

ISBN 85-89655-19-9



9 788589 655194

2

ETNO BAHIA

CANDOMBLÉ TRADIÇÃO E MUDANÇA

A coleção ETNOBAHIA tem na sua denominação uma marca da sua proposta, ou seja, um caminho para o conhecimento com uma dupla abertura. Etno aparece para traduzir um sentido universalizante, ao se caracterizar como “povo” e seus costumes. E, no seu desdobramento, revela formas de interação que podem ir do étnico ao etnocídio e, por sua vez, ao afirmar a sua interdisciplinaridade, mostra a sua amplitude de interlocução, seja com a botânica, seja com a história. Porém, com a presença da Bahia chama-se a atenção para o regional, para o local, para uma “história de nós mesmos”, procurando na exotização do familiar uma mostra do que temos de específico. Uma coleção que privilegia, sem tornar exclusiva, a Bahia como objeto de análise, contemplando trabalhos inéditos, mas também reedições e traduções de trabalhos consagrados, a enfatizar a riqueza da experiência humana.

P555
edições



CANDOMBLÉ
TRADIÇÃO E MUDANÇA

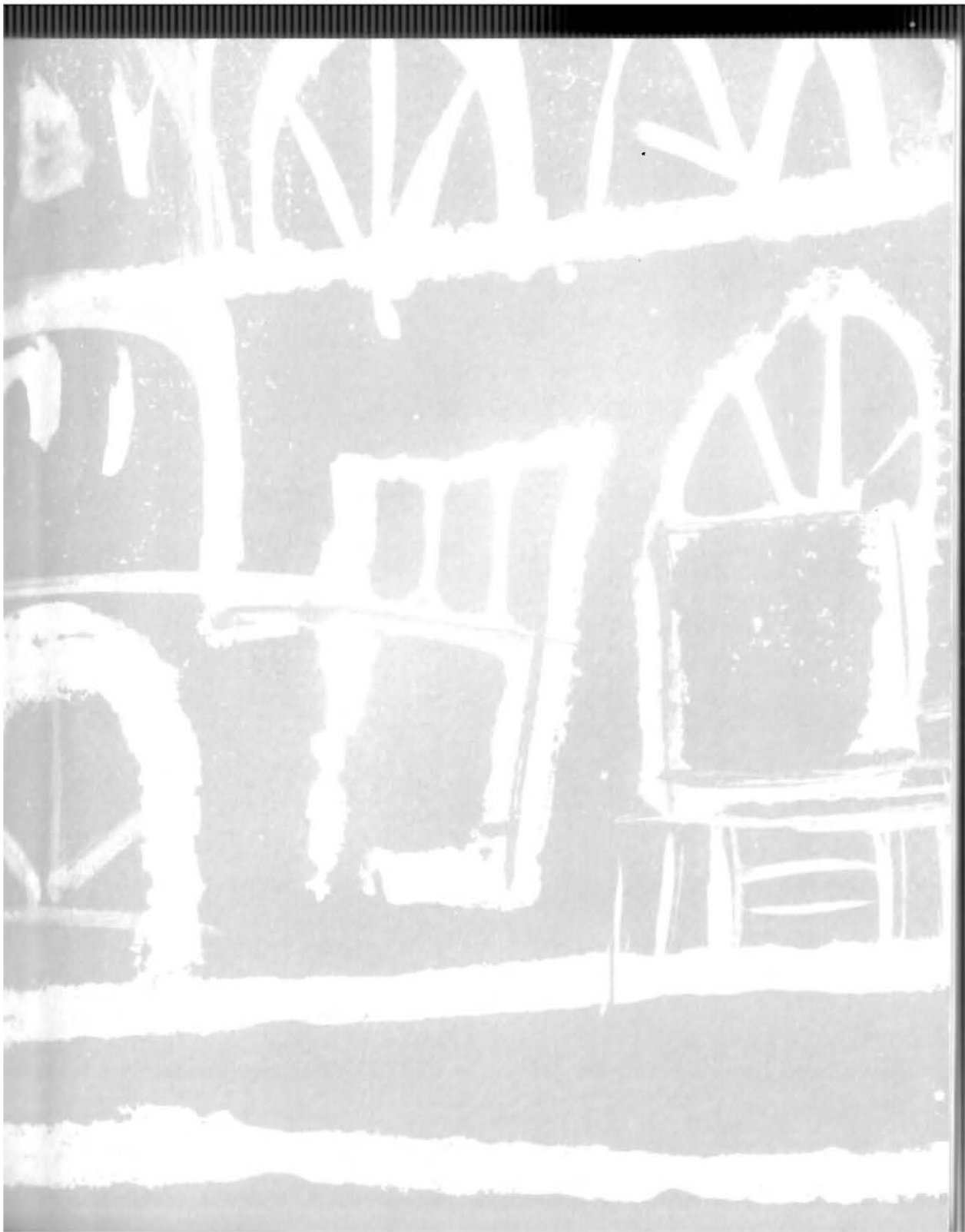
JULIO BRAGA

COLEÇÃO

ETNOBÁHIA

P555
edições







CANDOMBLÉ

TRADIÇÃO E MUDANÇA

Coleção Etnobahia

• *Bahia negra na coleção Museu Temporal*, Jeferson Bacelar e Cláudio Pereira

Julio Braga Doutor em Antropologia pela Université Nationale de Zaire, Lumbusbashi. Mestre em Ciências Humanas pela Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia. Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia. Possui Pós-Doutorado pela Université des Sciences de Strasbourg, Estrasburgo, França, e foi Visiting Scholar, African Studies Center, University of Boston, USA. Professor aposentado, desde outubro de 1994, da UFBA, na qualidade de professor Adjunto IV, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia. É Professor Adjunto concursado do departamento de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Estadual de Feira de Santana. É membro da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), Membro Associado da Universidade de Ibadan-Nigéria, Membro Associado da ALADAA. Ciudad do México – México, e Pesquisador Associado do antigo Institut de Recherches Appliquées au Dahomey.

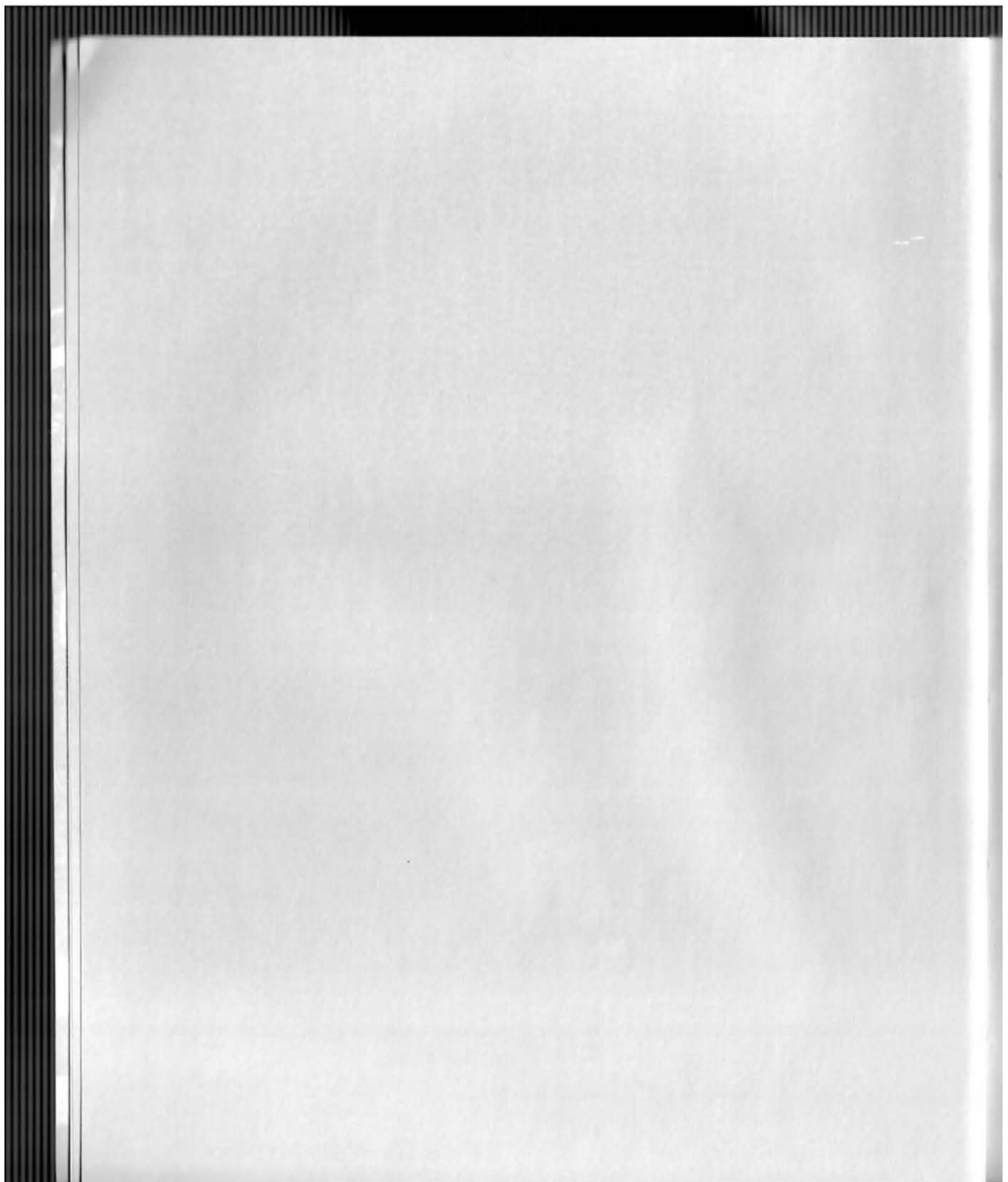
CANDOMBLÉ

TRADIÇÃO E MUDANÇA

JULIO BRAGA

P555
edições

SALVADOR / 2006



Para
Waldeloir Rego
Moacyr Nobre
Luiz da Muriçoca
Olga do Alaketu
minha mãe Ruth
In memoriam

SUMARIO

8	/ Prefácio / Ana Lucia Valente
14	/ Introdução / Candomblé e pesquisa antropológica
24	/ Capítulo I / Candomblé e identidade afro-brasileira
50	/ Capítulo II / Nostalgia africana / nostalgia brasileira
74	/ Capítulo III / A tradição do culto ancestral
96	/ Capítulo IV / A tradição africana e os anos sessenta
104	/ Capítulo V / Filhos da tradição africana
114	/ Capítulo VI / Candomblé: tradição e mudança
122	/ Capítulo VII / Candomblé: um produto nacional
128	/ Bibliografia

PREFÁCIO

Ana Lucia Valente

Para o antropólogo brasileiro Roberto Da Matta, há duas fórmulas indissociáveis para se compreender como são desenvolvidas as pesquisas antropológicas. De um lado, é preciso transformar o exótico em familiar e, de outro, transformar o familiar em exótico. No primeiro caso, é como se fosse feita uma viagem em direção ao bizarro, ou viagem do herói clássico, correspondente ao movimento original da Antropologia: após deixar seu país de origem, ocorre o encontro do pesquisador com o “outro” e, enfim, o retorno ao seu próprio grupo social. O exemplo mais conhecido é aquele de Malinowski, que pesquisou o *kula ring* entre os melanésios e promoveu a sua tradução em um sistema que se podia compreender na época.

A segunda transformação é como se o pesquisador fizesse a viagem do feiticeiro que realiza um movimento drástico, mas sem sair do lugar: um movimento vertical em direção ao interior. Somente aqueles que têm a vontade de chegar ao fundo do poço de sua própria cultura conseguem fazer esse tipo de viagem.

Mesmo indissociáveis, creio que é o segundo movimento que se aproxima ao que Julio Braga vem realizando com as inúmeras pesquisas e dezenas de trabalhos publicados sobre a religião afro-brasileira. Como antropólogo e, ao mesmo tempo, membro efetivo e praticante dessa religião, esse “feiticeiro” não deveria ter ainda que explicar sua dupla filiação àqueles que insistem nas insinuações de que isso estaria comprometendo o rigor e a cientificidade do conhecimento acadêmico. Se o faz, suas razões são de ordem metodológica, motivadas pelo compromisso de bem formar seus alunos na “arte do ofício”. Afinal, é um contra-senso, embora a existência de pesquisadores preconceituosos persista no campo das ciências humanas, incluindo a Antropologia.

Os antropólogos têm construído uma tradição marcada pelo profundo conhecimento de objetos singulares, conferindo peso e relevância aos dados empíricos coletados em exaustivo trabalho de campo.

A compreensão de realidades singulares é ponto de partida necessário para qualquer análise antropológica que se proponha séria, que vise o desenvolvimento do saber científico. Por isso Julio Braga é um pesquisador privilegiado, com um olhar de dentro e de fora, o que lhe permite a compreensão, em detalhes, e o aprofundamento no estudo de manifestações que passam despercebidas aos pesquisadores pouco familiarizados e conhecedores da religião afro-brasileira. Como “herói clássico”, consegue traduzir com um nível de aproximação inigualável o que de fato ocorre nos terreiros de candomblé. É, assim, pequeno o risco de ser enganado pelos “nativos”, seus informantes. A literatura antropológica, anedótica ou não, possui inúmeros relatos sobre a difícil relação entre sujeito e objeto de igual natureza.

Neste livro – **Candomblé: tradição e mudança** – o autor retoma a reflexão dos meandros da pesquisa antropológica sobre essa religião e sua história, o que nos remete a alguns de seus estudos anteriores. Instigamos, ainda, a questionar algumas formulações que, por sua própria complexidade, não possuem respostas simples. É possível definir a identidade cultural afro-brasileira? Teria essa identidade assumido vários formatos ao longo do tempo? Única ou plural? De que maneira associar essa discussão ao candomblé?

O candomblé possui uma história singular. História construída primeiramente pelas populações negras da diáspora, os escravos, os trabalhadores da terra, por “aqueles que vieram antes”. Marcada por processos de resistência e repressão, essa história provoca, invariavelmente, sentimentos nostálgicos que se reportam a uma África idealizada e mesmo ao mito idílico brasileiro de harmonia entre as raças.

Porém, a essa história singular somaram-se muitas outras. Aquelas escritas pelos “que vieram depois”: negros, brancos, mestiços, gente daqui, do nosso país. Essa contribuição permite que se afirme ser o candomblé um produto nacional. Mas, também, devem-se considerar na conformação desse produto, sempre inacabado, as influências de outros povos: os

vizinhos, “aqueles de lá”, norte ou sul, do além mar, os estrangeiros. Quem somos nós? Quem são eles? O que nos une? O que nos separa?

As ciências sociais romperam com a perspectiva de pensar “identidades específicas”, a etnicidade, em termos de grupos humanos diferentes, caracterizados por uma história e cultura próprias. É preciso, antes, interrogar-se sobre as razões que levam à emergência de distinções étnicas em uma dada situação. Desse modo, o substrato cultural da etnicidade é secundário em relação ao estabelecimento de fronteiras étnicas entre os grupos.

As identidades e os grupos étnicos são questões de organização social baseadas na auto-atribuição e atribuição por outros a uma categoria étnica. Em geral, estão ligadas a uma situação de desigualdade estrutural que as desencadeia. Por isso, o conteúdo cultural que apresentam não é o aspecto decisivo de sua constituição. Considerando-se a cultura como processo em contínua transformação, ela deixa de ser um elemento de definição de grupos para ser considerada uma consequência ou implicação no estabelecimento de fronteiras étnicas que são sociais, simbólicas e mutáveis.

Apenas a partir de uma concepção da cultura como processo estático e dissociado do trabalho humano e das relações sociais estabelecidas, é possível fazer a reivindicação da diferença cultural. Afinal, essa reivindicação mascara o fato que os grupos étnicos diferentes partilham dados culturais entre si.

O processo de construção dessas fronteiras constitui a etnicidade. Ela permite a diferenciação social e política dos grupos étnicos que estabelecem entre si relações de natureza diversa: cooperação, competição, conflito, dominação etc. No entanto, a produção e reprodução das definições sociais e políticas da diferença, sobre a qual a etnicidade repousa, não são fundadas sobre critérios de veracidade. Em outras palavras, não são diferenças objetivas que estão em jogo, mas a percepção de sua importância, sejam elas reais ou não. O que se leva em conta são os traços culturais que, para diferenciá-los, os próprios atores consideram

como significativos. Mas, também é preciso indagar, de maneira satisfatória, como as distinções étnicas emergem numa determinada época, considerando o papel do Estado e outras imposições estruturais, para que se evite o mascaramento do diferencial de poder político ou econômico, que se manifesta entre os grupos étnicos em contato, ou entre certos grupos e o Estado.

O contexto histórico atual vem transformando o conceito de etnicidade num útil instrumento de análise. A globalização da economia e a mundialização da cultura, longe de engendrarem apenas processos de homogeneização, têm desencadeado reações, fazendo crescer a preocupação com as diferenças culturais. São evidências dessa situação conflituosa as manifestações de racismo que temos assistido na Europa e em outras partes do planeta, bem como a ativação de identidades étnicas com um enorme potencial de exclusão e alteridade.

Ante tais acontecimentos, o discurso da mídia tem contribuído para, cada vez mais, enfatizar uma perspectiva de compreensão calcada no senso comum que associa o termo étnico aos aspectos mais odiosos da humanidade, como algo retrógrado e associado às atrocidades cometidas em seu nome.

A face da etnicidade seria, nesse caso, sempre negativa? Não creio. E isso de certo modo reafirma a complexidade e a ambigüidade do processo de estabelecimento de fronteiras étnicas. Afinal, ela pode ser decisiva para a criação de uma auto-imagem positiva de grupos que são alvo de discriminação social. O problema é que, na organização da sociedade capitalista mundial, a diferença é sinônimo de desigualdade. Mesmo os grupos discriminados, potencialmente mais sensíveis à construção de uma "sociedade de diferentes" vivendo em igualdade, não escapam da lógica societária. São eles, muitas vezes, que reagindo à discriminação, passam, num segundo momento, a discriminar com as mesmas armas do antigo opressor. Neste livro, mais uma vez Julio Braga mostra, por meio das questões que discute, que o candomblé tem muitas lições a nos dar.



INTRODUÇÃO

Candomblé e a pesquisa antropológica¹

*Eles têm o conhecimento, nós, a sabedoria, isto é,
a sabedoria nossa é o conhecimento deles.*

De um informante

À guisa de introdução, retomo, neste livro, alguns aspectos referentes às dificuldades encontradas pelos estudiosos, sobretudo os que se iniciam nas pesquisas afro-brasileiras, amplamente tratadas no meu livro *Oritameji: o antropólogo na encruzilhada*. Ali, valho-me dos primeiros capítulos para responder ou tentar responder, ainda que me pareça tarefa difícil, a intrigante e recorrente indagação sobre as razões pessoais, ou outras não bem definidas, que me levaram à condição de membro efetivo e praticante da religião afro-brasileira, permanecendo antropólogo, com razoável produção no campo dos estudos afro-brasileiros. A pretensão inicial que me leva a discutir esse assunto está apoiada na convicção de que as minhas respostas contêm informações sobre a minha experiência enquanto pesquisador e que poderão ser úteis aos novos pesquisadores. Em que pese a considerável produção científica sobre a presença das culturas africanas como elemento fundante da cultura nacional, esse tema ainda reclama novas investigações que se aventurem na difícil tarefa de compreender o universo no qual circulam os filhos da tradição afro-brasileira. As novas abordagens não podem prescindir da aventura etnológica, sempre capaz de desvendar novos dados enriquecendo os horizontes interpretativos sobre a herança africana no Brasil. Tenho insistido em afirmar que as ciências sociais, e em especial, a antropologia, preocupada com a formulação das grandes sínteses socioantropológicas, sem dúvida indispensáveis à compreensão formal do processo civilizatório brasileiro, às vezes atropelam conteúdos etnográficos que lhe servem de base e de sustentação. Nos meus estudos sobre a religião afro-brasileira, tenho tido a preocupação de oferecer abundantes referências etnográficas, não somente as colhidas em diferentes autores, mas as que eu coletei nas minhas continuadas pesquisas de campo.

Voltando à questão da insistência com que me solicitam uma resposta sobre o meu fazer ciência e ser, ao mesmo tempo, membro efetivo do candomblé, há de ressaltar aqueles que formalizam suas

¹Este texto retoma e sintetiza partes do livro *Oritameji: o antropólogo na encruzilhada*, BRAGA, Julio, Feira de Santana, Universidade Estadual de Feira de Santana, 2000 e especialmente no que se refere às dificuldades encontradas pelos estudiosos quando em contato com seus informantes, onde sugiro, em alguns casos, como superá-las, com base em minha experiência pessoal.

perguntas motivados por um anseio de compreender o homem e suas circunstâncias existenciais, e outros que parecem preocupados em desvendar limites epistemológicos entre o denominado saber erudito e o saber iniciático, impostos pela inusitada condição de antropólogo e membro do candomblé da Bahia. Nessa situação, vejo-me obrigado a um recorrente exercício intelectual para estabelecer fronteiras semânticas que se deslocam ao sabor das minhas incertezas, quanto aos piquetes necessários ao estabelecimento dos pontos de intercessão entre uma coisa e outra, para usar uma linguagem que aprendi em cima de um trator D4, abrindo ruas do bairro de Couto, no subúrbio de Salvador.

O que sempre me anima a formular algum tipo de resposta é imaginar que ela possa ser de alguma utilidade pública. Isso porque estou convencido de que a minha experiência pessoal e vivência cotidiana perambulando pelas comunidades religiosas afro-brasileiras, perdendo noites e mais noites para assistir a um ritual qualquer, para avivar a memória, quanto a detalhes do andamento de outras tantas cerimônias da religião afro-brasileira, podem ajudar, ao menos aos novos pesquisadores, a encontrar soluções próprias diante dos obstáculos que surgem durante o trabalho de campo, nesta área muito especial dos estudos antropológicos.

Aliás, sem falsa modéstia, haverá de ter alguma utilidade, pelo menos para ajudar a superar os percalços de uma investigação que exige para além dos aparatos teóricos, um certo tipo de habilidade, manha e jogo de cintura, no tratar das coisas estéticas, aqui no sentido grego, da emoção, do outro envolvido no campo da transcendência mágico-religiosa. E, no caso dos candomblés, é preciso muito cuidado na maneira de formular perguntas, cuidando para que estejam num grau preciso de compreensibilidade para quem vai respondê-las.

Uma das questões eidéticas sobre o candomblé se situa no plano da exposição ou da verbalização do seu conteúdo de base, que deve valer-se de uma linguagem equilibrada entre a simplicidade – quase

singeleza - da fala de que fazem uso pessoas-de-santo e sua decodificação na linguagem de que nos servimos nas investidas interpretativas.

Entretanto, podemos nos surpreender com um discurso de dentro que muito se assemelha ao discurso de fora, como ainda ultimamente aconteceu ao revisitar o candomblé da falecida Mirinha do Portão, hoje ícone, uma referência maior dos candomblés Angola da Bahia. No intervalo da cerimônia pública, conversávamos com Raimundo Nonato das Neves, um dos líderes daquela casa de inquices, sobre a necessidade de se preservar a herança africana – e ele pontuava categórico sobre a importância da empreitada: “Contudo, sem muito reinventar. Já reinventamos bastante”. Comentando a presença de estudiosos nos terreiros, foi taxativo: “Eles têm o conhecimento, nós, a sabedoria, isto é, a sabedoria nossa é o conhecimento deles”, criando, desta maneira, categorias explicativas do acontecer ritual, dignas de antropólogos interpretativos da melhor estirpe. E mais que isso, a demonstração plena da consciência de que é portador, tanto quanto seu grupo, de uma sabedoria da qual se vale para colocar em marcha as “funções” rituais que ali se realizam.

De qualquer maneira, dizia-me um bem letrado pai-de-santo: “É preferível que sejam os especialistas, os estudiosos, os responsáveis pelas análises teóricas em torno do fenômeno religioso afro-brasileiro, deixando para o povo-de-santo a contemplação e a experiência religiosa”. De certa maneira, muitos antropólogos, sobretudo os que escrevem teses e dissertações, terminam se transformando numa espécie de “teólogos” da religião afro-brasileira e assim prestam inestimável serviço à construção de um aparato teórico a que podem recorrer os iniciados, com riscos óbvios de cometer heresias irreparáveis, mas quase sempre desculpadas dentro do recorrente ritual de delicadeza do povo-de-santo.

Ainda em relação aos estudos teóricos, parece haver uma espécie de colonialismo na absorção e utilização de conceitos que foram construídos ou enriquecidos, a partir de sua utilização nas análises sobre o que o ocidente considera religião, tudo isso sem a devida redução

necessária para alcançar um fenômeno religioso, como o candomblé que, embora sendo uma religião como outra qualquer, é única do ponto de vista da sua essência.

O que se observa, na maioria das vezes, é um certo descuido ou uma certa dificuldade na adequação desses conceitos aos estudos do candomblé como religião. As generalizações, por exemplo, correm sempre o risco de se afastarem em demasia das particularidades que lhe são inerentes, e as conclusões podem se perder na mais absoluta subjetividade. Tenho insistido no fato de que cada candomblé constitui uma unidade independente, com características próprias, ainda que se possam identificar traços comuns com outras unidades: exercício facilitado pela existência de uma tradição etnicamente comum, ainda que redefinida em cada casa de culto. As generalizações devem ser cuidadosamente construídas para que não se percam as articulações com a base etnográfica e não engendrem um nível de racionalização para além do que é permitido observar num contexto religioso especial como o candomblé.

Um informante, não muito satisfeito com os estudos antropológicos sobre os candomblés, disse-me: “O bom seria que não existissem antropólogos”, referindo-se ao uso das palavras dos informantes, “e que as pessoas simplesmente vivessem”. Acontece que antropólogos e povo-de-santo co-existem no mundo. E já é grande o número de cientistas sociais iniciados nos candomblés, e muitos deles realizam pesquisas de campo dentro deste universo religioso. Mas a realidade é que essas interpretações, para além de absolutamente necessárias à compreensão do fenômeno religioso, em níveis altamente teóricos, terminam por reforçar, quando chegam até aos letrados do candomblé, o conteúdo simbólico do aparato religioso em curso, trazendo benefício em termos de sua eficácia mágica. Isso ocorre mesmo quando existe a aparente rejeição às conclusões a que chegaram os estudiosos e pesquisadores.

O meu livro *Fuxico de Candomblé* tratou mais detalhadamente das restrições mentais que atuam nas pessoas do candomblé quando

solicitadas a prestarem algum esclarecimento a respeito de sua religião. Atenção deve ser dada àqueles que não falam simplesmente porque não sabem ou imaginam saber menos do que o pesquisador imagina. Esses, quando resolvem falar, são fantásticos, porque colocam em funcionamento uma excepcional capacidade criativa e, a partir de um pequeno fragmento da tradição, são capazes de elaborar todo um discurso temático e sistemático acerca da religião afro-brasileira, no qual a eventual mentira tem sabor e cidadania de verdade irrefutável. Nesse caso, cabe exclusivamente ao etnólogo fazer suas anotações sem nenhum tipo de censura ou de contestação. Este será, sem dúvida, material precioso para posterior análise da mentalidade e dos recursos de que se valem para não parecer ignorantes. Por que, na verdade, não são. São verdadeiros criadores de cultura, pois, eventualmente, os elementos da invenção podem ser incorporados ao universo religioso, sobretudo se eles estiverem na condição de mando. Aliás, o poder de mando induz o poder de criar, de recriar, de inventar. Excetuando aquelas pessoas que não falam porque nada têm a dizer, e assim criam o segredo de coisa nenhuma, as que sabem, mas que são pouco loquazes, terminam por esconder excepcional conhecimento dos “fundamentos da seita”. Com essa atitude criam o lastimável impedimento de não se poder etnografar, o que poderia ser restituído, por meio da documentação, às novas gerações.

Porém, todos os meus antigos informantes, independentemente do maior ou menor grau de conhecimento que tinham dos pilares de sua cultura religiosa, tornavam-se mais reticentes ainda quando percebiam tratar-se de pesquisa universitária. Ainda existe, embora de maneira atenuada, certa restrição mental, uma espécie de rejeição a essa forma de invasão do cotidiano dessas pessoas. Tudo isso podia ser facilitado, mas nem sempre é, principalmente quando você dispõe de algum recurso financeiro para, com muita discrição, retribuir as informações obtidas. E esse argumento ainda é bastante eficiente em determinadas circunstâncias.

Há de se remunerar essas pessoas por duas razões principais: a primeira, para evitar a apropriação indébita do saber alheio. A segunda, porque quase sempre essas pessoas sobrevivem da função religiosa e de lá provém o principal recurso para o atendimento das necessidades vitais da comunidade inclusiva dos candomblés. O tempo que pode ser considerado simbólico, quando gasto em tarefas dessa natureza, tem que ser tratado na sua dimensão empírica, utilitária.

Tratando do pesquisador da religião afro-brasileira, disse, num trecho do *Antropólogo na encruzilhada*, que ele é sempre um chato. E quanto mais chato mais eficiente no seu trabalho. Seja chato, mas seja discreto, elegante e civilizado. Na maioria das vezes ele procura no discurso do outro aquelas informações que se encaixam, e podem ser trabalhadas para isso, perfeitamente no seu próprio discurso. Isto equivale a dizer que a impertinência ou a chatice se projeta no exato momento em que o pesquisador, algumas vezes sem perceber, busca respostas no compartimento mágico religioso no qual existe um conjunto de interdições que cobrem as limitações até de quem sabe menos. Tudo pode ser contornado com um pouco de humildade acadêmica. Por exemplo, discutir previamente com alguma pessoa-de-santo, até mesmo a estrutura formal da entrevista – roteiro e questões – para aquilatar em que medida se pode avançar ou recuar em determinados aspectos desse universo mágico sem ferir susceptibilidades, sem criar problemas, sobretudo para si próprio enquanto pesquisador. Mas não se deixe levar pelas artimanhas do seu interlocutor, caso contrário, o entrevistado será você. Às vezes, uma pergunta mal formulada ou feita na hora errada, pode ser o entrave, a peça que faltava, para o retumbante insucesso do trabalho de campo. Evidentemente que não se cogita imaginar que o informante venha a se tornar um colega de profissão. Mas conversar livremente sobre os propósitos gerais da pesquisa e sua finalidade é sempre salutar na fase de elaboração do projeto até mesmo para acrescentar algumas perguntas eventualmente esquecidas e eliminar outras tantas consideradas dispensáveis.

De toda maneira, parece existir um jogo que eu chamaria de ludibriação mútua. Vejamos, a título de exemplo, o que ocorre com o questionário. O que se pretende é um somatório de perguntas que ajudem, tanto quanto possível, a referendar as hipóteses de trabalho, colocadas lá no alto do projeto como essência das inferências intelectuais. E ninguém gostaria de vê-las todas contestadas, sob pena de ter que admitir publicamente seu fracasso em elaborar hipóteses que não se sustentam quando testadas no ambiente empírico da investigação.

A ludibriação começa na seleção das perguntas e, nesse sentido, o ludibriado é você mesmo. Pode passar pela cabeça que muitas perguntas não valeriam a pena de serem inseridas no corpo do questionário, pela presunção de se poder chegar a respostas mais úteis, mais completas, pela via indireta, fora da relação pesquisador/informante. A outra forma de ludibriar, na qual você ainda é a vítima, é a que resulta da construção da auto-imagem de antropólogo que, para ser operacional no âmbito da pesquisa, contém, de maneira subliminar, para além dos ingredientes da teoria manipulada, doses bem medidas de execrável sentimento de superioridade em relação aos informantes. Porém, subestimar a sua inteligência é incorrer no mais elementar erro de perspectiva antropológica, até porque, assim procedendo, dar-se-á a desqualificação ou o comprometimento dos dados coletados, para ficar apenas com esta avaliação.

Em síntese, o que se busca são notícias a respeito do universo mágico religioso afro-brasileiro. Essa circunstância impõe ao pai-de-santo um sentido de competência que se manifesta diferenciada da do antropólogo, com desconforto para este último. A rigor, se ele está buscando alguma coisa é porque ele não sabe e, neste sentido restrito, o incompetente é o pesquisador que, via de regra, não se deixa levar por essa aparência, amparado pela sua formação acadêmica e nível privilegiado de linguagem. Mas não se preocupe com essa passageira situação. Logo o pesquisador retomará a condição de intelectual e saberá trabalhar os dados obtidos na construção do discurso verdadeiramente antropológico.

Mas, quando me referi à ludibriação mútua foi porque pensei nas artimanhas do lado de cá ou de lá, como queira. A mãe-de-santo, pelas perguntas, consegue entender o ponto de vista do antropólogo, e as respostas são mais ou menos elaboradas para atender as expectativas do outro nativo. E quando não se observa, no conteúdo das respostas, esse tipo de engodo e, portanto, não se retoma a entrevista por meio das mesmas perguntas, formuladas diferentemente para alcançar novos e ou outros conteúdos menos mascarados pela 'malandragem verbal' do seu nativo predileto, aí, com a licença devida, o incompetente é efetivamente o pesquisador. Tudo é uma questão de alquimia, em que as "porções mágicas" do encontro devem ser dosadas e controladas de modo a se chegar a um ponto de saudável equilíbrio entre as pessoas envolvidas, evitando-se o excesso de gentilezas e rispidez, via única para a superação dos percalços inerentes à pesquisa de campo.

Destarte, não custa nada um pouco mais de exercício intelectual, ao qual inclua-se boa dose de desconfiança, para ficar atento à linguagem metafórica e às frases antinômicas, para escutar, com muita atenção, o não-dito, para anotar o discurso interrompido, respeitar o silêncio, a reticência, o olhar de espanto, de dúvida, ou de raiva, do informante, sem esquecer que você age, efetivamente, como um impertinente. Se assim proceder, você poderá minimizar os equívocos e compreender as respostas na dimensão exata de sua abrangência antropológica e, com um pouco de sorte, economizar alguns trocados. É bom não esquecer, que essas reflexões, ainda que possam ser úteis em outros campos ou em outros trabalhos de campo, elas resultam de uma experiência circunscrita, limitada apenas ao universo religioso afro-brasileiro. Mas é bom ficar atento para essas "malandragens" e trabalhá-las no contexto da análise interpretativa da cultura e da sociedade. Afinal de contas, o pesquisador está diante de pessoas que aprenderam a preservar sua cultura religiosa com unhas e dentes, para que não percesse a herança africana deixada pelos seus "mais velhos", que fizeram deles, para sempre, filhos da tradição, da tradição restaurada, recriada, reinventada.



CAPÍTULO I

Candomblé e identidade afro-brasileira.

É talvez possível se concluir daí que terá havido, entre os antigos escravos nagôs libertos no Brasil e seus descendentes, uma intenção de recriarem, dentro das então estruturas religiosas dos grupos dos candomblés, nos começos do século XIX, algumas das outras instituições perdidas de sua cultura. Algo assim como um Estado simbólico ou uma linhagem recriada na estrutura do grupo religioso.

Vivaldo da Costa Lima

I. Generalidades

O presente estudo busca atualizar, com novas informações e novas reflexões, algumas considerações em torno da identidade cultural afro-brasileira, já esboçadas num estudo etnológico que realizei sobre o culto ancestral, o culto de Baba Egum na Bahia, com o título *Ancestralidade Afro-brasileira*, publicado em forma de livro, nos idos de 1992.² Aquelas reflexões sobre as raízes da identidade afro-brasileira servem aqui como ponto de partida para entender os mecanismos que levam as pessoas ligadas aos candomblés a uma incessante procura pela reconstrução ou identificação de um parentesco identitário que as leve até suas possíveis e imaginadas linhagens africanas. Não foi propósito um levantamento exaustivo de quantos tentaram ou até mesmo chegaram a identificar seus ascendentes, quaisquer que tenham sido os mecanismos da identificação. Contudo, os casos citados têm peso paradigmático nesta odisséia de afro-descendentes. O problema da identidade cultural do negro e, sobretudo, o reforço dessa identidade pela valorização da herança religiosa africana, como fator de civilização projetada no Brasil, tem sido uma das questões capitais de minhas inquietações socioantropológicas, sempre apoiadas em estudos etnológicos centrados na compreensão dos sistemas de crenças e da organização social dos candomblés da Bahia. O que talvez tenha mais intensamente me motivado a realizar aquele trabalho foi uma espécie de estranheza que senti, quando, cotejando o material até então publicado, me dei conta de que se falava ao muito freqüentemente de identidade étnica da população afro-brasileira, numa perspectiva política exclusivista,³ certamente por força das discussões emergentes no seio dos movimentos negros organizados, ou em fase de organização, sem que se tenha feito ou se tenha tentado fazer, como seria desejável, uma relação mais próxima, mais

²Este texto na sua versão original foi inicialmente apresentado ao 3º Congresso Mundial do CIOF, *Conseil International des Organisations de Festivals de Folklore et d'Arts Traditionnels*, Seminário: Preservação da identidade cultural dos povos diante da globalização, realizado em Recife, Pernambuco de 1 a 10 de outubro de 1999.

³A minha estranheza não pretende minimizar os resultados obtidos em estudos que versam sobre o problema da identidade cultural do negro numa perspectiva política, e que se reportaram ao anseio da população negra de alcançar uma prática de inserção social menos desigual, assim como a luta permanente em defesa do seu patrimônio cultural e de espaços, ainda que exíguos, mas já conquistados.

profunda, dos interesses políticos de revitalização da identidade cultural do negro com os diferentes elementos culturais e especialmente religiosos que alimentam e dão sentido à noção de comprometimento étnico de parcela considerável da população negra do Brasil.

Surpreendentemente, o contexto religioso dessa questão foi sempre tratado de maneira tangencial, ocupando reduzido espaço nas reflexões em torno da formação identitária do negro, como se fosse possível e correto refletir sobre sua inserção na sociedade sem levar em consideração elemento essencial de sua especificidade, como parece ser a religião afro-brasileira, mesmo para aqueles que não se sentem diretamente com ela envolvidos.

O distanciamento entre a comunidade religiosa e as reflexões sobre etnicidade e sobre as lutas pelo resgate e valorização do negro e de sua cultura encontram justificativas no pouco conhecimento que se tinha a respeito da grande aventura dos candomblés, ao se oporem às pressões de toda natureza de que foram vítimas, toda vez que se mostravam como religião diferenciada e, mais que isso, como valores civilizatórios de indiscutível capacidade de influenciar a formação social e cultural do país.

Na verdade, o que também faltava era uma tentativa teórica de eleição e inserção da religião afro-brasileira no campo analítico da gestação da etnicidade do negro na Bahia. O candomblé, na sua dimensão de comunidade estruturada, ultrapassa o campo especificamente religioso para engendrar, nos seus participantes, profundo sentimento de apropriação da herança africana, como paradigma da noção de identidade étnica. Evidentemente que não existe ali um discurso político de valorização dessas ações latentes no cotidiano da vida religiosa e, nesse sentido, o candomblé se situa na categoria de comunidade sem postulado étnico como matriz, de acordo com a classificação de Bacelar que distribui as comunidades negras em duas amplas categorias: as que são marcadas pela ausência de um discurso étnico e as que são identificadas pelo estabelecimento "da primazia da etnicidade".⁴ Talvez já fosse

⁴BACELAR, Jefferson.
Etnicidade. Ser negro em
Salvador. Salvador: Ianamá:
1989,83.

possível a criação de uma categoria intermediária para situar muitos candomblés, especialmente os que são freqüentados por pessoas identificadas com os movimentos negros organizados e que não deixam de desenvolver ações de conscientização política no interior dessas comunidades. Quando isso acontece, torna-se perceptível um discurso interno de valorização étnica, às vezes minimizado, quase sempre pelos mais velhos, que vêm nessas ações uma exacerbação das responsabilidades do terreiro, evitando-se desse modo que o candomblé se aproxime das instituições marcadas pela denominada “primazia da etnicidade”.

De uma maneira geral, o nome do líder religioso é preservado e sua participação nessas questões é sempre marcada por um certo distanciamento e não raro coloca, com muita discrição, seu ponto de vista, deixando para seus acólitos o desdobramento sempre na expectativa de que eles não o contradigam. E quando a comunidade é convidada a participar de discussões políticas é quase sempre uma “pessoa da casa” – a mais instruída, como se diz, de preferência uma *ebomi*, uma mais velha, do ponto de vista da iniciação, que responderá pela casa de culto.

De todo modo, havia nos discursos formais da intelectualidade brasileira, e poucos deles escaparam, a idéia subliminar nunca escancarada, de que a identidade nacional poderia e deveria ser pensada afastando-se, ao máximo, da contextualização da trama social em que as diferenças culturais são determinantes na construção das identidades étnicas e na fixação do tipo de relações interétnicas que aí ocorrem. Poder-se-ia trabalhar a conceituação de identidade, mas não exagerar na visualização demasiada de valores culturais que servem igualmente como pano de fundo – a metáfora não é puramente um acidente lingüístico –, ao entendimento do conceito mais amplo de identidade nacional. Neste sentido, Maria Isaura Pereira de Queiroz, em um artigo já clássico sobre identidade nacional, religião, e expressões culturais no Brasil, afirma:

“Apesar das oscilações dos pontos de vista da intelectualidade brasileira no decorrer dos anos, todavia é plenamente admitido que, em todas as

camadas sociais, a definição atual de uma identidade brasileira passa pelo reconhecimento do papel fundamental do seu componente africano; esta noção distancia completamente a definição das perspectivas admitidas no século anterior. Hoje em dia, de preferência, são considerados 'autenticamente brasileiros' os costumes, as atividades e as comemorações nos quais as civilizações negras deixaram sua marca".⁵ A citação seguinte é bem reveladora do quanto se pretendeu diminuir a importância das culturas africanas na formação nacional: "Em outras palavras, é necessário que o importante patrimônio legado por Portugal seja amplamente salpicado de elementos africanos para que se possa dizer que faz parte irrecusável da identidade brasileira".⁶ Em outros termos, as culturas africanas foram consideradas apenas capazes de espalhar manchas – esta é a definição primeira de salpicar –, manchas negras, evidentemente, na sociedade branca, no mundo que o português criou nos trópicos. Se esta visão limitada dos reais compromissos civilizatórios dos ingredientes culturais africanos é, por todos os títulos, passível de severa crítica, o que se pode dizer dos que, cheios de boas intenções, não conseguem lançar um olhar na totalidade dessas contribuições na formação da cultura e da sociedade brasileiras, com prejuízo maior, é claro, quando as intenções interpretativas são direcionadas ao estudo de identidade. Não me causou espanto a reação de um líder negro baiano, quando lhe falei da luta travada pelos candomblés na Bahia a partir da década de vinte, diante da execrável e monstruosa repressão policial aos terreiros e que a resistência religiosa ali praticada, resultou numa bem sucedida prática em defesa de um segmento importante do patrimônio cultural africano no Brasil e que tais ações serviram e ainda servem de reforço à construção da noção de identidade étnica do negro na Bahia. "Este é um assunto (dizia-me ele) muito interessante, mas não posso esquecer que o candomblé como qualquer religião do mundo leva os indivíduos a um processo de alienação muito grande, portanto, são assuntos que devem ser tratados

⁵QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de, et alii. "Identidade nacional, religião, expressões culturais; a criação religiosa no Brasil". In: *Religião & Identidade Nacional*. Rio de Janeiro: Grall, 1988, p.71.
⁶QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Op. Cit. p.71.

separadamente”. Encerrei ali aquele impossível diálogo e ainda me dei por satisfeito, posto que o meu interlocutor concedeu, com sua infinita bondade, a categoria de religião aos cultos afro-brasileiros.

O que pretendo sublinhar é que parece necessária à discussão sobre a identidade do negro no Brasil uma profunda reflexão sobre as categorias formativas dessa identidade, sem exclusão de nenhuma, os seus contornos etnográficos, para ressaltar a sua especificidade. Apesar da vasta bibliografia sobre a presença das culturas africanas no Brasil, ainda são necessárias mais investigações monográficas que certamente desvendarão novos e complementares elementos essenciais ao conhecimento mais profundo – abrangente –, da participação do negro na cultura nacional, e que permitam melhor visualização dos substratos culturais que forjaram sua identidade étnica. Identidade étnica que não deve ser tratada ou considerada como mecanismo de busca e exaltação das diferenças que reforçam preconceitos, mas encarada como processo continuado de valorização de sua especificidade no grande caldeirão cultural brasileiro. Mas essa especificidade deve ser entendida como parte fundante e integrante da sociedade nacional, “levando-se em conta sua relação com outros segmentos sociais, igualmente comprometidos com o processo que elabora e particulariza a formação sociocultural do Brasil”.⁷ E nessas reflexões há de se suspeitar de conceitos, como “contribuição africana” e seus derivados, “o negro no Brasil”, “a presença africana”, “o legado africano” e tantos outros, tão presentes em textos academicamente elegantes e em discursos ditos politicamente corretos. Eles parecem comportar, ainda que de maneira subliminar – o que é pior, – um certo sentido de diminuição, de menor importância ou menosprezo ao peso das culturas africanas, ao lado de tantas outras, que entraram e garantiram o processo civilizatório brasileiro.

E é nessa perspectiva, afastando para bem longe a nefanda ideologia de quem enxerga o negro sempre na perspectiva de vítima, que se há de compreender a capacidade e vitalidade da religião afro-

⁷BRAGA, Julio.
Ancestralidade afro-
brasileira. Salvador:
Ianamá/CEAO, 1992,
p.17.

brasileira, para superar os mais díspares e cáusticos entraves que ao longo de sua história importantes segmentos da sociedade nacional tentaram impor, e ainda tentam. No passado, a pretensão da construção de um Estado nacional instituído sem a mácula do que restou do processo colonial e escravista, recuperando e se valendo apenas das marcas culturais aqui deixadas pelo colonizador europeu. No presente, para citar um exemplo gritante, a insidiosa prática de demonização das divindades afro-brasileiras pelas novas crenças e igrejas que se espalham por todo o país, e disso se valem nas suas prédicas cotidianas, quase sempre como proselitismo de base. Mas é suficiente atentar para a extraordinária capacidade dos cultos afro-brasileiros de superarem todas as formas de agressões marcadas pelo diapasão de uma mentalidade racista e excludente, de uma sociedade que tentou expurgar do seu quadro formativo aqueles traços culturais definidores hoje de sua verdadeira cara, cara negra, cara negro-mestiça, cara morena. Tudo isso resultante de uma política de miscigenação, nem sempre claramente formulada, em que as três raças fundantes com suas diferenças culturais haveriam de revelar suas potencialidades, negativas para o negro e o índio e positiva para o branco, que deveria prevalecer com sua desejada marca de superioridade, e com alguma aceitação da mestiçagem, posto que, paulatinamente, seria minimizada dentro da nova ordem sociodemográfica, com exclusão do negro e do índio do referido processo de miscigenação. Mas um dos vetores do fracasso desses anseios de uma sociedade embranquecida, na qual deveriam prevalecer unicamente valores civilizatórios ocidentais, resultou da capacidade que teve o negro de superar, ainda que na adversidade, todas ou quase todas as barreiras criadas contra a fixação e expansão de seus bens simbólicos e emblemáticos, recorrendo a eles numa prática de resistência contra-aculturativa iniciada ainda dentro do regime da escravidão.

II. A RECUPERAÇÃO DO ELO PERDIDO

A noção de ancestralidade afro-brasileira forjada no interior do culto aos ancestrais parece ser um elemento exponencial na construção da identidade étnica da população negra e freio potente contra qualquer tentativa de aniquilamento de sua cultura e de seus valores mais sagrados, guardião da herança africana e dos resultados das reelaborações que aqui ocorreram pelas “fricções interétnicas”, pelos contatos nem sempre favoráveis ao negro.

A ancestralidade, construída a partir de uma especificidade cultural e psicossocial tendo por base uma figura ancestral – divinizada como Baba Egum –, pode se manifestar em dois campos da sociedade. No campo objetivo da formação social, por intermédio de uma herança reconhecida e recriada no segmento das comunidades religiosas afro-brasileiras. E com igual intensidade de significado, no campo subjetivo das representações coletivas de uma herança africana reclamada e redefinida no campo da ação política, como pressuposto fundamental da identidade étnica do negro. Nesse sentido, para se beneficiar da aludida ancestralidade, o indivíduo não precisa estar direta e funcionalmente ligado às práticas rituais, podendo prescindir do parentesco formal de qualquer natureza para elaborar ou reelaborar níveis de compromissos com as referências matriciais afro-brasileiras. Por esse ângulo, restauram-se simbolicamente as relações genealógicas que lhes foram usurpadas, negadas ou subtraídas com o advento da escravidão. Mas essas rupturas ocorrem ou pelo menos se iniciam ainda na África, antes mesmo de o africano ser catalogado como escravo para efeito do comércio negreiro. Kátia Mattoso, referindo-se às estratégias utilizadas no continente africano para aquisição de negros que serão levados aos portos de embarque para o novo mundo, bem sintetiza o que provavelmente ocorreu com todos eles: “Esses negros arrebanhados, arrancados das famílias, da comunidade dos clãs e das tribos, dos seus hábitos espirituais,

culturais, materiais, tornam-se para os europeus um rebanho humano em consignação, cujo estatuto jurídico não é de fato definido, pois os cativos somente serão escravos após serem vendidos”.⁸ Estavam, portanto, rompidos, desde o primeiro momento, os laços afetivos, os intrincados sistemas de parentesco, assim como o esfacelamento da composição familiar, com a brusca separação do negro do seu universo sociocultural e definitivamente iniciado o processo de desintegração social de quantos para cá foram trazidos na condição de escravo.

⁸MATOSO, Kátia de Queiroz. *Ser escravo no Brasil*. 2ed. São Paulo: Brasiliense, 1988, p.43.

III. A TRAVESSIA

E a travessia do Atlântico foi o cartão postal dos horrores que os esperavam do outro lado, num mundo desconhecido. A expansão do comércio negreiro esteve intrinsecamente ligada às diferentes etapas da economia colonial que exigia, a cada instante, um número cada vez maior de escravos, principalmente para os plantios da cana-de-açúcar, para a mineração, para os plantios do café e do algodão. Como se sabe, o tráfico continuou praticamente ininterrupto durante três séculos, com intensificação maior nos séculos XVIII e XIX, e a travessia, pelas péssimas condições de acomodação nos navios negreiros, (resultou, para muitos, numa viagem mórbida ou fatal).

A Carta Régia de número 90 de 1683, disciplinando o tráfico de escravos da Costa d'África, contém várias reflexões sobre alguns incômodos que experimentaram as embarcações empregadas no giro do comércio da escravatura na Costa da Mina. Em 5 de julho de 1800, D. Fernando José de Portugal encaminha ao Governador Rodrigo de Souza Coutinho uma extensa carta na qual expõe, em cinco pontos, a conveniência de se abolir o Regimento das Arqueações, de 18 de março de 1684, recomendado pela Provisão, de 16 de maio de 1744:

“O sobredito regimento foi estabelecido em benefício da condução dos escravos que se transportavam e fundado nos ditames da razão e da humanidade para coibir a violência dos Carregadores e Mestres de Navios de os trazerem tão apertados e unidos um com os outros, que não somente lhes faltava o desafogo necessário para a vida, mas até eram maltratados pelo aperto em que vinham, morrendo muitos e chegando em mal estado os que escapavam”.⁹

Este documento contém preciosas informações sobre os horrores da travessia, sobretudo pela exigüidade do espaço concedido a cada um dos escravos em porões fétidos, abarrotados de homens, mulheres e crianças no mais pérfido estado de debilitação da saúde corporal, todos

⁹Arquivo Histórico
Ultramarino – Portugal.
Doc. 20766.

tratados como animais, depauperados no corpo e na alma, por lhes negarem um mínimo de tratamento humano. Urgia a melhoria das condições das embarcações e do tratamento dispensado aos escravos durante a travessia para que o comércio negreiro continuasse a ser um rentável negócio. E o alto índice de mortandade, dezessete vezes mais do que o normal, obviamente não convinha aos interesses internacionais das nações comprometidas com o tráfico de escravos. Para contornar esses prejuízos, Portugal e Inglaterra estiveram muito empenhados no sentido de remediar os males que causavam, aos negócios, perdas econômicas e a respectiva limitação de altos lucros. Na Inglaterra, por exemplo: “Guilherme Dolbem, membro da Universidade de Oxford, homem de grande probidade e respeito, propôs um plano ou projeto, em 1788, dirigido unicamente a este fim, em que pretendia estabelecer uma racional proporção entre o número de escravos, e as toneladas dos navios, apesar da oposição que encontrou por causa dos regulamentos dirigidos pelos comerciantes de Londres e de Liverpool, empregados nos negócios da escravatura, e mandando examinar por meio de testemunhos o que se praticava a este respeito, e, constou com evidência na Câmara dos Comuns, que, cinco pés e seis polegadas de comprimento, com dezesseis polegadas de largo, era o espaço concedido a cada escravo; que a coberta de baixo do navio estava inteiramente cheia; que o espaço entre o assoalho da cobertura e o teto de cima na altura de perto de cinco pés e oito polegadas era dividida por um baileo (andaime) coberto também de gente; que os escravos estavam presos pelos pés e mãos com cadeias, dois a dois, e por meio de argolas amarradas à coberta; que em um clima tão ardente se concedia unicamente a cada escravo um quartilho de água, pouco mais ou menos, comendo regularmente duas vezes ao dia inhames e favas que se dão a cavalos; que depois de comerem eram obrigados por meio de um açoite a saltarem para dentro dos ferros, a que os negociantes de escravos chamam de dançar; que não tinham quando estavam ginetes tantos lugares nem em comprimento nem em largura, quanto tem um homem metido

em um esquite; que respiravam com dificuldade, morrendo muitos de mera sufocação, e que a mortandade ordinária da viagem excedia dezessete vezes a usual, ou comum extenuação da vida humana”.¹⁰

Citando a História das Índias Ocidentais, publicada em 1794, o missivista assinala que medidas foram tomadas para melhorar as condições das embarcações e a limitação do número de escravos embarcados. Determinava-se também que os navios não poderiam transportar mais de cinco escravos para cada três toneladas. Contudo, consciente da ganância por grandes lucros daqueles que se locupletavam com o comércio de escravos, o missivista não tem dúvida de que estas recomendações dificilmente seriam observadas e conclui, nesta primeira parte de sua exposição, pela necessidade da continuação e observação do Regimento das Arqueações.

“Tudo quanto acabo de expor, mostra bem a necessidade que se há de subsistir o Regimento das Arqueações, pois ainda que seja de presumir que os comerciantes cuidariam por utilidade sua, em transportarem os escravos com todo o cuidado e cautela, para evitar maior mortandade, provendo suas embarcações dos mantimentos e aguadas necessárias, em tudo a experiência mostra que a ambição e a cobiça não os deixa às vezes conhecer bem os seus verdadeiros interesses, como se verificou por aquele exame a que se procedera em Inglaterra, e se deduz do preâmbulo da Lei das Arqueações, em quanto faz menção da falta de humanidade com que os escravos eram transportados”.¹¹

E os que escaparam da morte, chegavam aos portos de desembarque completamente desfigurados e sofrendo, para além das doenças de bordo, talvez a dor pior da desintegração social, pressentindo, com certeza, a perda da sua noção de pessoa tão cara nas diferentes culturas da África Ocidental. Acompanhando tudo, como parte interessada daquele comércio humano, a Igreja Católica cuidava da lavagem cerebral com o intuito de ver crescer o seu poder pela via da imposição religiosa. O poder da Igreja

¹⁰Arquivo Histórico Ultramarino – Portugal. Doc. 20766.

¹¹Arquivo Histórico Ultramarino – Portugal. Doc. 20766.

era tanto nos negócios da colônia, que interferia até no processo de emancipação dos escravos. Por exemplo, uma criança só podia ser emancipada se antes fosse levada à pia batismal para receber o sacramento do batismo. Comentando as diferentes situações que possibilitavam a libertação de um grande número de escravos, como morte dos senhores, Koster chama atenção para o ardil das mulheres escravas que entregavam seus filhos a pessoas de alguma importância social para batizá-los, na expectativa de que elas fossem alforriadas pelos seus ilustres padrinhos:

“Comumente as mulheres escravas pedem às pessoas de consideração para que sejam padrinhos de seus filhos, na esperança de que o orgulho que essa gente possui no mais alto grau, que as leve a não permitir que os afilhados continuem na escravidão”.¹²

A rigor, é o comércio paralelo da identidade que negocia a liberdade de uma criança à condição que seus protetores abram mão da sua identidade africana, pela imposição da religião do colonizador, assim como pela imposição de um nome não-africano.

A obrigatoriedade de levar capelães nas embarcações negreiras, contida no Regimento das Arqueações de 1684 é retomada como necessária por D. Fernando José de Portugal, em carta de 5 de julho de 1800, documento consultado no Arquivo Histórico Ultramarino. No arrazoado das reflexões, D. Fernando José de Portugal declara que, um país católico como Portugal, não poderia deixar de ordenar que o Governador consentisse partir qualquer navio do Estado do Brasil para o Reino ou para outra região sem a presença de um capelão a bordo. Apela então para a consciência do Governador e do Arcebispo no sentido de mandar observar a Carta Régia de 1688, que ordena que nenhuma embarcação vá para a Costa d'África sem capelão, mesmo aquelas que não dispunham de espaço para celebrar a liturgia da missa. A presença do Capelão era necessária “para a assistência dos moribundos, e para lhes administrar o sacramento da confissão e o da extrema-unção, quando não fosse possível administrá-lhes também o da comunhão”.¹³

¹² KOSTER, Henry. *Viagens ao nordeste do Brasil* (Travels in Brazil). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942, p. 497.

¹³ Arquivo Histórico Ultramarino – Portugal. Doc. 20766.

O documento ainda se refere à necessidade de os escravos serem batizados logo no porto de embarque, principalmente aqueles provenientes de Angola. Sobre a maneira como se organizavam os batismos, feitos no porto de Luanda, Boxer fornece o seguinte relato:

“Os escravos destinados a serem exportados por Luanda eram alojados em grandes barracões, à espera de embarque. No dia seguinte, eram levados a uma igreja das proximidades, ou outro local adequado, para que um pároco os batizasse, algumas centenas de cada vez. Não era cerimônia muito demorada. A cada escravo, quando chegada a sua vez, dizia o padre: seu nome é Pedro, o seu é João, o seu é Francisco, e assim por diante, dando a cada qual um pedaço de papel com o nome por escrito, e pondo-lhe na língua uma pitada de sal, antes de aspergir com um hissope água benta em toda multidão. Então, um intérprete negro a eles se dirigia, com essas palavras: ‘Olhai sois já filhos de Deus; estais a caminho de terras espanholas (ou portuguesas), onde ireis aprender as coisas da fé. Esquecei tudo que se relacione com o lugar de onde vieste, deixai de comer cães, ratos ou cavalos. Agora podeis ir, e sede felizes’.”¹⁴

Esse documento reveste-se de importância capital para o que se está discutindo ao longo deste trabalho. Ele é bem uma síntese do que acontecia com o escravo, em termos da negação de sua religiosidade, da negação de sua cidadania e, principalmente, a perda da noção de pessoa com a imposição de um nome português e, geralmente, católico.

Impor ao africano um nome português ou outro qualquer, sem nenhuma ligação com os costumes e maneiras próprias de escolhê-lo, equivalia a extirpar-lhe o que havia de maior significação para a sua existência e identidade social. Aliás, um nome somente conhecido na hora do batismo coletivo.¹⁵

Para muitas sociedades africanas, o nome atribuído a uma pessoa, está diretamente relacionado com aspectos importantes de sua existência, como o nascimento e, sobretudo, com o universo mágico-religioso. Entre os Iorubás da Nigéria, em particular, todos os nomes trazem consigo

¹⁴ BOXER, C.R. *Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola 1602-1686*. São Paulo: Editora Nacional/Edusp, 1973, p.243. Apud SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. Boxer lembra que os escravos chegavam a Luanda em péssimas condições; eram instalados em barracões à beira-mar onde eram engordados e, “durante esse tempo submetiam-nos ao que se pode classificar de forma burlesca de batismo em massa, o que os fazia cristãos única e exclusivamente de nome. BOXER, CR. *A Idade de Ouro*. (Dores do crescimento de uma sociedade colonial). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969, p.28/29. ¹⁵ Para uma compreensão do batismo no contexto histórico da escravidão, ver, entre outros, o excelente artigo de Stephen Gudeman/ Stuart Schwartz: “Purgando o pecado original: compadrio e batismo de escravos na Bahia no século XVIII”. In: REIS, João José (Org). *Escravidão & Invenção da Liberdade*. Estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1988, pp 33/59.

uma explicação das razões de sua escolha. E quase sempre, a leitura do nome ou sua decodificação já traz a explicação e a razão de sua escolha. Beniste, certamente baseado em suas leituras sobre esse assunto, fornece um síntese sobre o significado e a importância do nome da pessoa na sociedade iorubá:

“Todo nome yorubá possui característica e significação próprias, cuja relação está associada a acontecimentos sociais, tradições e crenças religiosas do povo yorubá. O nome de uma pessoa, um título conferido a uma divindade representam a abreviação de uma sentença que exprime uma história sobre as circunstâncias do nascimento de uma criança, a situação dos pais ou da família quando a criança nasceu, um evento marcante na cidade ou fatos relacionados com mitos e tradições”.¹⁶

O nome é, assim, uma espécie de certidão de nascimento na qual estão escritos os acontecimentos que justificam a vinda de uma criança ao mundo. Por exemplo, uma mulher com dificuldade para ter filhos, recorrendo a Xangô para que ele interceda no sentido de que ela possa parir, o que lhe traria grande felicidade, pode dar o nome de Obafumilaió ao seu filho, o que quer dizer, numa tradução bastante livre: O Rei (Xangô) trouxe para mim a felicidade. De um ponto de vista da cultura iorubá, portanto, o nome é uma espécie de código explicativo da existência de cada um, e negar esse código é usurpar-lhe a identidade civil.

Como se não bastasse, naquele documento, o pároco ainda exigia que os africanos esquecessem tudo o que estivesse relacionado com sua terra de origem. Mas este terá sido, sem dúvida alguma, o pedido mais improvável de ser atendido. E a lembrança da terra de origem, de sua

¹⁶BENISTE, José. Orun, Aiye: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-iorubá entre o céu e a terra. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1977, p.81.

religião, de sua cultura de modo geral, foi o relicário em que foram preservados os elementos essenciais que ligavam para sempre o africano à sua terra natal.

E, no porto, ao serem embarcados para terras estranhas, o pároco recomenda aos africanos que sejam felizes, numa recomendação absurda, somente justificável pela total alienação política do pároco ou por puro deboche clerical.

Se dificuldade havia para um controle maior, nos portos de embarque, quanto à obrigação de se proceder ao batismo dos escravos, ao chegarem aos portos de desembarque no Brasil, a vigilância era maior. Mesmo assim, grande era o número de escravos pagãos que nessa condição ali aportavam e assim continuavam por muito tempo. Essa situação chegou ao conhecimento da Coroa que, em documento datado de 1718, lamentou, junto ao Arcebispo da Bahia, a existência de escravos embarcados em Angola sem serem batizados e que nesta condição continuavam a chegar aos portos da Bahia:

[...] Faço saber a vós Rdo. Exmo. Pe. Arcebispo da Bahia que se tem notícias que contra a minha recomendação vem ms. Escravos de Angola por batizar, e que os mesmos [...] e de ato dos que se trazem da Costa da Mina, ou que é em gravíssimo dom serviço de Deus e bem das almas dos ditos escravos, e que não somente se consente este abuso, mas ainda depois de chegarem a esses portos deixam passar para as Minas e para os sertões do mesmo estado [...].¹⁷

Contudo, a vigilância era continuada em terras brasileiras e a Igreja Católica insistia para que todos tivessem ao menos rudimento de instrução religiosa, que confessassem uma vez por ano e que fossem batizados todos os recém-nascidos.¹⁸

¹⁷SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da Cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Op. cit. p.110. A autora cita o referido documento a partir de MULVEY, Patrícia Ann. *The black lay brotherhoods of colonial Brazil: a history*. City University of New York, Ph.D. Xerox University Microfilms. Ann Arbor, Michigan 48108.

¹⁸BOXER, R.C. *A Idade de Ouro*. Op. cit. p.30.

IV. A CHEGADA E A APARENTE RESIGNAÇÃO

O documento, do qual se deu notícia apenas da parte relativa à obrigação da presença de um capelão nas embarcações que transportavam escravos, revela os interesses da Igreja Católica no comércio negreiro. A presença de um representante do clero nas embarcações está obviamente relacionada ao sentimento religioso do mundo católico, qual seja o de prestar atendimento espiritual aos enfermos e moribundos, sem deixar de realçar o interesse de ampliar, cada vez mais, o número de fiéis com a prática recomendada do batismo. O que acontece, pela via de consequência, é a imposição de um credo religioso àqueles a quem é negado qualquer direito de decidir por seu destino espiritual. A imposição do catolicismo não se dá pela via da conversão religiosa, como no caso de alguém que, praticante de uma religião, opta ou é persuadido a praticar uma outra qualquer. De antemão, não se leva em conta a espiritualidade dos africanos, obrigando-os a esquecer milenares práticas religiosas. E a referida 'utilidade pública da religião católica' se associa aos interesses maiores do comércio negreiro, organizado como máquina de produzir riqueza aos seus dirigentes mundiais. E o sentimento humanitário, aniquilado pela mais valia, somente aflora como instrumento de otimização dos lucros. Entretanto, os interesses da mais valia não eliminam os maus tratos a que estavam submetidos os africanos depois da horrenda travessia. Os que chegavam ao Recife quase sempre se amontoavam, e não devia ser tão diferente em outros portos de desembarque, pelas ruas da cidade, como descreve Koster:

“Durante o dia algumas ruas do Recife são parcialmente orladas por esses seres miserandos, deitados ou sentados promiscuamente nas calçadas, em número de duzentos e trezentos... O mau cheiro que exala essa assembléia é intolerável para quem não se esteja habituado à sua vizinhança”.¹⁹

Nessas condições, era natural que desejassem ser imediatamente comprados e levados para bem longe daquele calvário e ali certamente

¹⁹ KOSTER, Henry. *Viagens ao nordeste do Brasil*. Op. Cit. p.504

não podiam produzir nenhum tipo de reação. Koster fala do modo tranqüilo com que os escravos se resignavam às torpes condições em que se encontravam e se sentiam mais confortados quando eram escolhidos por algum comprador:

“Tive muitas ocasiões de ver comprar escravos porque amigos meus no Recife residiam defronte do mercado negreiro. Nunca assisti à menor demonstração de magua (sic) ao separar-se uns dos outros, mas atribuo essa frieza ao medo da punição, dando qualquer indício de sensibilidade; a um estado de resignação ou mesmo a uma silenciosa angústia que lhe oculta todas as mostras da queixa e os prepara para o sofrimento, fazendo-os indiferentes ao que poder suceder-lhes”.²⁰

Esta separação involuntária de parentes²¹ e amigos, para não falar do amor à terra, da qual estão sendo barbaramente afastados, talvez tenha sido a primeira sensação de angústia e isolamento psicológico a que estiveram submetidos, e o início de um processo de perda da noção de pessoa e pertencimento étnico, tão importante nas culturas africanas. Eliminavam-se até mesmo laços de fraternidade estabelecidos entre eles durante a travessia. Laços de fraternidade para vencer os percalços da viagem, uma primeira e tênue movimentação no sentido da recomposição de alguma dignidade como ser humano. Aqueles que viajavam na mesma embarcação chamavam-se, mutuamente, de malungos, palavra de origem banto, para designar o companheiro da mesma canoa²², mas que, certamente, pelas péssimas condições da travessia, a palavra estendeu seu horizonte semântico para alcançar um sentido profundo de afetividade e carinho entre aqueles despossuídos. A palavra tem outras significações, tais como, irmão de criação ou irmão de leite. Scisínio faz uma leitura da utilização da palavra malungo que se encaixa perfeitamente como uma luva na acepção que ousou formular como razão maior de sua escolha:

“Metaforicamente, malungo é antídoto e remédio; na verdade é uma estratégia a longo prazo. Diante da perda da liberdade, do violento

²⁰KOSTER, Henry, Op. Cit. p.504-505.

²¹ SOARES lembra que o termo ‘parente’, tem um significado diferenciado do que se tem na cultura ocidental e geralmente é utilizado para se referir às pessoas do mesmo grupo étnico e sua utilização se estende até ao século XIX.

SOARES, Mariza Carvalho. *Devotas da cor*. Op.cit. p. 264. É deveras sintomática esta ocorrência. Ela indica que os laços familiares com os parentes que ficaram vão se afrouxando e mesmo caindo no esquecimento. A partir daí, o referencial de parente passa a ser o grupo étnico.

²² CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares africanos na Bahia. Um vocabulário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro: Topbooks Editora e Distribuidora de Livros Ltda, 2001,p.273.

desgarramento da sua etnia, o negro teve de encontrar rápida tática para aquela situação. A primeira atitude contra a desculturação violenta, foi aproximar-se dos companheiros e fortalecer esses laços de fraternidade, apesar das diferenças culturais e até mesmo de alguns ressentimentos que datavam da África. Sem dúvida, o grande encontro entre negros de etnias diversas foi o fator que os fez resistir ao banzo, e sobreviver à perda da liberdade, guardando consciência de seu destino histórico”.²³

Evidentemente que, passado o primeiro momento da agressão, o negro aos poucos foi recuperando, por caminhos mais tortuosos, fragmentos de sua identidade africana, permanecidos na memória coletiva e com os quais teceram a rede que permitia, de algum modo, uma lembrança ainda que longínqua de seu passado, de sua cultura, de sua sociedade. O excesso dessa “saudade” resultou, para alguns, no banzo, doença que os levava à morte.

Para a maioria, único elemento recuperador de alguma noção de identidade étnica, de ligação com o passado africano, que permitia ainda que de maneira tênue um reencontro, metafísico, com a noção de ancestralidade pavorosamente estraçalhada a partir dos portos de embarque, onde ficavam, muitas vezes por meses a fio, à espera de que fossem transportados para um mundo desconhecido. É muito difícil imaginar que os africanos recém-chegados pudessem esboçar algum tipo de reação diante daquela situação. Contudo, dá para imaginar que a atrocidade da viagem e a condição de mão-de-obra escrava não conseguiram apagar os vínculos profundos que os ligavam à terra natal. No caso da religiosidade, essas miseráveis condições de vida serviram para avivar, cada vez mais, as ligações profundas com a religiosidade de cada grupo etnicamente definido, haja vista a sua preservação no novo mundo. E a noção de ancestralidade, como pressuposto de uma busca permanente de preservação da identidade étnica, permaneceu como instrumento dinâmico do processo continuado de revitalização da lembrança, geradora de uma prontidão de sentimento em direção à cultura africana de cada um.

²³ SCISÍNIO, Alaôr
Eduardo. Dicionário da
escravidão. Rio de Janeiro:
Léo Christiano Editorial,
1997, p.241.

V. A BUSCA DO PARENTESCO PERDIDO

Nos candomblés, para aqueles que estabelecem pela via da iniciação, uma linha de descendência no santo, em relação ao líder religioso, a ancestralidade parece ser recomposta e se torna, de certa maneira, uma linha direta com a matriz étnica referencial, substituindo, nas relações inclusivas dos candomblés, a linhagem da família biológica ou convivendo com ela quando é base da estruturação da comunidade religiosa, ainda que se saiba que são poucos os casos em que “a linhagem da família se conservou com alguma coerência estrutural, na organização dos terreiros”.²⁴ Importa observar que, no interior dos candomblés, o indivíduo interage com estruturas parentais, por consangüinidade ou por linhagem de santo, de maneira pouco convencional, passando de uma vertente estrutural para outra, sem que haja relações de atrito de grande proporção capazes de provocar desordens nas relações intragrúpis. Isto se dá provavelmente porque a relação do indivíduo com a liderança é marcada por uma absoluta noção de respeito àquele que faz a ponte entre o mundo vivencial e o mundo sagrado, mundos que, num certo sentido, se confundem com a própria noção de descendência e ancestralidade étnica, estruturadas a partir do primeiro líder do grupo; nesse sentido, o parentesco por consangüinidade cede lugar ao parentesco religioso. Assim, o líder religioso estabelece as bases de conduta grupal, cuidando até do destino da comunidade após a morte, ainda que o faça de maneira sub-reptícia, sugerindo por atos e outras ações o perfil do seu sucessor.

No interior dos candomblés, e nos limites da linhagem familiar, parece haver uma compreensão de que a primeira liderança, isto é, o fundador do candomblé, marca e estabelece as normas sucessórias dentro do grupo, observando-se a descendência direta como padrão de referência. Existem casos, pouco freqüentes, em que a descendência por consangüinidade se confunde com a descendência religiosa. Vivaldo da Costa Lima analisa o que ele chama de “exemplos marcantes dessa convergência das duas estruturas

²⁴LIMA, Vivaldo da Costa
 . “Liderança e sucessão,
 coerência e norma no
 grupo de candomblé”. In:
 MOURA, Carlos Eugênio
 Marcondes de. (Org.)
 Leopardo dos olhos de
 fogo. São Paulo: Ateliê
 Editorial, 1998, p.33/84.
 Há de reconhecer que,
 algumas vezes, as linhas de
 parentesco por
 consangüinidade se
 cruzam com as da família-
 de-santo e, nesses casos, e
 para efeito de sucessão, a
 comunidade encontra a
 solução ideal que melhor
 atenda aos interesses tanto
 da família biológica quanto
 aos da família-de-santo.

interferindo no processo sucessório no interior dos candomblés da Bahia. São os candomblés do Alaketu e o Gantois”.

No caso do Alaketu, “a primeira mãe-de-santo do terreiro, Otampê Ojarô, foi a mãe da segunda, que foi bisavó da terceira, que, por sua vez, foi tia-avó da quarta e atual ialorixá da casa. Portanto, quatro ialorixás se sucederam na liderança do grupo, sendo todas relacionadas por parentesco direto. Dos oito filhos da ialorixá todos, inclusive o menor de onze anos, têm “postos” na casa, e uma das filhas já foi iniciada como filha de Nanã e é, seguramente, a herdeira do posto”.²⁵

O outro exemplo citado é o terreiro do Gantois.

“Fundado por Maria Júlia da Conceição Nazaré, sucedeu-lhe sua filha Pulcheria, que foi sucedida por sua sobrinha-neta Escolástica Maria de Nazaré, Menininha. Das duas filhas de Menininha, ambas iniciadas no santo, a mais velha, Cleuza Maria Millet, assumiu a direção do terreiro em 1986, com a morte da ialorixá”.²⁶

Essas situações, entretanto, não parecem eliminar os conflitos e tensões tão comuns durante o período em que se processa a sucessão, no interior da comunidade, quando vários interesses estão em jogo, incluindo-se aí, e por que não, a administração dos bens da comunidade. E as tensões podem ser mais intensas quando são parentes por consangüinidade e que se acham na condição de pretendentes ao posto maior da hierarquia dos candomblés, muitas vezes até retardando o processo de escolha do novo líder, com prejuízos para o bom andamento dos serviços religiosos, da continuidade e do prestígio do terreiro. Mas essas tensões são, aos poucos, eliminadas, contornadas ou diluídas nas novas articulações que se produzem com o advento da nova liderança. A partir daí e para o caso que nos interessa, neste texto, as pessoas cuidam para o restabelecimento das relações ancestrais a partir da nova administração da comunidade. A noção de parentesco, por algum tempo adormecida, renasce com a mesma intensidade, uma vez reatado o elo perdido, e o novo líder passa a ocupar o lugar central, o ego, nas complexas tramas de descendência e parentesco.

²⁵LIMA, Vivaldo da Costa. *Idem*, p.42.

²⁶LIMA, Vivaldo da Costa. *Ibidem*, p.42.

De qualquer maneira, o candomblé permite, no plano religioso, a reinvenção da família, agora estruturada a partir dos elementos africanos aqui aportados que se interligam com outras estruturas, para produzir um ambiente que, de certa maneira, se aproxima ou lembra a organização das comunidades tribais. Até porque, nos candomblés como em muitas sociedades africanas, não parece existir uma nítida distinção entre religião e organização social, pelo menos para a África pré-colonial.

Nesse sentido, podemos afirmar que o candomblé restaura, de alguma maneira, a noção de territorialidade africana, agora transmutada em afro-brasileira, na qual é possível descortinar, no cotidiano da vida comunitária, um nítido sentimento de recuperação do elo perdido com as comunidades de origem e, com isso, a formação de uma família capaz de reforçar a identidade negra de quem a ela pertence pelos laços da iniciação religiosa ou por outro qualquer elo de afinidade identitária.

ILÊ AYÊ E MÃE JITOLU

Casamento perfeito entre o sentido da territorialidade percebida como espaço étnico e família religiosa ocorre com o surgimento do Ilê Aiê no bairro do Curuzu, em Salvador, e o terreiro de Jitolu. Juntos, edificam e consolidam um sítio de permanente valorização do legado africano, nas suas grandes vertentes, lúdica e religiosa, no bairro do Curuzu na Liberdade, de densa população negra. Há de se registrar que esses ingredientes, para os afro-descendentes, têm importância transcendental na concepção de mundo e no processo de conscientização política e de identidade étnica.

O Bloco do Ilê Ayê foi fundado em 1974 e, de certa maneira, foi uma caixa de ressonância da movimentação política da comunidade negra na Bahia, com acentuado avanço de conscientização étnica, e afirmação cultural, já bem expressada na música “Que bloco é esse”, na sua primeira aparição no cenário carnavalesco:

Que bloco é esse
 Eu quero saber
 É o mundo negro
 Que viemos mostrar pra você

Somos crioulos doidos
 Somos bem legal
 Temos cabelo duro
 Somos black pau

Branco se você soubesse
 O valor que preto tem
 Tu tomava banho de piche
 Ficava preto também
 Eu não te ensino minha
 Malandragem
 Nem tão pouco minha filosofia
 Quem dá luz a cego
 É bengala branca e Santa Luzia²⁷

É Jônatas Conceição quem afirma: “O Ilê Ayê surgiria como expressão dos anseios de grupos de negros em busca de auto-afirmação cultural. Por auto-afirmação cultural entenda-se: os negros têm uma história baseada em sua herança africana e querem fazer com que essa história seja resgatada, expandida e assumida, ao menos na Bahia, o estado de maior contingente negro do país”²⁸ O surgimento do Ilê Ayê não somente resgata e expande a herança africana na Bahia, como acentua uma noção de territorialidade afro-brasileira e por conseguinte, a elaboração da ancestralidade africana grandemente facilitada com a imbricação do componente religioso liderado por mãe Jitolu.

²⁷ SILVA, Jônatas C. “História de lutas negras: memórias do surgimento do movimento negro na Bahia”. In: REIS, João José (Org.) *Escravidão e invenção da liberdade*.

Estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1988, p.280/281.

²⁸ SILVA, Jônatas C. *idem*, p.281.

A história de vida de mãe Jitolu contada detalhadamente no caderno, "Mãe Hilda. A história da minha vida", caderno coordenado por Maria de Lourdes Siqueira e Ana Célia da Silva, é toda uma busca da identidade afro-brasileira, pelos complexos laços de parentesco religioso criados pela sua condição última de Ialorixá e que recupera e restaura, no plano simbólico, o parentesco perdido com os seus ascendentes africanos ainda que esses ascendentes, obviamente, não possam ser identificados. A apresentação de Jitolu naquele caderno é bem uma expressão dessa contingência relacional que mistura vida religiosa e civil num mesmo diapasão de importância na construção da história pessoal do povo-de-santo:

"Hilda Dias dos Santos nasceu em 06 de janeiro de 1923. Casou-se com Valdemar Benvindo dos Santos, no dia 06 de setembro de 1950, tendo cinco filhos. O primeiro deles, Antônio Carlos dos Santos, Vovô, presidente e fundador do Bloco Afro Ilê Ayê, é Ogan de Obaluê da casa o Ilê Axé Jitolu; a segunda é Hildete Santos Lima, Ekédi de Oxum da casa; o terceiro filho, Vivaldo Benvindo dos Santos, Ogan da casa, confirmado, filho de Logum Edé; a quarta filha é Hildemária Georgina dos Santos, filha de Oxossi, e a quinta e última é Hildelice Benta dos Santos, Iaô de Oxalá".

"O esposo de Mãe Hilda, era alfaiate, fiscal da Prefeitura, nasceu a 22 de março de 1908 e faleceu dia 13 de maio de 1988. O pai de santo da Iyalorixá Hilda Jitolu era da nação gêge Marin, chamava-se Cassiano Manoel Lima, sua Digina era do Gêge Marim, cujo terreiro era localizado na Caixa D'água. A Iyalorixá Constância da Rocha Pires, Mãe Tança, nascida em 19 de setembro de 1881, filha de Nanã, cuja Digina era Ajauci, continuou os trabalhos das obrigações de Jitolu".

O nome Jitolu lhe foi dado em 24 de dezembro de 1942. Cassiano Manoel Lima faleceu em 14 de dezembro de 1944, dois anos depois de ter feito as obrigações religiosas da sua filha Jitolu. Mãe Tança faleceu em 02 de outubro de 1978".²⁹

²⁹ SIQUEIRA, Maria de Lourdes & SILVA, Ana Célia (Coord.) Mãe Hilda. A história da minha vida. Salvador: Apoio cultural da Câmara Municipal de Salvador, s/d.p.7.

Como podemos notar, enquanto Antônio Carlos dos Santos, Vovô, na qualidade de presidente do Bloco Ilê Ayê, estabelece no Curuzu um território cultural afro-brasileiro, sua mãe biológica, Hilda Dias dos Santos, cuida das relações religiosas, dando àquele espaço um sentido de sacralidade que vai além do limite restrito da comunidade religiosa. É de notar-se, também, que todos os filhos consangüíneos de Mãe Hilda são iniciados no candomblé, criando assim a justaposição das vertentes parentais, civil e religiosa, reforçando o sentido da identidade étnico-religiosa na família que tem, na pessoa de Mãe Jitolu, a privilegiada situação de ego referencial. E, por extensão semântica, Mãe Jitolu é simbolicamente mãe de todos os que participam do Bloco Ilê Ayê, criando um sentido de parentesco religioso acolhedor de tantos quantos estejam ali incluídos. Análise dessa dimensão semântica da mãe-de-santo, configurando-se como ego de uma família extensa, na qual todos se sentem seus filhos, independente das diferentes categorias relacionais, está contida no texto de Leni M. Silverstein que, ao concluir seu instigante artigo “Mãe de Todo Mundo. Modos de sobrevivência nas Comunidades de Candomblé da Bahia”, escreve: “O Candomblé da Bahia continua até hoje a transmitir e ao mesmo tempo criar uma ideologia popular, não só dele mesmo ou das religiões afro-brasileiras em geral, mas também da mulher negra como ‘mãe-de-todo-mundo’. Este é um caso de inversão simbólica, na qual a posição da mulher negra e pobre é colocada em oposição à posição que ela realmente ocupa atualmente na vida cotidiana. Esta inversão simbólica, que compete analisar em outro trabalho, tem sua raiz última no fato de que a hierarquia do parentesco ritual que compõe a família-de-santo tem uma estrutura oposta ao tipo ideal da família brasileira, a família patriarcal”.³⁰

E nesta especial condição, de mãe-de-todo-mundo do Ilê Ayê, a referência aos ancestrais africanos se restringe exclusivamente ao ambiente sagrado. No interior do candomblé, e no caso do de Mãe Jitolu não é exceção, essa imbricação de parentesco é muito comum não

³⁰ SILVERSTEIN, Leni M. “Mãe de Todo Mundo. Modos de sobrevivência nas comunidades de Candomblé da Bahia”. In: *Religião e Sociedade*. José Murilo de Carvalho... Et al. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979. (Religião e Sociedade; n.4)p.161.

provocando nenhum tipo de desordem nas relações inclusivas que aí acontecem. Na comunidade religiosa, uma das primeiras aprendizagens a que se submetem os neófitos, consiste exatamente em saber identificar, com certa segurança, as relações de parentesco religioso ali estabelecidas e se inserir nelas de maneira a se ajustar plenamente no âmbito da família-de-santo que passa a ser prioritária, em relação ao parentesco biológico.

Em reportagem do *Jornal A Tarde*, de 27 de setembro de 2002, Suzana Varjão, falando do dia consagrado à Mãe Preta e as comemorações a serem realizadas pelo Bloco Afro Ilê Ayê, avança comentários que parecem resumir um pouco o sentido da territorialidade étnico-cultural que buscamos entender neste trecho do nosso trabalho, quando associamos as duas figuras – de mãe e filho – Mãe Jitolu e Vovô, ao processo de constituição de um ambiente de alta relevância afro-brasileira no bairro do Curuzu em Salvador. A reportagem ajuda a estender o horizonte semântico da noção de Mãe Preta, a partir das homenagens que são prestadas a Mãe Jitolu, “a guia espiritual do bairro, da cidade e do Estado mais negro do Brasil – representante, portanto, da maioria da população, o que autoriza dizer que o dia de amanhã, 28 de setembro, em São Salvador da Bahia, é das mães”.

No trecho inicial de sua reportagem, ela afirma: “Setembro é o mês das mães. Não das mães brancas, que podem sonhar com o carro novo, celular, viagens. Para estas, foi reservado mês de maio. Setembro celebra a mãe preta, a mãe de todas as raças, que amamentou sinhozinhos e sinhozinhos, serviu coronéis, plantou, colheu, construiu arranha-céus... e mora nas beiradas do mundo, mastiga quase nada, ninguém sabe como, resiste, procria e cria.”³¹ E, como já assinalamos, “o Ilê Ayê transformou-se num importante vetor de preservação das tradições negras, aglutinando, conscientizando, motivando e resgatando a auto-estima da comunidade afro-descendente, de forma pacífica, lúdica e firme”.³²

³¹ VARJÃO, Suzana. “Mãe Preta”. In: *A Tarde*, Salvador, Caderno 2, p. 1, 2002.

³² VARJÃO, Suzana. *Idem*. Op. cit. p.1. Na continuação da reportagem, comentando as festividades alusivas àquela data, acrescenta: “Para resgatar o jeito negro de ser, a entidade promove eventos culturais, a exemplo da Festa da Beleza Negra (janeiro) e do Festival de Música (dezembro e janeiro). O Dia da Mãe Preta é, também, um esforço de valorização da culinária, das artes, dos ritos afro-brasileiros. Durante uma semana, o Curuzu, no populoso bairro da Liberdade, vive uma intensa programação, com a realização de atividades artístico-culturais e pedagógicas voltadas para a afirmação e a promoção dos valores negros”. Op. cit. p.1.

CAPÍTULO II

Nostalgia Africana/Nostalgia Brasileira

Mas não se há de esquecer o esforço de alguns em restabelecer as conexões com a África, em busca da identificação de parentes que possibilitem a restauração da ascendência e linhagem biológicas, e nesse esforço vale todo tipo de racionalização com poucos resultados positivos. Contudo, o desejo de reatar relações mais formais com ascendentes africanos já vale como um documento vivo da necessidade sentida por essa gente de restabelecer mais do que laços de parentesco, o elo perdido da base de identidade negro-africana.

Esse mesmo tipo de necessidade deve ter sido sentida por aqueles que voltaram para África e sonharam um dia reencontrar seus parentes que lá ficaram. São os Agudás, como são chamados os brasileiros no Benim, igualmente com semelhante intenção de reforçar sua identidade, agora recriada a partir da cultura e da sociedade brasileira.

I. OS AGUDÁS

Para breves notícias sobre os agudás, isto é, dos hoje descendentes de africanos ou filhos de africanos que viveram muitos anos no Brasil e voltaram para a África, principalmente nas últimas décadas do século XIX, valho-me da experiência de ter vivido quase dois anos no antigo Daomé, hoje República Popular do Benim, de ter conhecido muitos desses descendentes de africanos que viveram no Brasil, de suas histórias, da luta permanente para preservar a herança cultural, abasileirada, transplantada no solo africano e que, ainda hoje, lhes servem como elemento primordial de sua identidade. E, como ilustrativo desse ambiente brasileiro na África, incluo, mais adiante, um texto, ainda que de feição etnográfica, sobre o bairro Brasil no Benim³³, que retrata um pouco da história e do cotidiano dessa gente que, guardadas as devidas proporções, viveu e ainda vive na África, bem semelhante saga aquela que viveram seus 'parentes' no Brasil.

Como membro da equipe de pesquisadores do Centro de Estudos Afro-Orientais da Ufba, fui agraciado, em 1967, com uma bolsa de estudos,

³³A versão original do referido texto, publicada na revista *Afro-Ásia*, n.6-7;55-62, 1968, foi redigida em 1968, quando ainda nos encontrávamos pesquisando nos Arquivos de Porto Novo, no Benim.

para continuar minhas incipientes pesquisas sobre religiões tradicionais africanas. Para essa tarefa, contei com o inestimável apoio do, naquele tempo, Institut de Recherches Appliquées au Dahomey, IRAD, que me acolheu na qualidade de pesquisador-visitante, facilitando sobremaneira, minha permanência naquele país, sobretudo ao prover os meios indispensáveis à consecução do meu projeto de pesquisa. Contudo, seria muito difícil para um pesquisador brasileiro interessado nos estudos africanistas viver no antigo Daomé e não atentar para a efetiva presença dos chamados “brésiliens”, os agudás, na formação da sociedade beninense, e não ser tentado a realizar algum tipo de estudo sobre essa parcela considerável da população local, cuja contribuição assevera-se marcante na história do Benim.

Foi assim que redefini o meu programa de pesquisa e incluí, como proposta de trabalho complementar, um estudo sobre a formação da sociedade brasileira no Golfo de Benim,³⁴ centrado no Bairro Brasil, na cidade de Uidá, no antigo Daomé. O foco central era desvendar a importância dos ex-escravos brasileiros, como elementos integrantes daquela sociedade, e a disposição de continuarem ligados ao passado, numa revivescência permanente de sua enculturação em solo brasileiro. Para essa tarefa, contei com a valiosa contribuição dos pesquisadores do IRAD e, em especial, do pesquisador beninense Guilherme da Silva, ele próprio, um descendente de ex-escravos brasileiros. Por seu intermédio, fui apresentado a vários outros “brésiliens”, que muito ajudaram no meu trabalho de campo. Muitos foram os que espontaneamente me procuraram, buscando mais notícias sobre o Brasil, de um Brasil que permaneceu místico, quase mágico, na memória coletiva da população formada por descendentes de ex-escravos brasileiros.

Com a ajuda de Pierre Verger, visitei grande número de famílias que me receberam de maneira muito carinhosa em seus lares, fazendo lembrar a experiência vivida por J. Ducan, que se surpreendeu ao receber calorosa recepção, como ele disse: “É muito agradável encontrar inesperadamente uma casa onde se é recebido à moda européia e nos pedem para aceitar um refrigerante. Invariavelmente, verifiquei que essas pessoas tinham sido escravas,

³⁴O pioneiro a tratar do assunto de maneira mais sistemática foi Pierre VERGER, no livro *Flux et Reflux de la Traite des Negres entre le Golfe de Benin et Bahia de Todos os Santos: du XVII au XXe Siècle*, Paris, 1968:599.

que parece provar que, para essa região, a escravidão não deixa de ter seus bons e maus efeitos”.³⁵ Todavia, estou certo de que a experiência por mim vivida se deu num nível mais profundo, ao ser recebido não como um estrangeiro, mas como o seio daquelas famílias. Era um parente que voltava; era um brasileiro que trazia, inesperadamente, notícias da terra longínqua para onde foram retornar seus ancestrais, sob o martírio da escravidão. Como escravos, participaram da vida econômica da colônia e, dessa forma, da formação de uma nova sociedade no então chamado Novo Mundo. Era um brasileiro que escutava, atento, as histórias contadas de geração a geração, e que a dinâmica da tradição oral encarregou-se de abrandar a dura experiência da escravidão no Brasil. Para muitos, era o primeiro brasileiro (brésilien) no Brasil, já que eles se diziam brasileiros (brésiliens) da África.

Um pouco diferente de Ducan, fui convidado, a maneira brasileira, a almoçar, com eles, deliciosos guisados que muito lembravam os “cozidos” da cozinha baiana, substitutos presuntivos da indefectível feijoada dominical. Lembro-me dos olhares atônitos daquelas pessoas, quase cismados, a prestarem, com grande interesse, sobre as coisas do Brasil. Algum tempo depois, passado o primeiro instante da curiosidade, sentiam-se à vontade para falar sobre tudo que sabiam do Brasil e que lhes fora transmitido por seus parentes, seus antepassados. Tive a sensação de que aquelas histórias tinham um conteúdo quase sagrado e era como se eu estivesse tendo acesso a ensinamentos iniciáticos. Com efeito, o que sabiam a respeito do Brasil era o passado de geração a geração, como elemento de importância vital para a continuidade de sua identidade étnica e de pessoa, numa sociedade em que esses valores passam, necessariamente, pelo acúmulo da experiência culturalmente vivida.

Isto talvez ajude a explicar a força que anima a preservação e transmissão de tantos elementos culturais afro-brasileiros, afro-baianos, e que a dinâmica cultural os integra ao universo cultural mais amplo, tornando-os, em toda a sociedade beninense, indelével marca da cultura brasileira no outro lado do Atlântico. Mas, esse processo, sem dúvida, não

³⁵DUCAN, John. *Travels in Western Africa*. (1845-1846) Londres, 1847, p.137,185. Apud VERCER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benim e a Baía de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. São Paulo Corrupio, 1987, p.605.

aconteceu sem que ocorressem mudanças significativas nesses elementos transplantados de uma cultura para a outra, às vezes mesmo com evidentes modificações e redefinições do seu conteúdo semântico. É o que parece ter ocorrido com as diferentes cantigas que me foram ensinadas por um grupo de mulheres beninenses, em dia ensolarado, no pátio da residência de um “brésilien”, no Quartier Maro.

As motivações que levaram aquele grupo de mulheres tão solícitas a cantarolar, uníssono, um grande número de cantigas, eram, seguramente, diferentes daquelas que lhes deram origem. Essas cantigas, entoadas num português de difícil compreensão até para nós, brasileiros, produziam nelas um efeito de cânticos sagrados e o próprio ato do cantar, já revelava, por si só, um sentimento profundo de participação em um outro campo simbólico, diferente daquele que as palavras expressavam. É que elas desconheciam, quase por completo, o significado literal dos versos que cantavam naquele instante. Sabiam tratar-se de cânticos que faziam alusão ao universo cultural no qual viveram seus ancestrais, seus entes queridos. Aquela experiência tem paralelo com a vivida pelo “povo-de-santo” na Bahia, que, muitas vezes, entoa cantigas aos orixás, aos voduns e aos inquices, sem muito conhecer o significado imediato que elas possuem, mas que deflagram um sentimento interior de profunda experiência mística e, sobretudo, um sentimento de participação num universo de identidade e etnicidade para além das expectativas religiosas.

Com o intuito tão somente de registrar aquelas cantigas que poderão se prestar a diferentes análises no campo da etnolingüística, da etnomusicologia e no campo da antropologia, transcrevo, aqui, algumas delas que ajudam a elucidar as reflexões contidas no parágrafo anterior. Por não dispor naquela ocasião de instrumento mecânico de gravação, transcrevi-as ao mesmo tempo em que elas eram entoadas, obedecendo, apenas, a minha acuidade auditiva.

Tindola, tindola lá
Tindola, tindo lê lê
Carolina zaloia
Sua saia chita
Alupira nhian são
Carolinda Carolanda
Maltratou Carolinda são
Carolinda Zarolia

Aborissa já vem rapá
Qui não tem canoa cai n'água
Oi a saia inanderê
Cuma ronda ronda nua
Cuma ronda ronda
Cuma ronda ronda nua
Cuma ronda ronda nua

Pandeiro forou lelé
Pandeiro forou
Pandeiro furou a minha guera
Pandeiro furou lelé
Furou Furou
Furou furou
Pandeiro furou

Viva sinhô
Pedro munho
Io brasilié
Bi i u vem
Caboca burrinha
Caboca burrinha

Dandari dandari dançá
Dandari dandari dançá
I non quero a ver a ver a ver
I non quero dandari dançar

Papagaio piruquitu
Siracura
Sira viá
Tutu cumi, tutu bebe
A saudi di ayá
Papagaio brasileiro
Ah! vem a ver
A saudi di yayá

Acenda a luz Maria
O quero larumiá
Água de bebê
Goma de gomá

Acenda a luz Maria
Maria Madalena
Reginate sacramentu
Menina guada tu cravo
Ida no chego do be
Elena, Elena,
Elena erro tu chia

Cavalaria pernambucana
Republicana
Viva crioula
Bravo burrinha brasileira

Menina Menina Menina

Menina mi cariosa
Ora dei da besso

Io mi gomadeira
Mima gomadeira
O mima ao mi sara
Amo mi de mi da
Io mi gomadeira
Vá s'imbora, va s'imbora
Vá s'imbora sinho

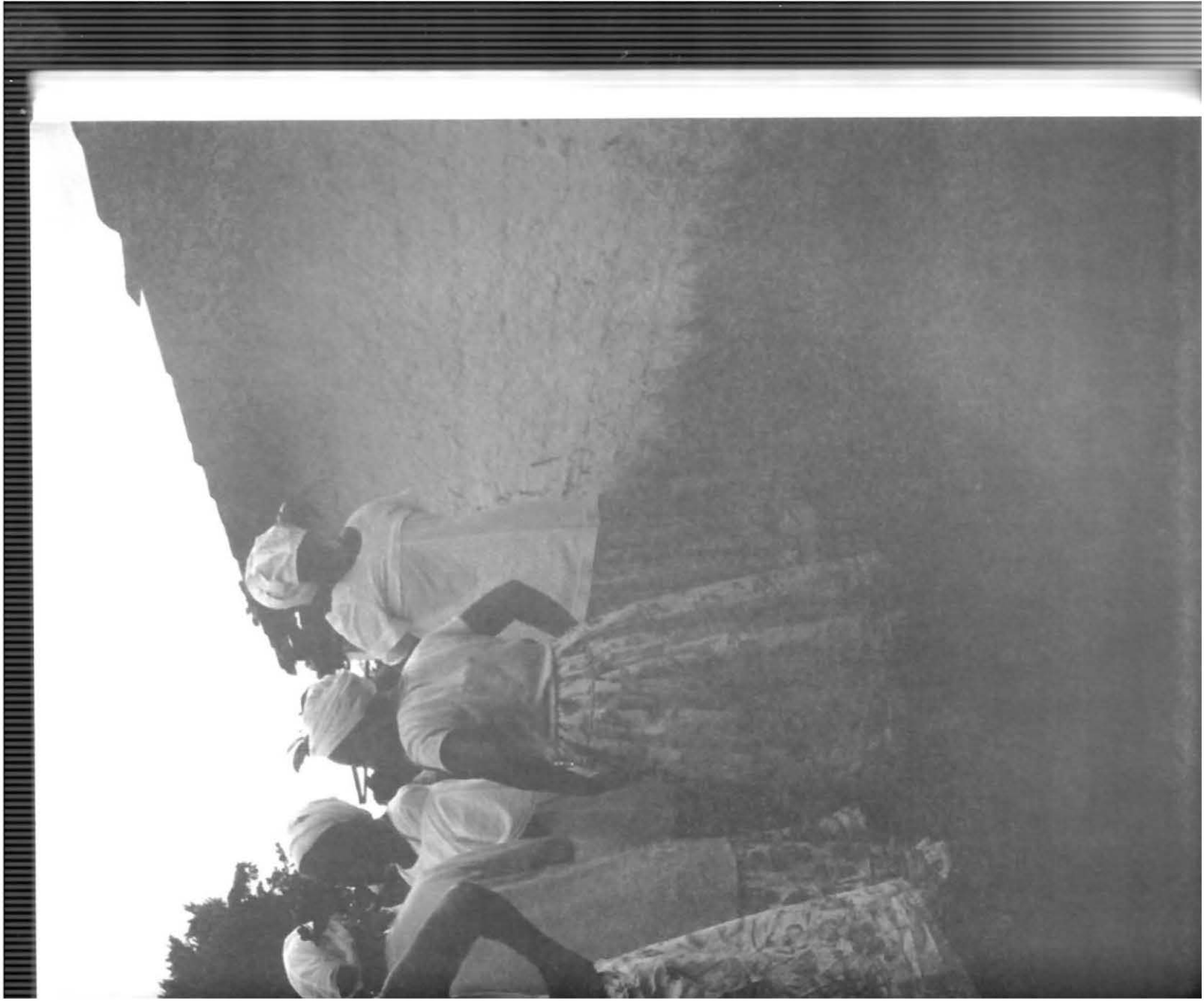
Samba quero samba
Cajue, mi cajua
Samba, quere samba
Io vo ve mia sinhora

O papai, o mamãe
Cade vinho de Portugá
Faca de faca
Água de bebe

Papai do Bonfim
O viva, o viva
Jesus Nazaré,
O viva, viva

A festa du Bonfim
Burrinha du Bonfim
Olele prima Chiquinha
A sombra no te raia





Papai eu quero casar
Minha mãe eu quero casar
Hoje, hoje a festa do Bonfim
Hoje, hoje, domingo do Bonfim

Senhor do Bonfim
Viva Jesus Nazareno Viva

Cavalaria pernambucana
Republicana
Viva Creôla
Dona Romana é baiana

Iaiá saia de cor
Sinha Dona Marriquinha
Maria Marriquinha

A burinha está na rua
Com prazer e alegria
Quem quiser apreciar
Saia fora venha ver

Eu quero vê
Eu quero vê
Iaiá dançar

Cravo cheira, rosa não
Rosa não, rosa não

Minha me deu
Com machucador
Tindola tindo lalá

Tindola tindo lalá
Carolina zanolha
Sua saia de chitão
Arrastando pelo chão
Carolina Carolina
Maltrata meu coração

Ói a saia inandarê
Com uma roda no ar
Com uma roda roda roda
Com uma roda no ar

Viva sinhô
Pedro Munho
Ioiô brasileiro
Cabocla burinha
Cabocla burinha

Dandari dandari dançar
Eu quero, venha ver
Danadari, dandari dançar

Io minha gomadeira
Minha gomadeira
Io me dá me dá
Vá simbora, vá simbora
Meu vou sinhô

A festa do Bonfim
Burinha do Bonfim
Olelé prima Chiquinha
A sombra não te raia

Helena, Helena
Helena flor do dia
O Helena

Ah Rapaz
A polícia é vem
Larga de beber cachaça
Quem não tem canoa cai n'água

Capitão Moreira
Filho de sapateiro
Quer passear
Com sapato corda hava

Não, não, não
Ora Deus meu Sinhô
Não me mata meu gentí

Filho do Rei
Está aqui neste lugar
Para vê os navegantes
Quando vem de Portugal

Iaiá a gente cantava
Eh qüarador
A roupa de você
Ah qüarador

Pandeiro furou lelé
Pandeiro furou
Pandeiro furou lelé

Papagaio periquito

Siracuras

Sabiá futucou

A sai de iaiá

Papagaio brasileiro

Ah venha ver

A saia de iaiá

Cavalaria pernambucana

Republicana bavo burinha

De brasileiro

Menina nina, menina, menina

Menina carinhosa

Venha aqui

Me dá um beijo

Samba quer sambar

Cajuê meu cajuá

Samba querer sambar

Eu vou ver minha senhora

Chachá toma chá

Anda de bastão

Chachá toma chá

Ochá o chá

Senhora dona

O meu bem

Senhora dona meu bem

Oh! Senhora dona

Ao comentar outras tantas cantigas recolhidas por Pierre Verger entre negros e mestiços de Porto Novo, no antigo Daomé, Gilberto Freyre considerou natural que elas estivessem profundamente marcadas por brasileirismos que lembram, imediatamente, a Bahia. Mas não se descuidou o sociólogo de Santo Antônio de Apipucos de enfatizar a referência, nessas cantigas, à cavalaria pernambucana:

Cavalaria Pernambucana

Republicana

Viva Criolas

Brava burrinha brasileira

Em trecho do capítulo “Acontece que são Baianos”, de sua obra *Problemas Brasileiros de Antropologia*, Freyre lembra que essas cantigas parecem indicar, principalmente, “que esses ‘brasileiros’ ou ‘bairanos’, vêm se conservando à sombra do culto da família ou da casa, cristãmente organizada em torno da mulher e da monogamia, culto que os distanciou social e psicologicamente da maior parte dos demais africanos. E o centro desse culto parece ter sido principalmente o da mulher-mãe, através de um maternalismo que superou outras influências e conservou em situação de alto prestígio a figura da mãe-de-família. Prestígio reconhecido pelos homens em geral. Mas principalmente pelos filhos, netos e descendentes”.³⁶

As cantigas analisadas por Gilberto Freyre e as que transcrevi são apenas uma amostra bastante limitada do vasto campo da tradição oral beninense, preservada pelos descendentes de ex-escravos brasileiros. Urge que se faça um levantamento o mais completo possível dessas cantigas –, o que seguramente ainda pode ser feito – utilizando-se instrumentos mais seguros de gravação mecânica, vídeo etc., amparados numa metodologia capaz de captar, para além da gravação dos textos em causa, as reações de quem as transmite, o processo específico de aprendizagem, as condições sociais em que são lembradas. Enfim, reconhecer sua importância atual para os descendentes

³⁶FREYRE, Gilberto. *Problemas brasileiros de Antropologia*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1962, p.275 - 276.

de brasileiros no Benin. Porém, é preciso que não se perca nenhuma particularidade da linguagem que, certamente, servirá a estudos especiais no campo da sociolinguística comparada, cujas reflexões daí advindas muito contribuirão para uma compreensão mais ampla da influência dos brasileiros na vida cotidiana da atual República Popular do Benin. Brasileiros que “levantaram na África casas um tanto arrevesadas, o barroco baiano levado a extremos mas, nas linhas principais, quase sempre, das velhas casas portuguesas. Que levaram para a África o gosto pela farinha de mandioca, pelo doce de goiaba, por comidas brasileiras, por hábitos brasileiros. Que prolongaram na África devoções brasileiras como a de Nosso Senhor do Bonfim, além de festas com cantigas e danças brasileiríssimas.”³⁷

Mas, essas influências e tantas outras que ainda não foram devidamente abordadas estão a merecer estudos mais sistemáticos e que não incidam na análise da continuidade cultural; preocupação tão presente em muitos dos trabalhos até então publicados, entre os quais situam-se, de certa maneira, os artigos por mim escritos, todos eles publicados em diferentes números da Revista Afro-Ásia do Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA. É, portanto, necessário que se realizem continuadas pesquisas em diferentes campos das ciências sociais, sobre o processo de integração do contingente cultural brasileiro transplantado, assim como o processo de mudança a que esteve submetido no contexto maior da cultura beninense. Esse procedimento metodológico impedirá a tentação dos chamados “trabalhos saudosistas” que, por um lado, permitem o levantamento de traços culturais, e, por outro, parecem prejudicar as possíveis análises sobre a dinâmica cultural responsável pelo redimensionamento desses mesmos traços no âmbito da sociedade em questão. Entretanto, essas análises devem se apoiar numa segura base etnográfica, sem o que elas não responderiam às múltiplas indagações sociológicas, especialmente no que diz respeito às motivações intrínsecas que alicerçam o processo de transmissão dessa cultura às novas gerações de africanos e particularizam-na, dando colorido especial à identidade desses africanos.

³⁷FREYRE, Gilberto.
Problemas brasileiros de
Antropologia. Op.
cit.p.268.

A expectativa, ao se estabelecerem relações culturais mais institucionalizadas, entre o Benim e o Brasil, sobretudo com a criação da Casa do Benim, em Salvador, era de que se intensificassem os contatos entre esses países e, com isso, o surgimento de novos estudos, por acaso mais sistemáticos, históricos ou socioantropológicos sobre a presença brasileira no continente africano e a presença beninense na sociedade brasileira. É de se notar, entretanto, que poucos foram os estudos até hoje publicados em língua portuguesa, sobre a existência de “brasileiros” na África Ocidental, embora sua presença já tenha sido anunciada em alguns estudos.

O trabalho de Manuela Carneiro da Cunha³⁸, de certa maneira, marcou uma nova fase desses estudos, mas sem que houvesse uma continuidade na produção de textos elucidativos capazes de desvendar mais amplamente a complexidade inerente ao encontro de culturas distintas, tanto aqui como lá, submetidas a um processo acelerado de mudanças e de reinterpretações de toda sorte. A amplitude da questão está bem sintetizada na contracapa do livro citado:

“Neste ensaio, Manuela Carneiro da Cunha estuda as perseguições políticas sofridas pelos escravos libertos na sociedade brasileira do século XIX, as dimensões ideológicas da Alforria e, principalmente, o caso dos grupos de libertos que voltaram à África. Lá se constituiu voluntariamente uma comunidade de estrangeiros: eram os “brasileiros”. Surpreendentemente, transformaram-se num dos principais representantes da burguesia de Lagos, na atual Nigéria, e aderiram ao catolicismo. Qual a identidade dessa gente e o sentido dessa história? Como entender o retorno às raízes juntamente com a aparência ocidentalizada desse grupo? Nesse jogo multifacetado em que as coisas nunca são o que parecem, colocam-se novamente em questão, sob uma nova perspectiva, as noções de identidade e nacionalidade”³⁹.

A noção de identidade certamente construída ou reinventada a partir de uma experiência histórica deixou marcas profundas na memória coletiva da população escrava no Brasil. Memória que se atualiza permanentemente através das manifestações culturais de origem brasileira, agora definitivamente integradas ao cotidiano da sociedade daquele lado do Atlântico.

³⁸CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

³⁹CUNHA, Manuela Carneiro da. *Op. cit.* (contra-capa).

II. O BAIRRO BRASIL NO DAOMÉ

O retorno dos africanos, escravos e emancipados, à sua terra de origem, explica-nos Pierre Verger, foi resultado de dupla influência: “Uma voluntária e espontânea feita de fidelidade à terra de onde tinham sido arrancados contra a sua vontade; outra, passivamente sofrida e involuntária, provocada pelas medidas tomadas pela polícia em consequência das revoltas e sublevações dos africanos, escravos emancipados”.⁴⁰ Gilberto Freyre, em texto que já se tornou clássico e de citação obrigatória quando se trata dos descendentes de africanos e africanos que voltaram para África em viagens tão cheias de incidentes, sintetiza:

“Esses africanos que tinham vivido no Brasil retornaram para a África não mais africanos tais como tinham chegado à Bahia, mas, quer dizer, africanos abasileirados pelo contato com a natureza, o meio e a cultura já vigorosamente mestiça desta parte da América. Esses africanos e descendentes de africanos, tendo vivido no Brasil, principalmente na Bahia, voltaram para a África com costumes, hábitos, modos de vida que tinham adquirido em terra estrangeira, aos quais se tinham ligado para sempre. Eles levaram para a África o gosto pela farinha da mandioca, pela goiabada, pelas comidas brasileiras, pelos hábitos brasileiros. Perpetuaram na África devoções como a do Senhor do Bonfim e festas, com danças e cantos, muito brasileiras, já mestiçadas”.⁴¹

Esses escravos e emancipados, “abasileirados, abaianados, aportuguesados em vários dos seus hábitos, gostos, costumes e até vícios”, na expressão de Gilberto Freyre, a partir da segunda metade do século XIX, principalmente após a “Revolução dos Malês”, em 1835, retornaram, em grande quantidade à África e se instalaram nos portos da “Costa dos Escravos”, sobretudo em Uidá, Agué, Porto Novo e Lagos.⁴²

Nina Rodrigues presenciou o embarque de alguns desses escravos, em 1897, e escreveu: “Foi preso de bem profunda emoção que assisti em 1897 uma turma de velhos Nagôs e Haussás, já bem perto do termo da existência, muitos de passo incerto, e cobertos de alvas cãs tão serôdias na

⁴⁰VERGER, Pierre. Fluxo e refluxo. Op. cit. p.599.

⁴¹FREYRE, Problemas brasileiros de Antropologia. Rio de Janeiro, 1959, p.267 e seqs.

⁴²Verger, Pierre, “Rétour des Brésiliens au Golfe du Benin au XIXe Siècle”, Etudes Dahoméennes, no. 8:8.s/d.

sua raça, a atravessar a cidade em alvoroço, a embarcar para a África, em busca da paz do túmulo nas mesmas plagas em que tiveram o berço. Dolorosa impressão a daquela gente, estrangeira no seio do povo que a vira envelhecer curvada ao cativo e que agora, tão alheio e intrigado diante da ruidosa satisfação dos inválidos que se iam, como da recolhida tristeza dos que ficavam, assistia, indiferente ou possuído de efêmera curiosidade, aquele emocionante espetáculo da restituição aos penates dos despojos de uma raça destrocada pela escravidão”.

E Nina Rodrigues conclui esse texto, que é um depoimento cheio de emoção e de presentimento de que algo deveria ocorrer diferentemente do que esperavam aqueles ex-escravos ou afro-brasileiros das primeiras viagens de volta: “Mas a eles que, moços e vigorosos, aqui deviam ter aportado com o ódio no coração, quantas desilusões não reserva ainda esta tardia e gélida peregrinação da velhice? A África real jamais poderá realizar, para a geada invernal dos pobres velhos, a sorridente primavera a que a imaginação escaldada da mocidade estivera a emprestar, durante todo o longo martírio do cativo, doçuras e encantos de pura fantasia”.⁴³

“Amaciados, urbanizados, polidos pela Bahia”,⁴⁴ falando a língua portuguesa do Brasil,⁴⁵ portanto, portadores de idéias novas, chegando em África, transformaram-se em comerciantes, e alguns chegaram a fazer consideráveis fortunas. No Benim, estabeleceram-se principalmente em Uidá, que fora, por muito tempo, a capital econômica do antigo Daomé. Ali formaram uma comunidade atuante e desfrutaram, por muito tempo, de um relativo prestígio social e intelectual, mal vistos, às vezes, pelos nativos do país, pois se consideravam, em relação a esses últimos, mais “civilizados”.

Ainda hoje são conhecidos por “brésiliens”, ou mais comumente por “agudás”,⁴⁶ termo nativo que, segundo Paul Hazoumé,⁴⁷ designa o homem de uma indolência vaidosa, pois eram os únicos que se faziam transportar nos ombros pelos nativos quando chegavam às praias de Uidá e constituíam uma fonte extra de rendas para aqueles. O termo foi, em princípio, aplicado aos portugueses e, por extensão, aos “brésiliens”.

⁴³RODRIGUES, Nina, *Os Africanos no Brasil*, Companhia Editora Nacional, S. Paulo, 1932: p.151-152.

⁴⁴FREYRE, Gilberto. *Op. cit.*, p. 269.

⁴⁵CASTRO, Yeda Pessoa de. “Notícias de uma Pesquisa em África”, In *Afro-Ásia*, no. 1, 1965: p.41.

⁴⁶ABRAHAM, R. C., *Dictionary of Modern Yoruba*, University of London Press, 1958, escreve para o verbete “Aguda” (a) Catholics, (b) Portuguese, (c) Brazilians; (i. e. African returned from slavery in Brazil.).

⁴⁷HAZOUMÉ, Paul, “Noms donnés aux Européens à Ouidah”. In: *Bulletin de l'Enseignement, A.O.F.*, no. 33, jun., 1937.

É possível que a palavra *agudá*, usada entre os iorubás da Nigéria Ocidental para designar portugueses, brasileiros e católicos, seja uma modificação de *ajuda* (que se encontra em Fon, em *ajudagbe*; língua portuguesa e *ajudagbeto*; crioulos de origem portuguesa ou brasileira) que, segundo Maurice Delafosse, *in* Manuel Dahomeen, era pronunciada pelos nativos: *adjuda* ou *agudá* (*Adjouda* ou *Agouda* na transcrição francesa). Historicamente, é perfeitamente admissível tal hipótese. A palavra portuguesa *Ajudá* sob a forma Fon *Adjuda*, oxítono por influência francesa, teria emigrado para a zona nagô-ioruba, – onde modificou para *agudá*, assim registrado em todos os dicionários da língua.⁴⁸ Os antigos escravos, exportados do Brasil e repatriados, se estabeleceram em grande parte, como veremos mais adiante, em um “quartier” da cidade de Uidá, o qual recebeu o nome de “Quartier Brésil”.⁴⁹

Gavoy assinala que o “Quartier Brésil”, teria sido fundado por volta de 1818, por Francisco Felix de Souza (Chacha Adjikanou, “que se instalou primeiro em casa do Sr. Nicolas Olivier, enquanto fazia construir o seu Tata de Adjido. Investido pelo Rei de uma espécie de Vice-Realeza em Uidá, onde nada se fazia sem sua ordem ou sem a sua autorização, Francisco Felix de Souza fez construir os “Quartiers Brésil e Maro”, sua alcunha tornando-se um título que passou depois da sua morte para o seu filho Isidore, que lhe sucedeu na sua dignidade hereditária”.⁵⁰ Chacha Adjinakou fez construir um imenso Tata, ainda hoje erguido, que foi dividido em duas partes pela rua “de la Gare”. Ele residia em um Tata, hoje em ruínas, chamado *Akamahouse*; sua casa se chama *Singbomey*, e o conjunto inteiro, *Adjido*.”⁵¹

É bem provável que 1818, a data de criação do “Quartier” oferecida por Gavoy, seja mais próxima da realidade, uma vez que o Rei Ghezo reinou de 1818 a 1858, e sabe-se que quando da sua ascensão ao trono, ele convidou seu grande amigo Francisco Felix de Souza, cuja amizade tinha sido selada por um pacto de sangue,⁵² a se instalar em Uidá. De toda maneira, todos os autores são unânimes em afirmar que o “Quartier Brésil” foi criado por Francisco Felix de Souza, o Xaxá, cuja alcunha tem sido objeto de diversas

⁴⁸Do ponto de vista fonético, será impossível a fricativa palatal sonora, ortograficamente representada em português for “j”, ter sido entendida pelos nativos como africada palatal sonora - daí a transcrição *adjuda*, fonema comum às línguas Ewe, Fon e Ioruba, da área da África que falamos, mas que, segundo ainda Delafosse, em Fon do Daomé, “c’est une articulation intermédiaire entre le *d mouillé* et le groupe *dj*.” Ex. *ajoto*, “marchand”, pronunciada entre *ajeto* e *adjoto*. Assim sendo, a palavra portuguesa *Ajudá* teria sido ouvida *Adjuda* ou *Adyuda* (observar que em francês ficou *Quidah* e, por influência desta, *Widdah*, em inglês) o que poderia ter motivado a dissimulação da fricativa palatal sonora *j* (em português) numa oclusiva velar - *g* -, por influência também da vogal posterior bilabial fechada - *u* -. Esta despalatização, vamos dizer, observamos também nas palavras portuguesas (ou brasileiras) que se passaram para o Fon, entre outras *cavi* de “chave”, segundo registrou ainda Delafosse (p. 136). Desejo agradecer à Professora Yeda Pessoa de Castro, pela sua contribuição na redação desta nota relativa à interpretação linguística do étimo *Agudá*.

⁴⁹Ademais, em Lagos, na Nigéria, existe o "Brazilian Quarter" onde residem muitos dos descendentes de ex-escravos brasileiros. Ver sobre este assunto, CASTRO, Guilherme: Um documento sugestivo", In: *Jornal da Bahia*, 23 dez., 1962 e VERGER, Pierre. Flux et reflux. Op. cit. p. 599.

⁵⁰GAVOY, "Notices Historiques sur Ouidah", *Etudes Dahoméennes*, no. 13, 955:45.

⁵¹Segundo Norberto Francisco de Souza (em "Contribution a l'Histoire de la Famille da Souza". In: *Etudes Dahoméennes*, no. XIII, 1955:19), Nicolas Oliveira foi enviado pelo rei Ghezo, junto a Francisco Felix da Souza, para convidá-lo a se instalar em Uidá. O mesmo autor nos oferece o significado dos termos "Tata" (conjunto residencial), e "Ajido" (do português "(Deus me) ajudou"). O termo "Akmamahoue, provavelmente vem de "akama" (akama), do português "cama", e de "houe" (Xue), casa, referindo-se, portanto, a "casa da cama", ou seja, a "casa do repouso" (c.f., Seguro, R.P.B., *Dictionnaire Fon-Français*, II vol., Cotonou, 2a. Ed., 1968, p. 39 e 599). No Daomé, "Singhomy" refere-se a "casa de um andar".

interpretações etimológicas. Uma das primeiras notícias sobre a vida, hábitos e costumes dos "brésiliens" em Uidá nos é oferecida por J. Duncan, em *Travels in Western Africa*:

"A parte portuguesa de Uidá, onde estão estabelecidos os 'brésiliens', ultrapassa em toda acepção do termo a parte inglesa e a parte francesa. Isto pode ser atribuído à superioridade de seus conhecimentos em agricultura e em economia doméstica e conforto. Eles possuem um grande número de pequenas fazendas muito bem cuidadas; são muito mais asseados em suas vestimentas e em aparência física do que aqueles que jamais deixaram a sua pátria na condição de escravos. O campo, a 10 ou 12 milhas em torno de Uidá, é muito interessante: o solo é bom, plano e, em diversos lugares, cultivado pelas pessoas de volta do Brasil. Eu soube que muitos dentre eles tinham sido expulsos do Brasil porque estiveram envolvidos em uma tentativa de revolução contra seus 'senhores'. Eles formam, de longe, o povo mais trabalhador dos que eu já encontrei aqui. Diversas fazendas belíssimas, a 6 ou 7 milhas de Uidá, estão em bom estado de cultivo".⁵³

Segundo um levantamento estatístico mencionado no *Rapport de Cercle de Ouidah*, já citado, a população do "Quartier Brésil" era de 1.490 habitantes, em 1909, e de 2.316, em 1940, conforme indicação de Merlo.⁵⁴

Em 1899, o Governador da Colônia tenta dividir o "Quartier Brésil" em duas partes.⁵⁵ A parte habitada pela família Souza seria denominada "Quartier Chacha"; a segunda parte, habitada pela família Quenun, traria o nome de "Quartier Quenun". Embora os documentos oficiais, a partir de então, registrem os nomes de "Quartier Chacha" e "Quartier Quenun", a população continuou a chamar de "Quartier Brésil" essa área de Uidá, onde ainda se encontram instalados muitos dos descendentes de brasileiros:

"É o bairro civilizado, escreve Gavoy em 1955, aquele das recordações, o "Quartier dos Chachás". Atualmente ainda todos os habitantes dependem mais ou menos dos de Souza."⁵⁶ Em 1949, foi comemorado o centenário da morte do primeiro Xaxá, Francisco Felix de

Souza, por iniciativa de Norberto Francisco de Souza, o sexto Xaxá, chefe do bairro Brasil naquela época.

Norberto Francisco da Souza, “Chevalier de la Légion d’Honneur”, nasceu em Uidá, em 1876, viveu grande parte da sua vida em Abomey (capital histórica do Daomé) e faleceu a 8 de janeiro de 1956. Em 1917, foi escolhido como o sexto Xaxá de Uidá, e em 1936, assumiu as responsabilidades de chefe do bairro Brasil.

Quando da ocasião das exéquias de Norberto Francisco da Souza, M. Colombani, então Administrador-Chefe de Uidá, proferiu um discurso enaltecendo a pessoa daquele que em vida foi amado por todos e soube condignamente preservar as tradições da sua tão importante família. Eis aqui alguns trechos desse discurso, valioso documento para a história da família “de Souza”, ainda por fazer:

“Assim, quando em 1936, a reorganização da cidade conduziu a administração a procurar um chefe capaz de dirigir este “Quartier” (Brésil), foi a ele a quem se fez o apelo. Integrado no *corpus* dos chefes de distrito, onde ele devia alcançar todos os graus, M. Norberto Francisco de Souza, abandonando para sempre a velha cidade real (Abomey), vem se fixar na casa de seus ancestrais onde, com uma imutável solicitude, aceitou os deveres do seu cargo e do culto aos grandes mortos reunidos nesta necrópole de Singbomey (em pleno coração do “Quartier Brésil”) que, hoje, vai recebê-lo por sua vez. Grande, delgado, barbeado, naturalmente elegante no seu eterno *kaki*, rosto fino sombreado pelas largas abas do seu chapéu brasileiro, M. Norberto da Souza era o protótipo desta raça transplantada de um lado para o outro do Atlântico, que forneceu ao Daomé tantos elementos de valor. Polido até ao refinamento, sensível à menor atenção, anfitrião infatigável, eu sempre o conheci com a mais inteira afabilidade em relação aos numerosos estrangeiros, de passagem, desejosos de ver, a toda hora do dia, sua casa, seu museu, seus túmulos, o que ele possuía de mais caro no mundo”.⁵⁷

Próximo ao “Quartier Brésil”, encontra-se o “Quartier Maro”, que teria sido criado por antigos escravos vindos do Brasil; é composto de

⁵²HAZOUÉMÉ, Paul, “Le Pacte de Sang au Dahomey,” *Tr. et Mem. de l’Institut d’ethnologie*, vol. XXV, Paris, 1937.

⁵³Apud VERGER, Pierre. *Fluxo e Refluxo*. Op. cit. p.604.

⁵⁴MERLO, Christian, “Hierarchie Fetichiste de Ouidah”. In: *Bulletin de l’Inst. Français d’Afrique Noire*, t. II, nos. 1 e 2, Janvier-Avril, 1940:1.

⁵⁵Arquivos de Porto Novo (Correspondência de Ouidah).

⁵⁶CAVOY, op. cit., p. 45.

⁵⁷HAZOUÉMÉ, Alphonse, “Chacha n’est plus”. In: *France-Dahomey*, no. 5, 17/01/1956, p. 4.

⁴⁹Ademais, em Lagos, na Nigéria, existe o "Brazilian Quarter" onde residem muitos dos descendentes de ex-escravos brasileiros. Ver sobre este assunto, CASTRO, Guilherme: Um documento sugestivo", In: *Jornal da Bahia*, 23 dez., 1962 e VERGER, Pierre. Flux et reflux. Op. cit. p. 599.

⁵⁰GAVOY, "Notices Historiques sur Ouidah", *Etudes Dahoméennes*, no. 13, 955:45.

⁵¹Segundo Norberto Francisco de Souza (em "Contribution a l'Histoire de la Famille da Souza". In: *Etudes Dahoméennes*, no. XIII, 1955:19), Nicolas Oliveira foi enviado pelo rei Ghezo, junto a Francisco Felix da Souza, para convidá-lo a se instalar em Uidá. O mesmo autor nos oferece o significado dos termos "Tata" (conjunto residencial), e "Ajido" (do português "(Deus me) ajudou"). O termo "Akmamahoue, provavelmente vem de "akama" (akama), do português "cama", e de "houe" (Xue), casa, referindo-se, portanto, a "casa da cama", ou seja, a "casa do repouso" (c.f., Seguro, R.P.B., *Dictionnaire Fon-Français*, II vol., Cotonou, 2a. Ed., 1968, p. 39 e 599). No Daomé, "Singbomey" refere-se a "casa de um andar".

interpretações etimológicas. Uma das primeiras notícias sobre a vida, hábitos e costumes dos "brésiliens" em Uidá nos é oferecida por J. Duncan, em *Travels in Western Africa*:

"A parte portuguesa de Uidá, onde estão estabelecidos os 'brésiliens', ultrapassa em toda acepção do termo a parte inglesa e a parte francesa. Isto pode ser atribuído à superioridade de seus conhecimentos em agricultura e em economia doméstica e conforto. Eles possuem um grande número de pequenas fazendas muito bem cuidadas; são muito mais aseados em suas vestimentas e em aparência física do que aqueles que jamais deixaram a sua pátria na condição de escravos. O campo, a 10 ou 12 milhas em torno de Uidá, é muito interessante: o solo é bom, plano e, em diversos lugares, cultivado pelas pessoas de volta do Brasil. Eu soube que muitos dentre eles tinham sido expulsos do Brasil porque estiveram envolvidos em uma tentativa de revolução contra seus 'senhores'. Eles formam, de longe, o povo mais trabalhador dos que eu já encontrei aqui. Diversas fazendas belíssimas, a 6 ou 7 milhas de Uidá, estão em bom estado de cultivo".⁵³

Segundo um levantamento estatístico mencionado no *Rapport de Cercle de Ouidah*, já citado, a população do "Quartier Brésil" era de 1.490 habitantes, em 1909, e de 2.316, em 1940, conforme indicação de Merlo.⁵⁴

Em 1899, o Governador da Colônia tenta dividir o "Quartier Brésil" em duas partes.⁵⁵ A parte habitada pela família Souza seria denominada "Quartier Chacha"; a segunda parte, habitada pela família Quenun, traria o nome de "Quartier Quenun". Embora os documentos oficiais, a partir de então, registrem os nomes de "Quartier Chacha" e "Quartier Quenun", a população continuou a chamar de "Quartier Brésil" essa área de Uidá, onde ainda se encontram instalados muitos dos descendentes de brasileiros:

"É o bairro civilizado, escreve Gavoy em 1955, aquele das recordações, o "Quartier dos Chachás". Atualmente ainda todos os habitantes dependem mais ou menos dos de Souza."⁵⁶ Em 1949, foi comemorado o centenário da morte do primeiro Xaxá, Francisco Felix de

Souza, por iniciativa de Norberto Francisco de Souza, o sexto Xaxá, chefe do bairro Brasil naquela época.

Norberto Francisco da Souza, "Chevalier de la Légion d'Honneur", nasceu em Uidá, em 1876, viveu grande parte da sua vida em Abomey (capital histórica do Daomé) e faleceu a 8 de janeiro de 1956. Em 1917, foi escolhido como o sexto Xaxá de Uidá, e em 1936, assumiu as responsabilidades de chefe do bairro Brasil.

Quando da ocasião das exéquias de Norberto Francisco da Souza, M. Colombani, então Administrador-Chefe de Uidá, proferiu um discurso enaltecendo a pessoa daquele que em vida foi amado por todos e soube condignamente preservar as tradições da sua tão importante família. Eis aqui alguns trechos desse discurso, valioso documento para a história da família "de Souza", ainda por fazer:

"Assim, quando em 1936, a reorganização da cidade conduziu a administração a procurar um chefe capaz de dirigir este "Quartier" (Brésil), foi a ele a quem se fez o apelo. Integrado no *corpus* dos chefes de distrito, onde ele devia alcançar todos os graus, M. Norberto Francisco de Souza, abandonando para sempre a velha cidade real (Abomey), vem se fixar na casa de seus ancestrais onde, com uma imutável solicitude, aceitou os deveres do seu cargo e do culto aos grandes mortos reunidos nesta necrópole de Singbomey (em pleno coração do "Quartier Brésil") que, hoje, vai recebê-lo por sua vez. Grande, delgado, barbeado, naturalmente elegante no seu eterno *kaki*, rosto fino sombreado pelas largas abas do seu chapéu brasileiro, M. Norberto da Souza era o protótipo desta raça transplantada de um lado para o outro do Atlântico, que forneceu ao Daomé tantos elementos de valor. Polido até ao refinamento, sensível à menor atenção, anfitrião infatigável, eu sempre o conheci com a mais inteira afabilidade em relação aos numerosos estrangeiros, de passagem, desejosos de ver, a toda hora do dia, sua casa, seu museu, seus túmulos, o que ele possuía de mais caro no mundo".⁵⁷

Próximo ao "Quartier Brésil", encontra-se o "Quartier Maro", que teria sido criado por antigos escravos vindos do Brasil; é composto de

⁵²HAZOUÉMÉ, Paul, "Le Pacte de Sang au Dahomey," *Tr. et Mem. de l'Institut d'ethnologie*, vol. XXV, Paris, 1937.

⁵³Apud VERGER, Pierre. Fluxo e Refluxo. Op. cit. p.604.

⁵⁴MERLO, Christian, "Hierarchie Fetiche de Ouidah". In: *Bulletin de l'Inst. Français d'Afrique Noire*, t. II, nos. 1 e 2, Janvier-Avril, 1940:1.

⁵⁵Arquivos de Porto Novo (Correspondência de Ouidah).

⁵⁶GAVOY, op. cit., p. 45.

⁵⁷HAZOUÉMÉ, Alphonse, "Chacha n'est plus". In: *France-Dahomey*, no. 5, 17/01/1956, p. 4.

elementos originários de diversas regiões do Golfo de Benim. Um terreno lhes foi cedido pelo Rei Ghezo para a construção desse bairro”, e os interessados pagavam tributo ao rei. A data da fundação deste bairro é mais recente do que a do Bairro Brasil. A maior parte de seus habitantes são muçulmanos, o que nos faz crer na possibilidade de terem sido, esses antigos escravos, alguns daqueles deportados do Brasil logo depois da Revolução dos Malês, em 1835. Na verdade, a população formada por descendentes de antigos escravos brasileiros do “Quartier Maro” é consideravelmente maior do que aquela residente no “Quartier Brésil”, onde se encontra, até hoje, grande parte dos descendentes de Francisco Felix de Souza.

Em um levantamento das antigas famílias africanas de Uidá, realizado por Casimir Agbo⁵⁸, em 1959, das trinta e duas famílias de descendentes de brasileiros citadas por esse autor e espalhadas pelos oito “Quartiers”, seis se encontravam, na época, no “Quartier Brésil”, e onze no “Quartier Maro”, de onde se conclui que 53% daquelas famílias residiam nestes dois bairros.

Eis aqui os nomes das seis famílias residentes no “Quartier Brésil”:

Família DE SOUZA, Família LIMA, Família DA MATHA, Família DIOGO, Família DA SILVEIRA, Família DA COSTA. E as onze famílias do “Quartier Maro”: Família LISBOA, Família ODE, Família TOBLAZ, Família RODRIGUES, Família DOMINGO MARCIEL, Família CHAGAS, Família DA MATHA, Família PIEDADE, Família MOREIRA, Família AHI (Chefe Sr. Felix), Família LIADI AHMIDOU⁵⁹.

Certo é que Uidá foi, no Daomé, a cidade que mais sentiu a influência da cultura brasileira, resultante do prolongado comércio existente outrora entre aquela cidade e a Bahia de Todos os Santos; desta Bahia que, aos olhos dos ex-escravos, era a mais importante das cidades brasileiras e lhes servia a designar, de uma maneira geral, todos os países situados fora da África. Outro fator foi a grande concentração de escravos emancipados que, voltando à África, aí se fixaram, levando com eles traços

⁵⁸AGBO, Casimir, dito Alidji, *Histoire de Ouidah*, 2a. ed., Paris, 1959, p. 109.

⁵⁹Fundador Soumaila, originário da Nigéria, levado ao Brasil. Ao seu retorno, ele se fixou em Uidá.

da cultura brasileira já africanizada no seu conjunto e que, em contato com a cultura daomeana, se reafricanizaram, se daomenizaram. Traços que continuam a ser, como nos dizeres de Paul Mercier⁶⁰, sinais destes laços profundos e complexos que tantos homens hoje, de um lado e do outro do oceano, desejariam ver revividos. E, como ocorre com os afro-descendentes, que no Brasil são portadores da herança africana, os descendentes de africanos retornados à África preservam hábitos e costumes brasileiros, ou afro-brasileiros, como base estruturante de sua identidade e, com certeza, alimentaram a mesma vontade de um dia voltar à terra de seus ascendentes.⁶¹ Contudo, como a fixar para sempre um parentesco com possíveis famílias brasileiras, os agudás referem-se aos seus nomes portugueses ou brasileiros com a certeza de que eles lhes são portadores de uma identidade étnica, ainda que construída na adversidade do sistema escravocrata.

ROMANA DA CONCEIÇÃO

Chance teve Maria Romana da Conceição, passageira sobrevivente do Patacho Aliança que, em 1899, fez a desastrosa travessia Bahia-Lagos, de 13 de abril a 24 de junho. Como diz Verger:

“Romana teve a chance de passar 83 dias no Brasil, de 17 de maio a nove de agosto de 1963. Ela foi recebida, não somente pelos descendentes de africanos, com missas de ação de graças celebradas, encomendadas pelos membros da Irmandade Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, mas ela foi igualmente recebida em audiência pelo Presidente da República e diversos Governadores de Estado.

Ela visitou Pernambuco onde encontrou membros de sua família, cujos contatos foram perdidos desde o fim do século passado. Visitou a Bahia de onde embarcou no Patacho Aliança em direção de Lagos. Esta feliz viagem aconteceu sem acidentes como aqueles que marcaram sua primeira travessia”.⁶²

⁶⁰MERCIER, Paul, *Civilisation du Benin*, Paris, 1962.

⁶¹Sobre os brasileiros que retornaram para África, Pierre Verger dedica todo um capítulo intitulado “Formation d’une société brésilienne au golfe de Benin”, no seu livro: *Flux et reflux de la traite des nègres entre le golfe de Benin et Bahia de todos os santos. Du dix-septième au dix-neuvième siècle*. Paris: Mouton, 1968, pp.599/633. Ver, também FREYRE, Gilberto. *Problemas brasileiros de antropologia*. Rio de Janeiro: Jose Olympio Editora, 1962, pp.263/313.

⁶²VERGER, Pierre. Op. cit. p.632.

Certamente Romana deve ter experimentado o mesmo sentimento de alegria que sentiram os afro-descendentes ao recuperar frações significativas do alicerce de sua identidade, ao rever parentes supostos ou verdadeiros, vivendo do outro lado do Atlântico.

IV. ÁFRICA REVISITADA

Sentimento que não diminui mesmo naqueles que, em África, não tiveram a chance de uma referência capaz de levá-los à identificação de uma linhagem real, de um parente qualquer. Chegar lá era, pelo menos na década de sessenta, uma façanha que tinha peso mágico de reencontro com a terra sonhada, lembrada nas poucas lendas preservadas na memória coletiva, cantada e reverenciada nos inúmeros cânticos sagrados dos candomblés. Estar na África significava, para muitos, o reencontro com as linhagens ancestrais mais profundas formadas pelos orixás, voduns e inquices, que unem numa mesma dimensão parental a todos quantos se sentem filhos dessas divindades. Portanto, ser do candomblé era como ser possuidor de um documento de identidade étnica que permitia que a pessoa se sentisse em sua terra natal – e realmente estava –, porque, nesse caso, a trama do parentesco religioso com o mundo sagrado africano alcança ou estabelece uma identificação étnica sem fronteira.

Contudo, para os candomblés mais antigos, e assim denominados de mais tradicionais, a aventura da busca das seqüências parentais com os ascendentes africanos pode contar com as fontes orais ali preservadas. É a possibilidade de restabelecer o parentesco com ascendentes que ficaram na África é bem maior se os familiares envolvidos tiveram participação efetiva nas estruturas religiosas desses candomblés.

Nesses casos, o parentesco religioso permanentemente atualizado durante algumas cerimônias internas, como as que acontecem no Ilê Iku, no qual se cultuam os ancestrais divinizados e os que tiveram

proeminente participação na vida religiosa do terreiro, remete diretamente ao conhecimento do parentesco por consangüinidade, podendo-se assim estabelecer algumas conexões com os ancestrais africanos que lá ficaram. Nesse sentido, o Ilê ibó Iku, a casa de adoração dos mortos, se transforma em verdadeiro cartório onde os vivos vão buscar, seja nas infindáveis conversas com “os mais velhos”, seja nos cânticos sagrados dedicados aos ancestrais, os elementos com os quais se restaura, se reinventa, ou até mesmo se constrói, o parentesco simbólico substitutivo do verdadeiro, subtraído na saga da travessia transatlântica.

CAPÍTULO III

A tradição do culto ancestral

O parentesco simbólico substitutivo do verdadeiro está muito presente no culto ancestral de *Baba Egum*. Ali o parentesco sagrado com os ancestrais divinizados é identificado através um sistema complexo de símbolos expostos nos cânticos sagrados, na roupa (*Axó*), na maneira de dançar e em outras diferentes circunstâncias em que se pode identificar um determinado egum e sua linhagem. Muitos dos que estão associados ao culto de tradição de *Baba Egum* sabem da relação de parentesco ancestral ainda que, para muitos, seja difícil uma correlação imediata da seqüência geracional. Mas isso tem pouca importância face à construção simbólica do parentesco sagrado que se estabelece entre o iniciado e o quadro amplo dos ancestrais divinizados e cultuados nesses terreiros na Bahia. Na maioria das vezes, a construção do parentesco é facilitada pela lembrança que se tem da pessoa que, depois de morta, ascendeu à categoria de ancestral divinizado (*Baba Egum*). Nesses casos, o parentesco por consangüinidade desempenha papel preponderante na elaboração de uma estrutura parental contendo todos de uma determinada linhagem. Esses são capazes de reconhecer os eguns, sua relação com os orixás, seus cânticos prediletos e de fundamento, a maneira de dançar e de chamá-los para lhes transmitir axé e aconselhamento, que parece ser uma das principais funções de sua presença numa festa pública. Entretanto, quando não existem traços consangüíneos identificáveis, as ligações de parentesco se dão numa dimensão sagrada que, para existir, prescinde de qualquer referencial de consangüinidade. Isso permite, a indivíduos que não mantêm nenhuma relação de parentesco com as famílias dirigentes desses cultos, se associarem-se, e, dessa maneira, apropriarem-se de uma figura ancestral. Os conflitos pela primazia de um parentesco mais evidente praticamente não existem, pois os que freqüentam o culto são todos categorizados, indistintamente, como filhos dos ancestrais, de todos os ancestrais divinizados e cultuados em um determinado terreiro de *Baba Egum*. No livro "Ancestralidade afro-brasileira", assinalo que a ancestralidade se manifesta por meio da herança reconhecida e recriada nas

comunidades religiosas e no campo subjetivo da herança africana reivindicada ou simbolicamente construída como pressuposto de uma identidade afro-brasileira. E num esforço de síntese, assinalei que, na compreensão da ancestralidade construída por intermédio da herança reconhecida e culturalmente processada, vê-se que a noção de parentesco é profundamente utilizada na reconstrução da trama genealógica ancestral, podendo alcançar uma matriz referencial de origem. Essa peculiar situação permite agrupar, num mesmo segmento linear, vivos e mortos ilustres, para alcançar o ego fundador de uma casa de culto. “Esse tipo de genealogia religiosa – ou sagrada – se intercruza com o parentesco por consangüinidade e afinidade, para não citar as vezes em que a sua construção transcende os limites das informações sobre o fundador da comunidade, visando alcançar, no tempo e no espaço, ascendentes africanos mantidos na memória coletiva através de mecanismos próprios da tradição oral, veiculados, assim, no interior dessas comunidades”.⁶³ Nesses casos, a imaginação trabalha no sentido da arrumação de informações verdadeiras e fictícias para costurar uma genealogia legitimadora, sem que haja grandes contestações no seio da comunidade. Isso não impede, vez por outra, que surjam aqueles que, no intuito de preservar a herança africana dentro da família do líder religioso, contestem tais acomodações genealógicas sem, contudo, modificar a ordem estabelecida.

⁶³BRAGA, Julio.

Ancestralidade afro-brasileira. Op.cit., pp.96/97.

⁶⁴Este texto, na sua versão original, foi publicado como parte do capítulo

“Ancestralidade afro-brasileira”, no meu livro,

Religião e Cidadania (Org.)

Salvador: EGBA/

UFBa,1990, pp.11/28.

⁶⁵Para uma breve introdução

histórica aos antigos terreiros

de egum, especialmente

daqueles que por razões

diversas angariaram

notoriedade na memória

coletiva afro-brasileira, (ver

Juana Elbein dos Santos, *O*

nação e a morte: pade, nese e

o culto de egum na Bahia.

Petrópolis:

Voices,1975,p.119).

I. O CULTO ANCESTRAL

O Culto aos antepassados,⁶⁴ na sua dimensão ritual, é a experiência mais dramática do componente ancestral afro-brasileiro. Os ancestrais divinizados, matrizes referenciais no plano da fixação do conteúdo divino e mágico da existência humana, foram trazidos de diferentes regiões da Nigéria, no país Iorubá, e aqui são adorados e invocados de acordo com a tradição implantada nos chamados terreiros-de-egum, hoje já numerosos na Bahia e em outros estados da federação.⁶⁵ Acontece que não parece existir uma norma religiosa formal que impeça um ojú (iniciado ao culto)

de abrir o seu próprio terreiro, caso ele se considere capaz de assumir as responsabilidades inerentes ao cargo de dirigente sacerdotal. Além disso, ele não depende de consentimento prévio do grupo de referência para instalar seu próprio terreiro. Entretanto, a reação inicial de reprovação ocorre entre os mais idosos, menos receptivos ao surgimento de novas casas de culto a *Baba Egum* e de alguns desafetos, sobretudo se houve algum litígio causando seu afastamento. Com o passar do tempo, e dependendo da competência e da maneira como o novo sacerdote conduz sua comunidade, o novo grupo é reconhecido e, assim, legitimado, terminando por ser freqüentado até mesmo por aqueles que inicialmente se opuseram à sua instalação. Na Bahia, o terreiro de Baba Aboulá, um dos eguns patriarcas da raça Iorubá, fundado por Eduardo Daniel de Paula, localizado na Bela Vista, em Ponta de Areia, Itaparica. É um dos mais antigos em funcionamento regular, o qual clã dos Daniel de Paula vem administrando desde a sua origem. Atualmente dirigido por Domingos, *Ojé Oluidê*, neto de Eduardo, inicialmente alabá e agora na condição de alapinin, esta comunidade, pelo menos para o século XX, é a casa matriz da qual saíram praticamente todos os ojés que se instalaram com suas próprias casas de culto.

Igualmente importante, como matriz referencial, é o terreiro Ilê Oiá, no Barro Branco, também em Itaparica, local onde outrora existiu o famoso terreiro do Tuntum, de Marcos Teodoro Pimentel, filho do legendário Marcos-o-Velho, responsável pelo assentamento dos elementos simbólicos que personalizam o Egum Olocotum, trazido da África quando de sua viagem àquele continente.

De acordo com Juana Elbein, "Marcos-o-Velho comprou sua alforria e juntamente com seu filho retornou à África, onde permaneceu durante muitos anos. Durante sua estadia na África, Marcos-o-velho continuou a aperfeiçoar seus conhecimentos sobre os rituais, e seu filho Marcos foi iniciado em todos os segredos do culto, adquirindo profundos conhecimentos a partir de fontes originais. Quando ambos voltaram à

Bahia, trouxeram com eles o 'assento' do Égun Olúkótun, considerado como um dos ancestrais da verdadeira raça Yorubá. Fundaram em seguida o Terreiro de Tuntum".⁶⁶

Para o que nos interessa, a transferência dos 'assentos' dos eguns patriarcas da raça iorubá, assim como aqueles eguns patriarcas de famílias ilustres, como o egun Ilari, este último trazido para a Bahia por Tio Eliseu, pai do famoso Martiniano Eliseu do Bomfim, e mais ainda aqueles eguns nascidos no Brasil, tem um significado que vai além da sua importância intrínseca de estabelecimento definitivo do culto aos ancestrais divinizados na nossa terra. Esses eguns trazem consigo porções importantes de elementos constitutivos da identidade iorubá, na sua pureza original, que vão ser tratados como elementos identitários de um parentesco profundo que prescinde de qualquer conotação de consangüinidade. Esses eguns são matrizes referenciais de um parentesco que não precisa ser comprovado, a não ser pela tradição que, na sua dinâmica interna, evoca, a cada momento de ritual, os laços que unem, num plano mágico, os ascendentes divinizados africanos e seus descendentes brasileiros. Assim é que a família Daniel de Paula, por exemplo, à frente do terreiro de Baba Agboulá, tem plena consciência de que seus membros são descendentes desse egum, um dos mais festejados patriarcas da raça iorubá, e assim elabora, no plano mágico religioso, uma transcendência parental que prescinde de qualquer explicação. Essas observações são obviamente aplicáveis a outras famílias que estiveram e estão diretamente ligadas à fundação e prática do culto aos eguns na Bahia. É o caso da família de Tio Serafim, que teria fundado um terreiro no povoado de Vera Cruz em Itaparica e que trouxe, da África, o 'assentamento' do egum de seu pai, o egum Okulelé.⁶⁷

É de se notar que a maioria dos novos terreiros está ligada, por parentescos diversos, à família Daniel de Paula, e os líderes têm plena consciência das relações de linhagem que marcam a estrutura desses grupos, tanto na Nigéria como no Brasil.

⁶⁶SANTOS, Juana Elbein & SANTOS, Deoscóredes M. dos. "O culto dos ancestrais na Bahia: o culto dos Egum. In: OLÓORISA. Escritos sobre a religião dos orixás. Coordenador e Tradutor: Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Ágora, 1981:155/188.

⁶⁷SANTOS, Juana Elbein & SANTOS, Deoscóredes M. dos. "O culto dos ancestrais na Bahia". Op. cit., p.159.

O mais importante avanço nas instalações dessas novas casas de culto foi, sem dúvida, a inauguração do terreiro Ilê Axipá, de Deoscóredes M. Santos, Didi, Alapinin, um dos mais antigos ojes do Brasil. Detentor de grande saber iniciático, sua liderança marcou uma nova dimensão do culto ancestral na Bahia, reanimando seu papel como força motriz geradora de ancestralidade afro-brasileira. Jean Zigler especifica a razão pela qual Didi se iniciou e se integrou à família religiosa do terreiro de Egum, embora não tenha realçado a força do parentesco religioso, que é prevaiente e regulador das relações sociais inclusivas entre seus membros. Embora não sendo descendente por laço sanguíneo da família dos Daniel de Paula, Didi a ela se integra pela via do parentesco religioso. Assim, é que, nessas condições, os laços de parentesco religioso, estabelecidos com a iniciação, se inter cruzam com os do parentesco civil dos Daniel de Paula, para garantir-lhe o mesmo nível de aceitação no grupo familiar extenso. Ademais, como já assinali em outro texto, o parentesco religioso desempenha papel importante nas relações sociais e se mantém como força dinâmica, geradora e restauradora de certas tramas parentais só identificáveis pela intermediação do culto à ancestralidade.⁶⁸ É igualmente importante, para a construção de uma identidade afro-brasileira, dentro do culto de baba Egum, como de resto, no culto aos orixás, a aquisição de um nome iniciático com o qual o indivíduo é identificado dentro do grupo. Aqui parece operar uma espécie de recuperação da identidade africana perdida, posto que essas pessoas usam esses nomes com indisfarçável orgulho, dentro e fora do grupo religioso.

O culto de baba Egum, pelo menos no terreiro de baba Aboulá, em Ponta de Areia, se estrutura dentro de uma escala hierárquica e funcional, cujos títulos outorgados aos iniciados são, ao mesmo tempo, nomes-títulos (oiês) e definições de papéis. Na década de sessenta, o terreiro de Baba Aboulá tinha, aproximadamente, estes postos abaixo relacionados, compondo a organização socioreligiosa, de acordo com as informações que me foram passadas por Moacyr Nobre, Babalorixá do Terreiro Ogum Alakayê, recentemente falecido.

⁶⁸BRAGA, Julio.
Ancestralidade afro-
brasileira, p.104 (2cd).

ORGANIZAÇÃO DO TERREIRO ABOULÁ (ANOS SESSENTA)

Título	Oloíê	Função
ALABÁ	Paizinho	O líder da casa
OLUBAJÓ	Antônio	Responsável pela casa de Egum
OTUN OLUBAJÓ	Waldeck	2º Responsável pela casa de Egum
OLUIDÊ	Domingos	Disciplinador da casa de Egum
KORI KOIÊ	DIDI	Escrivão da casa de Egum
OTUN KORIKOIÊ	Cosme	2º escrivão
MASSEDUN	Mario	Responsável pelos Ossés
OJÉDAGÁ	Isidório	Responsável pelo Ilêsain
ARAOJÉ	Romão	Responsável pelo barracão
BABATUNDÊ	Vavá	Ojê de rua
OJÉTUNTUN	Chanchinho	Ojê de mato
OJÉOPÊ	Ioio	Ojê para chamado
SARAPEBÉ	Nadinho	Ojê mensageiro
MAIÊ	Bau	Responsável pelo Orô
OTUMMAIÊ	Sival	2º resp. pelo orô
OSSIMAIÊ	Justiniano	3º resp. pelo orô
BABA SALÊ	Carrinho	Pai do orô Ilê Bara Exu
ABEDEÍ	Boa	Responsável pela disciplina
OTUN ABEDEÍ	(?)	2º responsável pela disciplina
PADÁ	Rafael	A espada da casa
OIÊDUN	João	Oiê Iessé orixá
BEERÓ	Renato	O dono da calma, da tranquilidade
BALOGUM	Moacir	Posto honorífico
IALÊ ALABÁ	Dodó	Fiscal de Balé
IÁEBÉ	Senhora	Mãe do orô
OSSI IÁ Ebé	Saló	2º pessoa de Ia Ebe
IÁ MAIOIÓ	Dandinha	Mãe dos olucres
OGUMDEÍ	Francisquinha	O Ogum da casa
OTUN OGUNDEÍ	Bidu	2º pessoa de Ogundeí
IA LASSÊ	Lourdes	Mãe das filhas de Egum
IABÁMI	D. Julia	Mãe de todos os eguns
IAKEKERÊ	Aninha	Mãe-pequena
MODÊ	Julia	A que impõe ordem



Esse levantamento foi feito pelo autor na década de sessenta, e está contido em correspondência enviada ao Professor Vivaldo da Costa Lima, na época, realizando estudos e pesquisas. O babalorixá Moacir Nobre, era membro efetivo do terreiro de Baba Aboulá, onde detinha o título de Balogum, e desfrutava de grande reputação e prestígio na comunidade, pela maneira como se comportava durante as festas públicas, pela ajuda inestimável que prestava ao bom andamento dos rituais e, sobretudo, pelo grande conhecimento que tinha do culto de Baba Egum. É possível, contudo, que haja algum equívoco, quanto a algum nome ou título citado, até porque o nosso informante nos transmitiu essas informações de uma só vez, sem recorrer a qualquer outro expediente, senão à memória. Entretanto, esses dados, guardados por mais de trinta anos, em nosso arquivo, podem ser úteis na elaboração da memória do terreiro de Baba Aboulá, e, por extensão, de todas as comunidades no Brasil que cultuam os espíritos ancestrais de acordo com a tradição jêje-nagô.

Ademais, estamos convencidos da importância dessas informações como material valioso para a compreensão etnológica das práticas religiosas que ali se realizam, assim como dos processos internos acionados, tendo em vista a continuidade e preservação do conteúdo sagrado de uma herança que se mantém muito próxima de sua origem. Embora não se tenha aqui a intenção de uma análise da comunidade de Baba Egum, na Bahia, pois não cabe nos limites deste trabalho, a primeira leitura do material parece, contudo, indicar que a estrutura e a organização social estão basicamente alicerçadas em dois segmentos funcionais, independentes, mas que se completam como elementos estruturantes.

O primeiro segmento obedece a uma verticalidade hierárquica marcada pela figura do líder, o Alabá, naquela época, Paizinho, e eventual substituto, não mencionado pelo informante, e que, certamente, não estava definido naquele momento da vida da comunidade. A tradição indica quase sempre uma primeira ou segunda pessoa do portador do

título, no caso seria Otum Alabá e Ossi Alabá embora possa ocorrer, eventualmente, uma situação de vacância temporária desses postos. Do ponto de vista de um modelo estrutural e obviamente teórico, o substituto legal por impedimento ou morte deveria ser o Otum Alabá e, no eventual impedimento deste último, o Ossi Alabá, na categoria de segundo substituto. Mas nem sempre assim acontece. Razões históricas do grupo, as linhagens parentais e outros motivos, que diria aleatórios ou circunstanciais, podem interferir grandemente no processo sucessório no terreiro de Baba Egum. Vale assinalar, entretanto, que a decisão última, quanto ao nome do sucessor, virá, como acontece nos terreiros de candomblé, por meio da consulta oracular. E, no caso, são os Eguns consultados que farão a escolha indiscutível e irrevogável do nome do sucessor. No terreiro de Baba Aboulá é costume que a sucessão ocorra dentro da linhagem dos Daniel de Paula, do patriarca Eduardo Daniel de Paula, um dos principais fundadores do culto de Baba Egum, na Ilha de Itaparica. O terreiro inicialmente funcionou em Ponta de Areia, logo cedo considerado impróprio para as cerimônias em que se invocam os espíritos ancestrais, pela afluência cada vez maior de estranhos ao grupo religioso que, naquela praia, fixavam residência.⁶⁹ No caso do grupo religioso, ao qual nos referimos, é praticamente formado por descendentes de Eduardo Daniel de Paula, completado por outras pessoas que terminam por ser consideradas igualmente parentes em função de suas ligações religiosas e encontram, ali, os canais sagrados que os levam a participar de uma mesma noção de ancestralidade.

Do ponto de vista da complexidade e das múltiplas funções religiosas de um terreiro de Baba Egum, o Alabá necessita de auxiliares imediatos, para o cumprimento de diferentes tarefas complementares às suas, mesmo se o grupo ainda não dispõe de ojés (iniciados) oficialmente ocupando os cargos de Otum Alabá e Ossi Alabá. Como nos candomblés, o líder religioso distribui tarefas específicas a serem desempenhadas por auxiliares imediatos. Nesse sentido, afirmei:

⁶⁹ Sobre o assunto, escrevi em outro livro: "Coube a Eduardo liderar a transferência do seu terreiro para local mais distante e mais reservado, longe dos curiosos que costumavam assediar o barracão durante as obrigações religiosas. Contando com o auxílio de parentes e amigos, adquiriu um terreno no Barro Vermelho, nele edificando o novo barracão... Alguns anos depois, o barracão foi novamente transferido; desta vez para o sítio denominado Bela Vista, onde até hoje se encontra".
BRAGA, Julio.
Ancestralidade Afro-Brasileira. Op.cit. p.31/31.

“Devido à complexidade estrutural do culto aos ancestrais, o dirigente sacerdotal, o Alabá, como é conhecido no terreiro de Baba Aboulá, não pode encarregar-se sozinho de todas as atividades religiosas. Por isso, ele precisa da colaboração de um grupo de co-celebrantes que devem assumir tarefas nas diversas fases dos rituais”.⁷⁰ A escolha dos auxiliares imediatos, ainda que sejam escolhidos pelo Alabá, não acontece de maneira aleatória e sempre recai naqueles que, ao longo dos anos, demonstraram competência sacerdotal, já comprovada na condução de diferentes funções religiosas para as quais foram chamados. Acrescente-se, também, que o líder religioso deve se cercar de pessoas de sua absoluta confiança, sobretudo num culto em que o segredo ritual é peça fundamental da eficácia mágica e do sucesso do grupo. No terreiro de Baba Aboulá, historicamente administrado pelo clã dos Daniel de Paula, haverá sempre alguns deles na função de auxiliares imediatos, mesmo na quase impossível hipótese, de que alguém fora do clã venha a assumir a posição de liderança do grupo. De toda maneira, “Esses auxiliares, que geralmente se encontram no mesmo estágio iniciático em que se situa o líder religioso, não têm atribuições bem definidas, podendo realizar qualquer ato litúrgico que lhe seja solicitado pela autoridade hierarquicamente superior, não lhes sendo facultado recusar-se a cumprir a vontade expressa de um Egum”.⁷¹ Essa disciplina é largamente facilitada pelo consenso religioso de que o líder dificilmente tomaria qualquer decisão ou atribuiria uma atividade aos seus auxiliares sem que antes não tenha consultado os espíritos ancestrais. No dia 6 de setembro de 1992, o então Alabá Domingos dos Santos,⁷² filho de Eduardo Daniel de Paula, foi consagrado Alapini, na condição de sacerdote supremo daquele terreiro, sem, contudo, ferir frontalmente as prerrogativas funcionais do Alabá, que agora deve sempre consultar aquela autoridade, especialmente em situações religiosas mais complexas e circunstâncias críticas da vida cotidiana do grupo.

⁷⁰ BRAGA, Julio. Ancestralidade afro-brasileira. Op. cit. p.38.

⁷¹ BRAGA, Julio. Ancestralidade afro-brasileira. Op. cit. p.38.

⁷² Domingos é filho de Fernando dos Santos, este último, casado com Aninha, filha de Eduardo Daniel de Paula. Por essa razão, os filhos de Aninha não usam o sobrenome de Daniel de Paula. Fernando recebeu o nome de Bamboxê no terreiro de Baba Aboulá.

O segundo segmento componencial da estrutura interna do terreiro de Baba Aboulá define-se pela presença de um grupo de ojés, como dizem, do partido alto, que se envolvem diretamente com os rituais, a administração e o bom andamento da comunidade religiosa. São os denominados ojés agbás, categoria que desfruta de grande prestígio socio-religioso, pela ancianidade iniciática. Alcançando esse alto grau na hierarquia interna, o ojé estará teoricamente apto para desempenhar uma série de atividades dentro do grupo, ou então, o que é mais comum, especializar-se em determinada função ritual.

Para além da função precípua do terreiro de Egum, qual seja a da invocação dos espíritos ancestrais e que envolve os iniciados na categoria de ojé, a comunidade depende de um grupo de apoio aos serviços religiosos que ali se praticam. “Entre as funções essenciais está a realizada pelos tocadores de atabaques –, os alabês. Efetivamente, são eles elementos fundamentais na realização das festas públicas, porquanto asseguram a continuidade do ritual quando da ausência de um ojé ou de outro líder religioso responsável pelo bom andamento da cerimônia”.⁷³ Muitos dos alabês são iniciados como omoixã, primeiro estágio iniciático para se chegar à categoria de ojé. É o que se poderia chamar de “reserva de prontidão” do terreiro de Egum. Os omoixãs são peças fundamentais no desenrolar das atividades litúrgicas, mas todos procuram desempenhar seus papéis com muito empenho, para que se façam merecedores da ascensão à categoria de ojé propriamente dito.

Diferentemente do que se propaga, as mulheres participam ativamente da vida religiosa do terreiro de Egum, embora não tenham acesso ao lessém, espaço sagrado por excelência, onde se desenrolam os rituais mais secretos. Dos cargos exercidos pelas mulheres, o de Iabé é seguramente o mais importante devido à responsabilidade de cuidar de todas as tarefas que se relacionam com os orixás. Em outro texto, expliquei: “Na verdade, sempre existe uma mulher na liderança das atividades religiosas relacionadas com os orixás. Cumpre-lhe dar

⁷³ BRAGA, Julio.
Ancestralidade afro-
brasileira. Op. cit. p.39/40.

assistência às filhas-de-santo (iniciadas no culto aos orixás) em estado de possessão, além de cuidar de seus orixás”.⁷⁴ Durante as cerimônias públicas, a Iabé recebe todas as homenagens da comunidade e principalmente dos eguns que vêm dançar no barracão, saudando-a em primeiro lugar. Das Iabés que passaram pelo terreiro de Baba Aboulá, certamente umas das mais importantes foi Maria Bibiana do Espírito Santo, Senhora, sempre lembrada pela competência e pela seriedade com que desempenhava suas funções religiosas. Senhora é mãe biológica de Didi, Deoscóredes M. Santos, Alapini, dirigente do terreiro de Axipá em Salvador, e, por muitos anos, a prestigiada e venerável mãe-de-santo do Axé Opô Afonjá, no bairro de São Gonçalo. Para o que nos interessa aqui, qual seja, desvendar a grade parental e entendê-la como elemento fulcral da noção de pessoa e de identidade étnica, Senhora é personagem importante como ponto de intercessão de vários terreiros de candomblé e faz a ponte definitiva, pela via do parentesco religioso e por consangüinidade, entre o culto as espíritos ancestrais e os orixás na Bahia.

Ainda em relação à participação das mulheres no culto de Baba Egum, várias outras funções são por elas realizadas, além de suas presenças nas festas públicas, formando parte essencial e maior da assembléia. A Iabé é geralmente assistida, nos seus afazeres, pela Otum e Ossi Iabé e também pela Iakekerê, a mãe-pequena da casa. Em seguida, e sem poder estabelecer uma relação de hierarquia entre os diferentes postos, aparece a figura da Ialé Alabá, com funções específicas de fiscalizar o terreiro de Egum, cuidando para que os rituais aconteçam sem nenhum atropelo. Iá Maioió, como disse o nosso informante, mãe dos olueres, encarregada de dar assistência a todos que detêm algum posto (oloiê) no terreiro. Iá Lassê, considerada a mãe de todas as filhas dos eguns, portanto, encarregada de dar assistência às mulheres que estão, por diferentes tramas parentais, associadas aos eguns ali cultuados. Iabami posto muito importante, e quem o ocupa goza de grande prestígio por ser considerada, “mãe

⁷⁴ BRAGA, Julio.
Ancestralidade afro-
brasileira. Op. cit.p.42.

de todos os eguns”, portanto, criando simbolicamente uma extraordinária rede de parentesco. E, ainda, Iá Modê, mulher encarregada de impor a ordem na comunidade, reserva de moral indispensável numa comunidade na qual estão em jogo vários interesses sócio-religiosos.

II. CULTO AOS MORTOS ILUSTRES

No interior dos terreiros de candomblé da Bahia, assim como em outras localidades onde se realiza o culto aos orixás, existe um culto especial às grandes personalidades que tiveram papel relevante na edificação da religião afro-brasileira desde seus primórdios.

O culto aos mortos ilustres é realizado dentro de um espaço denominado Ibó ou Ilê Ibó Iku, geralmente construído na parte do fundo do terreiro ou em área de difícil acesso, e se mantém permanentemente fechado. É para que os de fora não saibam o que está ocorrendo no seu interior, levanta-se quase sempre uma parede em frente à porta de entrada, de tal maneira que, ao abri-la, não se possa ver o interior do recinto. Reforçando o caráter secreto e cumprindo outras funções mágicas, a porta está sempre guarnecida de mariwo, franjas confeccionadas com a palma do dendezeiro, que tem a função de proteger o espaço sagrado contra qualquer interferência indesejável. Lá dentro estão assentados os eguns dos mortos ilustres da casa, os que desempenharam papéis importantes na alta hierarquia religiosa, como, pais e mães-de-santo, ou algum dignitário que tenha prestado relevantes serviços à causa religiosa. Vale acrescentar que para além dos assentamentos dos eguns dos mortos ilustres ligados ao terreiro, pode também existir o assentamento de um Egum, espírito ancestral, geralmente cultuado nos terreiros de Baba Egum. Nesse caso, o Egum ancestral passa a ser o protetor do terreiro como um todo, e oferendas e sacrifícios votivos lhe são feitos em ocasiões especiais. Em alguns terreiros,

existem tão-somente os assentos dos mortos que, em vida, participaram da cadeia sucessória e assim ocuparam o mais alto cargo na hierarquia sacerdotal. Em outros, sobretudo naqueles mais antigos, onde é maior a população de religiosos e os parentescos são mais complexos, podem existir vários assentamentos, mas todos eles de mortos que se notabilizaram de alguma maneira, dentro do grupo religioso. É óbvio que, para ter o privilégio de morto ilustre de um terreiro e dele receber todas as honrarias devidas, o iniciado deve ter passado por todos os rituais iniciáticos em seus diferentes estágios e que, portanto, já se achava incluído no grupo de prestígio, no grupo dos mais velhos, na condição de ebomi. As cerimônias que ali ocorrem podem acontecer em datas especiais, comemorativas de algum evento, ou, mais comumente, no início das festas públicas previstas no calendário litúrgico do terreiro. Nesse caso, as oferendas votivas as comidas litúrgicas são oferecidas antes mesmo de se dar comida aos Exus guardiões do terreiro. O cardápio sagrado é variado contendo, quase sempre, (acará) acarajé, ecuru, acaçá e, dependendo da circunstância, sacrificam-se galos e animais como o carneiro e a ovelha.

No interior do Ibó, espaço sagrado geralmente interditado às mulheres, os rituais são complexos e diversificados, em função das razões que motivaram a visita àquele lugar sagrado. Ali se faz, como nos altares (pejis) dos orixás, limpezas dos assentos e de tudo que ali se encontra, em datas previamente fixadas ou quando a ocasião assim exige. Renovam-se as águas das quartinhas, acendem-se velas e pode ser ofertada alguma comida chamada “comida seca” que não leva sangue sacrificial e, freqüentemente, acaçá batido, iguaria preferida dos espíritos ancestrais.

Quando ocorre a morte de um dos membros do candomblé, todas as cerimônias funerárias são ditadas pelas consultas divinatórias que são feitas aos mortos ilustres, aos eguns ligados àquela família de santo, podendo se estender essas consultas a outras divindades

que mantêm relações míticas com os rituais fúneiros, tais como, Exu, Ossanha e Iansã. No interior do Ibó será, sempre através da consulta oracular, decidido o destino dos pertences litúrgicos do falecido. Consulta de grande expectativa é quando se busca saber quais os assentos dos orixás que serão despachados, isto é, reintegrados à natureza, e quais os que ficarão e quais serão os herdeiros desses assentamentos. É uma ocasião de revitalização e consolidação dos laços de parentesco religioso entre os que herdaram esses bens, e estabelecimento de outros tantos em função das novas alianças estabelecidas. Essas ocasiões servem também para reclamar dos adeptos da casa mais assiduidade, mais harmonia entre eles, em vista da continuidade do axé.

Quando a morte é de um líder religioso, pai ou mãe-de-santo ou de alguém da alta hierarquia religiosa, o Ibó passa à condição de centro das atividades do qual emanam as diretrizes que nortearão, no barracão, a cerimônia do axexê, isto é, o conjunto de rituais funerários em louvor ao espírito do falecido com a finalidade de enviá-lo ao mundo espiritual.⁷⁵ Ali dentro, rituais mais secretos antecedem à cerimônia do axexê quando são diariamente consultados os espíritos ancestrais para que os vivos possam se inteirar do que está ocorrendo no mundo dos mortos. Uma pessoa da casa com a autoridade para realizar esse tipo de consulta, traz sempre após a cerimônia funerária, notícias do além, dando conta do estado em que se encontra o espírito do morto, se recebeu as comidas votivas que lhe foram entregues, se está satisfeito com o andamento do ritual, e quais são as recomendações para as etapas seguintes. Nesse sentido, a morte não interrompe o diálogo do povo-de-santo, que continua, agora, no plano sagrado, a conversar com o espírito do morto, por meio das consultas oraculares. Desse modo, o morto não perde o contato com os vivos e, assim, manda recados para seus filhos e parentes próximos, aconselhando-os a viverem em paz e assim parece mais aliviada a dor da perda de um ente querido. Aliás, nos candomblés,

⁷⁵ Em outro texto escrevi: "É durante a cerimônia do axexê que se evidencia a importância funcional do Ibó, do qual emanam as determinações mais gerais que orientam e dão sentido ao andamento ritual funerário, a partir do qual se estabelecem as estruturas simbólicas que permitem a continuidade e atualização das relações mágico-religiosas entre vivos e mortos de uma determinada comunidade". BRAGA, Julio. Ancestralidade afro-brasileira. Op.cit. p.114.

existe a idéia de que não se deve lastimar a morte de alguém, pois, pelo que está contido na palavra *axexê*, a morte é também o início, e morte e começo se fundem na explicação da existência humana. E logo depois da cerimônia do *axexê* é implantado o “assento” do *egum* de quem faleceu que vai, ao lado dos outros existentes, reforçar as raízes emblemáticas “processadoras do encontro entre passado e presente, e geradoras grandiloqüentes da ancestralidade afro-brasileira”.⁷⁶

No contexto da veneração aos mortos ilustres, existe um culto permanente e sempre renovado às grandes personalidades que estiveram ligadas à fundação dos grandes *candomblés* da Bahia e, mais recentemente, são incluídos, nessa categoria, aqueles que lutaram de alguma forma pela manutenção da herança religiosa africana no Brasil. Em outro trabalho, escrevi: “Essas personalidades que estão na base da idealização da estrutura religiosa dos primeiros *candomblés* são conhecidas pelo nome de *uessas*. Face à importância intrínseca enquanto reserva de valores morais, a elas é destinado um lugar especial na cerimônia do *padê* em que se evocam, a começar por *Exu* – e a quem é dedicado esse ritual – os membros, vivos e mortos ilustres e divindades que compõem a comunidade religiosa”.⁷⁷

A memória coletiva do povo-de-santo preservou a lembrança de alguns nomes desses *uessas*, aqueles que vieram de bem longe, do outro lado do Atlântico, assim como de alguns outros que aqui nasceram e contribuíram na qualidade de ancestrais fundadores dos primeiros *terreiros* de *candomblé* da Bahia e assim foram incluídos no grupo de figuras ilustres reverenciadas no *padê*. Nos *candomblés* em que esse tipo reverência é realizado já se incluem nomes de pessoas que mais recentemente tiveram significativa atuação na preservação da herança religiosa, mas que estiveram efetivamente vinculados aos *candomblés* pelos laços da iniciação. Dos *uessas* mais conhecidos, destacam-se os seguintes.

⁷⁶ BRAGA, Julio.
Ancestralidade Afro-
brasileira. Op.cit., p.114.

⁷⁷ BRAGA, Julio.
Ancestralidade Afro-
brasileira. Op.cit., p.111.

BABA ASSIKÁ

Baba Assiká ajudou as fundadoras do Ilê Ianassô Oká, a Casa Branca ou Candomblé do Engenho Velho, uma das matrizes da nação Ketu, certamente o mais antigo a se estruturar dentro de um padrão atualmente denominado jêje-nagô.

BABA OBITICÔ

A história do candomblé relata que Ianassô e Obatossi trouxeram da África (Ketu) um africano de nome Bamgboxê que, na Bahia, recebeu o nome cristão de Rodolfo Martins de Andrade, nascido, provavelmente, em 1833, e é saudado pelo nome de Obiticô.

BABA ADETÁ

Teve papel decisivo na implantação do terreiro Iya Omi Ase Iyamassê, o terreiro do Gantois. Chamava-se Baba Adetá Okanledê e, segundo a tradição, era consagrado Oxossi e nasceu na cidade de Ketu, no atual Benim.

BABA OBURÔ

Teve papel importante na criação do Centro Cruz Santa do Axé do Opô Afonjá em 1910. Era africano e veio do Recife para ajudar Aninha, Eugênia Ana dos Santos, Obábii, na fundação do candomblé do São Gonçalo do Retiro. Seu nome cristão era Joaquim Vieira da Silva, sua dijina era Obasanya. Outros nomes são lembrados, como Akesan, Adirô, Ajadi, Akayodé, embora deles tenham conhecimento apenas as pessoas mais velhas desses candomblés, que ainda são capazes de identificá-los pelas suas ações dentro do grupo.

Como assinalemos, esses personagens são lembrados e reverenciados durante a cerimônia do padê, logo após os cânticos entoados para os Exus e os espíritos da floresta, na seguinte seqüência, assinalada por José Beniste no seu livro “Orum Ayiê: o encontro de dois mundos”, obra que analisa um dos segmentos mais importantes da tradição jêje-nagô do Brasil:

“Wá’le Baba o	Pai, venha à nossa casa
Oni baba Ijà	Pai e Senhor da luta, (nos defender)
Wa’le onijá	Venha à nossa casa
	Senhor da luta
Wa’le Baba ô	Venha à nossa casa, Pai.
Aeee	
Wa’le onijá	Venha à nossa casa, Senhor da luta.
E onisa aro le	Esa, Herdeiros do ase
Iná mi sin mi gba	Iná, acompanhe-me para que
O ni e	eles aceitem
Baba Esa k,eran	Baba Esá, aceite a oferenda
Olomi misin mi gbà	Progenitores, acompanhem-me
B,o dé,lé	que eles cheguem à nossa casa
O ni é e	Ele diz:
Onisá k’eran	Senhores Esa, aceitem a oferenda
Araiye	dos seres do mundo
Lo bí wu e	que a fizeram para fazê-lo crescer”. ⁷⁸

⁷⁸ BENISTE, José. Orun, Aiye: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-iorubá entre o céu e a terra. Op. cit. p. 300.

E como disse em outro texto: “E a cada vez que se repete o refrão vai-se colocando o nome de um outro uessa, cuidando o sacerdote de lembrá-los a todos. Para tanto, pode contar com a ajuda dos seus auxiliares imediatos que se sentem prestigiados em poder participar ativamente dessa cerimônia de grande significado simbólico, de um ritual onde os neófitos somente podem assistir com as cabeças voltadas para o chão, o que caracteriza evidente sinal de humildade e respeito pela comunidade ancestral que está sendo homenageada.”⁷⁹

Acrescento agora que não somente a comunidade ancestral está sendo homenageada. Estão sendo homenageados todos os que, vivos ou mortos, compõem a comunidade-terreiro; em síntese, a família-de-santo e o mundo sagrado no qual ela se insere como elemento axial da vida religiosa. E, na continuação do texto acima citado, afirmei: “Os uessas são venerados como uma espécie de reserva de envolvimento ancestral, a partir da qual se estabelecem os limites entre os espíritos ancestrais africanos e os afro-brasileiros que, pelo envolvimento na estruturação dos primeiros candomblés, perpetuaram-se, através dos ritos, na memória do povo-de-santo da Bahia”.⁸⁰

⁷⁹BRAGA, Julio.
Ancestralidade afro-
brasileira. Op.cit. p. 112.

⁸⁰BRAGA, Julio.
Ancestralidade Afro-
brasileira. Op.cit. p.112.

CAPITULO IV

A tradição africana e a década de sessenta

The text in this section is extremely faint and illegible. It appears to be the beginning of a chapter discussing African tradition and the 1960s. The text is mostly obscured by a light gray background.

The text in this section is also extremely faint and illegible. It continues the discussion from the previous section. The text is mostly obscured by a light gray background.

A década de sessenta ainda está por merecer atenção maior dos estudiosos, pelo que ela representou como movimento de redescoberta do continente africano para os brasileiros, principalmente das pessoas ligadas ao culto dos orixás no Brasil. E, como consequência, o seu significado nesse processo de recuperação de uma identidade africana, perpassando a noção de parentesco. Naquele período, foi implantado o primeiro curso da língua iorubá falada na Nigéria, ministrado pelo africano Ebenezer Laxebikan, e basicamente freqüentado por pessoas dos candomblés da Bahia. Independentemente do desejo de aprender a língua dos seus ancestrais, e o termo se aplica a todos ligados aos candomblés, estava implícito o desejo de conhecer os rituais africanos ou o de desvendar o significado profundo de outros tantos rituais já conhecidos na Bahia. A tradução de textos sagrados passou a ser uma constante entre os primeiros alunos. A possibilidade de entender melhor, pela via da tradução, o que se estava cantando ou dizendo tornou-se um instrumento de poder extraordinário de prestígio dentro dos terreiros de candomblés da Bahia. Muitos se firmaram na conceituação do povo-de-santo, que agora se valia deles para aprofundar, ainda mais, pela via da nova arma, o conhecimento da herança religiosa africana. O acesso imediato à tradição religiosa africana, pela tradução dos textos sagrados, resultou em alguns danos na estrutura de poder sedimentada, ao longo dos anos, nos terreiros de candomblé. Esses alunos passaram a ter acesso a informações exclusivas das lideranças sacerdotais, adquiridas ao longo do tempo, em estreita correlação com os diferentes estágios iniciáticos e funções que desempenham na rígida estrutura dos candomblés. Mais complicado ainda foi o fato de que eles tiveram acesso a um tipo de saber que as próprias lideranças religiosas desconheciam, criando, dessa maneira, um campo ideal para as discussões de toda natureza. O argumento utilizado por elas, em defesa do prestígio pessoal e, por extensão, do candomblé, era superestimar o conhecimento adquirido no interior da comunidade religiosa como único válido. Num certo

sentido, essas novas informações advindas da tradução dos textos litúrgicos serviram grandemente para reforçar a noção de tradição religiosa afro-brasileira que tem por norma a aceitação, como verdade única, do corpus doutrinário de que se vale cada terreiro. Não importa que outras casas tenham rituais mais elaborados ou menos elaborados, que sejam plasticamente melhor apresentados. Como dissera uma informante: “Existe um bocado de novidade por aí. Mas no meu terreiro vou levando o barco como remava minha falecida mãe-de-santo”. Assim é que o candomblé mais humilde, do ponto de vista de seus frequentadores, sente-se tão orgulhoso da “tradição preservada na casa”, tanto quanto qualquer outro que disponha de melhor aparato físico e de frequentadores mais sofisticados e de maior poder aquisitivo. Portanto, vale ressaltar os aspectos positivos que decorreram da tradução de muitos textos litúrgicos que serviram, muitas vezes, como exercício didático, nas aulas ministradas no Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA. A partir de então, aqueles alunos passaram a ter uma noção mais precisa do que sabiam através da tradição oral, com textos traduzidos, ainda que de modo aproximativo, dado seu caráter sagrado. Sabe-se que, na África, os textos litúrgicos são expressos, quase sempre, em linguagem arcaica e assim nem sempre fáceis de serem traduzidos. Ajunte-se a isso o fato de que a língua iorubá sofreu, no Brasil, em consequência dos contatos frequentes com outros falares, profundas transformações, guardando os cânticos – quando cantados – alguma sonoridade que facilitava o trabalho do tradutor. Tudo isso deve ter servido ao interesse sempre demonstrado pelo povo-de-santo, de se aparelhar cada vez mais com informações provenientes do continente africano com o intuito de aumentar e melhor compreender a herança religiosa africana. É possível que se tenham operado algumas mudanças rituais com tentativas de maior adequação do rito com relação ao significado dos cânticos e de outros textos preservados pela tradição oral. A partir de então, passou a ser freqüente e até mesmo elegante

escrever textos obedecendo ou supondo obedecer às normas e sinais diacríticos utilizados para assinalar os diferentes tons, alto, médio e baixo, na língua iorubá. Por exemplo, o orixá Iemanjá, cujo nome já está definitivamente dicionarizado, e assim submetido ao acordo ortográfico vigente no Brasil, aparece grafado Iemonjá; Alabê, o tocador de atabaque, agora, Alagbê, e tantas outras tentativas de atualização que não parecem ser preferenciais da maioria dos filhos-de-santo. O autor foi testemunha de uma reprimenda a uma iaô, por parte do seu superior hierárquico, quando ela se referiu à pequena cabaça que trazia nas mãos, utilizando-se do termo “cuia”. O sacerdote o reprimiu, dizendo: “cuia não; de agora em diante se dirá no terreiro ibá”, talvez até sem se dar conta de que a palavra cuia é também de origem africana. O que ocorre é que essas mudanças vão sempre na direção da língua iorubá e o processo de reafrikanização termina sendo de nagoização. Em outro texto, assinalei que o processo de reafrikanização, tal como vem ocorrendo, pelo menos na Bahia, “tem contribuído, sobretudo para reforçar o conceito de ‘pureza nagô’ e alimentar a noção de prestígio dos candomblés quietos, considerados mais tradicionais, mais próximos da origem africana e, supostamente, menos vulneráveis ao processo de absorção de novos conteúdos religiosos de variadas procedências”.⁸¹ Diferentemente do que aconteceu com o ensino da língua iorubá, a língua Quicongo, também administrada no CEAO, não parece ter tido a função reparadora das transformações eventualmente ocorridas com a sua utilização, no universo sagrado dos terreiros Angola e Congo-Angola na Bahia. Antes, foi de grande utilidade para um melhor conhecimento da monumental tradição religiosa bantu e suas diferentes variantes regionais na África, não deixando, entretanto, de fornecer também um bom número de palavras e de expressões que se incorporaram à linguagem ritual conhecida naqueles terreiros. Essas situações são usadas aqui para ilustrar as tentativas de reintroduzir na comunidade religiosa um conjunto de conhecimentos que chegam, não pela via da tradição preservada, mas, pela via do saber livresco.

⁸¹BRAGA, Julio. Na gamela do feitiço. Salvador: CEAO/EDUFBa, 1995, p.37/38.

Até então, o acesso à tradição religiosa se dava exclusivamente pela via iniciática e pela circulação do saber religioso no interior dessas comunidades. Estava inaugurada, assim, uma nova fase da vida religiosa afro-brasileira que se apropria, como nunca, de outros conteúdos sagrados, ao ampliar os contatos com o continente africano.

Esse novo retorno à terra sagrada recupera ou recria, com nova aparelhagem, os laços verdadeiros ou “míticos” com os seus ancestrais, muitos deles, quiçá, já divinizados e cultuados, como Baba Egum, nos terreiros da Bahia. Com semelhante significação, a “redescoberta” da África acontece por intermédio de pessoas ligadas ao candomblé e, especialmente, através de Martiniano Eliseu do Bonfim,⁸² e vai, desde os primeiros momentos, na direção dos Iorubás da Nigéria. Na verdade, Martiniano, ao lado de Eugenia Ana dos Santos, Aninha Obabii, desempenhou papel preponderante no processo de reinvenção das estruturas religiosas afro-brasileiras. É indiscutível sua participação na “entronização dos Obás de Xangô”,⁸³ como uma espécie de ‘Conselho de Ministros’, com papel atuante na comunidade do Axé do Opô Afonjá, com a responsabilidade de zelar pelo culto a essa divindade. A entronização dos Obás de Xangô marcou, indubitavelmente, o início de um processo de reafricanização dos candomblés, que segue, hoje, novos rumos, especialmente com a presença cada vez maior de um grande número de iorubanos que chegam ao Brasil e introduzem novos valores religiosos ou os recriam aqui, com o aval da nacionalidade nigeriana. Ao falar de reafricanização dos cultos afro-brasileiros, sem entrar no mérito dos prejuízos e das eventuais vantagens para o Candomblé do Brasil, há de se analisar a influência do pesquisador Pierre Verger, que recebia e facilitava contatos de estudiosos e gente-de-santo com líderes religiosos africanos. Ele desprezava qualquer incursão de brasileiros em outras culturas que não a Iorubá. Contudo, quando notava o interesse pelos nagôs, era capaz de viajar centenas de quilômetros, no seu velho carro francês de marca Deux Chevaux, para detectar uma fração ritual

⁸² Sobre Martiniano Eliseu do Bonfim, ver: BRAGA, Julio. Na gamela do feitiço. Op. Cit. Especialmente o segundo capítulo no qual se delinea um esboço biográfico desta importante personagem ligada à própria história dos terreiros de candomblés da Bahia.

⁸³ Sobre os Obás de Xangô, escreve Vivaldo da Costa Lima: “No Centro Cruz Santa do Axé do Opô Afonjá, terreiro de candomblé situado no Alto de São Gonçalo, no bairro do Retiro, em Salvador da Bahia, existe um grupo de ‘oloiês’ conhecido como ‘os obás de Xangô’ ou ‘Ministros de Xangô’”. LIMA, Vivaldo da Costa. “Os obás de xangô”. In: AFRO-ASIA: Centro de Estudos Afro-Orientais, UFBA.2-3: 5-36, 1966.

qualquer que alimentasse a sua decidida preocupação comparativista, o que tanto marcou seus estudos. E, nessa mesma perspectiva, no processo de reafricanização ou de nagoização dos cultos afro-brasileiros, a importância e avaliação de sua vasta obra publicada em francês, principalmente o “Notes sur le culte des Orisa et Vodun; à Bahia, la Baie de Tous les saints, au Brésil et à l’ancienne côte des Esclaves en Afrique. (Dakar, IFAN, 1956. 609p. Mémoires de l’Institut Français d’Afrique Noire, 51)”. E, mais recentemente, seus trabalhos publicados em língua portuguesa, pela Editora Corrupio, sobretudo o livro “Orixás; deuses iorubás na África e no Novo Mundo”. (Salvador, Corrupio, 1981, 295p.), obra de cabeceira de muitos pais e mães-de-santo, hoje, no Brasil. Nesse mesmo quadro de interpretação dos primeiros momentos de um processo de redescoberta da África e reafricanização dos cultos afro-brasileiros alcançado, sobretudo no sul do país (Eixo Rio/São Paulo), há de se analisar, igualmente, o papel e o compromisso do Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia,⁸⁴ que desenvolveu, a partir da década de 60, uma série de atividades numa perspectiva de aproximação cultural entre o Brasil e a África, como executor de várias programas da UFBA e do Ministério das Relações Exteriores. Disso resultou, de imediato, a ida de professores, pesquisadores e gente-de-santo à Nigéria e ao antigo Daomé, Benim atual. E, em contrapartida, a vinda dos primeiros estudantes nigerianos à Bahia onde, na sua maioria, concluíram seus estudos universitários. E de um professor nigeriano Ebenezer Lasebikan, para ministrar o primeiro curso de língua iorubá no CEAO. Um curso que foi eminentemente freqüentado por pessoas ligadas aos candomblés da Bahia e, que, por força de novas informações adquiridas, certamente redefiniram muitos dos seus conhecimentos, a partir da aprendizagem de uma língua da qual, na sua dimensão arcaizante e sagrada, ainda se valem no cotidiano de suas práticas religiosas. Há de se considerar os aspectos positivos desse curso, que forneceu aos alunos os conhecimentos

⁸⁴Em função desses acordos que permitiram a reaproximação com o continente africano, o autor deste trabalho foi beneficiado, na qualidade de membro do *staff* do CEAO/UFBA, de uma bolsa para estagiar no IFAN (Institut Français d’Afrique Noire”, Dakar), no Senegal, em 1967.

básicos da língua iorubá. Com eles, foi realizada a tradução de vários textos litúrgicos, abrindo-se um horizonte novo para aqueles que até então tinham apenas elementares noções do que estavam cantando ou pronunciando em determinados rituais. A reafrikanização ou, pelo menos, a tentativa de reafrikanização dos cultos afro-brasileiros, pelas razões históricas e até políticas, foi profundamente prejudicial ao conhecimento de outros povos africanos, tais como, os bantos, que legaram ao Brasil muito da sua concepção de vida, de hábitos e costumes, hoje plasmados na totalidade do *ethos* brasileiro. A reafrikanização pouco serviu aos interesses dos candomblés Angola, Congo e Congo-Angola, e tantos outros grupos religiosos. Ao contrário, ficaram de alguma forma estigmatizados, quase órfãos de uma matriz à qual pudessem eventualmente recorrer. É como se a cultura religiosa africana se limitasse exclusivamente à religião dos Orixás. Em síntese, a reaproximação com a África tem sido pouco expressiva, em relação ao conhecimento dos países de língua portuguesa, ironia da história, os menos estudados e muito pouco visitados por pesquisadores e gente-de-santo. É bem verdade que, do ponto de vista da recuperação de possíveis parentescos, mesmo simbolicamente imaginados, a civilização banto não apresenta a mesma facilidade com que se elaboram as tramas parentais com os nigerianos e beninenses aqui chegados por último, durante o período denominado de Ciclo da Costa da Mina. Por fim, os anos sessenta, com o crescente interesse político pelo continente africano, aliado a uma atuação permanente da UFBA, por intermédio do trabalho pioneiro do Centro de Estudos Afro-Orientais, serviram para reforçar, no espírito dos afro-descendentes ligados aos candomblés, os anseios retraídos de uma aproximação com o continente africano.



CAPÍTULO V

Filhos da tradição africana

Para além dos descendentes de Eduardo Daniel de Paula e tantos outros que encontram no andamento ritual do culto ancestral as razões de suas ligações parentais com ascendentes africanos, os mais longínquos, existem os que preservam referências, algumas vezes documentais, dessas ligações com o continente africano. Aqui nos referimos tão-somente àqueles que estão intrinsecamente ligados às estruturas religiosas dos candomblés, já que outros existem que não apenas conhecem, mas, também, mantêm contatos permanentes com seus parentes que vivem na África.⁸⁵

OLGA DO ALAQUETO

Caso típico do conhecimento dessas conexões com as linhagens africanas é o da família de Olga Francisca Regis, Olga do Alaketu, Ialorixá do terreiro Ilê Maroialaji, no Matatu de Brotas, Salvador. Olga do Alaqueto, dona de extraordinária memória e profunda conhecedora da tradição Queto, tem pleno conhecimento de suas origens e de seus ascendentes e deles pode falar com absoluto conhecimento de causa. Vivaldo da Costa Lima teve acesso a essas informações e com elas elaborou o diagrama genealógico da referida ialorixá e, como acentuei acima, os espaços vazios ali verificados ocorrem exatamente porque as pessoas não tiveram participação atuante na estrutura iniciática daquela casa, “não tiveram muita obrigação de orixá na casa”,⁸⁶ como assinala o autor, seguramente transcrevendo a fala de sua informante. Transcrevo, aqui, trechos da entrevista realizada por Costa Lima, em 1960, com Olga Francisca Regis, para a pesquisa que o autor vem realizando sobre os aspectos fundamentais da culinária ritual dos candomblés e sobre a alimentação de um modo geral, numa perspectiva antropológica, e o faço por conter informações essenciais sobre as conexões de uma mãe-de-santo com seus ascendentes africanos: “A tradição diz que o terreiro

⁸⁵ É o caso, entre outros, da família Alakija, residente em Salvador, que mantém freqüentes contatos com seus parentes nigerianos.

⁸⁶ LIMA, Vivaldo da Costa. *A família-de-santo nos candomblés jêjes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais*. Salvador, 1977, p.27. Dissertação de Mestrado em Ciências Humanas, Faculdade de Filosofia e Ciências humanas da UFBA.

foi fundado por uma africana originária de Ketu, no Daomé, que veio para o Brasil com a idade de 9 anos, onde recebeu o nome de Maria do Rosário. Seu nome africano era Otampê Ojarô. (...) Otampê Ojarô, a fundadora e primeira mãe do terreiro alaketu, era filha de Oxumarê, orixá nagô intimamente associado ao arco-íris. Conta a tradição 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-as em seguida”.⁸⁷

Em extensa entrevista concedida a Teresinha Bernardo e largamente utilizada na sua tese de Livre Docência, especialmente na elaboração do terceiro capítulo ‘Mulher do vento’, numa evidente referência a Iansã, Olga precisa mais ainda a participação de Oxumarê, na construção de sua linhagem:

“Eu descendo... o Alaketu descende de duas irmãs gêmeas africanas. Elas foram raptadas pelos inimigos que invadiram o reino de Ketu; eu conheço, eu já fui lá. Depois as gêmeas foram vendidas como escravas e foram para a Bahia. A princesa Otampê Ajarô tinha 9 anos quando chegou, minha filha, o orixá não falta, como a princesa era filha de Oxumarê ele se disfarçou em homem muito rico, foi lá onde vendia os escravos e comprou as gêmeas, e fundou o meu terreiro”.⁸⁸

Esse fato guardado na memória coletiva do Alaketu, já na sua dimensão simbólica com a participação de Oxumarê, foi confirmado, em 1963, pelo Adegbité, o Alaketu então reinante. “Isto é, que na família Arô – ao tempo do Rei Akebioru – que reinou entre cerca de 1780 e 1795, os daomeanos ‘roubaram pessoas da família do Alaketu, inclusive uma filha de um seu filho de nome Ojeku, chamada Otankpe Ojarô”.⁸⁹

⁸⁷LIMA, Vivaldo da Costa. Op.cit. p.26.

⁸⁸BERNARDO, Teresinha. Negras, mulheres e mães. Tese de Livre Docência em Antropologia, apresentada ao Departamento de Antropologia da Faculdade de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo: 2002, p.96. Contendo farta documentação fotográfica sobre o cotidiano de Olga do Alaqueto, o texto é, seguramente, a mais completa referência a uma das importantes mães-de-santo do Brasil.

⁸⁹LIMA, Vivaldo da Costa. Op.cit, p.28. Sobre este assunto ver, também: SILVEIRA, Renato da. “Jéje-nagô, iorubá-tapa, aoncfân, ijexá: processo de constituição do candomblé da Barroquinha (1764-1851)”. In: Revista Cultura, vol, 6. Petrópolis: Vozes, 2000.

Ainda que possa, eventualmente, existir alguma imprecisão, quanto ao momento em que essas coisas ocorrem em África, o certo é que lá também se guardou a lembrança do rapto de Otampê Ojarô. No Brasil, só foi possível graças ao fato de ela ter sido a fundadora do terreiro do Alaketu, em Salvador, e certamente porque se incluiu, na tradição que se conhece, a figura mítica de uma divindade que se transmuda em uma pessoa rica, alta e simpática que a compra para depois alforriá-la. E, naquele candomblé, atenção especial é dada ao orixá Oxumaré, protetor de sua fundadora e de todos os filhos, cuja casa de culto lhe foi consagrada. E é a própria Olga do Alaketu, que já esteve cinco vezes na África e contatou alguns dos seus parentes, quem relata:

“Esta história do Alaketu 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 Alaketu. 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 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”.⁹⁰

A fala de Olga oferece a dimensão exata de sua consciência étnica marcada pela lembrança coletiva de suas relações com parentes ascendentes que viveram em África. Por outro lado, revela, também, faceta de sua consciência enquanto cidadã vivendo dentro de um contexto sociopolítico. Mas que não se tenha nenhuma dúvida de que a tradição de sua casa, que rememora e até mesmo reinventa suas ligações com um parentesco de prestígio por ser africano e por ter ligações com uma família real, é elemento fulcral de sua identidade étnica assentada na preservação do parentesco longínquo. Esse sentimento de pertencer a uma família de prestígio alcança os seus descendentes, filhos, filhas e netos, reforçando neles a noção de identidade étnica. De uma identidade

⁹⁰REGIS, Olga Francisca. “Nação-Queto”. In: Encontro de nações-de-candomblé. Salvador: Ianamá: Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA: Centro Editorial Didático da UFBA, 1984, p.28.

étnica marcada, evidentemente, pelos laços de parentesco de Olga com seus ilustres ascendentes, lembrados permanentemente em suas conversas diárias com a família, o que resulta numa atualização e fixação da memória coletiva de seu grupo. A tudo isso devem ser acrescentadas as experiências e vivências atuais de seus descendentes que, nas suas relações diárias com o universo mais amplo da comunidade afro-brasileira, redefinem e atualizam as lembranças históricas de Olga, ajustando-as ao discurso atual da identidade étnica. E Olga do Alaqueto se coloca no ponto de intercessão entre o passado africano, glorificado pela sua nobre ascendência, e o presente de seus descendentes integrados ao candomblé pela via da iniciação, transmitindo a todos o saber religioso e fixando, em suas memórias, a lembrança de um parentesco miticamente recuperado.

EDUARDO DE IJEXÁ

Outro exemplo da reafirmação do parentesco com ascendentes africanos é o da família de Eduardo Mangabeira, Eduardo de Ijexá, meio-irmão de Otávio Mangabeira, ex-governador do Estado da Bahia, famoso pai-de-santo da Bahia, de quem, infelizmente, se tem pouca documentação. De acordo com as informações de que dispomos,⁹¹ ainda que não se tenham testado, *in loco*, como no caso precedente, as eventuais relações de parentesco com ascendentes africanos, Eduardo redigiu algumas cartas em iorubá, endereçadas a um seu distante e importante parente, o rei de Ijexá, levadas pessoalmente por Pierre Verger. Eduardo sempre lembrava, com entusiasmo, de que era descendente do Rei da Cidade de Owo, na Nigéria. E a única notícia que se tem preservada na família de Eduardo, dessas ligações de parentesco, é de que Eduardo recebeu uma carta do rei de Owo, cujo conteúdo não se conhece, trazida por Verger, nas suas continuadas peregrinações etnográficas, em busca de informações que visualizassem, cada vez mais, as relações de famílias entre o Brasil e África.

⁹¹Comunicação pessoal de Waldeloir Rego, em 31 de maio de 2000.

MENININHA DO GANTOIS

Ainda em referência ao anseio de identificação com algum elemento africano capaz de restituir a dignidade étnica, vale citar aqui a sempre lembrada Menininha do Gantois que, orgulhosamente, fazia alusão à origem de sua família, procedente que era da região de Egbá, na Nigéria.

MESTRE DIDI

Caso mais significativo, no plano simbólico do reencontro com membros de sua linhagem, ocorreu com Deoscóredes Maximiano dos Santos, Mestre Didi, o qual, ao visitar em 1967 a cidade de Ketu, no antigo Daomé, hoje República popular do Benim, recitou para a família real a saudação, a salva, de sua própria família, “Axipa Borogum Elesse kan Gongô”, o que possibilitou, segundo ele próprio conta, a identificação de sua linhagem naquela cidade. Saudações como a citada, lembradas ainda no interior dos candomblés, assim como textos míticos sobre os orixás, são documentos importantes que podem ajudar na reconstrução – ou mesmo construção –, de uma história da identidade do negro na Bahia. É bem provável que, no caso da salva da família Axipá, sua preservação tenha sido facilitada, graças às profundas conexões da família do Mestre Didi com as estruturas religiosas dos candomblés da Bahia.⁹² No caso específico, a referida salva era conhecida pela segunda ialorixá do Terreiro da Casa Branca, Marcelina da Silva Obá Tossi, e que teria sido “prima e filha-de-santo de Iá Nassô, e que foi, ainda, a bisavó materna da ialorixá Senhora. Seu oriki era Axipá Borogum Elesse kan Gongô Obá Tossi. Portanto, tataravó do Mestre Didi pela linha materna.”⁹³ Ainda sobre Senhora e suas relações de parentesco com o Terreiro do Engenho Velho, Vivaldo da Costa Lima, nos fornece mais detalhes, quando relata: “A ialorixá Senhora citava freqüentemente esse oriki e me explicava, que “sua avó Marcelina – na realidade sua

⁹²Vale lembrar, ainda, que em alguns terreiros na Bahia, uma parte do oriki – Borogum Elesse Kan – é um posto importante na casa de Ossanha, o que reforça a idéia de que o contexto mágico-religioso exerce função privilegiada na preservação dos valores sociais e culturais da comunidade afro-brasileira, valores reinventados no contexto sagrado.

⁹³LIMA, Vivaldo da Costa. “Ainda sobre a nação Queto”. In: Faraimará, o caçador traz alegria: Mãe Stella, 60 anos de iniciação/ Cléo Martins e Raul Lody (Organizadores). Rio de Janeiro: Pallas, 2000, p.76.

bisavó na terminologia de parentesco, pois Senhora era filha de Claudina da Silva, esta, por sua vez, filha de Maria Madalena que era filha de Marcelina Obatossi – era prima e filha-de-santo de Iá Nassô”.⁹⁴ Portanto, parente consanguíneo de Iá Nassô, a primeira ialorixá do Engenho Velho. E nesse sentido, não somente Mestre Didi pertence à linhagem dos Axipás mas todos os descendentes, de Iá Nassô, fundadora do venerável terreiro da Casa Branca. É de Didi o minucioso relato daquele encontro com membros da família Axipá, da cidade de Queto, após contar as peripécias de sua viagem até chegar ao palácio do Rei. Como aconteceu, com quase todos que chegaram à África àquela década, em busca de raízes africanas da nossa cultura afro-brasileira, Didi contou com a providencial ajuda de Pierre Verger, que atendia gentilmente a todos que o procuravam. Didi teve amistosa recepção naquela cidade e para dar prova de sua descendência e familiaridade com a cultura nagô, cantou algumas cantigas para espanto do rei e de sua corte: “O Rei, todos os seus ministros e as demais pessoas que lá se encontravam na ocasião ficaram surpresos e me escutavam emocionados, pois eles nunca tinham imaginado antes, que, do outro lado do oceano, pudesse ainda existir pessoas como eles capazes de cantar os cânticos tradicionais da terra, que eram cantados pelos nossos antepassados”.⁹⁵ E foi nessa ocasião que Didi, incentivado por Juana Elbein, recitou o oriki ou orilé de sua família: Axipá Borogum Elessé kan Gongôô, dando ensejo a que o Rei lhe indicasse onde morava a família Axipá na cidade de Ketu. Pelo alto significado do seu testemunho, principalmente para os estudos antropológicos voltados para a análise das relações entre o Brasil e a África e, muito particularmente, como documentação para o que aqui se pretende demonstrar, isto é, a recuperação dos laços de parentesco enquanto manifestação de identidade étnica, aqui transcrevemos, na íntegra, o seu relato. “Quando terminei só vimos o rei de repente exclamar “ah! Asipá” e levantando-se da cadeira onde estava sentado, apontou para o lado do palácio, dizendo: “a sua família mora ali!” Todos nós

⁹⁴LIMA, Vivaldo da Costa. Op.cit. p.77.

⁹⁵SANTOS, Deoscóredes Maximiliano dos. (Mestre Didi) “A cultura negra continua nas mãos dos seus donos”, In: COSTA, Haroldo. *Fala crioulo*. Rio de Janeiro: Record, 1982, p.

ficamos parados, era uma coisa inacreditável. Em seguida, o Rei chamou uma pessoa das mais velhas, a Iya Naná, e nos mandou levar à casa dos Asipá. Quando chegamos ao lugar, descobrimos que era todo um bairro, em vez de uma casa. Fomos levados à casa principal. Por ser um dia de semana, a maior parte dos homens estava trabalhando na roça da família denominada “Kosiku” (não há morte). Mesmo assim, fui apresentado a todos os que estavam presentes, e, quando recitei o orilé, foi uma alegria geral, todos a baterem palmas, vieram apertar minhas mãos, queriam entabular conversações comigo, e eu estava tão emocionado que cheguei a ficar fora de mim, não entendia e nem sabia de nada. Só via alegria, alegria no semblante de todos que se acercavam para me cumprimentar. Logo nos levaram ao ojubó Odé, lugar de adoração a Oxossi, nos mostrando onde estava “assentado”, enterrado, o Axé da casa, e foram chamar uma das pessoas mais velhas do bairro, pertencente à família, a fim de nos fornecer as informações precisas. E assim foi que ficamos sabendo de que tudo o que minha mãe e as pessoas mais velhas falavam na Bahia era verdade. Independente da linhagem real, a nossa família foi uma das sete principais famílias que fundaram o Reino de Ketu. Naquela época, não existia exército. Os caçadores eram os soldados e batedores que saíam na frente, procurando lugares apropriados para o estabelecimento dos povoados. Asipá era o chefe desse corpo de caçadores. O nosso Orilé, brasão oral, conforme eu denominei, Asipá Borogum Elesé Kan Gongô significa, “Asipá é tão sutil, mas tão sutil, que anda com os dois pés como se só tivesse um”.⁹⁶

Aqui não se discute e muito menos se duvida desse encontro que realmente aconteceu durante uma viagem à África em que Didi visitou a cidade de Ketu, certamente a mais sagrada de tantas outras cidades africanas lembradas no interior das comunidades religiosas afro-brasileiras. O que importa é o sentido – mágico – da reaproximação com o continente africano, facilitada pela memória coletiva que preservou, no universo igualmente mágico dos candomblés, fragmentos

*SANTOS, Deoscóredes Maximiliano dos (Mestre Didi), Op. Cit. p.258/259.

importantes da vida africana, incorporados quase todos à contextualização religiosa, em que pedaços de lembranças do passado africano têm peso de ouro no mercado simbólico das construções de identidade étnica. E, para o que nos interessa neste texto, são fiapos de um tecido fino, rompido pelo absurdo da escravidão, e recomposto aqui para garantir a continuidade da herança africana e o sentido metafísico das relações de parentescos reais, imaginados e sonhados que, se não aproximam parentes, servem para restaurar a dignidade da noção de pessoa, negada pelo estatuto da escravidão, assim como para reforçar o sentido da identidade étnica dos quantos se acham comprometidos com o universo afro-brasileiro. E o parentesco simbólico, sagrado por natureza, preenche o vazio deixado pela obstrução do parentesco por consangüinidade, perdido na agonia dos navios negreiros, nas grandes extensões dos canaviais, nas minas gerais, nos plantios de café e algodão. Pouco, ou menos do que deveria, foram as preocupações acadêmicas, ou não, sobre a mais desastrosa das conseqüências do regime servil que ceifou, pela base, as relações parentais, sustentáculo da noção de pessoa na sociedade africana. Ali, quase tudo é regulado, definido, ditado, pelos laços de parentesco, seja na elaboração das condições econômicas, no sentido da propriedade fundiária, da distribuição da mão-de-obra no trabalho de subsistência, e, sobretudo, na organização social, política e religiosa.

A escravidão, portanto, ao impedir, num primeiro momento, o negro, do direito ao parentesco continuado, aplicou-lhe golpe certo na essência de sua cidadania africana, abalando brutalmente os alicerces de sua identidade. Organizada à base de padrões exclusivos de exploração do homem como máquina produtiva, a escravidão continuou no processo de aniquilamento da noção de pessoa, ao dificultar novas tramas de parentesco, em função da alta rotatividade da venda de escravos e, por conseguinte, do seu deslocamento para outros engenhos, para outras cidades, enfim, para onde fossem levados, sem direito a qualquer explicação. É dentro desse quadro de desordem familiar dos negros,

provocada pela descontinuidade das relações de parentesco, agravada com a ruptura total com suas origens culturais, que os cultos ancestrais, de Baba Egum, dos orixás, dos voduns e dos inquices, vão ter uma importância vital na reconstrução do elo perdido. Esses cultos terminam por reelaborar a noção de parentesco e a recorrência à terminologia de parentesco civil, pai, mãe, tia, filho, no interior da hierarquia religiosa dos candomblés parece ser uma prova contundente desta afirmativa.⁹⁷ O parentesco, inicialmente religioso pelos compromissos da iniciação, desloca-se dos limites do espaço sagrado e das relações religiosas intragrúpis, para ampliar o seu horizonte semântico e assim alcançar, no plano social, o sentido de parentesco simbólico que substitui, até com vantagens, o parentesco civil por consangüinidade, nem sempre possível de ser identificado. Assim a ancestralidade afro-brasileira – o culto de baba Egum, dos orixás, dos voduns, dos inquices, enfim, a religião afro-brasileira, restabelece o elo perdido dos parentescos pretéritos, restaura o sentido de equilíbrio dinâmico necessário à noção de pessoa, realiza função primordial na preservação da herança africana, agora definitivamente contextualizada na cultura nacional e se projeta na condição de indiscutível alicerce da identidade do negro no Brasil. Estamos todos unidos pela noção de Axé. Nascemos do Axé, da tradição. Da tradição que se atualiza a cada instante, a cada momento histórico, sem, contudo, perder seus referenciais de base. Da tradição que, pela via da interpenetração das culturas, adquire uma dinâmica especial capaz de absorver novos conteúdos, africanos ou não, mas sempre uma construção da memória coletiva de quantos se sentem com ela comprometidos. Essa é uma verdade permanente que parece garantir, mesmo na adversidade, na globalização da economia e de suas conseqüências, na agilidade e rapidez da comunicação de massa que atropela a essência em favor do acidental, o sentido da alteridade do negro e, ao mesmo tempo, sua identidade própria no contexto da sociedade brasileira.

⁹⁷O texto de Juana Elbein dos Santos é bastante esclarecedor, quando afirma: "Tous les descendants fils de l'ase sont parents, ils s'unissent pour maintenir sa richesse, pour être puissants (olowo); tous les descendants de Olu-Aiyé (de la terre sacrée) restent unis pour être puissants". SANTOS, Juana Elbein dos. Et alii. "La religion nago génératrice et réserve de valeurs culturelles au Brésil". In: Les religions africaines comme source de valeurs de civilisation. Colloque de Cotonou 16-22, Août 1970. Presence africaine, Paris, 1972, p.156.

CAPÍTULO VI

Candomblé: tradição e mudança

A pretensão aqui é tentar uma reflexão inicial sobre “Candomblé: tradição e mudança”, apoiada, essencialmente, na minha experiência vivida no cotidiano dos terreiros de candomblés da Bahia. Assim, a minha contribuição emerge, menos de uma eventual elaboração intelectual nascida de uma preocupação meramente analítica, mais de uma constatação do que se entende por tradição e mudança na comunidade religiosa afro-brasileira. Em outros termos, procuro me situar como gente-de-santo, que ausculta seus companheiros e tenta a inserção da sua fala no discurso interpretativo, apoiado em dados etnológicos colhidos ao longo da minha experiência e vivência nos terreiros de candomblés da Bahia. Para entender como se articulam no interior da comunidade religiosa, o que se quer dizer quando se fala de *tradição e mudança*, impõe-se, necessariamente, uma revisão na leitura conceitual dos termos em questão. De uma maneira geral, o discurso “de fora” mais usual elimina do conceito de tradição as contingências múltiplas de sua elaboração, e parece considerá-la como um produto acabado, atemporal ou então dotado de uma vaga referência cronológica. Não raro eliminam-se os significados diversos que ela contém, afastam-se os vetores sociais que imprimem dinâmica particular de sua atuação e atualização no contexto social onde está inserida, para fazer dela alguma coisa respeitosamente fossilizada. Nesse caminho da dissecação semântica imposta por uma visão, no mínimo saudosista, expõe-se sua fundamental ossatura, idealizando-a apenas como estágio estático anterior ao que está acontecendo e que deve ser perseguido pela comunidade religiosa, como único meio de se alcançar notoriedade e legitimação social pela pretensão da autenticidade, conceito também inadequado para falar de dinâmica socioreligiosa afro-brasileira. Uma leitura ainda que ligeira da história da formação dos candomblés, no que ela revela de mais diversificado do ponto de vista de sua estrutura de origem, parece mostrar o que foi dissecado e a possibilidade de fazer retornar à ossatura da tradição afro-brasileira os elementos dinâmicos de recomposição da sua

estrutura orgânica. E, nesse caso, o discurso “de dentro” parece distanciar-se do que se pensa lá fora. Não do que se pensa lá fora do barracão, onde se aplicam as primeiras censuras, muitas vezes de maneira jocosa, mas contundentes, ao que está acontecendo lá dentro. As pessoas que assistem do lado de fora aos rituais, agem como se fossem juízes do saber religioso e se sentem no direito de criticar tudo que, segundo sua ótica, está fora de um determinado padrão, ainda que se afigure difícil expor a que padrão se refere. Na verdade, trata-se, na maioria, de jovens que se jactam de avançados e bem informados a respeito dos rituais, dos cânticos e da coreografia sagrada, mas não se dão conta de que realizam um papel extraordinário na manutenção de códigos religiosos “tradicionais”, que inexoravelmente se atualizam, se aproximam dos novos tempos e locupletam os novos tempos. Enfim, pela via indireta do fuxico,⁹⁸ da fofoca, do ejó, terminam por ajudar na retração de códigos eventualmente submetidos a um processo acelerado de mudança. Mas esses são ainda detentores do discurso de dentro, alimentado por uma dialética que, numa certa expectativa filosófica, é a maneira de dialogar ou discutir, quer num sentido laudativo, como força de argumentação, quer no sentido pejorativo, com o recurso das sutilezas. Pelo lado de fora do barracão, instala-se verdadeiro tribunal da excelência e da preservação da herança religiosa africana. Para o povo-de-santo, a tradição não é um discurso teórico dissociado de um significado empírico, palpável e imediato. Ela tem vigência na lembrança de um determinado acontecimento, na avaliação das transformações que se produziram num determinado andamento ritual. O que conta são as peças da engrenagem vistas separadamente, como se uma parte pudesse falar do todo. E fala. No tempo dos antigos, *no meu tempo*, como dizem os mais velhos, responsáveis pela transmissão do saber religioso às novas gerações, as coisas não ocorriam tão diferenciadas do que acontece hoje em dia, até porque quem se lastima do passado termina por atualizá-lo no presente, para benefício das conexões profundas entre o que se fez e o que se faz.

⁹⁸ Sobre fuxico na comunidade religiosa, ver BRAGA, Julio. *Fuxico de Candomblé. Estudos afro-brasileiros*. Feira de Santana: UEFS, 1988.

Na corrida das mudanças, os mais velhos participam com a autoridade que se lhes empresta o tempo e o saber acumulado. Mas eles não podem delas escapar, sob pena de estacionar no próprio tempo, tendo por obstáculo maior o próprio saber acumulado. Eles são, de certa maneira, o exército de prontidão, a refrear os possíveis excessos que podem ser cometidos pelas pressões do mundo atual. Eles indicam, de maneira sub-reptícia, os limites das transformações possíveis e aceitáveis, a ponte que deve ser atravessada sem danos maiores e sem acidentes graves para alcançar o outro lado. Contudo, ainda que à revelia, são os responsáveis maiores pelas mudanças, posto que nada acontece sem o conhecimento dos mais velhos e quando fazem ouvido de mercador, tacitamente se colocam como peça principal da engrenagem transformacional da tradição. Podem até não ser responsáveis diretos pela ligação, no mesmo continuum do passado com o presente. Aliás, a cronologia linear, que marca na sociedade a arrumada sucessão de acontecimentos, interligados pela noção de causa e efeito, não tem importância alguma na conceituação da tradição pelo povo-de-santo, uma vez que passado e presente são lados da mesma moeda. Contudo, é como se os mais velhos operassem no setor de qualidade no fabricar das peças de reposição das contingências mutantes do saber religioso e tradicional. É que, nas peças de recomposição ou de reposição, como queiram, estão contidos os elementos propulsores da mudança que aceleram o fenômeno religioso para os estágios subseqüentes, nunca como cópia do passado, mas como resultante de um processo de integração na dinâmica do mundo moderno. Nesse sentido, a tradição muda para ser tradição, tem seu ritmo próprio, sua mecânica particular de avançar na direção do futuro e traçar caminhos, às vezes tortuosos, vencer as barreiras da acomodação e quase nunca se submeter à temporalidade linear, como na sucessão de outros eventos sociais. Dependente do tempo linear, "a tradição passa a ser compreendida como sucessão de eventos regida por uma norma que traça um caminho do período áureo para a decadência. Por isso, tradicionais e melhores

!!!
5.2

Tempo linear
e sua dinâmica

eram as festas do passado, mais honestas e confiáveis eram as pessoas do passado e assim por diante”.⁹⁹ Nesta vertente da tradição afro-brasileira que reclama fidelidade ao passado, enaltecida com a noção de perfeição e sabedoria religiosa, há de se identificar, necessariamente, algo de positivo, como instrumento potente para rastrear as excelências de um tempo que já se foi, trazendo para o presente o referencial ético de que se valem os de hoje para estruturar sua conduta e ações dentro do grupo. A rigor, a lembrança de um passado religioso afro-brasileiro, muitas vezes jocosamente denominado entre os mais jovens como “no tempo de tia cu” ou “do zambi zambi do cu já se foi”, não tem consistência revisionista, nem pretende consertar o presente, posto que dotado de nova textura e de uma dinâmica relacional com o que está ocorrendo na sociedade maior. Entretanto, tem a lembrança prestigiada do passado, seu significado no contexto do aprimoramento da conduta religiosa, do respeito à tradição, não à tradição de ontem, mas à hodierna, e como pertinentemente assinalam Gomes & Pereira, num pequeno, mas instigante texto no qual analisam as tradições afro-brasileiras e horizontes da contemporaneidade: “A nostalgia, pelos eventos considerados perdidos, valoriza os registros de memória que destacam os seus detentores no grupo social. São eles os guardiães, os livros vivos de uma modalidade de tradição-nostálgica, a dos eventos que marcaram a vida do grupo”.¹⁰⁰ E não é sem menos significado a veiculação permanente no interior da comunidade religiosa, de um discurso intercalado ou abastecido de lembranças positivas, de acontecimentos exemplares, gradativamente otimizados pelo diapasão do distanciamento no tempo e no espaço. Quanto mais distante mais brilhante. Quem assim procede se coloca na admirável posição de guardião da história do grupo, atualizando informações essenciais e necessárias às reconstruções permanentes que ali acontecem. Os mais velhos formam o grupo de vigilância da excelência do passado que deve, tanto quanto possível, ser seguido pelos mais jovens na estruturação do universo religioso atual. Mas quem fala com

⁹⁹ GOMES, Núbia Pereira de Magalhães & PEREIRA, Edimilson de Almeida.

“Inúmeras cabeças; tradições afro-brasileiras e horizontes da contemporaneidade” In: FONSECA, Maria Nazareth Soares. *Org. Brasil afro-brasileiro*. Belo Horizonte: Autentica, 2000. pgs. 41/59.

¹⁰⁰ GOMES & PEREIRA. *Op. cit.*, p.49.

veemência do passado, para além de mostrar-se sábio ou sabedor das coisas, pretende também imprimir sua marca na reinvenção do presente no qual se coloca com as primazias da senhoria iniciática e, portanto, com grande poder de influenciar no redimensionamento do grupo religioso. Evidentemente que as pessoas mais velhas, as graciosamente chamadas de mocotonas, têm um passado a zelar e não é conveniente que se exponham com a aceitação plena das novidades, dos modismos, que se encaixam paulatinamente na esteira rolante das mudanças. O papel fundamental de triagem do que deve ser mudado e integrado ao contexto religioso cabe, exclusivamente, ao líder religioso. Cabe-lhe, assim, a responsabilidade da decisão última, apoiada pelas divindades adredemente consultadas. Os argumentos consolidados com a consulta oracular podem até não receber a unanimidade do grupo, mas ninguém ousaria a impertinência de obstruir as intenções sacerdotais, a menos que esteja disposto à dissensão e de ser alvo provavelmente do repúdio da maioria do grupo. De qualquer maneira, pelas razões óbvias de segurança pessoal, para não ser vítima da maledicência geral, aquele que ousa inovar não aceita que sua inovação possa ser considerada uma quebra da norma religiosa. A rigor, existe quase uma tradição de se quebrar a tradição, com a inclusão de elementos novos no contexto do ritual, e o binômio tradição/mudança encontra no próprio grupo religioso sua justificativa, e tudo leva a crer que a mudança engendra a continuidade da tradição, mesmo que nisso possa ser identificado algum tipo de contradição formal. Em que medida o candomblé, face às agressões externas, particularmente àquelas de natureza econômica, preservou a tradição ou a essência da tradição, sem deixar-se atingir pela folclorização ou por coisas que não são de fato importantes? E, ao mesmo tempo, como ele se insere nessa vertente da mudança, resultado da dinâmica da própria sociedade? A mudança no candomblé implicou na eliminação da tradição, ou apenas no desrespeito aos postulados éticos que pretendem garanti-la mais como poder do que conduta a ser seguida?

- evolução
da
tradição/mudança

Essa seria uma questão que mereceria uma reflexão específica e que não cabe nos limites deste texto. Mas a resposta a essas e a outras questões depende da leitura que se faça da tradição e da mudança. No meu modo de entender, a tradição no candomblé é tão dinâmica quanto a noção de mudança. A tradição guarda uma essência mutante, que se atualiza com a própria mudança. É como se pudéssemos pensar que alguma coisa fosse capaz de mudar permanecendo. A sociologia talvez se sinta acanhada em afirmar tamanha incongruência. A filosofia certamente diria ou tentaria explicar isso melhor. Mas é o que ocorre. Se a tradição, para ser tradição, tem que ser preservada como algo que não deve ser atingido pela atualização constante, estaria então aberto o campo de possibilidade de cristalização e da própria deterioração do saber.

Os mecanismos com os quais se preserva o saber religioso no continente africano, no Brasil e, muito particularmente, na Bahia, vêm sendo permanentemente redefinidos. Um dos que estão perdendo terreno para novas formas de preservação do saber é a oralidade, gradativamente substituída por instrumentos cada vez mais sofisticados de anotações, gravações mecânicas, filmagens e, até mesmo, de leitura informatizada. Com isso, deixa-se de praticar o exercício da memória, tão comum nas sociedades africanas pré-coloniais. Mas acontece que somos brasileiros pós-coloniais. Verger, comentando a facilidade com que os iorubás da Nigéria memorizam os elementos de sua cultura, é contundente: "A facilidade com que (eles) conseguem reter todas essas locuções (dos textos sagrados) orais é explicada pelos seus métodos de divulgação do conhecimento e pelas formas que eles dão a essa divulgação. O conhecimento é transmitido do mestre ao discípulo com o auxílio de frases curtas e cadenciadas, em um certo ritmo, de acordo com a respiração. Nessas frases intervém também o elemento melódico da tonalidade marcada de uma linguagem em que a repetição de vogais e aliterações desempenham papel muito importante".¹⁰¹ Então, tinha-se

¹⁰¹ VERGER, Pierre. "Automatisme verbal et communication du savoir chez les Yoruba". In: L'HOMME; Revue française d'Anthropologie, Paris, Mouton, 12(2):6-45, 1972. As condições lingüísticas, políticas e históricas que interferem na transmissão do saber se afastam, em muito, do contexto africano e, assim, buscam-se novas maneiras de preservação da tradição agora afro-brasileira.

de imaginar que essa tradição teria que mudar, ainda que se preservasse a essência da tradição, pelo menos os elementos atuantes, necessários à própria permanência do candomblé com a força que ele tem hoje. A expectativa é que a população religiosa afro-brasileira possa discernir, quanto ao seu papel como portadora de valores religiosos, com base na herança africana, e que sua participação consciente nesse universo é também um elemento dinâmico no processo de atualização permanente do conteúdo sagrado que, para continuar, deve mudar para que possa se ajustar aos novos tempos, sem perder de vista aquela ossatura a que se fez alusão. É o núcleo, o centro da memória coletiva, tecido fino mas resistente, com o poder de colocar os de hoje na mesma direção do compromisso da conduta sadia dos que emprestaram sua contribuição à formação da religião afro-brasileira. Os descendentes de hoje serão obviamente os ancestrais de amanhã. E, como tais, se bem realizada a tarefa imposta a cada um pelo compromisso de serem portadores da milenar herança religiosa, aqui recriada, reinventada permanentemente, serão todos lembrados pelas futuras gerações. Lembrados como exemplo dignificante, com a glória maior de se transmudarem, no presente do futuro, em saudosos “zambis zambis dos cus já se foram”, reverenciados como personagens do “Tempo de tia cu”.

CAPÍTULO VII

Candomblé: um produto nacional

O processo dinâmico de mudança e reinterpretação a que estiveram submetidas as culturas africanas¹⁰² que aportaram no Brasil com o advento da escravidão tem, nos candomblés, um dos exemplos mais típicos de resistência cultural e, ao mesmo tempo, de ajustamento ao novo quadro social, preservando elementos essenciais à continuidade das práticas religiosas de matrizes africanas. Certo é que as diferentes variantes dos candomblés, quaisquer que sejam os distanciamentos das matrizes de origem, estão estruturalmente comprometidas com diversificados e complexos valores religiosos africanos. Contudo, em nenhum caso, até mesmo para os chamados candomblés tradicionais ou mais tradicionais, verifica-se uma reprodução de uma determinada organização religiosa africana. O que parece ter acontecido, ao considerar a grande diversificação do continuum religioso afro-brasileiro, foi um profundo processo de redefinição da herança religiosa fazendo surgir uma estrutura de base, já nacional, ou nacionalizada, capaz de, preservando elementos de origem, redefini-los em muitos dos casos, e permitindo que outros valores não-africanos se incorporassem e, no encontro entre eles, emanasse um sistema de crença que motiva e anima as comunidades religiosas afro-brasileiras. Assim é que os candomblés sintetizam diferentes valores culturais ao formar uma complexa organização socioreligiosa, que não encontra paralelo em nenhuma das sociedades africanas comprometidas com o tráfico de escravos para o Brasil. Muitos dos sacerdotes que foram à África em busca de novas informações para enriquecer seus conhecimentos litúrgicos, por curiosidade ou simples desejo de uma aproximação com as origens dos cultos, voltaram com alguma decepção. Acontece que não encontraram nenhuma estrutura religiosa que se aproximasse ou pudesse ser tomada como modelo para suas próprias casas de culto para as diferentes divindades de origem africana. Não estou querendo afirmar que os cultos aos orixás, voduns e inquices tenham completamente desaparecido do continente africano, que não é bem o caso. Muitos ainda existem dentro

¹⁰² Alguns dos principais argumentos de sustentação deste texto foram discutidos no meu artigo intitulado: "Em busca da identidade étnica" publicado no Boletim do Centenário, agosto de 1987.

de estruturas tradicionais ou regionalizados e, na maioria dos casos, cada divindade tem seu culto organizado como culto familiar, ora como protetora de um bairro, como no caso de Iansã, mais conhecida como Avesam, em Porto Novo no Benim, ora como protetora de uma cidade, como Oxum, em Oshogbo, ou, mais universal, como Xangô, estreitamente relacionado com as estruturas políticas tradicionais e locais de muitas cidades da Nigéria. Mas todos esses cultos guardam suas características regionais sem nunca se estruturarem, como nos casos dos terreiros do Brasil onde um conjunto de divindades, mesmo de procedência étnica diversificada, são cultuadas dentro de um mesmo padrão organizacional. O candomblé, em termos de sua organização socioreligiosa, é uma criação eminentemente do negro no Brasil, que soube, de maneira exemplar, reinventar, restaurar, reelaborar, os elementos fragmentados que herdaram e, mais que isso, aceitar a inserção de novos elementos, na construção de um sistema de crença bem amplo e democrático, sem perder as conexões históricas de sua origem. Nesse sentido, o candomblé é um produto nacional produzido pela inteligência negro-brasileira. Porém, já não é mais “uma coisa de negro”, como se dizia pejorativamente, quando se verifica o redimensionamento dos candomblés alcançando estratos mais altos da sociedade em que predomina, como sabemos, uma população eminentemente de cor branca. Os orixás, os voduns, os inquices são africanos mas, aqui adquiriram cidadania e são cultuados por brasileiros de todas as origens e cor, e servem de lenitivo espiritual a uma comunidade cujos problemas existenciais de seus membros se inserem no conjunto maior dos problemas sociais a que está submetida parcela considerável da população brasileira. Essas divindades foram se ajustando à nova pátria e cultuadas ora em língua africana, portuguesa ou indígena. Resistem bravamente ao assédio do sincretismo religioso e vão vivendo paralelamente, com relações de boa vizinhança, com outras divindades de outros hagiologios. Preservaram-se seus alimentos sagrados, modificados alguns com a

inclusão de um condimento a mais, ou então acrescentaram, à sua dieta sagrada, alimentos tipicamente brasileiros, como a feijoada, já consagrada como prato votivo a Ogum em muitos dos terreiros de candomblés do Brasil. Essas reinterpretações e reelaborações do conteúdo litúrgico oriundo de diferentes etnias africanas permitem compreender o tão desejado purismo de algumas nações de candomblés, nos limites de sua dimensão simbólica, como fator/vetor de prestígio nas relações intragrupoais. Não há nenhuma dúvida da possibilidade de ter existido, nos primeiros tempos e templos de candomblés da Bahia, por exemplo, um certo dogmatismo conjuntural com o qual se instaurou um corpus doutrinário para a prática do culto aos orixás, e é bem provável que alguns terreiros quetos mantenham uma certa fidelidade a um padrão inicial criado pelos primeiros fundadores dos candomblés. Mas a verdade é que, atualmente, a estrutura religiosa de um candomblé nagô, por exemplo, não pode prescindir de certos elementos específicos da organização conventual típica da denominada nação jêje, para aludir a uma situação mais generalizante. E quem é iniciado nos candomblés ou quem os frequenta com um pouco mais de assiduidade logo se dá conta da presença de elementos culturais de procedência étnica diversificada, que ali se integram harmoniosamente, para formar uma comunidade hierarquizada e complexa, do ponto de vista de sua estrutura religiosa, na qual são cultuadas divindades de diferentes origens. Essas pessoas sabem que, nas situações mais críticas de suas vidas, podem contar com o beneplácito de um caboclo benfazejo, conhecedor das ervas e de rezas e das raízes e que pode baixar num terreiro e aviar uma receita mágico-religiosa. Pois é quase sempre aos caboclos que recorrem em busca da prescrição de uma eficaz e providencial intervenção terapêutica, sem que isso venha a desmerecer o poder sagrado de outras divindades. A presença do candomblé, no conjunto das formulações rituais afro-brasileiras, é expressão eloqüente e mais visível da nacionalização da herança religiosa africana no Brasil. O caboclo,

enquanto divindade, tem seu dia de festa especial em muitos dos mais tradicionais terreiros de candomblé da Bahia. E quando não está previsto, no calendário litúrgico, um dia reservado para a sua festa, nem por isso deixa de ser reverenciado com uma oferenda votiva de sua predileção. Muitos iniciados em candomblés ditos ou auto-definidos como “tradicionais” têm seus caboclos “assentados” em suas casas residenciais ou em lugares adrede preparados, onde lhes consagram culto, especialmente durante as chamadas ‘sessões de giro’, quando em datas certas se realiza liturgia especial para os encantados. E essas pessoas freqüentam livremente outros candomblés chamados de caboclos, posto que a eles dedicados, e ali incorporam seus caboclos protetores. Por tudo isso, essa especificidade cultural à qual já aludimos deve ser vista numa dimensão antropológica, como parte integrante da sociedade brasileira, levando-se em conta sua relação e compromisso com outros segmentos étnicos, africanos ou não, mas que estão comprometidos com o processo de formação da cultura nacional. Mas que fique claro que não se pretende uma ruptura nas relações diacrônicas dos negros brasileiros com as diferentes culturas africanas das quais são originários, até porque ainda estão bem nítidas, na memória coletiva dos afro-descendentes, as noções, ainda que vagas, de procedência e origem étnica.



BIBLIOGRAFIA

- AGBO, Casimir, dito Alidji, *Histoire de Ouidab*, 2a. ed., Paris, 1959.
- Arquivo Histórico Ultramarino – Portugal. Doc. 20766.
- BACELAR, Jeferson. Etnicidade. *Ser negro em Salvador*. Salvador: Ianamá, 1989.
- BACELLAR, Jeferson. "V Congresso Afro-brasileiro". In: *Jornal A Tarde*. (A Tarde Cultural). 16-08 :1997.
- BENISTE, José. *Orun Aiye: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-iorubá entre o céu e a terra*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1977, p.300.
- BERNARDO, Teresinha. *Negras, mulheres e mães*. Tese de Livre-Docência em Antropologia, apresentada ao Departamento de Antropologia da Faculdade de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo: 2002
- BOXER, C.R. *Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola 1602-1686*. São Paulo: Editora Nacional, 1973, p.243. Apud SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- BOXER, CR. *A Idade de Ouro (Dores do crescimento de uma sociedade colonial)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969.
- BRAGA, Julio. *Em busca da identidade étnica*, Rio de Janeiro: Boletim do Centenário, agosto, 1987.
- BRAGA, Julio. *Religião e Cidadania (Org.)* Salvador: EGBA/UFBA, 1990.
- BRAGA, Julio. *Ifá no Brasil*. In: *Rev. das Ciências Humanas*. FFCH, UFBA, n.1, julho/1980, p.113-122.
- BRAGA, Julio. *Fuxico de Candomblé*. Estudos afro-brasileiros. Feira de Santana: UEFS, 1988.
- BRAGA, Julio. *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 1995.
- BRAGA, Julio. *O jogo de búzios: um estudo da adivinhação no candomblé*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- BRAGA, Julio. *Ancestralidade Afro-brasileira: o culto de Baba Egum*. Salvador: CEAO/ Ianamá, 1992.
- BRAHAM, R. C., *Dictionary of Modern Yoruba*, University of London Press, 1958.
- CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária. 1977.
- CAPONE, Stefania. *La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*. Paris: Éditions Karthala, 1999.

- CARNEIRO, Edison. *Ursa Maior*. Salvador, Centro Editorial e Didático da UFBA, 1980.
- CASTRO, Guilherme: Um documento sugestivo. In: *Jornal da Bahia*, 23/12/62.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. Língua e nação de candomblé. In: *ÁFRICA*. Revista do Centro de Estudos Africanos, USP4, 1981.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. Notícias de uma Pesquisa em África, In: *Afro-Ásia*, no. 1, 1965: p.41.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares africanos na Bahia. Um vocabulário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro: Topbooks Editora e Distribuidora de Livros Ltda, 2001.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros, Estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- DANTAS, Beatriz Góis. Pureza e poder no mundo dos Candomblés. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org). *CANDOMBLÉ. Desvendando identidades. Novos escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo, EMW Editores, 1987.
- DUCAN, John. *Travels in Western Africa. (1845-1846)* Londres, 1847. Apud VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benim e a Baía de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. São Paulo: Corrupio, 1987.
- DZIDZIENYO, Anani. A África vista do Brasil. In: *Afro-Asia*; Salvador, CEAO, n.º 10-11, 1970: p. 67-9.
- ELIADE, Mircea. *Aspects du mith*. France: Gallimard, 1963.
- FREYRE, Gilberto et alli. *Novos Estudos Afro-Brasileiros*. Trabalhos apresentados ao Primeiro Congresso Afro-Brasileiro do Recife. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937.
- FREYRE, Gilberto. *Problemas Brasileiros de Antropologia*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1962.
- GAVOY, Notices Historiques sur Ouidah. In: *Etudes Daboméennes*, n.º 13, 955:45.
- GOMES, Núbia Pereira de Magalhães & PEREIRA, Edimilson de Almeida. *Inumeráveis cabeças; tradições afro-brasileiras e horizontes da contemporaneidade* In: FONSECA, Maria Nazareth Soares.(Org). *Brasil afro-brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- GUDEMAN, Stephen & SCHWARTZ, Stuart : *Purgando o pecado original: compadrio e batismo de escravos na Bahia no século XVIII*. In: REIS, João José (Org). *Escravidão & Invenção da Liberdade. Estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- HAZOUÉMÉ, Alphonse, *Chacha n'est plus*. In: *France-Dahomey*, n.º 5, 17/01/1956.
- HAZOUÉMÉ, Paul, *Le Pacte de Sang au Dahomey, Tr. et Mem. de l'Institut d'ethnologie*, vol. XXV, Paris, 1937.
- HAZOUÉMÉ, Paul, *Noms donnés aux Européens à Ouidah*, in: *Bulletin de l'Enseignement, A.O.F.*, n.º 33, junho, 1937.
- HERSKOVITS, Melville J. *The panan, na afrobahian religious rite of transition*. In: *Les afro-américains. Mémoire 27*. IFAN-Dakar. 1952:133-140.

- JOHNSON, Samuel. *The history of the Iorubas; from the Earliest Times to the Beginning of British Protectorate*. Lagos, Nigéria, Bookshops, 1937.
- KOSTER, Henry. *Viagens ao nordeste do Brasil (Travels in Brazil)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942.
- LANDES, Ruth. *A Cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- LAPLATINE, François. *Aprender antropologia*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- LIMA, Vivaldo da Costa. *Liderança e sucessão, coerência e norma no grupo de candomblé*. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. (Org.) *Leopardo dos olhos de fogo*. São Paulo: Ateliê Editorial, 1998.
- LIMA, Vivaldo da Costa. *Ainda sobre a nação Ketu*. In: *Faraimará, o caçador traz alegria: Mãe Stella, 60 anos de iniciação*. Cléo Martins e Raul Lody (Organizadores). Rio de Janeiro: Pallas, 2000.
- LIMA, Vivaldo da Costa. *Os obás de xangô*. In: *AFRO-ÁSIA, Centro de Estudos Afro-Orientais, UFBA*. 2-3: 5- 36, 1966.
- LIMA, Vivaldo da Costa. *A família-de-santo nos candomblés jêjes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais*. Salvador, 1977, Dissertação de Mestrado em Ciências Humanas, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA.
- LIMA, Vivaldo da Costa. *O Conceito de nação nos candomblés da Bahia*. *AFRO-ASIA*. Salvador, CEAO.12:65-90, 1978.
- MAGGIE, Yvone. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- MATTOSO, Kátia de Queiroz. *Ser escravo no Brasil*. 2° ed. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- MERCIER, Paul, *Civilisation du Benin*, Paris, 1962.
- MERLO, Christian, *Hierarchie Fetichiste de Ouidah*, In: *Bulletin de l'Inst. Français d'Afrique Noire*, t. II, nos. 1 e 2, *Janvier-Avril*, 1940:1.
- MESLIN, Michel. *A experiência humana do divino: fundamentos de uma antropologia religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- OLIVEIRA, Waldir Freitas & LIMA, Vivaldo da Costa, (Org). *Cartas de Édison Carneiro a Arthur Ramos: de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938*. São Paulo: Corrupio, 1987.
- QUEIROZ, Maria Laura Pereira de, et alii. *Identidade nacional, religião, expressões culturais; a criação religiosa no Brasil*. In: *Religião & Identidade Nacional*. Rio de Janeiro: Grall, 1988.
- QUERINO, Manuel. *Costumes africanos no Brasil*. Recife: FUNDAJ, Massangana, 1988.
- REGIS, Olga Francisca. *Nação-Queto*. In: *Encontro de nações-de-candomblé*. Salvador: Ianamá: Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA: Centro Editorial Didático da UFBA, 1984.
- RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Nacional, 1935.
- SANTOS, Deoscóredes Maximiliano dos. (Mestre didi) *A cultura negra continua nas mãos dos seus donos*, In: COSTA, Haroldo. *Fala crioulo*. Rio de Janeiro: Record, 1982.

- SANTOS, Juana Elbein dos. *La religion nago génératrice et réserve de valeurs culturelles au Brésil*. In: *Les religions africaines comme source de valeurs de civilisation*. Colloque de Cotonou 16-22, Aout 1970. Presence africaine, Paris, 1972.
- SANTOS, Juana Elbein dos. O nagô e a morte: pade, ase e o culto de egum na Bahia. Petrópolis: Vozes, 1975.
- SANTOS, Juana Elbein & SANTOS, Deoscóredes M. dos. O culto dos ancestrais na Bahia: o culto dos Eguns. In: OLÓORISA. Escritos sobre a religião dos orixás. Coordenador e Tradutor Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Ágora, 1981:155/188.
- SCISÍNIQ, Alaôr Eduardo. Dicionário da escravidão. Rio de Janeiro: Léo Christiano Editorial, 1997.
- SEGUROLA, R.P.B., *Dictionnaire Fon-Français*, Vol. II, Cotonou, 2ª. Ed., 1968, p. 39 e 599.
- SILVA, Jônatas C. SILVA, Jonatas C. História de lutas negras: memórias do surgimento do movimento negro na Bahia. In: REIS, João José (Org.) Escravidão e invenção da liberdade. Estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- SILVEIRA, Renata da. Jêje-nagô, iorubá-tapa, aon-efan, ijexá: processo de constituição do candomblé da Barroquinha (1764-1851). In: Revista Cultura, vol. 6. Petrópolis: Vozes, 2000.
- SILVERSTEIN, Leni M. Mãe de Todo Mundo. Modos de Sobrevivência nas comunidades de Candomblé da Bahia. In: Religião e Sociedade. José Murilo de Carvalho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- SIQUEIRA, Maria de Lourdes & SILVA, Ana Célia (Coord.). Mãe Hilda. A história da minha vida. Salvador: Apoio cultural da Câmara Municipal de Salvador, s/d.
- SOARES, Mariza de Carvalho. Devotos da cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- SOUZA, Norberto Francisco de. *Contribution à l'Histoire de la Famille da Souza*, in: *Études Dahoméennes*, no. XIII. (1955:19).
- VARJÃO, Suzana. Mãe Preta In: A Tarde, Salvador, Caderno 2, pag. 1, 2002.
- VERGER, Pierre, *Rétour des Brésiliens au Golfe du Benin au XIXe Siècle*. In: *Études Dahoméennes*, no. 8:8.
- VERGER, Pierre. *Automatisme verbal et communication du Savoir chez les Yoruba*. In: L'HOMME; Revue française d'Anthropologie; Paris, Mouton, 12(2):6-45, 1972.
- VERGER, Pierre. *Flux et Reflux de la Traite des Negres entre le Golfe de Benin et Bahia de Todos os Santos: du XVII e au XIXe Siècle*, Paris, 1968.
- VERGER, Pierre. *Notes sur le culte des orisa et vodum à Bahia, la Baie de tous les saints, au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique*, Mémoire 51, IFAN, Dakar, Senegal, 1957.
- VOGEL, Arno. A galinha d'angola; iniciação e identidade na cultura afro-brasileira. Rio de Janeiro: Pallas, 1993.

ETNO BAHIA

Coordenação da coleção

Jeferson Bacelar e Cláudio Pereira

Coordenação Editorial / Editoração Eletrônica / Capa

P555 Edições / André Portugal e Marcelo Portugal

Fotos

Julio Braga (pág. 13) / Marisa Vianna (págs. 23, 58, 83, 103, 127)

Ilustração da folha de guarda

Sérgio Rabinovitz

Revisão

Vanessa Buffone

Estagiário

André Virgílio de Lima

Ficha Catalográfica

Maísa Menezes de Andrade

B794 Braga, Júlio

Candomblé: tradição e mudança./ Júlio Braga. – Salvador :
P555 Edições, 2006.

132p. – (Coleção Etno-Bahia)

ISBN: 85-89655-19-9

1.Candomblé I.Título II.Série.

CDD 299.6



Av. Otávio Mangabeira, 1601, Ed. Porto de Sagres, salas 305/306,
Pituba, Salvador, Bahia, Brasil, cep: 41.830-050
Tel: 55 71 3240-9299 Fax: 55 71 3240-9324
www.p555.com.br; contato@p555.com.br





