

7523 A

Encontro de nações-de-candomblé

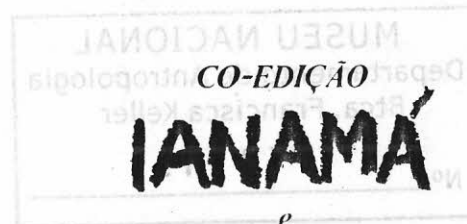
Salvador - Bahia
1.6.81 a 5.6.81

© 1984, Centro de Estudos Afro-Orientais

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
Reitor: Prof. Germano Tabacof

CENTRO DE ESTUDOS AFRO-ORIENTAIS
Diretora: Prof^a Yeda Pessoa de Castro
Vice-diretor: Climério Joaquim Ferreira

CENTRO EDITORIAL E DIDÁTICO
Diretor: Prof. Ailton de Oliveira Sampaio



Universidade Federal da Bahia



CENTRO DE ESTUDOS AFRO-ORIENTAIS



CENTRO EDITORIAL E DIDÁTICO



Série "Estudos/Documentos", n^o 10
Salvador, BA, 1984

ISBN: 85-232-0025-8

Sumário

NS 594540

MUSEU NACIONAL
Departamento de Antropologia
Btca. Francisca Keller
Nº 19315

Ficha catalográfica

E56 Encontro de nações-de-candomblé(1981 : Salvador, BA)
Encontro de nações-de-candomblé / [promovido pelo Centro de Estudos Afro-Orientais]. Salvador, 1.º a 5 de junho de 1981. - Salvador : Ianamá : Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA : Centro Editorial e Didático da UFBA, 1984.
86p. : il. - (Série "Estudos/Documentos" : n.º10)

Glossário: p.77-82
Inclui tabelas de terminologia religiosa.

I. Candomblés - Congressos - Salvador. I. Universidade Federal da Bahia. Centro de Estudos Afro-Orientais. II. Série

CDU 299.6 : 061.3(814.21)
CDD 299.6

Preparada pela Biblioteca Central da UFBA

Introdução	5
Sessão Inaugural/Encerramento	7
<i>Nações-de-Candomblé</i> , Vivaldo da Costa Lima	11
<i>Nação-Queto</i> , Olga Francisca Régis	27
<i>Nação-Angola</i> , Esmeraldo Emetério de Santana	35
<i>Nação-Jeje</i> , Jehová de Carvalho	49
<i>Candomblé-de-Caboclo</i> , Almiro Miguel Ferreira	59
<i>A Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro</i> , Luiz Sérgio Barbosa	69
<i>Maria de Xangô</i> , Hamilton de Jesus Vieira	73
Glossário	77
Tabela I	83
Tabela II	85

Introdução

O **Encontro de Nações-de-Candomblé** veio realizar um velho sonho da equipe do CEAO, mormente da sua atual Diretoria.

Há muito que planejávamos oferecer um curso de extensão enfocando o candomblé, mas um curso que trouxesse uma contribuição nova para os inúmeros estudos que vêm se fazendo nessa área.

De um modo geral, a bibliografia sobre os cultos religiosos afro-baianos trata-os como se oriundos de uma cultura única. Salvo vagas referências às demais "nações" nesta ou naquela obra, segue-se uma linha que vem desde Nina Rodrigues descrevendo os candomblés jeje-nagôs.

Honrosa exceção seja feita para o excelente trabalho do Prof. Vivaldo da Costa Lima, particularmente o seu artigo *O conceito de nação nos candomblés da Bahia*, publicado em "Afro-Ásia", (12) 1976.

Por isto mesmo ele foi escolhido para iniciar a série de palestras do **Encontro**, dando o que um estudante deste mesmo curso chamou de "suporte teórico", para as palestras que se seguiram.

Os demais palestrantes foram indicados pelo próprio "povo-de-santo", ressaltando-se aqui a excepcional colaboração dos estudantes de iorubá e quicongo do CEAO, e da Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro, de cuja Diretoria saíram três dos nossos conferencistas.

Neste 10º volume da série *Estudos/Documentos* do Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA., vão publicadas as transcrições das gravações das palestras, respeitando-se na íntegra, o ponto de vista dos palestrantes.

Não nos cabe salientar, nem contestar nenhuma das informações por eles transmitidas.

Nossa contribuição limita-se à confecção do elucidário, que é um dos anexos desta publicação, e ao acréscimo de duas tabelas extraídas da tese de doutoramento de Yêda Pessoa de Castro, *De l'intégration des apports africains dans les parlers de Bahia au Brésil*, que acreditamos de grande utilidade para a compreensão do assunto

tratado no Encontro.

Esperamos, assim, que os textos aqui publicados sirvam de base para novos estudos e análises, tendo em vista a continuidade da influência de diversas culturas africanas no Brasil e as contribuições interétnicas que vieram a se constituir na milonga de que fala o Sr. Benzinho, na sua conferência sobre a nação-angola.



Ebo mim Carmem Ribeiro, nêngua Rosimeire Ribeiro e a ialorixá Maria de Xangô.

SESSÃO INAUGURAL/ ENCERRAMENTO

1.6.81 e 5.6.81

Reitor Macedo Costa (*abrindo a sessão inaugural*) – A Universidade abre este curso de extensão. No sentido de proceder à condução dos trabalhos, eu transfiro a presidência desta sessão ao Sr. Climério Ferreira, Vice-Diretor do Centro de Estudos Afro-Orientais.

Climério Ferreira – Inicialmente, eu gostaria de ler a saudação dirigida aos participantes deste Encontro pela Profa. Yêda Pessoa de Castro, Diretora do Centro de Estudos Afro-Orientais:

O interesse de aproximar o Centro de Estudos Afro-Orientais de outros centros de cultura e de prestar colaboração a promoções que visem divulgar e aprofundar os estudos de aspectos da presença negro-africana na Bahia é uma das metas estabelecidas pela atual Diretoria do CEAQ. Assim sendo, apesar de este momento ser particularmente gratificante para nós por se tratar da primeira promoção pública de nossa gestão, encontro-me em Ilhéus, por dois dias, representando o CEAQ nas comemorações do cinquentenário do Instituto de Cacau da Bahia, a fim de participar da solenidade de abertura da Semana de Cultura e tomar parte em um painel onde falarei sobre O Negro na Região Cacaueira.

Através da palavra do nosso Vice-Diretor e coordenador deste evento, Climério Joaquim Ferreira, deixo esta mensagem de saudação e agradecimento às autoridades aqui presentes, membros das comunidades universitária e extra-universitária, colegas e amigos, participantes deste Encontro.

Iniciaremos expressando nossa satisfação com esta primeira experiência, que antevemos vitoriosa e que poderá ser repetida com outras "nações" e outros representantes.

Grande foi a nossa dificuldade ao selecionar estes representantes diante de tantos valores que existem na comunidade religiosa afro-baiana. E não fosse a cooperação dos próprios integrantes desta comunidade, que nos sugeriram esses nomes,

não nos teria sido possível a escolha.

Este ciclo de palestras ficará documentado no CEAO, continuando um trabalho de preservação da memória cultural da Bahia que já vem sendo feito desde a sua fundação em 1959. E será o ponto de partida para outros estudos semelhantes. Para os quais esperamos poder continuar contando sempre com o valioso apoio da comunidade.

Homenageando Maria de Xangô, homenageamos todos os membros do culto afro-brasileiro pela luta que desenvolveram durante tantos anos, muitas vezes em condições tão adversas, para manter viva esta religião que tanto enriquece a cultura brasileira.

E chamamos a atenção para a necessidade de apoio àqueles que, como Maria de Xangô, estão sem condições de levar adiante aquilo que receberam dos ancestrais, por motivos de ordem financeira. E enfatizamos a urgência de preservação desses terreiros, que são monumentos históricos e fazem parte do patrimônio cultural deste país.

Finalizando, queremos esclarecer que esse não é um debate, mas um curso. Onde todos os que se matricularam o fizeram na intenção de aprender algo sobre as diferenças e semelhanças das nações-de-candomblé.

E acreditamos já ser cabível, nesta sessão de abertura, expressar os nossos mais sinceros agradecimentos a todos os que cooperaram conosco, e foram tantos que não citaremos os nomes temendo algum lapso imperdoável, para que esta atividade se pudesse realizar.

Carmem Ribeiro (*aluna do curso de iorubá do CEAO, em homenagem à ialorixá Maria de Xangô*) – Exmo. Sr. Reitor da Universidade Federal da Bahia, Exmo. Sr. Vice-Reitor, Sr. Diretor da Faculdade de Odontologia, corpos docente e discente que se encontram aqui.

Não sei como deveria começar para prestar uma justa homenagem a D. Maria Auta da Conceição, mais conhecida como Maria de Xangô. Porque, dentre os mais velhos, ela é uma delas. E, de acordo com a tradição do culto afro-brasileiro, é de obrigação que os mais velhos sejam homenageados, sejam reverenciados. E, numa ocasião destas, quando se realiza este Encontro, não seria justo que deixássemos de homenageá-la, a ela que vive no anonimato e que muitos talvez não conheçam. Podem ter ouvido falar em Maria de Xangô mas não terem tido a oportunidade de conhecê-la pessoalmente. Para nós do culto afro-brasileiro, eu, por exemplo, que tenho a honra de pertencer a essa religião, a emoção é muito grande porque os mais velhos têm muita coisa para oferecer, têm muita coisa para ensinar. Na época atual, nesta hora em que o candomblé está se sobressaindo cada vez mais, há necessidade de que estas pessoas sejam chamadas, sejam convocadas, sejam homenageadas, a fim de que possamos aprender com elas os ensinamentos da religião. Serei breve porque nossos trabalhos precisam começar. Assim sendo, convoco neste instante a **nêngua-de-inquice** Rosimeire Campos Ribeiro, do terreiro **Viva Deus** e uma das mais jovens da Bahia, para prestar a homenagem, muito justa, a D. Maria de Xangô.

Maria de Xangô – Agradeço e aceito esta homenagem, porque foi feita com amor. Meu pai Xangô que dê muitos anos de vida, paz e prosperidade para todos.

Reitor Macedo Costa (*encerrando a sessão inaugural*) – Estão, entre nós, desde a mais antiga ialorixá, a Mãe Maria de Xangô, até a mais jovem de todas, Rosimeire de Campos Ribeiro; entre as duas, por conseguinte, encontram-se todas as demais e merecem igualmente as mais respeitadas homenagens da nossa Universidade.

Ademais, identifico a oportunidade de reafirmar o prestígio que esta Administração Central pretende dar ao **Centro de Estudos Afro-Orientais**, comparecendo, desta maneira, para presenciar esse início de curso de extensão. Por outro lado, houve alegria decorrente da oportunidade de ouvir uma palestra tão erudita quanto esta que o Prof. Vivaldo da Costa Lima acaba de proferir. Não obstante, ele haver cometido apenas um equívoco, o que é inteiramente perdoável em qualquer palestrante: foi precisamente aquele de supor que eu estava querendo sair, quando de fato estava querendo ficar. Tenho que lamentar, isso sim, não poder estar aqui, amanhã, quando teria imenso prazer de assistir à palestra de minha amiga Olga de Alaketo.

Afora esse equívoco, tudo mais está a merecer aplausos. Assim como está a merecer aplausos, por sua parte também, a nossa própria Universidade que dessa maneira executa uma das suas principais funções que é a de extensão. Essa, consiste não apenas em levar a Universidade à Comunidade, mas, também, em trazer a Comunidade à própria Universidade, num processo bi-direcional. E, por fim, de parabéns realmente, a merecer todas as felicitações, está a própria Bahia, porque esta é que é a verdadeira cultura baiana, o amálgama de todas as nossas etnias. Por isso tudo é que a Administração Central da Universidade se regozija com o início do presente curso. Muito obrigado.



Climério Ferreira (*pronunciamento ao encerrar o curso*) – Chegamos ao final deste Encontro como prevíamos, na sua instalação, com o sucesso desejado. Sucesso este que devemos a todos que direta ou indiretamente contribuíram para a realização do evento.

Não poderíamos deixar de expressar os nossos mais sinceros agradecimentos a tantos que cooperaram conosco, a começar pela Alta Administração desta Universidade, a iniciar pelo seu Reitor, Prof. Dr. Luiz Fernando Seixas de Macedo Costa, Vice-Reitor, Prof. Dr. José Calasans Brandão da Silva, à Coordenação Central de Extensão, à Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, ao Diretor da Faculdade de Odontologia, Prof. Dr. Germano Tabacoff, o dono da casa, que levou sua cooperação ao ponto de abrilhantar com sua presença cada uma das aulas aqui ministradas. Aos ilustres professores, que, com tanta generosidade, consentiram em nos transmitir um pouco de sua imensa sabedoria. À imprensa e às emissoras de rádio e televisão que tanto ajudaram na divulgação desta atividade. À Diretora do **Centro de Estudos Afro-Orientais**, Profa. Dra. Yéda Pessoa de Castro, à equipe de funcionários, que se desdobrou num trabalho intenso e entusiástico para que este curso se realizasse; em especial, aos alunos dos cursos deste Centro que nos orientaram e auxiliaram na planificação do mesmo, a vocês que aqui se encontram na qualidade de estudantes, quando muitos, pela natureza dos cargos que ocupam e pela força

da herança cultural que possuem, aqui poderiam e deveriam estar na qualidade de professores.

Quero lembrar que os inscritos no curso receberão a síntese de todas as aulas aqui ministradas. E quero lembrar também, que esta foi uma primeira experiência pública desta gestão e que as falhas por acaso ocorridas são falhas naturais de toda primeira vez.



Aspecto da sessão inaugural: presentes os Prof.^s Luiz Fernando Macedo Costa, José Cafasans da Silva, Germano Tabacoiff e Vivaldo da Costa Lima.

Nações-de-Candomblé

Vivaldo da Costa Lima

Professor da Universidade Federal da Bahia
Obá o dofin da Sociedade da Cruz Santa do Opô Afonjá

Este Encontro de Nações-de-Candomblé, que em boa hora foi organizado pelo Centro de Estudos Afro-Orientais, dentro das linhas do programa de extensão da Universidade, pretende ser um encontro de informações e de compreensão. Estarão aqui, nesta semana, líderes de comunidades religiosas do candomblé, falando de suas "casas", da organização delas, de sua história, e das teogonias de seus terreiros. Estou certo de que, ao fim deste Encontro, teremos todos uma visão mais abrangente desse complexo sistema de crenças, de ritos e de poder, que são as casas-de-santo da Bahia. Bem age, pois, o Centro de Estudos Afro-Orientais que marca, com este tão oportuno Encontro, uma vigorosa e lúcida retomada da sua verdadeira vocação de núcleo de pesquisa, de ensino e de integração universitária.

Coube-me o privilégio de iniciar a série de palestras programadas para esta semana, e devo confessar que me sinto muito à vontade, e por várias razões, no cumprimento dessa gratificante tarefa com que tanto me distinguiram os diretores do CEAO, Yêda Pessoa de Castro e Climério Joaquim Ferreira. Em primeiro lugar porque, há pouco mais de vinte anos, quando da criação do Centro de Estudos Afro-Orientais, na gestão do saudoso Reitor Edgard Santos, pelo eminente Prof. George Agostinho da Silva, eu fui precisamente encarregado de organizar o incipiente Setor de Estudos Sociológicos e Antropológicos do Centro. E a primeira pesquisa do Setor foi, exatamente, um amplo levantamento dos terreiros de candomblé da Bahia, dentro de uma abordagem que, ao tempo, me parecia adequada e correta.

Não será aqui o local, nem este o momento, de enumerar os fatos daquela pesquisa do CEAO que marcou, sem dúvida, uma definitiva mudança na orientação teórica e metodológica dos então chamados estudos afro-brasileiros na Bahia.

Muitos trabalhos universitários, artigos, livros, dissertações de mestrado, teses de doutoramento de brasileiros e estrangeiros, esses, por acaso, em maior número, têm utilizado até hoje os dados etnográficos daquela pesquisa pioneira, que espero, agora, seja retomada e, certamente, com maior abrangência e melhor sofisticação metodológica. Permitam-me apenas lembrar que a linha daquela pesquisa do CEAO

já se orientava para esse, digamos, "ecumenismo nacional", que define a orientação deste Encontro.

Prossiguirei extraindo de um dos trabalhos originários do vasto material coletado por excelente equipe do CEAO, que eu tive igualmente o privilégio de orientar naquela época, a lista dos primeiros terreiros visitados em longas e proveitosas entrevistas com seus chefes, pais e mães-de-santo, de velhas "casas" da Bahia, guardiões seguríssimos dos valores múltiplos de sua cultura, administradores cautelosos do seu saber e manipuladores severos de sua autoridade, do seu poder.

Esta lista, aliás, eu extraí de minha dissertação de mestrado, *A família-de-santo no candomblé jeje-nagô da Bahia*, realizada, também ela, com a ajuda do material de pesquisa do Centro. Eu vou mencionar os nomes de alguns deles, nomes dos "pais" e "nações" que me honraram com sua confiança e com sua amizade pessoal, alguns infelizmente já falecidos, e que tanta paciência tiveram com a curiosidade, às vezes impertinente, do pesquisador, e que procuram, entretanto, manter os difíceis limites metodológicos das técnicas da observação participante com os da participação observadora. Estes foram — aqui vai uma lembrança a aqueles que já partiram — os vinte primeiros terreiros que o Centro de Estudos Afro-Orientais pacientemente e exaustivamente pesquisou, dada a confiança e a compreensão dos seus líderes, a partir dos anos 60:

1. Ilê Ogunjá, Procópio Xavier de Souza *
2. Aldeia de Zumino Reanzarro Gangajuti, Manuel Natividade Rodrigues Soares Filho (Neive Branco)
3. Ilê Maroialaje (Alaketo), Olga Francisca Régis
4. Centro Cruz Santa do Axé Opô Afonjá, Maria Bibiana do Espírito Santo (Senhora) *
5. Sociedade Beneficente São Lázaro, Cecília Moreira de Brito *
6. Axé Iaomin Iamassê — Sociedade Beneficente São Jorge do Gantois, Maria Escolástica da Conceição Nazaré (Maninha)
7. Terreiro de Eduardo Ijexá, Eduardo Antonio Mangabeira
8. Terreiro de Ogum Rei de Guiné, Waldemar Gomes
9. Terreiro do Poçum Betá, Manuel Vitorino Costa (Manuel Falefá)
10. Vila Flaviana, Maria Eugênia Boa-Morte
11. Bogum, Valentina Maria dos Anjos (Runhó)
12. Irmandade do Divino Espírito Santo, Teodolina Áurea de Castro
13. Terreiro de Manso Bandunqueque (Bate-Folhas), Antonio José da Silva (Bandanguame) *
14. Terreiro de Obaluaiê, Manuel José do Nascimento
15. Terreiro de Tombeci, Maria dos Anjos Fernandes
16. Sociedade Recreativa e Beneficente São Jorge, Camilo José Machado
17. Sociedade Recreativa e Beneficente Santa Maria Madalena, Helena Dias do Nascimento (Helena de Tempo)
18. Terreiro de Lembarenganga, Maria das Mercês Corrêa
19. Terreiro de Oxum Iabotô, Sabina dos Santos Reis
20. Terreiro de Xangô, Maximiniana Santos Menezes *

(*) Faleceu desde o tempo dessas primeiras entrevistas.

Como os senhores vêm, esta lista, apenas lida, sem maiores comentários, fornece, já a essa época, já nesse tempo dos anos 60 e da pesquisa inicial do CEAO, uma visão, por assim dizer, ecumênica, dos propósitos que orientam este Encontro. Aí estão todas as "nações" possíveis de verificação aqui, na Bahia. As "casas" prestigiosas de queto, como as casas-de-angola, as casas-de-congo, as casas-de-ijexá, como as casas-de-jeje. Material que está, naturalmente, ainda hoje, arquivado no Centro de Estudos Afro-Orientais e, como eu disse há pouco, tem servido de base para uma série de investigações de caráter sociológico e antropológico. Parto, portanto, à leitura do texto, e vou tentar ser breve, vou tentar, também, fugir de um velho hábito meu que é, exatamente, parar a leitura e fazer comentários laterais.

Os dados dessa pesquisa a que me referi e que, eu tenho certeza, com o apoio do Reitor Macedo Costa — cuja presença aqui é uma prova de que realmente o CEAO está a retomar a sua vocação e terá, como está tendo dele, todo o apoio na reformulação de seus projetos e seus programas —, esta pesquisa será agora reiniciada e, asseguro à Diretoria, que voltaremos a estudar essas "casas", vinte anos depois, para uma visão diacrônica de sua estrutura, das mudanças por que têm passado, além de descobrir as novas linhas de pensamentos, de ideologias, que hoje marcam as culturas africanas no Brasil ou a cultura brasileira marcada pelas culturas africanas.

Devo, também, pedir licença ao Magnífico Reitor, para me associar à homenagem tão justa prestada a D. Maria de Xangô. Era algo que eu devia ter dito antes, comunicar que o Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia, por solicitação da Diretoria do CEAO, decidiui na sexta-feira passada, considerando a exposição de motivos que nos mandaram, tomar a si, já com a devida autorização do Senhor Governador, a restauração completa da casa e do terreiro de D. Maria de Xangô, para que ela possa ter, de novo, a sua casa na plenitude do seu poder e no exercício da sua dedicação à sua religião. Aproveito, assim, a oportunidade para fazer, na presença do Sr. Reitor, esta comunicação informal desta decisão do Instituto, que sempre soube que os valores culturais não estão apenas em arquitetura colonial do século XVII ou XVIII, mas também em todas as formas por que a cultura de um povo se expressa e se mantém.

Vou passar à leitura do texto a que me referi:

Os dados da pesquisa aqui utilizados documentam os casos em que as tradições culturais africanas resistem, mais que em outros, à mudança. Mas em nenhuma instância, nem mesmo nos candomblés mais ortodoxos e ostensivamente zelosos de suas origens, deixou de existir, factual e nítido, o processo das modificações estruturais causadas pelas acomodações situacionais; pela diminuição ou mesmo supressão de algumas prescrições rituais, sobretudo aquelas referentes à duração de períodos de reclusão ritual e interditos comportamentais e por outros vários fatores de ordem sócio-econômica. Já nas descrições de antigos terreiros feitas nas décadas de 30 e 40, notam-se sinais evidentes de fenômeno. A pesquisa mais recente documenta o aligeiramento — o "arremate" como dizia uma venerável mãe-de-santo de uma casa-nagô — de alguns ritos, como "lavagem de contas" ou "dar comida à cabeça".

As pessoas aqui presentes sabem do que estou falando. Duvido mesmo que ninguém saiba o que seja "dar de comer à cabeça" ou seja um bori. Sem excetuar o

Magnífico Reitor, como humanista bem informado, há de saber essas coisas a que tenho me referido.

Mas até mesmo nas interdições ou nas prescrições rituais, no tempo de reclusão em certas obrigações, as pressões de ordem econômica fazem diminuir o rigor da norma interditória ou prescritiva na vida secular dos neófitos, que, nos “velhos tempos”, ficavam até meses seguidos confinados aos limites do terreiro, com sua atividade ao serviço votivo ao culto. Ainda sobre este assunto, anotei, em entrevista pessoal com um antigo *ogã* de um velho terreiro nagô, a sua surpresa e revolta ao ver um *ogã* o espanto e implícita censura do velho titular, que se submetera a todo processo obrigatório do “assentamento” de seu *orixá* antes de ser confirmado como *ogã*, há quarenta ou mais anos passados, naquele mesmo terreiro. De outra mãe-de-santo, muito ciosa da ortodoxia de seu terreiro, ouvi também: “Não é mais possível, hoje em dia, essas mulheres todas virem, para cá pra cima, com os filhos e tudo, e ficarem esse tempo todo das ‘festas’ aqui, na ‘roça’, como faziam antigamente. Elas todas hoje trabalham fora, precisam ganhar a vida, e eu não posso reclamar se elas chegam correndo na hora da obrigação”.

Velhas casas-de-santo descritas com maior ou menor precisão etnográfica — desde os tempos pioneiros de Nina Rodrigues e Manoel Querino até às obras mais cientificamente orientadas, de um ponto de vista etnográfico, de Artur Ramos, Edison Carneiro, Donald Pierson, Roger Bastide, Melville Herskovits e outras, feitas até o princípio da década de 40 — podem ser comparadas com os dados atuais da pesquisa, que mostram aquelas “casas”, hoje igualmente prestigiosas e atuantes, apresentando consideráveis mudanças em aspectos de sua organização que eram justamente tidos como prova de sua fidelidade aos padrões africanos originais. O que parece ter faltado a alguns estudiosos que insistem, ainda hoje, em falar de “corrupção” e em “deformação” do candomblé, é justamente a perspectiva sócio-antropológica com que poderiam interpretar corretamente os fenômenos por eles tidos como degradação e decadência.

Os autores que melhor estudaram o candomblé da Bahia são unânimes em ressaltar a predominância dos modelos nagôs e jejes das casas-de-santo, contrastando-os com os candomblés das “nações” congo, angola e caboclo. Isso será talvez a introdução ao tema axial dessa palestra. Sempre houve um certo etnocentrismo, uma certa preferência ideológica, pelas casas-nagô e pelas casas-de-jeje. De um modo geral esses autores seguem o ponto de vista de Nina Rodrigues, modificando-o apenas na constatação de outras culturas africanas atuantes na formação dos candomblés da Bahia. O próprio Nina, que fez suas pesquisas numa casa-nagô — o candomblé do *Gantois* — onde conheceu duas de suas antigas mães-de-santo, a fundadora Maria Júlia da Conceição Nazaré e sua sobrinha e sucessora, Pulchéria — atribuía ao candomblé uma origem unicamente iorubá-nagô. Opinião por ele próprio revista, anos depois, quando tomou conhecimento da discutida obra do Coronel Ellis e de como as teogonias daomeanas foram influenciadas pelos sistemas de crenças de seus vizinhos iorubás. Escreveu Nina, então:

Uma vez reunidos no Brasil e dominando a língua nagô, naturalmente jejes, txis e gãs adotaram imediatamente as crenças e cultos iorubanos. E como depois da iorubana, é a mitologia jeje a mais complexa e elevada, antes se deve dizer que uma mitologia jeje-nagô, do que puramente nagô, prevalece no Brasil.

Nina desconhecia candomblés congos e angolas que certamente havia na Bahia de seu tempo, e coube a Edison Carneiro chamar a atenção para a existência de candomblés organizados dos grupos de língua banto. De todo modo, Nina entendeu e expressou, dentro embora de sua terminologia marcada pelas teorias evolucionistas e difusionistas vigentes na sua época, aquilo que mais tarde a antropologia viria a chamar de fenômeno aculturativo. A expressão *jeje-nagô*, por ele posta em uso, define muito bem esse processo cultural, e os autores que lhe seguiram o caminho apenas retomaram suas por vezes surpreendentes intuições, dentro de uma linha metodológica mais segura. A obra de Nina Rodrigues está ainda para ser estudada, e é uma pena que tenham recentemente editado a sua obra maior, *Os Africanos no Brasil*, sem uma edição crítica necessária. A editora reproduz o texto do seu livro, sem nenhum comentário crítico, o que é realmente uma pena, porque isto dá lugar a uma série de interpretações que desvalorizam muito o conjunto da obra admirável, pioneira, de Nina Rodrigues.

Esses autores têm ressaltado o fato de que, já na África, havia o que costumam chamar de “sincretismo religioso” entre os nagôs e os jejes. Afinal, eu não tenho o mapa da África aqui, mas os senhores visualizam a fronteira do Daomé, atual República Popular do Benin, dos jejes, com a atual Nigéria, dos nagôs, que é uma ficção política, originária de uma carta demarcada, em 1885, por um tratado político realizado na Europa, quando dividiram a África entre as nações européias. Uma parte da nação iorubá ficou com o que hoje é o Benin, e a outra parte ficou com o que é a República da Nigéria. É naturalmente, no momento em que se dividia politicamente uma cultura, já na África, pela própria vizinhança dos povos nagôs com os povos jejes, pelas guerras entre os rivais... — eu tenho certeza que Olga de Alaketo amanhã falará disto tudo muito melhor do que eu, porque, pela tradição, ela usa uma expressão que se emprega na África até hoje, a expressão *nagô-vodunce*, que é justamente essa mistura que ali se processou, mas como querem muitos sociólogos e antropólogos, ainda hoje, não se teria processado aqui, no Brasil.

Acentuam o fato como se, povos vizinhos, que se guerreavam continuamente, que capturavam prisioneiros e os vendiam como escravos ou se casavam com as mulheres aprisionadas, fossem apenas influenciados uns pelos outros, no plano de vida religiosa. O contacto era, naturalmente, mais amplo, e não só a religião como a estrutura dos sistemas familiares e a tecnologia foram assim mutuamente marcadas através do longo período de lutas intermitentes entre os iorubás do oeste e os fô do leste, durante os séculos XVIII e XIX. Mas o encontro episódico e pouco duradouro do tempo apenas necessário, para a transação com os negreiros da Costa, não seria bastante, para provocar uma influência tão profunda. Só os pacíficos anos da convivência e do comércio vicinal é que permitem esse tipo de fenômeno. Ou então, as alianças dinásticas entre chefes de nações diferentes, fazendo com que a esposa estrangeira de um rei trouxesse suas crenças e seus ritos para uma nova terra, e aí os impusesse, por seu poder e *status*.

Mas o processo aculturativo entre os nagôs e jejes se deve ter acentuado na Bahia, pelo começo do século XIX, com a participação de líderes religiosos das duas culturas em movimentos de resistência anti-escravista. Os candomblés eram, no começo do século passado, centros de reunião dos nagôs mais ou menos islamizados, que aqui viviam, como jejes, hauçás, grunces, tapas e os descendentes dos congos e angolas que há muito não eram trazidos da Costa. Numa hipótese de interpretação,

não creio que se possa aceitar a tese de maior importância do "sincretismo" pré-brasileiro, pelo menos de forma tão acentuada como queriam Nina e Ramos. A expressão jeje-nagô, portanto, deve ser entendida, neste trabalho, como significativa do tipo de cultos religiosos organizados na Bahia, principalmente sobre os padrões culturais originários dos grupos nagô-iorubá e jeje-fô. A organização dos candomblés jeje-nagôs mostra, por exemplo, que a terminologia usual da estratificação dos grupos de iniciação é basicamente fô. Nas casas-nagôs, por exemplo, quando se dá o nome da iniciação, os nomes de *dofona*, *dofoninha*, *gamo*, *gamutinha*, essas palavras não são palavras nagôs, mas são palavras genuinamente fô, de uma outra língua, são palavras de nação-jeje que os nagôs emprestaram e assimilaram no seu *corpus* ritual. Numa breve tentativa de revisão do assunto tão discutido, importa muito considerar a questão da ênfase da participação no processo, vez que existem terreiros jeje-nagôs que são predominantemente nagôs, isto é, em que as atividades do culto e a língua dos cânticos são marcadamente iorubás, mas que apresentam também importantes elementos estruturais da cultura jeje; como o contrário também ocorre, casas-de-santo acentuadamente jejes mostrando, sobretudo no ritual e na tecnologia subsidiária do cerimonial, indiscutíveis traços da cultura iorubá.

Isso não ocorre apenas com os jejes e nagôs, mas também com as casas-de-angola em que a roupa ritual, por exemplo, certos ritmos, a personalidade mítica de certos *orixás*, são nacionalizados, por assim dizer, de outras "nações". Nem se pode ignorar, no processo jeje-nagô, a contribuição das culturas dos grupos étnicos da Angola e do Congo, e a pesquisa evidencia a extensão, nada desprezível, da participação daqueles grupos no candomblé jeje-nagô da Bahia. Hoje, felizmente, depois do trabalho pioneiro da Profa. Yêda Pessoa de Castro é que estamos, do ponto de vista acadêmico, do ponto de vista da pesquisa universitária, deixando de lado esse etnocentrismo, essa valorização das nações-nagôs, da nação-queto. É que agora podemos, pois temos informações suficientes — o que ao tempo de Nina não era possível estudar as nações-angola e as nações-congo, com a mesma sofisticação metodológica, o mesmo grau de abstração teórica que nos permitem os dados coletados nos terreiros-de-jeje e nos terreiros-de-queto. Essa é também mais uma linha de trabalho renovador do **Centro de Estudos Afro-Orientais**, que este Encontro define muito bem. Quanto ao aspecto etnolinguístico da expressão, ainda aí, a explanação deve substituir a definição real.

Sobre o termo jeje, não há dúvida de que o mesmo se refere a certos grupos étnicos do ex-Daomé, atual República Popular de Benin, especialmente os fô e os gũ. Uma vasta literatura de viajantes, missionários e administradores de colônias, desde o século XVIII, abona a forma jeje, em suas várias transcrições, e os linguistas e historiadores, desde o século XIX, reconhecem o termo como referente aos beninenses meridionais. Para esclarecimento, neste momento, prefiro citar tópicos do verbete jeje de meu trabalho ainda inédito, *A Linguagem do Candomblé*:

Esta forma é preferível, conforme as instruções do Acordo Ortográfico de 1943, para a grafia de palavras de origem africana e indígena na língua portuguesa. O etnônimo tem sugerido diversas etimologias. Preferimos aceitar a que faria originar-se do iorubá àjéji (pron. adjeji), que significa estrangeiro. Cf. Abraham, Dictionary of Modern Yoruba, University of London Press, Londres, 1958, p.38; A Dictionary of the Yoruba Language, Oxford University Press, 6ª im., 1959, p.12; Crowther, A Vocabulary of the Yoruba Language, Seebys, Londres, 1852, p.21.

O vocabulário de Crowther, o mais antigo que se conhece na sua dimensão, anota muitos arcaísmos do iorubá ainda hoje conhecidos na Bahia pelo povo-de-santo. Os habitantes iorubás do Benin, Porto Novo, chamada, ainda hoje, pelos iorubás ou nagôs em sua língua, de *ajase* (adjaxé), ali estabelecidos desde os princípios do século XVIII, chamavam de *ajeji*, portanto, de estrangeiros, forasteiros — ou *jeji*, na forma usualmente apocopada — aos invasores fô, vindos do leste (ver especialmente: Akindede & Aguassey, *Contribution à l'Étude de l'Ancien Royaume de Porto Novo*, "Memoires IFAN", Dakar, (25) 1953, e Cornevin, *Histoire du Dahomey*, Berger-Levrault, Paris, 1962) com sentido próprio do termo: forasteiro; estrangeiro. Ficaram os fô de Porto Novo com esse apelido, a princípio restritivo e mais tarde aceito pelos próprios descendentes daqueles primeiros "estrangeiros", que, na sua maioria — dos que perguntamos — lhe ignoram a possível conotação derogatória. A palavra jeje, nas suas diversas transcrições, é conhecida desde os fins do século XVIII. Os habitantes de Porto Novo, de origem fô, são, eles próprios, chamados de gũ (ou *goun* ou *gounou*, na transcrição francesa). O dicionário do Padre Boudin dá, também, para estrangeiro, os sinônimos: *ajejo*, *ajeji*, *aralumi*... (*Dictionnaire Française — Fon*, Centre Catechiste, Porto Novo, 1967, p. 120). Verger sugere outra etimologia para a palavra, fazendo-a originar-se do termo *adja*, nome de grupos étnicos do leste do atual Benin, mas, dificilmente, de um ponto de vista linguístico, a palavra *adja* (que se pronuncia *adjá*) se mudaria em jeje, tanto mais que os dois termos são abonados, com os significados diversos que possuem, contemporaneamente.

Deve-se lembrar que é muito comum entre os grupos étnicos da África Ocidental, dar aos vizinhos, aliás nem sempre pacíficos nos anos do tráfico de escravos, epítetos pejorativos, alguns mesmo extremamente insultuosos. Esses comentários me levam à palavra *nagô*, que seria também originada de um antigo apelido pejorativo que os iorubás fronteiriços da República Popular do Benin receberam dos fôs. O verbete correspondente da pesquisa referida, embora não tão documentado, de um ponto de vista linguístico, como o anterior, menciona uma curiosa etimologia popular, por mim anotada no Daomé, em 1963.

Os grupos étnicos de fala iorubá que foram introduzidos no Brasil eram geralmente chamados de nagôs. Porque essa palavra iorubá é de uso recente, inclusive aqui, na Bahia, onde nós somos um pouco responsáveis pela maneira com que as diversas nações de língua iorubá, que eram bastante distintas, isoladas, passaram a ser chamadas iorubá, ou seja, pelo nome geral da língua que se teve nesse movimento revolucionário e nacionalista dos africanos, no movimento da Independência da Nigéria. Valorização de uma cultura nacional, que era a cultura iorubá com as suas pluri-nações. Aqui, na Universidade, o primeiro curso de iorubá foi dado em 1961, pelo Prof. Ebenezer Lashebikan, no Centro de Estudos Afro-Orientais. Ali, a língua que se ensinou foi exatamente a língua iorubá e não a língua nagô ou a língua ijexá ou qualquer uma outra. Pesquisas etnológicas e historiográficas têm mostrado a diversidade desses grupos, de que nos ficaram os etnônimos mais correntes, oiô, queto, ijexá, egbá, em documentos de tráfico e registros de venda de escravos, nascimento e morte. Na linguagem de candomblé, entretanto, os termos nagô e ijexá são os mais correntes. Este último, associado ao ritmo de um toque especial de atabaque para os *orixás* cultuados entre os ijexás da Nigéria Ocidental, como Oxum, Ogum, Obatalá, Logun-Edé, etc. Um velho e respeitado pai-de-santo da Bahia, Eduardo Mangabeira, é mais conhecido pelo seu apelido, que é o nome da terra de seus pais: Eduardo Ijexá.

A palavra *nagô*, usada na Bahia desde o fim do século XVIII, é ouvida corretamente no atual Benin, para denominar os iorubás de qualquer procedência. “Anago”, “nago” ou “anagonu” (*anagô*, *nagô* ou *anagonu*) são formas com que eles, os iorubás, são conhecidos. Buscando a etimologia do termo, no ex-Daomé, quase sempre encontrei definições ostensivas para o mesmo, como: “O nome que aqui se dá ao povo de fala iorubá”. Os que falam iorubá no Daomé, atual Benin, e também na Nigéria, especialmente em Egbabo, região fronteira das cidades *nagôs* do atual Benin. Mas ouvi também, de informantes de língua *fô*, uma etimologia que me parece bem aceita entre os jejes, pois que foi também consignada por Mercier. Meu informante, nesse caso, era uma pessoa instruída, “evolúe” como se chamam os beninenses que fizeram estudos fora do país, especialmente na França, mas naturalmente — ou infelizmente para o pesquisador — dotado de um grande sentimento etnocêntrico. Consultando-o sobre o que eu ouvira a respeito da etimologia de *nagô* ou *anagô* que me haviam freqüentemente informado significar “sujo”, “piohento”, disse-me ser isto verdadeiro, pois os *nagôs* — isto é, os iorubás — quando chegaram de Egbabo, fugindo de suas guerras inter-tribais, “vinham esfarrapados, cheios de piolhos, famintos e doentes”. Daí o antigo apelido de *anagô*, em *fô*, que significaria “piohento”. Como quer que seja a palavra certamente se modificou semanticamente, a ponto de perder essa suposta conotação, pois é usada, atualmente, no Benin e mesmo na Nigéria — ouvi-a em Ibadá como em Abeocuta — pelos próprios iorubás, e, ao chegar ao Brasil, com os jejes, já perdera o suposto significado ofensivo, vez que os iorubás da Bahia eram chamados e se chamavam a si mesmos de *nagôs*.

Diversos fatores concorreram para que se criasse na Bahia, entre os adeptos do *candomblé*, um ideal de ortodoxia vinculado diretamente às origens africanas dos antigos *candomblés*. Se a expressão *jeje-nagô* define satisfatoriamente o modelo sócio-cultural de um tipo de grupos de *candomblé*, vez que encerra os dois etnônimos caracterizadores da maioria dos padrões africanos remanescentes e identificáveis na maioria dos terreiros da Bahia, não se deve esquecer que a expressão *jeje-nagô* foi criada por um cientista, interessado, por cientista, em categorias e classificações. Mas o povo-de-santo é mais etnocêntrico do que ecumênico no plano de sua religião e, a rigor, não admite “mistura” nos ritos que proclama serem “os mais puros” ou “os únicos verdadeiros” de sua respectiva casa-de-culto.

É muito difícil encontrar uma pessoa da seita, um velho pai-de-santo ou mãe-de-santo que diga que sua “casa” é *jeje-nagô*. Estão dizendo certamente, hoje, porque estão lendo as informações dos antropólogos, dos livros de antropologia, de etnologia. Em São Paulo mesmo, recentemente encontrei, num terreiro que eu costumava freqüentar, quando estava lá, uma bibliografia invejável sobre os *candomblés* da Bahia. E, geralmente, os padrões já reinterpretados pelos estudiosos estavam servindo de padrão e norma de comportamento ritual em São Paulo. É um processo da dinâmica da nossa cultura. Mas o povo-de-santo, dizia eu, tem mais consciência étnica do que os antropólogos e os sociólogos supõem.

Os membros de qualquer instituição em processo, porque imersos na própria dinâmica social, não percebem, por vezes, nitidamente, os momentos ou os sutis estágios — para empregar um termo discutido — das modificações de que participam. Isto ocorre sobretudo nos sistemas religiosos bem estruturados, especialmente quando, por motivos de ordem sócio-política, eles representam também um centro de resistência e de defesa cultural. Este parece ter sido o caso das “religiões africanas” no

Brasil: apesar da inevitabilidade do processo de que eram partes e das óbvias mudanças ocorridas em suas estruturas, o povo-de-santo se manteve firmemente — e sofridamente — fiel às suas crenças ancestrais e aos mitos genéticos e seus grupos; fidelidade que tem levado alguns líderes religiosos a complicadas racionalizações genealógicas e fantasiosas interpretações com que se recriam uma história e uma carta de comportamento ritual. Isto também deve ser encarado de um ponto de vista estritamente científico, o rito que se recria, a historicidade da “casa”, a antiguidade da “casa”. Quando um pai-de-santo diz: “Minha casa tem 300 anos”, é preciso que não se pense que estes 300 anos são os nossos, do nosso calendário relativíssimo, gregoriano. São 300 anos de tempo, são 300 anos culturais. É um tempo diferente do outro tempo, secular. É um tempo de vida, um tempo de memória, um tempo de lembrança. Quando o *candomblé* do Engenho Velho, por exemplo, diz, lá no livro-de-ouro do terreiro, que é assinado pelos visitantes ilustres: “Essa casa tem 450 anos, etc., e etc.”, é claro que esse tempo é puramente simbólico.

Nenhum antropólogo, hoje, diria que há contradição naquela temporalidade, naquela variação de tempo. Tem realmente 450 anos na memória, na tradição oral, mas não na cronologia exata, documentada. E, felizmente, os historiadores de hoje já estão levando em consideração esse aspecto da tradição oral e não estão mais exigindo documentação cronológica perfeita nesse tipo de historiografia.

Os etnólogos falam de *jeje-nagô* e justificam a expressão, ou, pelo menos, a explicam. Mas o povo-de-santo reconhece diversamente a situação sincrética que, para eles, significa apenas uma outra nação-de-*candomblé*, onde os elementos teogônicos dos *orixás* *nagôs* se mesclassem e se confundissem com os *voduns* das crenças jejes. Mas as grandes “casas” chamadas de *jeje-nagôs*, em termos taxionômicos e descritivos, se dizem, elas próprias, ou apenas jejes, ou somente *nagôs*. Exatamente como faziam os *candomblés* tradicionais de congo, e como o terreiro **Manso Bandunquenque**, dos falecidos pais-de-santo Bernardino do Bate-Folha e Bandanguame e, sabidamente, uma casa-de-angola.

Esses terreiros mantêm, contudo, apesar dos mútuos empréstimos ostensivos e das influências perceptíveis no ritual como na linguagem, os padrões mais característicos e distintivos de suas culturas formadoras, como uma espécie de arquétipo da perda totalidade ontológica original. Esses padrões dominantes são como a linha mestra num processo multilinear de evolução, aceitando ou rejeitando inovações, adaptando-se à circunstância global, assimilando os empréstimos e adotando as invenções, mas retendo sempre a marca reveladora de sua origem, em meio à integração e à mudança. Daí a falecida ialorixá Aninha poder afirmar com orgulho: “minha seita *nagô* é puro”. E dizia isto no sentido de que a “nação” de sua seita, de seu terreiro, e que eram os padrões religiosos em que ela, desde menina, se formara, era *nagô*. Aí se deve entender nação-de-santo, nação-de-*candomblé*. Porque, no caso de Aninha, ela mesmo era e se sabia, etnicamente, descendente de africanos grunces, um povo que ainda hoje habita as savanas do norte de Gana e ao sul do Alto-Volta e que nenhuma relação étnica ou histórica mantinha com os iorubás até o tráfico negreiro. Do mesmo modo que a última mãe-de-santo do antigo terreiro jeje do Bogum, terreiro importante ao ponto de dar, como o do Gantois, seu nome a todo o bairro em que se situa, falando da história de sua “casa” dizia: “Tiana jeje, mãe-pequena daqui antes da finada Emilianiana, tinha marca da tribo no rosto. Tiana veio do tempo do meu pai-de-santo. No tempo em que ‘fiz santo’, foi com africano em

'casa'. Já a finada Emiliana era crioula". E continua saudosista: "A primeira mãe-de-santo era Ludovina, que era africana. Os terreiros de jeje já acabaram tudo, Carabetá, Campina de Bosquejá, Agomenã, tudo..."

Mas a "casa" do Bogum continua, apesar da melancolia com que a vodunice Runhó lamentava os tempos pretéritos "dos africanos", a manter a tradição de ser "a casa mais pura de jeje-marrim que há na Bahia". Esse terreiro possui diversos "assentos" de voduns daomeanos e sua mãe-de-santo pode passar muito tempo falando dos mitos de sua "nação" e contando histórias dos velhos tempos em que "os jejes eram respeitados só com o nome". Irmã-de-santo da famosa Emiliana do Bogum, a quem substituiu na direção da "casa", explicava ainda: "Emiliana morreu há 15 anos (em 1966) e tinha 92 anos de idade. O terreiro foi fundado por africanos e tem mais de 100 anos. Esta é a segunda casa feita no mesmo lugar. A gente quer acabar, mas tem tanto 'santo' por aí que veio da África que todos nós só lamentamos aquela árvore onde está 'assentado' Azoanoado... Houve a primeira casa que foi dos africanos, depois ficando nos caboclos. Esta casa foi construída em 1927, tem mais de 30 anos. A outra era de taipa. Nós não fazíamos questão de continuar, mas todo mundo dizia: terreiro é o de jeje". Mas, também a mãe-de-santo Valentina Runhó do Bogum, quando falava em jeje, estava se referindo à "nação" de seu terreiro, que de sua própria família biológica ela dizia, apenas, que era "de africanos".

Percebe-se que tanto a falecida Aninha como a vodunice Runhó se nacionalizaram, por assim dizer, por meio do sistema de crenças dominantes no grupo em que se integraram. A "nação", portanto, dos antigos africanos na Bahia foi aos poucos perdendo sua conotação política, para se transformar num conceito quase exclusivamente teológico. "Nação" passou a ser, desse modo, o padrão ideológico e ritual dos terreiros de candomblé da Bahia, estes, sim, fundados por africanos angolas, congos, jejes, nagôs, sacerdotes iniciados de seus antigos cultos, que souberam dar aos grupos que formaram a norma dos ritos e o corpo doutrinário que se vêm transmitindo através os tempos e a mudança nos tempos. Este processo, entretanto, não eliminou de todo a consciência histórica de muitos descendentes de africanos, que conhecem bem suas origens étnicas a ponto de serem capazes de discorrer — os velhos informantes iletrados — sobre a situação política e geográfica da terra de seus antepassados ao tempo da escravidão. Eu falo especialmente do recentemente falecido Manuel Falefá, que sem nunca ter ido à África, descrevia a geografia do Daomé como se lá tivesse estado ou vivido. Geografia comparada por mim, quando lá estive. Matas, nomes, topônimos, rios, distâncias, acessos, tudo isso repassado pela tradição oral.

D. Olga de Alaketo também é capaz, se ela se dispuser, de falar nestes detalhes da geografia e da história do povo de sua família; de seu clã e de sua "nação", com detalhes inclusive. E eu muito me surpreendi, mas isto irá ela falar e não eu, quando lá, na cidade de Queto, encontrei exatamente o lugar onde as fundadoras da casa Alaketo estavam buscando água, as duas irmãs gêmeas, quando foram roubadas e vieram para o Brasil. Quando a nação política africana se confunde com a nação religiosa dos candomblés, e existe uma ponderável tradição histórica que justifique o fenômeno, o sentimento etnocêntrico se acentua, os padrões se cristalizam mais e, portanto, se modificam menos. E isto também concorre para a explicação da predominância regional de certos sistemas de ritos nos candomblés da Bahia. Portanto, esta memória geográfica que a tradição oral mantém nos terreiros nagôs, é um dos fatores dessa aparente predominância desses padrões rituais e ideológicos dos terreiros

ros de jejes e nagôs da Bahia.

Já os terreiros de congo e de angola são anteriores, pois, os angolas foram trazidos muito antes para o Brasil. Há uma citação, uma referência que eu não terei tempo para ler toda, mas eu dou a citação para os senhores que quiserem anotar, de um artigo do Prof. Fernando Peres, por acaso aqui, presente, publicado na revista "Afro-Ásia", publicação oficial do Centro de Estudos Afro-Orientais, nº 4/5, que tem o título de *Negros e Mulatos em Gregório de Matos*. Ali se encontram duas referências do poeta satírico da época, Gregório de Matos, quando já descrevia, no século XVII, de uma maneira jocosa, sarcástica, como era a poesia de Gregório de Matos que todos nós conhecemos, um culto de candomblé. Coisas que ele não entendia, porque não estava interessado nisso e o etnocentrismo colonial afastava das manifestações populares dos africanos, escravos, então, da época. Mas, ali, ele diz:

loc. xvii

*Que de quilombos que tenho
Com mestres superlativos
Nos quais se ensina de noite
Os calundus e feitiços.*

calundus

Nessa primeira quadra do poema se vê que ele usava a expressão *calundu* que, apesar de hoje, ser uma palavra que, no português do Brasil, na sua mudança semântica, tornou-se "Fulano está de calundu", significando estar meio zangado, meio enfezado, *calundu*, nos falares de Angola, nos falares da língua congo, significa, exatamente, um sinônimo de *inquire*, portanto, de *orixá*, de *vodum*.

E não havia razão porque isso escapou a Nina Rodrigues, que tinha aquelas intuições maravilhosas, pois não era possível que, trazidos, como foram, centenas de milhares de africanos das nações-de-congo e de angola, não tivessem eles estabelecido suas casas-de-culto aqui, no Brasil. É verdade que a repressão naquela época era muito maior do que na parte costeira do país do século XIX. A liberdade do negro urbano na Bahia do século XIX era relativamente grande, a ponto de permitir esses grupamentos, essas tentativas de restauração de uma estrutura social e política que sempre foram os candomblés do século XIX na Bahia. Das antigas nações africanas que se fixaram na Bahia, nos séculos XVIII e XIX, e que foram submetidas, pelo contacto, a variados graus de mudança e assimilação, ressalta a dos iorubás-nagôs como a que melhor conservou a configuração africana original. Na Bahia, pois, os iorubás-nagôs é que centralizam esse processo unificado, aglutinando os africanos de várias origens étnicas, sobretudo os crioulos, já parcialmente desligados dos sentimentos nativistas. Falo, aqui, da predominância da cultura iorubá-nagô, mas não da absorção, por ela, de todas as outras culturas, especialmente dos sistemas religiosos africanos na Bahia. Vale lembrar que esse mesmo processo valorativo da cultura iorubá se observa no Recôncavo Baiano com referência à cultura jeje e ainda hoje, na região de Cachoeira, antigas "casas" de origem jeje mantêm padrões característicos de sua cultura original, naturalmente que modificados, lá, como aqui, pela dinâmica sócio-cultural.

Dentre os grupos iorubás-nagôs, por motivos que tentarei explicar ou rever, nação-queto passou a significar o rito de todos os nagôs. Certo é que essa predominância nagô não pode ser mais explicada, como fez Nina, em termos de uma "superioridade" cultural dos nagôs e de uma maior complexidade dos sistemas cosmo-

gônicos dos povos então classificados como “sudaneses”, por oposição aos grupos das nações-de-angola e de congo, estes colocados na outra categoria de dicotomia clássica, a dos “bantos”. Nós sabemos que isto não é verdade, nós, hoje, sabemos que os panteões, os sistemas cosmogônicos, teogônicos, o sistema de ver e encarar o mundo dos congos e dos angolas é, pelo menos, tão complexo quanto o sistema dos nagôs e dos jejes. Mas, durante muito tempo, esse estereótipo permaneceu, e muita gente, Arthur Ramos, recentemente Roger Bastide e Pierre Verger, repetem essa forma etnocêntrica, esse pequeno desvio metodológico e teórico de considerar a teologia nagô mais desenvolvida, digamos assim, uma marca também muito funda da formação evolucionista da maioria desses autores.

Há que buscar razões de ordem histórica e sócio-antropológica — sem descuidar dos aspectos que a psicologia social melhor esclareceria — para explicar o fato da imposição de um modelo sistemático de comportamento religioso a grupos etnicamente e culturalmente heterogêneos. que este era o panorama da Bahia no século XIX. O contacto explica a etiologia do fenômeno nas suas motivações essenciais. Verger, por exemplo, abordando a questão dessa preeminência dos nagôs de Queto nos antigos candomblés da Bahia, escreve:

As razões desta predominância espiritual podem ser explicadas pelas guerras entre Daomé e Yorubá, e o conseqüente enfraquecimento deste último no princípio do século XIX. A cidade de Ketu, mais exposta à incursão do Daomé, tocada e assolada por guerras seguidas, viu seus habitantes vendidos aos negreiros, da Costa. Numerosos sacerdotes dos orixás foram assim levados dessa região para a Bahia, ainda no fim da época do tráfico de escravos. Elementos das diversas nações iorubanas e daomeanas vizinhas de Ketu, representadas em minoria na Bahia, juntaram-se aos recém-chegados que tinham conhecimentos mais profundos do ritual de sua religião. É por isto que a palavra Ketu ganhou na Bahia, entre os descendentes de africanos, o sentido de reunião, acordo, grupo .

A hipótese de Verger é, em princípio, válida, mas a sua conhecida predisposição valorizadora da cultura nagô de Queto o faz minimizar as outras contribuições porventura capazes de melhor documentar a sua hipótese. Nagôs foram trazidos também, como escravos, de muitas outras nações iorubás — Abeocuta, Oiô, Ijexá, Ijebu Odé e até da recém-criada, nos princípios do século XIX, Ibadã. Eu me lembro que a mãe-de-santo Senhora, falava do pessoal de Ijebu como pessoal muito brabo, “era índio”, dizia. E ainda hoje, entre os iorubás na Nigéria, o pessoal de Ijebu-Odé é considerado como aquilo que nós, do candomblé, aqui, na Bahia, chamamos de ariocô uma pessoa que é pouco entendida da seita, que é muito “metido”, mas pouco entendida. Mas a expressão correta em nagô, a expressão que eles usam lá, para o pessoal de Ijebu, é arô okô, que quer dizer, gente-do-mato, tabaréu, gente rústica. Nesse sentido é que a mãe-de-santo Senhora falava, porque os antepassados da família dela, “do lado de seu pai”, eram de Ijebu. E certamente desses grupos étnicos também foram trazidos sacerdotes com seus orixás, seus ritos, seus fundamentos. Nada prova, no estado atual da pesquisa historiográfica e antropológica, que os africanos trazidos de Queto fossem mais estruturados do ponto de vista de sistemas religiosos, ou tivessem, como quer Verger, “um conhecimento mais profun-

do do ritual de sua religião”.

O “lado de Queto”, de todo modelo, é particularmente importante na determinação desse ideal de pureza ritual que atribuem, na Bahia, aos candomblés nagôs. Pelo menos, dois motivos distintos, mas essencialmente idênticos de um ponto de vista historiográfico, explicariam a situação. Motivos que se projetam no quadro histórico do tráfico de escravos, sabido é que os nagôs foram dos últimos grupos étnicos introduzidos no Brasil, até mesmo depois da proibição efetiva do tráfico de escravos, em 1850. A explicação, aqui sugerida, se prende à história de duas antigas casas-de-santo da Bahia: o Engenho Velho e o Alaketo.

Em primeiro lugar, de Queto é que teriam vindo as fundadoras do candomblé do Engenho Velho, considerado por muitos como “o mais antigo da Bahia” e a “matriz da nação-nagô”. Edison Carneiro, em seu nunca bastante citado, *Candomblés da Bahia*, descreve o terreiro do Engenho Velho, sua organização e estrutura, menciona a tradição oral da “casa” quanto à sua origem: “Fundaram o atual Engenho Velho três negras da Costa, de que se conhece apenas o nome africano — Adetá (talvez Iyá Adetá), Iyá Kalá e Iyá Nassô. Há quem diga que a primeira destas foi quem plantou o axé, mas esta precedência não parece provável, pois, ainda hoje, o Engenho Velho se chama Ilê Iyá Nassô, ou seja, em português, Casa de Mãe Nassô. Ora, uma dessas três tias — ou todas três, segundo outra versão — teria vindo, como escrava, de Queto. Conviria aqui, para uma melhor compreensão da problemática da supremacia iorubá-nagô no estabelecimento do padrão ideal dos terreiros de candomblé da Bahia, um comentário de ordem etno-histórica e linguística, quanto à atribuição da origem africana, de Queto, a Iá Nassô, uma das três supostas fundadoras do terreiro do Engenho Velho.

Iá Nassô não é um nome próprio iorubá, antes um título, um oiê que se atribui às pessoas para determinar ou modificar o seu status na estratificação social do grupo a que pertence. No caso, Iá Nassô é um título altamente honorífico, privativo da corte do Alaff de Oiô, isto é, do rei de todos os iorubás. O título corresponde a funções religiosas específicas e da maior significação na cultura dos iorubás. É a Iyá Naso (Iá Nassô) quem, em Oiô, a capital da nação política dos iorubás, se encarrega do culto de Xangô, a principal divindade dos iorubás e o orixá pessoal do rei. Cabe à Iá Nassô cuidar do santuário privado do Alaff, realizar todas as cerimônias propiciatórias do culto, os sacrifícios, as oferendas, zelar, enfim, pelo “santo” do rei. Na Bahia do século XIX, povoada de iorubás de várias origens, inclusive de Oiô, ninguém usaria o título de Iá Nassô se não estivesse autorizado a fazê-lo. Não seria possível uma usurpação do título, ou uma atribuição do nome por um mero processo de reinterpretação linguística. E isto porque o nome corresponde a uma função extremamente importante e por demais conhecida entre os iorubás. Poder-se-ia, então, afirmar que, se alguém se chamava, na Bahia do começo do século passado, Iá Nassô, essa pessoa certamente teria sido sacerdotisa de Xangô, na antiga cidade de Oiô, e não de Queto, onde, de resto, as hierarquias religiosas e seculares na organização da corte do Alaketo, isto é, o rei de Ketu, são bem conhecidas e documentadas.

Voltando à tradição do Engenho Velho e aos nomes africanos de suas fundadoras, tão cuidadosamente documentados por Carneiro, devo mencionar que adetá é um nome iorubá usado para os dois gêneros: não seria, assim, uma forma abreviada de Iyá Adetá, sugerida por Carneiro. Quanto ao terceiro nome guardado pela tra-

dição, Iyá Kalá, este seria apenas um outro nome de uma série de nomes honoríficos de Iá Nassô, segundo a mãe-de-santo Senhora do Opô Afonjá: Iá Nassô Acalá Magbô Olodumaré. Af vemos, além de Oiô, o nome da cidade iorubá de Akalá. Como quer que tenha sido, e este é um assunto muito delicado e complexo para ser abordado de passagem, desde que envolve uma série de atitudes valorativas e restritivas de informantes que colaboram na pesquisa, o candomblé do Engenho Velho teve, entre suas fundadoras na Bahia, pelo menos uma sacerdotisa de Queto, que se chamaria Adetá ou Iá Calá, caso este último nome correspondesse, de fato, a uma pessoa, e não fosse, como asseguram alguns informantes, outro nome de Iá Nassô.

A documentação dessa tradição – como em tantos outros casos da interpretação antropológica – se baseia quase que exclusivamente em fontes orais. Resta esperar que os instrumentos mais aptos de pesquisa, numa reavaliação da análise da tradição oral daqueles terreiros pelos métodos integrados da etnolinguística e da historiografia, possam melhor esclarecer a questão. Mas, ainda aí, a aceitação do mito e o comportamento social decorrente, é o que mais interessa ao tipo da explanação aqui pretendida. O fato é que, os candomblés da Bahia se criaram um modelo ideal de comportamento religioso, modelo que é o objeto dessa tentativa de interpretação e de análise. O segundo motivo, que deve ser considerado na explicação da importância dos nagôs de Queto na Bahia, é a existência do candomblé do Alaketo, nome por que é mais conhecido o terreiro Ilê Maroialaji. Esta casa-de-santo é uma das mais antigas da Bahia da nação-nagô ou de Queto, e dela também me ocupo, em outro trabalho, quando estudo os sistemas de parentesco e descendência familiar nas estruturas das casas-de-santo da Bahia. Transcrevo, a seguir, alguns dados da entrevista feita com a atual mãe-de-santo do terreiro do Alaketo e os comentários à margem da monografia resultante:

CANDOMBLÉ DO ALAKETO – Entrevistas da 1ª série: 15, 18, 21 de março de 1960. Entrevistas da 2ª série: janeiro, 65; março-abril, 66 (para pesquisas sobre culinária ritual dos candomblés – Luiz Anselmo, 65, entrada 13, Matatu de Brotas, Salvador.

A tradição oral da “casa” sugere sua fundação no fim do século XVIII. (Na entrevista, a informante diz: “a casa foi fundada há 350 anos pela bisavó de titia”. Analisar o anacronismo dentro da orientação de Monteil e Vansina.) O documento oficial mais antigo ligado à casa é a escritura do terreno da roça, extraída por ocasião do inventário do neto da fundadora da casa, em 1867. A tradição diz que o terreiro foi fundado por uma africana, originária de Ketu, no Daomé, que veio para o Brasil com a idade de 9 anos, recebeu o nome de Maria do Rosário. Seu nome africano era Otampê Ojarô. A roça foi consagrada a Oxôssi – um dos antigos e principais orixás de Ketu – e a casa de culto construída na roça foi dedicada a Oxumaré. São frequentes esses compromissos de consagração em terreiros antigos: a casa para um orixá e o terreiro, isto é, a roça inteira, o terreno total, para outro santo. Otampê Ojarô, a fundadora e primeira mãe do terreiro do Alaketo era filha de Oxumaré, orixá nagô intimamente associado ao arco-íris. Conta a tradição da “casa” que foi este orixá quem se apresentou no mercado de escravos “na figura de um senhor de posses, alto e simpático” e comprou Otampê Ojarô e sua irmã gêmea que com ela viera, alforriando-se em seguida. Otampê Ojarô voltou mais tarde à África onde se casou com Babá Laji,

“em nome do branco” Porfírio Régis. Voltou Otampê Ojarô, então à Bahia, onde comprou o terreno da roça – “por seis patacas” – e fundou o terreiro a que deu nome de Ilê Maroialaji. A tradição da casa fala no rapto das duas irmãs “na beira de um riacho, perto de Ketu”, pelos daomeanos, numa de suas incursões predatórias. A genealogia da ialorixá Olga Francisca Régis remonta a cinco gerações, e os claros na sua diagramação foram explicados por se referirem a pessoas que “não tiveram muita obrigação de orixá na casa”. Há duas possíveis explicações para o nome popular de Alaketo por que o terreiro é conhecido. Uma seria a alusão ou homenagem ao rei de Ketu, cujo título é exatamente Alaketo. A outra viria da expressão iorubá ara Ketu (ará Ketu), que significa “gente, povo de Ketu”. Pessoalmente me inclino para esta explicação, de resto tida como mais provável pelo Padre Moulero, sacerdote católico nagô da cidade de Ketu e grande conhecedor das tradições de seu povo, a quem consultei a esse respeito. Essa hipótese se reforçaria quando se sabe que na Bahia, no começo do século XIX, o nagô era uma espécie de língua franca, dos negros, e que seria natural que os africanos chamassem a um grupo ou família sabidamente originária de Ketu, de ara Ketu, isto é, gente de Ketu. Por outro lado, nos terreiros nagôs da Bahia cantam uma cantiga em ocasiões muito especiais, que é um verdadeiro hino nacional dos nagôs de Ketu. Essa cantiga possui três variáveis distintas nas palavras que conservam a mesma melodia. A forma mais conhecida e que faz com que todos os presentes se levantem quando a cantiga é tirada ou puxada pelo pai ou mãe-de-santo, diz numa transcrição bastante fonética, bastante livre:

Ara Ketu ê, fará imará
Fará imará òlud fará imará...

As palavras da cantiga significam – senão traduzem – uma conclamação de fraternidade para toda a gente de Ketu: “Que devem unir-se e viver em boa paz”. Outras formas de cantigas são conhecidas, inclusive transcritas com as palavras Alá Ketu ou Alaketu, mas isto pode ser explicado pela realização fonética de certos fonemas do iorubá falado atualmente no Brasil. Ainda sobre a genealogia da mãe-de-santo do terreiro quanto ao rapto das duas irmãs – pelos fins do século XVIII – a tradição oral encontra um apoio cronológico nas guerras inter-tribais daquele tempo, frequentes entre daomeanos e nagôs. O nome Ojarô, uma abreviatura de Ojá Arô, é nome de uma das cinco famílias reais conhecidas em Ketu e de onde ainda hoje são escolhidos os Alaketu, num sistema rotativo. O nome Ojarô é conhecido em Ketu e em 1963 (três entrevistas sucessivas, 10, 12 e 13 de janeiro), o Alaketu de então, de nome Adegbite (Adegbite), confirmou o fato relatado pela informante, isto é, que na família Arô, ao tempo do Rei Akebirou – que reinou entre cerca de 1780 e 1795 – os daomeanos “roubaram pessoas da família Alaketu, inclusive uma filha de um seu filho de nome Ojeku, chamada Otampê Ojaro (Otampê Ojarô). Ora, a lista dos reis de Ketu considerados históricos, fala em outro rei de nome Ojeku, da família Arô, mas este só reinou entre 1867 – 1883, não sendo portanto, o filho Ojeku do Alaketu Akebirou. O Alaketo Adegbite fez chamar à sua presença um “hotable” de Ketu, Abiala Oje (Abialá Ojê) que forneceu mais detalhes sobre a família Arô, especialmente sobre um prestigioso daquela

família, Fatokpe Ojaro (Fatopé Ojarô), cujo nome relacionou devidamente com o vodum Fa. Toda a onomástica referida pela mãe-de-santo Olga foi analisada pelo Alaketu e por Abiala Oje, que muito se surpreendiam de conhecerem no Brasil os nomes por mim mencionados. Por exemplo, a filha mais velha de Otampé Ojarô foi chamada na Bahia de Acobiodé, que é o nome que em Ketu se dá ao primogênito – de ambos os sexos – de um chefe caçador.

Esses dois fatos assentados nos documentos orais da tradição, e mais as personalidades excepcionais que lideram os terreiros nagôs da Bahia, desde sua imprecisa fundação pelos fins do século XVIII e começo do XIX até às veneráveis mães-de-santo que hoje mantêm, com zelo e dignidade, o poder do mando e a força mística que o sustenta, tudo isto concorreu para que se criasse na Bahia esse modelo ou padrão ritual que é o rito nagô de queto. A expressão jeje-nagô, definidora de um processo acumulativo de múltipla origem, permanece, contudo, atual e válida para o ensaio de interpretação aqui esboçado. O etnocentrismo de cada uma das culturas valoriza sua própria contribuição ao processo, minimizando a participação dos outros grupos.

Assim é que nós vemos o povo-jeje dizer, como a finada Runhó dizia: “Nação, só de jeje”. Ou a finada Aninha, que dizia: “Minha ‘nação’ é nagô puro”, ela própria sendo uma filha de grunces, tendo em sua “casa” muitos elementos da nação-jeje, e chamando suas iaôs todas por nomes jejes, como *dofona, dofoninha, gamo*, esses nomes que as iaôs recebem no seu “barco da iniciação”. Também não se esqueçam de que *quizila* é um nome angola e é usado também em lugar do termo *iorubá euó* em toda parte, por todas as “nações”. Portanto não podemos manter essa preocupação etnocêntrica. Isso é um processo natural da mudança cultural, um processo aculturativo por que passam, como as nações políticas, as nações religiosas, míticas do candomblé. É claro que nós estamos testemunhando, agora, mais um passo desse processo. De nação política, a nação-de-candomblé passou a uma “nação” mítica, no bom sentido da expressão. E, agora, novamente, essa mítica das nações-de-candomblé está sendo transformada também numa forma política de expressão dos negros da Bahia que estão, em boa hora, se conscientizando dos valores de sua cultura e, afinal, se decidindo a assumir seus próprios valores, suas próprias ideologias.

Mas, um tipo de religião popular, dizia aqui, esse etnocentrismo que deu esse modelo jeje-nagô nacional, produto dessa fusão, dessa aculturação, desses valores de diversas origens, dessas várias vertentes de queto, de congo, de caboclo, tudo isso resultou nesse modelo que parece estar se cristalizando na Bahia: um tipo de religião popular em que predominam os elementos mais dramáticos do ritual e as formas simbólicas mais expressivas das culturas dos jejes, nagôs, angolas, congos e caboclos brasileiros. O saudosismo proustiano de certos pais e mães-de-terreiro não contraria essencialmente o inelutável fenômeno que levará as religiões de origem africana no Brasil a uma imprevisível – em termos de configuração – mas segura, unificação de valores e de símbolos. É de esperar-se que a pesquisa antropológica possa fornecer os elementos com que esse quadro seja oportunamente melhor delineado.

Nação-Queto

Olga Francisca Régis (Olga de Alaketu)

Ialorixá

Boa-noite, senhores e senhoras, *ialorixás* e *babalorixás* que vejo presentes, aqui, e uma *ialaxé*, como eu. Eu gostaria não de agradar vocês, que a gente não faz nada para agradar, a gente diz uma coisa para se conversar, para se estudar. Então, eu vou dizer a vocês como da quinta geração de queto que sou. Tem muitas outras casas-de-queto também, mas eu vou falar da minha “casa”.

Bom, eu quero dizer a vocês uma coisa de história que eu falo no mundo inteiro. Trabalho neste assunto desde que foi inaugurado o CEAO. Eu também vivo lá e sei essa história, como Vivaldo da Costa Lima, Waldir Oliveira e outros mais sabem. Vou principiar pela idade do terreiro, até chegar aos nomes dos antepassados, até chegar ao meu nome, que é um nome conhecido, que vocês conhecem, tanto de nome como de cara, esta cara velha que vocês estão vendo aqui. Tenho 49 anos de “santo”, desde que fiz o segundo orô. O primeiro foi quando eu nasci, muito tempo atrás. Sucedi minha tia, Dionísia Régis, que sabia tocar piano, violino e era professora primária no Matatu, onde o Alaketu está até hoje.

O terreiro do Alaketu foi fundado, no Brasil, em 1616. Tem todos os papéis. A primeira dona do Alaketu, como Vivaldo falou ontem, eram gêmeas, realmente eram gêmeas, foram pegadas na beira do rio de Minas Santé, que eram fundos do reinado de Queto. Vieram para o Brasil, mas não como escravas, se vocês me permitam. Elas vieram, ficaram no reinado do primeiro rei que tinha aqui, foram criadas até a idade de 16 anos. Dentro dessas 16 anos, foram novamente para a África, quando já sabiam falar português. Chegando na África, na terra do Queto, que, hoje, se chama Benin, casaram com 22 anos de idade e vieram para o Brasil. Ficaram aqui, então, abriram o terreiro do Alaketu no dia 8 de maio de 1616. E lá estão todas as provas, no terreiro, aonde se acham os axés. De lá, eu não mudo para lugar nenhum. Por minha morte, eu não sei o que vão fazer . . .

Estão lá, no terreiro, Obaunlu, o primeiro Oxóssi, e mais velho, o Rei de Queto, não sei se vocês conhecem por este nome. Ele é “assentado” entre dois pés de biriba que existem, têm a mesma idade do terreiro. Tem Ogum A balê, que é o mesmo Ogum

Mejejê. Tem Omulu Arauê, o mesmo que Arauê; Iapacocá, a mesma Iá Omixorogã ou Iá Bocoló, a que toma conta da barriga, "a defesa de dentro"; Jenã, "santo velho" ou Obaluaê, em terra de jeje, que eram reis, daí o meu sobrenome Régis. Quanto às Iansãs, são seis rainhas. Tem Ibalé, a velha, Alira, Iadeci, Ogaraju, a mais moça, a qualidade da minha Iansã, Iá Balé, Oiaadê. Cada uma tem história diferente.

Esta história do Alaketo foi toda conhecida, levada por Vivaldo da Costa Lima para a África, na primeira vez que ele foi para a África (1961), com todos os papéis do Alaketo. E foi certa e copiada aqui, no Brasil, com fotografias, com tudo certo e mostrado ao rei de Queto, na África, que lá existia, mas, hoje em dia, é morto. Mas tem um primo quinto meu que recebeu a coroa (1967), e eu fui no justo dia, para apreciar a "recebida" da coroa, e coloquei a coroa na cabeça dele. Eu tenho título de rainha na África, mas, no Brasil, não conta reis, nem rainha, porque a política é presidente e governador, e eu apoio.

A dona do Alaketo, a que fundou o terreiro, chamava-se Iá Otampé Ojarê, e a irmã chamava-se Iá Gogorixá. Bem, a filha que ela teve chamava-se Iá Acobiodê. Esse é um nome que tem qualquer uma pessoa que tenha tido a primeira filha num reinado. Então, foi essa a razão do nome. E depois desta Acobiodê, vieram dois filhos homens. Chmavam-se Babá Aboré e Babá Olaxedom. O Babá Aboré foi o pai de minha tia-avó que se chamava Obá Oindá, que quer dizer "mulher de rei". Todas nós, mulheres, temos o nome de aiabá, e os homens obás, pertencentes ao reinado de Queto, conforme tive conhecimento. Eu já fui lá cinco vezes e tenho todos os meus parentes por lá. Por sinal, tenho, aqui comigo, as fotografias. Muitos dos meus parentes trabalham lá.

Digo a vocês que a revelação do candomblé no Brasil é uma elevação. O candomblé é uma religião muito fina, é uma religião que não pode cair perante as "casas" velhas e também as "casas", desculpem dizer, novas, as que estão se abrindo, porque se abre, que tenha responsabilidade. Eu digo também que não posso aumentar, nem diminuir as minhas obrigações, que eu faço todos os anos. As festas do meu terreiro eu principio no dia 8 de maio, e vou até agosto, com minha última obrigação que é para Iansã e Roco. A festa de minha Iansã é sempre no dia 15 de agosto, depois vem o último dia que é para Oxalá e orixá Bêji.

Bem, a outra opinião, que eu tenho para dar a vocês, é uma coisa: o candomblé não é uma diversão. O candomblé é uma religião como a de Roma, que é a religião católica, como vocês todos conhecem. Nós todos, que somos católicos e respeitamos a Igreja, temos que respeitar também cada templo de orixá, para a coisa ser amada com respeito e com valor no Brasil, para não cair este pedaço de céu de África que nós temos no Brasil.

Agora, eu estou disposta a responder a vocês qualquer pergunta que queiram fazer sobre esta religião, com o estudo de vocês.

Prof. José Calasans Brandão da Silva (Vice-Reitor, presidindo a sessão) — *Olga de Alaketo, usando o método que tem o melhor trânsito nas universidades, coloca-se à disposição de vocês.*

Pergunta — *Como é que se pode servir a dois deuses?*

Olga — Bem, eu tenho minha nacionalidade africana, como todos sabem. E quem é católico, como você está dizendo que eu sou católica, e tem muita gente aí que eu acho que é católica também, então, nós não servimos a dois deuses. O Deus

é um só. A diferença é o nome, porque os católicos chamam Deus, Jesus. Tem a Trindade, que é um Corpo de Deus só. Assim, nós do candomblé chamamos esses de Orumilá, que é a Trindade, não é Oxalá, e chamamos também o próprio Jesus de Obatalá. O pessoal fala que Obatalá é Oxalá. Ele é Oxalá, porque é o que cobre o mundo, o que nós estamos. Portanto, não servimos a dois deuses. O que muda é o nome. Eu me dou com vários padres, tenho também boas relações com D. Timóteo, o Abade de São Bento, com o Cardeal D. Eugênio Salles. Nós conversamos sobre religião. Eles nunca expuseram uma coisa dessas para mim. Aliás, eles procuram saber a história fundamental da África no Brasil e do Brasil na África, mas nunca me falaram em dois deuses neste mundo.

P. — *Características dos santos católicos com características do orixá Oxóssi*

Olga — Realmente, os africanos traduziram essa história do orixá, na África, com santos, no Brasil, por uma circunstância, através da história imediata tanto na Bíblia Sagrada, quanto africana, e que eu tenho em minha casa. Então, eles, aqui, no Brasil, quando chegaram, foram semelhar as histórias uma com a outra. Realmente, Oxóssi se dá o nome de São Jorge, mas cada Oxóssi tem um nome na África, e cada igreja tem um nome também correspondente a Oxóssi, como existe o São Sebastião, o São Jorge, Santo Expedito. São Pastorinho. Bom Jesus dos Milagres, por exemplo, não é Oxalá, é Oxóssi. É a velha história, são comparados assim, mas um é o caçador, outro é o que tem a si toda a responsabilidade do mato, do pasto. Por isso, o nome de Oxóssi.

P. — *Se Oxóssi é o mesmo São Jorge, visto que São Jorge foi rei da Inglaterra e viveu na Idade Média, enquanto que Oxóssi foi muito anterior à Antiguidade Clássica e nunca viveu na Inglaterra.*

Olga — Esta questão de tempo, de Roma para a África, é questão que nós não podemos dizer a respeito de idade, porque, dentro da divindade Jesus Cristo, ou o Sacrifício, tem todas as divindades, com todos os nomes. É como na África. Os africanos plantaram pedras, árvores, ferro, uns, na água, outros, no fogo, no vento, e empregaram o mesmo nome: um Oxóssi, outro Xangô. Então, você vê a característica de Oxóssi, que é um caçador, na parte da África. Cada um usa uma ferramenta, cada um usa uma coisa. E este São Jorge de que você está falando, tem a simbolização de quê? De uma caça, que foi de uma serpente, não é isso? Ele representa um lançador de serpente, que é o desencanto. Também, o da África tem aqueles ferros, aquele arco e uma lança, como Obaunlu tem e foi sacrificado também com uma cobra muito grande que ele não chamava de serpente, chamava aricoã. Foi o mesmo sacrifício que Oxóssi fez na África, na beira de um lago, com uma lança, porque aquela cobra ia fazer mal pra ele, e ele, com o poder que tinha, lançou a cobra, e a cobra se enrolou na lança.

P. — *Se encara isso como uma transposição de espíritos, em épocas diferentes.*

Olga — Encaro, não um espírito qualquer, mas um espírito que seja elevado, para ser um orixá, e que vem fazer o bem no mundo, no corpo de uma pessoa.

P. — (inaudível na gravação).

Olga — Pessoa-de-candomblé. Na África, tem os católicos que são "feitos de

santo”, que têm obrigação, mas acontece uma coisa, meu filho — isso eu digo, porque eu sei, e Vivaldo da Costa Lima também, mas outros que estão aqui, eu não sei se conhecem também a África —, existem os católicos que são de candomblé, existem aqueles católicos que não são de candomblé, nem conhecem, porque, na África, você me perdoe o que eu vou dizer, não é como no Brasil. No Brasil, todo mundo “faz santo”, todo mundo abre uma casa-de-candomblé. No mundo inteiro tem uma casa-de-candomblé, em todo lugar que você chegue. E, na África, existem africanos, nascidos e criados lá, que não sabem nem pra que lado vai vodum, nem orixá. Então, eles se entregam ao catolicismo. Quando acham eu e outros e outros mais, eles vêm procurar saber aquela história. E vão procurar, então, o povo deles, para saber o significado do candomblé. Tem muitos que são criados no candomblé. Não conhecem o outro lado católico, mas eles sabem rezar e se entregam a Deus. Então, eles dizem: “Sou católico”. Também, na África, eles são fechados. A festa não é pública, isto é, público para quem precisa e vai, porque é muito retirado, é muito longe. Então, vai quem tem necessidade, acredita, não só os que vieram de outros lugares, mas os que são nascidos lá. Todos vão, mas é muito fechado, realmente. Agora, existem aqueles católicos que se separam do candomblé, como aqui, também, no Brasil. Existe muita gente que diz: “Sou católico”, e não procura saber nada do candomblé, porque acha que é uma coisa que não pode ser. Mas aqueles que estudam, vêem e conhecem, eles procuram o candomblé, quando nada, para conhecer, para saber uma história, para saber contar. Se vocês me permitem, eu tenho, aqui, uma irmã, que não é brasileira, é alemã, mas o estudo dela lhe deu oportunidade de conhecer a minha “casa”. Ela está andando pelo Brasil, saiu da Alemanha para este fim. Está aqui. Está tomando todo o conhecimento católico, que ela já tem, e do candomblé, tanto da parte de jeje, como de angola, como dos protestantes, do Jeová, porque ela está fazendo esta história. Ela se interessa. Já outros, como há aqui, no Brasil, não se interessam em saber.

P. — Se o sincretismo, por exemplo, Oxóssi — São Jorge é uma consequência da colonização.

Olga — Aqui, no Brasil, quando eles chegaram não podiam trazer nada. Então, eles faziam os sacrifícios escondidos. Iam para a igreja, não porque fossem obrigados, mas, muitos, como meus antepassados contavam, iam para a igreja, para levar os senhores. Então, eles não tinham a quem implorar, não tinham em quem ter fé. Eles tornaram realmente a fé num simbolismo, como você vê, Nossa Senhora da Conceição, São Jorge, São Jerônimo. Quando eles chegavam lá, iam ver na Bíblia por aqueles mesmos sacrifícios, faziam comparação, acendiam velas no chão, correspondentes ao Deus, que é um só.

P. — Se dizer católico e candomblezeiro ao mesmo tempo não é reforçar a posição da Igreja Romana, uma vez que os fundamentos do catolicismo são totalmente diferentes do candomblé.

Olga — É realmente um apoio para os santos de Roma, nós, que somos de candomblé. Mas acontece uma coisa: se a gente der força aos santos de Roma, estamos dando força também aos santos africanos. Estamos tendo a mesma garantia dos santos da África para os santos brasileiros, que os santos não são brasileiros, são romanos. Então, a união faz a força. Por isso, os padres querem saber, para poder ter mais

cultura, ter mais união, ter mais conhecimento com o candomblé, porque existem muitos padres que, agora, estão seguindo a nossa religião africana, o que não acontecia antes, porque eles não tinham aquele conhecimento do candomblé. E você fala sobre a nossa obrigação que, realmente, é diferente da dos padres, mas acontece uma coisa: se o padre abre uma coroa, é o mesmo sacrifício que nós fizemos, quando iniciamos uma iaô, cada um do seu jeito. No sacrifício do padre, ele ajoelha, põe a testa no chão, para pedir forças a Jesus. Nós ajoelhamos, pomos a cabeça no chão, para pedir forças também a Orumilá. Então, existem umas histórias a que eu não queria chegar, mas sou forçada a chegar. O mesmo sacrifício que fizemos recolhidamente pra um ebó, para salvar a vida de A, de B ou de C, ou dali ou dacolá, estes próprios sacrifícios são feitos também na igreja com o mesmo fim. Os padres também compreendem o nosso lado. Em outra linguagem, fazem os mesmo sacrifícios.

P. — Se não se deve combater a Igreja Católica, igualmente como os missionários que falam mal do candomblé pela televisão, visto que nem todos os padres aceitam o candomblé como religião e propõem separá-lo da Igreja Católica.

Olga — O debate entre a Igreja Católica e o candomblé pode se fazer, mas para isso é preciso reunir os padres, principalmente aqueles que não têm conhecimento. Este pessoal que está falando na televisão, eles têm o conhecimento do que algumas pessoas falam. Nós, que somos do candomblé, temos que chegar a eles, e eu explico o meu lado, e eles explicam o deles. Nós temos este conhecimento, na parte da África e na parte de Roma, o que eles não têm. Os padres que eu conheço são aqueles que têm conhecimento de tudo isso. Quando tenho necessidade de apoio, mando as pessoas à Igreja, e eles servem, como eu também sirvo. Isto é uma questão de conhecimento e não, de separação.

P. — Diferenças entre o candomblé de nação-queto no Brasil e na África.

Olga — As diferenças são poucas, mas existem, principalmente em tom de cânticos, porque eles cantam uma coisa fora do ritmo nosso, aqui, do Brasil. É quase tudo em um tom só. As danças também são diferentes. Quando eu chego na África, observo que eles fazem festa, fazem xiré. Eles fazem a parte deles em cânticos e saudações aos “santos”, em toque deles, dançam para mim. E eu, quando não levo um acompanhante, para tocar, para eu dançar, canto do meu jeito do Brasil, eles tocam do jeito deles africano, como do meu jeito brasileiro, e acham muito bom. Quando eles chamam um orixá ou um vodum, como todos sabem, um Xangô, Oxóssi, Ogum, Oxalá, existem as diferenças, porque Oxalá, na África, eles conhecem como o Divino Pai, mas não tem distinção de formalidade de roupa. Tem as obrigações de comida, mas, de roupa, não tem. Veste azul, cor-de-rosa, verde, estampado. São essas diferenças, como nós, aqui, respeitamos o orô de Oxalá, todo mundo de branco. E ai de quem não for! É censurado.

P. — As festas, as datas, são exatamente as mesmas, as homenagens prestadas aos orixás são iguais às daqui?

Olga — Não, não são, porque lá eles fazem assim: este terreiro, aqui, foi fundado para Ogum, então eles fazem aquela festa só para Ogum. Não é como aqui, onde o povo, todo 13 de junho, dia de Santo Antônio, venera como dia de Ogum. Eles fazem como eu faço aqui, no Brasil. Não tem nada a ver data de santo com candomblé.

Quem é de Ogum ou Menem, “na parte de filho”, em Abeocutá, é feita obrigação pela lua Oxupá, como eles dizem, na lua nova. Há festa para Ogum, tem um rito, é muito valioso. Então existe muita diferença. Não existe o luxo que existe aqui, no Brasil. Lá eles fazem os sacrifícios em pés de árvores, em pilão, no templo, na rua, na beira do rio, dentro do mato, mas não, em uma casa, como aqui. E cada qual tem o seu significado, cada qual tem as suas obrigações.

P. — *E a parte de comidas?*

Olga — *Aí, é quase igual a nós, porque é o mesmo ulucum, que, você sabe, é feito de feijão-fradinho, azeite, camarão e cebola. É o liqui, de Oxumaré, que é a carne de porco, quiabo e feijão, azeite, camarão e cebola. Tudo leva azeite, camarão e cebola, menos Oxalá. Tem o erã paquerê de Ogum, a parte crua e a parte cozida. As oferendas, como chamam vocês, “levar o ijé”, são oferecidas como as nossas, com muito respeito, muita linguagem chamando pelos orixás, e são plantadas, todas, nos “assentos dos santos”. Agora, não são asseados como nós. Entendem, não fazem como nós, três dias depois, sete dias depois, limpando. Aquilo é destruído pelo tempo.*

P. — *Pede para explicar melhor a diferença de tom entre a música religiosa na África e no Brasil.*

Olga — *(exemplificou cantando). O toque é diferente. São dois de mão e um aguidavi.*

P. — *Por que Oxalá não se vestia de branco na África. Se será um costume que já se perdeu.*

Olga — *Não é perdido. É que aqui, no Brasil, o branco simboliza a paz, a divindade. Então, os africanos que vieram para aqui, para o Brasil, estudando isso, eles acharam que Oxalá é o homem da paz, é o homem da divindade. Por isso, vestem branco, mas, na África, eles servem qualquer dia, qualquer hora, com diversas roupas. Agora sim, prata e muitos búzios, mas roupa pode ser qualquer uma.*

P. — *Sobre a penetração do folclore no candomblé.*

Olga — *Isto do folclore com o candomblé, eu sou mais contra do que com a religião católica. Porque, vocês que são de escolas de samba me perdoem, mas eu tenho que falar uma coisa que eu sinto por dentro de mim. Não sei se os outros sentem, mas eu sinto por dentro de mim. Porque, se o candomblé é uma coisa para a fé, é uma coisa que temos dentro de nós, e nos tiram a recordação do mundo, quando estamos servindo ao candomblé, então, por que esta parte folclórica, com todas as músicas do candomblé, com todas as obrigações ocultas, para serem dançadas, cantadas e apreciadas? E todo mundo aplaude, todo mundo gosta. Eu acho que deveria ser como tem os Gandhis, porque, na África, tem grupos iguais. É uma história, por sinal, muito bonita. Eles saem com aquelas músicas, mas não têm nada a ver com orixá, não tem nada a ver com vestiários de orixás, de Oxóssi, nem de Ogum. E sair na rua, como dizem que safram este ano, “caindo e bolando no santo”, distribuindo pipocas, acho isto uma falta de moral! Goste quem quiser, eu não gosto, não aprecio. Por sinal, aquele senhor que está ali, presidente da Federação do Culto Afro-Brasileiro, vai protestar, e, na hora que ele for protestar, pode contar comigo, porque eu protesto, não acho bom. Porque o grupo de Gandhi, e outros e outros que saem com*

respeito, para mostrar uma história africana, bom, isso é outra coisa. Mas isto não é uma história. Isto é uma evolução para quem não acredita, acha que aquilo não vale nada, porque, se valesse alguma coisa, o povo, que faz isso, deitava e não levantava mais. Eu digo que não aceito, porque, da minha casa, não vai ninguém num grupo desse. No dia que for, eu exemplo. Porque eu tenho obrigação, não tenho brincadeira.

P. — *Que podemos fazer para combater esse tipo de coisas?*

Olga — *Para combater isso, vocês devem procurar as pessoas de direito, como tem na Bahia, que é aquele senhor que está ali (Luiz Sérgio Barbosa, presidente da FEBACAB) No dia em que ele fizer uma reunião para combater isto, ele pode contar comigo e mais algumas pessoas que respeitem seus orixás, respeitem a sua “casa”. Eu estarei lá, presente, para falar e protestar. Porque, se você faz seu grupo, referente à África, quer fazer sua história, como eu conheço muitos grupos que tinham, pertencentes à África, no carnaval, de ijexá, disto e daquilo, tá bem, mas não tinham nada a ver com orixás, com roupas típicas do próprio orixá. Isso eu não admito. Porque, na África, tem os grupos que saem. Eu danço com qualquer grupo no meio da rua, dentro da praça, que eu tenho uma história escrita, lá dentro do CEAO. Da primeira vez que eu fui à África, foi em 1967. Tenho todas as fotografias, mas não existe nada disso. É uma coisa separada, uma história da África.*

Luiz Sérgio — *Como ele indagou, quero informar que é um dos temas da minha exposição de sexta-feira.*

P. — *Se os estudiosos, antropólogos, também não se utilizam do candomblé. Se Dona Olga não acha que se devia combater isso.*

Olga — *Isso eu não posso falar, porque ainda não aconteceu na minha casa. Eu me dou com vários estudiosos e ainda não vi uma nota deles nestas condições. Porque eu me dou muito com Yêda Castro, como vocês sabem, há muitos anos, com Vivaldo da Costa Lima. Eles fazem teses, mas eles não fazem esse tipo de coisas. Isso é coisa de outro tipo de pessoas, daqueles que têm fé para comercializar. Esses acham que isso é moral. As pessoas que incam a eles, também acham. Para mim não é. Eu falo sobre mim. Não falo dos outros, não tenho nada a ver com os outros e entrego também a responsabilidade a alguns que têm o meu pensamento. Porque botar um bloco na rua, com uma história, é muito bonito. Eu acho muito bonito, mas com história de candomblé, não gosto. Aquelas danças que fazem no teatro, com fogo na boca, isso é exibição. Então, poderá qualquer pessoa dizer: “Aquilo não vale nada. Aquilo é fingimento”. E o candomblé é coisa séria.*

Eu vim aqui, para uma finalidade que não pude cumprir, porque foram feitas muitas perguntas fora do assunto. Assim sendo, vou encerrar. Quero fazer mais um aviso a vocês. Eu vou oferecer ao Museu Afro-Brasileiro uma roupa de Iansã, uma roupa antiga, assim como nossas ferramentas, nossas pedras de ralar feijão e outras coisas mais que eu quero entregar ao Museu. Daí, se vocês estudarem, se quiserem conhecer, já está tudo escrito. Então, vocês vão ao CEAO, que vai ser publicado tudo, e vocês estudem e vão ter conhecimento do que eu vim fazer aqui. Muito obrigado, e boa-noite.

Nação-Angola

Esmeraldo Emetério de Santana
Xicarangomo

Muito boa-noite, senhores e senhoras. Falar da nação-angola, muito embora talvez eu não tenha talento para tal, me envaidece, por fazer parte dela.

Quero crer que os angolanos que vieram para aqui, por uma deficiência, nos trouxeram bem poucas coisas, e não sei como, é trabalho alto, de muita gente mesmo, com sacrifício, é que cultuam o angola. Porque, como nós sabemos, os angolanos presos como escravos foram os primeiros a chegar ao Brasil, e talvez em maior número na Bahia. Mas eram pegados "a dente de cachorro", como se diz e, mesmo eles sendo "feitos", não tinham tempo de se despedir dos parentes, muito menos de trazer seus mistérios da sua seita, seus otás e bacias, ou, como é chamado na nação-angola, itá, que é a pedra do seu "santo", eles não voltaram lá, para apanhar.

Outra, eles eram bem modernos, porque, para se vender escravos, se escolhiam os mais modernos, porque a tendência era aturar mais, ter mais força para trabalhar e, como nós sabemos, a nação-angola é um pouco fechada, e ninguém consegue aprender nada antes de sete ou quatorze anos, mesmo sendo "feito", é quando terá a sua liberação. Antes disso, ele é classificado "menino" e não vê determinadas obrigações e etc. A menos que o terreiro não esteja usando, como deveria usar, o que os antepassados nos trouxeram.

Eu, já muito velho, foi que vi determinadas obrigações. Já confirmado, talvez com mais de dez anos, ainda não podia ver determinadas coisas. Só aqueles mais velhos passavam lá para dentro: "Você ainda não pode ir; você é menino". Daí nós não sabemos muitas coisas desta grande "nação" que é o angola.

Eu fiz um esquema, para tentar -- dentro do temário que me foi fornecido -- ver se levo ao conhecimento dos presentes alguma coisa que venha orientar os futuros pesquisadores. Outro assunto em que não demos sorte. Temos tido pesquisadores de todas as "nações", principalmente no queto, a arca já é pesquisada por demais. Temos muitas pessoas tratando desse assunto, mas não me consta que nenhum pesquisador tenha feito o mesmo em angola. A gente acha algum livro, alguma coisa, mas tem pedaços daqui, pedaços dali. Até porque angola é uma mistura de cambinda, X moçambique, münjola, quicongo. Tudo isso é de angola. Então virou o que eles

mesmos chamam **milonga**.

Há pouco tempo houve uma polêmica por causa da palavra **milonga**. Mas **milonga** é mistura. Foi assim que eles fizeram. Misturaram, porque eles, na senzala, tinham, ali, de todas as "nações" e, quando era possível, eles faziam qualquer coisa das obrigações deles, então cada um pegava um pedaço, faziam uma colcha-de-retalhos, um cozinhava isso, outro cortava aquilo, outro pegava, porque eles tinham tempo limitado para tal e faziam. A mesma coisa fez-se no cântico. Um, "eu sei tal cantiga", outro, "eu sei tal", e todos cantavam, e então o "santo" aceitava, e não ficou somente uma "nação" para fazer aquele tipo de obrigação. Era a mistura, como já disse, a **milonga**. *Milonga = mistura*

Então, o temário pede aqui, no seu 2º item, nomes de terreiros mais velhos, mesmo que tenham desaparecido. Então, eu tenho, como um dos terreiros mais velhos, o **Calabetã**, por sinal, nação-congo, a única para mim, ainda existente na Bahia. Podem os terreiros tocarem dizendo "é congo", mas como "nação", para mim, só existe uma "casa" da nação-congo. Esse terreiro era da falecida Maria Santana Corqueijo Sampaio que tinha, a **dijina** Malandiansambe, o nome dela no candomblé. Esse terreiro, hoje ainda em evidência na mão de uma senhora por nome Jovita de Souza, que mora no Pero Vaz. É quem ficou com o "santo" da mãe-de-santo dela e ainda cultua, tem suas filhas-de-santo em número pequeno, mas ainda tem um único terreiro-de-congo.

Então, daí vem a "casa" mais velha de **Constâncio Silvio e Souza, Gregório Maquende, Tiana do Dendê**, que foi mulher que morreu com seus cento e poucos anos, teve candomblé na Boca do Rio e foi a mãe-de-santo desse pessoal, aí, todo. Depois, de mais velho, vem "seu" **Roberto Barros Reis**, que era o pai-de-santo da finada **Maria Genoveva do Bonfim**, cognominada de **Maria Nenem**, que foi a mãe-de-angola na Bahia porque **Roberto foi o único angoleiro, pai-de-santo dela**. Ela tomou conta do terreiro até 1945, cujo terreiro ainda existe. Daí, todo angolano na Bahia, aqueles que não são filhos-de-santo diretos dela, são de "filhos" dela, são "netos". É a casa-de-angola mais velha. *Muzenza = Nenem*

Depois, vem **Bernardino do Bate-Folha, Ciríaco - Ciríaco**, como é conhecido na Vila América - e uma série deles que eu não quero, aqui, dar nome por nome, porque depois, no mesmo temário, já eu vou falar dos grandes **tatas-de-inquice**, como chamam no angola, ou **tata-inquiciane**, que são os **babalorixás** nas outras línguas, como sejam, queto ou jeje. Então, para não estar falando agora e tornar a repetir, eu vou deixar para a hora em que o temário pede para dizer os nomes dos grandes **tatas-de-inquice** na nação-angola.

Pede o temário que eu indique aquilo que torna o angola diferente das outras "nações". É a linguagem, fala, dança, cântico, reza. Por exemplo: o queto diz **djocô**, sente, espere; o angola diz **xicamã**. Perdão, no angola é **malembe**; no queto, é **ajibé**. O queto diz **aunló**, vou embora; já o angola diz **quendá**, **quendá xigunzó**, vou para casa. Essa é só a diferença que eu acho do angola para as outras "nações". Tipos de conta, por exemplo, **oiá** é **lansã** no queto, no angola é **caiangó**, **matambe** e **angurucema** é um tipo de **lansã**, as contas dela são de um vermelho vivo; no queto, é um vermelho quase marrom, mais escuro. Então, a diferença da conta. Na dança, também. No queto, ela dança uma dança que se chama **agueré**; no angola, não tem. Temos quatro tipos de toque, que são: **munjola**, que é o nome da "nação" que existe dentro do angola, o **angola-munjola**, e tocam um tipo de toque que eles apelidaram de **cabula**. Temos **barravento**, temos **rebate** e **arrebate**. O primeiro é um toque cog-

nominado como "toque de congo", e o **arrebate** é um toque de chamada das **mona-inquiciane**, as filhas-de-santo, para o **cazuá**. Quando tocam o **arrebate**, elas vêm de onde estiverem, preparadas para ir para o **acanzalé**. Tocando isso, elas virão, é um chamado, como os jejes têm o **adarrum**. É a chamada das pessoas, das **vodunce**. É a chamada do próprio **orixá**, que se chama **vodum** no jeje, e nós chamamos **inquice**.

Temos aqui, no temário, o 3º item. Pede a hierarquia no candomblé-de-angola. Em primeiro lugar, vem o **tata-inquiciane**, em outras palavras, seria o **babalorixá** ou pai-de-santo. Ou **tata-dia-inquice**, como muita gente chama. Vem **mameto inquiciane** ou **mameto-de-inquice**, que é a mãe-de-santo, em outras palavras **ialorixá**. Vem o **xicarongomo** - eu sou um deles - uma pessoa responsável; o **tata cambono** e o **cambono** que representam o **alabê**, o **ossoi alabê** e o **otum alabê**, na nação-queto. O jeje chama essas pessoas de **hurtó** ou **sihunto**, e, entre nós, **xicarangono**, **tata cambono** e **cambono**. Tem o **quivonda**, no angola, vem do verbo matar. É o sacrificador. Na outra "nação" é o **axogum**. Esse homem **quivonda** é o responsável pelo sacrifício dos bichos, nas suas obrigações. Vem o **quinsaba**. **Insaba** são as folhas. Este é o responsável pela colheita das folhas para os preceitos. Não sei, não conheço se nas outras "nações" tem este cargo. Sem querer desmerecê-las, absolutamente, se existe este posto eu não conheço. Essas são autoridades fundamentais para um terreiro. Vem a **cota sororó**, em outras palavras, a mãe-pequena ou **iá quequerê**, na outra "nação". Vem a **macota**, que é a **equede**, e vem a **cota**, simplesmente **cota**, uma pessoa que fica "adulto" na seita. Quando eu digo "ficar adulto" é porque, enquanto o **muzenza** ou **mona-inquice** não completam sete anos, eles são considerados "meninos". Ou quatorze ou vinte anos. Aí, melhor que ele se liberou de vez. Então vem a **quifumbera**, a **iá bassê**, na nação-queto. Nós chamamos de **quifumbera**, porque **quifumba**, é a cozinha. Vem a **muzenza**, a filha-de-santo, até atingir a "maioridade". No masculino, **munanzenza**. **Munã** é menino; **mona**, filha, e **mono**, filho. Então, passando de sete anos, ela tem o nome de **cota**, que é igual a **ebomim**.

Passo ao item 4: os grandes nomes do candomblé-de-angola. Na minha opinião, os seguintes: **Elisa do Campo Seco, Tia Anta, Constância Silva Souza, Gregório Maquende, Mariquinha Lemba, Roberto Barros Reis**, pai-de-santo da finada **Maria Genoveva do Bonfim, Barros Reis**, porque ele foi escravo de **Barros Reis**, e os donos de escravo botavam o seu nome nos escravos. **Maria Nenem, Manuel Bernardino da Paixão**, muito embora não fosse mais velho do que **Ciríaco**, o **Manuel Ciríaco da Vila América**, que era mais velho tanto de "santo", e, creio, que até na idade. Mas quanto ao candomblé, o **Bernardino** teve candomblé primeiro do que o **Ciríaco**. Porque **Ciríaco** estava no Rio de Janeiro quando **Bernardino** abriu seu candomblé, o **Bate-Folha**, no Retiro. Por morte de um seu irmão-de-santo, é que o **Ciríaco**, vindo para as obrigações, tomou conta do terreiro, então já encontrou o **Bernardino** com terreiro aberto. Razão porque o **Bernardino** está, aqui, na frente.

Vem **Dorotéia**, vem **Maria dos Reis** - candomblé muito antigo. Eu era menino, doze anos mais ou menos, aí ela faleceu. Era onde hoje se chama **Rua Visconde de Porto Alegre**, mas ali era conhecido como **Areia da Cruz do Cosme**, etc. Vem agora **Manuel**, que foi este que **Ciríaco** substituiu em **Santo Amaro**, vem **Helena, Edith Apolinária de Santana**, por sinal, hoje "fazem" dois anos que houve o desastre com ela, que lhe causou a morte, cuja **dijina** era **Samba Diamongo**, com terreiro em **Pirajá**, tendo falecido uma **equede** que era sua neta. Então, vem **Olegário Vicente de Araújo**, **João Torres**, apesar de que esse moço é o **João da Gomea**. Eu classifiquei como

dos grandes, muito embora não queira diminuí-lo, ainda mais depois de morto. Mas para a seita verdadeira, ele não era nada no candomblé. Porque ele não era "feito no santo". Ele era, como se diz no queto, **abiã**, era "pagão" na seita, mas deu nome ao angola lá fora. Embora ele não passasse pelo sacrifício, sacrificou muita gente, e não podia deixar de ter seu nome lembrado, como um dos grandes **tata-inquiciane** da nação-angola, como de fato o foi. Vem Chica do Bom Juá, Vem Marieta Muniz, vem Leocádia Maria dos Santos.

Tem, aqui, pessoas presentes de um terreiro antigo, de quase cinquenta anos. Af, vem também Rosemeire Campos Ribeiro, embora jovem na seita, eu botei o nome dela, não foi a título de enaltecê-la, é porque eu viço primeiro a situação. Ela hoje toma conta de um terreiro que já tem quase cinquenta anos de atividade. Eu me lembro que em 1932, 33, por af assim, eu passava pelo Beiru, já tinha esse terreiro **Viva Deus**, com Feliciano, com uma **mameto inquiciane** por nome Miúda. Depois a Miúda virou crente, abandonou a seita, então o Feliciano manteve o terreiro, portanto é digno de louvor. Depois vem uma grande criatura, **mameto inquiciane** por nome Adália. Esta não teve muita sorte. Eu acho que Deus escolheu, porque ela era boa. Ele gosta do que é bom, levou, então ficou essa moça a quem me referi. Ela está à frente de um terreiro que tem duas idades suas, daí, "a ter" incluído entre os antigos. Vem Maria Bernardete. Também é lá de "casa". Está no meio das grandes mães-de-santo, porque já monta tempo. Tem Zulmira, Maria Borges — essa senhora já tem candomblé há quase cinquenta anos, num lugar chamado Coqueiro Grande, na Estrada Velha do Aeroporto. Tem Mirinha do Portão, filha-de-santo de Joãozinho da Gomea.

Dado ainda ao temário, artigo 5º: diferença entre o congo e angola. A diferença é pouquíssima. Só em palavras, cantigas, algumas cantigas, algum modo de dança, porque o tipo da obrigação é a mesma, as autoridades fundamentais do terreiro são as mesmas, e só... Vou ver se vejo uma palavra... É tão igual que estou catando uma palavra diferente do angola para o congo. **Nutuê** é cabaça; **nessê**, olho; **mazi**, azeite-de-dendê. É tudo a mesma coisa. Muitos angoleiros chamam água de **amaza**. Eu não digo que está errado, porque houve, como eu disse, a **milonga**, "aonde" tinha o quicongo, o quimbondo, o angolano de Angola mesmo, o moçambique, o munjola. Mas eu só chamo água de **meiã**. Não digo que está errado chamar de **amaza**. **Mazi**, o azeite, e **gamazi**, sabão. Ah! Achei uma palavra! Mulher, chama **inquento**, no angola; o congo chama de **nimuato**. Então, tem três tipos de classificação que muita gente diz que é xingando. Uma palavra que é **indumba**, **indumbeane** e **indumba sendengue**. Não é xingando ninguém. Entretanto, se o sujeito chamar um homem de **indumba**, está xingando, porque está chamando ele de mulher. Mas o nome quer dizer mulher. **Indumba sendengue** é uma mulher de vida livre. **Indumba** é uma senhora casada. **Indumbeane** é uma que se diz donzela.

Procura o temário saber quem mais se aproxima do angola. Aqui na Bahia, foram os caboclos e os jejes, porque o jeje, apesar de ser para mim o rei das "nações" tem alguma coisa que imita congo e angola. O jeje que eu, por exemplo, estou pensando que sei, dia de sexta-feira não toma banho. O angola também não. O jeje vai para o banho ou tó. Nós dizemos **quenda maianga**. O jeje, na sua obrigação de **sirrum**, que nós chamamos de **sigum**, aquela obrigação que se faz quando morre um "filho" ou qualquer autoridade da seita, até mesmo um "filho simples", tem que ser feita para que aquilo, é um encaminhamento. Eu não vou entrar em "fundamento", mas é preciso que se diga. A única "nação" que "bota pote" é o jeje... Eles, no dia de

sexta-feira, não rezam. Até mesmo as **muzenzas**, as **futuras vodunces**, porque **vodum** é "santo", na "nação" deles, para nós, é **inquice**. No dia de sexta-feira, não fica na pessoa, que é o dia de muitas, que estão recolhidas, acharem de fugir. Porque, nesse dia, nem jeje nem angola, a pessoa não fica "virada no santo". Fica a pessoa mesmo. Então é igual em determinadas coisas. Claro que tem diferença em seu ritual de dança, cântico. Nós, do angola, tocamos de mão, eles tocam de pau, é mais mole, não dói a mão, tem seu ritual, suas cantigas que são apresentadas. Tem quatro tipos de toque, no jeje; nós temos também quatro. Eles têm o **adarrum**, **bravum**, o **sató**, o **arramunha**; nós temos **munjola**, que apelidaram **cabula**, o barravento, o rebate e o arrebate. Então, eu classifico a "nação" que mais se aproxima de nós é o jeje. Com a diferença que nós, na obrigação de **sigum**, botamos dois potes, eles só botam um. O queto não "bota pote".

X Sexto, dentro do temário: os **inquices** e suas qualidades. As qualidades dos **inquices** são muito boas. São espíritos elevados que nos trazem algum benefício. Alguém que tenha de "rodar" com eles que ande direitinho, porque eles também castigam aqueles que não praticam o bem. Aliás, eles estão dormindo, que já deviam castigar mais. Se fosse eu, castigaria. Eles são benfeitores. Atendem alguns pedidos. Claro que ninguém "faz santo", nem nada, para enriquecer, porque, se os "santos" realmente tivessem força para tal coisa, não estaríamos aqui, falando de "nação" nenhuma, porque os escravos que vieram e trouxeram o "santo", o "santo" pegava, voava e largava ele lá. Livravam eles de estarem trabalhando e apanhando. E não livraram. Enfim, os **inquices** são bons demais.

X As semelhanças entre os **inquices** e os **orixás**, como pede o temário. Para mim, a diferença é a "ferramenta". Como já disse antes, é o modo de dançar, de vestir. Mas, no todo, ele é o mesmo "santo" porque Xangô, que nós chamamos, no angola, de Zaze, a ferramenta dele é o machado; no queto, também. Muito embora um "santo" que carrega machado devia ser valentão, não é? Mas é muito covarde, porque tem medo de alma. Não são todos, mas alguns têm, nas duas nações. Então eu não vejo diferença nenhuma. Eles são iguais. Diferentes, só no modo de roupa, de dançar, de salvar. E danças típicas. Por exemplo, Xangô, no queto, tem uma dança que se chama **alujá**, que é a dança típica exclusivamente de Xangô.

Eu peço aos angoleiros que estejam presentes, não se aborrecam comigo. Eu não estou, aqui, para ofender, nem nada; é quase como um conselheiro. Eu não sei porque a maior parte do pessoal de angola, que é uma "nação" tanto quanto outra qualquer, não precisa de pedir nada a ninguém, porque tem também os dela, fica dançando os toques das outras "nações". Em vez de dançarem seus toques, de tomar a bênção **macoíú** eles tomam **colounfé**, **dalouim**, que é bênção em jeje. Ora, se você "fez seu santo" na nação-angola, porque não andar diretamente com ele? Porque não obedecer a ela? Vocês vão pedir a palavra, eu acho até mais bonita do que outra, **umbanda-jira**, licença; eles pedem **agô**. Eu acho que cada qual deve cuidar na sua "nação". Claro que deve aprender também um pouco da outra, porque, hoje, foram todos na **milonga**, como eu já disse, mistura. Então, o camarada deve aprender, até porque, se ele chegar numa "casa", vem um visitante da outra "nação", ele tem que dar aquela hora para ele se satisfazer, que amanhã ele parte para outro candomblé. O terreiro é entregue a ele. Então, ele deve saber os dois "lados". Mas não cuidar mais da "nação" dos outros do que da dele.

Não sei se é repulsa, ou é vergonha, eu não sei. Precisa que os angoleiros que

estejam aqui, me ouvindo, por favor, cuidem de sua "nação". É tão bonita! Eu tenho saído por aí, chego num candomblé: "É angola? — É". Chego lá, estão tocando queto! Levo duas horas lá, venho embora sem ver angola. E a "nação" é angola! Não é possível uma coisa destas! Talvez esse ponto não esteja incluído no temário, mas é uma oportunidade que eu estou achando para dizer a alguns angoleiros que estejam presentes.

Então, dando prosseguimento ao temário, parece que já falei ele todo. Mas eu fiz aqui — e parece que já foi por minha conta — uma pequena apresentação da diferença de nomes dos orixás para os inquices:

QUETO	ANGOLA
Ogum	Incoce
Ossaim	Catendê
Oxóssi ou Odé	Mutacalombo, Burugunço, nome de dois Oxóssi.
Xangô, Obacossô	Zaze, Lumbondo, Luango... que nome bonito!
Obaluaïê, Xapanã (jeje)	Insumbo, Tingongo. Para que nome mais bonito que Tingongo?
Logum Edé	Gongobira, espécie de Oxóssi, mas é a mesma coisa que Logum Edé.
Aro-Aro	Tempo dia Baganga, Caiti Quindimbanda, Cuqueto.
Oxumaré, Becém (jeje)	Angorô
Erê, Bêji	Vúnji
Oxalá	Lemba, Lembarenganga, e outros nomes.

X Ontem eu ouvi quando perguntaram: "Mas tem vários Oxóssis?" — Tem uma família toda. Oxóssi, eu, em angola, não conheço ele como dono-das-matas. O dono-das-matas, que eu conheço, é Catendê. Agora o Oxóssi vivia caçando. Tem até um casozinho dele, cá, "do lado" do angola. Eu faço questão de frisar porque eu estou falando do angola. Quando eu entro em outra "nação" é para mostrar a diferença do nome. Ele é irmão de Catendê e dos outros Oxóssis, mas havia uma diferença, porque eles eram irmãos, mas não do mesmo pai. Então, ele, por não ser do mesmo pai, tinha um "pigarro" com os outros irmãos. Não gostava da mãe. Então só vivia pelos matos, para não estar olhando a "velha". Até que, um dia, ele veio chegando e viu aquela aglomeração perto da porta, lhe disseram: "Sua mãe faleceu". Aí ele diz: "Dafidi fafa quem" palavras que me ensinaram como sendo: "Deus a tenha por lá". Ele não gostava da mãe, mas, mesmo assim, com a morte dela, embrenhou-se nas matas. Mas, sendo Catendê, seu irmão, o verdadeiro dono-das-matas.

Catendê, este também tem um casinho. Muito interessado, desde menino, a vida dele era tirar folhas para uns e outros porque lhe foi ensinado: "Essa folha serve para isso". É o médico das mezinhas, dos remédios, o doutor-das-folhas. Então, ele ia tirando folha para isso, folha para aquilo, e aprendendo. O sujeito lhe dava um vintém, um pedaço de fumo. Ele fumava cachimbo, escondido dos seus pais. Daí veio a lenda de se levar fumo para o mato, mel-de-abelha, etc. Houve um cidadão que era fazedor de balaios e tirava cipó. Mas sempre que ia pegar "ele" (Catendê), para poder sair e entrar naquelas matas, dizia: "Ah! me esqueci do fumo". E assim nunca levava. Catendê aí pensava: "Ah! eu vou fazer uma boa". O

fazedor de balaios veio. Catendê não lhe perguntou se trouxe ou não as oferendas e levou "ele" por diversas entradas, por aqui, por ali, e disse: "Espere aí, que eu vou ali". E largou o sujeito lá, no mato, e ele se perdeu. Também tem a lenda que chama Saci-pererê, quando se vai para o mato que não se leva fumo, não leva dinheiro. É o mesmo Caipora, é ele, é o Catendê quem faz essas travessuras todas, segundo a lenda que chegou ao meu conhecimento.

Então, passando-se aos "santos" masculinos, temos Oxaguã, que, no angola, chamamos Cassutê; o Oxalufã que é Gangarumbanda, Gangaumfaramã; o Oxalá mais velho é o Caocô, isto, no queto. Dizem que este "santo não pega ninguém". Ninguém irá dizer que "está com este santo". No angola, também não. Os "santos" masculinos que, de seis em seis meses se transformam no feminino, no queto, são: Oxumaré, Ossaim, Ogunedê; no angola, Angorô, Catendê, Gongobira. Oxumaré é da mesma linha do Logum Edé. É Oxumaré, Ossaim e Logum Edé. Cá é Angorô, Catendê e Gongobira. Isso, eu estou provando que tanto faz de uma "nação", como de outra, é a mesma coisa.

Aqui, faço um apelo, já que existe um centro de estudos, para que pesquise o angola. Não há livros sobre o angola. E tem mais terreiros de angola na Bahia do que de queto, de jeje, de qualquer outra "nação". Jeje, por exemplo, só tem três terreiros que eu conheço. É o Bogum, o de Vicente do Matatu e a Cacunda de Iaiá, da falecida Mãe Tança.

Então, dado ao meu temário, eu já falei tudo. Se alguém quiser me perguntar alguma coisa, dentro do que eu falei, estou, de todo, às ordens.

Pergunta — Os orixás femininos.

Benzinho — Os orixás femininos são: Angurucemanvula, Anvula ... é a Iansã, ou Oiá; Dandalunda, Quissimbiquia Meia — Oxum; Gangazumba ... Nanã; Caiari ou Caiaia — Iemanjá. São praticamente quatro.

P. — Mensageiros dos orixás.

B. — Não sei. Porque os mensageiros a que você se reporta são os Exus, e a eles dão os nomes que querem, ou eles já trazem os nomes. Eu, por exemplo, sou de Xangô, e sei qual o mensageiro do meu Xangô. Mas pode ter outro Xangô que não tenha o mesmo mensageiro. Em toda "nação" existe, e eu classifico como um grande "santo". Eu antes quero brigar com o "santo" do que o diabo. Então, cada um faz o seu, e determinados terreiros têm classificações para os "escravos" dos inquices. Fulano é de Ogum, o Exu é tal. O outro é também de Ogum, e o Exu é outro. É difícil dizer para "santo" tal, tal, porque ele apresenta, lá, como quer. Porque ele tem a probabilidade até de se apresentar como "santo". Porque, muitas vezes, a "parte" deles é o diabo. Que ele não é "santo" coisa nenhuma. E ninguém tem autoridade muita com ele, não, porque se sabe que ele é rebelde, não é? pode quebrar o pé ou o braço de um. Então, é melhor deixar "ele" quieto, se agradar.

Yêda Castro — Observação: que as perguntas dirigidas à mesa sejam por escrito, a fim de serem gravadas, para transcrição posterior.

P. — É verdade que a nação-congo-angola não usa raspar a cabeça, enquanto que as "casas" consideradas só de angola fazem este ritual? Justificativa: conheço

duas pessoas da casa da falecida Maria do Calabetã que “fizeram santo” e dizem que não raspam totalmente a cabeça. Só tiraram sete porções do cabelo. Se não puder responder de público, tudo bem.

B. — Não. Não posso acreditar nisso, porque, primeiro de tudo, com certeza, estas pessoas não “fizeram santo” no Calabetã, com Maria Corqueijo Sampaio, que foi a mameto da minha “casa”, por sinal. Se elas “fizeram santo” lá, e não foi catulado — esta é uma coisa que faço questão de informar, porque catular é “raspar”. Se ela “fez santo” com alguém que se diz, ou talvez até seja do Calabetã, ela não “fez santo”. Às vezes, ela “assentou o santo” ou um caboclo qualquer. É preciso que se veja se ela ficou recolhida, quantos dias levou, se fez ou não a obrigação. Porque ela pode ter feito um “assentamento” e dizer que “fez santo”. Porque, lá “raspa”. O congo e o angola raspa a cabeça... Porque só quem foi dona de terreiro, saída do Calabetã foi D. Jovita.

P. — Inquices correspondentes a Obá e Euá.

B. — Obá e Euá é a mesma linsã, lá, no angola. Eu não citei todos os nomes de linsã que existem, porque, aí, seria uma infinidade. Não existe uma só. São diversos. Entre essas, está a que pode se assemelhar a Euá. Ou a Obá, que é a que tem a orelha cortada. No angola, a Obá é Caramocê, Euá é Cuiganga. Não me consta, no angola, inquite nenhuma, mesmo sendo linsã, que tenha cortado a orelha, embora seja Obá, no queto, comparada a Caramocê, no angola, tanto que ela não dança tapando a orelha esquerda, como no queto.

P. — O inquite Tempo é nome africano, corresponde a Omulu, qual a característica desse inquite?

B. — Esse inquite corresponde no jeje a Pararaci. No queto, é Aro-Aro. No angola, Tempo Diambanganga, Caiti, Luindimbanda, Cuqueto. Muita gente chama de Muringanga. Eu não sei onde acharam esse Muringanga.

P. — Como se explica a escolha das cores para os inquices.

B. — Dados os seus princípios, eles já têm. A gente não pode escolher, não. Eles já têm suas cores. Já se sabe: cor-de-rosa para linsã, ou avermelhado; dourado, para Oxum, etc. Já está decidido, é tabu. Já foi feito pelos antepassados.

P. — Qual o significado da palavra mucondo?

B. — Camucondo é a obrigação de sigum; no queto é axexê. Tem uma cantiga que diz: “Camucondo oiô, tata camucondo”. É a “obrigação da alma”, egum, no queto.

P. — Os toques rebate e arrebate são usados também para mudar a “nação”?

B. — Não. Rebate é o toque de congo e angola. Por exemplo, nessa cantiga: “incoce mucumbi taramessô dembé...”. O arrebate é mais lento e é também “chamada de santo”. Não é para mudar a “nação”, porque não tem que mudar de “nação”.

P. — O angolano pode “raspar” um jeje?

B. — Acredito que pode. Era bom que cada qual ficasse somente no seu, mas tem terreiros que “raspam”, e “raspam” com autoridade, porque têm sua linha.

Por exemplo, há poucos dias passou em minhas mãos, na Federação, um processo de uma moça que “fez santo” em “casa”. Por falecimento da ialorixá, ela passou para o terreiro da Cacunda de Iaiá, da falecida Mãe Tança. Então, lá, é o nagô-vodum, chamado assim o queto com jeje, e esta pessoa, que já tem vinte e tantos anos nesse terreiro, Cacunda de Iaiá, hoje, já é mais nação-jeje do que da “nação” em que “foi feita”, por sinal, angola. Amanhã, se ela abrir terreiro, poderá se julgar com direito de “raspar” no angola, queto e jeje, desde que tenha capacidade para tal, pois ela passou a servir no jeje. E, assim, muitas pessoas “fazem santo” numa “nação” e, por isso ou por aquilo, foram para outras “nações”. Eu faço parte de uma “casa” onde a mameto-de-inquite “fez santo” no angola. Mas a sua mãe-pequena é uma ialorixá de nagô-vodum, Luíza. Quando a mãe-de-santo faleceu, quem deu o decá dela foi esta Luíza. Ela, hoje, pode trabalhar com “dois lados”, porque ela “fez santo” numa “nação”, mas a “mão-de-cabeça” dela é de nagô-vodum. Portanto, eu não vejo erro nenhum em “fazer”. Precisa é saber se tem a competência para “fazer”.

P. — Se há alguma lenda de nação-queto ou do angola que explique a metamorfose de Ossaim e de Logum Edé, seis meses, homem, seis meses, mulher.

B. — A parte queto eu não tenho autoridade para falar, conheço pouquíssimo. Quando me refiro à nação-queto ou jeje, me refiro para confrontar. Contam várias lendas. Eu não sei qual a verdadeira e acho melhor não dizer nenhuma. Há quem diga que eles se vestiam de mulher, para poder entrar na nação-ijexá, que era fechada, não tinha homem, era só mulheres. Ele, então, se vestiu de mulher e penetrou. Daf, gostou, ficou sendo, seis meses, homem, e, seis meses, mulher. Eu não sei se foi ou não.

P. — O sirrum de pessoa no angola pode ser feito em outra “nação”? O comumente chamado “ogã-de-atabaque”, o alabê, no angola ele raspa a cabeça e passa pelos mesmos preceitos de uma filha-de-santo?

B. — O denominado cambono ou tata cambono ou xicarangomo, que é o mesmo alabê, passa por preceitos quase idênticos, mas não totalmente iguais. A começar que ele não raspa a cabeça toda. Ele vai à maianga, toma seu banho de quijaua, que, no queto, chamam abô. Leva a obrigação. Fica preso no baquice, que é o mesmo runcó. Leva somente sete dias recolhido. Na minha “nação”, ele leva quelê, migui, no angola. E vem para a sala trazido por aquele “santo” para quem está se confirmando.

Sobre o sigum, não deve ser feito por uma pessoa de outra “nação”, a menos que o cambondo, ogã, tenha uma outra linha já citada para fazer. Aí, demanda saber se tem a competência. Mulher não pode, nem deve fazer este tipo de obrigação. Para se fazer a obrigação do sigum precisa ser confirmado. Era até bom que se disciplinasse isto. Quem é de angola tem a sua obrigação de sigum feita no angola. Quem é de jeje, no jeje, e assim por diante. Eu não acredito que daqui a dez anos seja assim, porque houve, como eu já disse, a milonga, a mistura. E muita gente acha que o de outra “nação” tem maior competência do que a dele. Conheço vários casos assim. Gente de angola que chamou o falecido Procópio do Baixão, para recolher um “barco de iaô” na casa dessa pessoa. Isso foi triste! A mesma criatura era angola. Se ela não tinha competência para fazer, não fizesse! Não seja mãe-de-santo, nem nada. E ele foi, fez muito bem, foi ganhar o dinheiro dele. Então, outros vão tam-

bém fazer na casa-do-queto, quando aquela "casa" não tem competência pra fazer. Porque só busca "fora de casa" quem não se preparou para ter suas autoridades dentro do seu terreiro, para não precisar de pedir a ninguém.

P. — *O ogã tem direito a "fazer o orixá"?*

B. — Não. O ogã não pode "fazer santo" de ninguém. Entretanto, estão fazendo por aí. E ele, porque faz, e mais errado é quem o chamou, porque ele não é preparado para "fazer o orixá" de ninguém. Ele é preparado para auxiliar, apesar do ogã ser uma autoridade superior. Vocês vejam a coisa como é: o ogã tem uma pessoa com vinte anos de "santo feito", mas ele vai "suspensão", hoje, por um inquite ou um orixá. A partir daí, ele ainda não levou uma pedra-de-sal na cabeça, todo mundo lhe toma a bênção, lhe respeita, os atabaques dobram quando ele chega, ele já nasce com a coroa na cabeça. Daí, há muitos deles, sem estarem preparados. Os terreiros a que eles pertencem também não lhes ensinaram seus direitos e deveres. Daí, a se julgarem com autoridade para "fazer santo" de A ou B, sair com "a faca na cintura, cortando, fazendo matança" aqui e ali, quando não podia. Ele pode fazer, junto com a mameto-de-inquite, ou ialorixá, ou tateto-de-inquite. Ou, então, no caso como foi votado agora no I Congresso realizado pela Federação, que deu direito a ogãs herdeiros assumir o cargo, ele pode fazer, se tiver competência. Tem muitos ogãs que sabem mais que uma meia dúzia de pais e mães-de-santos que andam por aí. Mesmo com todo este conhecimento, não lhes é permitido "recolher iaôs" sozinhos.

Yêda Castro — Peça à assistência para não esquecer que o Sr. Benzinho deixou bem claro, há pouco, que estaria disposto a fazer esclarecimentos dentro da nação-angola.

B. — Dentro do meu temário.

Yêda Castro — Então, não é pertinente que se façam, neste momento e agora, perguntas em relação às outras "nações". Por isso, peça, de novo, ao público, que dirija suas perguntas dentro da nação-angola.

P. — *Se uma muzenza, que já está para completar os sete anos de "feita", está apta para receber o decá, sabendo-se que era para ser entregue o cargo, com um ano, sendo pedido do inquite.*

B. — Ela, ou qualquer um iniciado da seita, não deveria, como por exemplo, um estudante de medicina colar grau antes do tempo. Porque ele pode saber cortar um doente em dois pedaços, colar de novo, o sujeito sair andando, mas ele só cola grau na data prevista. Há o currículo. Assim é o candomblé. Mas existe muito absolutismo. E, por outro lado, o zimbe, como se chama no angola. O dinheiro. Em Belo Horizonte, eu assisti a uma entrega de decá de um sujeito que deu o "nome do santo" num domingo, e, no outro, recebeu o decá. Então, lá, o babalorixá — e até tem o apelido de Baianinho — fez uma fala muito bonita perante todos no barracão: "Essa criatura já vem 'trabalhando', já tem filhos-de-santo. Ele é 'novo no santo', tem oito dias, mas já vem labutando há tempos". Mas ela era "pagã"! Af, tinha uma pessoa junto a mim, sentada, e comentou: "Mas setenta mil não fazem mal a ninguém". Está af o que foi: ele deu o decá por causa de setenta mil cruzeiros!

P. — *Se existe alguma lenda que explique a criação do mundo no angola.*

B. — Pode ser que haja alguma coisa, mas não conheço.

P. — *O que quer dizer zanzibar?*

B. — Não sei. Não é angola.

P. — *Por que se "bate candomblé"?*

B. — Isso é o mesmo que perguntar por que a gente compra pão pra comer. Por que se come? Porque se tem fome. Ora, o candomblé é uma coisa que vem de milhares de anos. Mais velho do que o próprio Brasil, com sua descoberta de 1500. Então, já é um currículo, é um tabu, é uma obrigação. São os toques. Os africanos "batiam o candomblé" como sua religião e dançavam o seu samba, seu maculelé, sua capoeira, partido-alto, tudo isso é dos angolanos. "Bate o candomblé", porque é instrumento da "nação", são os atabaques. É feito como uma obrigação, não porque se quer fazer.

P. — *Informações sobre Deré Lubidi.*

B. — É uma mona-inquiciane, é nêngua-de-inquite. "Fez santo" em Santo Amaro da Purificação, em um lugar por nome Campo Grande. Teve o mesmo pai-de-santo do falecido Manoel Circuncisão do Amaral, o Senhor Manezinho de Oxóssi. Ela "fez santo" com um camarada de nome Manuel, dijina Cambambe. Com o falecimento de Cambambe, o Senhor Manuel Cirfaco dos Santos sucedeu a Cambambe. Em 1965, por morte de Cirfaco, Deré Lubidi sucedeu a Manuel Cirfaco, na Vila América. É uma senhora que está beirando os noventa anos. A mim, me parece de muito respeito. Cordata, educada, dentro da seita, respeitada. Tudo que se puder informar de bom sobre uma pessoa está ali, naquela Senhora Maria José, e corresponde à expectativa da seita, porque está na seita. É de Oxalá, é, hoje, mameto inquiciane do terreiro Tumba Junçara. Parece que esclareci bem quem é a moça.

Agora, eu gostaria de esclarecer a um rapaz, ali, que eu não disse que só o dinheiro faz tudo isso. Eu acho errado, mas acontece que eu dei o exemplo, porque uma pessoa, que ainda não está com seu tempo determinado, não pode tomar cargo. Mas temos as portas abertas pelos diversos exemplos. Uns, porque pagam e têm. Não há nada, não há nenhuma lei que profiba. Alegam que o orixá exigiu. Porque quer trabalhar e quer seu cargo. Então é dado. Porque, se houvesse, assim, uma norma, o tata-de-inquite daquela pessoa ou mameto-de-inquite podia dizer: "Bem, você trabalhe, bote suas consultas, dê os seus banhozinhos, suas pipocas. Mas você só toma o cargo ao atingir o currículo de sete anos". Porque não é todo o mundo que entra para o candomblé que vai ser pai ou mãe-de-santo. Senão seriam todos "pais" e "mães" e não haveriam os "filhos". Mas, feliz ou infelizmente, é o que se vê. E não temos como coibir. Seria bom que tivéssemos, mas não temos.

P. — *Por que o senhor chamou o mensageiro de diabo?*

B. — Porque todo mundo sabe que o mensageiro é o diabo. A pergunta que me foi feita antes se referia ao mensageiro como o "escravo-do-inquite" e quando a gente trata de "escravo-de-inquite", sabe-se que está se referindo a Exu, pois só ele é o mensageiro dos inquires. Agora, eu classifico "ele" como "santo". Eu não quero zanga com ele. Não! Eu tenho muito medo dele. Eu disse de antemão que eu preferia

brigar com o "santo" do que com o diabo. Ele é conhecido como o diabo. As cantigas chamam Exu, Bambojira, Jiramavambo, Mancuce, Imbemberiquiti, Imbé Perequeté, Ingambeiro, Quitungueiro, Caracoci.

P. — *Se existem mensageiros masculinos e femininos.*

B. — Claro que existem. Isso é uma coisa sabida. Aqui, em Salvador, nós temos a felicidade de não ter muito esse tipo de coisa. Mas, no Rio de Janeiro, todo mundo sabe que tem as Marias Padilhas. Não são fêmeas do diabo? As Exuas? Elas é que devem ser as mensageiras das santas mulheres. Lá tem candomblé exclusivo disso, de Maria Padilha.

P. — *Acredita que existe influência do caboclo na nação-angola?*

B. — Existe muita. E é uma coisa absurda não se respeitar o caboclo. Caboclo é o dono da terra. E assim está se correndo um perigo muito grande de querer botar os donos pra fora. É mesmo que esse pessoal de terras que estão brigando a toda hora. Porque, quando chegaram aqui, os africanos, sejam de Angola, Benin, etc., encontraram os tupinambás. Eles é que são os donos da terra. Então, por que não respeitar os seus primitivos donos? Os angolanos se deram muito bem com os caboclos. Foi quem eles acharam para ampará-los. E todo mundo sabe que o caboclo não gosta de "batalhar". A prova é que, com tanto caboclo que tinha aqui, foram buscar escravos longe, mas não pegaram o caboclo, porque o caboclo se matava, mas não trabalhava de graça para ninguém. Caboclo só trabalhava para ele. Na hora que algum escravo conseguia fugir, eles "omicidiavam" os caboclos, guardavam "eles" na aldeia. E, quando os capitães-de-mato iam procurar, metiam-lhes flechas. O maior guardião dos africanos foram os caboclos. Ai de mim se não fossem eles! Tem muitas "casas" que não querem as "filhas dançando com caboclo", elas não dançam nos seus terreiros, mas "rodam com caboclo" em outros terreiros.

P. — *Qual a idade mínima para o candomblé, e se é possível realizar uma atividade sócio-cultural entre os candomblés-de-angola.*

B. — Sobre a idade mínima. O próprio africano não "fazia santo" dos seus filhos em criança. Eles sempre respeitaram idade, até porque o sujeito pode ser filho de uma pessoa da seita e não ter nada com candomblé. Não se deve meter criança em candomblé, a não ser aquelas que vêm para aquilo ou têm problemas de saúde, fica constatado com a medicina que não ficou bom. Tem havido alguns casos dessas crianças terem recuperado a saúde. O ideal é que seja uma pessoa de 14, 15 ou 16 anos em diante, para saber o que está fazendo. Porque ele pode fazer e, depois, dizer: "Foi meu pai quem me meteu nisso. Eu não quero saber desse negócio, não". E largar tudo à-toa. Se ele não tiver mesmo orixá, ele larga mesmo, que ele não pediu nada daquilo. Agora, se ele tiver, não pode largar. Então, sempre se procura fazer com a pessoa adulta. Tem pessoas que fizeram com sete anos e menos até. Eu não creio que o inquite pegue ninguém com esta idade.

P. — *Se existe uma expressão angola para "fazer o santo".*

B. — Tem diversas expressões. É batizar, iniciar, fazer, "recolher iaô", "fazer cabeça". Eu, cá, no angola, só aprendi mona-inquite, muzenza, que é, em outras palavras, a iaô. Para mim, ninguém "faz o santo". Quem faz o santo é santeiro que pega um pedaço de madeira, corta, bota um menino nos braços e diz: "Este é o

Santo Antônio". A pessoa entra nas obrigações, naqueles banhos, naquelas coisas. Porque, para mim, a esta altura dos acontecimentos, dos anos que se cultuam o candomblé, se dizem que têm dezesseis "santos", outros que são menos. Não há mais "santo" sem fazer, eles já são todos "feitos". Agora, ele pode ser "pagão" em mim, mas ser "batizado" numa pessoa que entrou em todos aqueles preceitos.

Há muitos anos passados, eu observei uma pessoa manifestada num "santo", que havia, uns vinte anos mais ou menos, falecido uma pessoa daquele mesmo "santo". Por sinal que foi Catendê, o dono das folhas. Eu olhei e vi que tinha as mesmas características dançando. Era mesmo que ver a pessoa, falecida vinte anos atrás. Procurando saber, fiquei sabendo que a pessoa, que estava "dançando com aquele santo", era sobrinha da mesma que havia falecido. E, devo dizer, não conheceu a tia, porque, quando ela nasceu, a tia já tinha cinco ou seis anos de morta. E me parece que alguns de nós — isto é uma coisa que vou falar diretamente — alguns de nós da seita, voltamos como "santos". Não serão todos, porque a gente, que labuta tantos anos com "santo" de candomblé, vê que, às vezes, o "santo" é a mesma coisa do finado fulano. Fala, gesto, a gente fica pensando. Será o espírito de fulano? E, se eu voltar, e alguns de vocês estiverem vivos, eu hei de dizer: "Sou eu".

Yêda Castro — *Só nos resta agradecer a "Seu" Benzinho, como ele é carinhosamente chamado por todos nós, por esta aula de sabedoria, inteligência e equilíbrio que ele nos deu sobre a nação-angola. Espero que seu apelo para que se comece a fazer mais pesquisas sobre o angola se realize, apelo que ouvi com muito prazer, porque, em 1976, escrevi um trabalho de tese nesse sentido, chamando a atenção para o fato de que muito pouca coisa, quase nada, tinha sido escrita sobre o candomblé da nação-angola. Presentemente, no entanto, devo anunciar que os estudantes de quicongo do CEAO já estão realizando tal pesquisa.*

Nação-Jeje

Jehová de Carvalho
Ogã do Bogum
Advogado e jornalista

Prof.^ª Yêda Castro, Prof. Climério Ferreira, Prof. Antônio Monteiro, senhores professores, autoridades do candomblé da Bahia, minha "filha e mãe" Gamo Lokosi, a quem eu peço licença, ou melhor, espero que referende a licença que me foi dada pela Sociedade São Bartolomeu ou **Zoogodô Bogum Malê Rundó** para que eu, aqui, pudesse comparecer, a convite do **CEAO**, e poder dar uma notícia aos senhores do comportamento do povo-jeje na Bahia.

Devo dizer-lhes que não sou nenhum cientista social, nem tenho pretensão a que me aceitem como possível entendido do candomblé da Bahia, sobretudo jeje, do **Bogum**, do Engenho Velho da Federação. Sou, e por ofício, tão somente um cronista de meu povo, de minha gente, e, por isso mesmo, porque assim nascido, um negro que, através do **Bogum**, pôde acordar para sua origem e entender que todo peso de uma cultura religiosa que lhe foi imposto, na verdade, não caberia em seu destino. Permitam que lhes diga da razão, para mim muito auspiciosa e muito gratificante, de poder pertencer, à margem, de certo modo, a esta comunidade do povo-jeje na Bahia.

Modesto repórter de "A Tarde", nos anos de 1953, surgiu-nos, numa das fontes daquela época, principal para a informação de matérias policiais, a notícia de que uma senhora, que exercitava atribuições de parteira, de forma ilegal, teria, após recomendar a orientação de um médico obstetra e ginecologista, proferido a um aborto numa doméstica que faleceu no Pronto Socorro. A Bahia era uma cidade ainda não assoberbada pelo alto índice de crimes que, hoje, nós estamos, não só assistindo, mas experimentando em nossas vidas diárias — os assaltos que nos preocupam tanto. A Bahia da época era uma Bahia realmente ramansosa, de certo modo, tarda. Então, uma matéria dessa ordem seria realmente uma manchete no jornal "A Tarde", que apenas tinha, para informação de fatos dessa natureza, uma coluninha chamada "Dia Policial". E o repórter modesto, ambicioso, iniciante, preocupado em afirmar-se em sua profissão em que, na época, era um noviço, deu destaque à matéria, com uma falha muito grave: ter

dito à comunidade que a senhora que procedeu a esse aborto era uma mãe-de-santo do Bogum.

Esta falha mudou o curso de vida do palestrante. Eis que, no dia imediato, a figura de Amâncio, aqui, presente, Amâncio Melo, ogã huntó do Bogum, ele mesmo operário do povo, niaçarico debaixo do braço, aporta à redação de "A Tarde", no velho prédio da Praça Castro Alves, e diz: "Quero falar com o jornalista que fez esta notícia". E exibiu o recorte. O jornalista era apenas um sofrido estudante que veio de calça preta, camisa vermelha e sandália japonesa, para atendê-lo. Ele olhou e disse: "Mas esse é que é o jornalista?".

À época a redação de "A Tarde" parecia com um pombal. Os venerados jornalistas vestiam-se de "Diagonal 120, York Street", e o perplexo repórter, diante daquele templo sagrado da Imprensa Baiana, nada podia vestir, senão uma calça preta, uma camisa vermelha e uma sandália japonesa. Mas, ainda assim, com essa postura, pôde atender ao operário de seu povo, de quem ouviu as explicações e o convite — aí, entra toda a mudança, toda a metamorfose na vida do modesto palestrante — de que, no dia 6 de janeiro, daquele mesmo ano de 1953, haveria uma festa no Engenho Velho da Federação e gostaria de que o jornalista lá comparecesse. E isso foi feito. Levamos conosco um folclórico repórter fotográfico chamado Luís Paraguaçu, um farejador de flagrantes, apaixonado por sua profissão e a ela assumia com aquela preocupação de grande *status*. Em lá chegando, uma jovem negra, bonita, cheia de risos, veio ao nosso encontro, nos levou a uma sala modesta, a uma sala humilde, toda construção de pau-a-pique, e nos apresentou a Valentina Maria dos Anjos, Runhó, com quem iniciei, não um aprendizado, porque nada sei, mas um contacto direto com as raízes de minha gente, com as minhas raízes, com meu povo, sem nenhum preconceito.

Nesta noite fui "suspenso" ogã por uma mãe-pequena, já zeladora de Locô — de certo modo o era —, de nome Evangelista, e que era gamo. Mas a juventude inquieta da província, sem apelos maiores, a boemia do meu tempo, que era uma boemia cultural, não poderia fazer com que o perplexo iniciante pudesse levar a sério o peso do acervo que lhe foi dado de forma tão generosa, porque ainda tinha consigo um pessbal religioso, presbiteriano, que levantava uma barreira entre esse passado e esse presente. Havia realmente "a cabeça do branco", e só o branco americano, branco missionário evangélico, americano que eu queria repetir nos meus gestos, preocupado em falar inglês, cursar teologia nos Estados Unidos, e, de certo modo, afastado de toda a verdade do negro do meu tempo, e com certo medo, certo pavor dos orixás, Pavor de Exu. Era algo que nos era colocado na cabeça como uma forma de — quem sabe? — fazer prosseguir o que nos foi ensinado na infância.

Mas as coisas foram mudando, até que, expulso do presbiterianismo, abordei o jeje e disse: "Gente, eu queria saber como é realmente essa história de orixá, essa história de candomblé". Ouvi uma série de conselhos, fiz pequenas obrigações e passei a me preocupar com esse povo, porque a minha cidade mudava tanto. Já havia as músicas de apelo à temática do candomblé, já toda uma arte de um homem chamado Carybé se voltava para o candomblé, já os livros de Jorge Amado ofereciam um prato cultural de recriação do candomblé, e, de certa forma, que me perdoe o meu grande escritor e amigo Jorge Amado, um prato de comida falsa, um prato para falso apetite, mas que era realmente um prato. Era a revelação de uma

verdade cultural dentro do contexto cultural da Bahia. Runhó me dizia sempre: "Meu filho, venha, venha conhecer, venha saber". Eu não ligava. "Mãe" Gamo Lokosi — Nicinha, de minha época — dizia: "Venha cá, venha ver, venha saber". E eu, realmente, não tinha preocupações maiores, interesse maior com a verdade do que me era oferecido.

De repente, porém, me preocupei um pouco. Comecei, não com alguma eventualidade, a conversar com Amâncio, com Filhinho, irmão de Amâncio e de Nicinha, hoje, "Mãe" Gamo, ao meu lado, nesta mesa. Comecei a conversar com Lúdio, com Antônio Andrade, este de saudosa memória. Comecei a conversar com a equede Raimunda, também falecida, e me convenci, dentro do ponto de vista de uma postura cultural, de um interesse não jornalístico quanto a uma possível preocupação de sensibilizar o mundo novo, que eu desconhecia que era inteiramente à margem do que era dito a respeito do candomblé. Eu ouvia falar em Iansã, em Oxóssi, em Ogum, em Oxalá. E aquelas pessoas que, nos lares da cidade, nas esquinas da cidade, nos suplementos dos jornais — os editores daquela época, os homens que fazia uma arte nova, a turma de "Cadernos da Bahia", de "Mapa", a turma anterior ao movimento "Arco e Flecha", de Carlos Chiacchio —, se limitavam a essas informações do drible próprio do negro, que queria manter intacta a sua cultura, com medo de um fenômeno que viria depois, os órgãos de turismo, com medo de certos supostos cientistas sociais, analistas e pesquisadores do candomblé do futuro, com medo dos que mentem, subvertem, malversam o candomblé da Bahia.

Depois desse contacto com o povo-jeje, da descoberta de que eu era um negro, mas sem, aí, evidentemente, a preocupação que seria, realmente, muito quixotesca, muito tola, polichinélica, de querer me discriminar, de querer ofender a coletividade com discriminação de cor, mas, apenas, sabendo que eu era um negro, eu vim a saber, por um contacto direto, dentro do próprio candomblé do Bogum, num dia de uma festa de Zonodô ou Azanodô, contacto que me foi feito, através de Amâncio e de Filhinho, com um homem chamado Nunes Pereira, estudioso das lendas amazônicas, através de cuja preocupação se pôs em contacto com a Casa-das-minas, Maranhão, de que os nossos negros, os negros jejes da Bahia, eram provindos de uma região da África chamada de região dos negros mahins, depois Daomé, hoje, República Popular de Benin. Segundo ele, Daomé seria "a terra da cobra". De par com essa informação, procurei Runhó. Evidentemente, Runhó teria dificuldade para dar uma informação, tanto quanto possível, sem prejuízo da oferta dos cabedais particulares de sua casa. Não me pôde oferecer maiores elementos.

Muito depois, no curso de algum tempo, na privacidade daquele barracão do Bogum, eu vim a saber que o candomblé-do-jeje se sustenta, na verdade, em duas linhas de orixás. E, aí, vem a lenda, de difícil comprovação, mas lenda de uma fantasia maravilhosa e encantadora, que nem permite indagação maior, e, que é aí, que o cientista social tem que parar, respeitar, estancar e até, quem sabe, consentir. É que, certa noite, Sobô estava em suas terras e, de repente, surge uma caravana. Esta caravana tinha um chefe chamado Dã. E Dã chega às terras de Sobô e pede hospedada por aquela noite. Mas Sobô se preocupou com o cansaço dos que seguiam a Dã e lhe disse: "Você pode ficar mais um dia, aqui". A partir desse contacto, foram contadas histórias do seu povo, mutuamente, de tal maneira que descobriram que havia, entre eles, interesses comuns. Começaram a sentir que os elementos de que dispunham, para a força de sua fé e adoração dos seus deuses, eram elementos parti-

culares entre eles. Muito afins, entre eles. Então, Dã disse: "Se você me permitir, nunca mais eu vou sair daqui". E Sobô consentiu. A partir desse encontro, a terra dos jejes-mahins, a terra de Sobô, passou a ser também a terra de Dã. Por isso, *a posteriore, Dã o mei, Daomé.*

O negro que veio para aqui, segundo notícia de Artur Ramos, notícia do próprio Nunes Pereira, notícia de um mulato importante que deixou pouca coisa divulgada a respeito, mas que tem um grande acervo, chamado Teodoro Sampaio, esses negros mahins vieram para o Brasil, concomitantemente Maranhão e Bahia, nos meados do séc. XVIII. Pesquisadores como Antônio Monteiro, que nos honra com a sua presença, como Édson Nunes da Silva, que, aqui não está presente, mas a quem eu homenageio com esta menção, concordam com todos nós: não há realmente um período definível que nos dá conta de sua chegada ao Brasil. Mas, quando esses jejes chegaram, sobretudo à Bahia, porque, quanto ao Maranhão, as informações ficam a cargo desse respeitável cientista chamado Nunes Pereira, homem de oitenta anos no momento, trouxeram essa lenda em suas almas. Aqui, estabeleceram essa mesma dualidade de comportamento ritualístico em relação aos seus *orixás*. Uma linha, a linha de Sobô, a outra linha, a linha de Dã.

A linha de Sobô, segundo informações desses meus companheiros de "casa", muito mais capacitados do que eu, humildes na sua postura e arredios à pose de donos de verdade do candomblé, segundo informações de Runhó, secundadas com as de Gamo Lokosi, a meu lado, da parte de Sobô, os *orixás* principais de culto do *Zoogodô Bogum Malé Rundó*, da Bahia, são: Sobô, Badé, Adequém, Pó, Azanodô, a respeito do qual há uma lenda muito linda, que, depois, se o desejarem, poderei transmitir a todos. Em seguida, vem a linha de Dã, Bafono, Bessém ou Obsesém, Quemquém, Coquém, Gedê, os mais cultuados no jeje. A infinidade de *orixás* jejes de ambas as linhas nos surpreende. Há, inclusive, *orixás* que, já de tão deslembados, sem redundância, na memória do candomblé-jeje da Bahia, não são nem mais cultuados, já nem se fazem mais *iaôs* com esses "santos". Não é isso, Amâncio, *ogã huntó do Bogum*? Tão velhos são, não na ritualística do culto, mas na programação das festas particulares e públicas da nação-jeje.

As mães-de-santo do jeje, segundo vim a saber há dois anos atrás, elas têm o nome de *doné*, de um modo geral, que é, de certa forma, uma variação de *dané*, servidoras de Dã, sem prejuízo da *dijina*, que compreende o *orixá* que elas, de *per si*, zelam. No caso, por exemplo, de Vitalina dos Anjos, não consanguínea de Nicinha, a atual mãe-de-santo do *Bogum*, ela era *runhó*, ela era a mãe-de-santo responsável pelo zelo, pelo cuidado de *inquice*, na linguagem que todos conhecem do candomblé de um *orixá* chamado Sobô, que é, para o jeje, o *orixá* maior, isto é, capaz de ser manifestado através de um agente, de um elemento vector humano. Ela era, portanto, uma *runhó*. No caso particular de *gamo*, como ela é zeladora de Locô, também um *Xangô*, ela é *gamo lokosi*, uma servidora de Locô, mas é, no conjunto das mães-de-santo jejes, uma *doné*, uma mãe-de-santo jeje, uma servidora de Dã, sem prejuízo dos seus compromissos para com o "santo" no qual foi "feita", que guiará o seu destino, que influenciará os rumos da sua administração, os rumos do seu ministério, do seu apostolado.

Falamos, demos uma idéia geral, dentro da informação de um modesto cronista, sem pretender penetrar na profundidade do grande território jeje na Bahia, até porque, a mim, não é permitido, porque eu sou da linha de Dã, eu sou aquele que,

embora negro, cheguei e pedi hospedagem, pedi uma pousada. Visto isso, vamos informar para os senhores, embora saiba que, aqui, é até uma temeridade eu pretender falar desse assunto diante de pessoas que conhecem profundamente o animismo negro na Bahia, vivem, participam, têm na sua alma, nas suas vidas, nos seus gestos, nas suas palavras esse animismo, que assim, a grosso modo, a comida-do-santo, da parte de Sobô, seria essa comida que todos nós conhecemos, que transcendeu do simplesmente divinatório para o geralmente gastronômico da nossa cultura, na área da cozinha. Comidas de azeite, utilizadas no jeje da Bahia, além de banana-da-terra, são batata-doce, milho branco, arroz, etc.

Em relação às duas linhas, vou contar a vocês duas lendas, que, para o jeje, são verdades que fazem parte do seu entendimento religioso. No caso de Sobô, nós temos Zonodô ou Azanodô que, segundo me é informado, não se manifesta nos humanos. Ele é, na sua amplitude divina, uma árvore da família da gameleira, mas que não é árvore de Locô. É uma árvore diferente. Ela tem muito mais anos lá, do que tenho de idade. É a única conhecida na Bahia, de Azanodô, e isto até agora não contestado, não foi escrito, não foi comprovado. Era a árvore de Azanodô que se encontrava na Ladeira Manoel Bonfim, que liga o Largo do Bogum já no início do barracão jeje com a Avenida Vasco da Gama, ao lado direito de quem desce. Essa árvore tinha perto de 200 anos. É o que se presume, não é verdade. Amâncio? Não é verdade. Nicinha? E devido a um problema muito grave, que o candomblé da Bahia tem que pensar nesse problema, de forma muito séria, que é o problema do sacrifício do solo sagrado do candomblé da Bahia, devido a esse problema da especulação daquela área, para efeito de construção de grandes prédios. A família proprietária dessas terras, nas quais evidentemente se inclui o *Bogum*, essa família que veio, ao longo de vários anos, além de receber as rendas que o *Bogum* paga a eles, com o agravamento, a cada ano, do aumento dessas mesmas rendas, essa família permitiu realmente a construção de uma série de casebres por ali, sacrificando os elementos naturais que permitem toda a plenitude do culto jeje que é a água e algumas árvores. Árvores que Amâncio conheceu de perto. Águas que Amâncio e Nicinha conheceram de perto. Amâncio muito mais, porque é bem mais velho do que Nicinha. São irmãos consanguíneos, são filhos de Runhó. Essa árvore foi minada. Essa árvore, há cerca de dois anos atrás, pouco antes da grande festa de Azanodô, tombou. Antes, fizemos nós uma denúncia nesse sentido, de que essa árvore poderia cair, que era um patrimônio cultural da Bahia. Era um patrimônio sagrado do candomblé da Bahia. Era a única árvore que significava, ali, a presença de Azanodô, no candomblé-jeje. Nisso, a árvore tombou, nada se pôde fazer, mas o *Bogum*, a Sociedade São Bartolomeu, mantém o tronco dessa árvore cercado e, mesmo sem a presença da grande árvore, o culto a Azanodô é feito.

Zonodô significa a terceira pessoa da trindade dos Reis Magos. O elemento negro, o rei negro que foi também dar o seu presente ao Nazareno na manjedoura, tanto que a sua festa, no *Bogum*, é realizada no dia 6 de janeiro, dia, portanto, dos Reis Magos. Devo dizer aos senhores que essa é, na área, eu diria, do culto jeje, a primeira e definida manifestação particularíssima do sincretismo religioso da Bahia. Em termos mais profundos, não é ouvir a missa. Não é a correspondência do *orixá* jeje com o santo do catolicismo. É a definição de um culto muito especial e muito particular que só o jeje do *Bogum* fazia. Pelo menos, não há prova em contrário. No dia 6 de janeiro de todos os anos, segundo informação dessas pessoas mais velhas do

que eu, que nascera ali, filhas-de-jeje, portanto, jejes, era um espetáculo de uma imensa plasticidade. Ao longo do dia inteiro, no 6 de janeiro, pais-de-santo, mães-de-santo dos vários candomblés da Bahia, de todas as “nações” da Bahia, traziam os seus tabuleiros aos pés, ao tronco da árvore de Azanodô. Por volta das 17 horas, 5 horas da tarde, antes do sol se pôr, ao entendimento religioso do povo-jeje, essas frutas eram distribuídas na comunidade do **Bogum**, aos passantes da ladeira. Era uma festa maravilhosa que, desgraçadamente, a falta de sensibilidade dos poderes públicos, que só querem transformar a cultura negra em motivo de festa de atração, de dinheiro, essa insensibilidade fez com que certamente essa festa não prosseguisse.

Uma lenda muito bonita é também, já na área de Dã, a de Bafono. Quando deste meu contacto com o barracão do **Bogum**, com a casa-de-Sobô, o meu primeiro envolvimento, o meu instante inicial de encantamento ocorreu quando a jovem, ainda bem jovem Gamo “recebia” Bafono e descrevia todo o movimento da cobra na areia, movimento de Dã, o movimento da cobra como a significar a moral que a lenda, que se encontra atrás dessa coreografia, oferece a todos nós, que é o triunfo do bem sobre o mal, que é a antevisão da legítima defesa! Se é uma regra moral, na qual se sustenta, como toda religião civilizada, um contra-senso, a religião tribal se apresenta como uma religião, um esteio moral, uma base moral, na qual se lastreia a moral do candomblé, que é a luta entre o bem e o mal e o triunfo final do bem.

Bafono era um príncipe que recebeu dos pais uma medalha, e, ao receber essa medalha, foi-lhe observado: “Não vá ao deserto. Não vá para o lado da areia, que lá pode ter cobra, e você pode perder a sua medalha”. Ele desobedeceu e, lá, transformou-se exatamente numa cobra. A propósito, Nunes Pereira diz o seguinte: “Ao príncipe negro apareceu uma imensa cobra de várias cabeças. E ao estarrecer-se diante do perigo, ele também transformou-se em cobra. E essa cobra tem uma repercussão no comportamento dos índios amazônicos, Cobra que é chamada de cobra-verde, de cobra-mágica, de cobra-fogo”. É que Nunes Pereira disseca esse enigma, e com tal propriedade, que conseguiu fazer uma seleção — eu estou fazendo uma digressão, mas vou voltar ao assunto — de ervas, de folhas, de raízes que permitem o encontro do crente com essa cobra, com Dã. E esse comportamento do fetichismo índio é interessante como tem uma ligação com o comportamento do povo-jeje, da Casa-das-minas do Maranhão. E ele faz um estudo comparativo: ao tomar essas drogas, o indivíduo, se não se sente possuído da cobra, se sente possuído, pelo menos, de toda a grandeza, violência e velocidade da cobra, tanto que, para esses rituais, há certas precauções. São rituais presididos pelos pajés, pelos mais velhos das tribos, aqueles que têm responsabilidade com esse momento alucinatório. Voltando, porém, a Bafono, então, ele se transforma em cobra, mas, de repente, consegue encontrar, como cobra, penetrando no organismo das areias, a sua medalha e, encontrando a medalha, ele se transforma em príncipe. Af, todos os atabaques se dobram em ritmos, é, de certo modo, um contágio geral pela vitória de Bafono. Nesse instante, eu vi, naquele primeiro dia, naquela primeira noite do dia 6 de janeiro de 1953, “Mãe” Gamo pular vitoriosa, gesticulando no ar com a mão, como se a essa mão estivesse realmente presa, ligada, a corrente de Bafono.

O que eu quero dizer aos senhores, é que isso é uma informação, uma notícia rápida, sem nenhuma preocupação de querer deitar falação nem doutorado, nem magistério a respeito do jeje. É apenas uma informação que, certamente, os senhores não terão facilmente, porque essas pessoas não têm interesse em oferecê-las. É uma

“casa” que se preocupa, ainda, graças a Deus, graças a Sobô, com muita garra, com muita avidez com sua verdade cultural, razão pela qual “Mãe” Gamo não está, aqui, vestida a caráter. Veio com a sua roupa simples, de dona-de-casa, porque a postura de uma mãe-de-santo não é para servir à curiosidade de terceiros, nem é para fazer, de certo modo, a promoção de uma falsa verdade. A sua postura está na sua “casa”. Ela tem que se tornar o elemento mantenedor da sua cultura, com muita responsabilidade, para que se evitem circunstâncias como essas que nós estamos assistindo de transformação de casas-de-candomblé em casas-de-show. Então, o **Bogum** jamais será uma casa-de-show, porque, além disso, ela tem uma história muito bonita: vocês devem ter percebido que o nome da casa é **Zoogodô Bogum Malé Rundô**. E aí vem a perspicácia, a acuidade de pesquisador, de um dos maiores entendidos em momentos insurrecionais do povo-malé na Bahia, que é o professor Antônio Monteiro. Eu estou citando não um ensaísta mentiroso da cultura do seu povo, estou citando um estudioso, um homem de uma imensa responsabilidade cultural, a quem o candomblé da Bahia deve muito. Segundo estudos de Antônio Monteiro, desses estudos de que me valho de maneira muito gratificante e, para mim, muito envidecedora, posso lhes informar que o **Bogum** teve, de certo modo, não digo uma participação, mas uma presença certamente no terceiro movimento malé de 1826. Os malés eram islamitas. Não eram fetichistas e pertenciam, não a um movimento que tivesse objetivo abolicionista, emancipacionista do povo-negro na Bahia, mas era, ao contrário, um movimento divisionista, um movimento discriminatório, que era a presunção da hegemonia do povo-negro sobre o povo-branco. O aspecto crítico desse comportamento não nos cabe. Certamente, teríamos, nós, aqui, uma opinião formada a respeito. O que importa é a informação dos senhores. Não estamos aqui para firmar posições contra tais ou quais posturas históricas. Estamos aqui para informar, para dizer alguma coisa muito modestamente, muito à margem dos estudos profundos do candomblé, de forma que possa contribuir para o entendimento dos senhores sobre a verdade do jeje na Bahia.

Então, esse movimento malé, de 1826, pretendia realmente um vice-reinado negro na Bahia. E aquele prédio, se não me engano, um prédio do Largo dos Veteranos, segundo informação de Antônio Monteiro, foi, de certo modo, o grande bastião para essa revolução que, se não me engano, surgiu desde 1806. E ali residia a anterior rainha presuntiva desse vice-reinado. Esta casa está caindo, no Largo dos Veteranos. O poder público, cuja assessoria tem muito mais a preocupação de tornar o candomblé um aparelho de festividade do que mostrá-lo como religião, não se dá conta de que essa casa está caindo, está tombando, e os seus azulejos, azulejos do século XVIII, estão apenas servindo para que os antiquários desfigurem ainda mais a fachada da casa e vendam esses azulejos, a peso de ouro, aos colecionadores de arte. A única importância, que possui nessa casa até hoje, é de quem nem sequer sabe que é importante. É Raimunda, da Casa Branca, grande figura do candomblé da Bahia, uma mulher que, de tão desencantada, e após a velhice do venerando professor de antropologia criminal e etnologia chamado Estácio de Lima, que é o seu protetor, ela afoga a sua dor na cachaça. Mas, quando encontra alguém capaz de ouvi-la, a memória de Raimunda se aguça, e nós vamos ouvir dela histórias que marcam a grandeza do candomblé da Bahia, sobretudo na área do queto, de cujo tripé faz parte o Ilê Iá Nassô, que é a Casa Branca.

Segundo, ainda, informação de Antônio Monteiro, que veio aqui, certa-

mente, para me acudir, havia, próximo à Igreja dos 15 Mistérios, estabelecida uma dependência para recolhimento de donativos, geralmente em ouro, que poderiam subsidiar esse movimento de 1826, que se estendeu por etapas ao ano de 1835. A dependência e o cofre que recebia esses donativos tinham o nome de Bogum. É uma coisa muito bonita essa história, porque, quem de nós não ouviu falar de Lufs Gama, o negro libertário, grande orador para a causa da abolição? Então, a mãe de Lufs Gama, cujo nome era Lufs Mahim, era a candidata a esse vice-reinado. Malgrado o movimento, o cofre em que eram recolhidos esses donativos foi, por um negro que fugia dessa perseguição policial, levado para as matas, onde, hoje, é a Avenida Vasco da Gama, às encostas do Engenho Velho. E lá, certamente, ao contacto do povo de uma espécie de aldeia de negros que eram os negros mahins — Amâncio diz ter conhecido negros com as marcas de suas tribos, velhos negros falando um dialeto que não era iorubá —, af deixou esse cofre, que foi trazido para o Bogum. O local, então, passou a se chamar Bogum, e o candomblé também devido a que essa “casa” passou a ter uma ligação com essa aldeia, certamente devido à presença de líderes malês, que eram homens que falavam árabe, que tinham inclusive papel social marcante na comunidade. Se formos ao Cemitério do Campo Santo, veremos, lá, túmulos muito bonitos, inclusive alguns deles com assentamentos em mármore de Carrara, com o nome malê do líder e, em baixo, a sua *dijina*: sincretismo islâmico-fetichista ou islâmico-animista, se quiserem. Então, o Bogum não é somente uma “casa” de negros mahins, é também a marca, a lembrança de um movimento negro respeitável. Se, pelo menos, não teve o escopo da abolição, a preocupação da libertação dos irmãos negros, teve, pelo menos, a marca de um protesto negro. De qualquer forma, muito importante para ela.

Esse é o Bogum em que pesa a preocupação de manter-se arreado aos apelos da publicidade, aos apelos do turismo interesseiro, da especulação turística, de certa forma, usam os nossos negros como mostra, como atração, que promovem, de formas avessas, figuras respeitáveis da Bahia, turismizando o candomblé e, não só isso, utilizando a sua inocência, fazendo que as formas do candomblé se tornem uma das grandes modas que enfeitam as grandes damas dessa república, fazendo que as nossas negras repitam falsamente cantos típicos do candomblé, até de *sirrum*, até de *axexê*, para gratificar embaixadores brancos que vêm dos Estados Unidos, que vêm da África do Sul, que vêm dos países mais discriminatórios deste mundo. É preciso que o povo-do-candomblé dê um basta a essa especulação. Não é que se feche o candomblé à cultura brasileira. Não é que se feche o candomblé num casulo, no qual se abrigue, apenas, a gema do candomblé. Não é isso. Mas é protegê-lo e defendê-lo contra essa espoliação, essa desagregação que faz com que nossos negros tenham vergonha de serem negros, que faz com que nossos negros universitários que pretendem alcançar as mais altas escalas da sociedade, o que é justo, para um povo tão sofrido, realmente tão sob o tacão anterior de uma história injusta, tenham vergonha de sua herança negra e reneguem a sua religião, as universitárias muitas das quais “feitas”, com responsabilidade de obrigações aos seus deuses.

É isso af que eu tinha a fazer. E ofereço o meu Bogum a vocês como um modelo dessa resistência cultural e religiosa. Nós nunca recebemos políticos. Se eles lá aparecerem — e af eu falo em nome da “casa”, com a minha autoridade de homem que tem contribuído muito modestamente para que essa postura se faça e continue —, recebemos como cidadãos, como autoridades, mas não temos para eles lugares

destacados. Lá, nós temos algumas cadeiras dos ogãs, e algumas que são reservadas para as autoridades do candomblé, mães-de-santo, como Olga de Alaketo, como Stella de Oxóssi, como Vicente do Matatu, pais-de-santo como Eduardo Mangabeira, Eduardo Ijexá, essas figuras que merecem realmente o nosso respeito. De maneira que é esse o Bogum que lhes ofereço. E quero aproveitar essa oportunidade, fugindo um pouco do tema, para fazer um apelo aos senhores que, pela presença, aqui, manifestam, os que não são de candomblé, uma preocupação muito eloquente pelas coisas do candomblé.

Nós estamos sem lugar, daqui a 10 anos não teremos mais sítio para bater um candomblé, por que é um conflito que o negro, graças a Deus, graças a seus orixás manteve até hoje, isto é, não evitou que esse conflito ocorresse, mas pode evitar o conflito que nasceu da ingênua certeza de que aquele solo, na hora da sua obrigação, do enterramento dos seus “fundamentos”, era o seu solo. Então, é o conflito entre a propriedade física do solo que é a do dominador, que ainda continua, e a propriedade sagrada daquele que, na verdade, lhe tem a posse. E essa posse sagrada, não do solo físico, pois não queremos esse solo para erguer espigões, esse solo sagrado, essa posse sagrada em que estão os nossos “fundamentos” maiores, nós temos que lutar por ela, porque, senão, daqui a algum tempo o nosso candomblé será apenas uma lembrança na arte de Carybé, uma menção nos livros de Jorge Amado e um certo ritmo de batucque na música de Gilberto Gil.

O candomblé do Bogum não tem posturas políticas. Não é contra ninguém e acha que todo branco é preto, e todo preto é branco, na medida em que o branco respeita o negro e o negro respeita o branco. Eu percebo, embora os respeite, que há uns movimentos — são respeitáveis os movimentos, são movimentos que têm, inclusive, certa base sociológica, certa não, têm toda, e certa proposta ideológica —, mas é preciso entender, nós, os negros, que o problema não é de cor nem de raça, é de pobreza. Tão execrado é o negro que não conseguiu um lugar na Universidade, como um branco que não conseguiu um emprego e não conseguiu um lugar na Universidade.

O papel do negro é o de se organizar, na verdade, para ir ao encontro do branco pobre, e o papel do branco é ir ao encontro do negro pobre, para que se forme uma comunidade realmente de pessoas que se respeitam, que a pessoa humana não tem cor, tem é dignidade.

Não sou homem que conheça profundamente a verdade do candomblé. Sou apenas um apaixonado pelo meu povo, e uma paixão particular pelo meu povo jeje, a que devo muitas coisas da minha vida. Essa “casa”, a Sociedade São Bartolomeu, a Sociedade, a “casa”, é dirigida e só, tão somente, pela inteligência, pela sensibilidade e pela compostura, pela competência de “Mãe” Gamo Lokosi que continua a obra de sua mãe Runhó, mãe consagüfnea. Gamo Lokosi nasceu aos pés da árvore de Locô, aquele Locô do Bonocô. Quando Runhó teve dor de parto, pariu Gamo ao pé da árvore de Locô. Teria que ser realmente uma filha de Locô. Mas a Sociedade, ela é dirigida por essas pessoas, a maioria, aqui, presente. Eu faço questão de registrar, porque são pessoas muito modestas, são oficiais do Exército, são professores, são economistas, são operários, mas são pessoas que, na maior parte, pertencem à família jeje, consagüfnea jeje. Amâncio é filho direto. É ogã huntó do Bogum, uma das grandes reservas do Bogum. Ao seu lado, Celestino Augusto do Espírito Santo, advogado, oficial do Exército, Edvaldo dos Anjos Costa, filho consagüfneo de Gamo, e ao lado

de Everaldo da Conceição Duarte, sobrinho de "Mãe" Gamo, e um dos baluartes do **Bogum**. Lúdio Pereira de Santana não está presente, Almiro dos Anjos e Ailton também não estão presentes. Muitas pessoas morreram nessas duas décadas do **Bogum**. Dentre esses desaparecimentos, o mais doloroso foi o de Valentina Maria dos Anjos, Runhó. Morreu aos 98 anos, há cerca de seis anos atrás, no dia 27 de dezembro. O cineasta Nelson Pereira dos Santos, quando esteve aqui, para rodar o seu filme "Tenda dos Milagres", que cuidava do problema da luta do negro para emancipar-se dentro da sociedade baiana, que seria, a repetição do comportamento do negro Manuel Querino, que foi estudioso famoso do candomblé, e que foi o homem que iniciou o ciclo do estudo do negro na Bahia, Nelson Pereira dos Santos abordou Runhó. Queria que ela dissesse alguma coisa sobre o candomblé. Nós nos reunimos e achamos que ela deveria dizer alguma coisa, porque o que seria mostrado não era a sua figura de mãe-de-santo no candomblé, mas era a sua visão, como mulher quase centenária, do problema do candomblé naquele momento.

E ela disse: "Estão acabando com o candomblé, estão acabando com a água, estão acabando com o mato. E o jeje, sem mato e sem água, não pode ser jeje".

Climério Ferreira – Recentemente, o candomblé da Bahia perdeu uma das figuras mais importantes. Assim sendo, eu convido o Prof. Antônio Monteiro para lhe prestar uma homenagem póstuma.

Antônio Monteiro – Meus senhores, a homenagem que faço para Manuel Falefá é um minuto de silêncio em sua memória. Ele foi um dos grandes babalorixás da Bahia, conhecedor profundo da cultura negra. Sempre dedicado a zelar pelos orixás e pela cultura negra.

Yêda Castro – Se o Prof. Monteiro me permite, gostaria de acrescentar que essa homenagem póstuma, prestada a Manuel Falefá, teve muita propriedade e razão de ser hoje, quando se está falando do povo-jeje na Bahia, porque Manuel Falefá era de nação-jeje, do terreiro Poçu Betá.

Candomblé-de-Caboclo

Almiro Miguel Ferreira
Xicarangomo

Quero agradecer à Profa. Yêda Castro e a toda a sua equipe do CEAO pela oportunidade de prestar a todos, principalmente aos que não sejam da seita, esta palestra, como agradecer a presença de todos.

Eu não estou orgulhoso em aqui estar, para falar sobre a nação-de-caboclo, porque o orgulho não é privilégio do ser humano. O privilégio do ser humano é expor sua vontade, é dizer o que sabe, é dizer o que viu, sem perturbação, sem ódio e sem vaidade daquilo que lhe foi dado. Mas devo agradecer a um amigo que está a meu lado, Luiz Sérgio Barbosa, presidente da Federação do Culto Afro-Brasileiro, ao meu particular amigo, Sr. Esmeraldo Emetério, bem como ao Sr. Raimundo Pires, também da Federação, todos sentados nesta mesa, pela indicação do meu nome que nunca foi conhecido dentro do candomblé, e a Profa. Yêda, por me aceitar.

Realmente, todos nós sabemos que existe a nação-de-caboclo, apesar de muitos dizerem que "caboclo não é nação", mas o caboclo é brasileiro. nasceu no Brasil. Ali, na Lapinha, tem a casa-de-caboclo. Aqui, no Largo Dois de Julho, tem o caboclo. São Bartolomeu é uma originalidade do caboclo. Houve uma felicidade nesta terra, quando existia Maria do Sacramento Silvana, que era minha bisavó quando existiu Miguel Arcanjo, quando existiu a falecida Naninha, que foram os únicos candomblés-de-caboclo que, aqui, existiram. Caboclo tem as suas obrigações tem seu fundamento, tem o seu preceito e tem a sua terra. Existe caboclo em out qualquer candomblé, mas não é candomblé-de-caboclo. Não é preparado para caboclo. Está existindo, dentro do candomblé-de-caboclo, me permitam, sem perturbação, uma falta de conhecimento, que os próprios antepassados têm culpa até nisso, porque não chegaram para explicar a todo mundo como se devia seguir. Se omitiram. Os pesquisadores também se omitiram. Não foram pesquisar, porque nossa terra é Cidade Alta e Cidade Baixa, e esses candomblés-de-caboclo, como de Angola-Congo, ficaram mais na Cidade Baixa, por ser um lugar, talvez, que teve muito mato, longe do centro. Eu não sei explicar bem. Do outro lado, ficou o candomblé-de-queto, mais perto, mais pesquisado.

Com respeito ao candomblé-de-caboclo, “seu” Emetério já disse o porque, eu não vou explicar, da irmandade do candomblé-de-caboclo.

Existia, aqui, na Bahia, nos anos 27 ou 30, um homem que foi o homem que mais perseguiu o candomblé. E o candomblé-de-caboclo. Existiam outros candomblés, mas o que ele resolveu perseguir mais foi o candomblé-de-caboclo. Chamava-se Pedro de Araújo Gordilho, apelidado por Pedrito. Era delegado auxiliar. Com sua autoridade respeitosa, ele andou prendendo vários candomblés. Um dia, um grupo desse pessoal foi na casa da minha bisavó, no terreiro Viva Deus. Do outro lado, era Boa Esperança, em Periperi. Estavam tocando candomblé, para quando Pedrito chegasse, a gente mostrar a ele que existe força dentro do candomblé. O caboclo da minha avó era São Saravá e São João do Rio Verde. Quando foi sete horas, mais ou menos, Pedrito chegou com a cavalaria. Mas não foi só a minha avó que estava lá. Tinha muitos. Tinha Miguel Arcanjo, Teófilo do Carro-Quebrado, Aninha do Opô Afonjá, a falecida Antoninha, todos, no candomblé-de-caboclo. Então, Pedrito cercou a “casa”, mas lá, em “casa”, tinha também um senhor por nome Domingos, com as carroças dele, lá, em baixo, e um inspetor por nome Chico Russo que avisou e estava esperando. Pedrito chegou na “casa”, e ele fez uma cantiga.

*Acabem com seu santo
que Pedrito vem aí,
chegou cantando
cauô cabieci.*

Não teve nada de mais. Pedrito saltou da “baratinha” dele. Quando ele entrou, começou a se trambicar. Ficou sentado — naquele tempo não tinha cadeira como tem, hoje, no barracão —, e os cavalos ficaram, ali, seguros. Depois de ter feito aquilo tudo, era para Pedrito sair da Polícia. Realmente, o Pedrito, com sete dias, deixou a Secretaria de Segurança Pública, mas isto não foi pesquisado, e nunca foi dito que já houve isso. Falaram muito, já contaram muita coisa, mas isso não falaram. E talvez não esteja nem escrito. Muita gente de uma certa idade pode saber desse caso, e, se quiser falar a verdade, fala, se não quiser... Bem, “seu” Pedrito já foi embora. Então em virtude do que ele tinha feito, fizeram uma cantiga assim:

*Sexta e sábado,
domingo é meu.
— Cadê “seu” Pedrito?
— O gato comeu.
— Se ele era homem,
pra que correu?*

Isso porque o candomblé-de-caboclo não é à noite. É domingo, à tarde. Mas se toca candomblé-de-caboclo à noite. Quem é que não toca candomblé-de-caboclo à noite? Todo mundo toca. Caboclo não tem feitura de orixá. Não tem. Se alguém é “feito no caboclo como orixá”, me perdoe e me desculpe, mas eu não conheço. O que eu conheço no caboclo é “preparar”. Tosar o cabelo e preparar a pessoa no caboclo. Ele não tem “safda de muzenza” e nem *dijina*. Caboclo tem nome. Ele dá o nome dele. No dia do nome dele, ou da “safda”, vamos admitir, porque ele não

tem “safda”, ele não é *iaô* para ter “safda”, ele não vai se pintar, nem nada. Aquilo que ele bota ali, tem um nome, chama-se *acatu*. Aquilo é para dizer a que tribo ele pertence, mas não é para dizer que ele é *iaô*, não. Nem pintar, para dizer: “É *muzenza*”. Mas se vê, eu mesmo já vi, e acho que os senhores todos já viram, *festa-de-caboclo* cantando: *Totê de maingã...* Mas, a “safda” de caboclo é essa:

*Quando eu venho de Aruanda,
meu Jesus, São Bento,
só, só, eu venho só.
Quando eu venho d’Aruanda,
eu venho só.
De lá vem vindo, de lá vem só.
De lá vem vindo uma força maior.*

Agora, no dia que, realmente, se faz essa referenda ao caboclo, se faz do lado de uma choupanazinha, vou usar esse termo, para o caboclo dividir aquelas frutas com aquele pessoal. Mas não é para todos, nem chegou hoje, faz isso, chegou amanhã, faz aquilo. Aquilo se fez de uma vez, porque caboclo não tem “quitanda”. Não tem *panã*. Isso é do “outro lado”, mas eu não conheço esse lado que é do candomblé-de-nagô. Mas o pessoal faz, em caboclo, todo ano faz, e, quando chega nesse dia, todo mundo, aqui, já viu, como eu também já vi cantar:

Ai que mameto é esse xibenganga...

E levam o caboclo para lá. Ele vai, que ele é muito obediente. Mas não é isso com caboclo. Ele está perturbado. Ele está sendo levado por um caminho contrário, porque o caminho dele não é esse. Ele tem que ser doutrinado, para prestar sua missão, aqui, na terra. Pode levar dez anos, pode levar vinte, depois ele pode ir embora, e a pessoa não vê mais. E eu vou citar uma pessoa, aqui, que tinha um caboclo que já foi, não está viva, mas fez muito por essa terra e por muita gente. E vou citar dois casos recentes, que estão todas duas aqui, e o caboclo delas.

Acontece que “Seu” Jubiabá — que o nome dele não é Jubiabá — foi um dos grandes, aqui, na Bahia, e tinha um caboclo que era Jubiabá. Está ali “Seu” Neive Branco. O nome dele não é Neive Branco. É outro, é Tapira. Dona Isabel, que hoje em dia não tem mais nem um candomblé dela — coitada! está pior até do que Maria de Xangô —, tinha o caboclo Jandiraf, fez grandes candomblés-de-caboclo, fez grandes festas-de-caboclo, fez “bastantes” curas. “Seu” Rufino, que hoje em dia é queto, me desculpe, é filho-de-santo de “Seu” Miguel Arcanjo, “preparado” no caboclo, caboclo Capangueiro. Hoje, ele é queto!

Eu ouvi falar, aqui, por vários oradores, ouvi falar no nome dele, que era jeje. Deus que lhe dê um bom lugar, “Seu” Manuel Falefá! É uma recordação. Teve suas andanças, seus momentos brilhantes. Representava a Bahia em vários lugares. Ninguém pode negar isso. Eu conheci, não como jeje, como candomblé-de-caboclo, na entrada da Capelinha, onde ele tinha uma cabana por nome *Cambuquira*. E que coisa linda, que coisa bonita! Não sei porque, depois, talvez por condições, até vamos dizer, de um respeito, ou por não dar muita remuneração, ele deixou. O falecido Manuel Meneis, também jeje, angoleiro, “fez” até muitos angolas, tinha

caboclo rei do sol, no fim de linha de São Caetano. E, na entrada da Goméa, morou um senhor por nome Didê, que foi um dos maiores candomblés-de-caboclo, melhor até do que o de minha bisavó, do que de Miguel Arcanjo e outros mais. Agora, o candomblé-de-caboclo só pode ser tocado três dias no ano: 2 de julho, 27 de abril e 1º do ano, por causa de “fundamento” que tem, pela transformação do sol com a lua. Aí é que vai até à meia-noite. Mas caboclo não é à meia-noite, não. Caboclo é medroso. Ele é guerreiro, é muito brigão. É até um pouco agressivo. Nós sabemos que existem várias “casas” de outras “nações” com caboclo, mas não é candomblé-de-caboclo. Às vezes é um caboclo que se aproxima e tem até prestado algum serviço.

Eu falei em prestar serviço. Eu não queria citar, mas vou citar. Eu ouvi, de perto, uma senhora que me pediu que não citasse o nome dela e me pediu que eu falasse das duas. Isto tem mais de dez dias que esta senhora veio. Por sinal, hoje, eu cheguei em casa, e estava esta senhora lá, para falar do caboclo de Dona Lili, que curou o marido dela. Eu até estranhei, porque não sabia que Dona Lili tinha caboclo. A senhora tem caboclo? (Pergunta dirigida a Lili, na platéia, que responde afirmativamente). E outra foi uma senhora que, por sinal, é do meu respeito, vem até a ser parenta minha, mas não quer se meter nesse negócio. Fui visitar o candomblé de Dona Nivalda, e Dona Nivalda tem um caboclo Pena Branca que era a cópia fiel do caboclo da minha mãe. Ora, minha mãe morreu em 1943, não sei bem.

Mas na condição-de-caboclo existe raiz existe folha-de-caboclo, existe terra-de-caboclo, existe barro-de-caboclo. E o caboclo tem também seus restos mortais que se chamam *ijeampeí*. Não é *axexê* que se faz de caboclo, e nem *sirrum*, não. Fazem, mas não é isso, porque dentro do caboclo não existe. São só três cantigas. Uma, quando vem um certo cliente, outra, para levantar, e outra para sair. Eu não vou explicar isto, porque é “fundamento”. Mas são três cantigas somente. Agora, também, não é *sessão-de-jiro* que é de caboclo, porque tem *sessão-de-jiro* que “raspa”, que dá “flor” para Omulu. *Sessão-de-jiro* que chega *lansã*, chega *Xangô*, chega *Omulu*. Caboclo não tem. Ele não tem *Obaluaê*, não tem *Omulu*, não tem *Nanã*, não tem *Oxum*. Tem um, exclusivamente que chama a *Sereia*, por causa da água doce. Água doce, em caboclo, se chama *acambicu*. *Quimbuçu agoamé*, chama-se água salgada, *quiamonimbá*, mel-de-abelha. *Aducó amufum* é sal; *camufió*, farinha; *adiçoá*, a bênção; *adiso*, Deus lhe abençoe. E tem mais outras coisas que eu não vou revelar.

Mas não tem atabaques. É cabaça, umas cabaças grandes que chamam *taquis*. E outras chamam *iá*. Só tem dois toques. Por uma questão de desenvolvimento se fez três atabaques, dois pequenos, e pegou-se a dar o nome de *ingoma*, mas não é de caboclo. Isso é emprestado. *Ingoma* não pertence a caboclo. É *taquis*, que são feitos diferentes dos outros. São feitos de pau-da-parafba, são furados e lisos, lisos mesmo. O *zimbório* é até diferente. Faz aquele *zimbório*, e se toca o candomblé. Mas, com o desenvolvimento do tempo de hoje, se toca com atabaque, contra-rum, rum, rumpi; agogô. O que é que tem a ver agogô com caboclo? Eu conheço caxixi. Mas caboclo com agogô? *Adjá* chamando caboclo? Pela madrugada! Se ele vem, ele está fora do reino dele. Ele vem, mas está fora, porque o caboclo é o positivo original. Dá de graça e recebe de graça. Ele pratica o ato. Ele faz o ato. Por que é que ele vem com *adjá*? Isso é para *orixá*. Caboclo, se ele está af, ele “pega”.

Agora, tem caboclo, que eu não conheço. Eu vi uma cabocla *Nairã*. Eu não conheço. Conheço *Cobra Coral*, *Atumbancé*, *Sultão das Matas*, *Laje Grande*. Chama

“grande”, porque ele vive dentro do lajedo. É como essa cantiga que tem:

*Tava no meu lajedo,
em cima da samambaia.*

Mas, não é isso, não. O certo é:

*Tava no lajedo,
debaixo da samambaia,
sentado no muro preto,
onde o caboclo “maia”...*

Eu conheci, na Fazenda Grande, “Seu” Antônio Pombo Louro. O caboclo dele chamava-se Pombo Louro. E lá cantavam: “*Eu dou, quem me dá uma umbigada?*”. Em caboclo, não tem isso, não. Isso é um samba-de-roda. O caboclo tem samba, é um samba muito bonito, uma coisa linda! *Viola*, *caxixi*, *ganzá*, um atabaque.

*Eu dou, eu dou,
quem me dá uma umbigada?
Seu marido é homem,
eu também sou,
ô mulher,
prepare (não-sei-o-quê),
eu, você... vai nada.*

Mas, não tem isso em caboclo. Para ser “despachado”, ele leva, baixa a toalha... vai embora... Não é nada disso. Cantiga para caboclo ir embora é fácil, é somente assim:

*Vamo-nos embora
para a nossa aldeia,
vamo-nos embora,
caboclo...*

É isso, é como mesa-de-jurema. Fazem mesa-de-jurema. Quem é que não faz? Mas não é nada daquilo. Misturam vinho, mistura sangue de galo, que o galo, em caboclo, chama *punzau*, não é *aquicó*, não é *caramborô*. O nome é *pauzau*, é o nome de galo no caboclo. Mistura, faz ali a jurema, a jurema-de-caboclo numa mesa, feita de jurema mesmo. Mas, jurema-de-caboclo se bebe em copo, se bebe em garrafa... eu não conheço essa jurema. Essa se bebe em cabaça.

Eu fui para uma salada-de-caboclo que me chamaram, com todo respeito, me deram uma salada de bacalhau com cebola e azeite-de-dendê, “tava até gostosa”, e o caboclo, eu vou ser franco, comeu até mais que eu. Mas não é isso. Salada-de-caboclo é o cansaço, é o bredo, o mel-de-abelha. Caboclo não tem nada a ver com azeite, é o mel-de-abelha. O que é que tem caboclo com azeite? Dentro de *baquiço* ou *roncó*? Caboclo é debaixo de um pé de árvore. Se faz o “assentamento” dele, se bota lá, mas, dentro do *roncó*, eu não conheço, pode ser até que seja “caboclorixá”! Pode ser, eu não conheço.

Por outro lado, o pessoal “feito de santo”, “feito de orixá”, parece que tem medo de dizer que é de orixá, então procura o “lado do caboclo” pra ter, talvez, até remuneração. Pega a dar sessão-de-jiro. Tem inúmeras sessões-de-jiro e numerosas sessões-de-jiro, e começa a “raspar”, a “botar”...., começa a ter o nome de **lá**, começa a ter tanta coisa que você fica até... Eu fico, às vezes, assim..., mas nada tem de sessão-de-jiro. O que é que tem jiro com “feitura de santo”? O que é que tem? Aí, começa a dar “flor” a Omulu, segunda-feira, a “flor-do-velho”. Temos até uma “casa” perto, eu digo perto porque é ali — que o senhor presidente da Federação do Culto me desculpe, eu não estou falando, estou só narrando o fato que, por sinal, a Federação tem até combatido —, registrou a “casa” com o nome de “Caboclo Menina de Cachoeira de Paramirim do Sertão do Paraná”. Bem, você podia ver uma coisa: “Caboclo Menina de Cachoeira de Paramirim do Sertão do Paraná”, mas estamos na Bahia, e o Paraná está muito distante disso aqui. Então, já é uma falta de competência. E tem adeptos, pode ser que tenha uma mediunidade, que tenha até servido esse pessoal, mas está fora de sua linha, está fora de sua tradição. Ora, se tem o seu caboclo, não pode ter o candomblé-de-caboclo, tem a sua mediunidade, quer prestar a sua originalidade, a sua missão, mas vá naquela originalidade.

O caboclo não tem **ojá**. Por que? Em caboclo, eu não conheço. Ele traz aqui, à cintura, o que se chama **atacafuquê**, uma coisa que segura, porque o “axé-de-caboclo” é amarrado. Exu de caboclo? Que crime! “Sentar Exu”, já saiu de umbanda, já entrou no outro. Já ouvi dizer: “Assentei o Exu do caboclo dela. É Bambojira”. Mas caboclo não tem Exu, não quer conta com Exu. Nem nenhum Exu quer conta com caboclo. Exu é um negócio de lado. Caboclo não tem nada disso. Candomblé-de-caboclo não tem nada de beber mel e pomba de escaçamba. É o incenso com mirra, e cantar para os caboclos... Ele chegou, faz sua missão, sua festa, vai embora, porque caboclo “não dorme em terra”. Não canta, é até preguiçoso. Se ele “dormir em terra”, tomou um negócio do **marafó** dele, fez o negócio e vai embora. Agora, para que ele demore, precisa que seja uma missão que ele vai cumprir. Mas, com Exu em casa-de-caboclo!?

Tem sessão-de-jiro que tem Exu “sentado”, diz que é do caboclo. Uma certa vez, uma senhora me disse que tinha um caboclo que tinha sete exus. Problema seu que eu não tenho nenhum. Porque é muito fácil se introduzir uma certa missão espiritual, como caboclo. Isso é a coisa mais fácil que tem, se pudesse introduzir uma missão num caboclo sem preparação e dizer: “Eu sou caboclo não-sei-o-quê, eu sou caboclo Guarani, eu sou caboclo Truvezeiro, sou caboclo Marubá”. Isso é muito fácil. Existe o caboclo Marubá, existe o caboclo Truvezeiro, existe o caboclo Boia-deiro, mas é de um “lar”, porque o caboclo também tem aquela coisa que pode dizer. Quer saber de que aldeia é o caboclo e como é que ele vai se comportar, porque “dançar caboclo” é fácil. O sujeito chega aí, pinota, dança, mas você pensa que está “dançando caboclo”, pulando, rodando do lado esquerdo? Caboclo não dança assim não. Dança é com o pé direito.

Eu fui, aqui, numa casa-de-candomblé e gostei até do caboclo do pessoal que estava lá, vestido de caboclo mesmo, com arco e flecha. Foi na casa da Sra. Detinha. O caboclo estava vestido de pena, todo direitinho, isso e aquilo. Olha, eu estou cansado de ir em festa, “tá”, o caboclo vestido de saia, com conta de Ogum, de Oxum, diz que é caboclo. Não tem esse negócio de saia, não, tampouco tem também de “dá” **dubá**. Caboclo não “dá” **dubá**, porque é “em pé”, tudo dele é “em pé”, não

tem de “dá **dubá**”. Eu acredito que seja um caboclo que está procurando a vida de orixá, não a vida de caboclo, e nunca existiu. Aquela criatura que tem lá, no caboclo, que “enxuga”, chama-se **congacuga**. É uma mulher que tem poder dentro da casa-de-caboclo, é para cozinhar, para “enxugar”, é o nome que tem. Também não tem **ogã**, é **cambono**, chama-se cambono-de-caboclo, mas **ogã** não tem, **axogum** não tem, mas eu tenho visto, e ninguém pode dizer não.

Têm-se falado aqui, às vezes muitos oradores disseram, que o candomblé, chamado assim ou assado, foi de um mais velho do que outro. Mas o caboclo é mais velho, porque os outros vieram de lá pra cá, e ele já estava aqui. Ninguém foi buscar “ele” não. Ele já estava aqui. Ele é o dono da terra. E por que, agora, se expurga o dono de suas casas? Se acha que caboclo não tem prestígio, se acha que caboclo não é “feito”, se acha que ele não tem pai, nem mãe, que nasceu num ôco-de-pau? Caboclo não nasceu assim, não. Ele tem pai, mãe, tem tudo. Caboclo é uma “nação”, tem bandeira, tanto quanto outra qualquer, mas não é bandeira de Tempo como botam. Ele tem bandeira, porque a bandeira dele é a Nacional. É a Bandeira Brasileira, verde, amarela, “Ordem e Progresso”. O Brasil não é uma nação? O caboclo não é brasileiro? Não se canta esta cantiga para ele?

*Brasileiro, brasileiro,
Brasileiro, imperador,
Brasileiro que é que sou.*

Por que é que ele não tem “nação”? Ele tem “nação”, seus “fundamentos”, tem sua “nação” e tem também o “catiço”. E que Deus o livre de um “catiço de caboclo”. Deus o livre! Ele não tem o “catiço” que tem os outros — “pomba”, essas coisas. Mas tem o “catiçozinho” dele. Ele tem “amarração”, tem “cipó”, tem as “moendas” dele. Ele tem o “seguramento” dele. Mas, com o decorrer do tempo, elevou-se mais o outro “lado” e diminuíram o caboclo, e, hoje em dia, não existe mais candomblé de caboclo. Tem jiro-de-caboclo, mas candomblé? Não se iluda com muitos que professam, por muitos que querem adquirir meios monetários; levando o nome de caboclo. Deve procurar quem conheça ou quem oriente para não se estragar e não se desgastar dentro do que não é existente ou que não existe.

Eu nunca pude ver um livro de caboclo. Gostaria até de ver. Se escreveram, eu nunca vi, porque, em 1944 mais ou menos acabou mesmo o candomblé-de-caboclo na Bahia. Existe quem “toque” caboclo, quem tem caboclo, quem diga que é caboclo, mas candomblé-de-caboclo mesmo foram poucos os que eu vi. Eu já falei por conta do meu conhecimento. Gostaria até de ficar mais. Eu vou deixar a critério de todos vocês que queiram fazer qualquer pergunta a respeito de caboclo.

P. — Por que, há tempos atrás, determinada “nação” não cultuava e até rejeitava o caboclo?

A. — Não, nunca houve isso, caboclo nunca foi rejeitado. Acabou o candomblé-de-caboclo, mas o caboclo sempre houve, porque você vai num candomblé-de-queto, você vê pessoas-de-queto que têm caboclo. Nunca houve rejeição do caboclo. Sempre houve caboclo dentro de outras “nações”. Sempre ele foi considerado, sempre ele foi bem tratado nas outras “nações”.

P. — *Já tive oportunidade de ver erê de caboclo.*

A. — Não estou entendendo bem...

P. — *Os nomes para zelador-de-caboclo, para ogã, abô e folha?*

A. — Caboclo não tem abô. Não conheço. O zelador-de-caboclo, o nome original é "pajé dono de aldeia". Folhas, e ele tem várias: dubarandi, buambuá, são gonçalinhos, mudururu. Tem várias.

P. — *Oxóssi pertence à linha-de-caboclo?*

A. — Não tem Oxóssi em caboclo, não tem. Existe um caboclo que se dá o nome de Pena Branca, que se diz que é Oxóssi, porque ele é caçador na aldeia-de-caboclo. É um rei-caçador, mas não é Oxóssi. Por sinal, ele veste aquele penacho. É uma coisa assim, descendo, parecendo um índio. Ele é quem reúne todas as caças para a aldeia. Tanto que eu sei uma cantiga dele que vem a se vincular nisso. Ele se apresenta como um caçador.

Cimério Ferreira — *Uma pausa. Prof. Vivaldo da Costa Lima quer fazer uma comunicação.*

Vivaldo — *Desculpe, não é uma pergunta. Eu fiquei encantado, como nós todos, pela sua palestra. Mas o senhor falou uma coisa que nos interessa muito do ponto de vista da política no candomblé. Isto é, da maneira como o candomblé foi pressionado pela classe dominante. O episódio de Pedrito, como o senhor falou, foi um episódio muito conhecido, Pedro Azevedo Gordilho. Mas, ainda aí, nós podemos encontrar a ambigüidade política dentro da realidade brasileira, a ambigüidade política de Pedrito, porque Pedrito, o senhor sabe tão bem quanto eu, e não disse, era também um filho-de-santo. Era filho-de-santo do finado Procópio.*

A. — Era ogã, mas vamos deixar isso para lá, porque ele já morreu.

P. — *Conhece um caboclo chamado Tumarê? De que tribo ele é?*

A. — Com sinceridade eu não conheço. Conheço o caboclo Tumbancê, da Aldeia de Jiquiriçá.

P. — *No candomblé-de-caboclo tocam instrumento de sopro, como saxofone, piston e outros?*

A. — Isso talvez houve. Uma certa época, uma missa dada para um caboclo por uma casa-de-caboclo, e estava todo mundo tocando, nesta missa, piston, saxofone, essas coisas, e não sei porque o caboclo "pegou" o cidadão. No ano seguinte fizeram a mesma coisa. Continuaram a fazer. O caboclo, um dia, chegou e dançou. Mas não vou dizer quem é ele. Quem fez a pergunta deve saber. É meu amigo particular mas não tem desses instrumentos. Nunca vi saxofone em caboclo, não. Isso foi um acontecimento, mas ele não faz mais isso e, se faz, é problema dele, e eu não tenho nada a ver com isso.

Estão confundindo a coisa. É de água doce. Mas é um Ogum pescador. Chama "marinho", porque é uma questão de água. Existem caranguejos e siris de água doce. Ogum Marinho é o dono do limo de água doce, caranguejo de água doce, chamam Ogum Peixe Marinho. É um peixe, não tem problema. Mas existe Ogum Marinho. E um Ogum até muito bom.

P. — *O senhor falou que, atualmente, não existe candomblé-de-caboclo. Onde se pode ver uma dança parecida com a dança-de-caboclo?*

A. — Aquela dança-de-caboclo muita gente chama de jumbo, mas chama-se xango. Tem uma criatura que dança muito. Se ela quiser fazer, ela faz. Chama-se Chica de Minério. Ali, na Liberdade. Dança perfeitamente bem. Outra, se tem, eu não conheço.

P. — *Caboclo são espíritos de índios que existiram no Brasil?*

A. — Há pessoas que dizem que são. E eu vou relatar um certo caso, que aconteceu comigo, no Rio de Janeiro. Esta "casa" existe ainda, no Rio de Janeiro, quem quiser pode ir lá. É na Rua Zizi, Senador Lins, 152. Eu fui com uns amigos nesta "casa" apreciar uma festa. Não queria ir, porque não sou umbandista, não conheço umbanda, também não critico. Chegou nessa "casa", e ninguém me conhecia, um caboclo tupinambá. Lá, ele me disse: "Você me conhece?" Eu disse: — Não. "Não sabe por onde eu passei?" — Não. "Você se lembra quando seu avô teve um menino que caiu da jaqueira?" Realmente teve isso lá, em casa. O menino se chamava Rufino. "Por quem ele chamou?" Eu disse: — Não vou dizer que foi o caboclo Tupinambá, porque não é certeza. E ele: "Pois fui eu quem estava lá e sou eu que estou aqui". Portanto, pode ser um espírito. Agora, não está em mim dizer que os espíritos dos índios são os caboclos. Seria querer saber de mais de mim. Eu só sei que existem os caboclos.

Cimério — *Devido ao adiantamento da hora — nós teremos depois a palestra do Sr. Luiz Sérgio Barbosa — e levando, também, em consideração o estado de saúde do Sr. Almiro, pois sabemos que foi um sacrifício para ele vir aqui, vamos à última pergunta.*

P. — *Existe uma fruta-de-caboclo, espécie de pinha, só que muito dura, chamada buriti?*

A. — Existe e tem um grande "fundamento" dentro do caboclo. Acredito que só vai ser encontrada para os lados de Camisão.

Eu agradeço a todos que me deram atenção, foi uma ótima oportunidade, porque se ouviram muitos representantes de outras "nações", mas de caboclo, não. Quero parabenizar a Profa. Yêda Castro. Pela primeira vez eu estou vendo isso. Espero em Deus recuperar a saúde e vou escrever muita coisa para dar à Profa. Yêda.

A Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro

Luiz Sergio Barbosa

Babalaxé e Presidente da FEBACAB

A Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro, entidade de personalidade jurídica, se propõe, conforme seus estatutos, a coordenar, amparar e fiscalizar, com toda a disciplina, as casas-de-culto, sejam de pessoas físicas ou entidades, que funcionam na prática do candomblé ou de reuniões de caráter religioso.

Esse conhecimento religioso foi trazido pelos escravos, nos tempos em que, aos senhores, era permitido que se apropriassem deles. Os escravos que vinham eram geralmente moços e trouxeram a experiência do seu culto de origem. Com isso eles, quando instalados nas senzalas e trabalhando na palha da cana, durante o dia seu apego era a produção para os senhores de engenho e a noite era aproveitada para a "feitura do santo" (iniciação).

Com isso foram se agrupando e, quando os seus donos estavam de bom-humor, mandavam que os escravos se reunissem no terreiro em frente à sua casa de morada, com a finalidade de verificar a quantidade de escravos que possuíam. Com essa alegria, era-lhes permitida a brincadeira, brincadeira essa que era feita tão somente em louvor aos seus deuses, cultuando-se, assim, os orixás. Nesse meio, teve até escravas que, ao serem embarcadas para o Brasil, trouxeram no seio a pedra — otá — que lhes permitiu adorar o seu "deus de iniciação".

Com o passar dos tempos veio o sincretismo, as confrarias. Chegando mais liberdade, veio a abertura dos terreiros, antecipando os futuros candomblés, em casas de família de origem africana. Os tempos enfrentados pelos seguidores do candomblé são do conhecimento de todos, chegando ao ponto do candomblé ser considerado folclore pelas autoridades e submetido à vigilância policial. Isto posto, com o cadastramento dessas "casas" pela polícia, só na Capital, foram registradas 1.193 "casas", de acordo com dados colhidos. Seus proprietários foram intitulados "zeladores" de todas as espécies, mesmo quem não tinha autoridade para tanto se estabeleceu, como é o caso de abia's que foram transformados em zeladores; o certo é que, quem não tinha competência ia à Delegacia de Polícia e conseguia um registro e se estabelecia com um terreiro.

Neste panorama, já existia a Federação, fundada em 24 de novembro de 1946, com o propósito de que as "casas", preteridas pela Polícia, pudessem "bater" candomblé.

Com a implantação do Estado Novo, em 10 de novembro de 1937, o Interventor da Bahia era o Dr. Bulcão Viana. Embora a situação não permitisse a realização do candomblé com uso de atabaques, o seu governo não proibiu.

Posteriormente, o Dr. Bulcão Viana cedeu lugar ao Dr. Landolfo Alves de Almeida. Nesta época era comandante da VI Região Militar o General Renato Onofre Pinto Aleixo. Estando proibido o uso dos atabaques no candomblé, o General Pinto Aleixo, que estava em divergência com o Interventor, mandou, por intermédio do Sr. Antônio Leão, que o terreiro do Gantois tocasse uma de suas festas. Para tanto, mandou uma guarnição comandada por um capitão, para garantir a realização da festa. Uma hora após o começo da festa, chegava uma "banheira" ou "viuvinha", nome dado na época ao que hoje se chama rádio-patrolha. Ao ver o terreiro guarnecido pelo Exército, deram meia-volta e não disseram para que foram.

Três ou quatro dias depois, o Sr. Jorge Manuel da Rocha foi à Delegacia de Jogos e Costumes, para tirar uma licença para tocar candomblé, e a mesma foi dada com uma ressalva: "É proibido o uso de atabaque".

Diante disso retrucou o Sr. Jorge: "Não está mais proibido, foi concedido ao Gantois". O delegado respondeu: "O Gantois tocou por ordem do Comandante da VI Região Militar. Vá a ele, se ele lhe conceder conforme feito com o Gantois, você toca também". Dito isso, o Sr. Jorge procurou tomar providências. Ele era ogã do terreiro Opô Afonjá e sabia que a ialorixá Aninha, do mesmo terreiro, tinha influência com Getúlio Vargas, Presidente da República, em razão de ser seu filho-de-santo o Sr. Oswaldo Aranha, Chefe da Casa Civil do Presidente Vargas.

Por esta razão, o Sr. Jorge viajou para o Rio de Janeiro, à procura da ialorixá Aninha em sua residência. Lá chegando, contou-lhe as ocorrências. A mesma já telefonou para o Sr. Oswaldo Aranha, informando-lhe o que havia. O mesmo ouviu também o Sr. Jorge, após o que marcou uma audiência com Getúlio. Dessa audiência resultou o Decreto Presidencial nº 1.202, amparando as religiões e seitas, liberando os terreiros, que voltaram ao uso dos atabaques. De volta à Bahia, o Sr. Jorge Manoel da Rocha trouxe o "Diário Oficial" que publicou o referido decreto. Aqui chegando, foi à Delegacia de Jogos e Costumes com a finalidade de mostrar a decisão. Tirou licença e fez sua festa, acompanhado pelos seus reais instrumentos que são os atabaques.

Em 1946, com grandes trabalhos transformados em lutas, foi fundada a Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro (FEBACAB), com muitas reuniões na Rua Saldanha da Gama, nº 21, 1º andar. Filiadas, haviam 35 casas-de-candomblé sem o jugo da polícia. Posteriormente, o Sr. Jorge Manoel da Rocha pediu ao Senador Lima Teixeira a apresentação de uma lei determinando que a Federação passasse a ser de utilidade pública. Junto aos deputados estaduais, o Senador tomou as providências e em 9 de março de 1960 foi aprovada a Lei nº 1.263, que foi assinada pelo então Governador Juracy Magalhães, publicada no "Diário Oficial do Estado" de 11 de maio de 1960. No governo do Dr. Luiz Viana Filho, de 1967 a 1970, o mesmo decretou que o candomblé era folclore e, para tanto, todos os terreiros ficaram sob a tutela da Delegacia de Jogos e Costumes.

Em setembro de 1973, no terreiro Casa Branca, na Avenida Vasco da Gama,

vários dirigentes e autoridades do culto reuniram-se para fundar uma Confederação de Candomblé. Foi quando surgiu a idéia de trazer a Federação, que estava inativa, para novas lutas que começaram com a libertação do candomblé do jugo da polícia que registrava, ordenava, retirava "assentamentos", fechava "casas" e ainda prendia "zeladores". O Governador Roberto Santos, eleito e ainda sem tomar posse, Antônio Monteiro e Luiz Sérgio Barbosa foram a ele, no local em que atendia, no Canela, para lhe pedir que olhasse pelos religiosos do candomblé, libertando os mesmos da polícia. Ouvimos resposta afirmativa. Em 15 de março de 1975 tomou posse o Governador Roberto Santos que, precisamente ao completar 10 meses de mandato, em 15 de janeiro de 1976, em plena festa da Lavagem do Bonfim, assinava o Decreto 25.095, desvinculando o candomblé da Polícia. Com a sua reformulação em 1973, veio a nova atividade da Federação, que vem coordenando as casas-de-culto e as baianas vendedoras de acarajé e comidas típicas.

Fazendo sentir que a atuação da Federação não se limita ao controle das casas-de-culto e vendedoras de acarajé, informamos que, uma vez que existe a lei 6696 de 8 de outubro de 1979, que equipara, no tocante à Previdência Social urbana, os ministros de confissão religiosa e os membros de instituto de vida consagrada, congregação religiosa, aos trabalhadores autônomos e dá outras providências, valeu-se a Diretoria da Federação desta lei, para solicitar ao Ministério da Previdência e Assistência Social o enquadramento dos professantes do culto-do-candomblé. Isso porque, em 21 de julho de 1976, houve um parecer emitido pelo Secretário da Previdência Social, do Ministério da Previdência e Assistência Social e dirigido à SISEB, informando que os missionários da religião Afro-Brasileira só poderão se inscrever no INPS como autônomos, a exemplo dos sacerdotes da religião Católica e dos Pastores Protestantes, caso tenham "estudos doutrinários e de natureza teosófica e teológica" e outros mais ministrados em cursos regulares, ao longo de vários anos. A lei é posterior a esse pronunciamento.

A Diretoria da Federação é eleita pelos seus filiados, atualmente com os seguintes terreiros, de acordo com suas "nações" declaradas:

Terreiros-de-queto	660
Terreiros-de-Angola	350
Jiro-de-caboclo	271
Umbanda	50
Ijexá	14
Jeje	4
Mesa-branca	1*
Pendentes (Na Capital)	570
TOTAL	1.920

O nosso trabalho doutrinário, ante a qualidade de casas-de-culto (terreiros) agrupadas, exigiu a convocação do I Congresso do Culto Afro-Brasileiro, realizado em Salvador, de 27 a 29 de março de 1980, com a finalidade, decorrente da necessi-

(*) Filiada para atender à inscrição do seu dirigente no INPS.

dade demonstrada através dos seus participantes, de firmar resoluções de caráter doutrinário, litúrgico, de raízes, currículo e tomada de consciência ante a lei do amparo, para que os “zeladores” não cheguem no fim de sua vida sem a sua previdência, tempo em que, pela sua velhice, os clientes e as filhas-de-santo se afastam e se afastam das festas.

Deste congresso participaram 183 terreiros, 53 centros, 57 delegados individuais e três terreiros pendentes, perfazendo um total de 296 representações. Na sua caminhada nos firmamos em dizer: “Nós iremos à Igreja Católica, entramos em frente à imagem de escultura, nos ajoelhamos, rezamos, pedimos o benefício que virá ou não”. Do nosso lado, este a que pertencemos, o contacto é direto e a solução é imediata.

Maria de Xangô

Hamilton de Jesus Vieira

Do curso de Comunicações da U.F.Ba.
e estagiário de Jornalismo do CEAQ.

Na casa de número 46, na Rua dos Coqueiros – Baixa do Tubo – no bairro de Matatu de Brotas, mora Dona Maria Auta da Conceição, mais conhecida como Maria de Xangô, ialorixá do terreiro Obá Fé Konfé Olorum, fundado, segundo a sua tradição oral, em fins do século passado.

Ela nasceu num dia de verão, em 8 de dezembro, dia consagrado à Nossa Senhora da Conceição, ou a Oxum, para os adeptos de religiões afro-brasileiras. Os seus pais, Francisca Jacinta Pedrosa e Angelo Conceição, tinham devoção à Nossa Senhora e deram sua filha a esta santa para madrinha. E mesmo porque, como explicou a mãe-de-santo, era costume, no passado, as pessoas darem os seus filhos para os santos católicos batizarem, “inclusive no dia dela eu fui batizada”.

Maria de Xangô é uma ialorixá da nação-queeto, alegando ter 103 anos, 96 deles dedicados à sua religião. Ela mora num casarão, que serve também de terreiro, com sua filha Estelita Conceição, de 48 anos, e onze bisnetos a quem chama carinhosamente de “meus gatinhos e minhas gatinhas”.

Em maio de 1981, quando este trabalho foi realizado junto a velha mãe-de-santo, sua casa-terreiro encontrava-se em estado bastante desolador, paredes prestes a ruir, sustentadas apenas por escoras. As escadas de barro-batido que davam acesso à sua “casa” encontravam-se também em estado lastimável. Devido a isto, mais uma vez não foi realizada a festa de Xangô, como ocorria todos os anos, na segunda quinzena de junho.

Maria Auta da Conceição ou Maria de Xangô tem toda a sua vida relacionada com o candomblé, do qual faz parte desde os sete anos de idade. A pedido do seu orixá protetor teve que “fazer o santo” ou “raspar a cabeça”.

“Sem ter necessidade, ninguém “faz o santo”. É a mesma coisa que comer: se não se tem fome, não se procura o que comer”, explicou ela para justificar os motivos que a levaram a “fazer o santo”.

A ialorixá conta que sua família tem uma vasta tradição no candomblé-de-queeto. Sua avó, Jacinta Pedrosa, uma africana que desde criança veio para a Bahia, aqui

ficou fiel à religião africana, apesar da proibição das autoridades e da igreja da época que consideravam o candomblé “religião de negros vadios”.

Segundo Maria de Xangô, o terreiro de sua avó ficava na Quinta das Beatas, hoje Cosme de Farias, bairro de Salvador. Após a morte dessa, no início deste século, a direção da “casa” passou para a sua mãe, a ialorixá Francisca Jacinta Pedrosa: “Era um terreiro pequeno. Ela nem chegava a recolher filha-de-santo para ser ‘feita’”.

Como o terreiro de sua mãe não recolhia filha-de-santo, Maria de Xangô, juntamente com um dos irmãos, Justiliano Santos Dias, já falecido, teve sua cabeça “raspada” por uma velha “tia” africana.

Maria de Xangô falou das alterações por que passou o candomblé do princípio do século XIX para os dias atuais: “Antigamente se botava a filha-de-santo na camarinha onde a mãe-de-santo lhe ‘raspava’. Depois que ‘faziam o santo’, elas iam ao Bonfim e na igreja de Santo Antônio da Barra, depois cada uma ia para sua casa”.

Outra mudança nos candomblés que D. Maria diz sentir é quanto ao preceito no vestuário das iaôs: “Antes, elas iam com roupa toda branca a estas igrejas, bata e saia rodada. Todas vestidas de acordo com a seita, só deixavam de vestir branco quando completassem um ano de ‘raspadas’. Daí podiam vestir roupa de cor. Agora, muitas delas não esperam passar o prazo e vestem colorido”.

A ialorixá fez questão de frisar que em seu candomblé, quando recebia pessoas para “fazer santo”, esses preceitos eram observados fielmente. Devido ao estado precário em que se encontrava a sua “casa”, ela se viu obrigada a não mais aceitar recolher postulantes para “fazer santo”. Vale lembrar que Maria de Xangô “fez” cerca de cinquenta filhas-de-santo, até por volta de 1979.

Maria de Xangô declarou que na época em que “fez o santo” sua mãe-de-santo não a deixava ver como se processava a cerimônia de iniciação: “Quando saíamos à rua era com a cabeça baixa. Na saudação não tinha este negócio que a gente vê hoje de se ajoelhar. Quem era da seita já sabia, bastava bater palmas, e nós abaixávamos mais um pouco a cabeça. Se a pessoa quisesse dar algum dinheiro, a iaô não recebia. A pessoa dava diretamente à equede.”

A ialorixá Maria de Xangô é uma destas figuras do candomblé baiano que mais merecem respeito por sua resistência e fidelidade à sua religião de origem. Ela é da época — lá pelos idos do início do século — do temido delegado Pedrito Gordilho que invadia os candomblés, prendia os seus participantes com forte esquema policial. Esta notícia publicada no “Diário da Bahia”, em 2 de junho de 1859, já mostrava a forte repressão sofrida pelo candomblé:

Hontem às 2 horas da noite, uma força de 12 soldados de policia, sob o commando do alferes Fernandes, com o auxilio dos cidadãos João José de Carvalho, seu irmão o tenente Gervasio de Souza Vieira e do subdelegado de Santo Antônio, deuse cerco por ordem do Sr. Dr. Chefe de Policia na casa da parda Carlota, à Conceição do Boqueirão, e ahi apprehenderão o celebre africano liberto de nome Grato, morador na mesma casa, aonde forão encontrados diversos objetos de candomblé, como caborês de cozimento de varias raizes e folhas e um bulo de cozimento de largatos, (... e também 3 crioulinhas que alli se acharão de cabellos raspados a moda do tal candomblé.

Honra aos cidadãos que se prestarão a acabar com essas immoralidades no Centro da Cidade.

Consta que o Sr. Dr. Chefe da policia fez marchar uma força sob o commando do mesmo alferes, para uma roça no Cabulla, onde o mesmo africano costuma fazer esse criminoso divertimento. (Pelourinho Informa/Boletim Bibliográfico in., 4 (3.4) : 77, jul. dez. 1978).

A intolerância das autoridades constituídas e da igreja com o candomblé era tamanha que para sobreviver muitos terreiros foram erguidos dentro de matas, em locais de difícil acesso:

“No meu tempo ouvia as pessoas contarem casos de invasão aos terreiros. Eu não sei se isto é verdadeiro. Eu nunca vi, mas se falava muito disso”.

A mãe-de-santo atribui a violência que as casas-de-candomblé sofriam à falta de licença para funcionamento que muitas delas não possuíam, “as que batiam por conta própria, a polícia invadia para fazer e acontecer”.

No seu relato a esse respeito, a velha sacerdotisa disse que um caso que ficou muito conhecido foi a invasão da “casa” do pai-de-santo Procópio, na Quinta das Beatas, “mas, isso tem pra mais de quarenta anos, Eu não sei o ano certo”.

A mãe-de-santo solta uma boa risada ao lembrar da atitude dos padres de antigamente com relação ao candomblé: “Os padres falavam contra a seita, mas, no entanto, se a gente fosse nos quatinhos, nos reservados dos candomblés, eles lá estavam, comendo escondidinho o seu caruru”.

A filha caçula de Maria de Xangô, Estelita Conceição dos Santos, que também na religião afro-brasileira é filha de Iansã, fala da vida com um pouco de ressentimento: “De uns tempos para cá, tem aparecido muita gente para ver mamãe. São repórteres que fazem as mesmas perguntas, mas a casa continua no mesmo estado. Talvez agora Deus e Xangô ajudem”.

Não é à-toa a preocupação de Estelita Conceição. Se formos até a casa onde ela mora com a sua mãe e os seus netos — crianças entre três e doze anos — e olharmos a pobreza em volta, veremos que é justificável sua revolta. A triste realidade começa desde o estado da rua, totalmente desurbanizada. A Rua do Tubo apresenta um aspecto desolador. Os moradores queixam-se praticamente de tudo.

As ruas não possuem qualquer tipo de calçamento. Quando chove, a lama invade as casas. E frequentemente falta água. Aliás, água é um problema constante na vida dos netinhos e filha de Dona Maria de Xangô. Por falta do pagamento, em torno de quatro mil cruzeiros, foi cortado o fornecimento do líquido da casa da velha mãe-de-santo.

Não só este problema vive Dona Maria de Xangô. Praticamente quem sustenta a casa é sua filha caçula, Estelita, fazendo pequenos serviços para a rua. A outra filha de Dona Maria que mora também na Rua dos Coqueiros, não pode ajudar a mãe e a irmã porque é viúva, sustenta quatro filhos e vive em extrema pobreza.

O marido de Estelita Conceição também não pode colaborar muito com a família. Ele é “encostado” devido a um acidente do trabalho no DOJP que lhe deixou com um grave problema na mão, há cerca de seis anos. A situação da família agrava-se quando, às vezes, ele tem de ser internado em hospitais psiquiátricos. Além disso, há vários meses ela não vê o marido, nem ao menos sabe o seu paradeiro certo: “Agora mesmo, acho que ele deve estar em Jaguaripe (fora de Salvador) com a família dele, mas pode ser também que ele esteja em outra parte”.

A família da ialorixá vem sobrevivendo também com o pouco que ela recebe de sua aposentadoria (parece que é a renda mensal vitalícia do INPS. Sua filha não sabe explicar o certo). “Já trabalhei com costura, no fogão, já vendi acarajé. Hoje não trabalho fora, porque não posso mais”, diz Maria de Xangô.

E assim entre a extrema pobreza do momento e as alegres lembranças do passado, no tempo em que, nesta época do ano (junho), era realizada com grandes pompas a festa de Xangô, com o terreiro enfeitado com bandeirolas, vive Maria Auta da Conceição ou Maria de Xangô.

Este ano o terreiro **Obá Fé Konfé Olorum** não vai ser enfeitado com bandeirolas brancas e vermelhas, “cor do orixá”. Os vizinhos não vão ouvir o som dos sagrados atabaques. O **Obá Fé Konfé Olorum** está prestes a ruir. Sua zeladora e suas filhas-de-santo não têm dinheiro para restaurá-lo e nem para comprar “bicho de quatro pés e de pena” para fazer a obrigação de Xangô. Mas, apesar de tudo, Maria Auta da Conceição tem esperanças. Ela confia no seu orixá que um dia virá ajudá-la para que as festas tenham o brilhantismo de outrora.

“Mas Xangô tá aqui para me proteger. A mim e a todos. Ele é meu pai, meu filho, meu irmão. Ele é quem ajuda meus gatinhos e a todos nós”, finaliza sorrindo a velha mãe-de-santo.

Esse pedido se concretizou. O Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural do Estado da Bahia está restaurando o tradicional terreiro, idéia nascida no **Encontro de Nações-de-Candomblé**.

Trabalho adaptado de uma reportagem publicada no jornal Correio da Bahia em 30/05/81, três dias antes da abertura do Encontro de Nações-de-Candomblé.

Glossário

A

- Abiã** – Pessoa em estágio anterior ao noviciado
Abô – Banho de folhas sagradas; banho ritual
Acanzalê – Barracão de candomblé, na nação-angola
Adarrum – Toque especial para invocar a chegada dos *orixás*
Adjá – Pequeno sino de cabo longo usado pela mãe ou pai-de-santo
Agô – Licença, na nação-queto
Aguerê – Toque especial para Oxóssi
Aiabá – *Orixá* feminino
Alabé – *Ogã* encarregado de dirigir a orquestra e os cânticos de candomblé
Alujá – Toque especial para Xangô
Alaqueto – Nome de um dos principais terreiros de candomblé de Salvador, da nação-queto
Amaza – Água, na nação-angola
Arca – Mala para guardar as roupas do ritual
Areia da Cruz do Cosme – Bairro popular de Salvador, localizado entre o Pau Miúdo e o IAPI
Arramunha – Tipo de toque usado nos candomblés da nação-queto
Arrebate – Toque especial para Xangô; o mesmo que *alujá*
Atacafuquê – Tira de pano usada pelos caboclos a tiracolo
Axexê – Ritual fúnebre, na nação-queto
Axogum – *Ogã* responsável pelo sacrifício dos animais sagrados do candomblé
Azimbório – Instrumento musical usado no candomblé-de-caboclo

B

Babalorixá – Pai-de-santo no candomblé-de-queto

Bacia – Utensílio ritual usado para “assentamento” de determinados *inquices* na nação-angola

Barco-de-iaô – Conjunto de filhas ou filhos-de-santo que se iniciam ao mesmo tempo

Baquice – Quarto-de-santo, na nação-angola

Barravento – Entontecimento ou tontura que, na filha ou filho-de-santo, antecede à chegada do *orixá*

Beiru – Bairro popular de Salvador, localizado no Cabula

Boca do Rio – Bairro popular de Salvador, localizado na orla marítima

Bom Juá – Bairro popular de Salvador, localizado no Retiro

Bori – O mesmo que “dar comida à cabeça”

Bota pote – Parte do ritual dos mortos

C

Calabetá – Bairro popular de Salvador, localizado no Retiro

Cabula – Bairro popular de Salvador, localizado no Retiro

Cambono – Tocador de atabaque, na nação-congo e angola

Camucando – Ritual fúnebre, na nação-angola e congo

Canzuá – “Casa”, de referência a candomblé, na nação-angola e caboclo

Casa – Sinônimo de candomblé

Catular – Rapar

Coqueiro Grande – Bairro do Município de Lauro de Freitas

Cota – O mesmo que *equede* (queto), na nação-angola ou congo

Cota sororó – Mãe-pequena ou mãe-criadeira, na nação-angola ou congo

D

Dar comida à cabeça – Ritual propiciatório do candomblé

Decá – Herança religiosa no candomblé-jeje

Dijina – Nome iniciático na nação-angola ou congo

Dobalé – Saudação ritual para as pessoas que têm santo feminino

Dofona – Primeira filha-de-santo do barco

Dofonitinha – Segunda filha-de-santo do barco

E

Ebó – O mesmo que “despacho”

Ebômim – Filha-de-santo com mais de sete anos de “feita”, na nação-queto

Egum – Alma dos mortos, os antepassados, na nação-queto

Equede – Pessoa da hierarquia do candomblé, correspondente ao feminino de *ogã*

Erê – Divindade intermediária que se apresenta entre o estado de transe e o pessoal do filho ou filha-de-santo

Escravo-de-inquice – O mesmo que Bambojira

F

Fazenda Grande – Bairro popular de Salvador, localizado no Retiro

Fazer santo – Submeter-se ao processo de iniciação

Feitas – Iniciadas

Festa – Ato público do candomblé

Flor – Pipocas de Omolu

Fundamento – Atividades secretas do candomblé

G

Gamo – A quinta filha-de-santo de um barco, na nação-angola

Gamutinha – Sexta filha-de-santo de um barco

Goméia – Bairro de Salvador, localizado entre São Caetano e Pirajá

I

Iá bassê – Cozinheira encarregada das comidas dos “santos”

Ialaxé – Mãe do *axé*, aquela que zela pelo “santo”

Ialorixá – Mãe-de-santo; principal sacerdotisa de uma comunidade religiosa afro-brasileira da nação-queto

iaô – Iniciada

Iá quequeré – Mãe-pequena, no candomblé-queto

Incoce – Ogum, Rei do Congo, Senhor Soberano de Angola

Indumba – Mulher; moça

Indumba sendenque – Homossexual

Indumbeane – Mulher de vida livre

Ingoma – Atabaque, na nação-angola

Inqueto – Mulher; esposa, na nação-congo ou angola

Inquice – “Santo”, no candomblé de-angola ou congo

Insaba – Folha

Itá – Pedra dos *orixás*, na nação-angola ou congo

J

Jocô – Sente-se (queto)

L

Lavagem de contas – Processo de sacralização das contas dos “santos”

M

- Macota** – *Equede* mais velha, no candomblé-de-angola ou congo
Mãe-de-angola – Fundadora do candomblé da nação-angola, na Bahia
Mãe-pequena – A segunda pessoa da “casa”, na hierarquia do candomblé. Auxiliar da mãe-de-santo
Maianga – Banho sagrado, no ritual da nação-congo ou angola
Malembe – Cântico de misericórdia ou, simplesmente, misericórdia
Mameto – Mãe-de-santo, no candomblé das “nações” congo e angola
Mameto-de-inquice – Mãe-de-santo, no candomblé-de-angola e congo
Mameto-inquiciane – Idem
Marafó – Qualquer bebida, no candomblé-de-angola ou congo
Matatu – Bairro de Salvador, localizado em Brotas
Mazi – Azeite de dendê, para o candomblé das “nações” de angola e congo
Meiã – Água, para o candomblé das “nações” angola e congo
Mesa-de-jurema – Ritual do candomblé-de-caboclo
Milonga – Mistura
Mocoiú – A bênção, na nação-angola ou congo
Mona – Filho ou filha, das “nações” angola e congo
Mona-inquice – Filho ou filha-de-santo (angola e congo)
Mono – Filho (angola e congo)
Munjola – Região de Angola
Mutuê – Cabeça (angola e congo)
Muzenza – Pessoa nova na seita, pessoa com menos de sete anos de iniciada (angola e congo)

N

- Nêngua-de-inquice** – Mãe-de-santo (angola e congo)

O

- Obá** – Rei; ministros de Xangô (queto)
Ogã huntó – *Ogã* encarregado da orquestra e dos cânticos (jeje)
Ogã suspenso – Pessoa escolhida pelo “santo” para seu “pai” e ainda não confirmada
Ojá – Tira de pano branco usada na cabeça
Orixá – “Santo” (queto)
Orô – Conjunto de cânticos; cerimônia (queto)
Otá – Pedra sagrada

P

- Panã** – Parte do ritual de iniciação; festa da quitanda-de-iaô
Pemba – Pó usado no ritual de candomblé
Pero Vaz – Bairro popular de Salvador, localizado na Liberdade
Pirajá – Bairro popular de Salvador

Portão – Localidade pertencente ao Município de Lauro de Freitas

Q

- Quelê** – Espécie de colar que os iniciados usam no pescoço
Quijana – Banho ritual (angola)
Quitanda – Cerimônia em que se vendem frutas e alimentos preparados pelas filhas-de-santo, depois da sua iniciação
Quifumbera – Encarregada da cozinha (angola e congo)
Quifumba – Cozinha (angola e congo)
Quendá – Andar; caminhar
Quenda maianga – Ir para o banho sagrado (angola e congo)

R

- Rebate** – Toque de chamada de *inquices* (angola e congo)
Retiro – Bairro popular de Salvador
Roça – Terreiro; local onde se realizam as cerimônias
Rodar com santo – Cair em transe
Runcó – Camarinha; local onde ficam recolhidos os filhos-de-santo

S

- Safda-de-muzenza** – Primeira aparição pública do iniciado (angola e congo)
Samba Diamongo – Nome de uma das zeladoras da nação-angola, falecida
Santo Amaro – Cidade do Recôncavo Baiano
Sigum – Ritual fúnebre (angola e congo)
Sirrum – Ritual fúnebre (jeje)
São Gonçalinha – Folha utilizada nos candomblés em geral
Sató – Guarda (angola e congo)

T

- Tata-anquiciane** – Zelador-de-inquice (angola e congo)
Tata cambono – *Ogã* encarregado de dirigir a orquestra do candomblé e puxar os cânticos (angola e congo)
Tata-dia-inquice – Zelador-de-inquice (angola e congo)
Tata-de-inquice – Pai-de-santo (angola)
Tata-inquiciane – Idem
Tata quinsaba – Encarregado da colheita das folhas sagradas (angola e congo)
Tata quivonda – Encarregado de sacrificar os animais sagrados (angola e congo)
Tateto-de-inquice – Zelador-de-inquice (angola e congo)
Tó – Banho ritual (jeje)
Toque-de-congo – Tipo de toque (angola e congo)

U

Umbanda-jira – Licença (angola e congo)

V

Vila América – Bairro popular de Salvador, situado nas imediações do Rio Vermelho

Virada no santo – Filho ou filha-de-santo depois do mesmo incorporado

Visconde de Porto Alegre – Bairro popular de Salvador, localizado no IAPI

Vodum – “Santo” (jeje)

Vodunce – Filha-de-santo (jeje)

Vumbe – Alma (angola e congo)

X

Xicamã – Sentar (angola e congo)

Xicarongomo – Encarregado dos cânticos (angola e congo)

Xiré – Ritual

Z

Zimbe – Dinheiro (angola)

Tabela I

NAÇÃO	JEJE (fon)	NAGÔ-QUETO-IJEXÁ (iorubá)	CONGO-ANGOLA (banto)	
DEUS	HUNSÓ	OLORUM	ZAMBI	
Divindade das encruzilhadas	Lebá	Exu	Bambojira	
Divindade ou “santo”	Vodum	Orixá	Inquice	
Atributos das principais divindades e equivalência católica				
Divindade suprema	Sr. do Bonfim	Lisa	Obatalá, Oxalá, Oxalufã, Oxaguiã	Hemacalunga, Lancarenganga, Lemba
Da tempestade	S. Jerônimo	Sobô, Heviosso	Xangô, Airá	Zazi, Inzazi, Luango, Quibuco
Da medicina, das ervas e das folhas	S. Benedito	Agué	Ossaim	Catendê
Da varfola, das doenças da pele	S. Roque ou S. Lázaro	Airoso, Azoano, Xapatá	Omolu, Obaluaê, Xapaná	Cavungo, Quingongo, Cabalanganje
Da guerra	Santo Antônio	Gum	Ogum	Incoce, Incocimuciube
Da caça	S. Jorge	Aguê	Oxóssi, Odê, Zogunedê	Mutacuzambê, Mutacalombo, Congombira
Das águas doces, das fontes, dos lagos	N.Sra. das Candeias ou N.Sra. da Conceição	Aziritoboce	Oxum	Quissambo
Do mar, a sereia, a mãe d'água	N.Sra. da Conceição	Aziri	Iemanjá	Quissimbi, Dandalunda
Da tempestade	Santa Bárbara	Calé	Iansã	Bamburucema
	S. Bartolomeu	Dã, Bessém ou Obsessém	Oxumaré, Bessém ou Obsessém	Angorô
Das árvores	S. Bartolomeu	Locô	Iroco	Tempo
Dos gêmeos	S. Cosme e S. Damião	Hohó	Ibêji	Babaça, Vunje

* CASTRO, Yêda A. Pessoa de – *De l'integration des apports africains dans les parlers de Bahia ou Brésil*. Lubumbashi, Universidade Nacional do Zaire, 1976, tese de doutoramento, vol. I.

Tabela II

Terminologia religiosa

	JEJE (fon)	"NAÇÃO" NAGÓ-QUETO (iorubá)	CONGO- ANGOLA (banto)
Mãe-de-santo	humbono	ialorixá	mameto/nêngua nêngua d'inquice
Pai-de-santo		babalorixá	tateto/tata tata d'inquice
Filho-de-santo			
Filha-de-santo	vodunce	iaô	muzenza
Terreiro	hondemo	ilê	unzó/canzuá
Santuário	peji	peji	baquiça
Nome	orucó	orucó	dijina
Força, poder	axé	axé	gunzo
Feitiçaria	ajé	ajé	guindogue
Água	tó	omim	amazi
Sal	ijé	üó	mungo
Óleo	amim	epô	mazi
Pimenta	taquim	atá	piripiri
Tambor	rum	ilu	(z) ingoma
Galo	cocoro	aguicó	caramboro
Pipoca, milho	abadê	guguru	maçango
Tabaco	azó	axa	macanho
Tecido, roupa	axó	axó	ilele
Farinha	orifim	efum	maiaca
Caolin, giz	efum	efum	pemba
Morte	ecu	ecu	afa
Albino	afim	afim	aça
Cachorro	avum	ajá	umbuá
Gêmeos	ezim/petiti	ibêji	vunje
Menstruar	anaelá	bajé	menguenzá
Ignorante	coosi	ariocô	abantó

* CASTRO, Yêda A. Pessoa de – *De l'integration des apports africains dans les parlers de Bahia ou Brésil*. Lubumbashi, Universidade Nacional do Zaire, 1976, tese de doutoramento, vol I.