ancestrais, com sua confusão de mulheres, de moças, de homens que trabalham, que cozinham, que oferecem às mãos sábias dos velhos suas cabeleiras encarapadinhas para cortar, com galopadas de crianças seminuas sob o olhar atento das mães enfeitadas com seus colares litúrgicos, o candomblé evoca bem essa África reproduzida no solo brasileiro, de novo florescendo. (BASTIDE, 1971, p.313).

4.1. Candomblé da Casa Branca

Fundado, inicialmente na Barroquinha, como Ilé Omi Àsé Airá Intile³, por volta de 1830, e, depois da Revolta dos Malês, muda para a rua Vasco da Gama, onde fixou moradia até os

³ Várias mulheres enérgicas e voluntárias, originárias de Kêto, antigas escravas libertas, pertencentes à Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte da Igreja da Barroquinha, teriam tomado a iniciativa de criar um

dias atuais. Liderado pela Iyá Nassô Oká, em sua fundação. Iyá Nassô volta para o Continente Africano, de lá vem sua filha de santo Obátossi (Marcelina da Silva Asipá), que a sucede. Com a morte de Obatossi e depois de disputas entre duas irmãs, quem sobe ao trono é Omoniké: a senhora Maria Júlia Figueredo. Depois dela veio a Iyalorixá Ursulina Figueredo (Mãe Sussu), que é sucedida pela Maximiliana Maria da Conceição (Mãe Massi), depois de Mãe Massi vem Oké de Oxalá (Deolinda dos Santos), que é sucedida por Mãe Marieta Cardoso, filha predileta de Oxum, como o orixá Oxum é um dos mais ciumentos não querendo perder o reinado, com a morte de Mãe Marieta, outra filha de Oxum sobe ao trono, Altamira Cecília dos Santos, mãe Tatá de Oxum, que nos deixa em sete de dezembro de dois mil e dezenove, abrindo uma grande lacuna na administração do sagrado, naquela Casa.

A casa está sob os comandos dos agbás: Equede Nem (Erisvalda de Brito), Axogum Léo (Arielson Chagas) e pela senhora Gersonice Equede Sinha Azevedo Brandão, desta última Ordep Serra descreve a importância não só na Bahia, mas em todo o país:

[...] tem inegável projeção em meio ao povo de santo não só na Bahia, mas em todo o Brasil. Por seu carisma, sabedoria e generosidade. Atualmente coordena, em nosso estado, o Instituto Nacional de Tradição e Cultura Afro-Brasileira, que já muito se beneficia de seu dinamismo. É também membro ativo do Grupo Hermes de Cultura e Promoção Social, que enriquece com sua participação [...]. (SERRA, 2015, p. 20).

O Terreiro Iyá Nassô Oká é sustentado pela força dos orixás, e talvez em alusão à organização do mundo na cosmovisão iorubana, os axés de: Xangô Ogodô, Oxóssi, Oxalá e Oxum são os sustentáculos da cumeeira em seus quatro pilares, formando um todo, pleno, de que emana energia desde os tempos antigos de Iyá Nassô. Ao centro do barracão no alto fica a coroa de Xangô, sustentada por quatro pilares:

Símbolo de fé e resistência, as quatro pilastras que ladeiam a pilastra central da coroa de Xangô Ogodô (patrono da Casa Branca) representam os quatro “cantos” da nação ioruba e seus orixás. Todos estão sob a coroa de Xangô e a vigilância de Oxóssi. Ali, somam-se as tradições jeje-nagô (Oxóssi), ioruba-tapá (Xangô), ao efan (Oxalá) e ijexá (Oxum), que formam as raízes do Terreiro Casa Branca. Essa organização político-social-religiosa serviu de base para outros candomblés de todas as nações no Brasil. (BRANDÃO, 2015, p. 10).

terreiro de candomblé chamado Ìyá Omi Àse Àirá Intilé, numa casa situada na Ladeira do Berquó, hoje Rua Visconde de Itaparica, próximo à Igreja da Barroquinha. (VERGER, 1981, p. 28-29, apud IPHAN, 2015).

O terreiro é margeado na parte baixa, onde fica a praça de Oxum e protegida pelo gradil confeccionado pelo artista plástico Bel Borba, pela avenida Vasco da Gama. Cada placa de aço tem uma insígnia de orixá.

Na praça de Oxum há um barco posicionado no centro, lugar de maior destaque, e ao lado deste fica uma Sereia embelezando um pequeno lago. Ao fundo está a fonte de Oxum, ostentando uma placa com um breve histórico da fundação da casa. Ao lado da fonte, começa uma escadaria dando acesso à parte superior da roça de candomblé.

Imediatamente ao fundo da casa de Oxum, fonte que sustenta as obrigações ritualísticas, estão os Ofás confeccionados pelo mesmo artista, e, em seguida, do mesmo lado, posicionada no caminho da escadaria, a casa de Exu, o guardião comunicador que recebe a todos que sobem a roça; em contrapartida, as pessoas, ao passarem pela casa de Exu, cumprimentam-no encostando sua cabeça na parede e batendo os pés no chão pedindo permissão para transitarem no espaço sagrado, podendo ir de um lado a outro do otum ao ossi e de cima para baixo, e é Exu quem possibilita a comunicação em todas as direções, por isso as pessoas pedem seu consentimento para poder adentrar em campo sagrado.

Ao fundo da casa do mensageiro fica uma fonte menor, envolvida por uma serpente, ambas de alvenaria, é a morada de Oxumarê, o espelho d'água é coberto de ojú orô, planta aquática de uso sagrado.

Num patamar mais alto, no final da escadaria, fica o barracão, lugar onde acontecem as festas públicas e, no centro, do lado interno, ficam os quatro pilares que sustentam o axé fundador e mantenedor daquela casa de axé. Numa parede lateral fica o trono da Iyalorixá, Altamira Cecília da Conceição, ao lado direito da mãe de santo ficam: os assentos das ebomes, atabaques e dois pilares, um de Oxóssi e outro de Oxum. À entrada, do lado esquerdo, há um guardião recebendo os convidados, ao fundo do barracão, a orquestra musical (três atabaques). Do lado direito há um espaço contendo santos católicos, tipo um recuo pintado de azul, com suas paredes cobertas por um tecido branco transparente com brilhos e estrelas prateadas, coladas, simulando a abóboda celeste, um altar com três níveis de altura, formando degraus que contém, ao centro, o Senhor do Bonfim, ladeado por outros santos: à sua direita, estão na parte mais alta uma Sereia, São Lázaro, São Gerônimo e duas Santa Bárbara, uma maior e outra menor.

Do lado esquerdo do Senhor do Bonfim estão: São Gerônimo, A família Sagrada (Jesus, Maria e José), São Dimas, São Pedro e a imagem de Oxumaré (a parte de baixo, uma cobra enrolada, e, a parte de cima, São Bartolomeu). No meio do altar, nessa mesma ordem da direita para esquerda, estão: velas, Iemanjá, São Pedro, Iemanjá, Nossa Senhora da Conceição e Santa Bárbara. Na parte inferior deste altar, se encontram: um chifre de boi, quatro São Jorge e o Arcanjo Gabriel. Para Brandão (2015), “o altar de santos católicos é mantido como símbolo de respeito à história de luta e sabedoria dos antigos” forma de enganar os poderosos da época para evitar possíveis punições.

Neste mesmo lado há uma sala onde ficam as equedes, uma porta central que dá acesso à parte íntima da casa e a Casa de Xangô, lugar onde ficam guardados os assentamentos, ibás, dos orixás das pessoas iniciadas naquela comunidade.

No patamar do barracão, em sua frente fica um gradil, tipo de cerca, protegendo as pessoas quando passam por ali, ao subirem a escadaria, e ao lado direito há algumas casas onde pessoas da comunidade residem, além dos banheiros: masculino e feminino. Do lado esquerdo fica a casa de Obaluaiê e sua família, chamados, carinhosamente, por *família da palha*. Ao fundo fica a casa dos ancestrais, onde se guardam os pertences das pessoas que, de certa forma, contribuíram para aquele axé existir e que já estão morando com Olorum. Neste mesmo lado, porém em patamar superior, fica a casa de Odé, o Rei de Queto, patrono da nação, o caçador. Oxóssi é o responsável pela alimentação da comunidade, o provedor, ele também foi quem fez o primeiro Axexê de sua nação, talvez, por isso, que sua casa fica próxima à casa dos ancestrais.

Para organização do Terreiro da Casa Branca, há um calendário litúrgico, que todos os filhos de santo seguem, anualmente, quando das obrigações. Assim, os ritos e rituais são executados com a presença de tantos quantos puderem estar ali em datas pré-estabelecidas.

A Igreja do Rosário dos Pretos recebe o povo de axé, lá onde estão os restos mortais de muitos dos negros envolvidos no axé da casa Branca e parentes dos fundadores, além de Manuel Querino⁴, um altar para a escrava Anastácia e, por ter sido palco das primeiras manifestações de resistência, criando a Irmandade dos Martírios, transferido para a Igreja da

⁴ “Nasceu em Santo Amaro e perdeu os pais na infância. Ainda criança, foi levado a Salvador por um professor que lhe serviu de mentor. Tornou-se um conhecido professor de arte, um dos fundadores do Liceu de Artes e Ofícios, sócio do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia e vereador. Entretanto, Querino tende a ser mais lembrado hoje por ter-se-tornado, na última década de sua vida, o segundo pesquisador brasileiro a analisar a cultura afro-brasileira.” (CASTILLO, p. 108 e 109,2010).

Barroquinha, onde os negros se organizaram para o surgimento do terreiro Airá Intilé, tendo Iyá Nassô como a Iyalorixá, com sua volta ao Continente Africano, de lá volta sua filha Obá Tossi, a qual muda o nome e o endereço do Airá Intilé para Ilê Axé Iyá Nassô Oká fixando moradia na Rua Vasco da Gama, até os dias atuais.

A Igreja é o espaço onde o povo do Terreiro Iyá Nassô Oká escolheu, por conta da história afetiva, para iniciar parte de seu calendário, através das missas e a Casa Branca para as cerimônias inerentes ao culto afro-brasileiro:

CALENDÁRIO DE FESTAS/TERREIRO CASA BRANCA

1- Missa da Ancestralidade

Antes de qualquer coisa, no terreiro se agradece em primeiro lugar à ancestralidade. Por isso, iniciamos nosso ano com uma missa na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, no Pelourinho, em homenagem a todas as líderes do passado: Francisca da Silva, a Iá Nassô, Marcelina Figueiredo, a Obatossi, Maria Júlia Figueiredo, Ursulina de Figueiredo, Maximiana Maria da Conceição, Maria Deolinda e Marieta Vitória Cardoso.

2- Exu e Iansã Igbalé

Após a missa da Ancestralidade, na segunda-feira seguinte, fazemos a festa para Exu. Acontece sempre na frente da casa dele, que fica no meio da escadaria do terreiro. A comunidade toda participa. Tem comida, servimos o aruá – uma bebida a base de gengibre – e rapadura em infusão. Cantamos e dançamos ao som dos atabaques para que tudo possa ter uma boa comunicação. Para completar fazemos as oferendas a Iansã Igbalé na casa dos Ancestrais.

3- Oxóssi

Na quinta-feira seguinte à festa de Exu, iniciamos as obrigações para o caçador com uma missa em homenagem a São Jorge. Chamamos de Missa de Oxóssi e é realizada no dia de Corpus Christi, abrindo oficialmente o calendário religioso da Casa. Em comemoração aos 17 dias de festa para Oxóssi, fazemos a missa para São Miguel, com a festa para o pai de Logum Edé.

4- Xangô Aganju

No dia 23 de junho, fazemos a missa dedicada a São Jerônimo e, à noite, uma festa para Xangô Aganju. Acendemos uma fogueira ao lado do barco de Oxum, na entrada do terreiro. Cantamos e dançamos em torno da fogueira. Depois, servimos uma canjica de milho branco para comemorar.

5- Airá

No dia 28 de junho, fazemos a missa na igreja dedicada a São Pedro. No dia seguinte, à noite, no terreiro, acontece a festa para o orixá

Airá. Novamente, acendemos uma fogueira e depois também servimos uma canjica de milho branco para comemorar.

6- Águas de Oxalá

Após um recesso na última sexta-feira de agosto, realizamos o Bori das Águas de Oxalá, que é a festa de sacralização das águas e de fortalecimento de nossas cabeças.

7- Odudua

Festa realizada no primeiro domingo de setembro, onde o barracão não pode ser decorado nem com bandeirolas. As pessoas vestem somente a roupa de ração, que é a roupa feita de morim branco, bem simples, com apenas um simples fio de miçangas brancas no pescoço. Todos participam descalços.

8- Oxalufã

Festa realizada no segundo domingo de setembro, quando Oxalufã é reverenciado.

9- Pilão de Oxaguiã

Festa realizada no terceiro domingo de setembro, quando Oxaguiã oferece seu inhamé pilado para a comunidade.

10- Ogum

Na segunda-feira após o Pilão de Oxaguiã é festa de Ogum, que recebe oferendas juntamente com Ossaim e Exu, único orixá que come em todas as festas.

11- Obaluaiê, Nanã e Oxumarê

O grande banquete do rei da nação jeje. Assim que é conhecida a festa da “família de palha”. Nessa festa toca-se, canta-se e dança-se no barracão do axé. Mas a comida é oferecida na frente da casa de Obaluaiê. Esse banquete, mitologicamente é oferecido por Oxum e só pode ser servido pelos filhos dessa orixá e de Logum Edé.

Feira de Saúde

No primeiro sábado após o Olubajé, realizamos a Feira da Saúde, na Praça de Oxum. É uma festa comunitária onde, além de diversão, comunicação e integração, existe um compromisso de se cuidar da parte física, além da espiritual. É hora de se prevenir doenças que não sejam do espírito. Desde o ano de 2003, temos uma parceria com a Secretaria Municipal de Saúde, que envia médicos e dentistas para fazer coletas de sangue, medir pressão, realizar vacinação em crianças e animais, aplicar flúor. Tudo termina com um momento cultural, com presença de grupos como Os Filhos de Gandhi, Ylê Aiyê, Banda Didá, a capoeira, o maculelê, o samba de roda do Projeto Mandinga, a Cia Companhia de Teatro e uma gincana das crianças do axé. Tem barracas com comidas do axé, roupas, bonecas e sempre acontece no 5º dia depois do Olubajé, em homenagem a Ossaim, o grande médico do povo de santo.

12- Xangô Ogodô (Patrono da Casa Branca)

Nosso patrono é reverenciado após as festas das aiabás (rainhas ancestrais) com a missa a São Jerônimo, na segunda quarta-feira de outubro. É a festa de Xangô Ogodô.

13- Iansã

Em novembro tem uma festa especial para a dona dos ventos e tempestades, a pedidos da própria.

14- Oxóssi

Obrigações para o caçador patrono da nação Queto.

15- Oxum do Barco

Homenagem às grandes mães de santo que plantaram o axé do terreiro e o axé das iamins na fonte localizada no centro do Barco de Oxum, construído pelo ogã Flóro.

16- Festa do Jacaré

Festa que homenageia as grandes iás, as senhoras do partido alto, que antigamente chamávamos da Festa das Máscaras Geledés. O nome da festa faz alusão a Oxum, que tem como um de seus protetores o jacaré. As mulheres do axé são obrigadas a colocar o torço, o ojá na cabeça, desde a mais velha até a mais nova.

17- Olorogum

O Olorogum é realizado na Quaresma, no primeiro domingo após o carnaval, encerra o período de festas, apesar de acontecer no início do ano seguinte. (BRANDÃO 2015, p.92 e 93).

Deste calendário tivemos a oportunidade de participar de algumas festividades litúrgicas do Terreiro da Casa Branca, onde presenciamos o Olorogum e as homenagens durante todo o mês de setembro.

Para a preparação do ritual do Olorogum⁵ é necessário que todos os espaços fiquem limpos, para isso as ebames, equedes e ogãs se dividem para deixar as casas e os assentamentos dos orixás em perfeito estado de pureza. Ficam horas dando o ossé, de forma minuciosa, em todos os pertences do sagrado.

Chegamos cedo ao axé e depois de descansarmos, logo começamos a trabalhar. Fui para a máquina costurar os farnéis e as bandeiras que os orixás carregam no Olorogum. Cada orixá é representado, através dos farnéis e bandeiras, por uma cor, que são dependurados em

⁵ Os candomblés fecham, pois, as portas durante a Semana Santa; mas o fechamento é precedido por uma cerimônia especial, o *lorogum*- afastamento provisório dos orixás. (BASTIDE, 2001, p. 96).

um atori. Nos farnéis são depositadas comidas votivas, respeitando as particularidades e exigências dos orixás.

Depois de tudo pronto, as casas dos orixás arrumadas, o barracão limpo, se canta para Exu: o guardião do povo de santo e comunicador entre Orum e o Aiyê, pedindo a ele permissão para começar o ritual. A primeira cantiga é entoada pelo alabê que compõe o trio de tocadores dos atabaques. A Iyamorô começa a dançar, juntamente com outras ebames da casa, assistidas por toda egbé (essa cerimônia a Exu não é o padê). Depois que Exu é devidamente convidado a presidir a festividade, todas as filhas de santo se recolhem à intimidade da roça de candomblé.

O Alabê tira uma outra cantiga, agora específica do Olorogum, e todas elas retornam ao barracão, ostentando coroas feitas com ervas retiradas do próprio terreiro; para as filhas de santo que têm como orixá (eledá) de energia feminina, a coroa fica na cabeça, e, para as outras, com eledá masculino, a coroa é colocada no ombro esquerdo e tanto umas quanto as outras nas mãos direitas carregam folhas de peregum e o atori contendo a bandeira e o farnéu com alimentos de cada orixá, preparados para vários dias de guerra.

Disponibilizadas em fila, adentram ao barracão, tocando, com o peregum, em todos os objetos sagrados e nas pessoas que se fazem presentes. Nesse mesmo ritual saem do barracão e se direcionam ao espaço interno do terreiro, indo às casas dos orixás e assentamentos ao ar livre, repetindo os mesmos gestos. A música é mudada, as pessoas da assistência se colocam de pé em reverência ao cortejo que adentra o barracão, as filhas de santo tomam posições: da direita com os oborós e da esquerda com as ayabás, ficando duas filas uma em frente a outra.

Os alabês dobram os couros (ritmo acelerado) e elas se direcionam contra as outras em guerra, homens em oposição às mulheres, passando a tomar a posição da outra fila, ora são do lado direito com todos os orixás masculinos, ora são do lado esquerdo com todos os orixás femininos e a cada ritmo acelerado pelo alabê a posição é alterada. Esse rito é repetido até que o primeiro orixá incorpore em sua filha. Nesse caso quem primeiro chegou a cerimônia foi Oyá, orixá das tempestades e dos ventos, e em seguida os demais orixás foram tomando os corpos de suas iniciadas.

As equedes, mulheres que não entram em transe com o seu orixá, recolhem as coroas, os pereguns, os atorís com os farnéis e bandeiras e os depositam na casa de Xangô, juntando

com seus assentamentos e das ayabás. Atracam-se os orixás que se fizeram presentes para darem rum (dança ritual do orixá).

O lorigum foi encerrado depois que todos os orixás dançaram seus ritmos, tendo Oyá como a grande vencedora, pois ela foi a primeira a tomar o corpo de sua filha e a chegar à cerimônia. Depois de cumprido mais um calendário litúrgico, a Casa Branca se resguarda por um período significativo e só assim, com a missa dos Ancestrais, é que começa um novo ano no terreiro.

As festividades do mês de setembro começam com a obrigação a Odudua, orixá da criação, que exige muita simplicidade, o barracão dispensa qualquer tipo de enfeite e os filhos de santo usam roupas de ração confeccionadas de morim branco, ficam descalças e em seus pescoços há apenas um ian com miçangas brancas. Para Bastide o olorigum é considerado como partida dos orixás para a guerra:

as rivalidades latentes entre as divindades, mas até então contidas, vão daí por diante prorromper livremente, desencadeando lutas violentas, Xangô contra Ogum, Xangô contra Ossaím, Ogum contra Odé, Oxum e Iansã contra seu marido comum [...]. Para compreender bem o significado dessa cerimônia é preciso, pois, confrontá-la com a da água de Oxalá. Os diversos compartimentos do real, que se prendem cada qual a uma divindade distinta, se destroem na luta dos deuses que não é senão outra imagem do caos, em lugar de formarem agrupamentos complementares e ordenados. Por sua vez, a água de Oxalá, isto é, do maior de todos os orixás, daquele que reina no céu e que, em suma, substitui Olorum quando este último se aposentou – a água de Oxalá, pois, ao lavar indistintamente todos os fetiches do candomblé e ao penetrá-los, por conseguinte, com a mesma força unificadora e purificante, restabelece a ordem desaparecida entre os diversos domínios do real que recobram sua complementaridade e, também, seu funcionamento harmonioso, em benefício de todos os mortais. (BASTIDE, 2001, p. 98).

No segundo domingo de setembro, se reverencia Oxalufã, outro orixá, também ligado à criação. O barracão já recebe ornamentação nas cores branca e prateado, o teto recebe bandeirolas, vasos com flores e folhas ligadas a esse orixá, os filhos continuam a vestir branco. Na cerimônia noturna oferecem o Ebô de Oxalá à toda comunidade ali presente, enquanto Oxalá e sua corte tomam rum. É perceptível que os visitantes de outros candomblés venham vestidos de branco e com muita simplicidade, todos se prostram diante do orixá responsável pela criação do homem. Segundo Verger o imenso respeito que o Grande Orixá,

inspira às pessoas do candomblé revela-se plenamente quando chega o momento da dança de Oxalufã, durante o xirê dos orixás. Com essa dança, fecha-se geralmente a noite, e os outros orixás presentes vão cerca-lo e sustentá-lo, levantando a bainha de sua roupa para evitar que ele a pise e venha a tropeçar. Oxalufã e aqueles que o escoltam seguem o ritmo da orquestra, que interrompe a cadência em intervalos regulares, levando-os a dar alguns passos

hesitantes, entrecortados de paradas, no decorrer dos quais o conjunto de orixás abaixa o corpo, deixa cair os braços e a cabeça, por um breve momento, como se estivessem cansados e sem força. Não é raro ver pessoas que, vindas como espectadoras, deixam-se tomar pelo ritmo, dançam e agitam-se em seus lugares, acompanhando o desfalecer do corpo e a retomada dos movimentos, conjuntamente com os orixás, num afã de comunhão com o Grande Orixá, aquele que foi, em tempos remotos, o rei dos igbôs, bem longe, em Iluayê, a terra da África. (VERGER, 2002, p. 262).

Assim, o rum do Grande Orixá é de uma magia que penetra em todos os que se encontram na cerimônia, esta magia imana a cada uma das pessoas presentes. A manifestação é notória, pois a cada instante pessoas entram em transe, concomitantemente, à dança de Oxalufã.

Mais uma vez os fogos riscam o céu de Salvador, o Rum, o Rumpi e o Lé ecoam seu som através das batidas dos Aguidavis, manipulados pelas mãos habilidosas dos alabês. São quatro horas da madrugada e toda a roça saúda Oxaguiã, o deus do Olorogum, é a alvorada do terceiro domingo de setembro. Oxaguiã recebe sua oferenda, na intimidade da Casa Branca.

O axogum Léó orienta seus mais novos como que as mulheres apreciam a ornamentação do axé para festa de Oxaguiã, a forma perspicaz de pendurar o Alá, um tecido bordado em rechilieu com motivo de um pilão na cor branco, em frente aos atabaques, embaixo das bandeiras que ornaram o teto do barracão. No centro são, estrategicamente, colocadas quatro colunas e cada uma com um vaso e um arranjo com flores brancas, evidenciando a cabaça primordial dividida em quatro partes: otum, ossi, Orum e Aiyê, sendo o falo axial de Exu representado pelo poste Oraniã.

De forma semelhante, na parede onde está a cadeira da mãe de santo, à sua direita ficam duas colunas, ladeada pela porta do quarto de Xangô e à sua esquerda mais duas que ladeiam o oratório contendo as imagens dos santos que descrevemos em outro momento da dissertação. Do lado de fora do barracão, também estão mais duas colunas como uma espécie de portal recebendo todos que adentram para ver o Guerreiro.

O descendente da família de Bamboxê Obiticô se faz presente na cerimônia para Oxaguiã, aliás, ele é iniciado para esse orixá. No candomblé, idade é posto, e Air José, mais conhecido como Airzinho Bamboxê, babalorixá do Pilão de Prata, é o próprio Oxaguiã em Terra no transe (grifo nosso). É a realeza negra que está entre nós com o legado passando por gerações, sinônimo de resistência e perseverança.

A corte do guerreiro do mundo penetra o barracão trazendo a massa de inhame pilada, o ebô e os atorís - varas feitas de madeira especial e símbolo de guerra distribuídas para os

homens com posto na casa do Rei de Elejigbô. Nas mãos delicadas da equede Nem, são feitos bolinhos e são ofertados ao povo de santo ao lado de Ajagunã, dando toques do lado direito e esquerdo com o atori, nas costas do povo ao recebê-lo.

Na segunda-feira após o Pilão de Oxaguiã, até o meio dia todos ainda trajam o branco, que logo depois dá espaço para o colorido, é a festa de Ogum e seus companheiros Ossaim e Exu, o uso do azeite de dendê volta a ser permitido, pois estava suspenso desde o início das fastas de Oxalá. Segundo equede Sinha, “Exu é o único que recebe oferendas em todas as ocasiões”, mas também tem sua festa.

O povo jeje, conhecido com a “Família da Palha”, recebe homenagem na segunda-feira que antecede o sábado da Feira da Saúde. Bastide (2001) versa que igualmente a Exu, Omolu é um orixá perigoso e que é preciso acalmá-lo, e Ihe são oferecidos todos os alimentos apreciados por sua família. Pela manhã, na madrugada, acontece a alvorada e o toque do Apanijé, o som emitido pelos atabaques manipulados pelos ogãs, em seguida, depois dos festejos iniciais, as pessoas do axé, em sua grande maioria, iniciadas para os orixás: Nanã, Oxumarê, Ossaim e Ewá são os responsáveis para cuidar da casa da Família da Palha, que fica do lado esquerdo do barracão e cujo acesso se dá através de uma escadaria, pela qual as iniciadas se deslocam para preparar o seu alimento.

Na frente da casa é erguido um caramanchão e sob ele há bandeirolas em vermelho e preto que ornaram o teto, os atabaques são retirados do barracão e se posicionam em frente à casa de Obaluaiê. Os ogãs seguram os bichos de penas e o auré que serão imolados, ritualisticamente, ao povo Jeje.

A casa da família da palha é construída em alvenaria, com duas portas de entrada, há uma parede que divide o espaço interno em dois ambientes, em um estão os assentamentos dos orixás pertencentes a esse clã e, no outro, ficam guardados os pertences desses orixás em baús, e, também, serve para as pessoas íntimas ficarem sobre as enins acompanhando o ritual.

As cerimônias abertas ao público acontecem no período da noite no barracão principal, onde se acolhem todos que quiserem participar. Depois do xirê, os presentes são convidados a ir para o caramanchão erguido em frente à casa de Obaluaiê, no espaço externo, onde o acesso é permitido através de uma escadaria lateral ao barracão principal. As filhas de santo já estão posicionadas, sentadas nas enins e cada uma com panela de barro contendo alimentos que são oferecidos aos visitantes. É o Olubajé, segundo a tradição oral é um grande ebó para nos livrar de todas as doenças, pois é Obaluaiê quem nos protege das pestes.

A feira de Saúde acontece no sábado seguinte e é o momento em que a Casa Branca se disponibiliza para atender à comunidade circunvizinha em várias demandas, sejam:

entretenimento cultural, educação sexual, saúde mental, palestras, marcação de exames entre outros e é o orixá Ossaím, senhor do conhecimento medicinal, que rege o evento, fechando as atividades do mês de setembro.

O calendário fixo das festividades abre espaço pra outras celebrações específicas, como: Oxum de mãe Nitinha, iyalorixá no Rio de Janeiro, filha de grande representatividade entre as iniciadas no Engenho Velho. Louvam a Odé, patrono da nação de Queto e a festa de Oxum de mãe Tatá (Altamira Cecília dos Santos) Iyalorixá do terreiro.

Amanhece o sábado, dia sete de dezembro de dois mil e dezenove, véspera da grande festa da Oxum do Barco, monumento central da Praça de Oxum na parte baixa do terreiro, onde se limita com a avenida Vasco da Gama. A festa acontece há muito tempo, e, também, comemora-se a posse do primeiro barco de iyaôs de mãe Tatá. O galo e os pássaros anunciam a chegada de um novo dia, as árvores são balançadas pelos ventos matinais e juntamente com a brisa a notícia do falecimento da iyalorixá Altamira, nossa mãe Tatá, que depois de alguns anos acometida pelo Alzheimer, parte para o Orum.

O engenho Velho, que estava preparado para homenagear Oxum, começa a se organizar para velar o corpo de sua líder religiosa, a filha ilustre de Oxum. Toda a egbé se solidariza, apoiando uns aos outros, compartilhando suas dores e as árvores são embaladas pelos ventos de Oyá, a Bahia enlutada começa a noticiar o fato ocorrido nesta manhã.

O Terreiro da Casa Branca, através de seus filhos, pouco a pouco vai perdendo o brilho e todos os enfeites são retirados: bandeirolas, cortinas, penduricalhos de paredes, cadeiras, os atabaques são deitados no chão e cobertos por um alá, o barracão se despe de toda sua vaidade e a cadeira de mãe Tatá, agora vazia, como os corações de toda sua gente.

O espaço Vovó Conceição, situado na Praça de Oxum, foi escolhido e preparado para receber o corpo e todas as pessoas que ali iam prestar sua última homenagem a Oxum Tomilá. O velório durou vinte quatro horas, e às três horas da tarde do dia oito de dezembro, o caixão de mãe Tatá é erguido até os ombros dos ogans mais velhos, foram entoados cânticos e rezas em nagô para a condução do corpo da mãe zelosa, à frente do cortejo estava uma ebame filha de Iemanjá, jogando água no chão, esfriando a passagem até o Cemitério, ao chegar foi feito o ritual adequado para a ocasião, restrito ao povo de santo.

Na entrada do Terreiro, ao lado do Barco de Oxum, em frente ao espaço Vovó Conceição, estavam, prontamente, em sentinela: Ebome Nice de Oyá, Equede Teresinha, Adauto de Exu, Equede Lisa Castillo, Ogan Lelinho, Ogan Mateus, o iyaô Vitor e mais uns dois abians, de prontidão a zelar pelo terreiro de Iyá Nassô Oká, com toda reverência e respeito necessários a icú, em silêncio, só se via o balançar das árvores, ouvia a cruviana em

Dancô e o cantar dos passarinhos em sinal de luto, que, aos poucos, se recolhia junto com a líder e a penumbra do entardecer.

Ao anoitecer, as primeiras pessoas começaram a retornar do cemitério Jardim da Saudade em Salvador. O Ogan Léo, logo depois o Babalorixá Airzinho Bamboxê, Equede Nirinha (filha biológica de Olga do Alaketo) e muitos outros membros ilustres do Candomblé da Bahia se juntaram em volta do barco esperando a chegada de todos para subir a escadaria que dá acesso ao barracão do terreiro. Depois disso, primeiramente, foram conduzidos a subir os orixás incorporados em seus cavalos, atrás deles toda a comunidade presente. Na porta do barracão, prontamente posicionados, estavam omim, amassi e uma filha de Oyá com um braseiro, assim, cada um ao chegar apanhava água em um caneco e jogava três bocados de escada abaixo; em seguida, imergia as mãos no amassi, lavando-as, e, após esse ritual, era defumado pela filha da senhora que conduz os espíritos ao Orum.

Do lado de dentro, já no barracão, era perceptível a presença penosa de I cú, o silêncio reinava e a dor era perceptível quando os olhos entrecruzavam e via a lágrima correr sobre a face, todos que estavam ali sentiam a perda irreparável de mãe Tatá. Logo, Ogan Léo convida o Babalorixá Air José para se deslocar à casa dos ancestrais e pede para o Ogan Lelinho e outro Babalorixá para desfiarem mariô, pois naquela mesma noite ia começar o axexê, que durará por oito dias. Segundo Braga:

As cerimônias funerárias, como o axexê, além da função precípua de homenagear uma pessoa iniciada no candomblé, quando do seu falecimento, realizam, também, a transferência da existência individualizada para a coletivizada. Isto só é possível com a ocorrência da morte de alguém e, com isso, a perpetuação de sua lembrança no contexto da comunidade religiosa. (VIANNA, apud BRAGA 2008, s/n no original).

Em dezembro, mês que completou um ano da passagem de mãe Stella de Oxóssi, Iyalorixá do Ilê Axé Opô Afonjá, para o Orum, quando a Bahia se encontrava de luto, mãe Tatá se despede da Terra e dos seus, dando continuidade ao luto à sua comunidade de candomblé e a cidade mais negra fora do Continente Africano, o Engenho Velho ficará por um ano sem as atividades litúrgicas, até a escolha de sua nova líder, como ocorreu em vinte e oito de dezembro de dois mil e dezenove no São Gonçalo até a escolha da Iyalorixá Ana Verônica dos Santos (Obá Gerè), através do jogo de búzios feito por Balbino Daniel de Paula (Obaràyí).

Olorun Kossí purê.

4.2. Axeloιά casa de linhagem - Casa Branca- Opô Afonjá- Opô Aganju

Noite encantada na velha Bahia chamada de Salvador.

No meio da estrada Exu é meu guia. Sigo caminho indicado por Ogunjá. Eu vou pra lá... e não vou sozinho. Na hora da partida banho de amassi de obó.

Ossanhe é servido com dádivas de Aroni. Caço com ajuda de Oxossi. Vou oferenda arriar ao maior dos caçadores okê arô!

Noite fria. Aquece Minh' alma o som dos atabaques. Dentro de mim acelera o coração em vibrantes "tiquetaques". Me encontro comigo no Axeloιά.

Ali paz com benção de Iansã, olokó pupá, Oyá oriri egungun paradá.

Júlio Braga

Casa de candomblé de linhagem nagô, fundada pelo Babalorixá Júlio de Santana Braga, auxiliado por algumas ebames do Ilê Axé Iyá Nassô Oká e do Ilê Axé Opô Afonjá e de um Axogum. Oyátundê, nome sagrado recebido no período de sua iniciação em Saketê, por Bagunlé, seu iniciador, fixa a quarta geração da família de axé aqui no Brasil.

Em agosto de dois mil e dezoito, meu amigo e professor da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia Luciano Lima Souza desenvolvia pesquisa de doutorado sobre Os Colares Da Memória: Tradição, magia e identidade no candomblé de matriz africana iorubá, pediu-me para facilitar uma entrevista com meu pai de santo, Júlio Braga, Oyátundê. Como também estava desenvolvendo esta pesquisa de mestrado, aproveitamos a oportunidade e fizemos a entrevista juntos e que, certamente, deva aparecer nos escritos de Luciano Lima. Oyatundê relata como iniciou sua vida religiosa na África.

“Quando eu cheguei no Daomé, no final do primeiro semestre em 1968. Eu cheguei na África no fim de 67, fui a Dakar fiquei quase seis meses, quando realmente fui transferido para o Daomé. Fiquei muito doente e procurei uma senhora, especialista em culto jeje, para saber o que ela poderia fazer por mim, ela disse que não poderia fazer nada, mas que a alguns quilômetros dali, em Saketê, tinha uma pessoa que já estaria me esperando. Lá em Saketê eu conheci um senhor chamado Bagunlé que me olhou e disse que deveria cuidar disso de maneira mais completa. Era uma cara feio, mas de coração enorme. Logo depois de dois ou três dias, já na presença de Verger, porque ele queria assistir a uma obrigação, porque ele nunca tinha assistido, apesar dos anos todos que ele viveu na África. Eu fui fazer minha obrigação de maneira muito diferente, dada a simplicidade como as coisas ocorrem na África. Utilizava-se um número muito maior de folhas. Eu passei lá menos de dezesseis dias. Essa coisa de dezesseis dias aqui já é brasileira. Quando eu acordei no último dia que ia ficar, todos me chamavam de Oyátundê, confesso a você que eu não me lembro como isso aconteceu, ou eu estava dormindo ou me deram um bocado de folhas para eu beber; a verdade é que eu estava sem consciência nenhuma

de tudo que aconteceu, pelo menos nos últimos momentos. Oyatundê, ele Bagunlé, me explicou que sendo eu filho de Iansã e estando no Brasil, Oyá voltou. Oyá voltou para cá. E foi assim que foi minha iniciação.” (Oyatundê, 2018).

Muitos foram os acontecimentos pelo caminho de Júlio Braga, desde o seu tempo de neófito, na África, passagem efetiva no Ilê Axé Opô Aganju até a fundação de sua casa, o Axéloiá, na estrada do Rapouso em Salvador-Bahia:

“A fundação do terreiro remonta a um período em que eu acabei a minha estadia no Continente Africano, principalmente na Nigéria, Benin, na época eles falavam em Daomé, na República do Zaire, que era um posto avançado da Universidade do Zaire, numa região fronteira com Angola e depois de uns dois ou três anos que eu fiquei como professor Maestre Assistance. Eu não sei qual é essa categoria, mas era maestre assistance da Universidade Nacional da Costa do Marfim e voltando ao Brasil, eu trazia comigo o otá da minha iniciação. É muito engraçada a história desse otá porque Verger me ajudou a organizar as coisas para minha viagem, então tinha problema de como trazer esse otá. Isso porque tinha que pegar água do Rio Erinlé, coisa do tipo, Verger descobriu que seria muito fácil colocar um pouco dessa água numa garrafinha de café e colocar essa pedra dentro. Por conta disso, Verger chamou durante a vida toda, até morrer, minha Iansã de Oyá Café, numa alusão a esse vasilhame que eu trouxe o otá de Oyá. Interessante é que era um frasquinho que eu encontrei quando eu cheguei em 1968 em Dakar onde eu fiquei instalado pela primeira vez, tinha passado por lá o professor Valdir de Oliveira que era na época o diretor do Centro de Estudos Afro-orientais, ele tinha deixado lá essa garrafinha de café, eu lavei e trouxe o santo. Ao chegar eu fiquei com um grande problema de onde colocar, onde guardar, enfim, esse otá. Eu pensei em levar para o terreiro de Olga de Alaketu, Senhora Olga Francisca Regis, Oyáfumim, por conta das boas relações amigáveis e religiosas que eu tinha com ela, inclusive eu até esqueço, eu sou Omom Ifá do terreiro dela numa obrigação extraordinariamente, plasticamente bela, mais interessante porque ela fazia no próprio salão. Os filhos dela eram iniciados em Ifá. Ela fazia uma grande festa de Ifá e eu fui suspenso com Omom Ifá na época, aí eu fiquei achando que eu deveria assumir um pouco as rédeas dessas coisas e tal. Comprei uma pequena fazenda na Ba 093, num lugarzinho muito significativo por conta do seu nome chamado Pau da Rola. Tinha uma casinha e eu fiz um pequeno quarto de santo e coloquei lá o meu otá. Eu fazia o meu culto lá e naquela época eu não tinha interesse nenhum de colocar candomblé e nada dessas coisas. Quando eu fui colocar essa pedra lá assentada, dar uma oferenda pequena lá e tal eu acabei, por influência, convidando várias pessoas, o que acabou numa sessão de candomblé. Vieram muitas pessoas de candomblé que eu já conhecia porque eu já vinha fazendo uma pesquisa nessa área. No ano seguinte quando eu fui dar obrigação novamente, foi a mesma coisa e criou um problema muito grande porque era muita gente. Era um professor universitário que se lançava na vida religiosa afro-brasileira, era um professor universitário que tinha voltado da África depois de oito anos morando lá, era uma novidade e eu era um professor universitário que foi razoável e muito respeitado na academia, não bastasse o fato de eu ter publicado uma meia dúzia de livros. Mas a área de localização da pequena fazenda era extremamente perigosa e quase semanalmente havia um cadáver jogado lá, eu pensei que um dia desses o cadáver vai ser eu e aí vendi a fazenda e comprei essa terra onde é o Axéloiá. Aí eu já estava integrado a esse

universo, vivia constantemente ao lado de Cici uma filha de santo de mãe Senhora do Opô Afonjá que me orientava, muito mais do que Balbino ou mais que qualquer outra pessoa. Lá eu fiz o primeiro candomblé e no ano seguinte, fiz os primeiros iyaôs. A responsabilidade era muito grande, mas com apoio de Cici, profunda conhecedora das coisas do santo e de seu filho que já estava por lá e era Axogum, fiz os primeiros filhos de santo de Xangô e de Iansã, um barco. Ela, Cici, começou a me ajudar, mas dez dias antes da saída dos santos ela morreu. Muita gente disse: Pare! Não meta a mão, meu pai! Mas como eu fui pai pequeno assíduo, dos dez primeiros barcos, do terreiro de Balbino Daniel de Paula, Obaràyí e como Onã Mogbá, o primeiro mogbá de Aganju, ele não fazia nada sem a minha presença, o que era fácil porque eu estava sempre presente. É de lá do Aganju que vem a base do meu conhecimento, associado com as coisas que eu aprendi na África. Então eu resolvi meter a mão. Um dos recolhidos era uma pessoa extremamente ligada do Terreiro da Casa Branca, que não fazia santo de homem naquela época, não sei se ainda hoje é assim. A verdade é que eu assumi esse compromisso e levei o barco para frente, sem metáfora. Fiz o barco sem a presença de Cici, mas na presença de pessoas antigas lá do terreiro de Balbino, tinha uma Adjoiê escolhida Mãe Pequena de lá e tantos outros, Egbame Piedade, aquele povo todo antigo do Aganju. Durante as obrigações um grande grupo de pessoas antigas do terreiro do Engenho Velho resolveram assistir as obrigações, inclusive as coisas muito internas. Não eram só o prazer de estar lá, mas a vontade de inspecionar, fazer uma avaliação realmente. No final das obrigações, uma das mais velhas do Engenho Velho pediu para fala: - Eu quero dizer a vocês todos que estão aqui, e aqui só tem duas pessoas mais velhas do que eu! Eu quero dizer a vocês todos que nós acabamos de assistir uma obrigação de começo até o fim, como nunca mais a gente fez. Assim, já na rua do Raposo, eu fui lá comprei, arrumei, fui aos poucos. Agora eu devo ter uns oitenta ou oitenta e dois filhos de santo. Eu tive a sorte de frequentar assiduamente, durante quinze a vinte anos a Casa de Obaràyí, onde eu tive o acesso total a todas as mecânicas de iniciação e de outros rituais, além de ter vivido essa experiência na África, ter olhado e visto muita coisa. Acho que isso foi, agregado ao meu exercício acadêmico que me fez instalar tão agradavelmente lá no terreiro”. (Oyátundê, 2018).

Percebe-se através do relato de Júlio Braga sobre a fala da senhora, uma das mais velhas do Terreiro da Casa Branca do Engenho velho, no período da feitura de seu primeiro barco e estruturação do seu candomblé na Bahia de todos os Santos, que os sinais diacríticos são pontos que o grupo seleciona para diferenciar de outros, “desde pertencer a uma categoria étnica implica ser um certo tipo de pessoa que possui aquela identidade básica, isso implica igualmente que se reconheça o direito de ser julgado e de julgar-se pelos padrões que são relevantes para aquela identidade”. (BARTH, 1998, p. 194). Não basta o auto reconhecimento, é preciso que o outro também o reconheça, assim é evidenciada a étnicidade, o grupo reconhece internamente, através dos sinais diacríticos, e, também, os outros as diferenciam deste ou daquele grupo.

Todavia, neste terreiro existe um calendário litúrgico de festas anual com datas fixas, assim todos os filhos e pessoas afins podem se organizar, a depender de seus compromissos e vontades de participar das obrigações da casa.

O calendário das festas anual começa com a obrigação de Oyá, orixá regente da cabeça do babalorixá Júlio Braga, Oyátundê. Por ter sido iniciado em dezesseis de março de 1968, pelo sacerdote Bagunlé, em Saketê, no Continente Africano, o babalorixá estabeleceu o terceiro sábado de março, por ser o mais próximo ao dia de sua iniciação, e para não correr o risco de a data precisa de sua iniciação não ocorrer no meio da semana; assim, os filhos e as pessoas poderão participar da obrigação maior de sua comunidade. Os preparativos dessa obrigação começam muito antes do mês de março, os filhos de santo se empenham para que tudo saia do agrado de Oyá e também do pai de santo. Aliás, o pai de santo é quem mais se entrega para que a obrigação de sua mãe saia do agrado dela.

Momento em que uma boa parte do corpo das ebames e também dos filhos delas, sejam biológicos ou de santo do Terreiro de Obaràyí, comparecem para ajudar no que for necessário, dias antes, se instalando nas dependências do Axeloiá. Sempre na segunda-feira que antecede o sábado da festa, é dada a oferenda ao Exu, guardião do portão. Na quinta-feira é feito o bori do pai de santo. A ritualística do bori é uma das mais belas que assisti em minha vida. À cabeça do chefe espiritual são ofertados: galinha D'Angola, pombo, galinha, obi, atarê, acarás (comida predileta de Oyá), frutas de várias espécies, doces dos mais finos, vinho branco, além de flores, acaçás e outra iguarias, todos esses elementos são para que Ori fique preparado para receber a oferenda maior dada ao Eledá que ocorrerá no sábado.

Durante um tempo, o pai de santo fica descansando numa enin, no barracão, deitado e em silêncio total, enquanto são preparados, pela iyabassé e suas ajudantes, os animais sacrificados durante o ritual. Depois de preparados os alimentos, todas as pessoas vão ao barracão, onde ele se encontra deitado, de forma reverente se posicionam em seus postos e os elementos são distribuídos de forma harmônica ao lado do borizado. Ele é despertado pela pessoa de sua confiança que está realizando o rito, e depois de escutar seu nome pronunciado pela terceira vez, levanta-se pedindo a Ori saúde, felicidade, filhos e muitas outras coisas boas.

A felicidade toma conta de todos os presentes. O alabê e sua equipe começam a tocar o xirê em saudação a Ori, e, para Exu, é entoado o primeiro cântico, nesse momento o único filho de Exu da casa, o ebame Barilé se levanta, pede a benção a todos e começa a dançar em frente ao seu pai de santo, de cabeça baixa em total submissão à hierarquia em que é alicerçada esta religião de matriz africana. Em seguida são entoados os cânticos na ordem do xirê: Ogum, Odé, Ossáin, Obaluaiê até o último dos orixás que é Oxalá e, a cada orixá que seu cântico é entoado, seus respectivos filhos fazem o mesmo que o primeiro filho o fez.

Em confraternização, toda egbé se serve da oferenda a Ori, em verdadeira comunhão, entre o sagrado e o humano, compartilhando das intenções emanadas do seu sacerdote, podendo receber também as graças desejadas.

No sábado toda roça desperta juntamente com o cantar do galo, já descrevemos anteriormente o Akikokoloió. É o grande dia da festa de Oyá e a sua casa está eufórica, como é a própria natureza desse orixá. Além das ebames que já se encontram pela roça há dias, a todos instantes mais gente chega para saudar a grande orixá mãe. A que cuida com zelo de todas as nossas cabeças, do seu jeito é claro, com o vento é difícil de lidar, mas nós a amamos e sabemos que é indispensável para nossa existência.

Conta o mito que Ogum foi caçar na floresta e quando estava à espreita de uma caça apareceu um búfalo em sua direção; quando ele se preparava para matar o animal, subitamente o búfalo para e transforma-se em uma linda mulher, guardando seu couro em um formigueiro. Sem perceber que Ogum a vigiasse, parte para o mercado da cidade mais próxima. Ogum apanha a roupa/couro e a leva consigo, esconde-a em um celeiro de sua propriedade. Ogum, como um bom galanteador, aproxima-se de Oyá e, de tanto tentar, consegue casar-se com a mulher, que, por sua vez, conta seu segredo ao caçador pedindo ajuda para recuperar seu couro e Ogum promete ajudá-la sem contar que foi ele quem o escondeu.

Com Ogum, Oyá-Yansã teve nove filhos, o que causou muita inveja as outras esposas de seu companheiro, quase todos os dias era uma confusão, o que causa a Oyá mais interesse em encontrar seu couro e se transformar, novamente, em búfalo, e partir daquele lugar e, também, já percebera que Xangô já a desejava, ia sempre a forja de Ogum olhar a mulher assoprar o fole para aumentar o fogo para fundir o ferro.

Certa feita, as outras esposas de Ogum descobriram o segredo de Oyá e começaram a cantar, em ioruba: *‘Máa je, máa mu, àwọ rẹ nbẹ nínú àkà’*, Você pode beber e comer (e exibir a sua beleza), mas a sua pele está no depósito (você é um animal). (VERGER, p. 169,2002). De tanto ouvir as outras esposas cantarem esta melodia, decidiu-se ir procurar sua pele no depósito, para sua grande surpresa e felicidade ela estava lá. Então, vestiu-se com sua pele, chamou seus filhos, entregou a eles os chifres dizendo que ia embora, mas quando precisassem dela era só bater um contra o outro que ele estaria pronta para ajudá-los.

Em outro mito narrado, nas casas de candomblé onde fizemos nossa pesquisa, sobre Oyá se diz que ela, também, se transforma em outro animal. Como Iansã é o vento em movimentos,

em suas variadas fases, agora ela toma forma de uma borboleta. Tomando os mitos relatados sobre esse orixá dos ventos e das tempestades e comparando-o com o comportamento do seu filho, Oyátundê, no dia a dia, em sua roça de candomblé e coordenando seus filhos de santo, às vezes com a leveza de uma borboleta nos toma pra si em seu colo de mãe. Em outras, o seu lado búfalo nos afugenta, mas sabemos que temos em nossas mãos, os seus chifres e que é só precisar da mãe e bater um chifre contra o outro, ela estará ao nosso lado para o que der e vier. Assim, todos vamos reverenciar nossa mãe Oyátundê em seu dia.

Ogum é seu ajuntó, orixá da guerra e do fogo, que é cultuado no segundo sábado de junho no Axeloiá. Para ele é oferecido o cabrito, animal votivo de seu agrado. Ogunjá Patakori, todos os odés, orixás caçadores, sendo Ogum Otobiodé o primeiro caçador. Aos presentes é servida uma feijoada, prato de muita sustança, pois o desbravador precisa de muita resistência para conseguir abrir caminhos, o caçador passa horas a fio em silêncio em busca de seu objetivo maior e, para isso, precisa estar bem alimentado, assim, seus filhos cavalos também conseguem suportar a energia de Ogum. Neste dia, juntamente com Ogum, seus irmãos são saudados, Exu e Odé, que também são reverenciados com a mesma atenção.

No salão de festas a Iyabassé traz o caldeirão contendo a feijoada, pratos de najé, farinha de mandioca, talheres, arroz, farofa e alguma verdura. Estende-se uma toalha no chão e sobre a toalha são depositados os itens que a iyabassé trouxe e, na cabeceira da toalha, como se fosse uma mesa, o pai de santo senta sobre um apoti e serve o feijão a cada pessoa, sejam filhos de santos ou visitantes. O entusiasmo é latente no semblante de Oyátundê. O babalorixá, Oyá e Ogum alimentam seus filhos, nesse ritual, para que fiquem fortes e suportem as adversidades da vida.

Em um espaço reservado do Axeloiá, ficam os assentamentos dos caboclos, meio camuflados entre as palmeiras, lá está Boiadeiro, “caboclo do mato é forte, quem pode com ele é Deus, abaixo de Deus a morte” (cantiga de caboclo). E o dia dois de julho é reservado para seu culto, a ele são oferecidos galos, frutas, charutos, vinho tinto, abóbora jerimum⁶ e a jurema, beberagem preparada a partir das raízes e cascas da jurema (arbusto de grande inseminação no sertão baiano).

Todos os festejos ao caboclo Boiadeiro do Axeloiá ocorrem naquele espaço. Os caboclos chegam e seus filhos que estão em transe são arrumados com coroas e saias de pena,

⁶ Único momento que a abóbora entra no Axeloiá, pois este fruto é quizila de Oyá, mas boiadeiro é caboclo da Terra não reconhece os ritos de matriz africana.

em Boiadeiro, se veste roupas de couro. Para Braga os frequentadores e iniciados nos candomblés se dão conta, de maneira mais íntima, de elementos culturais de várias procedências e essas pessoas, iniciadas ou não, em momentos cruciais de sua existência, são aos caboclos que recorrem para amenizarem suas dores de imediato, para ele:

Convém sublinhar que muitos dos membros iniciados nos candomblés, ditos tradicionais, têm os seus caboclos assentados (sacralização de elementos naturais ou culturalmente construídos que os personalizam, dando-lhes identidade própria), em suas casas ou em lugares adrede preparados, onde se lhes consagra culto especial. Essas mesmas pessoas frequentam, livremente, outros candomblés chamados “de caboclo”, ocorrendo-lhes às vezes, o transe e a possessão por essas entidades. (BRAGA, 1995, p.17).

Na citação de Braga, fica evidente, mesmo que a casa de candomblé não tenha um calendário pré-estabelecido para homenagear o caboclo, que seus membros visitam outras casas denominadas de candomblé de caboclo e por muitas vezes entram em transe com sua entidade protetora das matas.

Em setembro, a família Jeje também é homenageada, a ela oferecem suas iguarias prediletas: auré, adié, akikó, folhas de mostarda, banana da terra, ovos e o grande ebó. Este último é feito em local especial ao ar livre, onde toda a família vem para oferecer o ebó ao coletivo, pedindo a Omolú que nos dê tudo o que ele não teve, saúde paz, prosperidade, aió, baió.

O orixá da varíola é o regente dessa obrigação, que muitos confundem pensando que seria uma festa comum de terreiro, mas esta obrigação é para pedir proteção contra as doenças do mundo, sejam físicas ou espirituais e, ocorre no último sábado de setembro. O Axeloíá se organiza para executá-la; na casa de Omolu se colocam palhas de bananeiras secas, bandeirolas nas cores preto e vermelho, penduram-se enfeites diversos, no centro do barracão, na pilastra central é confeccionado com palha seca um grande enfeite como se estivesse ali um Omolu.

A obrigação transcorre semelhante à da Casa Banca, começa no barracão e depois as pessoas são convidadas para se deslocarem ao ar livre, em frente à casa da família da palha e todos os voduns de Jeje recebem cânticos e o ebó coletivo é feito naquele espaço. O retorno ao barracão só acontece depois que a última pessoa foi alimentada e os orixás se arrumam, também vão para o barracão dando continuidade à obrigação, agora ao invés de oferecer alimentos eles dançam seus respectivos enredos.

Atotô!!!!!!

O dono do pássaro seja bem-vindo com seu atori, seja bem-vindo!

Logo após ao amanhecer a casa de Oxalá é aberta, por uma ebame agbá, é a penúltima festa do calendário litúrgico do Axeloíá. O pilão de Oxaguiã é enfeitado com as cores que o orixá gosta para que fique adequadamente pronto para comportar a massa de inhame a qual será oferecida às pessoas que irão prestigiar a festa do Rei de Egibô. Esta festa acontece no primeiro sábado de dezembro, quando a casa se pinta de branco e o ebô é oferecido a todos, o atori é preparado pelos homens, dentro da casa de Oxalá, enquanto os demais se prostram em frente à morada do Senhor do Branco, respondendo aos cânticos entoados pelo Babalorixá Júlio Braga.

No dia seguinte a casa de Oxum e Iemanjá recebe toda a atenção, pois suas filhas e filhos levam flores, perfumes, fitas, sabonetes, abebés, comidas seca, porrões com água de cheiro e balaios para serem enfeitados e oferecidos as deusas das águas. Depois de caprichosamente ornados, os balaios são depositados no barracão juntos ao Opá Oraniã, Pai Júlio entoa cânticos aos orixás, um ebame distribui-os aos presentes, que saem em procissão em direção ao encontro do rio com o mar para entregar às Iyabás das águas. Fechando o ciclo de festas da comunidade do Axeloíá.

Sempre ocorre dias antes do final do ano um ebó coletivo, com a intenção de que o ano vindouro seja de muita paz, harmonia, aprendizado. No intuito de que as pessoas membros do candomblé sejam melhores em todos os sentidos da vida, assim, o Axeloíá faz o ebó e se despede do ano velho para adentrar em um ano novo, na expectativa de mais amor ao próximo e mais fé nos orixás.

A força vital vem do solo africano, pela sua gente, mesmo em situação de escravizado não a perdeu. Desde a fundação do candomblé Nagô, por Iyá Nassô Oká (Africana do Reino de Oyó, sacerdotisa do templo de Xangô), na Barroquinha, depois transplantado para o Engenho Velho, na Vasco da Gama, a nossa força motriz abriu-se em leque surgindo outros candomblés a exemplo dos: Ilê Iyá Omim Axé Iyá Massê (Gantois), fundado por Maria Júlia da Conceição Nazarè em 1849; o Ilê Axé Opô Afonjá, fundado por Eugênia Anna dos Santos em 1910; o Ilê Axé Opô Aganju, fundado por Balbino Daniel de Paula, na cidade de Lauro de Freiras; o Axeloíá, fundado por Júlio Santana Braga, (década de 1990), na cidade do Salvador.

A preservação é garantida em terras barsileira, seja pelas casas supracitadas, ou pelo candomblé fundado pela família de Olga Francisca Régis (Oyá Fumim), seja pelo Axeyanguí fundado por Aduino Viana de Brito, na cidade de Vitória da Conquista. Assim, adaptam formas

de cultuarem seus orixás, com base nas matrizes africana nagô, e, a energia do axé é perpetuada, passando por gerações, driblando todas as adversidades, constituindo ressurgências de uma cosmovisão nos candomblés da Bahia.

A cabaça/Mundo que um dia foi bipartida para formar o Orum e o Ayê e que demarcou a separação dos seres que habitavam a parte superior frente aos novos seres do mundo inferior é novamente tornada íntegra pelos ritos presididos por Exu. Está partida por um corte vertical, que explica os lados Otum e Ossi, o lado direito e o lado esquerdo, em que se dividem todos os domínios /da existência, evidenciando a complementaridade e a interação entres suas partes, pois cada uma tem sua especialidade e importância para o todo. Sabemos que Exu é o axis ou eixo de ligação entre as quatro partes, e orixá criador, segundo o mito da criação relatado nas casas estudadas, seja naquele em que Obatalá descuida-se de preparar o ebó a Exu, seja naquele em que Odudua, com a posse dos pós da existência, principiará o Ayê. Exu, ao ser movimento, ao fazer a poeira, o Calor escaldante, ou ao promover o cansaço do Orixá Funfun, ao sujar suas roupas brancas, e ao propiciar sua embriaguez, todas essas ações são demiúrgicas e produzem um efeito até então não conhecido, sendo uma espécie de princípio para essas ações.

Laroyê Laroyê Exu,

Exu Agbá

Laroyê Cocorubejá

Laroyê Cocorubejá

Alacorô, Alacorô Ajimbolá

Alacorô Mataquafim Mopê

Exu Mopê, Exu Mopê

Exu Odara, Babá mim

Dadanim fun a um bobô nibí

Laroyê !!!!!

V – CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao pensar nos candomblés da Bahia, levantar os termos narrativos cosmogônico/demiúrgicos e realizar a análise das práticas rituais do candomblé nagô, levamos a termo nesta dissertação o estudo sobre o valor religioso das ideias de “Lateralidade”, direita, e esquerda, acima e embaixo.

Os caminhos percorridos para adentrar o campo da pesquisa não foram tarefa fácil, pois nas casas de candomblé há uma forma de organização e de participação efetiva nos rituais, restringindo-os aos iniciados do culto. Sabe-se que o candomblé baiano é alicerçado em estruturas de matriz africana, nele está presente a ideia de circularidade e é perceptível na forma que as casas se organizam ritualisticamente para executarem sua religiosidade através dos ritos e mitos.

Assim, identificamos os significados de “ordem”, “organização”, “anterioridade”, “posteridade”, “complementaridade” e “totalidade”, implicados na oposição “direito”/“esquerdo”; interpretamos o entendimento que os adeptos dos terreiros têm da relação complementar direito/esquerdo, sobretudo quando da distribuição de cargos; especificamos as funções de cada lateralidade, em que um indivíduo ocupa o cargo, um outro exerce função complementar ao cargo, um por seu lado “direito”, e, outro, pelo lado “esquerdo”, visando cumprir as exigências do mesmo cargo; verificamos se os filhos dos terreiros pesquisados conhecem o mito da criação do mundo, simbolizado pela “divisão da cabaça em duas partes” e verificamos que as cosmovisões vigentes nos terreiros e o que significa as partes da cabaça dividida, são conhecidas pelos integrantes enquanto filhos da casa.

Ambas as casas se organizam com a divisão em lado esquerdo para os homens e lado direito para as mulheres, e essa organização de homem para um lado e mulher para o outro ficou evidente em nossos estudos, pois ela é bem demarcada e cumprida com rigor por todos os membros em seu cotidiano e, também, quando se abrem para o público, as pessoas são conduzidas para se posicionarem em seus devidos lugares, respeitando a ordem de masculino e feminino. No Ilê Axé Iyá Nassô Oká esta ordem, além de ser respeitada por todos, dela há um caso particular, pois a equede e o ogam em seu primeiro ano de iniciado são convidados a ficar sentados ladeando a Iyalorixá: ele, do lado direito, e ela, do lado esquerdo. Segundo a equede Sinha, é necessário ficarem observando os outros pares para melhor “compreensão de suas

funções específicas”, assim, executarão suas atividades de forma eficaz quando passar um ano de sua iniciação.

Os líderes religiosos dos terreiros em que desenvolvemos nossa pesquisa entendem que o mundo segue uma ordem de lado direito, lado esquerdo, a todo tempo esta compreensão é clara para todos que adentram ao espaço sagrado sejam: ao sentarem homens de um lado e mulheres do outro; seja na divisão das partes da cabeça quando os adeptos do candomblé a tocam em sinal de deferência; na distribuição dos cargos estruturais do terreiro, abaixo da Iyalorixá, todos os outros cargos têm seu otum e seu ossí (o direito e o esquerdo) não é de maneira aleatória que esses líderes os distribuem, acreditamos que seguem a ordem que denominados de Lateralidade no candomblé nagô, em alusão à cosmovisão iorubana que supõe o mundo dividido em quatro partes, sendo elas o otum, o ossí, o Orum e o Ayê. Como se o cargo fosse regido por um orixá na centralidade, ladeado por mais dois para desenvolver de maneira complementar sua função.

Constatamos que no conjunto de elementos utilizados na dissertação reportam-se aos candomblés de língua iorubana, em especial aos dois terreiros objeto de nossa pesquisa, a definição e distribuição de cargos, orientada pela lateralidade, contém dados que diferenciam as comunidades entre si, enunciando suas Étnicidades historicamente infletidas e, que essas diferenças, muitas vezes, se relacionam com as posições hierárquicas e são justificadas por meio dos mitos e ritos, arcabouço étnico e cultural de cada uma dessas casas-terreiro.

Na organização das casas estudadas Exu tem a função de comunicar todas as partes do universo, desde as mais remotas. Ele aparece como o axial de ligação ocupando a centralidade e não se enquadra nem como ocupante do lado direito e nem do lado esquerdo, transita por todas as direções ligando o superior ao inferior, o direito ao esquerdo, penetra todos os mundos levando a comunicação. No ritual do padê Exu é o orixá regente e fica evidenciada a sua função de comunicador.

Percebemos que tanto no candomblé da Casa Branca quanto do Axeloiá o padê é realizado no final de tarde, momento que ambos têm uma quantidade limitada de pessoas, nesse ritual o mundo iorubano parece se completar e a função axial de Exu é latente, Exu transita em todas as direções para convidar sejam: os orixás que habitam as florestas, as águas, montanhas, os ancestrais que ajudaram a fundação dos candomblés tornando Essás, homenageiam as mães ancestrais com todo o poder feminino. Os cargos distribuídos no terreiro são lembrados, não deixando ninguém de fora, inclusive as pessoas ilustres que por ventura se fazem presentes, também, são convidados sobre os auspícios de Exu.

Através da pesquisa alcançamos a organização e distribuição dos cargos e seus respectivos otum e ossi, o que nos leva ao entendimento de que nossa pesquisa é pioneira. O interesse dessa escolha partiu das evidências apontadas e observadas em um momento específico, o do jogo do obi, onde o oficiante evoca todos orixás que estão do lado direito e todos que estão do lado esquerdo se juntem a ele para que formem um todo e, também, quando da distribuição dos cargos e organização ritual.

Portanto, constatamos a presença da “lateralidade” nos mitos e ritos e sua importância para a constituição das ordens rituais, evidenciando como as étnicidades contribuem para as ressignificações e organização dos candomblés nagô.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIAR, Itamar Pereira de. *As Religiões afro-brasileiras em Vitória da Conquista: caminhos da Diversidade*. 2009. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São PAULO, 1999.

_____, *Os candomblés do sertão: a diversidade religiosa afro-indígena-brasileira*. Educação, Gestão e Sociedade: revista da Faculdade Eça de Queiros, ISSN 2179-9636, Ano 2, n 5, março de 2012.

_____, *Os candomblés do sertão: a diversidade religiosa afro, indígena, brasileira*. In: MARTINS, P. C. B.; OLIVEIRA, S. C. C. G. da S. S. de (orgs.). *Diversidade religiosa no Brasil contemporâneo*. Goiânia: Kelps, 2013.

BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____, *As religiões africanas no Brasil*. Ed. 1. São Paulo: Livraria Pioneira editora. Editora da Universidade de São Paulo. 1971.

BRAGA, Júlio Santana. *Na gamela do feitiço: representação e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 1995.

_____, *Ancestralidade Afro-Brasileira O culto de babá egum*. 2ª Ed. Salvador: EDUFBA, 1995.

_____, *Fuxico de Candomblé*. Feira. Feira de Santana: UEFS, 1988.

_____, *O JOGO DE BÚZIOS: Um estudo da adivinhação no candomblé*. Editora Brasiliense, 1988.

BRANDÃO, Gernice Equede Sinha. *Equede: A mãe de Todos*. Salvador: Barabô, 2015.

CARNEIRO, Edson. *Candomblés da Bahia*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2008.

CASTILLO, Lisa Earl, *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2010.

_____. *Entre Memória, Mito e História: viajantes transatlânticos da Casa Branca*, In: REIS, João José & AZEVEDO, Elciene (org.). *Escravidão e suas Sombra*. Salvador: EDUFBA, 2012, pp.65-110.

CONSORTE, Josildete Gomes. *Sincretismo, anti-sincretismo e dupla pertença em terreiros de Salvador*. In. Negrão, Lísias Nogueira (org.). *Novas tramas do sagrado: trajetórias e multiplicidades*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2009.

COSTA, José Rodrigues da. *Candomblé de Angola: nação Kassanje; história, etnia, inkices, dialeto litúrgico dos Kassanjes*. 3ª. Ed. – Rio de Janeiro: Pallas, 1996.

- CLIFFORD, James. *A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Organização José Reginaldo Santos Gonçalves. 3ª Ed. Rio de Janeiro, Editora UERJ, 2008.
- CROWTHER, Samuel. Ajayi. *Vocabulary of the Yoruba Language*. London: 1843.
- DERRIDA, Jacques. *A Escritura e a Diferença*. 3ª ed. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. São Paulo-SP: Editora Perspectiva S.A., 2002.
- DUARTE, Everaldo Conceição. *Terreiro do Bogum: memórias de uma comunidade Jeje-Mahi*. Lauro de Freitas-Bahia: Solisluna, 2018.
- ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos. Ensaio sobre o Simbolismo Mágico-Religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- FERRETI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o sincretismo: Estudos sobre a Casa da Mina*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; São Luiz: FAPEMA, 1995.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC – Livros Técnico Científicos, 1989.
- GOMES, Fábio Andrade. *Política de Acautelamento do IPHAN: Ilê Axé Iyá Nassô Oka: Terreiro da Casa Branca*. Salvador: Bahia, IPHAN, 2015.
- HALBWACHS, Maurice: *A Memória Coletiva*: 10ª Ed. São Paulo: Vértice, 1990.
- LIMA, Vivaldo da Costa. *A Família de Santo nos Candomblés Jejes-Nagôs da Bahia*. Salvador: Corrupio, 2003.
- _____, *LESSÉ ORIXÁ: nos pés do santo*. Salvador: Corrupio, 2010.
- LODY, Raul. *Xangô: o senhor da casa do fogo*. Rio de Janeiro. Pallas, 2010.
- MACHADO, Ivana Karoline Novaes. *Cultuando a essência dos que se foram: o candomblé no Sertão dos Maracás*. Jequié: UESB, 2016.
- MAUPOIL, Bernard: *Adivinhação na Antiga Costa dos Escravos*. São Paulo: Edusp, 2017
- MINAYO, M. C. S. *Pesquisa Social: Teoria, Método e Criatividade*. 7ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.
- MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. *A Religião dos Orixás, Voduns e Inquices: Uma Bibliografia em Progresso*. In: - As Senhoras do Pássaro da Noite. São Paulo: Axis Mundi/Edusp, 1994, p. 213-244.

PARÉS, Luís Nicolau. *A Formação do Candomblé. História e Ritual da Nação Jeje na Bahia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

PARÉS, Luís Nicolau & CASTILLO, Lisa Eart. José Pedro Autran e o Retorno de Xangô. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 35(1), pp 13-43, 2015.

POLACK, Michel. *Memória e identidade social In: Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol 5, nº10, 1992.

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

RAMOS, Artur. *As culturas negras no novo mundo*. 3ª.ed. São Paulo: Nacional, 1979. (Coleção Brasileira,249).

_____, *O Negro Brasileiro*. 5ª. Ed. Rio de Janeiro: Graphia, 2001.

RODRIGUÉ, Maria das Graças de Santana. *Orí Àpéré Ó: o ritual das águas de Oxalá*. São Paulo, Summus, 2001.

RODRIGUES, Raimundo Nina, *Os Africanos no Brasil*. 5ª. Ed. São Paulo: Madras, 2008.

SANTOS, Juana Elbein. *Os Nàgô e a morte*. Petrópolis: Vozes, 1976.

SERRA, Ordep. *ÁGUAS DO REI*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

_____, *O brilho da equede*. In: BRANDÃO, Gersonice Equede Sinha Azevedo. *Equede: a mãe de todos*. Salvador: Barabô, 20015.

SILVA, Tomaz Tadeu da: *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 15ª Ed. Rio de Janeiro-RJ: 2007.

SILVEIRA, Renato. *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto*. Salvador: Edições Maianga, 2006.

SOARES, Emanuel Luís Roque, *As vinte e uma faces de exu na filosofia afrodescendente da educação: imagens, discursos e narrativas*. Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, 2008.

SODRÉ, Muniz: *A Verdade Seduzida*, 3ª Ed. Rio de Janeiro - RJ: DP&A, 2005.

TOMPSON, John B. *Ideologia e Cultura: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. 9ª Ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

VERGER, Pierre. *Fluxo e Refluxo: comércio entre a Bahia de Todos os Santos e o Golfo do Benim*. São Paulo: Corrupio, 1997.

_____, *Orixás deuses iorubas na África e no Novo Mundo*, tradução Maria Aparecida da Nóbrega, 6ª ed. Salvador: Corrupio, 2002.

VIANNA, Marisa. *Baba Egum*. – Texto de Júlio Santana Braga. – Salvador: P555 Edições, 2008.

VI- GLOSSÁRIO

A

ABASSÁ – s.m: local reservado para festas públicas do povo de nação Angola.

ABÔ – s.m: macerado de folhas em água, que depois de alguns dias em fusão, serve para banhos.

ABIÃ – s.m: posição ocupada por pessoas que pretendem ingressar ao candomblé, depois que fazem algum tipo de ebó.

ACÚ – s.m: cerimônia restrita do culto de Babá Egum, oficializada pelos ojés agbás.

ADIÉ – s.f: animal bípede com o corpo coberto de penas; ave; galinha.

ADJÁ – s.m: objeto sagrado utilizado pelo mais altos graus na hierarquia do candomblé.

AFICODÉ – s. m: ogan responsável pelas coisas da casa de Odé.

AFOJUDI – adj: relativo a pessoa fofqueira.

AJAGUNÃ – adj: qualidade guerreira de Oxalá.

AJALÁ – adj: referente a hierarquia celestial – Oxalá.

AGIMUDÁ – s.f.: aquela que levanta com a espada na mão; cargo feminino no candomblé ligado a casa de Exu; referente a Oyá.

AGANJU – s.m: nome de Xangô; nome dado ao Terreiro de Balbino Daniel de Paula o Obaràyí.

AGBÁ – adj: referente à velho(a);

AGBOULÁ – s.m: nome dado a um Babá e ao terreiro localizado na Ilha de Itaparica – Bahia; egum ancestral vindo do Continente Africano;

AGEUM – s.m: ato de comer;

AGOURO – s.m: mal presságio.

AGUIDAVI – s.m: varetas utilizadas para tocar os atabaques.

AIÓ – s.f.: felicidade

AIRÁ INTILÉ – nome da casa de candomblé que originou o Ilê Axé Iyá Nassô Oká; nome de Xangô.

AJÉ – s.f.: referente a agora.

AJUNTÓ – s.m.: segundo santo que compõe o enredo do indivíduo.

ALÁ – s.m.: pano branco muito usado nos candomblés da Bahia para cobrir a passagem de Oxalá e das pessoas que o acompanha.

ALABÊ – s.m.: cargo de candomblé dado ao principal tocador dos atabaques; chefe dos tocadores.

ALABEDÊ – s. m.: responsável pela confecção de ferramentas forjadas no terreiro e título de Ogum.

ALAFIA – s.m.: caminhos abertos; positividade nos ritos.

ALAPINI – s.m.: cargo dado nas casas de culto a Babá Egum.

AMASSI – s.m.: macerado de folhas frescas para banho imediato.

AMOREIRA – s.f.: lugar que o culto de Babá Egum tem grande importância na Ilha de Itaparica.

AMOIXÃ – s.m.: posição ocupada por pessoas que pretendem ingressar ao culto a Babá Egum, depois que são escolhidos por Babá para receber o ixã.

ANCESTRAL – s.m.: qualidade dada a pessoas ilustres que fizeram parte do candomblé pertencente à família consanguínea ou extensiva que já não se encontram entre os vivos.

ANGORÔ – s.m.: inquite da nação Angola.

APANIJÉ – s.m.: dança ritualística de omolu.

APARACÁ – s.m.: condição de um egum, que já recebeu roupa, que aparece nos terreiros de Babá Egum para assustar as pessoas; sejam da família ou visitantes.

APOTI – s.m.: espécie de objeto para assento banquetta, banco.

ASSOBÁ – s. m.: ogan ligado a casa de Omolu.

ATABAQUE – s.m: instrumentos de percussão que dão o ritmo das cantigas nos candomblés.

ATARÊ – s.f.: o mesmo que pimenta.

ATIM – s.f: árvore sagrada onde, em sua volta, são assentados alguns Voduns. ATIM 2 – s.m: pó mágico usado no culto dos orixás, voduns e inquices.

ATOQUE – s.m.: cargo dado ao Ojé Agbá com vasto conhecimento de um determinado Babá Egum.

ATORI – s.m: varinha sagrada utilizada por Oxaguiã.

ATOTÔ – interjeição: saudação à Omolu.

AURÉ – s.f: animal quadrúpede; cabra.

AXÉ – s.m.: força motriz que impulsiona a energia vital, individual e coletiva do povo de santo.

AXEXÊ - s.m: rito fúnebre, que a depender do grau iniciático do falecido, pode durar alguns anos.

AXÉYANGUÍ – s.m: nome da primeira casa de candomblé em Vitória da Conquista pertencente ao clã: Ilê Axé Iyá Nassô Oká, Ilê Axé Opô Afonjá, Ilê Axé Opô Aganju e Axeloiá, fundado em 12 de agosto de 2017 pelo Babalorixá Aauto Viana de Brito (Barilé).

AXELOIÁ - s.m: nome da casa de candomblé em Salvador - Bahia pertencente ao clã: Ilê Axé Iyá Nassô Oká, Ilê Axé Opô Afonjá e Ilê Axé Opô Aganju, fundado na década de 1990 do século passado.

AXOGUM – s.m.: cargo de grande importância exercido por um ogan em rituais restritos as pessoas do candomblé.

ARCHÉ – s.f.: primeiros estudos ou coisas primeiras.

AKIRIJEBÓ – s.m.: qualidade de Exu; pessoas que levam e trazem qualquer tipo de informação.

AKIKÓ – s.m: animal bípede com o corpo coberto de penas; ave; galo.

AKIKOKOLOIÓ – onomatopeia: som emitido pelo galo, o cantar do galo ao anunciar um novo dia

AWÔ – s.m: ato de guardar; segredo

AZONSÚ – s.m: vodum da nação Jeje.

AIÊ – s.f: parte inferior cabaça; Terra.

B

BABÁ – adj: mesmo que pai.

BABÁ EGUM – s.m: espírito cultuado em terreiros seja vindos da África (Oloriegum) ou de algum ente querido.

BABALAWÔ – s.m: cargo exercido por um homem com uma gama de conhecimentos sobre Ifá.

BABALORIXÁ – s.m.: cargo masculino que fica no topo da hierarquia ao culto de orixá.

BAGUNLÉ – Nome próprio: iniciador de Júlio Braga, em Saketê no Continente Africano.

BALÉ XANGÔ – s. m: cargo com responsabilidade da organização da casa de Xangô.

BALOGUM – s. m: segurança da casa de Ogum.

BAMBOXÊ – nome próprio: família trazida, em condição de escravizada, do Continente Africano para a Bahia; personalidades importantes na edificação do candomblé no Brasil; Essá lembrado no ritual do padê.

BARRETE – s.m: serve para cobrir a cabeça; chapéu.

BANTO – adj: linguagem Africana que serve como tronco linguístico para muitos outros idiomas do mesmo Continente.

BARÁ – s.m: Exu individual.

BARRACÃO – s.m: espaço reservado para festas públicas dos terreiros de candomblés.

BIAIÓ – adj: felicidade renascida.

BOGUM – s.m: nome dado a um Vodum de nação Jeje e ao terreiro de candomblé de mesma nação em Salvador – Bahia.

BORI – s.m: ritual feito para a cabeça

C

CABAÇA – s.f: nome científico: Lagenaria Sceraria- fruto muito utilizado no candomblé para guardar pós, objetos sagrados e apanhar água. Representação Mundo simbólico.

CABOCLO – s.m: nativos do Brasil; entidades cultuadas em alguns terreiros.

CAFUNGÊ – s.m: inquice de nação Angola.

CANDOMBLÉ - s.m: nome dado as casas de culto ou grupo religioso de matriz africana.

CASA – s.f: mesmo que candomblé.

CATIÇO – s.m.: espíritos cultuados no Brasil em diversas casas de matriz africana entidades, sejam: caboclos, pomba giras, exus e outros; entidades.

COLABÁ – s. f: guardiã da riqueza de Xangô.

D

DAN – s.m: vodum de nação Jeje- serpente patrono de algumas casas de mesma nação.

DANDALUNDA – s.f: inquice de nação Angola.

DECÁ – s.m.: licença dada ao membro do candomblé em ritual público que tenha mais de sete anos de iniciado.

DAHOMÉ – s.m: antigo Estado Africano na Costa Atlântica

DEMIÚRGICA – adj: coisas de Deus.

DISSIÇA – s. f.: nome dado à esteira feita com a palha da palmeira nos terreiros de Angola.

DILOGUM – s.m: colares com sequência de dezesseis fios que a iyaô recebe no momento de sua feitura e que carrega no pescoço por sete anos.

E

EBÔ – s.m: comida apreciada pelos orixás Funfuns

EBÓ – s.m: elementos cozidos, torrados e crus que são utilizados para afastar ou aproximar problemas das pessoas.

EBORÁ – s. m: divindades ligadas á hierarquia celestial

EFUM – s.m: pó branco.

EGBÉ – s.m: sociedade

EGIALAKETO – adj: posição específica de uma queda dos búzios.

EGIBÔ – s.m: cidade encantada Africana.

ELEDÁ – s.m: orixá protetor principal do indivíduo.

ELEGBÁ – s.m: vodum de nação Jeje.

ELEGBARÁ – s.m.: qualidade de Elegbá.

ELEMAXÓ – s. m: ministro de Oxaguiã.

ENI – s.f: nome dado à esteira feita com a palha da palmeira nos terreiros de nação Queto.

EPÔ – s.m: óleo extraído do fruto da palmeira Elleis Guineensis.

EQUEDE – s.f: zeladora dos orixás e pessoas quando estado do transe.

ESSÁ- ancestral ligado ao culto

ETAUA – adj: posição da queda dos búzios com resposta negativa.

EWÁ – s.f: orixá serpente ligada ao rio, a beleza e a invisibilidade.

EWÉ – s.f: folhas sagradas

ENIN – s.f: esteira feita com a palha da palmeira para o povo iorubano

EKÓ – s.m: comida feita com milho branco usado em rituais, sejam: enrolados em palaha de bananeira ou dissolvido em água.

EXU – s.m: orixá da criação, comunicação e dos caminhos, primeiro a receber as oferendas e responsável a levar o convinte aos orixás na cerimônia do padê.

F

FARNÉU – s.m: bolsa confeccionada em tecido ou coro que serve para carregar coisas a tiracolo.

FATUMBI – nome próprio: nome iniciativo de Pierre Verger.

FUNFUM – adj: ligado ao branco

H

HIERARQUIA – s.f.: posição que os integrantes do candomblé ocupam no terreiro em relação à iniciação.

I

IANSÃ – s.f: corruptela da expressão Iyá Messan Orum- Mãe dos nove Céus, mesmo que Oyá.

IBÁ – s.m: recipiente que serve para guardar os objetos sagrados das divindades e é relativo ao cabaça.

IBALÉ – adj: qualidade de Oyá.

ICÚ – s.f: referente à morte.

IEMANJÁ – s.f: nome dado à rainha das águas.

IFÁ – s.m: o mesmo que Deus.

ILÊ – s.m: casa.

INQUICE – s.m: divindades da nação Angola.

INZILA – s.m: inquice ligado aos caminhos e a comunicação.

IRÔCO – s.m: orixá que habita a árvore com o mesmo nome.

IRUNMALÉ – s. m: divindades da hierarquia celestial, a perfeição.

ITÁ – s.m: obrigação feita ao terceiro dia.

IXÂ – s.m: vara devidamente preparada e manipulada pelos ojés para delimitar o espaço onde os eguns e aparacás podem ir.

IYÁ – s.f: mãe.

IYABÁ – s.f: referente às divindades femininas.

IYABASSÊ – s.f: mulher com alto grau hierárquico responsável pelo preparo dos alimentos votivos a serem ofertados aos orixás.

IYADAGÂ – s. f: auxilia a iyamorô e vice-versa. Possui subpostos otum-dagâ (a primeira) e ossi-dagâ (a segunda) (BRANDÃO, p. 54, 2015).

IYÁ EGBÉ – s. f: pessoa responsável pelo bom comportamento das pessoas de dentro da casa do axé.

IYÁ EFUM – s.f: ebame responsável pelo preparo dos atins utilizados no candomblé.

IYALORIXÁ – s.f: cargo feminino que fica no topo da hierarquia ao culto de orixá.

IYAMIM OXORONGÁ – s. f: minha mãe feiticeira.

IYAMORÔ – s. f: filha de Omolu com atribuições no padê.

IYÁ NASSÔ OKÁ – Título de uma das princesas vinda de Oyó, do Palácio Real de Xangô e também nome do candomblé da Casa Branca.

IYAÔ – s. f: segunda posição da hierarquia dos iniciados do candomblé.

IYAQUEQURÊ – s. f: mãe pequena de um terreiro de candomblé.

IYARUBA – s. f: responsável de carregar a enim no momento que a iyaô é apresentada no barracão.

IYATEBEXÊ – s. f: pessoa responsável pelos cânticos aos orixás.

J

JEJE – s. m: denominação dos povos estrangeiros ao culto dos iorubas e também à nação de candomblé que cultuam os voduns.

K

KATENDÊ – s. m: nome do inquite patrono da medicina dos povos da nação Angola.

KAIALA – s. f: nome do inquite das águas salgadas.

L

LÉ – s.m: terceiro instrumento percussivo que compõe o trio de atabaques, o menos entre eles.

LEGBÁ – s. m: vodum da nação Jeje que mora nas encruzilhadas.

LEMBÁ – s. m: inquite da nação Angola que tem como domínio a abóboda celestial.

LOGUNEDÉ – s. m: orixá iorubano de regência na caça e na pesca.

M

MAIÉ – s, f: guardiã dos segredos do iniciado que desenvolve sua função junto à iyalorixá.

MARIÔ – s.m: folha nova da palmeira *Elleis Guineensis* desfiada em tirinhas.

MATAMBA – s.f: inquite das tempestades.

MAVILE – adj: referente a um título do inquite Inzila.

MAKOTA – s. f: posição hierárquica na organização das casas de nação Angola.

MÉDIUM – s.m: pessoas com sensibilidade aos fenômenos sobrenaturais.

MOBÁ – s. m: ministros de Xagô no Terreiro Aganju, semelhante aos Obás do Terreiro de São Gonçalo.

MENSAGEIRO – s.m.: apelido carinhoso a Exu.

MUTALAMBÔ – s.m: caçador.

MUTUÊ – s.m: cabeça

MUZENZA – s.f: segunda posição da hierarquia na nação Angola.

N

NAGÔ – adj: referente à língua iorubana utilizada nos terreiros Queto/Jeje.

NAÇÃO – s.f.: referente a qual denominação de candomblé pertence sejam: Queto, Angola ou Jeje.

NANÃ – s.f: orixá velho ligado a criação do mundo iorubano.

NENGUA DE INQUICE – s. f: líder religiosa da nação Angola.

O

OBALUAIÊ – s.m: orixá Rei da Terra.

OBARAYÍ – Nome próprio: oruncó atribuído à Balbino Daniel de Paula quando em sua iniciação por Maria Bibiana do Espírito Santo, a Iyalorixá Oxumiwá (mãe Senhora) do Ilê Axé Opô Afonjá.

OBATALÁ – s. m: orixá responsável pela criação do mundo iorubano, orixá primordial.

OBATOSSÍ – Nome próprio: oruncó atribuído à Marcelina da Silva Asipá, sucessora de Iyá Nassô Oká, iyalorixá do candomblé da Casa Branca do Engenho Velho.

OBÉ – s.f: faca

OBÍ – s.m: fruto da Cola Cumminata, utilizado para adivinhação. Existem dois tipos: o banjá com dois cotilédones e o abata com quatro cotilédones.

OBÓ – s. m: vegetal muito utilizado nas casas de candomblé da Bahia.

OBORÓ – s.m: referente às divindades masculinas do panteão dos orixás.

ODARA – adj: bonito, belo.

ODÉ – s.m: caçador.

ODU – s.m.: caminho.

ODUDUA – s.f: orixá ligado à criação do mundo iorubano.

OIECU – adj: quinta posição do jogo com quatro búzios.

OFÁ – s.m: arco e flecha de metal.

OGAM – s.m: posição sacerdotal ocupada por homens que não entram em transe.

OGODÔ – s. m: orixá iorubano, cujo domínio, é nas pedreiras e penhascos.

OGUM – s.m: orixá da Guerra e da Tecnologia

OGUNJÁ PATACORÍ – saudação ao orixá Ogum

OJÉ – s.m: cargo masculino do culto à Babá Egum.

OJIXÉ – adj: título atribuído a Exu.

OJUBONÃ – s. f: mesmo que mãe criadeira.

OJU OBÁ – s. m: os olhos do Rei.

OJU ORÔ – s.m: vegetal de grande importância em cerimônias nos candomblés da Bahia.

OKALEJÔ – adj: referente à pessoas ilustres que visitam os candomblés.

OLOCOTUM – s. m: nome de um Babá Egum Ancestral vindo da África, cultuado na Ilha de Itaparica, originando um terreiro com o mesmo nome.

OLODUMARÊ – s.m: Deus supremo.

OLOGUM – s. m: cargo responsável para despachar os ebós das grandes obrigações.
(BRANDÃO, p. 54, 2015).

OLOIÁ –s. m: cargo feminino responsável para despachar os ebós das grandes obrigações.
(BRANDÃO, p. 54, 2015).

OLORIEGUM – s.m.: Babá Egum Ancestral.

OLOROGUM – s.m.: ritual de guerra.

OLORUM – s.m: Deus do Céu.

OLORUM KOSSI PURÊ – oração: Deus do Céu lhe dê um bom descanso.

OLOXÓ PETÉ – s. m: guardião do altar de Xangô, mesmo que Pejigã.

OLUBAJÉ – s.m.: grande ebó feito em frente a casa de Omolu para livrar das pestes e doenças.

OMOLU – s.m: orixá das doenças infectuosas.

OMONIKÉ – s.f: oruncó de Maria Júlia Figueredo, sucessora de Obatossí no candomblé de Engenho Velho.

OPÁ OGÓ – s.m: instrumento de madeira utilizado por Exu para transportar no tempo e espaço.

OPÁ ORANIÃ – s.m: mastro central das casa de candomblé.

OPAXORÔ – s.m: instrumento de metal utilizado por Oxalá, demonstrando os níveis da criação e organização celestial.

OPÔ AFONJÁ – s.m: nome do Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá em Salvador, fundado em 1910, por Anna Eugênia dos Santos (Obá Byí).

OPÔ AGANJU – s.m: nome do Ilê Axé Opô Aganju em Lauro de Freitas Bahia, fundado por Balbino Daniel de Paula (Obàràyí).

ORI – s.m: orixá protetor das cabeças, é a própria cabeça

ORINXALÁ – s.m: o grande orixá.

ORIXÁ – s.m: protetor das pessoas seja individual ou coletivamente.

OROBÔ – s.m: fruto da Garcinia Cola, utilizado no culto a Xangô

ORUM – s.m: céu

ORUNMILÁ – s.m: Deus Supremo

ORUNCÓ – s.m: nome iniciático dado aos neófitos nas casas nagô.

OSSAÍM – s.m: protetor dos segredos medicinais das folhas

OSSÉ – s.m.: ato de limpar.

OTÁ – s.m: pedra.

OTI – s.m: cachaça.

OTOBIODÉ – s.m.: primeiro caçador.

OXAGUIÃ – s.m: Oxalá novo.

OXALÁ – s.m: orixá do branco.

OXALUFÃ – s.m: Oxalá Velho.

OXÊ – s.m: signo do orixá Xangô - machado duplo.

OXUM – s.f: mãe das águas doces e cachoeiras.

OXUMARÊ – s.m: orixá masculino do clã das serpentes; 2 nome de um terreiro de candomblé da Bahia.

OYÁ – s.f: protetora dos raios e trovões.

OYATUNDÊ – Nome próprio: oruncó atribuído à Júlio Santana Braga quando em sua iniciação por Bagunlé em Saketê (África) e respeitado por Balbino Daniel de Paula (Obaráyí) do Ilê Axé Opô Aganju, quando retorna ao Brasil e continua sua caminhada religiosa.

P

PADÊ – adj: ritual sobre o domínio de Exu que é responsável a comunicar todos os seres espirituais nos espaços do universo.

PADILHA – s.f: catiço cultuado nos candomblés do sertão.

PENA BRANCA – s.m: caboclo.

POMBA GIRA – s.f: mesmo que Padilha.

PEREGUM – s.m: vegetal de grande importância nos candomblés da Bahia.

PRETO VELHO – s.m: entidade cultuada nos candomblés do sertão.

Q

QUETO – adj: referente à nação cuja língua é o ioruba.

QUIZILA – s.f: restrições, proibições.

R

REZA – s.f: conjuntos de orações.

ROÇA – s.f: mesmo que casa de candomblé.

ROXIMUCUMBE – s.m: inquice da tecnologia e estradas.

RUM – s.m: primeiro instrumento percussivo que compõe o trio dos atabaques.

RUMPAME – s.m: espaço sagrado do povo de nação Jeje.

RUMPI – s.m: segundo instrumento percussivo que compõe o trio dos atabaques.

RUNCÓ – s.m: espaço sagrado destinado ao recolhimento dos iniciantes ao culto dos orixás.

S

SARAPEBÉ – s. m: mensageiro dos segredos do axé. (BRANDÃO, p. 54, 2015).

SEJARUNDÊ – s.m: nome dado a um terreiro matriz da nação Jeje.

SEREIA – s.f: divindade das águas.

SULTÃO DAS MATAS – s.m: caboclo cultuado em alguns terreiros de candomblés da Bahia e do Sertão.

T

TATA DE INQUICE – s.m: denominação ao líder religioso do povo de nação Angola.

TEMPO – s.m: inquice patrono da nação Angola.

TERREIRO – s.m: mesmo que candomblé.

TUMBA JUNSARA – s.m: nome atribuído a um candomblé, centenário, Angola em Salvador Bahia.

V

VODUM – s.m: protetor individual ou coletivo do povo Jeje.

VODUNCI – s.f: pessoas iniciadas para o Vodum, segunda posição na hierarquia da nação Jeje.

X

XANGÔ – s.m: orixá das pedreiras e penhascos.

XIRÊ – s.m.: ritual de candomblé para saudar todos os orixás com cantigas apropriadas, a cada um deles, onde as pessoas iniciadas formam um círculo anti-horário em sinal de referência.

Z

ZAMBARANDÁ – s.f: inquice velho, cujo domínio fica nos pântanos e ligares alagadiços.

ZARA TEMPO – saudação ao inquice Tempo.

ZAZE – s.m: inquice responsável pelas pedreiras.

ZOOGODÔ BOGUM MALÊ RUNDÔ – nome dado ao Terreiro de nação tradicional Jeje, o Bogum.

VIII – ANEXOS

Fotografias dos Terreiros:

Candomblé Queto



Casa de Exu localizada no Candomblé da Casa Branca-Fotografia Aduino Viana (2019)

Candomblé Angola



Potal de Entrada do Terreiro Tumba Junsara-Fotografia Aduino Viana (2018)

Candomblé Jeje



Mãe Índia-Atual dirigente do Terreiro do Zoogodô Bogum Malê Rundô <https://pt-br.facebook.com/crerReligiao/posts/1764385926929666/>



Vista panorâmica do Sejahundê em Cachoeira-

Bahia <http://sejahunde.blogspot.com/p/candomble-do-bitedo.html>

Terreiro Omo Ilê Agboulá



Placa do tombamento de Ilê Agboulá-Fotografia Cícero Cordeiro Filho (2018)



Vista da entrada do Barracão do Ilê Agboulá-Fotografia Aduino Viana (2019)

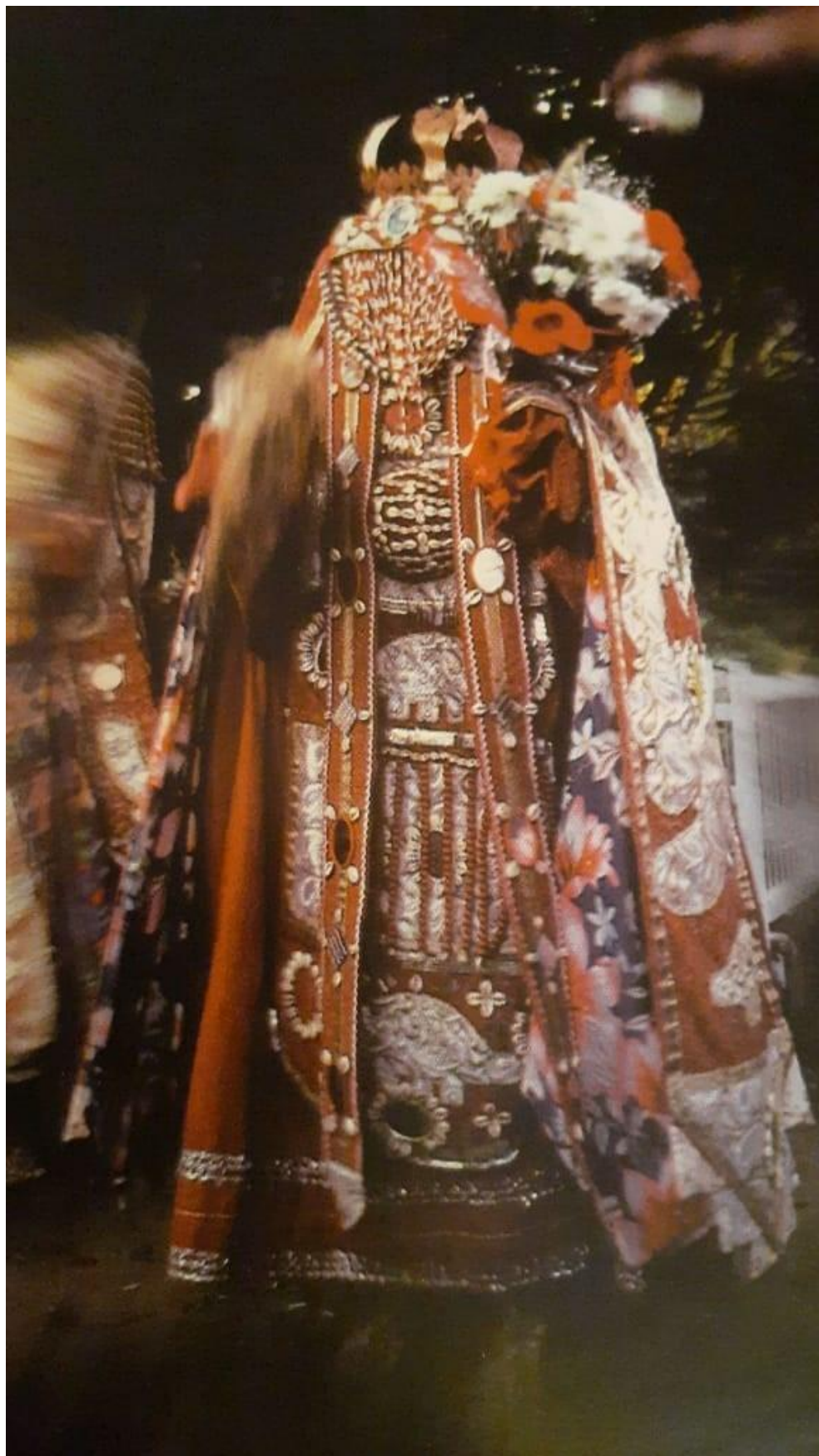


Casa de Exu do Ilê Agboulá-Fotografia Aduino Viana (2019)



Casa de Xangô do Ilê Agboulá-Fotografia Aduino Viana (2019)

Babá Agboulá



Babá Agboulá-Fotografia: Marisa Vianna (2008)

Babá Olocotum



Babá Olocotum-Fotografia: Marisa Vianna (2008)

Iyalorixá Altamira Cecília dos Santos da Casa Branca



<https://midia4p.cartacapital.com.br/morre-aos-96-anos-mae-tata-iyalorixa-do-terreiro-da-casa-branca-do-engenho-velho-da-federacao/>



Gradio que margeia o Terreiro da Casa Branca-Fotografia Aduino Viana (2019)



Vista das Casas de Airá, Oxum e o Barco do Terreiro da Casa Branca

Fotografia Aduino Viana (2019)



Equede Sinha, filha do Terreiro da Casa Branca-Fotografia Adauto Viana (2019)



Registro da pesquisa realizada no Terreiro da Casa Branca-Fotografia Aduino Viana (2019)



Poste Central do Terreiro da Casa Branca-Fotografia Aduino Viana (2019)



Visita ao Terreiro da Casa Branca (Festa de Oxalá)-Fotografia Ebame Rita Souto (2019)



Visita ao Terreiro da Casa Branca pelo prof. Itamar P. Aguiar (orientador da pesquisa)-
Fotografia Aduino Viana (2019)

Axeloía



Babalorixá Júlio Santana Braga do Axeloía-Foto do arquivo pessoal do sacerdote



Fachada de entrada do Terreiro Axeloíá-Fotografia Aduino Viana (2019)



Fachada de entrada do Terreiro Axeloíá-Fotografia Aduino Viana (2019)



Vista aérea do Terreiro Axeloia-Fotografia Aduino Viana (2019)



Árvore sagrada do Terreiro Axeloiá-Fotografia Aduino Viana (2019)



Poste central do Terreiro Axeloíá-Fotografia Aduino Viana (2019)



Barracão do Terreiro Axeloíá-Fotografia Aduato Viana (2019)



Cotidiano do Terreiro Axeloiá-Fotografia Aduino Viana (2019)



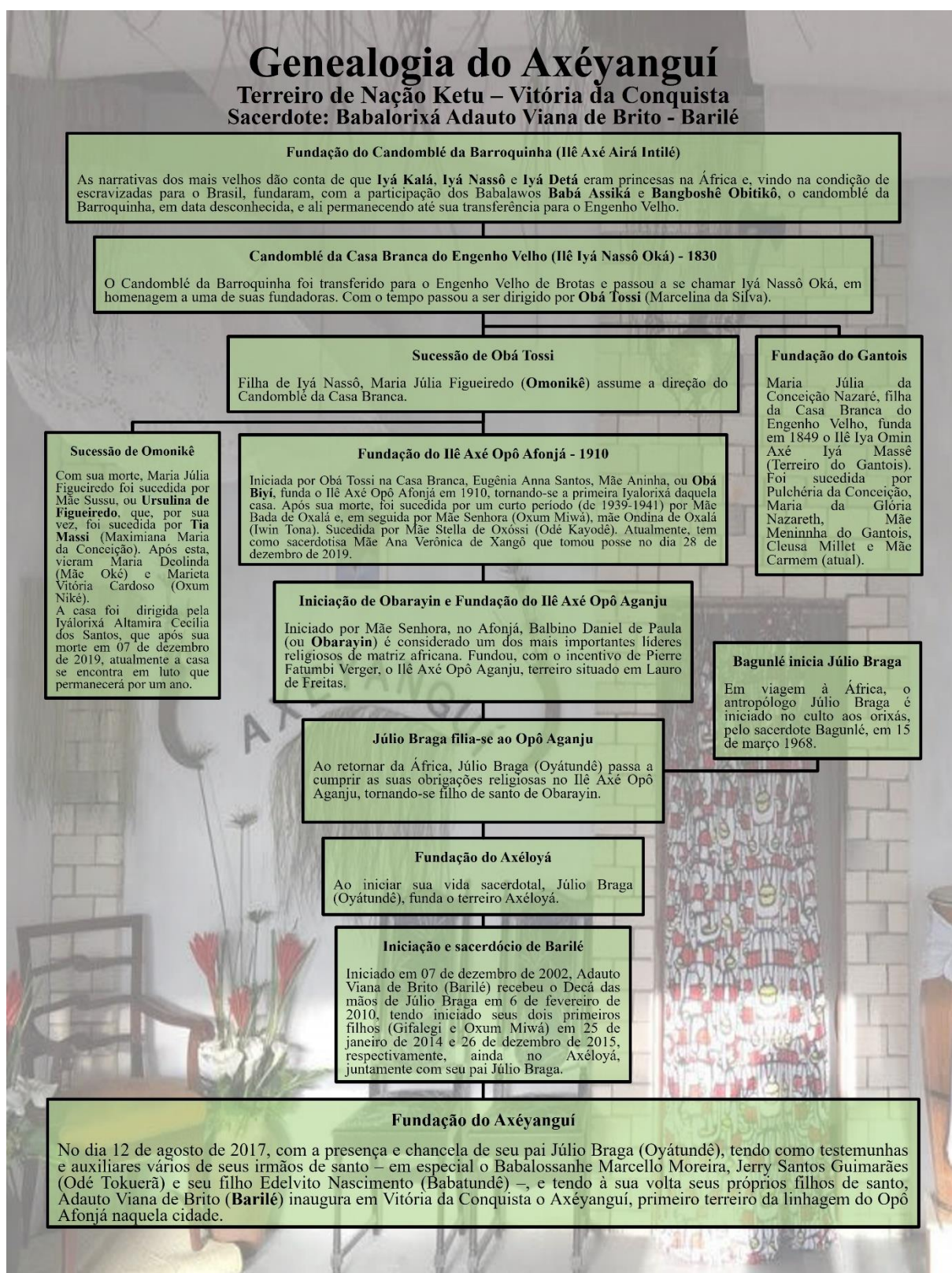
Equedes ensinando às iyaôs na cozinha de santo do Terreiro Axeloiá-

Fotografia Aduino Viana (2019)



Ebame Paulinho de Oxalá, cotidiano do Terreiro Axelojá -Fotografia Adauto Viana (2019)

Árvore Genealógica do Axéyangui



Família de Santo- árvore genealógica do Axéyangui (Edelvito Nascimento)