

Feitiço de Oxum

Um estudo sobre o *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* e suas relações em rede
com outros terreiros

DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

ALUNO: RAFAEL SOARES DE OLIVEIRA

PROF. DR. ORIENTADOR: ORDEP SERRA

PROFS.DRS. EXAMINADORES:

LUIS NICOLAU PARÉS

RENATO DA SILVEIRA

SERGIO F. FERRETI

ZWINGLIO M. DIAS

PPGCS – UFBA

2005

Resumo

Este é um estudo etnográfico sobre o Terreiro Ilê Axé Iyá Nassô Oká, conhecido como Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho da Federação, ou simplesmente a Casa Branca, e sobre a sua rede de relações com outros Terreiros. A literatura lhe dispensa lugar de destaque: abunda em citações **do** “Terreiro da Casa Branca”; no entanto, a verdade é que nessa bibliografia especializada contam-se poucos estudos **sobre** o tão referido Terreiro. Este trabalho busca preencher, em parte, esta lacuna, trazendo elementos atuais de sua história e de sua organização do espaço e do tempo, bem como busca analisar seus modos de constituição como grupo étnico-ecclesial e a configuração das suas relações em rede com outros Terreiros de candomblé.

Abstract

This is an ethnographic study about Ilê Axé Iyá Nassô Oká [an African Brazilian temple in Salvador, Bahia], known as Casa Branca do Engenho Velho da Federação, or simply Casa Branca, and its network of relations with other African Brazilian temples. The literature gives it special distinction: the “Casa Branca” temple is often mentioned in the ethnographic studies; however, what really happens is that on this specialized bibliography there are few studies about this much quoted temple. Is this work’s intention to fill at least a part of this gap, bringing elements from Casa Branca’s history and of its organization of time and space, as to analyze it’s ways of constitution as an ethnic-ecclesiastic group and the configuration of it’s network of relations with other African Brazilian temples.

Agradecimentos

Agradecer é risco, de esquecer alguém importante. Arriscar é viver.

Começo pelas instituições. Agradeço a oportunidade de retorno ao mundo da pesquisa acadêmica proporcionada pelo PPGCS da UFBA e ao apoio conferido pelo CNPq em forma de bolsa de doutorado e taxa de bancada. Em especial agradeço a KOINONIA – Presença Ecumênica e Serviço por seu investimento em liberar-me para minha formação, e aos companheiros de trabalho que compensaram minhas ausências nesse tempo de pesquisas e elaboração desse trabalho.

Há pessoas a destacar. Primeiramente agradeço aos argutos, pacientes e incansáveis olhares orientadores do Prof. Dr. Ordep Serra, bem como as primeiras críticas do exame de qualificação feitas pelos Profs. Drs. Luis Nicolau Parés e Renato da Silveira. Antecipo o agradecimento pela presença na Banca Examinadora e pela leitura crítica dos Profs. Drs. Sergio Ferreti e Zwinglio Dias.

Mas há outros que ajudaram a finalizar esta tarefa acadêmica e entre elas destaco a amiga Jussara Rêgo Dias, com quem travei diálogos imprescindíveis para a elaboração dos mapas constantes do texto.

Contam também com minha gratidão e apreço aqueles que, mais que amigos, se tornaram meus irmãos no trabalho, pessoas que são os verdadeiros detentores dos saberes que procurei decifrar nesses quatro anos de pesquisa. São os sacerdotes e sacerdotisas do Ilê Axé Iyá Nassô Oká, cuja lista dos mais freqüentes no Terreiro desde 2001 incluí em agradecimento a cada um no Apêndice, evitando repetir aqui todos os nomes. Mas quero fazer destaques dentre tantos. Primeiramente à Venerável Iyalorixá Altamira Cecília dos Santos, Mãe Tatá, por sua acolhida e carinho. Em segundo lugar, e especialmente, sou grato à Venerável Equede Gersonice de Azevedo Brandão, Equede Sinha com quem mantenho grande amizade, por suas pacientes e sempre sábias e hospitaleiras orientações. E em terceiro lugar ao Venerável Ogan Antônio Marques, Ogan Tonho, vigoroso defensor da grandiosidade do candomblé, com quem aprendi sobre humildade e rigor.

Finalmente agradeço ao mais importante dos apoios: o esteio da minha família.

A meus filhos Daniel e Raphael Simonato de Oliveira pelos momentos de convívio, compreensão e carinho dentre tantas ausências e horas de trabalho.

E a Solange Simonato de Oliveira por seu companheirismo contra a solidão, bom humor contra as ansiedades e a um misto de ternura e confiança contra as inseguranças do caminho.

Sumário

I - A CASA BRANCA NA ENCOSTA DA AVENIDA DO VALE	01
1 - ALÉM DO OLHAR HORIZONTAL	01
2 - RAÇA E COR EM UMA ESTRUTURA ECLESIAL	17
3 - SEGREDOS DE FAMÍLIA	28
4 - <i>ARA KETU</i>	31
5 - PATRIMÔNIO DE SÃO JORGE	36
6 - ESCRITOS SOBRE A “CASA” E SUA “NAÇÃO”	45
7 - “NEGROS BARROCOS” NA BARROQUINHA DE <i>IYÁ NASSÔ</i>	56
8 - UMA BREVE PASSAGEM PELO SÉCULO XIX	72
9 - PRIMEIROS OLHARES DE INTERPRETAÇÃO	74
II - TERRITÓRIO DE <i>ORIXÁS</i>, <i>ORIS</i> E <i>AXÉ</i>	80
1 - CALENDÁRIO RITUAL	81
2 - CALENDÁRIOS VIVOS	100
3 - ESPAÇO: TOMBADO, MUTANTE E TERRITÓRIO DE <i>AXÉ</i>	107
III - O CANDOMBLÉ DE <i>IYÁ NASSÔ</i>: TEMPO DE SER	122
1 - OUTRO TEMPO	122
2 - DIÁLOGOS INTERPRETATIVOS	138
3 - APRENDENDO SOBRE PRESENTES: PASSADO E FUTURO	152
IV - O TECIDO DA GENTE QUE FAZ A CASA	173
1 - OUTRAS LUZES DA CIDADE DE SALVADOR	175
2 - INGRESSO, RECRUTAMENTO E ACOLHIDA	202
3 - TECENDO A “FAMÍLIA”: CRITÉRIOS EM MOVIMENTO	205
4 - FORJANDO A CASA: FORMANDO OS COMPETENTES	231
5 - O ALICERCE DAS RELAÇÕES: COMPETÊNCIA EM CANDOMBLÉ	242
6 - A <i>ESCOLINHA</i> DE CANDOMBLÉ	248
7 - ARREIMATE DO TECIDO ALINHAVADO	253
V - TECENDO REDES: DE RELAÇÕES DA “CASA” COM OUTRAS CASAS	257
1 - REDE DE PARENTESCO	266
2 - RELAÇÕES DE IDENTIDADE OU DIPLOMÁTICAS	291
3 - REDE E TERRITÓRIO: UMA NOTA ÊMICA	312
4 - DIÁLOGO INTERPRETATIVO: DA CAPACIDADE DE PROPAGAÇÃO DA REDE	314
5 - NOTAS CONCLUSIVAS: DESVENDANDO O <i>FEITIÇO DE OXUM</i>	326
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	337
ANEXO 1 - DEFINIÇÃO DE PADRÃO DE HABITABILIDADE	345
ANEXO 2 - TABELA DA SEGREGAÇÃO	346
ANEXO 3 - LISTA DE DADOS DE RIBARD, 1999 E KOINONIA, 2003	350
ANEXO 4 - RELAÇÃO DE TERREIROS DE FILHOS E DE FILHAS DE <i>IYÁ</i> NITINHA DE OXUM, <i>IYÁ KEKERÊ OSSI</i> DA CASA BRANCA	354
ANEXO 5 - LISTA DE ALGUNS TERREIROS DA REDE DA CASA BRANCA	356
APÊNDICE – PARTE I	363
APÊNDICE – PARTE II	381

I - A CASA BRANCA NA ENCOSTA DA AVENIDA DO VALE

1 – ALÉM DO OLHAR HORIZONTAL

Convidado a visitar pela primeira vez a Casa Branca do Engenho Velho, tomei uma condução até a Avenida Vasco da Gama, nº 463.



A Avenida é dividida por um canal no qual se vêem as marcas de um processo de deterioração de um rio que outrora fora de água límpida e potável — em um tempo em que chamá-lo de “canal” seria ofensa capaz de abalar seus vizinhos e fazer estremecer divindades.



À primeira vista, esta parece ser uma avenida na qual não mais se instalam moradores, apenas comércios, sendo os mais próximos (aqueles que a vista pode alcançar, desde o ponto onde eu me achava), em sua maioria, ligados a automóveis: manutenção, venda de autopeças etc. Mas era, de fato, uma “primeira vista” aquela que, dirigida para baixo, avistou o rio em extinção e enxergou

os carros em intenso movimento, os grandes e esbaforidos ônibus urbanos

(transpirando ansiedade e fumaça poluída), e fez juntar-se à percepção dos sons estridentes a imagem da poeira convivendo com o asfalto. Para ver mais, é preciso levantar a vista bem acima do asfalto, e ali identificar um vale.

Um ato simples, mas capaz de gerar um estranhamento.

... Um endereço, o veículo para alcançá-lo, o dinheiro necessário para viabilizar o traslado, a roupa que se pode escolher para sair de casa, e outras escolhas, por si só simples, são vividas como “naturais”... Seguindo meus costumes aparentemente “naturais”, eu veria ali uma área insalubre constituída, de forma desordenada, pelo crescimento de mais uma cidade metropolitana no final do século XX, no “Terceiro Mundo”. O ato singelo de perceber-me em um vale me fez capaz de imaginá-lo a fruir um tempo silencioso em noites frescas de luar, ventilado e aconchegante, em meio a muitas árvores.



Confesso que a imaginação me capturou e subverteria todas as impressões que me chegavam, caso elas não fossem tão impactantes: os montes que ladeiam o vale são densamente habitados. Salta aos olhos a aglomeração de casas à esquerda de quem se põe de frente para a vazante do rio. A visão pode alcançar moradias de diversos tipos. Algumas sem acabamento, com tijolos em alvenaria aparente, assinalam o monte avistado desde a frente da Casa Branca, no outro lado do canal...



Marcas de habitações de famílias sem condições financeiras de reproduzir o padrão estético hegemônico da cidade formal, instaladas em ruas estreitas e de difícil acesso... Impressões que, melhor refletidas, permitem mais um estranhamento.

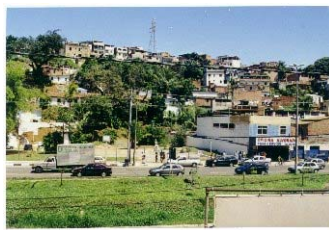
Afinal, o critério de dificuldade de acesso fez-me eludir o recurso ao automóvel, e induziu-me a privilegiar a contemplação de um pedestre.

Parado ali, a visualizar o vale, vi-me de costas para o endereço que buscava; no entanto, era preciso encontrá-lo...



Novamente, senti-me traído pelo hábito. Este me fez assumir uma (“naturalizada”) linha de horizonte — e deparar-me, pela primeira vez, com um terreno que não combinava muito com seus vizinhos imediatos, os comerciantes mais próximos.

Parecia um enclave na Avenida, um nódulo que se pode imaginar surgindo, de súbito, na seqüência visual obtida por um observador sentado em um veículo a percorrer aquela via. Um corte na monotonia de imagens urbanas da região, um hiato de quase



100 metros de grades brancas, sem qualquer identificação especial. Grades que nada escondem ao transeunte: da calçada, este pode avistar aquilo que elas cercam. À direita, surge um terreno cimentado de uns 200 m², onde, próximo à parede que o



limita nessa direção, se encontra o que poderia ser um pequeno lago (se cheio d’água),



com os contornos semelhantes a um duplo z arredondado, a alongar-se como um rabo; sobre um pedestal de 1 metro, na cabeceira deste espaço escavado (na extremidade mais distante do observador que chega “de fora”), está a imagem de uma sereia de uns 2 metros de comprimento.

Olhando em frente (desde a calçada, através da grade), no término dessa área cimentada, podem-se avistar árvores, alguns entulhos e materiais de construção, cuja presença se justifica pela placa de obras de recuperação e por outra (que impede, desse ângulo, avistar-se o alto) com dizeres relativos à preservação cultural e histórica da Casa Branca.



À esquerda, no entanto, se avista mais: uma construção em forma de barco, de concreto, branca, de uns 8 metros de comprimento por 3 de largura, a navegar, na imaginação de quem a divisa, com suas bordas azuis bem marcadas e uma bandeira amarela hasteada no centro . O barco delimita, à esquerda, o terreno cimentado; ali, entre os dois, como uma fronteira imaginária, há a marca bem visível de dois pares de bancos de praça, também de cimento.

A sensação ficaria impregnada de um certo peso — com tanto cimento — , se o giro da visão não alcançasse as áreas verdes e ajardinadas que surgem ao fundo e (ainda mais intensamente) à esquerda, no interior dos limites impostos pelas grades.

O limite à esquerda (que dali mal se pode visualizar), é o contorno de um

semicírculo imperfeito, que segue desde a calçada até alcançar o barco. Em seu interior, está toda uma área de cerca de 150 m² de grama (e, por vezes, arbustos)

convivendo com uma touça de bambus de mais de 6 metros de altura; de perto, pode-se ver que o bambuzal está cingido por um pano branco — como se lhe pusessem uma faixa com laço na cintura. A touça de bambus, que ocupa um trecho de cerca de 25 m², finda junto a um portão lateral, num dos extremos do gradil. Se avançarmos



paralelamente às grades, progredindo rumo à esquerda, então contornaremos o terreno, entrando por uma ruela calçada onde, à direita de quem chega, temos ainda as grades (que se infletem nesta direção, a fechar o campo) e, à esquerda, moradias; ao final da ruela, e do semicírculo percorrido por fora, avista-se, novamente, o portão que dá acesso ao terreno.



Depois adentraremos o portão... Por ora, ainda me (re)encontro na calçada paralela ao gradil. Daí eu vi que, no espaço cercado, ao fundo, entre o bambuzal e o barco, se descortinava uma moradia de uns 6 metros de frente.

... Mas por que me afirmei traído pelo olhar mantido “em linha de horizonte”, na perspectiva “natural” para um pedestre?

Assim como pouco antes (na contemplação da avenida inteira), também nesse novo lance de aproximação refiz minhas primeiras impressões ao erguer os olhos em direção ao aclave. Pois ali, encravadas na encosta, estão as construções maiores e mais contrastantes do sítio, todas em branco, incrustadas numa mancha verde de árvores e mato baixo, e vêm-se os caminhos que lhes dão acesso, pouco perceptíveis desde a calçada da avenida. Detendo-me assim, a olhar para cima, logo me foi possível comparar esta nova visão com o que antes já percebera, isto é, que no endereço da Avenida a imensa maioria de moradores estava acima do nível do asfalto, nas encostas do vale. Reformulei a idéia que tivera de sua vizinhança: afinal, a quem as pessoas que vivem naquelas encostas do sítio “espraiado” até a Avenida consideram vizinhos, senão aos (outros) moradores dos montes?...

Aquele terreno cingido pelas grades, visto da calçada da avenida, enquanto acessível à mirada direta do observador posto de pé a sua frente, era esdrúxulo em relação a seus confrontantes laterais, mas começava a fazer algum sentido pensá-lo avistado do alto, do outro lado do vale; ou, ao contrário, subindo-lhe a encosta, era significativo avistar o aglomerado urbano de habitações no entorno do vale.

Do alto, com o mesmo olhar horizontal, os semelhantes se reconhecem como quem habita as encostas daquele mundo desigualmente ordenado e caoticamente urbanizado. Para os moradores do alto, não deviam contar como vizinhos os estabelecimentos do comércio automotivo e outros ocupantes da beira da calçada. Disto logo me convenci. Mas por que, e como, aquelas habitações das encostas vieram a espraiar-se até a calçada, no trecho que eu examinava? Como, e por que, reservaram para seu campo um espaço distinto, em um endereço no ponto mais baixo do vale, em uma avenida sem próximos —, dissera eu, “sem vizinhos”?

Estas e outras perguntas começaram a invadir-me desde os primeiros momentos em que parei de olhar apenas horizontalmente: esse estranho modo de ver que, a princípio, iguala todo o avistado, para, em seguida, classificar as coisas vistas em “melhores” ou “piores”, como se as inevitáveis comparações não ocorressem já na mirada preliminar, e o ponto de vista então assumido fosse o natural, a base de toda a referência possível¹. Também me vi colhido no inevitável enredo do convívio humano, em que os olhares separam tudo entre “nós” e “eles”, “nosso” e “deles”, ainda que de forma involuntária. Portanto, convenci-me de que olhar para os moradores e semelhantes a ponto de pensá-los como vizinhos era um procedimento sempre relativo. Era necessário olhar horizontalmente, sim, mas, a cada vez, em um nível de altitude diferente em relação ao rio/canal que corta (cortava) o vale (diriam os moradores do alto), ou à Avenida Vasco da Gama (diriam os transeuntes e comerciantes).

Segui pela calçada, beirando a grade, até atingir o portão de acesso pela ruela lateral...

Vejo-me, agora, a repetir esta abordagem em outro momento.

...

¹ Certamente é disso que os clássicos da antropologia falam ao se referirem ao termo etnocentrismo. Trata-se do olhar que vê o outro a partir dos valores do seu próprio grupo social, em cujo convívio se aprende e se gesta uma visão comum do mundo: as noções de certo e errado, bom e mau, feio e bonito, semelhantes e diferentes, enfim referências de interpretação sobre o que se vê e se sente.

Dessa vez (nessa nova ocasião, tempos depois), eu integrava um cortejo, na chegada de uma pequena multidão enfeitada com roupas de festa — suas melhores roupas,



envergadas para a ida à missa de São Jorge, ou “missa de *Oxóssi*” como se ouvia de todos aos cochichos.



Franqueada a entrada lateral, pode-se ainda subir por uma escadaria para a qual todos, então, se dirigiam,

seguindo a imagem do Santo, trazida da missa. A passagem pela frente da casa que eu avistara da calçada, o trecho entre ela e o barco de cimento, levava as cerca de 400 pessoas à referida escadaria, que, logo no início, tem uma pequena construção à direita, recinto onde se encerra uma fonte; em cada degrau cabem três, ou, no



máximo, quatro pessoas (apertadas). Após a ascensão de uns 40 degraus, a escada leva, à direita, a uma segunda edificação, esta já um pouco maior que a primeira (tem

cerca de 10 m²); junto a ela, a maioria dos que chegavam arrastava os pés por três vezes. Esta casa está sobre um platô; do lado oposto a este, à esquerda de quem sobe, e num plano um pouco mais alto, pode-se ver outra casa maior, de mais de 20 m². Só depois vim a saber que essa era a *Fonte de Oxum*, que a segunda casa era a *de Exu* e a outra, maior (que se divisa daí olhando para o outro lado), era *de Xangô Airá*.



Dali para cima, a procissão se alterou substancialmente. Podiam-se ouvir os atabaques do terreiro. Muitos dos visitantes, ainda em meio à escadaria, entravam em transe, incorporando deuses logo acolhidos para dançar na grande casa só então tornada bem visível: uma casa de cerca de 35 metros de extensão por uns 14 de profundidade, ao final dos quase 80 degraus, branca, como as três edificações divisadas antes.

Pude pensar, ao seguir aquele rito processional, que após os 40 degraus de subida, ou melhor, a partir do platô onde se instalava a *Casa de Exu*, havia uma linha demarcatória, como que uma fronteira imaginária, cuja ultrapassagem permitia a manifestação dos fenômenos religiosos, como se a partir dali se adentrasse no sagrado.

Detive-me no tal platô, e num giro de visão, de costas para a encosta, descortinei o outro lado do vale.



Neste nível estavam as moradias... E pus-me a imaginar os que anualmente avistavam, desde o monte oposto, o que ali se passava, e, embora algo distantes, compartilhavam da mesma

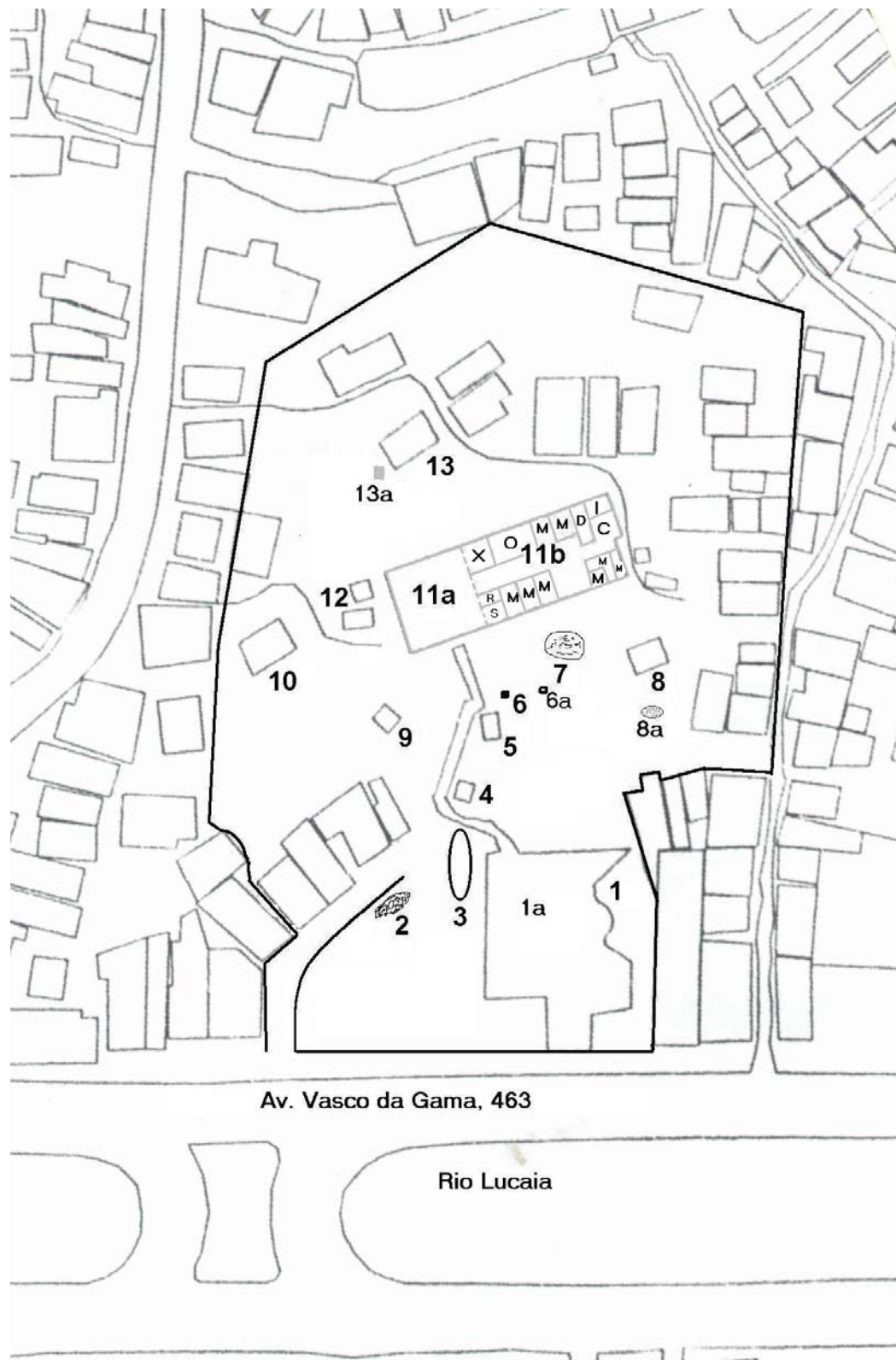
condição de moradores em vizinhança... Que significados teria para eles aquele espaço ali instalado há anos, cheio de ritos, áreas verdes (principalmente abaixo da grande casa e à direita de quem sobe) com árvores frondosas e uma capoeira cerrada a esconder outros monumentos sagrados?



Tempos depois, subi ao monte oposto e deparei com a vista que os vizinhos de vale tinham do conjunto, mas que da Avenida não se podia vislumbrar: um cenário de moradias como as suas, instaladas no campo divisado desde o nível da que chamei “fronteira imaginária”, expandindo-se à direita, e projetando-se de modo a ocupar os espaços superiores desse trecho da encosta — mas somente a partir do nível da grande casa branca (bem destacada nesse panorama), estendendo-se para a esquerda, rumo à

cumeada ... por um espaço que, em um croqui, mal comporia um “q” ou um “9”)².

Vejamos tal esboço, assim como pude elaborar, sobre uma planta da área.

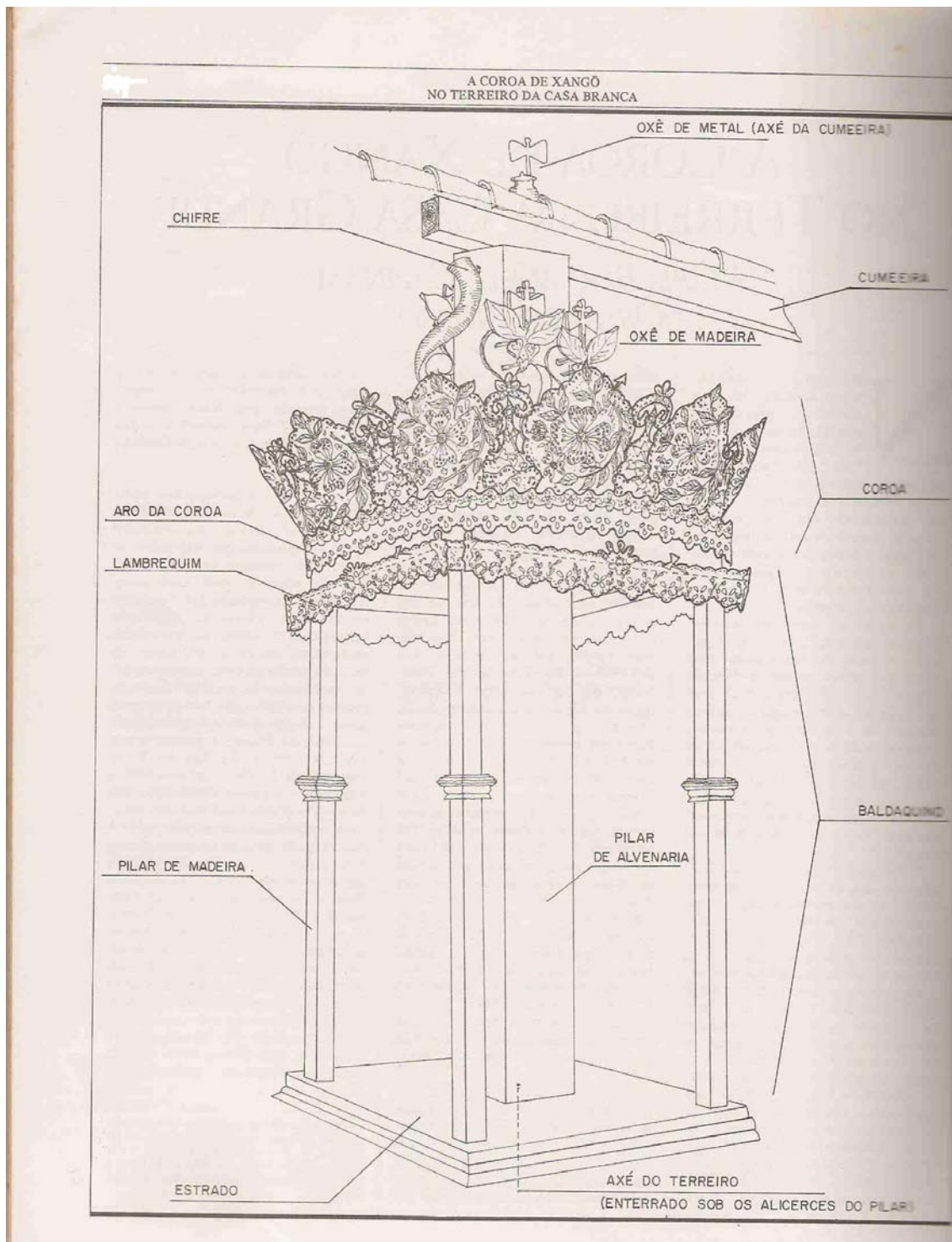


² O fato de no mesmo espaço estarem também moradores, e não só monumentos sagrados, superou imediatamente a hipótese de usar a dialética sagrado x profano para descrever o que percebia como uma fronteira. Que fronteira estaria então percebendo? Que fronteira estaria identificando? O que e quem lhe seria próprio intra e extra-limites? Quais seriam seus signos e símbolos, além do transe?

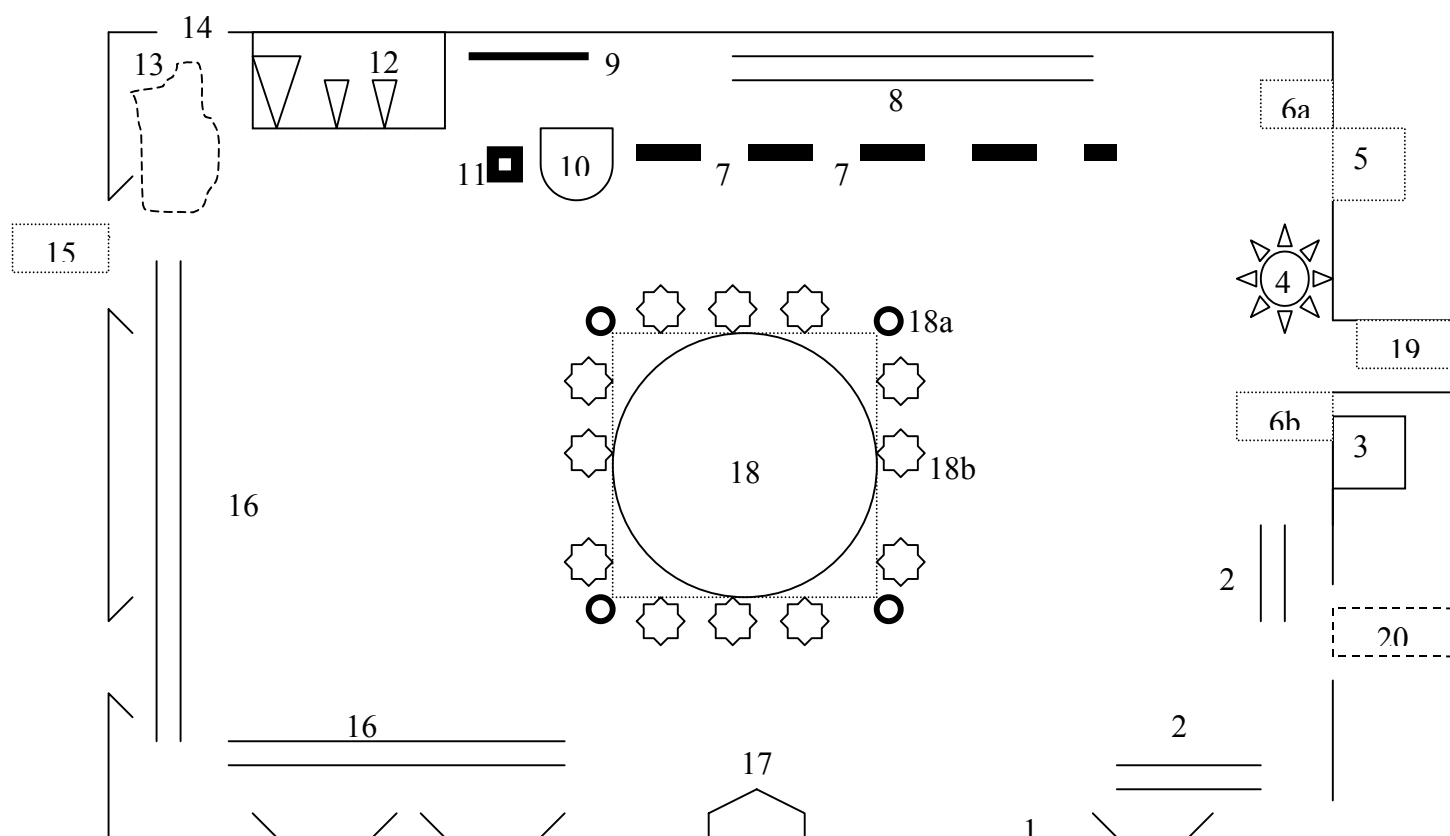
1. Pequeno lago encimado pela imagem de uma sereia (*Oxum*)
- 1a. Praça de *Oxum*
2. Bambuzal: *Dankô*
3. Barco: *Iku iluaiê* (ou Barco de *Oxum*)
4. Fonte de *Oxum*
5. Casa de *Exu*
6. Fonte de *Oxumarê*
- 6a. Assentamento de *Ossain*
7. Árvore sagrada: *Iroko*
8. Casa de *Ogun*
- 8a. Árvore sagrada: *Apaoká*
9. Casa de *Xangô Ayrá*
10. Praça de *Obaluaiê*: Casa de *Obaluaiê* e *Nanã*
- 11a. Barracão
- 11b. Partes internas: X (*Xangô*); O (*Oxalá*); R (*Runcó*); S (Saleta dos *Ogans* - entrada pelo Barracão); M (Moradias); D (dispensa); C (Cozinha Ritual); I (Residência da *Ialorixá*)
12. Casa de Bale: assentamento dos ancestrais
13. Casa de *Oxóssi*
- 13a. Assentamento de *Ibualama* (qualidade de *Oxóssi*)

Mas devo voltar ao momento da chegada festiva de que vinha falando.

Segui, com o público, para o interior da grande casa, onde tive acesso a um salão de uns 12 por 12 metros. Ao centro do mesmo, acha-se uma coluna de sustentação do teto, cingida, no alto, por uma grande coroa esculpida em madeira compensada marrom, e cravejada de bijuterias aplicadas sobre recortes ondulares. Vê-se na figura extraída do artigo de Capinan e Ribeiro (CAPINAN; RIBEIRO, 1986).



A estabilidade da coroa é garantida por quatro colunas menores, em madeira, postas nos vértices de uma sustentação quadrada. Todas as colunas e a sustentação têm cor branca. Era em torno deste centro que os oficiantes do culto giravam, ao som dos atabaques. Um espaço e cena que arrisquei representar em um desenho:



- 1- Entrada
- 2- Bancos para os homens visitantes
- 3- Assentamento das imagens de santos católicos
- 4- Cadeira da *Ialorixá*
- 5- Porta do assentamento de *Xangô* e das *Ayabás*
- 6a- Área onde se coloca a cadeira de *Ogans* em seu primeiro ano de confirmação;
- 6b- Área onde coloca a cadeira de *Equeudes* em seu primeiro ano de confirmação
- 7- Cadeiras reservadas a autoridades religiosas convidadas
- 8- Bancos reservados a convidados da Casa
- 9- Banco onde se sentam *Ogans* da Casa para tocar instrumentos
- 10- Assentamento de *Logunedé*
- 11- Cadeira da *Iyá Kekerê*
- 12- Assentamento cercado, onde se situa a orquestra ritual
- 13- Área reservada aos *Ogans* da Casa e a autoridades convidadas (geralmente homens)
- 14- Porta do fundo, de onde se pode saudar os assentamentos de *Oxóssi*
- 15- Janela lateral, de onde se podem saudar os assentamentos de *Obaluaiê* e *Nanã*.
- 16- Bancos para as mulheres visitantes
- 17- Assentamento de *Exu*
- 18- Coroa de *Xangô*
- 18a- Colunas de sustentação da Coroa
- 18b- Cadeiras reservadas às autoridades da Casa (pessoas mais velhas e com títulos)
- 19- Corredor de acesso a áreas internas (Assentamento de *Oxalá*, *Runcó*, Cozinha Ritual, aposentos da *Ialorixá* de outras autoridades e de moradoras)
- 20- Saleta dos *Ogans*

Reproduzo também a figura da coroa que encima esse conjunto:



[Coroa de *Xangô* encimando Barracão e cadeiras de autoridades da Casa Branca do Engenho Velho da Federação (Fotos: Regina Serra)]

2 – RAÇA E COR EM UMA ESTRUTURA ECLESIAL

É de um terreiro de candomblé, o Terreiro da Casa Branca, todo o espaço sumariamente descrito até aqui. Mais do que indicado pelas placas, ocupado por eventos litúrgicos.

Essa informação (terreiro de candomblé) implica o reconhecimento de que se trata de um centro de culto religioso e evoca algumas presenças de sentido no imaginário dos que dali se aproximam³, mas isso não basta para revelar quem são aqueles que

³ Sentidos de que podemos nos apropriar por definição. *Terreiro* vem a ser um centro religioso e uma forma tradicional de assentamento de um grupo eclesial estruturado segundo as normas de um rito afro-brasileiro. A palavra é dicionarizada, tendo este sentido particular reconhecido e seu emprego verifica-se comum na vasta etnografia especializada (cf. HOLANDA FERREIRA, 1986, s. v.; LÉPINE, 1982: 68, s. v., BECKER 1995, s.v.). O designativo *candomblé*, termo de origem quimbundo por cujo emprego se identifica, hoje, uma modalidade de culto afro-brasileiro, pode também aplicar-se a um centro onde esse culto é praticado: v.g. *candomblé do Engenho Velho*, *candomblé do Gantois*... (cf. CACCIATORE, 1977; LÉPINE, *op. cit.*, s.v.; BECKER, 1995: 374, s.v.; SALVADOR, 1982).

movimentam os acontecimentos no interior de tal espaço. Quem é a população de moradores do terreiro, quem se ocupa dos rituais?

Em uma aproximação grosseira, é notória, aí, a concentração de indivíduos de cor ou ascendência negra bem visível⁴, e de origem pobre (renda familiar de até 4,5 salários mínimos)⁵. Isto, porém, não traduz o perfil complexo das condições de vida e educacionais das famílias encontráveis no dito espaço: desde desempregados a (raros) trabalhadores de nível superior; de universitários a analfabetos. Famílias cujos filhos, por vezes, não mais ali moram, mas retornam episodicamente para rever os seus; e famílias cujos descendentes dispersos não mais retornaram.

Entre os responsáveis pelos acontecimentos litúrgicos, foi possível encontrar uma minoria de gente de origem “racial” fenotipicamente branca. Mas quanto às ocupações rituais, precisamos de mais tempo para situá-las. Era bem possível deixar-se invadir por outra interrogação, ineludível para quem nada conhece:

- *Formariam todos aqueles moradores, sozinhos ou somados aos visitantes (quase 400) um corpo coeso? Teríamos, ali, um grupo social bem determinado*⁶?

E mais:

⁴ Foi possível a essa altura supor que a chave de entrada na fronteira seria a marca racial. Mesmo com as exceções havidas entre os freqüentadores, as características raciais de negros e negro-mestiços eram comuns à totalidade dos moradores.

⁵ Esses dados puderam ser conferidos com o levantamento feito pelo Projeto Iyá Nassô (PACHECO, 1999), que teve como amostra as unidades residenciais no perímetro do Terreiro, cuja renda *per capita* não ultrapassava um salário mínimo em 1999 (R\$ 130,00).

⁶ Tomado pela evidência do contraste “racial”, notável e marcante à primeira vista, tendi a atribuir-lhe um caráter essencial. Ou seja, supus que a entrada no mundo daquelas pessoas seria demarcada por um signo de nascença. Negros e negro-mestiços teriam acesso ao grupo, característica essencial a sua pertença. Mas, tomando essa premissa racial, percebi logo que não seria possível deduzir muitas outras características do grupo: a menos que seguisse inconscientemente pelo caminho dos estereótipos e preconceitos. Não era possível supor essências religiosas, tipos de comportamento social ou qualquer perfil de valores como correlato da identificação assim feita. Só era possível reconhecer, *grosso modo*, a (possibilidade da) alegação das origens comuns referidas a um passado de regime de escravidão de negros africanos no Brasil. Por outro lado, se eu abandonasse o critério da marca racial, o que

Que regime de uso tinham todas aquelas habitações?

Pois algumas estavam sem moradores no dia da missa de *Oxóssi*...

A essa altura, o espaço estava cheio de significados e o grupo de pessoas entre as quais eu me encontrava recebia do evento ritual o seu maior signo identificador. Tratava-se de um grupo de culto, um grupo eclesial de características peculiares, cujos princípios normativos deveriam explicar os sentidos da apropriação social daquele lugar de... moradia, culto, hospedagem, convívio... quiçá com outros usos, ainda por se revelar.

Foi, então, por esse rumo que meu olhar e minhas interrogações seguiram.

Era preciso voltar àquele sítio muitas vezes, até que me fosse possível dialogar melhor com meus estranhos olhares e perceber os enredos do que ali se passava como mistério.

• • •

De volta à Casa Branca do Engenho Velho, após três anos de presença em seu espaço, em diversos momentos públicos — nas “festas” (particularmente nas obrigações chamadas “Águas de *Oxalá*”), pude também hospedar-me ali. Nesta nova condição

constituiria aquelas pessoas como um agrupamento humano? Seria possível encontrar definições

(de hóspede), mais de uma vez me foi dado acompanhar, desde a véspera, um dia inteiro da vivência do grupo eclesial, inclusive na data dedicada a *Oxóssi*. Volto agora, na minha lembrança, a uma oportunidade dessas.

... Desde o dia anterior, dos mais variados cantos do Brasil acorriam pessoas para hospedar-se, de alguma forma, no Terreiro. Uns alojaram-se nas residências dos moradores permanentes, outros em moradias próprias, apenas utilizadas por ocasião de festas, e os demais nas dependências internas do grande casarão. Era a realização, em um espaço de 48 horas, da reunião de membros de uma *comunidade* — como eu a ouvira ser chamada por alguns de seus integrantes — em parte dispersa, mas ligada por fios fraternos.

A manhã daqueles que se envolvem no conjunto do trabalho festivo começa com o nascer do sol. Desde esse momento, diferentes mobilizações se processam, envolvendo os membros presentes da “comunidade”. Mulheres mais velhas, e alguns dos homens se destacam do conjunto maior, como protagonistas de rituais internos que não podem ter a participação de todos, em ambientes sagrados a que não se franqueia o acesso de qualquer um. Esse subgrupo, dirigido pela mãe-de-santo, coordena todas as ações do dia. Os outros membros da “comunidade” seguem trabalhando, orientados segundo uma hierarquia em que os mais experientes se fazem auxiliar pelos inexperientes. O casarão fervilha, em movimentos coordenados de subgrupos ocupados nas mais diferentes tarefas. Algumas mulheres tratam de preparar o café da manhã para os visitantes (e já também se empenham, na cozinha ritual do casarão, no preparo de comidas sagradas a serem consumidas à noite); homens

também se afanam, envolvidos nas compras e serviços de adequação do espaço à função ritual, realizados (aparentemente) de última hora.

Ali eu me encontrava na qualidade de visitante e amigo de alguns, com os acessos restritos a momentos coletivos de oração e à participação em alguns serviços braçais, facultados a qualquer um que se dispusesse a ajudar. As conversas, todas comedidas, eram conduzidas de um modo a nunca ultrapassar um limite ainda invisível para mim, cingindo conteúdos que não me eram revelados. Era contagiante a alegria dos encontros. Eram efusivos os cumprimentos e as lembranças de encontros anteriores, seguidos de comentários e perguntas por terceiros, que revelavam a intimidade de quem faz parte de um círculo de pessoas conhecidas. Assim se repetiam cenas de acolhimento a pessoas vindas do Rio de Janeiro, de São Paulo, de Alagoas, e alguns da Europa ou dos Estados Unidos da América do Norte, que se integravam à maioria oriunda da Bahia (na maior parte, da Grande Salvador, com alguns poucos provenientes do interior).⁷

Antes mesmo de se iniciarem as atividades rituais públicas no interior do salão descrito, todo aquele movimento me fazia pensar sobre o significado do que ali chamavam de “comunidade”. Quem estaria dentro, quem estaria fora?

No trato interno dado aos moradores da área total do Terreiro, foi possível discernir um significado parcial daquela referência: nem todos os moradores eram considerados da “comunidade”. Entre os mesmos, havia quem não acompanhava os rituais, havia adeptos de outra religião (alguns mesmo antagônicos, como os pentecostais residentes em uma das moradias da área). Morar no perímetro do Terreiro não era garantia de

⁷ Pude contar 55 pessoas envolvidas nas ações da “comunidade”, onde somavam 16 os de fora de Salvador.

pertença à “comunidade”. As conversas de que participei apontavam claramente quem era contado como “da comunidade”, e quem não era. E se eu não podia identificar exatamente todos os critérios de inclusão, ao menos ficava claro que estariam inclusos adeptos e participantes nos rituais. A “comunidade” e o grupo eclesial se sobrepunham. Ser morador era um critério possível, mas insuficiente. Por outro lado, eram contadas como da “comunidade” pessoas vinculadas às atividades cúllicas que vieram de outros estados, e até de outros países.

O burburinho aumentava significativamente. Já se alcançara a metade da manhã; grande parte do grupo se mobilizava para ir à missa encomendada para *Oxóssi*. Uma parcela, no entanto, permaneceria junto à mãe-de-santo, cuidando de atividades rituais internas. A espera do grupo da missa por um ônibus para o traslado até a igreja – de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, no Pelourinho – deu-se entre a ansiedade de quem solicitara o ônibus gratuito a uma empresa e a tranquilidade e misturas de perfumes da maioria, vestida nos melhores trajes de seus guarda-roupas. Digo outra vez: pareceria a um estranho o critério racial um signo exclusivo de pertença... Meu tipo físico mesmo, de predominante aparência branca, contrastava com os ocupantes do ônibus⁸.

Mas se é um aspecto relevante a ser tomado (numa primeira aproximação) como indicativo inicial para identificar a “comunidade”, a marca fenotípica é, de resto insuficiente, “fraca” em relação às referências de ordem religiosa que antes eu reconheceria como marcadores de pertença.

⁸ Surgiam contrastes também no meu mais íntimo: as tensões entre uma clara convicção anti-racista, e sentimentos obscuros de rejeição aos prováveis olhares que me identificassem como mais um no cortejo. Contrastes reveladores, sem dúvida, de uma formação psíquica ambígua quanto à aceitação da

A missa transcorreu em clima solene, convivendo com elementos da renovação litúrgica católica, em que se permitiram músicas ritmadas e acompanhadas por percussão – o que eu sabia não ser uma orientação especial para o ofício então celebrado, mas atitude já corriqueira em outras ocasiões, naquela igreja. Os mais antigos do Terreiro se posicionaram na parte da nave mais próxima do altar, e dali participaram da cerimônia... A celebração não compunha com minhas expectativas: eu não conseguia compreender o motivo que levava aquela “comunidade” a estar em uma missa. Foi preciso questionar-me para re-significar as coisas... Parecia-me cansativo e redundante definir *missa* em um contexto cultural como o nosso. No entanto, senti ali que o conceito de “missa” para a “comunidade” era distinto. Em conversa com gente mais antiga do Terreiro, ouvi que “se já levamos tanto tempo para colocar a igreja do nosso jeito, nós não vamos sair, eles que nos ponham para fora”... E a partir do que eu conseguia observar, o rito da “missa” se integrava no contexto de um ato público “declarativo”. Era uma auto-afirmação da “comunidade” (no sentido que eu apreendera até então) diante dos que se poderiam chamar de autoridades da “sociedade baiana”; uma celebração encomendada, assim como se encomendam outras *missas* por ocasião de inaugurações, festejos etc.

A noção da celebração como um ato de afirmação do grupo em um contexto público maior, produziu, para mim, alguma explicação, mas fiquei curioso por apurar as interpretações teológicas que contextualizassem a “missa”. Digo isso porque notei, na minha volta ao Terreiro, que nem todos os que não foram ao templo católico se abstiveram disso por causa de encargos em *obrigações* que, nesse ínterim, teriam continuidade interna na “comunidade”; alguns disseram que “não costumam ir à igreja”, em um tom de desdém que propiciaria uma nova reflexão teológica a ser

mestiçagem e da diferença racial; condição a ser superada somente com o longo tempo de convívio e intenso contato.

comparada com as reflexões dos que foram... No entanto, mesmo sem os argumentos teológicos, um ponto ficou claro: todos reconheciam a dignidade da cerimônia pública, e mesmo os que diziam (com um quê de desdém) não ter costume de ir a igreja participaram dos rituais internos dedicados aos que saíam para a “missa” e aos preparativos de seu retorno.

Retornar da “missa” em meio ao cortejo então formado já não era novidade para mim, nessa ocasião; menos ainda a quantidade de pessoas que se somara ao grupo vindo da igreja na caminhada em direção ao Terreiro. Repetiam-se os fenômenos de anos anteriores, quando divindades se manifestavam, ao toque dos atabaques, em plena escada de acesso à grande casa, a partir do patamar daquela menor, dedicada a *Exu*. Já no interior da sala maior da grande casa (chamada pelos fiéis de Barracão) as pessoas espremiavam-se, tantas eram as que chegavam. Eram muitos os que se manifestavam em transe, além dos que eu sabia ligados ao Terreiro. Era permitido a visitantes em transe dançar no Barracão – eles compunham quase a metade dos extáticos... Tudo se passava com a força de um momento público em que todos estão convidados a vir dançar na festa sagrada...

Sem muita demora, os presentes adentraram as instalações da grande casa, onde lhes foi servido um abundante café da manhã (café, leite, pães, queijos, bolos). Ali se misturavam pessoas comuns e gente que estivera em transe no barracão; e, entre todos, destacavam-se alguns que eram tratados com deferência pelas autoridades da Casa Branca. Gestos claros denotavam a presença de líderes, mães-de-santo, pais-de-santo e religiosos graduados de outros Terreiros da Bahia.

O dia transcorrera rápido, em meio a muito trabalho interno. As atividades na cozinha ritual se intensificavam, sem descuidar das visitas que chegaram no início da tarde para comer o *feijão de Oxóssi*. Servir as visitas e os que trabalhavam, cuidar dos ritos internos: tudo se processava segundo uma divisão de trabalhos ágil, e difícil de discernir...

Não demorou (no tempo medido por uma sequência de diversos afazeres) para que chegasse o momento de culto público noturno... Eram quase nove e meia da noite quando irromperam os toques de atabaques e a abertura da celebração foi feita pela mãe-de-santo. Seguiram-se toques, cânticos e danças distintas. A cada sequência de cânticos, ritmos adequados eram executados, ora repetidos, ora novos ritmos, e a cada ritmo uma nova coreografia, todas com passos de execução complexa⁹.

O que ocorria à noite era semelhante, mas apenas semelhante, ao que se passara pela manhã. Nem todos os que entravam em transe tinham oportunidade de dançar. Os *Orixás* que se manifestavam em visitantes eram recolhidos educadamente aos aposentos internos da grande casa. Ficava claro que aquele ato público era expressão reservada aos integrantes da “comunidade” (diferentemente do acontecido pela manhã). Apenas algumas exceções eram aceitas, e justificadas por explicações que aludiam a vínculo quase direto do privilegiado com o Terreiro, o que era o caso de um ou outro homem, a cujo *Orixá* se permitia dançar no barracão...

As visitas eram identificadas e encaminhadas aos locais apropriados. Representantes de Terreiros eram levados a sentar-se em cadeiras ao fundo do salão, perto dos

⁹ A mera observação de um ritual como aquele leva qualquer leigo, ou estudante, como eu, a concordar com as críticas feitas por Ordep Serra (SERRA, 1995) aos que supõem terem os grupos de candomblé aprendido seu culto pela leitura das etnografias sobre os mesmos. Faltam a essas etnografias descrições

atabaques, numa fileira que compunha uma espécie de tribuna de honra. Nas laterais do salão ficam os homens à direita, as mulheres à esquerda; ao centro (ao pé da Coroa, junto ao complexo do Poste Central), em altas sedes, apenas dirigentes e hierarcas da Casa; mas sentar-se aí é permitido aos poucos líderes de outros Terreiros considerados como *filhos* diretos da Casa Branca — segundo me segredaram alguns sacerdotes da “comunidade”.

Participar, desde a véspera, de tão intensa mobilização possibilitou-me comparar algumas características daquele grupo eclesial com as de outros. Todos os rituais internos seguem como um fluxo crescente em direção à festa, ou culto público, que se torna sua expressão e expansão. No dizer de uma das sacerdotisas mais antigas (mais de 25 anos de sacerdócio) “os *Orixás* vêm à noite para dançar e comemorar conosco, confirmar que a nossa comunidade tem axé, e que todos os nossos ritos do dia foram aceitos: é um momento de muita alegria e beleza”...

Isto me faz dizer, por comparação com outros grupos eclesiais (de características mais introspectivas), se é que posso arriscar exprimi-lo assim: na festa noturna se reza para fora. A gente ali cresce em alegria e sente-se abençoada pela presença confirmadora dos *Orixás*, extasiando-se com a sua beleza de expressão. É um conjunto de presenças em espelho que refletem e brilham aos olhares de todos os presentes, que até ali foram buscar suas bênçãos.

Eu ainda estaria a perguntar por que caminhos os indivíduos adentram o que eu entendera ser a “comunidade” se, na mesma festa, não tivesse eu mesmo sido surpreendido por uma novidade.

coreográficas, notações musicais, análises lingüísticas e da ordem dramática dos ritos. Até mesmo uma equipe interdisciplinar teria dificuldades de realizar uma descrição apurada do complexo dessa liturgia.

Oxóssi dançava em torno do barracão, na pessoa da sacerdotisa mais antiga de seu culto na Casa Branca, quando fui *apontado* pelo mesmo; este me entregou um de seus adereços e apresentou-me aos dirigentes do culto... Imediatamente os homens mais antigos da “comunidade” se aproximaram, elevaram-me do chão e, carregando-me nos braços, circularam pelo barracão, a me apresentar à assistência e aos *Orixás*. Eu estava sendo “suspense ogan do *Oxóssi* da Casa”.

A partir daí, tornei-me mais um membro da “comunidade”, a qual não era mais referida pelos que de mim se aproximavam dessa forma. Eu passei a ser tratado como participante da “família”. Esta, sim, passara a ser a categoria designativa do grupo nuclear, a mais marcante. Percebi que ultrapassara uma cortina de desconhecimentos e que, embora eu não tivesse acesso imediato a todo e qualquer assunto, o tratamento dispensado a mim não era mais o que se dedica a um visitante ou amigo... “Há coisas que só se pode conversar em família” — logo me diria um *Ogan*.

Ser *suspense* não significara participação plena na “família”. Era necessário passar por um ritual de iniciação para que se confirmassem laços em um nível de sagração sacerdotal. É isto: todos e somente os iniciados podem ter participação nos ritos com alguma forma de *status* sacerdotal, seguindo uma divisão tradicional de trabalho litúrgico. A “família” é mais estrita que a “comunidade”, por designar o seu subgrupo de sacerdotes e sacerdotisas: tanto os já plenamente consagrados como os ainda neófitos, admitidos como aprendizes, candidatos. O meu caso (de *Ogan suspense*), como o de muitos, é o daqueles que foram considerados aptos a se iniciar na comunidade sacerdotal: candidato escolhido.

Os contornos da “comunidade” se tornavam mais claros. Havia o grupo sacerdotal (a “família”), os adeptos e os simpatizantes.

3 – SEGREDOS DE FAMÍLIA

Depois daquele dia, a relação entre mim e as pessoas do Terreiro se tornaram diferentes. Os estranhamentos à minha presença se diluíram e as possibilidades de intimidade se abriram. Assuntos que antes me eram proibidos se franquearam (ou melhor: uma seleção tradicional daqueles temas que se podem revelar a um *Ogan suspenso*) e laços novos se constituíram. A “família” se movia e se reconhecia entre amizades e ensinamentos básicos de regras de conduta¹⁰. A mãe-de-santo, como sacerdotisa máxima e propiciadora de toda e qualquer relação com os *Orixás*, acumulava, aos olhos da “família”, mais que o papel percebido pelo conjunto maior dos adeptos: para estes, ela tinha o papel genérico de intermediária dos humanos com a divindade, e fonte de bênçãos; para o grupo sacerdotal (a “família”), ela era, também, a responsável pelos rituais de iniciação de todos os sacerdotes, e quem se capacitava a dar a última palavra: teológica, litúrgica em diversas questões, até mesmo sobre atos profanos.

¹⁰ A idéia de “família”, por si, evoca naturalmente a estrutura estudada por Vivaldo da Costa Lima (COSTA LIMA, 1977) como “família-de-santo”. No entanto, percebi algumas nuances em meu envolvimento prático. Primeiramente, esta noção de inclusão mais explícita no grupo sacerdotal como entrada na “família”; nem todo adepto ou fiel é considerado da “família”, mesmo os *abians*. Só o sistema iniciático (em suas gradações internas) permite a entrada na “família”; mas isto não é condição para a adesão religiosa, como se poderia supor numa primeira leitura da obra de Costa Lima, da qual cito o trecho seguinte, à guisa de exemplo (:61): “*Sendo um sistema religioso - portanto uma forma de relação expressiva e unilateral com o mundo sobrenatural - o candomblé, como qualquer outra religião iniciática, provê a circunstância em que o crente poderá, satisfazendo suas emoções e suas outras necessidades existenciais, situar-se plenamente em um grupo socialmente reconhecido e aceito, que lhe garantirá status e segurança.*” [grifos meus].

Ainda entre os momentos de convívio, foi inevitável ter notícias de namoros, casamentos, relacionamentos, e advertir, enfim, que os membros daquela “família”, aparentemente, estavam longe de se preocupar muito com tabu de incesto simbólico¹¹.

O vínculo iniciático desse grupo de “família” do candomblé da Casa Branca do Engenho Velho, no meu entender, se exprime muito mais pelo controle hierático da circulação de segredos de culto. Os mecanismos propiciatórios de inclusão, de ascensão no círculo sacerdotal e de evitação, dão-se muito mais por meio de tabus vinculados aos segredos rituais, ou “conhecimento de fundamentos”, do que sob outras formas de tabu. Ser filho ou filha-de-santo da “família” é submeter-se a um processo de iniciação, cujos graus definem posições hierárquicas. No entanto, o amálgama das relações e seus eixos hierárquicos são garantidos pelo desvelar progressivo de segredos apresentados aos iniciados, sob determinadas condições. É o que se poderia figurar como as camadas de uma cebola de conhecimentos, a ser descascada a fim de atingir níveis mais profundos no momento propício. Este processo de vínculos progressivos estabelecidos sob a égide de informações secretas vale para a comunidade, e é respeitado como tabu intransponível.

O tempo para o acesso a segredos, e o tipo de vinculação ao *Orixá* também definem características da “família”. Independentemente do *Orixá* de cada um, existem, na “família”, dois grandes grupos de homens e mulheres. No Terreiro da Casa Branca, as mulheres iniciadas se dividem entre as que manifestam a presença de *Orixás* e as que

¹¹ Assinalo aqui outra nuance, uma diferença relevante quanto à noção de família-de-santo de Vivaldo da Costa Lima (COSTA LIMA, *op. cit.*) que dá relevo ao tema do tabu das relações simbolicamente incestuosas entre filhos-de-santo. “Se os *Orixás* namoraram à vontade, por que nós, que somos matéria, iríamos deixar de aproveitar?”, disse-me uma sacerdotisa da *Orixá* Oxum, iniciada há mais de 15 anos. Ainda que identifique em sua obra quebras da regra do incesto, Costa Lima lhe dá o relevo de ordenar as relações inter pares da “família”. De fato, pude observar que ainda se mantém alguma preocupação em admitir publicamente que há pouca relevância no “incesto sagrado”, mas não ao ponto de minhas observações corroborarem a idéia de que tal regra ordene as relações. Como identifico mais à frente, tal

não o fazem. As primeiras são *adoxes* [< adosu] e as seguintes são chamadas de *equesdes* [<ekédy], distinguindo-se as “suspensas” (apenas designadas num rito preliminar) e as “confirmadas” (já iniciadas). Os homens iniciados nessa Casa “não manifestam *Orixás*”: não seriam iniciados se apresentassem sintomas de suscetibilidade ao transe. Apenas podem ser *Ogans*: ministros dos *Orixás*, nunca extáticos. Os membros masculinos da “família” deste terreiro vêm a ser, pois, *Ogans* “suspensos” (escolhidos) e “ogans confirmados” (já iniciados).

A antiguidade da iniciação define uma hierarquia genérica entre todos. Mas, especialmente para as mulheres *adoxes* há níveis de investidura sacerdotal cumulativos, definidos em rituais posteriores à iniciação: as *obrigações* de um, de três, de sete, de quatorze e de vinte e um anos¹². Entre os ogans e as equedes há divisões de trabalho e atribuições sacerdotais distintas. A tradição desse candomblé remete-se a dezenas de cargos internos com atribuições diferentes, que conferem títulos aos seus portadores. No entanto, o preenchimento dos mesmos é critério político da mãe-de-santo: não constitui (sempre) imperativo de necessidade sagrada para fins de desempenho ritual. A atual gestão político-religiosa do Terreiro preferiu

crédito de regra ordenadora das relações eu tendo a confiar ao acúmulo de conhecimentos, ou à posse de segredos rituais – *fundamentos*.

¹² Tempo e hierarquia estão referidos desse modo ao conceito antropológico de *seniority*, o qual tem a ver com a noção de distinção de gerações (oposição *senior* x *junior*); esta pode construir-se de modo não automático (imediatamente “cronológico”), mas através de eventos ordenadamente transcorridos em um grupo, rituais desenvolvidos em uma sequência periódica dada, que estruturam posições de *status*, definem um gradiente de hierarquia entre os que os vivenciam. Na Casa Branca (e como mostra a literatura, no candomblé) esses eventos definem *graus de iniciação*, e coincidem apenas nominalmente com uma simples marcação temporal: trata-se, antes, de uma forma de referir-se a uma sequência deflagrada a partir do começo *iniciação*, supondo um tempo mínimo até que o filho da Casa possa se candidatar ao próximo evento [não se pode, por exemplo, fazer a *obrigação* de *sete anos* antes deste tempo, mas é possível ultrapassar-se os sete anos em muito até que se venha a fazer dita *obrigação*; o simples decurso do tempo, sem a realização do rito, não faculta a passagem à condição de *senior*]. A passagem por *obrigações* define a hierarquia entre os membros. Assim, pessoas etariamente mais velhas podem estar subordinadas a outras mais jovens por serem mais novas “no santo” (de iniciação e *obrigações*). Enfim: os *status* se definem segundo o grau de iniciação e estabelecem a perspectiva de *seniority*. Aspecto muito bem abordado por Costa Lima (1977: 75), que retomarei quando tratar da questão do tempo.

reduzir ao mínimo as atribuições de títulos aos seus sacerdotes e sacerdotisas¹³.

Porém, mantém-se a hierarquia superior totalmente feminina: as mulheres têm o poder central do Terreiro.

4 – ARA KETU

Após um longo percurso de aproximações (e confesso que, também, de adesões religiosas pessoais) aquela “comunidade” começara a se revelar um tanto mais para mim. As conversas começavam a fazer sentido e a preencher lacunas que antes passavam por mim como invisíveis.

Recapitulo: após algum tempo de convívio, nos primeiros dois anos, passei a ser chamado de “da Casa”. Mas sentia-me confuso com relação aos significados de ser da “comunidade”, da “Casa” e, agora, “da família”. Ao rememorar posteriormente minhas vivências, pude identificar com que nuances estava sendo tratado.

Enquanto era um freqüentador assíduo, cliente dos serviços religiosos da mãe-de-santo, eu podia ser incluído no círculo dos da “Casa”. Falar em “da Casa” era referir-se ao Terreiro como um todo, sem designar o grupo interno, a “comunidade” ou a “família”. A referência à “Casa” é uma contração simplificada de Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho da Federação – *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* (designativo em ioruba de lugar de *Axé*, i.e., do lugar sagrado, do templo de *Iyá Nassô*). Assim, a

¹³ As diferenças que encontrei como as nuances aqui apontadas, não superam a riqueza descritiva e coincidência de nomenclaturas para os vários níveis de iniciação e inserção na família-de-santo apontadas por Costa Lima (*op.cit.*). É possível seguir as correspondentes nomenclaturas estabelecidas pelo autor para *Adoxes*, *Equedes*, *Ogans* e diferentes posições no *barco* de iniciação. Encontrei apenas um uso tal qual o etimológico entre os mais antigos do Terreiro para a palavra *ebómi*. Este é um tratamento apontado como apenas uma reverência que um(a) iniciado(a) faz a alguma mulher iniciada antes de si (não configura uma titulação – como pude verificar em outros terreiros), não importando o tempo de iniciação e sem conteúdo público nenhum, pois a informação sobre o tempo de iniciação deveria ser matéria de domínio interno.

contração podia ser usada como referência ao templo, e os que a ele acorrem, se passassem a ser usuários de seus serviços religiosos, poderiam ser chamados de “da Casa”. A minha entrada na “família” me fez perceber que “comunidade” era um designativo que diferenciava os moradores adeptos do culto, em particular o grupo eclesial do Terreiro, dos outros moradores. Assim, estes não usavam “comunidade” para identificar-se publicamente, extramuros; o termo era apenas um diferenciador de uso que os distinguia dos outros habitantes (temporários ou permanentes) do espaço do Terreiro. “Comunidade” tinha um uso explicativo; por vezes, quando eu era apenas hóspede no Terreiro, me vi incluído na “comunidade”, designado assim por via de diferenciação com respeito a outra categoria de habitantes do lugar. Publicamente, extramuros do *Ilê Axé*, os termos apropriados para a caracterização do grupo seriam “família” e “Casa”¹⁴, ainda que “família”, em geral, apareça como uma referência indireta: é mais corrente ouvir falar, aí, de “irmãos” e “filhos” (e ver empregados outros termos, menos usuais, de parentesco — em contextos que transcendem o parentesco *stricto sensu*).

Mas não foram só as idas e vindas ao Terreiro que me envolveram nas relações com seu grupo eclesial.

...

Desde 1993, tenho integrado um projeto desenvolvido por *KOINONIA - Presença Ecumênica e Serviço*, uma ONG que desenvolve muitos projetos de ação social e, em Salvador e adjacências, trabalha com terreiros de candomblé. Algumas das reuniões

¹⁴ A expressão “Casa” se aproxima em muito da provável contração de *casa-de-santo*, sinônimo de terreiro de candomblé de Costa Lima (COSTA LIMA, *op. cit.*: 3). O uso corrente que pude verificar na Casa Branca tem o mesmo sentido atribuído por aquele autor; apenas destaco que casa é também nome próprio para esse Terreiro, tanto em português como em ioruba, o que poderia confundir a compreensão

dos terreiros atingidos pelo *Projeto Egbé* foram reveladoras... Ali se encontram representantes de diferentes terreiros de distintas tradições. Estar presente a elas é oportunidade especial para ouvir e ver, por exemplo, como as outras *Casas* tratam os da “Casa [Branca]”, e como os seus membros se vêem nesse contexto público.

... Início de reunião: os representantes de terreiros presentes ao encontro do Projeto *Egbé* foram convidados a se apresentar, de forma aleatória. Imediatamente ocorreu uma advertência: “Que seja pela ordem!” Um dos participantes do encontro (de outro Terreiro), depois de exprimir-se assim, alegou que os representantes da Casa Branca deveriam ser os primeiros a se apresentar, porquanto deveria ser usado o critério de antiguidade. Todos se puseram de acordo: aquele Terreiro era o mais antigo... Assim se procedeu, e os representantes da “Casa” se apresentaram como *de nação Ketu*, seguidos de outros *de nação Angola* e ainda *de nação Jeje*...

Além disso, ficou logo evidente que, para alguns assuntos específicos de caráter estritamente religioso, os presentes no referido encontro (com raras exceções, expressas por líderes de um movimento de recuperação das tradições angola) tomavam como referência às posições dos representantes da “Casa”. Era um momento público em que se reconhecia em um grupo focal de líderes de candomblé¹⁵ que a Casa Branca do Engenho Velho da Federação era de nação *Ketu*, e era considerada a mais antiga desta nação. O reconhecimento desta dignidade se dava mesmo entre os representantes de terreiros de nação *Angola* ou terreiros de nação *Jeje*. A antiguidade era reconhecida ainda em termos de outras categorias classificatórias usadas naquelas reuniões: assim “grandes” e “pequenos” Terreiros se definiam segundo um critério de

entre o que é genérico e o que é específico. Fica como curiosidade para outra pesquisa a dúvida: teria surgido nesse grupo eclesial o sinônimo “Casa” = Terreiro?..

tamanho... mas também de prestígio e idade. A “Casa” era contada entre os “grandes” e como a mais antiga. Outras (várias) reuniões desse Projeto vieram a confirmar essas constatações¹⁶.

Em uma de tais oportunidades, pude ouvir uma das representantes do Terreiro do Engenho Velho referir-se ao “povo da Casa”, como quem usa uma gíria baiana para “grupo” ou “pessoal”. Interroguei-a, pensando ter ela usado a palavra “povo” em outro sentido, mais ligado a “nação”. Imediatamente ela me corrigiu, dizendo que falava das pessoas ligada à “Casa”; mas acrescentou que “*Ketu* é nossa *nação*, somos *povo de Ketu*” (ou *Ara Ketu*, se usarmos a sua linguagem de culto).

A essa altura, eu ainda entrevia um cenário coberto por alguns véus. Algumas perguntas encontraram respostas, e outras acorreram, vindo a seu encalço.

Desde o meu primeiro encontro com a “Casa” até então, ela se tornara muito mais que um endereço... Em uma síntese de impressões poderia dizer:

- O Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho da Federação é um centro de culto religioso de candomblé da “nação *Ketu*”. A sua localização na Avenida Vasco da Gama, 463, em Salvador, se dá em meio a uma população de baixa

¹⁵ Apesar de não ter sido constituído para fins de pesquisa, o grupo constituído por 33 terreiros de candomblé, que se reunia periodicamente, servia bem para o fim de testar o reconhecimento público da Casa Branca e em que termos este se processa em meio ao “povo-de-santo”.

¹⁶ Foram três reuniões em média por ano, com uma participação de 25 em média do universo dos seguintes 33 terreiros: *Ilê Axé Oyá Tunjá*; *Ilê Axé Jfocan*; *Terreiro de Oxum do Caminho de Areia*; *Ilê Axé Kayó Alaketu*; *Ilê Axé Obá Nijó Omim*; *Vodunzô*; *Sociedade S. Jorge Filho da Goméia*- *Ilê Axé Gum Tacum Wseré*; *Axé Abassá de Ogum*; *Mãe Graça*; *Tony Sholawio*; *Vintém de Prata/Ilê Ibirí Omi Axé Airá*; *Terreiro de São Sebastião*; *Terreiro Filhos de Ogunjá*; *Ilê Axé Ogum Ladê Iyá Omim*; *Ilê Omim Funkó*; *Terreiro Mucundeuá*; *Ilê Axé Obá Tadê Patiti Obá*; *Ilê Axé Taoyá Loni*; *Ilê Obá do Cobre*; *Ilê Oxumaré Tuumba Junçara*; *Tuumbalagi Junçara*; *Ilê Axé Omim Lessy*; *Ilê Asse Omim J'Obá*; *Casa Kanzo Mucambo*; *Ilê Asé Maa Asé Ni Odé*; *Terreiro Gidenirê*; *Ilê Axé Obatadê*; *Ilê Axé Omim Oiá*; *Abassá de Amazi*; *Ilê Axé Oyá Iogbe*; *Ilê Axé Oiá Iatolejê*; *Ilê Axé Loyiá*; *Onzô de Angorô*; *Tuumbaenconsara*

renda, a qual habita as encostas de um vale. Às festas públicas desse centro de culto acorrem pessoas da Grande Salvador e de fora do Estado da Bahia, podendo até mesmo vir de fora do Brasil. Os freqüentadores e participantes, em geral, são de maioria quase absoluta negra, ou negro-mestiça, e entre eles sempre se pode encontrar líderes religiosos de outros Terreiros, até mesmo de outras *nações* (como *Jeje* e *Angola*). O Terreiro delimita um perímetro no qual se inserem moradores permanentes, casas de ocupantes temporários (em época de festas) e monumentos sagrados dedicados a divindades. Nem todos os moradores do perímetro são fiéis do candomblé, o que se pode perceber através do emprego diacrítico do termo “comunidade”, usado para diferenciar os moradores adeptos dos outros. A direção do Terreiro — também chamado de “Casa” por seus fiéis mais próximos — é exercida por um grupo de sacerdotes, mulheres e homens, com preeminência ritual das mulheres – em que a mãe-de-santo é a líder máxima. O grupo de fiéis, no qual se incluem os usuários dos serviços religiosos e todos os membros do grupo sacerdotal, compõem o grupo eclesial (*lato sensu*) do Terreiro. No entanto, somente a sua fração sacerdotal (incluindo os candidatos ritualmente indicados) é mais propriamente chamada de “família”; na estruturação desta “família”, tem um papel decisivo o tabu dos segredos em torno das atividades rituais... A “Casa” é reconhecida, em meio à comunidade mais abrangente do conjunto de Terreiros de Salvador, como o Terreiro mais antigo, o primeiro da nação Ketu.

Entretanto, esse esforço de síntese, quase um *abstract*, apenas anuncia partes de um enredo.

...

Quando cheguei a este ponto, ainda não me era possível arriscar alguns porquês. Afinal, que história estaria por trás de tanta dignidade simbólica atribuída àquela “Casa”? Onde lhe viria o *status* de patrimônio histórico e etnográfico, que uma placa, na entrada de seu terreno, apontava aos visitantes? O que significava mesmo ser *de nação Ketu*? Por que uma área delimitada em uma Avenida de casas comerciais era inesperadamente (para a lógica daquela implantação urbana) ocupada por um grupo eclesial de gente de baixa renda? Que formas jurídicas assumiam todas aquelas relações? E, enfim, como as notícias de suas festas atingiam a tantos, e tão distantes? Que círculos de comunicação eram mobilizados? E os representantes de outros Terreiros que até ali acorriam, que a freqüentavam, que vínculos mantinham com a “Casa”, ou que vínculos a “Casa” mantinha com eles?

Outros olhares se faziam necessários para dar conta de tantas interrogações. A pesquisa na literatura histórica e antropológica, e em documentos oficiais, se fazia necessária. Porém, mais que isso, eu carecia de depoimentos dos integrantes daquele grupo eclesial. Informações que ajudassem a reinterpretar, em termos atuais, a própria literatura etnográfica sobre o templo do Engenho Velho.

5 – PATRIMÔNIO DE SÃO JORGE

Nem sempre a citação extensa de documentos é apropriada quando se quer descrever ou explicar alguma relação. Mas quando esses adquirem um poder de síntese decisivo, reproduzi-los tem a força de um fotograma em fac-símile. Assim deve ser lido o trecho abaixo, elaborado em um laudo-antropológico ímpar em sua capacidade de agrupar informações, denso e preciso:

“Na esfera civil, o Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho é representado pela **SOCIEDADE SÃO JORGE DO ENGENHO VELHO**, fundada a 25 de julho de 1943 e registrada (em 2 de maio de 1945) sob o número 518, no Cartório de Títulos e Documentos, com o nome de **SOCIEDADE BENEFICENTE E RECREATIVA SÃO JORGE DO ENGENHO VELHO**. Esta entidade foi registrada, também, no Departamento das Municipalidades, sob o número 428, às folhas 155 do Livro de Registro, na forma do disposto no artigo sétimo do Decreto Municipal 16521 (de 28 de junho de 1956); preencheu as formalidades previstas no artigo quarto do referido Decreto em 21 de agosto de 1958. Foi declarada **de utilidade pública municipal** pelo Decreto 759 de 31 de dezembro de 1959¹⁷. Tem sede no próprio Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho (Avenida Vasco da Gama, 463). Em abril de 1999, uma Assembléia Geral alterou o Estatuto da que até então se chamara **Sociedade Beneficente e Recreativa São Jorge do Engenho Velho** e passou a denominar-se **SOCIEDADE SÃO JORGE DO ENGENHO VELHO**. O primeiro Presidente desta Sociedade foi o Sr. João Capistrano Pires Dias. Seu atual Presidente é o Sr. Antonio Agnelo Pereira. A *Ialorixá* do Terreiro da Casa Branca é também a Suprema Dirigente da Sociedade São Jorge do Engenho Velho. Tem hoje este cargo a Venerável Altamira Cecília dos Santos. A Sociedade São Jorge do Engenho Velho não tem fins lucrativos e tem por finalidade, de acordo com seus Estatutos (Art. 1º),

... manter ritos e preceitos do Culto dos Orixás segundo a liturgia nagô instituída pelos fundadores do Ilê Axé Iyá Nassô Oká; defender os direitos e interesses da comunidade religiosa do Ilê Axé Iyá Nassô Oká, tradicionalmente designada como Egbé Iyá Nassô Oká.

O conjunto monumental do Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho constitui um patrimônio por cuja preservação a Sociedade S. Jorge do Engenho Velho se obriga a zelar. O imóvel que corresponde ao Ilê Axé encerra uma área de 7. 184, 38 metros quadrados que, segundo consta de Escritura lavrada pelo Tabelionato do VI Ofício de Notas (Livro 573, folhas 02-4), foi desapropriada pela Prefeitura Municipal do Salvador e doada à Sociedade Beneficente e Recreativa São Jorge do Engenho Velho, em virtude do disposto no Decreto Municipal número 7.321 de 05 de junho de 1985, publicado no Diário Oficial do Estado da Bahia em 08 e 09/11/85, retificado pelo Decreto Municipal de número 7.402, de 16/10/85, também publicado pelo Diário Oficial deste Estado. A desapropriação e a doação do terreno em apreço tiveram como finalidade, explícita nos referidos decretos, *a preservação e conservação do acervo cultural do sítio de valor histórico e etnográfico do Ilê Axé Iyá Nassô Oká, Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho.*

Soma-se à referida uma outra área de 1316 metros quadrados (a Praça de Oxum) também integrante do Terreiro. O imóvel como um todo goza de imunidade fiscal por força do Decreto Municipal número 6666, de 08 de setembro de 1982, retificado pelo Decreto Municipal 6830 de 17 de dezembro de 1982.

Através do Decreto 6634, de 04 de agosto de 1982, a Prefeitura Municipal do Salvador declarou este sítio “tombado para a preservação de sua memória histórica e cultural” e o tornou “área de preservação simples” do município. Através da Lei Municipal número 3.591, de 16/12/85, seu espaço foi tornado *Área Sujeita a Regime Específico*, ASRE, na subcategoria *ÁREA DE PRESERVAÇÃO CULTURAL E PAISAGÍSTICA*, APCP; integra a APCP-03, correspondendo aí a uma *Área de Proteção Rígida 1*. Seu entorno imediato corresponde a uma *Área de Proteção Rígida 2*.¹⁸

¹⁷ O registro de utilidade pública foi revalidado em 2003.

¹⁸ Essa legislação foi modificada pela lei 6.319, de 30 de setembro de 2003, que incluiu a área da Praça de Oxum na APCP aí citada.

O Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho foi tombado pelo INSTITUTO DO PATRIMÔNIO ARTÍSTICO E CULTURAL, órgão do Ministério da Cultura, através do Processo número 1.067-T-82, Inscrição número 93, Livro Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, fls. 43, e Inscrição número 504, Livro Histórico, fls. 92. Data: 14. VIII. 1986. Este tombamento teve lugar em 31 de maio de 1984 e foi homologado em 27 de junho de 1986 pelo então Ministro da Cultura, Celso Monteiro Furtado, nos termos da Lei número 6292, de 15 de dezembro de 1975, e para os efeitos do Decreto-Lei número 25, de 30 de novembro de 1937.

Através do Decreto número 292 de 08 de setembro de 1987, o Governador do Estado da Bahia, Waldir Pires, declarou de utilidade pública, para fins de desapropriação, o posto de gasolina de numeração 459 da Avenida Vasco da Gama, com uma área de terreno de 1.316 metros quadrados, especificando no Parágrafo único do Artigo Primeiro desse decreto que a expropriação da área aí descrita visava à *preservação e conservação do sítio de valor histórico e etnográfico do Ilê Axé Iyá Nassô Oká — Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, bem como a devolução da área historicamente ocupada pelo Terreiro*. Efetuada a desapropriação, o posto de gasolina que aí fora edificado em 1970, foi demolido em 1989, e a área respectiva foi incorporada ao Ilê Axé Iyá Nassô Oká, reintegrando-se à **Praça de Oxum**. O Projeto de urbanização da **Praça de Oxum** foi feito pelo arquiteto **Carlos Niemeyer**, que o apresentou à Sociedade São Jorge do Engenho Velho.

O terreno do Ilê Axé Iyá Nassô Oká acha-se demarcado, com limites definidos e especificados em legislação que diz respeito à ASRE onde se encerra, com plantas de localização e situação, levantamento planialtimétrico, planta baixa de seu monumento principal (o *Barracão*). A área foi ainda objeto de estudos etnobotânicos conduzidos por uma equipe técnica da Universidade Federal da Bahia [(cf. PACHECO, 1999); ver também Laudo Etnobotânico em anexo].

O Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho foi reconhecido pelas autoridades constituídas da União, do Estado da Bahia, e do município de Salvador, um verdadeiro templo religioso e um conjunto monumental digno de preservação. A Lei Municipal número 6. 830, de 4 de janeiro de 1983, conferiu ao sítio do referido Terreiro imunidade fiscal. O Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho obteve assim um pleno reconhecimento oficial do seu estatuto de templo e de seu valor de patrimônio histórico, de monumento digno de preservação por sua importância para a Cidade do Salvador, o Estado da Bahia e o Brasil. Diplomas legais, documentos históricos, etno-históricos e etnográficos comprovam esses fatos, constatados também diretamente na perícia que os confirma”.

Este trecho é parte de um laudo elaborado pelo Professor Doutor Ordep Serra, laudo que se insere entre os produtos devolvidos aos Terreiros, no contexto do projeto desenvolvido por *KOINONIA – Presença Ecumênica e Serviço* (SERRA, 2000).

A leitura das informações desse documento, e algumas entrevistas complementares, lançam luz sobre algumas questões importantes.

No ano de 1943, a “Casa” optara por ter uma representação civil. Em anos anteriores, as formas de relação com a ordem legal vigente seguiam outros meios, menos formais. A instituição de uma sociedade civil, a atual São Jorge do Engenho Velho, significou um processo de maturação da autoconfiança interna do grupo eclesial, a ponto de este sentir-se encorajado a se afirmar, reclamando espaço em um contexto institucional de (ensejada) liberdade religiosa. Isto porque, mesmo após as garantias legais da Constituição de 1934, a perseguição policial aos candomblés da Bahia apenas diminuía, não terminara, conforme veio lembrar-me o depoimento de um velho presidente da Sociedade, a quem se deve a iniciativa de diversas campanhas de defesa do candomblé baiano, em uma longa militância.

Reporto-me ao momento da colheita de um testemunho precioso. O *Elemaxó*, sacerdote máximo do culto a *Oxalá* da “Casa”, *Ogan* Antônio Agnelo Pereira, recordava, ao falar-me, muitas de suas lutas em defesa do culto dos *Orixás*, entre os relatos que ainda habitavam sua memória (debilitado que estava fisicamente por um derrame); ele era ainda capaz de evocar sua entrada para a Polícia a fim de atenuar, como policial, as atitudes repressivas contra a sua “Casa”... Falou de seus estudos de *ioruba*, de como desejava que essa língua fosse ensinada nas escolas baianas... E de seu ressentimento devido ao não reconhecimento, por parte do Estado, de seu diploma de *ioruba*, para efeitos de promoções internas... Sorria ao lembrar-se das vezes em que esteve em programas de rádio, nas décadas de 1950 e 1960, para desmascarar charlatões “que jogavam búzios com pedras para imitar o som”, fazendo prognósticos aos ouvintes, e para falar em nome da religião do candomblé. Orgulhava-se,

alegremente, dos incômodos que causava aos apresentadores de rádio e outros que lhe perguntavam “que é que o senhor, branquinho, tem a ver com essa gente? Como é que o senhor sabe tanto?”... “Eu sou de lá, eu estudei” — respondia o *Elemaxó* (de posse desse cargo desde 1947). Falar da “Casa”, da Vasco da Gama do tempo do bonde, e de diversas articulações político-religiosas em que esteve envolvido, era algo que ligava esse homem à vida (precariamente vivida então, em casa, na cama de seu quarto), deixando-o com um brilho úmido nos olhos... Mas nenhuma história o emocionava tanto quanto a que ele chamava de “luta do posto”.

Nada incomodara tanto a esse representante civil da comunidade eclesial quanto a instalação de um posto de gasolina na área frontal do Terreiro, no ano de 1970. Todo o terreno do *Ilê Axé* (de quase um hectare) fora mantido como arrendamento durante anos sucessivos, desde a década de 1850. A área onde “toda a terra é de a *Oxóssi* e a casa grande é de *Xangô*” (conforme ele e todos os da “Casa” repetiam e repetem), confinava com a margem direita do Rio Lucaia, e compreendia, na parte plana do terreno, um espaço que se estendia desde a fonte — hoje protegida por uma pequena edificação — até o dito rio: um espaço dedicado ao *Orixá Oxum*.

O suposto proprietário das terras, seu arrendador, conforme as palavras do *Elemaxó*, “instalou à revelia da Casa, com a conivência das autoridades, um posto de gasolina na área da praça”.

(Faço aqui uma pausa. O que antes descrevera como área cimentada à direita, ladeada por bancos de praça e com um pequeno lago encimado por uma sereia, chama-se, para o grupo eclesial, “Praça de *Oxum*”. O bambuzal a que então me referi é sagrado,

corresponde ao *assentamento* do *Orixá Dakô*, ou *Dankô*. Mais adiante se encontrará uma descrição do sítio todo, como hoje ele se acha estruturado).

A praça atual foi construída na área do posto, após uma longa luta de retomada, confrontando uma estratégia de expropriação arquitetada pelo arrendador do terreno do *Ilê Axé*. Já de posse do posto de gasolina, segundo relata o *Ogan Agnelo*, o arrendador “me chamou a um escritório no Rio Vermelho para ver os planos de um conjunto habitacional que queria fazer na área [...]. Fiquei besta de ver, acabava com tudo, e ficava só a casa do Barracão para o candomblé”. Era um plano ousado e foi preciso ousadia para enfrentá-lo.

As mobilizações que se seguiram em torno da Sociedade São Jorge do Engenho Velho, desde o primeiro ano da década de 1980, visavam a garantir e preservar a área do Terreiro. Foram mobilizados apoios de toda ordem. Articulações no meio do candomblé, nos meios políticos, intelectuais, artísticos... A campanha encontrava eco na sociedade e todas as iniciativas visavam à garantia da integridade do Terreiro. Assim se deve compreender o conjunto de esforços e medidas adotadas, medidas estratégicas que fomentaram o progressivo desinteresse comercial pela área, viabilizando economicamente a desapropriação, e sua re-significação como um Patrimônio Histórico e Etnográfico do Brasil.

DIÁRIO



OFICIAL

ANO LXXII

SALVADOR — QUINTA-FEIRA, 10 DE SETEMBRO DE 1987

N. 13.687



Waldir com a mãe-de-santo: o abraço da gratidão e do reconhecimento...

... a quem devolveu a Casa Branca seu espaço sagrado perdido há muitos anos

O axé da Casa Branca a Waldir

Mães e filhas de santo do Terreiro Casa Branca (Ilê Axé Iyá Nassô Oká) e as sacerdotizas Juliana Silva Baraúna, Maria da Conceição Azevedo e Margarida da Anunciação, em nome da ialorixá Altamira Cecília dos Santos, estiveram ontem à tarde no Palácio da Aclamação, para agradecer ao governador Waldir Pires a desapropriação de um terreno onde hoje funciona um posto de gasolina, na Avenida Vasco da Gama, área de influência daquele templo de culto afro. Waldir Pires foi saudado pelo presidente do terreiro, Antônio Agnelo Pereira, que manifestou a satisfação dos membros da entidade pela assinatura do decreto que tornou de utilidade pública uma área de 1.316 metros quadrados, que é considerada um espaço sagrado, e

que por isso de há muito vinha sendo reivindicada pelos seguidores da religião. O governador ao ler o decreto, salientou que estava dado o primeiro passo para que a Casa Branca venha a ter a expressão e o apreço da Bahia e do país em vê-la integrada ao espaço que lhe era devido. Segundo Agnelo Pereira, a comissão designada pela ialorixá Altamira Cecília foi transmitir ao governador o agradecimento pelo resgate da praça de oxum, revelando que a ialô Caetana Sauzer enviou mensagem do deus da adivinhação para dizer a Waldir que seu ato era correto e estava previsto que antes que o templo da Casa Branca tombasse apareceriam os salvadores daquele território sagrado. A expropriação da área descrita no decreto

visa "à preservação do sítio de valor histórico e etnográfico do Ilê Axé Iyá Nassô Oká, conhecido como Terreiro Casa Branca, bem como a devolução da área historicamente ocupada pelo terreiro.

A Secretaria da Cultura ficou autorizada a promover a efetivação da desapropriação da área, de acordo com a legislação federal vigente. O Terreiro Casa Branca é o primeiro monumento de culto afro tombado no Brasil, decisão tomada em 1984 numa reunião do Conselho Consultivo da Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN). Segundo os pesquisadores, o terreiro existe há cerca de 150 a 200 anos. Ele pertence à comunidade Ketu e cultua diversas entidades com árvores, pedras e esculturas.

Outros personagens, mais e menos ilustres, poderiam ser citados nessa luta, mas a imprensa e a memória da “Casa” já tratou de lembrá-los. Detive-me no presidente da Sociedade, que tinha sua moradia na casa à beira do portão, ao lado do barco de cimento (singular santuário de *Oxum*, chamado *Okô Iluaiê*). Ali situada, esta moradia encarna a própria história de seu antigo habitante, líder das relações da “Casa” com as instâncias públicas, institucionais e políticas. Assim como se fora o porteiro, ou a linha de frente, do Terreiro, em suas conexões com a sociedade envolvente¹⁹.

A estranha relação que me intrigara, daquele espaço com a Avenida Vasco da Gama, se explicava. Um trecho de assentamento expropriado para fins comerciais (segundo a lógica manifesta nos dados sobre a história da Avenida²⁰), e ocupado por um posto de gasolina, condizia com a paisagem esperada por um olhar inadvertido... O espaço plano reincorporado ao trecho de encosta conexo, preservado, este, em seu uso mais antigo, era de fato um enclave, um monumento da luta de moradores do alto do vale pela reconquista de um endereço “na rua” (“na avenida”): um espaço deles, antes expropriado. Afirmação de uma conquista no plano material, de uma luta histórica atualizada na década de 1980, mas já antes efetuada no plano simbólico.

¹⁹ Advirto logo que esse uso de *comunidade envolvente* eu o fiz *ad hoc*, nos limites de uma pequena metáfora de conveniência; não supõe isolamento do grupo em apreço, apenas conota a sua autonomia relativa, sua singularidade enquanto grupo particular.

²⁰ A propósito, é esclarecedora a pesquisa geográfica de Jussara Cristina Rêgo Dias, à época de nome de solteira Jussara Cristina Vasconcelos Rêgo (RÊGO, 2000) sobre a evolução das ocupações na região. A área da atual Av. Vasco da Gama era, à época da colonização, um sítio recoberto de mata atlântica, de fontes naturais e cortada pelo Rio Lucaia, de cujo curso e margens se aproveitaram as primeira populações ribeirinhas – ponto de partida da urbanização da área. Sua ocupação mais sistemática se deu “com a implantação de redutos negros, formações quilombolas” (: 8). O mesmo trabalho indica a área como lugar de ocupação “rito-territorial” por grande número de Terreiros (são mais de 90, em dados atuais da autora) – dado que coincidiria com a evolução das anotações geográficas presentes nas observações de Nicolau Parés (NICOLAU, 2002) em suas leituras do jornal *O Alabama*. Um lugar assim ocupado, supõe-se, como de resto em outras formações urbanas brasileiras, o crescimento desordenado e por expropriação e expulsão dos ocupantes tradicionais das áreas nobres. Caso das beiras de rios.

O ato de inauguração da Praça de *Oxum*, quando de seu resgate, atualizou um simbolismo da “Casa”, convalidou sua importância no meio do candomblé baiano. Constituiu uma referência decisiva. Outros *Egbé*, contados entre os mais antigos, se fizeram presentes, conforme testemunho vivo de muitos membros do Engenho Velho. Nessa festa da Praça de *Oxum*, os Terreiros do *Gantois* e do *Ilê Axé Opô Afonjá*, em particular, reconheceram a “maternidade” e o lugar da “Casa” como primeiro candomblé de *Ketu* da Bahia²¹ Essa referência é a mesma que, procedente da etnografia, corroborara o tombamento da “Casa” como monumento negro, no processo de luta referido...

Mas que testemunhos a etnografia reservara ao Terreiro *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*?

É como esperava. A leitura de documentos e de um trecho da história recente da “Casa” me permitira compreender muitos aspectos de sua existência hoje, principalmente as configurações de seu espaço atual. A mesma história evidenciou a capacidade daquele grupo de estender-se para além dos limites estritamente religiosos, afirmando-se na esfera política, e além... Não revela, no entanto, as estratégias do grupo, seus mecanismos de mobilização e relação (permanentes, conjunturais?). Ainda que fique clara a eleição de alguns atores para o desempenho de papéis públicos estratégicos, por meio de sua Sociedade Civil – como o foi, por muitos anos, o Presidente Pereira – esses não substituem a autoridade da “família”, nem a ela se sobrepõem. Ao contrário, tais atores devem ser seus elementos integrados na sua

hierarquia... Manifesta esta lógica a atitude da mãe-de-santo, que encaminha a maior parte dos assuntos não religiosos atinentes ao Terreiro à Presidência da Sociedade Civil São Jorge do Engenho Velho.

...

Entre as coisas que revelara, a leitura do estatuto da sociedade trouxe-me uma dúvida. O que era aquela referência à “liturgia nagô instituída pelos fundadores”? Nos depoimentos de membros da “Casa”, encontrei sempre a auto-atribuição do rótulo de [gente da] “nação *Ketu*”. O que justificaria aquela referência à “liturgia nagô”? Seria uma atribuição externa, fórmula de emprego em domínio público, que ali, no estatuto, servia como operadora de um reconhecimento?...

A literatura etnográfica poderia ajudar a elucidar melhor esse ponto... Quem sabe, ao menos, explicitar melhor o valor simbólico-histórico daquela “Casa” e de sua auto-atribuída pertença à “nação *Ketu*” e suas ligações com a dita “liturgia nagô”.

6 – ESCRITOS SOBRE A “CASA” E SUA “NAÇÃO”

A importância da “Casa” para os estudos de religião afro-brasileira (e particularmente do *candomblé*) é notória. Podemos encontrar na literatura etnográfica um lugar de destaque reservado a ela: abundam citações do “Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho”; no entanto, a verdade é que nessa bibliografia especializada contam-se

²¹ Tema reconfirmado no livro comemorativo dos 60 anos de iniciação da *Ialorixá* Stella de *Oxóssi*, do

poucos estudos **sobre** o tão referido Terreiro. Quanto a isso, pode-se destacar, na primeira extremidade, o clássico trabalho de Bastide (BASTIDE, 1961), ao menos em parte referenciado a ele e, na outra ponta, os estudos de Silveira (SILVEIRA, 2000); no meio, contamos apenas (além do laudo já citado e dos documentos do PROJETO MAMNBA (PREFEITURA, 1981)) com os dados de trabalhos como o *Relatório do Projeto Iyá Nassô* da UFBA (PACHECO, *op. cit.*) e do *Projeto EGBÉ - Território Negros* de KOINONIA, ainda inéditos, aos quais tive acesso.

As referências à “Casa” (ou ao Candomblé da Barroquinha, de que ela é a continuadora reconhecida) como origem de outros grandes Terreiros é confirmada formalmente na literatura, na qual não falta referência aos casos exemplares das iniciações da *Ialorixá Maria Júlia da Conceição Nazaré*, fundadora do *Terreiro do Gantois*, e da *Ialorixá Eugênia Ana dos Santos*, fundadora do *Axé Opô Afonjá*. (CARNEIRO, 1979; SANTOS, 1993). Muitos outros terreiros, não apenas da Bahia, mas também do Rio de Janeiro, de São Paulo e de outras partes do Brasil, originaram-se da mesma matriz, da Casa Branca do Engenho Velho. Edson Carneiro (*op. cit.*: 63) chegou a dizer que deste *Ilê Axé* se originaram, de um modo ou de outro, todos os demais terreiros de *candomblé*. Não há pesquisa tão vasta sobre o candomblé no Brasil, de modo que cabe reconhecer grande exagero nesta afirmação; isto não nega, porém, a sua relevância, visto como ela traduz um entendimento popular generalizado.

Seria uma tarefa hercúlea fazer todo o levantamento da bibliografia concernente ao tema. Implicaria levantar o conjunto de referências diretas e indiretas à “Casa” — obras que se contariam por dezenas. O difícil é achar estudos sobre o candomblé da

Terreiro *Ilê Axé Opô Afonjá*, em artigo de Cleof Martins (MARTINS, 2000).

Bahia, ou sobre o candomblé em geral, que não façam nenhuma referência a esse famoso Terreiro. Tentei evitar tal empresa gigantesca e buscar as abordagens “clássicas” — entre as quais merecem contar-se alguns estudos recentes. Assim foi possível alinhar um conjunto significativo de títulos.

Os trabalhos históricos de Raymundo Nina Rodrigues (NINA RODRIGUES, 1900; 1938; 1988), embora privilegiem o *Gantois*, reportam-se (também) ao terreiro do Engenho Velho (da Barroquinha). Este tem um lugar central nos estudos iniciais de Édison Carneiro (CARNEIRO, 1937; *op. cit.*). Disso dava testemunho, no candomblé, o *Elemaxó* Antônio Agnelo Pereira (com 78 anos, quando o entrevistei) segundo o qual esses estudos estiveram referenciados a observações feitas “na convivência com a Casa, que o doutor Édison freqüentou, antes mesmo de ligar-se mais a Aninha” (referência a Mãe Aninha, **Eugênia Ana dos Santos**, fundadora do *Axé Opô Afonjá*)²². Somam-se às citadas as obras de Pierre Verger (VERGER, 1957; 1987), oriundas de estudos feitos entre África e Bahia, em que as referências baianas remetem obrigatoriamente ao *Ilê Axé Opô Afonjá* e às mesmas origens remotas da “Casa Branca”; e as obras de Vivaldo da Costa Lima (COSTA LIMA, 1966; 1976; 1977; 1984) voltadas para o estudo de uma tradição histórica dos candomblés gestados na Bahia, lançando mão do conceito de “nações” e retomando, e atualizando, a noção de “matriz jeje-nagô”, proposta por Raymundo Nina Rodrigues²³.

²² Nessa referência do *Elemaxó* da “Casa” encontramos a provável explicação do uso do termo *nago* nos estatutos da Sociedade São Jorge do Engenho Velho. Tratava-se de uma auto-atribuição compartilhada por representantes do candomblé que ocupavam lugar de destaque nos diálogos com a sociedade política e com intelectuais. É do que dá testemunho o professor Vivaldo (COSTA LIMA, 1977:20) no trecho *Dá a falecida ialorixá ANINHA, pode afirmar, com orgulho: “Minha seita é nagô puro”* - em citação extraída de Donald Pierson (PIERSON, 1945: 357). *Ialorixá* conhecida por sua aguerrida militância em favor da liberdade religiosa na Constituição de 1934 e em outras articulações em que o presidente da Sociedade São Jorge se fez presente. Auto-atribuir-se *nagô* tinha um valor interno (que ainda não pudemos esclarecer até esse momento) e público que parecem influenciar a redação dos estatutos da Sociedade na década de 1940.

O mesmo se vê no trabalho *Os Nagô e a Morte*, de Juana Elbein dos Santos, que afirma serem os “grupos tradicionais” (como ela significativamente diz) “bem representados pelas comunidades agrupadas nos três principais ‘terreiros’, lugares de culto Nagô [...]”. E continua a etnóloga: “Do ‘terreiro’ mais antigo que se conhece [...], o Ilê Iyé Iyá-Nassô [sic: refere-se ao Ilê Axé Iyá Nassô Oká], derivaram o Ilê Oxossi nas terras conhecidas com o nome de Gantois e enfim o Axé Opô Afonjá” (ELBEIN DOS SANTOS, 1986:14).

Esta indicação expõe um aspecto importante dos estudos sobre o candomblé: a constituição de um debate em torno da existência de um “*nagô*-centrismo” ou “etnagoísmo”, querendo significar visão etnocêntrica do candomblé na qual a forma e a fonte ideal de referência seriam os cultos criados pelos negros nagôs. Neste debate, parecem inevitáveis as referências ao Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho... Antes de seguir, farei uma pausa para expor uma chave de leitura da etnografia do candomblé relacionada com o tema da “Casa”. Pode-se estabelecer esta chave (ainda que alguns aspectos da problemática pertinente fiquem de fora), em torno das posições assumidas quando à própria existência de um “modelo [*jeje*]-*nagô*” que teria constituído o culto a que hoje se atribui o nome de candomblé, como dois grandes pólos. De um lado, podem ser alinhados os que defendem a idéia de um “modelo *jeje-nagô*” operante nas origens, ou num certo momento das origens do candomblé, e ainda hoje definitivo de um paradigma básico do culto; e de outro, os que criticam tal posição, acusando aqueles de “etnocentrismo *nagô*” e valorizando a posição dos negros *bantos* “esquecidos” nessa história. No entanto, a leitura mais atenta desse debate (que por vezes parece denotar facções em disputa política, mais que tudo)

²³ Vivaldo da Costa Lima teve seu trabalho re-editado em livro no ano de 2003, no qual mantém os conteúdos da edição anterior.

permite matizar a própria constituição interna dos referidos blocos. Tentemos fazê-lo sucintamente.

Quem funda os trabalhos em torno de um “modelo *jeje-nagô*” é Raymundo Nina Rodrigues, que certamente só viu negros *nagôs* na Bahia, seguindo, de certo modo, suas convicções naturalistas: ele destaca esses negros com juízos de valor que indicariam sua superioridade em relação aos outros. Essa linha é seguida, em parte, por Édison Carneiro, que até vê negros *bantos* na Bahia, mas não lhes confere prestígio: privilegia os *nagôs*. Esta linha, de certo modo, é também seguida por Roger Bastide, principalmente em *O Candomblé da Bahia* (BASTIDE, 1961). A expressão mais atual da eleição de um “modelo *jeje-nagô*” é encontrável nos trabalhos de Juana Elbein dos Santos: de seu mais importante livro extraiu-se a afirmação acima evocada, que remete à noção de “grupos tradicionais” (logo, os outros seriam “não-tradicionais”) e destaca três terreiros *nagôs*: ela confere à noção de “modelo *nagô*”²⁴ o prestígio de paradigma ou ortodoxia ideal. Este é o próprio eixo de matização do pólo pró-“*jeje-nagô*”, pois não vai ser encontrada a defesa de uma tal idéia de “modelo”, diria eu, “capaz de identificar o candomblé mais verdadeiro”, nas obras de Vivaldo da Costa Lima e de Ordep Serra. Costa Lima não afirma tal “modelo” como forma ideal; antes, se refere assim a um construto explicativo de evidências empíricas, no campo de uma taxionomia (cf. COSTA LIMA, 1977: 20). E Serra (1995: 40) explicitamente combate o uso da idéia de “modelo” com o sentido de “figurino ideal” no plano teórico; no plano histórico, confere flexibilidade ao “modelo *jeje-nagô*” ao agregar os próprios negros *bantos* como seus concriadores, deixando ainda em aberto as possibilidades de contínua re-criação do dito modelo, tal como o sintetiza.

O outro pólo de argumentação a respeito do candomblé concentra aqueles que negam que se deva destacar, entre outras, a relevância de um “modelo *jeje-nagô*”. Entre os autores mais representativos desse pólo pode-se destacar Patrícia Birman (BIRMAN, 1980), Peter Fry (FRY, 1982; 1984), Beatriz Góis Dantas (DANTAS, 1982; 1984; 1988), Jocélio Teles dos Santos (TELES DOS SANTOS, 1989; 1992) e Stefania Capone (CAPONE, 1999). Como a chave de leitura aqui apresentada vê constituído este pólo a partir da crítica que faz ao outro, é a partir dos conteúdos dessas críticas que se lhe pode atribuir uma matização interna. Assim, destacam-se aí aqueles que vão além da crítica de um etnocentrismo *nagô* (atribuída aos outros), e agregam à interpretação dessa idéia (de um “modelo de culto *jeje-nagô*”) a alegação de que a referida matriz litúrgico-ritual só se constitui como tal a partir das sistematizações dos intelectuais acadêmicos²⁵, sistematizações essas que teriam sido aprendidas e usadas pelos hierarcas dos terreiros. Essa última formulação é uma das mais criticadas, recentemente, nas disputas polares aqui evocadas. Alguns estudiosos negam veementemente a atribuição de tal gênese aos intelectuais, com argumentos históricos, bastante difíceis de refutar (ver SERRA, *op. cit.*; FERRETI, 1992). A continuidade do debate entre esses pólos poderá aportar rica contribuição à etnologia brasileira, caso ele evolua para uma boa polêmica produtora de conhecimento.

Para o estudo do candomblé, o diálogo com as obras acima indicadas é obrigatório, como bem sugere o trabalho de Stefania Capone (CAPONE, *op. cit.*). Tal caminho necessário e o debate que compreende (nos termos da chave de leitura sugerida) vinculam indiretamente tais ensaios ao horizonte das referências à “Casa”²⁶. Mas a

²⁴ Na verdade, ela não dá muita atenção aos jeje: em seu caso, deve-se falar mesmo em um “modelo *nagô*”.

²⁵ Esta idéia se acha mais enfatizada nas obras de BIRMAN e DANTAS.

²⁶ Como se vê ainda *apud* Capone (CAPONE, 1999:120), no que ela discute a história das origens *jeje-nagôs*, no caso do Rio de Janeiro.

etnografia brasileira ainda está a dever um trabalho específico sobre o famoso Terreiro.

A obra de Roger Bastide (BASTIDE, *op. cit.*) é muito importante para o estudo em apreço, por ser o primeiro ensaio que incide **sobre** a “Casa Branca” no contexto de um trabalho acerca do que o autor considerou “**o candomblé da Bahia**”. Mas embora se trate de um clássico, esse estudo não encerra etnografia do grupo de culto da “Casa”.

Como já se disse, os estudos posteriores **sobre** o Terreiro *Iyá Nassô Oká* constituem-se de relatórios não publicados de pesquisas realizadas pelo *Projeto MAMNBA* (PREFEITURA, *op. cit.*), pelo *Projeto Iyá Nassô* (PACHECO, *op. cit.*), pelo *Projeto Egbé de KOINONIA*, e pelo *Projeto Ossain* (SERRA, 2003), desenvolvido este pelo Grupo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas Etnocientíficas da Universidade Federal da Bahia (GIEPE/UFBA); além desses relatórios, há o estudo recente de Renato da Silveira, (SILVEIRA, *op. cit.*) dedicado à reconstituição histórica do candomblé originado na Barroquinha, suas origens africanas, suas invenções e articulações anteriores à transferência para o Engenho Velho da Federação.

Uma viagem um tanto frustrante é mergulhar em tanta produção literária que valoriza por demais a “Casa” sem lhe dedicar estudos mais específicos... Que razões levaram a isso?... Bem, isso é tema por si mesmo para uma pesquisa a ser feita... Minhas interrogações nessa viagem panorâmica não se dissiparam, e ao menos uma pude tratar mais detidamente: a referência à pertença à “nação *Ketu*”.

...

Foi esclarecedor ler Vivaldo da Costa Lima (COSTA LIMA, 1977: 21). Este diz que os terreiros de candomblé da Bahia foram *fundados por africanos angolas, congos, jêjes, nagôs – sacerdotes e iniciados de seus antigos cultos*, e que “nação”, antes um termo de conotação política, *se transformou num conceito quase exclusivamente teológico*. Assim, como uma autodefinição, passaram a fazer sentido as referências que os membros de tais grupos eclesiais faziam a etnônimos, especialmente o grupo da “Casa”. No entanto, a auto-referência enunciada pelos membros do Terreiro do Engenho Velho, de conhecimento público e notório no meio do candomblé, concernia à “nação *Ketu*”. Socorri-me de novo do professor Vivaldo (COSTA LIMA, *op. cit.*:22): este afirma que, dentre os *iorubás-nagôs*,

“... nação *Ketu*” passou a significar o rito de todos os nagôs...

Em suma: a autodesignação da “família” da “Casa” remete a uma matriz teológica própria, a que se refere seu culto, e dá conta do seu empenho em ligar-se a um passado africano. A imprecisão não esconde a conexão da auto-referência cifrada no rótulo em apreço (“nação *Ketu*”) a um lugar histórica e geograficamente determinado, ou seja, a *Ketu Ilê*, antiga cidade capital de Estado africana de onde (claro que não apenas de lá) aportaram, na Bahia dos séculos XVIII e XIX, diversos negros iorubafones, e muitos dos seus vizinhos da Costa dos Escravos²⁷.

O debate sobre as razões dessa preeminência de “*Ketu*” na autodesignação de gente religiosa de origens *iorubás-nagôs* diversas, grupos em cuja composição outras

“cidades-Estado” *nagôs* (e, certamente, *nações* distintas poderiam ser citadas), mantém-se ativo na etnografia especializada, desde Édison Carneiro, passando por Pierre Verger e Vivaldo da Costa Lima, entre outros. Este último tenta dar a tal problemática outras explicações menos preconceituosas (como deduzo do intento de sua crítica a Carneiro) e menos apologéticas (como se infere de sua crítica a Verger). Mais que reproduzir esse debate, na viagem de compreensões que procurei ir acumulando, as indicações de Costa Lima sobre as origens da “Casa” e sua remissão a *Ketu* foi o que desde logo me interessou. Assim eu resumiria o que, na literatura etnográfica pertinente, coincide com as informações por mim obtidas em conversas que travei no Terreiro:

– O *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* tem este nome devido à fundação deste templo por *IYÁ NASSÔ*, que teria tido, para isso, a ajuda de outras sacerdotisas, vindas de *KETU: IYÁ ADETÁ e IYÁ ACALÁ*, e de um sacerdote ligado aos cultos de *XANGÔ* e de *IFÁ*, que tinha o título de *BAMBOXÊ OBITIKÔ* (cf. CARNEIRO, 1979). As raízes místicas do Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho o ligam, portanto, com as antigas cidades africanas (iorubanas) de *KETU* e de *OIÓ*. *KETU* é consagrada a *OXÓSSI*, considerado o fundador da dinastia ioruba que aí reinou, o seu primeiro soberano (*Alaketu*). Esta antiga cidade iorubana fica hoje na República do Benin, perto da fronteira com a Nigéria (ver PARRINDER, 1956; VERGER, 1987). A antiga cidade de *OIÓ* (*Oyo Ile*) era centro do culto de *XANGÔ*, considerado um seu antigo rei (COSTA LIMA, 1966; VERGER, 1987). Fica na atual República da Nigéria. Segundo depoimentos da “família” da “Casa”, o Terreiro foi instalado,

²⁷ Diversas são as fontes que se referem às origens dos negros *iorubás-nagôs* da Bahia, que identificam as muitas proveniências de escravos nos séculos XVIII e XIX. Apenas registro a existência e proveniência de *Ketu Ilê*, reconhecida na literatura pelo menos desde Nina Rodrigues (obras já citadas).

primeiramente, na Barroquinha (Centro Histórico de Salvador), mas veio a ser transferido, tempos depois, para o lugar conhecido, naquela época, como a *Roça do Engenho Velho* (sita no *Caminho do Rio Vermelho*; ver, a propósito, CARNEIRO, *op. cit.*), onde se encontra até hoje. Conforme as informações vigentes no Terreiro, a primeira *Ialorixá* da “Casa” foi *Iyá Nassô*, sucedida por *Iyá Marcelina da Silva, Obá Tossi*. Depois, veio a *Iyá Maria Júlia Figueiredo, Omoniquê*, sucedida por *Iyá Ursulina Maria de Figueiredo*. A esta sucedeu, por sua vez, *Iyá Maximiana Maria da Conceição (Oin Funquê)*. Seguiu-se-lhe *Iyá Maria Deolinda Gomes dos Santos (Okê)*, sucedida pela *Iyá Marieta Vitória Cardoso, (Oxum Niquê)*, cuja sucessora é a atual *Ialorixá* da Casa, a Venerável *Altamira Cecília dos Santos, Oxum Tominwá* (cf. COSTA LIMA, *op. cit.*; SERRA, 1995).

Essas informações podem estar assentadas nas areias da praia do mito de origem²⁸, banhadas por algumas ondas de informações verificáveis na história. De qualquer modo, são conteúdos que constituem simbolicamente um aspecto importante da auto-imagem do grupo eclesial que estou focalizando. Destarte é que se pode inferir a sua força e significado... Como, de resto, o de qualquer genealogia: importa menos sua exatidão factual que sua mítica força constituinte de uma identidade.

Outras questões ainda permaneciam, e a literatura consultada não dera conta de as resolver... Se, por um lado, pude dar por justificada, em tantas referências, a

²⁸ Não faço o uso de *mito (de origem)* no sentido vulgar dado muitas vezes a mito, que lhe atribui o sentido de *história falsa, mentira, falsificação*. Entendo o *mito de origem* a que me refiro como uma tentativa, em síntese, de autocompreensão dos fragmentos de memória de um grupo. Pode haver, assim, historicamente uns aspectos mais comprováveis e outros menos, por vezes necessários à coerência entre o relato e os valores constituintes da identidade atual. A força do *mito* está em sua repetição e continuada re-apropriação pelo grupo.

importância até mesmo nacional da “Casa” e sua “nação”, e organizar um conjunto complementar de dados sobre sua genealogia, ainda não fora possível compreender mecanismos de informação, divulgação e multiplicação de um grupo eclesial que estava longe de possuir condições materiais óbvias de comunicação, intercâmbio e poder. Ou seja, não parecia que recursos financeiros (dadas as condições atuais do grupo eclesial e as condições históricas de vida dos negros baianos, limitadas por muitas carências) viabilizassem os processos que se reproduziram por tanto tempo, até hoje.

...

O encontro com Renato da Silveira tornou-se para mim um marco. Pude entrevistar esse autor, de quem obtive uma versão preliminar de um trabalho em construção, cujo objetivo é traçar, de um modo bem concatenado, o processo histórico de conformação do candomblé da Barroquinha. Antes de encontrá-lo e receber esse texto, li uma sua versão resumida (SILVEIRA, 2000); mas a versão ampliada, comparada com o que há sobre o tema, causou-me a impressão de uma obra definitiva (SILVEIRA, 2001). Tenho certeza de que, quando for concluída, a dita obra se tornará referência obrigatória para quem quiser saber alguma coisa sobre a “Casa” do Engenho Velho.

As informações²⁹ constantes deste trabalho mostram, no curso da história, procedimentos de organização política efetivados na diáspora “afro-iorubana”, dados que podem explicar algumas relações e processos vigentes hoje na dita “Casa”, no

²⁹ O texto lança luzes próprias sobre os mitos de origem do candomblé da Barroquinha, e, portanto, da “Casa”. Em diálogo com outras versões desse mito, lança mão de informações inéditas oriundas de sua pesquisa histórica, chegando a novas interpretações. Quanto a esse aspecto de precisar a mitologia de gênese da “Casa”, preferi manter-me no campo da auto-imagem e do discurso da “família”, como sintetizei há pouco, e pelos motivos que já expus.

horizonte dela. Foi especialmente o aspecto político dos fenômenos focalizados por Silveira que me interessou: a meus olhos, sua análise erigiu robustas hipóteses quanto à articulação negro-baiana em torno do candomblé, especialmente o Candomblé da Barroquinha. Porém algumas dessas hipóteses, mais referenciadas em intuições pertinentes ao campo teológico (mítico, simbólico), e algumas poucas relativas ao aspecto político da etno-história em apreço, merecem reconsideração, e mesmo ajustes, que procurei fazer especialmente incorporando aportes do trabalho de Luis Nicolau Parés (NICOLAU, 2002).

Vou fazer uma breve resenha do ensaio de Silveira, acrescida das críticas eventuais de Nicolau, coisa que me permitirá também tomar posição quanto à etnografia pertinente ao assunto.

7 – “NEGROS BARROCOS” NA BARROQUINHA DE IYÁ NASSÔ³⁰

“Período caracterizado por uma atmosfera artística e cultural carregada de conflitos entre o espiritual e o temporal, entre o místico e o terreno” Barroco, sendo Barroco Brasileiro: séc XVII, XVIII, E INÍCIO DO XIX (HOLLANDA FERREIRA, 1986).

A Bahia conheceu, no século XVIII, uma virada no tráfico de escravos. Do conjunto de embarcações negreiras, 16% mantiveram-se na rota angolana e 84 % passaram a freqüentar a Costa da Mina, também chamada *Costa dos Escravos*: daí, então, foram trazidos naquele século, só para a Bahia, 460 mil negros (cf. SILVEIRA, *op.cit.*:26). Este fato modificou a história demográfica e cultural da presença negra nessa parte do

³⁰ O fio condutor desse item 7 é baseado nos estudos de Renato da Silveira. Contador de história, aquele autor nos prende em um relato entremeado de dados e conexões suas, que percorrê-las todas seria mal repeti-las. Arrisco-me, não sem intercalar alguma crítica, a um resumo, com a atenção voltada

Brasil. Foram essas pessoas que, aqui se reorganizando em meio a uma colônia escravocrata, fizeram a fantástica história ancestral baiana do *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*.

Conhecer a gênese da Casa Branca é conhecer tais origens... Quem eram aqueles homens da Costa da Mina? Por que se destacaram eles dos “angolas”, em um contexto que antes os reunia? Estabeleceram algum marco histórico específico? O que e quem, afinal, a igreja da Nossa Senhora da Barroquinha acobertava?...

A variedade étnica da população que, na mencionada região africana, foi submetida à escravidão não se pode deduzir dos limitados registros dos traficantes, que os classificavam genérica e principalmente em “*dagomés*”, “*jejes*” e “*minas*”. Na verdade, eram muitos povos distintos, de uma região onde já se registrou mais de 57 dialetos (na área *gbe*³¹); ainda assim, eram povos em sua maioria capazes de comunicar-se uns com os outros, pois falavam línguas semelhantes, *pertencentes à grande família lingüística Niger-kordofaniana, subdivisão do grupo Niger-congo* (op. cit.:26).

Em uma mesma e extensa região, portanto, grandes grupos étnicos constituíram territórios: é o caso dos *adjá-ewé* ou *gbe* (“*jeje*” na Bahia), que tinham os *ioruba* a

ao que me pareceu principal, a sua dimensão política – redução necessária à exposição, desajeitado dever da apreensão da produção de outrem.

³¹ Destaco em grande nota uma síntese de que me vali para essas informações etno-lingüísticas, de que me pareceu terem consenso tanto Silveira como Nicolau Parés (entrevistado por Silveira) “A Costa da Mina, ou Costa dos Escravos como a chamavam os ingleses, ou ainda Costa a sotavento da Mina, era uma região do litoral ocidental da África entre as atuais repúblicas de Gana e da Nigéria, ocupada por mais de uma centena de reinos independentes, a maioria de pequeno porte, os maiores sendo os reinos de Alladá, mais para o interior (que nos mapas antigos aparece às vezes com o nome de Ardra ou Ardres), e Uidá (Whydah para os ingleses, Ouidah para os franceses e Ajudá ou Judá para os portugueses), na região costeira. Essas populações pertenciam a um grande grupo étnico denominado *adja* ou *ewé*, ou ainda *adja-ewé*, e mais recentemente também chamado de *gbe* pela literatura acadêmica, os “*jejes*” da Bahia, que falavam diversos dialetos da língua *ewé* ou *ew-fon*. O território deste grupo étnico estava situado entre as terras dos povos de fala *iorubá*, a leste, e as dos *akans*, a

leste e os *akans* a oeste. Esse complexo cultural onde se destacavam os referidos povos situava-se na região ocidental da África, sobretudo em territórios das hoje repúblicas de Gana e Nigéria, área

ocupada por [...] reinos independentes, a maioria de pequeno porte, os maiores sendo os reinos de Alladá, mais para o interior (que nos mapas antigos aparece às vezes com o nome de Ardra ou Ardres), e Uidá (Whydah para os ingleses, Ouidah para os franceses e Ajudá ou Judá para os portugueses), na região costeira. (SILVEIRA, *op. cit.*:26)

Esses reinos, matrizes históricas do candomblé *jeje*, somados às influências de interação (cultural e de guerras) com o Reino de *Oió*, vieram a ser matrizes culturais de tradições teológicas que iriam configurar-se no candomblé como *jeje-nagô*, *iorubatapá*, *Efan* (*Efã*) e *ijexá*.

A diáspora negra, na Bahia, acabou por abrigar toda a diversidade dessa migração.

Organizações tradicionais que se reconstituíram na clandestinidade escravocrata, dirigidas por uma lógica de poder e territorialidade, gestadas com estruturas similares às africanas, foram capazes de criar, em torno da *Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios*, numa igreja na Barroquinha, um candomblé, centro de articulação e recriação de uma unidade daquela diversidade.

oeste. As línguas desses três grandes grupos étnicos eram semelhantes, pertencentes à grande família lingüística Niger-kordofaniana, subdivisões do grupo Niger-congo” (SILVEIRA, *op. cit.*: 22).

A história da *irmandade dos Martírios*³² está intimamente ligada à cobertura institucional ou formal necessária ao abrigo do candomblé que se criava na Barroquinha onde, por quase um século, um *egbé* se constituiu e funcionou .

As devoções dos negros da Costa da Mina, em Salvador, a princípio aconteciam em um altar lateral da Igreja de Nossa Senhora do Rosário das Portas do Carmo; eles se achavam instalados de forma secundária junto aos “*angolas*” que ali dirigiam *a mais antiga irmandade baiana de negros* (op. cit.:10), a Irmandade do Rosário dos Homens Pretos³³. Já a *Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios deve ter sido fundada entre 1740 e 1764* (op. cit.:10), ano em que o grupo dos “negros da costa” conseguiu autorização para constituí-la e transferiu-se, daquele altar lateral, para a Barroquinha.

Esses movimentos iniciais já revelam que não estamos diante de opções acidentais e casuais. A escolha de organizarem-se como *irmandade* assinala uma decisão política do grupo da *Costa da Mina*, semelhante à já tomada pelos “*angolas*”. Explico. Como a mim pareceu de princípio, tal organização, canonicamente católica, seria apenas um recurso para acobertar um culto de origem africana, mas a forma era também muito relevante. Existiam outros modos de articular os fiéis católicos de acordo com as leis da Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR), tais como as *devoções*, por exemplo. No entanto, as *irmandades* eram grupos especiais. Para sua constituição, era necessária uma aprovação especial da *Coroa Imperial Portuguesa*; isto porque elas detinham atribuições legais civis diante do Estado. Sobre esse ponto, ainda, destaco a ênfase de Silveira em que se organizar como *irmandade* exigia, da parte dos nagôs, uma articulação muito mais complexa:

³² Devido a um incêndio que queimou seus documentos só se tem dados de terceiros sobre a *irmandade*, que trazem alguma imprecisão quanto à data de sua fundação.

A irmandade ou confraria era uma instituição política básica na sociedade colonial, uma organização pública plurifuncional, ou seja, tinha várias funções sociais importantes, englobando vários aspectos da representação política e da assistência social, enquanto que a devoção permaneceu apenas uma organização privada. (*op. cit.*:15)

Tratava-se, pois, de uma forma de articulação política de relações entre um segmento da sociedade e o Estado Colonial. Era necessário passar por burocracias e exigências, de que a *Irmandade* só alcançou o pleno cumprimento em 1788.³⁴

Oriundos de uma região africana onde se davam intensas atividades comerciais nas cidades e portos, os negros da Costa da Mina encontraram, na nova organização, sob a proteção da *Irmandade dos Martírios*, a possibilidade de ocupar um espaço também urbano, mais propício à sua tradicional vocação econômica. A exemplo da *Irmandade do Rosário dos Homens Pretos*, referência negro-crioula de hegemonia angolana, e distinguindo-se dela nesse nível de contraste étnico, os integrantes da *Irmandade dos Martírios* buscaram constituir-se em referência similar, válida para os negros que se entendiam em idiomas de outro tronco lingüístico e tinham origem ocidental africana.

Segundo Silveira, diferentemente de outros egressos da escravidão³⁵, eles buscaram aliar-se em um único centro de culto, que consolidaria, no plano espiritual, uma plataforma (também) política. Plano espiritual (acrescento) estabelecido sobre uma

³³ Que conforme Silveira era a detentora das grandes iniciativas em favor dos negros e seus descendentes desde 1704, e cuja capela fora usurpada por brancos e tomada de volta em 1740 (cf. *op. cit.*:10).

³⁴ Entre as suposições de Silveira também encontramos que essa gestão política pela autorização também justifica o nome “...dos Crioulos Naturais da Cidade da Bahia”, que lhe supunha uma composição mais palatável “considerada menos suspeita ou perigosa pelos senhores, pelo clero e autoridades constituídas” (SILVEIRA, *op. cit.*:151), que omitia qualquer hegemonia étnica interna.

³⁵ Muitos centros de culto religioso de origem africana eram organizados pelos negros até então de forma dispersa na Bahia, nos chamados “calundus”, que buscavam situar-se em locais afastados do

base bem definida, aproveitando-se da experiência acumulada em anos de tradição do culto de multidivindades em um único centro – experiência teológica difundida no Brasil segundo os rituais de origem *jeje* – modelo estabelecido no interior baiano e em prováveis núcleos da atual Salvador (cf. NICOLAU, 2002:7)³⁶.

De acordo com os atuais sacerdotes do Engenho Velho, os “fundamentos” do candomblé da Barroquinha escondiam-se em suas salas internas e em um subterrâneo cuja entrada era ocultada por uma árvore...

Vejamos, pois, com minhas palavras, mais um pouco da reconstrução ensaiada por Silveira:

- Antes da década de 1790, já devia haver, na Barroquinha, ritos sagrados dedicados aos ancestrais; a implantação de *fundamentos*, por membros da família real Aro (como se supõe) devem datar dessa década. Segundo as conjecturas de Silveira, as primeiras sacerdotisas do Reino de *Ketu* que vieram para o Brasil acompanharam as meninas gêmeas da família real, raptadas, aos 9 anos de idade, na incursão bélica dos daomeanos a *Iwoyé*, por volta do ano de 1789. Vários membros da dita família viviam naquela cidade natal da mãe do *Alaketu*. Devido à idade das gêmeas, embora a uma delas, *Otampê Ojarô*, a tradição atribua o título de

centro urbano. A ação dos negros da Costa da Mina foi diferente: evitaram a dispersão e buscaram estar em um só centro, acobertado pela *Irmandade*.

³⁶ Luis Nicolau Parés em seu texto aponta que “O que nos interessa destacar aqui é que certas sociedades da África Ocidental, especialmente aquelas localizadas perto do litoral, desenvolveram progressivamente complexas instituições religiosas, fundamentais para a sua organização sócio-política. O caso do culto vodun, em Uidá, no século XVII, é um exemplo desse tipo de instituição religiosa complexa, entendendo por complexidade um sistema organizado com base em: 1) espaços sagrados estáveis dedicados às divindades (templos com altares); 2) um corpo sacerdotal hierarquizado, na sua maioria homens, no comando de; 3) uma coletividade de devotos ou *vodunsi*, na sua maioria mulheres; 4) uma série de atividades rituais periódicas, como procissões anuais, toques de tambor e danças públicas com manifestações das divindades no corpo das *vodunsi*; 5) um culto iniciático e 6) oferendas às divindades, sendo que essas duas últimas características encobrem a estratégia de troca de

fundadora do candomblé do *Alaketu*, o rito de fundação do candomblé da Barroquinha deve ter sido executado por alguma sacerdotisa adulta, com auxílio de sacerdotes também adultos, integrantes do séquito que compartiu o destino dessas princesas³⁷.

- Os integrantes da família real de *Ketu* devem ter dirigido o candomblé da Barroquinha até as cercanias do ano de 1830. Nessa época, intensificaram-se as migrações de escravos do reino de *Oió* para a Bahia, para onde, então, teriam vindo duas proeminentes figuras da estrutura imperial de *Oió*: *Iyá Nassô* e *Bamboxê Obitikô*. A primeira, conforme já elucidado por Costa Lima (cf. COSTA LIMA, 1977: 24) era a sacerdotisa do *Xangô* do Rei: *Iyá Nassô* é um título dado à dama que assume tais atribuições. O segundo é considerado por seus descendentes na Bahia como um príncipe do reino de *Oió*. Outra personagem dessa história que poderia constar de um livro de aventuras (com toques trágicos, talvez) é Marcelina Obatossi, que consta, na tradição oral, como a suposta proprietária do escravo, por ela alforriado, chamado *Bamboxê*³⁸.

recursos entre o poder civil e o poder religioso”. Houve, portanto, uma tradição que foi trazida e influenciou a gestação do candomblé no Brasil.

³⁷ Silveira baseia-se nas informações de Costa Lima (COSTA LIMA, *op. cit.*) e em tradições orais, e na dedução de que não seria possível a responsabilidade dos ritos de fundação de um assentamento ritual serem atribuídas a uma princesa de nove anos, a qual necessitaria, pois, de sacerdotes adultos a lhe substituir ou orientar. Um outro dado importante para os fundamentos teológicos presentes nesse, diria eu, mito de origem é a passagem em que a tradição oral atribui a um senhor, “o próprio Oxumarê” o ato de alforria da princesa e seu séquito (cf. SILVEIRA, *op. cit.*: 53). Ora, há que se destacar a presença nesse “mito” do senhor dos *jêje Dan* ou *Dangbe* o mesmo deus *Oxumarê* e senhor de *Uidá* – o que lhe daria relevante destaque teológico nessa primeira fundação do *Egbé* da Barroquinha, pela família *Arô*.

³⁸ Tendo em mente o decreto real português que proibia, desde 1831, a vinda ao Brasil de negros libertos, Silveira supõe (levando em conta, também, a ocorrência da queda de *Oió-ilê* entre 1831-1835) que *Bamboxê* foi confiado às duas sacerdotisas Marcelina Obatossi e *Iyá Nassô*, em sua vinda para o Brasil. Aqui, entre os baianos, os representantes da realeza de *Oió* teriam proteção, e poderiam completar a formação do futuro *Êssa Obitikô*. Nessa linha de raciocínio, *Bamboxê* teria vindo disfarçado de escravo — e também assim pode ter vindo, suponho eu, a própria *Iyá Nassô*. Mas desta que foi uma das pessoas mais poderosas no cerimonial do Império de *Oyó* sabe-se apenas que aqui morava na Rua das Flores, próxima ao atual Pelourinho (Salvador Bahia), e era comerciante de carnes no mercado de Santa Bárbara. Acolho tal hipótese em nota por não considerá-la essencial aos arranjos políticos que selecionei como relevantes.

- Os migrantes do reino de *Oió*, na década de 1830, trouxeram para a irmandade da Barroquinha uma disputa de poder, que se deu entre eles e os remanescentes baianos da família *Arô* (de *Ketu*); desde o início, porém, essa disputa foi decidida em favor dos dignitários de *Oió-Ilê* – ou, ao menos, parecem ter prevalecido a estratégia e o equilíbrio de poderes que eles representavam³⁹. **Implementar tal processo político só foi possível por causa das condições materiais atingidas por negros baianos (libertos) desse grupo⁴⁰, a partir de meados do século XVIII.**

Na Bahia da segunda metade do século XVIII, e até meados do século XIX, os oriundos da Costa da Mina, junto com negros de outras origens, ocuparam importantes posições no comércio local, praticamente garantindo a circulação de bens de primeira necessidade. Até o governo, quando reprimiu mais fortemente a organização dos negros (por volta de 1835), desistiu de intensificar a repressão em todos os níveis, “*pois desorganizaria completamente o fornecimento de gêneros alimentícios para a população de Salvador*” (:73)⁴¹.

³⁹ Para Silveira, o fato de que *Oió*, à mesma época, estava em pleno processo de recomposição, na África, e com uma estratégia de poder que incluía acordos com outros reinos, entre eles o Reino de Ketu, enseja a hipótese de que, no Brasil, os líderes oriundos de *Oió* teriam ensaiado a mesma recomposição. Bastante plausível, mas não se deve desconsiderar que a constituição de instituições iorubanas foi fato corrente em outras partes do Atlântico Colonial – assunto que veremos mais adiante.

⁴⁰ Luis Nicolau Parés lembra de suas pesquisas, em informação oral concedida em 2003, que o grupo de “iorubanos” era ínfimo e minoritário entre os libertos. Isso pode denotar um número maior de crioulos entre os irmãos da irmandade que estariam na disputa política sugerida por Silveira. O que não reduz a hipótese de uma mexida política que a efetiva presença de uma Iyá Nassô deve ter causado nas relações em apreço, conferindo-lhe sim outra hipótese de menor peso de presença de africanos e maior de crioulos.

⁴¹ Referindo-se Silveira a informações obtidas nos trabalhos de João Reis (“The politics of identity and difference among slaves and freedmen in nineteenth century Bahia”, p. 18. Ver tb. “A greve negra de 1857 na Bahia”, p. 16). Faço essa nota, assim de forma pouco convencional, no intuito de fazer justiça aos vários autores evocados por Silveira, pois considere além de meus objetivos revisitá-los, especialmente àqueles dedicados aos estudos da história dos negros no Brasil como Robert Slenes, Cortes de Oliveira, Manuela Carneiro da Cunha etc. e na Bahia como José Carlos Ferreira, Jocélio Teles dos Santos e tantos outros que contribuem para a reconstituição criativa da história brasileira.

Homens e mulheres negras, libertos e libertas, compunham a liderança dos *nagô-iorubas* na Bahia da época. Prestadores de serviços (como ferreiros, sapateiros etc.) e comerciantes (de carne, de iguarias e de produtos oriundos da Costa da Mina, por exemplo), esses homens e mulheres alcançaram postos econômicos que viabilizariam articulações mais ousadas: caso da *Irmandade de Nosso Senhor dos Martírios*. Esse contexto sócio-econômico sustentou estratégias e sonhos. Tanto em termos de alforrias como na acolhida de eminentes personagens dos reinos africanos.

Concordamos, até aqui, com o que diz Silveira sobre a história da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios, na medida em que seus registros e conjecturas deixam transparecer um processo conduzido de forma articulada, e com propósitos políticos. As intenções, as alianças e mesmo a ordenação político-jurídica como *irmandade* face ao estado colonial, seguiam uma ação afirmativa de um conjunto de etnias marcadas na diáspora com o signo da escravidão, capaz de comunicar-se por via de algumas tradições e de idiomas de tronco lingüístico comuns. Falta ainda compreender: que lógica e que estruturas políticas assim se gestaram, segundo tradições africanas, e repercutiram no Brasil?

Torno ao estudo de Silveira, que volto a sintetizar:

O Reino de Oiô sofreu, por volta de 1830, um grande revés na luta contra os muçulmanos, que destruíram sua cidade estado (Oyo-ile). O Alafin (título equivalente ao de imperador) fundou outra capital 120 quilômetros mais ao sul. Enquanto recompunha os seus conselhos, a sua corte, posicionou Oyo-ile ao norte e articulou-se com a presença geopolítica de outros reinos vizinhos nos pontos cardeais restantes: estratégia de reconstrução do império. Mesmo período em que a articulação da Barroquinha passava por uma recomposição política interna, que lhe seria definitiva. O Reino de Ketu ocupou, no novo arranjo imperial de Oiô, a

posição Oeste. Desse reino é que vieram, segundo as tradições orais, as sacerdotisas fundadoras do Ilê Axé Iyá Nassô Oká: Iyá Adetá, Iyá Acalá e Iyá Nassô ⁴². Ketu-Ilê, fundada por Edé, o sétimo Alaketu⁴³, chegou a contar, em 1851, com dez a quinze mil habitantes. O povo de Ketu era pacífico, nunca investiu na formação de um exército profissional, nunca se envolveu no tráfico de escravos, manteve-se à parte do dinamismo mercantil (escravagista) que se instalara no litoral. Tudo indica que nenhum europeu tinha conhecido seu território, e muito menos sua capital, até 1851. (:37).

[Aqui sou obrigado a uma pausa nesse mergulho de certo modo inebriante, devido a um conflito quanto à história de *Ketu-ilê*. Falar de um Reino de *Ketu* baseado na leitura de pesquisas não é tarefa em que não se perceba contradições de aproximação. Silveira, naquele que tem sido meu texto de referência, discrepa de Costa Lima, assinalando explicitamente as diferenças; mas em um aspecto deixa que seus argumentos falem por si. Costa Lima, em sua dissertação de mestrado, a que já me referi, repete a versão de Verger segundo a qual a cidade de *Ketu* (*Ketu-ilê*) fora assolada por guerras seguidas (cf. COSTA LIMA, 1977: 23). Para o Silveira, porém, *Ketu-ilê* sofreu ataques e ficou preservada mesmo após a sua integração, na década de 1830, ao projeto do *Alafin de Oió*. Conforme as pesquisas de Silveira, se informados pelas tradições orais do reino de Daomé, diríamos que *Ketu* teria sido atacada por volta de 1789. Mas não pela guerra civil: “segundo as tradições orais de *Ketu* (mais confiáveis) [...] a cidade não foi atacada e [...]” não houve confronto direto entre os dois exércitos, as tropas daomeanas teriam invadido e destruído outras cidades, destacando-se *Iwoyé*, a uns vinte quilômetros ao nordeste daquela capital. A guerra

⁴² Não me parece essencial à compreensão política das relações em torno da Barroquinha a hipótese defendida por Silveira de que processos semelhantes ocorriam na África e no Brasil – como que arquitetados intencionalmente. A existência de uma sacerdotisa com o título de *Iyá Nassô* (e ao que tudo indica de auxiliares suas) me parece, por si só, um fato político gerador, tanto de tensões, como de novos consensos de autoridade religiosa. Some-se a isso a recomposição em terras brasileiras de organizações africano-iorubanas nas quais uma *Iyá Nassô* teria, sem dúvida, papel de destaque.

⁴³ Título do monarca do reino.

civil só atingiu *Ketu-ilê* por volta de 1850 (Silveira, *op. cit.*:40 e informação oral do autor, em 2003).]

A história da relativa preservação de *Ketu-ilê*⁴⁴ concentra nela o exercício de notáveis instituições da cultura iorubana, e chama a atenção para uma sociedade gerida (de acordo com Silveira) com base em sistemas de representação e governo mais descentralizados e mais representativos de sua diversidade social, em comparação com o que acontecia nas cidades irmãs de reinos vizinhos. O próprio monarca, o *Alaketu* “... era escolhido pelo Conselho de Ministros do Estado” (:38), composto pelas principais linhagens do Reino, cujos titulares concentravam “*funções civis e militares, sem falar dos responsáveis pelos cultos públicos*”(:38). Mesmo os africanos islamizados tinham assento nas estruturas oficiais do Estado iorubano, com quem sincretizaram cultos de suas raízes. A tradição, não só em *Ketu*, preservava também as sociedades secretas⁴⁵. Estas remontam ao tempo anterior aos reis e ao Estado, existindo como estruturas que iam além da lógica das aldeias, com laços de solidariedade transcendentais aos vínculos de parentesco e aliança, organizações supra-familiares que deram origem a rituais públicos distintos daqueles fundados na tradição clânica. As sociedades secretas exerciam o papel moderador do próprio poder do rei (quase como um poder judiciário, à guisa de comparação) e...

[...] eram dirigidas por uma elite selecionada que realizava, ao lado de grandes festivais públicos, ritos fundamentais secretos, em virtude dos quais seus membros

⁴⁴ Trata-se de um dado histórico importante para Silveira, que tornaria *Ketu-ilê*, na recomposição de *Oyó*, na década de 1830, mais destacada por sua capacidade de preservar organizações sociais e tradições religiosas que por seu potencial bélico. Por sua vez a expansão de organizações iorubanas ao longo do Atlântico Colonial não me parece devam ser todas creditadas às influências de *Ketu-ilê* – assunto que ainda estamos por abordar com auxílio de outros autores.

⁴⁵ Essas, ao meu ver, foram estruturas determinantes dos processos políticos havidos no Brasil da Barroquinha, que sustentam uma hipótese de articulação política que não cai por terra, caso não se mantenham as conjecturas de simultaneidade das intenções: de reconstituição de *Ketu* e de constituição do Candomblé da Barroquinha, mantidas por Silveira.

desfrutavam de poderes e privilégios, podendo impor pesadas sanções sobre aqueles que revelavam seus segredos e procedimentos. (SILVEIRA, *op. cit.*:78)

Trata-se de um elemento característico fundante que me ajudou a pensar as relações dessa história com o tabu do segredo, presentes, ainda hoje, nas regras sociais da “família da Casa Branca”.

Resta ver as conexões que Silveira estabelece entre as estruturas político-culturais de origem africana e a constituição do *candomblé* da Barroquinha.

Que indícios confirmariam o arranjo, em terras brasileiras, em prol de estruturas sócio-políticas iorubanas?

As sociedades secretas *Ogboni*, *Iyalodê*, *Gueledé*, e os cultos de *Babá Egum* e da *Boa Morte*, compõem um quadro político que geriu o sonho de um “reino” ioruba-nagô em terras brasileiras – ao menos por grande parte do século XIX. A descrição, ainda que sucinta, baseada em Silveira, permitirá entender-lhes a importância:

- A sociedade *Ogboni* é, sem dúvida, a mais importante. Na África iorubana⁴⁶, era composta de membros destacados da sociedade civil, com respaldo nas atividades econômicas, e era dotada de extrema capilaridade. Cumpria, junto ao Estado, o papel de poder moderador, superior até mesmo ao Conselho de Ministros (aquele de representantes de linhagens nobres), e com poderes até para pedir o suicídio do rei. Acumulava o poder religioso e civil-econômico. Os participantes da sociedade *Ogboni* eram responsáveis pelo culto ligado à terra – fonte de toda a vida e

⁴⁶ Assumo com Silveira a referência a uma cultura iorubana de uma região específica da África (a iorubalândia), e não à identidade *ioruba* que só se constituiu no século XIX. É nesses termos que me refiro às instituições iorubanas.

riqueza, conexão sagrada que lhe conferia tantos poderes. Pode-se comparar seus atributos aos de um Judiciário de nossas sociedades (se imaginarmos um Estado em que este se fundiria ao poder religioso). Um conselho interno dirigia a sociedade *Ogboni*, composto por seis homens de destaque na comunidade. O nome desse conselho era *Iwarefá*. Um dos líderes do *Iwarefá*, era o *Oluwo* (*Oluô*, título que, dizem alguns, foi, na Bahia, atribuído a *Bamboxê*), que também era o principal hierarca entre os *Babalaôs*. As mulheres, embora largamente minoritárias, também faziam parte da associação, tendo sua representante suprema o título de *Erelú* – na Bahia esta era, normalmente, a *Ialorixá* da sociedade *Gueledé*, responsável pelo culto das *Iyami*, as ancestrais femininas. Havia também estreita ligação entre a sociedade *Ogboni* e o culto *Egungum* (ou *Egun*) dos ancestrais. Era uma conexão poderosa, na qual os que cultuavam os princípios da terra se vinculavam ao culto dos antepassados – entre os quais se contavam imperadores e grandes heróis. Os homens envolvidos no culto *Egun* eram os executores das ordens e punições decididas pela sociedade *Ogboni* (cf. SILVEIRA, *op. cit.*: 79-90).

- A sociedades femininas *Iyalodê* e *Gueledé* foram correspondentes, no mundo iorubano, da importância econômica que as mulheres assumiram no comércio de suas sociedades. *Erelú* era o cargo máximo a que chegava uma mulher iorubana, título que Silveira traduz livremente como “*senhora encarregada dos negócios públicos*” (por isso tinha assento na sociedade *Ogboni*) (cf. SILVEIRA, *op. cit.*:85). A *Iyalodê* e a *Erelú* eram cargos semelhantes, e que se evidenciavam regionalmente de forma diferente na África iorubana. Na Bahia, esses títulos, foram encontrados em uma só pessoa e assumidos pela sacerdotisa máxima da sociedade *Gueledé* da *Irmandade da Barroquinha*. Sua função era ligada aos

cultos de fertilidade em geral: dos humanos e da própria terra. Uma de suas atividades mais marcantes era um festival, que levava o nome da associação, com a marca da sátira: na maioria das vezes, comportava críticas mordazes aos poderosos do reino, com uso de máscaras e outros adereços; mantinha-se, assim, uma original política de independência feminina, contrabalançando, em alguma medida, a proeminência masculina dos reis.

Em Salvador, houve uma sociedade *Ogboni*, de acordo com o que pude constatar em um depoimento do *Elemoxó* da Casa Branca, que corrobora as conclusões de Silveira a esse respeito. O *Ogan* Antonio Agnelo falava com desenvoltura daquela sociedade, que considerava ativa ao menos até o início do século XX, a partir das informações que obtive no convívio direto com *Tia Massi* (*Iyá Maximiana*, quinta mãe-de-santo na linha sucessória do *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*; ela viveu até os 102 anos, tendo falecido em 1962, o que a credenciava como forte testemunha da tradição oral).

A sociedade *Gueledé* também foi articulada na Bahia, entre as mulheres chamadas “do partido alto”, cujas máscaras foram preservadas entre altas sacerdotisas do Engenho Velho até a década de 1960, mas que não pude encontrar. Na Irmandade do Senhor Jesus dos Martírios, supõe Silveira, foram abrigadas essas organizações; ao que parece, o Conselho da sociedade *Ogboni* ocupou aí as atribuições máximas, e a sociedade *Gueledé* assumiu a devoção a Nossa Senhora da Boa Morte, coordenando, sob os auspícios dessa irmandade, uma devoção feminina que se sabe tinha manifestações independentes em vários outros centros religiosos baianos.

... Mas algo eu ainda não conseguira explicar no processo de compreensão de tão magnífico passado de articulação na diáspora negra em um país escravocrata. Se essas

organizações dos Estados e sociedades *ioruba-nagôs* foram, com as devidas adaptações, reproduzidas na Bahia, e sob a proteção da Irmandade, a quem elas representavam?... Quais os grupos políticos, as vertentes religiosas e origens étnicas acolhidas sob o guarda-chuva comum da proveniência da Costa da Mina e da facilidade lingüística?...

É ainda Silveira que vai lançar luzes sobre estas dúvidas. Decidi reproduzir partes de outro texto, em que o autor sintetiza suas hipóteses sobre o processo no qual o candomblé da Barroquinha deixa de ser, a partir de 1830, apenas um centro de culto mais ligado às origens de uma vertente da família *Arô*. Mudança operada, repito, por sua transformação em centro de uma grande articulação político-religiosa (que manteve no campo simbólico-religioso os correlatos das alianças feitas no plano político).

Foram assim articuladas em uma ordem unificada as várias hierarquias dos diversos cultos, encimadas pela *ialorixá*, que também poderia (por acumulação) ser *Iyalorixá* da sociedade *Gueledê*, *Iyalodê*, *Erélu* e Piora da devoção da Boa Morte; e pelos líderes do *Aramefá* (variação lingüística brasileira de *Iwarefá* da sociedade *Ogboni*) e do culto de *Babá Egum*, que também eram ogans dos principais *Orixás* e mesários da irmandade dos Martírios. Criou-se assim na Bahia, na semiclandestinidadade, uma complexa rede institucional de poderes e contrapoderes, uma ordem paralela com suas lideranças sacramentadas, isto é, legitimamente constituídas. O candomblé da Barroquinha deixou portanto de ser apenas uma casa de culto para tornar-se uma organização político-social-religiosa complexa. (SILVEIRA, 2000:97)

[...] a presença de *Ijexá* e *Efan* (*Efã*), ritualmente fortes e numericamente expressivos, não podia ser ignorada. (*idem*: 98)

O candomblé da Barroquinha, teria sido, pois, uma composição ritual das vertentes *Ijexá* e *Efan* somadas às já antes amalgamadas em processo sincrético verificadas desde a África: *Jeje-nagô* e *Ioruba-tapá* (cf. SILVEIRA, 2000), ou atualizadas de tradições já difundidas no Brasil pelos *Jeje* (cf. NICOLAU, 2002). É a partir dessas matrizes que se pode identificar as origens de diferentes *Orixás* e de ritos variados, a que se somou a originalidade de invenções litúrgicas em terras brasileiras. No Brasil se teria criado, entre outros ritos, a dança em roda, onde têm igual dignidade todos os *Orixás* (o *Xirê*); o crédito por essa criação é dado pela tradição oral a *Bamboxê Obitikô*⁴⁷.

A justificativa para a autodesignação de “nação *Ketu*”, que prevaleceu historicamente até os dias de hoje, pode ser creditada à tradição religiosa administrada, originalmente, pelas sacerdotisas de *Ketu*, na Barroquinha, ponto de partida de sua disseminação. Mesmo se não for confirmada, essa conjectura se coaduna plenamente com os relatos que pude encontrar dos mitos de origem na “Casa Branca”.

Ainda uma última anotação historiográfica e geográfica. Em 1850, a Barroquinha sofreu o que se poderia chamar de limpeza étnica. O presidente da província à época, Francisco Gonçalves Martins, o Visconde de São Lourenço, expulsou os negros da *Irmandade* e destruiu várias construções populares deles em nome de uma modernização necessária ao centro da metrópole baiana. *Iyá Nassô* conseguiu instalar-

⁴⁷ Nesse ponto há um debate de caráter teológico-histórico entre o trabalho de Nicolau Parés (NICOLAU, 2002) e o de Silveira (SILVEIRA, 2000). Parés tende a creditar ao “lado Jeje” a tradição forjada desde a África do culto de multidivindades, inclusive com a “roda dos voduncis”. Assumindo o papel importante do trabalho de Silveira na compreensão da dimensão política, não haveria nenhum problema em ceder às críticas teológicas de Nicolau, haja vista que do ponto de vista teológico e também histórico as informações que pude colher sobre as relações com os *Jeje*, em especial os *Jeje-Marrim*, indicaram que houve mútuos aprendizados e incorporações de tradições. Isso se evidencia quando os mais antigos tratam das relações entre a “Casa” e o Terreiro do *Bogun* (*Jeje-Marrin*): “tínhamos toda a área junta e um sempre ia nas festas do outro”, compartilhavam de especialistas, sábios de fundamentos de ambos os cultos – como é recorrentemente citado, como exemplo, o nome da falecida *Equede* (de *Obaluaiê*) Jilú.

se no Engenho Velho da Federação, em um terreno arrendado (segundo depoimentos, por decisão do *Aramefá*), onde veio a situar-se, pois, o Terreiro da Casa Branca, que aí permanece até hoje⁴⁸.

8 – UMA BREVE PASSAGEM PELO SÉCULO XIX

A ênfase “barroca” das anotações que percorri sobre a história dos afro-baianos que concriaram o Terreiro da Casa Branca deixaria de fora observações importantes de processos similares àqueles ocorridos na Barroquinha, identificados em diferentes pontos do Atlântico. A efeméride dos feitos iorubafones no século XIX ao longo de diferentes países do Atlântico acaba por dar maior relevância à constituição do candomblé neste período do que em períodos anteriores.

Destaco apenas alguns aspectos e personagens daquele século, que evidenciam processos político-religiosos semelhantes ao caso baiano-brasileiro. Isto sem, necessariamente, corroborar todas as versões que creditam grandes iniciativas à ocorrência de viagens transatlânticas de religiosos do candomblé, com o fito de trocas de bens simbólicos, a ponto de constituir um comércio à parte. A disputa quanto a esses fenômenos merece dar-se entre os historiadores⁴⁹.

- Além daquela já citada do Brasil, sociedades secretas, sociedades *Ogboni*, foram identificadas na: Guiana Inglesa, Trinidad e Tobago, Sierra Leoa, Cuba e Jamaica,

⁴⁸ Aqui ponho um ponto nesse resumo, que suponho tenha transpirado a ilação apenas alegórica que fiz com o título “negros barrocos” - gente que buscou administrar poder, religião e sociedade por meio de instituições complexas e criativas, movimento propício a um espírito culturalmente barroco. Caso não, em nada se alteram os argumentos apresentados.

⁴⁹ Ver, a propósito, os trabalhos de Peter F. Cohen (COHEN, 1999) e de J. Lorand Matory (MATORY, 1999), que ainda que não sejam historiadores estrito senso, dão, em minha humilde opinião, relevante contribuição ao debate.

tendo todas seguido um certo padrão de articulação pública com a religião cristã oficial dominante (a única exceção quanto ao vínculo predominante com o catolicismo se deu no caso dos batistas da Jamaica).

- Em Lagos, conhecida cidade de repatriados na África Ocidental (do Brasil, Sierra Leoa e Caribe), por onde passaram proeminentes personagens de grande influência no comércio de bens e no intercâmbio de conhecimento e prestígio do candomblé, o grupo retornado também contou com sua Sociedade *Ogboni*, acobertada na Sociedade São José.
- Alguns personagens podem ter-se valido das articulações entre diferentes sociedades secretas para progredir no comércio transatlântico de bens religiosos: Jose Filipe Meffre (de Lagos), Tia Júlia (do Brasil), Mãe Aninha (do Brasil), Isadora Maria Hamus (do Brasil), Martiniano Eliseu do Bonfim (do Brasil), a Família Banboxe-Sowzer (de lagosianos) e há quem diga que a própria Iyá Nassô (do Brasil) se valeram do tráfego transatlântico, para ir a *Ketu* e também para enviar sua filha para aprendizados sacerdotais de sete anos.

Com esses destaques, recomeço meu caminho de volta à “Casa Branca”, da qual me aproximei com certa ingenuidade, sem maiores informações prévias a seu respeito, e que logo verifiquei rica de extensas redes de relações a estender-se no tempo e no espaço, e visivelmente impregnada de história, com um longo passado ao qual se pode referir através de mitos, ritos, anedotas, registros diversos.

9 – PRIMEIROS OLHARES DE INTERPRETAÇÃO

O que puderam revelar esses meus olhares (que agora revejo) sobre a Casa Branca do Engenho Velho, o Terreiro *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*?

Esta pergunta ainda me acompanha, desde o primeiro momento em que comecei essa apresentação em tom de descrição. O mergulho em busca de respostas desde o presente até o passado deixou claro que descrever é um processo cheio de lacunas. Percebi, pelo grau de complexidade da história da “Casa”, que tive de escolher dados, que deixei aspectos de fora por serem inacessíveis ou não divulgáveis... O que consegui colher foi capaz de compor uma primeira aproximação?... Que interpretações permite esboçar?

Sob o símbolo Casa Branca estão em jogo feixes de relações entretecidas ao longo da história, conectando fios de uma trama complexa: a da vida de negros “da Costa”, principalmente *ioruba-nagô*, e seus descendentes, na diáspora brasileira, desde o século XVIII. Essas relações delineiam a imagem de um grupo (eclesial) que detém algumas características vitais. Vou tentar revisitá-las.

Farei o destaque de algumas conclusões fundamentais.

O GRUPO TEM UMA HISTÓRIA COMUM ORDENADA SOB UM MESMO MITO FUNDANTE.

O mito de criação do Terreiro da Barroquinha está registrado, em diferentes versões, na literatura etnográfica. A variante preservada pelos membros mais antigos do

Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho é a que credita essa fundação a três mulheres negras, sacerdotisas vindas do Reino de *Ketu*: *Iyá Adetá*, *Iyá Acalá* e *Iyá Nassô*, auxiliadas por um sacerdote, também de origem africana, do reino de *Oió*: *Bamboxê Obiticô*. O mito dá preeminência à sacerdotisa de *Xangô* intitulada *Iyá Nassô*, que deu nome à “Casa”, mas não a desliga das outras mães fundadoras.

Por uma percepção teológica do tratamento dado ao mito pelos mais antigos, eu o associaria a um grande mito *ioruba* da criação. Neste mito cosmogônico, as *Iyá Mi* são as (con)criadoras do mundo junto a *Odudua*, detentoras dos princípios da terra, da água e do fogo...

O mito das mulheres fundadoras está bem vivo e presente — se alimentado por simples atualização de antigos relatos, ou (também) por encoberta reflexão teológica, não se pode apurar. Importa a sua capacidade constituinte de uma memória comum e, por conseguinte, operativa de um fator de identidade... Por outro lado, a própria pesquisa histórica pode reforçar a consciência já existente da história comum. Digo isto porque não estou me referindo a um grupo isolado e totalmente iletrado, mas a um grupo capaz de ter acesso a informações escritas e reinterpretá-las a favor do sentimento de destino compartilhado que conecta seus integrantes.

O GRUPO TEM UM ESPAÇO NUCLEAR, UM CENTRO DE REFERÊNCIA.

O espaço sagrado da Avenida Vasco da Gama, 463 é um lugar de referência para os que se vinculam à “Casa”. É ali que se atualiza o grupo eclesial, quando se reúnem, sob a égide de uma agenda litúrgica, aqueles que idealmente poderiam viver em comum. No plano simbólico, através das celebrações e vivências rituais, realiza-se o

sonho da reconstituição de uma sociedade perdida. Sociedade [reino] em que sobrevivem “príncipes e súditos”, para além da própria morte. Deuses e ancestrais se reúnem à comunidade dos vivos para realizar, nas terras brasileiras, ainda que em sonho, as relações pretendidas e eventualmente perdidas na diáspora forçada, desde a escravidão.

O GRUPO É GUARDIÃO DE TRADIÇÕES DE COMPORTAMENTO, HIERARQUIA E SEGREDOS RITUAIS.

“A Casa repete o que encontrou, não inventa” — é o que seus integrantes dizem, com um misto de rigor teológico e de orgulho. Assim se compreendem os “preceitos” que são repetidos quando se lida com o sagrado, e também assim se entendem as regras que definem as posições de poder e de destaque para todos e cada um. Assumindo-se como primeiros do candomblé de nação *Ketu*, os seus sacerdotes prezam, a ponto de regular sua transmissão por meio de tabu, os conhecimentos sagrados repassados por tradição oral de geração em geração.

O GRUPO SE EXPANDE AGREGANDO NOVOS TERRITÓRIOS.

Somados os dois aspectos anteriores, relativos ao espaço e às tradições, nota-se que o grupo não se resume ao centro de culto no Engenho Velho da Federação em Salvador. Há sacerdotes da “Casa” que mantêm outros centros de culto, regidos pela tradição mantida no dito Terreiro. Assim, o território por onde ele se estende inclui essas

unidades geridas por seus “filhos”⁵⁰, e a área de influência do grupo pode talvez confundir-se, em grande medida, com o próprio universo auto-denominado de *nação Ketu*.

O GRUPO MANTÉM UMA REDE DE RELAÇÕES E INFORMAÇÃO.

Ao menos uma rede de informações é mantida e alimentada sob as praxes da referência à “Casa”. Isso se comprova pela capacidade de comunicação e convocação dos fiéis e pela presença, nas festas públicas, de Terreiros que se consideram oriundos da, e referidos à Casa Branca, em outras unidades da Federação, além de Salvador. Pode estar em jogo uma multiplicidade de redes e de contatos a serem explicitados, referíveis a formas de organização, princípios e regras semelhantes aos que entreteceram a história mito-poética processada na Barroquinha dos séculos XVIII e XIX, adentrando relações (re)produzidas no século XX — haja vista o reconhecimento da importância do Terreiro de *Iyá Nassô* por parte de terreiros de outras nações, como a Angola, em Salvador.

Outra referência às múltiplas e diversas relações entretecidas pelo grupo foi encontrada por Franck Ribard (RIBARD, 1999), que considerou as conexões dos três terreiros – a Casa Branca, o *Opô Afonjá* e o *Gantois* – com os blocos afro e com organizações de base do “Mundo Afro” de Salvador; através de tais grupos, esses Terreiros tornaram-se marcos de identidade e pontos de referência para o movimento negro baiano, emergente a partir da década de 1970.

⁵⁰ As relações simbólico-culturais e os jogos de poder no interior de um espaço, e em relação ao espaço exterior a ele, definem, a nosso ver, um **território** cujas fronteiras, caso não estejam bem delimitadas fisicamente, estarão sempre bem determinadas simbólica, cultural e politicamente pelos indivíduos ou grupos que o integram (cf. HAESBAERT, 1995). Sempre nesses termos me referirei a **território**.

O GRUPO ADMINISTRA UMA FRONTEIRA ENTRE “NÓS” E “ELES”.

Em geral, desde o princípio, percebi barreiras, alterações de comportamento e limites de acesso a informações sob controle do grupo. Códigos sagrados e regras de comportamento e veiculação de informação compõem uma fronteira. O grupo reconhece por aí aqueles que são parte do “nós” e os que são “eles”. É possível visualizar os aprendizados de ação afirmativa e manutenção de identidade recolhidos, ao menos como regras de relações, desde os tempos da Barroquinha. Não se trata do único marcador de fronteira. Ainda que a marca de origem negra seja (relativamente) pouco significativa para definir hoje o grupo, não pode ser dada por desprezível, e não só devido ao óbvio fato da sua origem histórica. Há uma re-atualização do significado de pertença ao “ser negro” por parte dos mais jovens, que repercutem as conquistas do movimento negro (o que confirma as pesquisas de Ribard). Por outro lado, pode-se dizer que mesmo os mais antigos “confiam menos” nos “brancos”; isto se acha melhor dito nas palavras de uma mulher iniciada há mais de 40 anos:

Minha mãe dizia: não confie em brancos, e menos ainda naqueles que fazem muitas perguntas!

[Isto poderia ser apenas um óbvio recado para que eu mesmo fosse devagar em minhas inquirições; anotei a mensagem; mas dá-se que, no contexto no qual se deu essa declaração, a pessoa não estava sendo entrevistada; pronunciando-se de forma espontânea, dirigiu sua crítica a uma terceira pessoa, de fenótipo branco].

Concordemos que, pelas interpretações que fiz, é possível falar de *uma fronteira* entre “nós” e “eles”, e que no lado “nós” de tal *fronteira* situam-se: um mito fundante e uma história comum que este mito consolida; um espaço territorial com uma estrutura

simbólica marcante; tradições de comportamento, hierarquia e segredos rituais; redes de relações *inter pares*; e a consciência de serem objeto dos estereótipos e preconceitos que atingem aos negros em geral. Somem-se essas características e a [suposta] *administração de uma fronteira* e teremos um grupo étnico..., definido nos termos da tradição teórica estabelecida a partir de F. Barth... Mas, ainda me parece cedo para fazer tal mergulho teórico nas veredas das discussões sobre etnicidade; talvez façamos isto mais à frente, quando tivermos mais dados que informem se a noção de *fronteira* é também uma boa representação de dinâmicas de relações do grupo, de seu cotidiano – estas, sim, confirmariam a *administração* aqui ainda apenas suposta.

Sigamos a travessia que tem sido esse descortinar de um grupo social, em busca da maior compreensão de sua vida.

II – TERRITÓRIO DE *ORIXÁS*, *ORIS*⁵¹ E *AXÉ*

O encontro com a Casa Branca em seu endereço atual, a abordagem de sua organização dos espaços internos, o convívio com a “Casa”, a “família”, a “comunidade”, e com um pouco da sua história, levaram-me a indagações sobre a ligação do Terreiro com o regime da vida comum, nesse universo de pessoas agrupáveis no interior do que chamei de uma *fronteira étnica* — uma fronteira delineada pela marca de pertença a um grupo de culto, sob a égide da referência mítica a uma origem histórica comungada, sob o estigma da segregação racial e (especificamente entre os “familiares”), mediante os compromissos e pactos advindos de um saber sacerdotal compartilhado e mantido em sigilo *inter pares*.

É esperado que um arguto leitor me interpele imediatamente sobre o sentido que dei à expressão *vida comum*, visto como esta expressão faz supor a existência de momentos diferenciados, de *vida incomum* ou *extraordinária*. Mas foi pensar nessa oposição que me levou a tais indagações...

Encontrei-me com um espaço religioso em que, pelo descrito até aqui, se realizam rituais públicos (e outros), e ao qual se reportam diferentes “fiéis”, tanto moradores no dito espaço como provenientes de outras moradias localizadas em Salvador ou além de seus limites, até mesmo no exterior. Nesse espaço encontram-se sacerdotes, sacerdotisas, catecúmenos, outros fiéis e simpatizantes, elementos que, ao conformarem um grupo eclesial, o fazem em conexão com outros grupos assemelhados, ultrapassando inesperados limites geográficos. Isto verifiquei. Mas os questionamentos continuam:

⁵¹ *Ori* significa cabeça em *iorubá*.

Os que se autodesignam como pertencentes à “Casa” (no sentido indicado páginas atrás) vivenciam uma dualidade entre *mundo comum* e *mundo extraordinário*, ou *incomum*, que eu aqui chamaria de *mundo religioso*? Vivem eles a dualidade entre cotidiano e “especial”, ou talvez, no limite, entre sagrado e profano?

Depois de formular esta questão, deparei com uma tarefa que poderia se tornar impossível, se levada ao extremo, haja vista a expectativa que se fazia pressupor, de chegar à revelação total do cotidiano de um conjunto de pessoas, de uma coletividade. De fato, isto seria demais... Não quis chegar a tanto. Apenas quis encontrar algumas pistas, do tipo das que, se não desvelam o todo, revelam simbolicamente alguns caminhos usados pelos integrantes do grupo para representar o seu viver a partir dessa pertença. Elas poderiam, por suposto, assinalar os diferentes “mundos”, se é que encontraríamos mais de um em suas representações...

Retornar ao grupo eclesial, pensar seus elos a partir dessa relação de pertença religiosa, foi a fonte de reflexão em que me baseei. Assim pude deixar em aberto a possibilidade de que outras auto-atribuições de filiação coletiva produzam efeitos distintos de interpretação da cotidianidade.

1 – CALENDÁRIO RITUAL

A frequência ao Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho da Federação, o *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*, ao longo dos últimos nove anos, deu-me a oportunidade de viver diferentes momentos rituais públicos e assistir seus preparativos internos. Além das

festas⁵² para os *Orixás Oxóssi* e *Oxalá*, a que me referi, diversas outras ocorrem naquela Casa de Culto, seguindo uma seqüência que se repete a cada ano. Nessas repetições estive a peregrinar. A seqüência conforma uma agenda de celebrações, que me apressei em chamar de calendário de festas⁵³.

Calendário de Festas

A seqüência das festas conforma-se no período aproximado de um ano, mas elas não seguem as marcas de início e término do calendário usual de um “ano” ordinário: iniciam-se entre maio e junho, e encerram-se entre fevereiro e março do ano seguinte.

As referências que demarcam o início e o fim das festas são, no primeiro extremo, o dia de *Corpus Christi* do calendário litúrgico católico e, no extremo final, o primeiro sábado após o Carnaval (do ano seguinte).

A primeira festa do calendário é a de *Oxóssi*, no dia de *Corpus Christi*, seguida das festas para *Logunedé* e *Ogum* — que demarcam o fim do período consagrado de 17 dias após a festa de *Oxóssi* —, e (por fim) da festa de *Xangô Airá*, realizada sempre no dia 29 de junho (dia de São Pedro). Elas conformam um primeiro ciclo dentro do calendário. Segue-se um intervalo, até agosto. Na última sexta-feira de agosto (desde a noite da véspera) celebra-se publicamente a abertura de um novo ciclo: é o ritual das *Águas de Oxalá*.

⁵² Festa é o nome dado ao ritual consagrado às divindades designadas como *Orixás*, no qual a cada vez se elege como centro da celebração as homenagens a um *Orixá* ou grupo de *Orixás*. Esses rituais em grande parte das vezes são públicos, mas não necessariamente.

⁵³ Digo “me apressei” porque a definição de um calendário de festas me levava a imaginar todos os rituais celebrados com caráter público. Isso representa, em parte, o que significa a realização dos

Este novo ciclo se estende até o sábado posterior ao Carnaval. [Mas com interrupções significativas, ao menos no que toca a festas públicas, isto é, de acesso franqueado a todos em momentos-chave do ritual].

Após a celebração das *Águas de Oxalá*, seguem-se três domingos festivos em que “qualidades” distintas de *Oxalá* são homenageadas, tendo, a cada vez, uma delas como a figura central do culto, mas sem descurar, em nenhuma dessas cerimônias, da concelebração das outras “formas” deste ser divino: são, respectivamente, as festas dedicadas a *Odudua*, *Oxalufan* e *Oxaguian* (*Oguian*).

Na segunda-feira seguinte ao terceiro domingo de *Oxalá*, realiza-se a festa para *Ogun*. Segue-se-lhe, após uma semana, também numa segunda-feira, a festa chamada *Olubajé*, cerimônia dedicada a *Obaluaiê* e outros *Orixás* ditos seus “mais próximos”: *Oxumaré* e *Nanã* (então homenageada como mãe de *Obaluaiê*) e chamados com ele de “donos da terra”.

O *Orixá Xangô Ogodô* é homenageado em uma quarta-feira de outubro, em data flexível (por volta da segunda quarta-feira), definida por critérios conjunturais. Doze dias após esta festa, em um domingo, realiza-se a celebração das homenagens às *Orixás* femininas chamadas de *Aiabás*: *Iemanjá*, *Oiá* (*Iansã*), *Oxum*, *Obá*, *Euá*... Todas as *Orixás* “mulheres relacionadas a *Xangô*”.

Ainda na mesma seqüência de festas, a “Casa” realiza homenagens especiais a *Iansã*, em data próxima a 10 de novembro, a critério da *ialorixá*.

rituais, mas pode levar a uma interpretação restrita, que nos levaria a supor que todos os rituais estariam

No último domingo de novembro iniciam-se as homenagens a *Oxum*, em dois domingos seguidos, intercalando-se, em uma quinta-feira, uma festa para *Oxóssi*. O primeiro desses domingos é em homenagem a uma das *Oxum* da mãe-de-santo atual, e o segundo é chamado de festa da “*Oxum* do Barco” – devido às oferendas e ritos efetuados no *Okô Iluaiê*.

No âmbito público, uma celebração com características *lato sensu* carnavalescas, envolvendo animado samba de roda — a festa do Jacaré — é realizada na segunda-feira após a festa da *Oxum* do Barco. Segue-se um intervalo nos rituais públicos até a época do Carnaval; no primeiro sábado após as cinzas, acontece a festa do *Lorogun*, em que todos os *Orixás* são homenageados. O *Lorogun* demarca o encerramento desse segundo ciclo de festas, que ficam suspensas até o início do novo ano litúrgico, com o ciclo aberto por *Oxóssi*.

Nessa primeira apresentação da seqüência das festas fiz, propositadamente, uma relação daquelas que têm uma interface pública. No entanto, há *Orixás* que são homenageados em rituais internos, sem manifestações públicas, em festas de acesso restrito aos membros da “família”. São elas as festas dedicadas a *Dankô* (24 de junho), a *Iroko* (junto com *Xangô Airá*) e a *Apaoká* (homenageada um dia antes do termo dos 17 dias da *Oxum* do Barco)⁵⁴. O *Orixá Exú*, além de sempre ser homenageado com as primícias de cada festa, recebe suas oferendas na abertura geral de cada um dos dois ciclos. O mesmo se dá em relação aos ritos para os ancestrais, chamados “Moradores da Casa de Bale”. Por seu turno, o *Orixá Ossain* é homenageado em todas as festas. Senhor das “folhas”, de toda a vegetação, enfim, é um *Orixá* cultuado sempre. Pois “não há *Orixá* sem folha”. Ou seja, é condição para a

abarcados pela categoria *festas*, e de caráter público, o que se verá, não é o caso em apreço.

presença das divindades que as folhas que as representam sejam colhidas e consagrem o barracão – atividade que só é realizada com a provisão de *Ossain*.

Vejamos como ficam essas celebrações em um quadro sinóptico:

Ciclo	Datação	Festa
Primeiro Ciclo de Festas	A partir de <i>Corpus Christi</i>	<i>Oxóssi</i>
	Após os 17 dias de <i>Oxóssi</i>	<i>Logunedé e Ogun</i>
	Dia 24 de junho	<i>Dankô</i> (internamente)
	Dia de São Pedro, 29 de junho	<i>Xangô Airá</i> (e <i>Irôko</i> internamente)
Segundo Ciclo de Festas	Última sexta de agosto, desde a véspera à noite	“Águas de <i>Oxalá</i> ”
	Domingo a seguir das “Águas de <i>Oxalá</i> ”	<i>Odudua</i>
	Domingo a seguir a <i>Odudua</i>	<i>Oxalufan</i>
	Domingo a seguir de <i>Oxalufan</i>	<i>Oxaguian (Oghian)</i>
	Segunda-feira seguinte a <i>Oxaguian</i>	<i>Ogun</i>
	Segunda feira, uma semana após <i>Ogun</i>	<i>Olubajé (Obaluaiê, Oxumaré e Nanã)</i>
	Em outubro, por volta da segunda quarta-feira	<i>Xangô Ogodô</i>
	A doze dias da festa de <i>Xangô Ogodô</i>	<i>Aiabás (Iemanjá, Iansã, Oxum, Obá e Euá)</i>
	Em geral no último domingo de novembro	<i>Oxum da atual Ialorixá</i>
	Quinta-feira seguinte ao domingo da <i>Oxum</i> da atual <i>Ialorixá</i>	<i>Oxóssi</i>
	Domingo após a quinta-feira para <i>Oxóssi</i>	<i>Oxum do Barco</i>
	Segunda-feira após o domingo da <i>Oxum</i> do Barco	<i>O Jacaré</i>
	Um dia antes dos 17 dias da <i>Oxum</i> do Barco (16 dias)	<i>Apaoká</i> (internamente)
	Primeiro domingo da quaresma	<i>Lorogun</i> (saída dos <i>Orixás</i>)

Calendário ritual: para chegar a uma compreensão

Além desses momentos que se pode identificar como, ou chamar de, *festas*, durante todo o período religioso que compreende as atividades entre o dia de *Corpus Christi* e

⁵⁴ Chamada por alguns dos filhos da Casa de *Apá Koká*, mas apoio-me na versão da *Ialorixá*: *Apaoká*.

o primeiro sábado da Quaresma (calendário ICAR), há diferentes rituais realizados para um público restrito de sacerdotisas e sacerdotes do Terreiro. São atividades de lustração de altares (*limpeza*), de oferendas, de orações, de relações devotas regularmente mantidas com os *Orixás* e com os ancestrais. Se somarmos estas intensas atividades internas àquelas públicas, teremos um calendário que preferi chamar de calendário ritual, bem mais extenso, um todo que inclui outros momentos além dos episódios públicos do calendário de festas, que é apenas uma parte do todo.

Percebi, assim, que o grande tempo ritual a que se pode referir um calendário se encerra entre os extremos das datas de referência (*Corpus Christi* e primeiro sábado da Quaresma) no interior do qual todos os *Orixás* e ancestrais são “cultuados, cuidados, zelados”.

As primeiras tentativas em que incorri, de compreensão do calendário ritual, tinham ares de improviso... Procurei responder às perguntas que me provocavam, nesse tempo de convívio e observação, dentro dos limites em que as informações me mantiveram.

Há origens de festas que são óbvias e outras nem tanto, muito menos a razão de sua posição, na sequência festiva: por que agora a homenagem a este e não a outro *Orixá*? Por que um intervalo entre ciclos e entre calendários? Por que os marcos do calendário litúrgico da ICAR?

Conversar com as pessoas do Terreiro, hoje, sobre essas questões, gerou respostas as mais diversas. Desde um “sei lá, já encontrei assim”, até tentativas improvisadas de

explicação como a que disse que “as festas seguem a ordem do *Xirê*”... Discernir entre umas e outras faltas de e/ou pseudo-explicações não foi tarefa fácil.

O caminho de compreensão que escolhi foi a tentativa de apreender os mecanismos de valorização de uma festa a ponto de torná-la pública, e desse modo sugerir uma chave geral de interpretação com os vestígios de informação que encontrei na tradição oral atual. Para meus propósitos, considere esse caminho suficiente, ainda que não venha a compor um quadro plenamente articulado do calendário.

Razões para celebrar

A abertura das festividades com rituais para os ancestrais cumpre, simbolicamente, o papel de reunir toda a “família” para celebrar. A “família” que habita o imaginário inclui aqueles que já morreram; reunir a todos em torno das homenagens aos *Orixás* é uma atitude natural. Há explicações que passam pelo receio do caos e pela necessidade de evitá-lo: trata-se de impedir que os ancestrais, por não terem sido tratados com a devida dignidade, ou, ainda, “por se animarem” com os rumores da festa, queiram co-habitar a cabeça das irmãs e irmãos presentes nos festejos. Propiciar-lhes homenagens antes do início das festas é, pois, ao mesmo tempo, constituir a comunidade mística, a “família” reunida no Terreiro — e evitar intervenções caóticas dos mortos⁵⁵.

[Entre colchetes retomo assunto importante, antes de prosseguir. Quero evitar equívoco quanto ao conceito de “família”. Até aqui, o uso que faço da categoria

⁵⁵ Os trabalhos de Juana Elbein dos Santos (1986) e Stefania Capone (1999) abordam em detalhes referências rituais ao *Padê* que se assemelham em muito ao que encontrei na Casa.

poderia deixar ao leitor a impressão de ser esta de todo equivalente à *família-de-santo* definida por Vivaldo da Costa Lima (1977).

Quadro com algumas diferenças comparadas

Composição da “Família”	Vivaldo Costa Lima	Rafael Oliveira
Fiéis sem iniciação: clientes, freqüentadores regulares etc.	Não considera, só considera a filiação religiosa por iniciação (:62).	Considera como filiação religiosa à Casa, não à <i>família</i>
Sacerdotes e sacerdotisas	Considera <i>Ogans e Equeudes</i> parte do corpo executivo, logo só <i>Adoxes</i> são contados entre os sacerdotes.(: 56; 95)	<i>Ogans, Equeudes e Adoxes</i> compõem o corpo sacerdotal dos viventes da <i>família</i> .
Ancestrais e Orixás	Não considera, ou não explicita.	Fazem parte de <i>família</i> , e estão presentes nas celebrações

Isto não comprometeria, no todo, a compreensão do que venho expondo. Mas o conceito trabalhado por Costa Lima não é igual ao conceito a que cheguei; são semelhantes, mas têm diferenças. Já fiz a ressalva de que entre os membros da “família” só se contam **os sacerdotes e os candidatos a sacerdotes**, incluídos neste conjunto *equeudes* e *ogans* (categorias que Costa Lima deixa à parte do sacerdócio e considera do corpo executivo [cf: *op. cit.*:56; 95]), e assinalei que integram a “Casa”, mas não a *família*, os “simples” fiéis, clientes e freqüentadores – que Costa Lima não considera na sua descrição, ou melhor considera a filiação nos grupos de candomblé através dos ritos de iniciação (cf. *op. cit.*: 61) na *família-de-santo*. A meu ver, há uma distinção clara entre “fiéis” e “sacerdotes”, logo é possível uma filiação religiosa sem que haja iniciação (o que Costa Lima dá como corolário da filiação (cf. *op. cit.*: 62), e em duas grandes categorias de afiliação: *iniciados* até a *feitura*, e *executivos e honorários* (cf. *op. cit.*: 56)). Os “sacerdotes” vivos compõem a “família”, mas não exclusivamente. Dá-se que considero outros elementos na composição da “família”, tal como a pude apreender: **ancestrais** e **Orixás**. De fato, para as pessoas da “família” da Casa Branca com quem falei, contam-se entre seus membros os iniciados já falecidos, **presentes** na comunidade na condição de ancestrais e os próprios *Orixás*, tratados como “pais” e “mães” de seus membros (podendo mesmo receber, também, em certas condições rituais, o tratamento de “filhos” por parte de sacerdotes da casa).

A “família” da Casa Branca compõe-se dos *filhos de Iyá Nassô, Iyá Adetá e Iyá Akalá*, antepassados e atuais, e pela teogonia de todos os *Pais* (sagrados) do grupo⁵⁶.]

Exu é o primeiro *Orixá* evocado, tanto para a abertura de qualquer festa como para a de qualquer ciclo, haja vista a sua função divina de senhor de todos os movimentos. “Não há movimento sem que *Exu* o permita”, logo nada pode ser feito sem a sua intermediação – nenhum movimento, nenhuma oferenda, nenhuma dança, nenhuma festa...

Seguir o percurso explicativo por esses tópicos teológicos era minha intenção, porém as explicações colhidas nem sempre mantiveram tal chave de interpretação; por vezes, agregaram motivos diferentes, tanto de ordem histórica como de ordem apenas especulativa.

A primeira festa, considerada de reabertura pública dos rituais do Terreiro, é a festa de *Oxóssi*. A explicação é, nesse caso, bastante objetiva. *Oxóssi* é patrono de todo o território do Terreiro, dignidade que divide com *Xangô Ogodô*, patrono, “dono” da cumeeira do barracão, e *Orixá* a quem se dedicou a Coroa, no centro do salão principal deste edifício. Iniciar o grande período ritual com as homenagens a *Oxóssi* é, pois, de se esperar, dada toda a movimentação em seu território. Porque a sua data de referência é o dia de *Corpus Christi*? Não consegui apurar a razão entre aqueles com quem pude dialogar no Terreiro – pois mesmo o sincretismo com São Jorge, a

⁵⁶ Tais diferenciações, em essência, não criticam ou corrigem quaisquer das conclusões do brilhante trabalho a que fiz referência, apenas precisam o que verifiquei no Terreiro estudado, em particular. Vivaldo da Costa Lima tinha outro objeto e outras intenções; ateve-se às “características principais da família-de-santo: o respeito à autoridade paterna e ao princípio da senioridade [*seniority*] e a solidariedade do grupo” (COSTA LIMA, *op.cit.*: 150-151), peculiaridades acordes às relações que

princípio, não justificaria tal data para essa vinculação. No entanto, há uma informação histórica que pode elucidar tal conexão. O Príncipe de Avis, o Rei D. João I de Portugal, adotou, em seu reinado, São Jorge como patrono, e determinou que a imagem de São Jorge sempre fosse transportada em um andor na procissão de *Corpus Christi*. Esta prática consagrada em Portugal se estendeu ao Brasil; assim, no mundo luso-brasileiro terminou-se por associar São Jorge ao complexo festivo de *Corpus Christi*. No plano do Terreiro, justifica-se a conexão pela relação sincrética entre *Oxóssi* — o divino caçador que, em um mito nagô, aparece sacrificando uma serpente — e o Santo cavaleiro que, no mito cristão, é celebrado como matador de um dragão (ver SERRA, 1995: 221)⁵⁷.

Segue-se à primeira festa uma sequência de celebrações internas⁵⁸ ainda em propiciação a *Oxóssi*, cujo tempo se estende, geralmente, por 17 dias. Ao final desse tempo, acontece a festa de *Logunedé*, a qual é justificada teologicamente por considerar-se este *Orixá* filho de *Oxóssi* com *Oxum*, logo, da família de *Odé* (outro designativo para *Oxóssi*). Mas no mesmo dia é realizada, simultaneamente, uma outra festa que é originada na “Missa de São Miguel”, considerado “uma qualidade” do *Orixá Ogum*. Justifica-se tal duplicação com dizer que se segue a tradição deixada por

tenho encontrado; na minha análise, relativizei o papel do tabu do incesto e enfatizei o valor do segredo na distribuição do conhecimento místico.

⁵⁷ Sobre esse mesmo tema a obra de Silveira, já citada, anota o sincretismo do antigo culto de *Odé* com o de São Jorge: “Por sincretismo com o culto anterior de *Odé*, *Erinlé* tornou-se o *Orixá* festejado no dia de *Corpus Christi* e patrono dos ferreiros e serralheiros iorubás da cidade da Bahia, que desfilavam debaixo da bandeira de São Jorge. É por isso que, hoje, os fiéis da Casa Branca falam da comemoração da fundação do terreiro como ‘a festa de *Erinlé*’” (SILVEIRA, *op. cit.*: 43). Minhas informações contrastam com essa porque o *Oxóssi* Patrono da Casa é *Odé Oni Papô*, e *Erinlé*, para os fiéis da “família”, foi trazido posteriormente, não na “fundação”. *Ehinle* ou *Erinlé* tem origem *Ijexá* e é festejado em novembro, não em junho como o é o fundador e Patrono *Oni Papô*. Mesmo com ressalvas, para a origem histórica do sincretismo adotado na Casa Branca não vejo contra-senso supor, com Silveira, que ferreiros e serralheiros tenham se somado a outros no culto a São Jorge, que representa sincreticamente todos santos da família de *Ode*, e influenciado assim a conexão em *Corpus Christi*.

⁵⁸ A partir daqui chamarei de internas as celebrações reservadas aos membros da “família” e seus convidados.

“Tia Massi” (Maximiana Maria da Conceição), a quarta *Ialorixá* na linha sucessória, que tinha esse *Orixá* e “cuidava” dele no mesmo dia em que se cuidava de *Logunedé*.

[Aqui entre explicações de caráter teológico e histórico aparece, pela primeira vez, uma motivação nova, a saber, a tradição de que o *Orixá*, ou os *Orixás*, que responde(m) pela “cabeça” da mãe-de-santo recebem sempre homenagens e oferendas especiais, ganhando sua celebração o *status* de festa pública – desde que a *Ialorixá* o consinta. Tal festa pode permanecer pública após a morte da *Ialorixá*, ou não, fato que dependerá da articulação e disposição de suas “filhas” sacerdotisas e de sua sucessora na Casa.]

No dia 24 de junho são promovidas celebrações internas: a festa para *Dankô*, que se presentifica no Bambuzal. Alegou-se que são os bambus o material usado nas decorações dos “arraiais” dos folguedos juninos, especialmente nas festas de São João. Esta associação simbólica, apesar de inteligente, encontrei apenas uma vez, e pareceu-me mera especulação. Já a ligação sincrética entre *Dankô* e São João foi repetida diversas vezes, o que justificaria a data, sem, no entanto, explicar o fato de esse *Orixá*, compreendido como “uma qualidade de *Oxalá*”, não ser cultuado em data próxima à dos outros “*Oxalás*”.

A festa de *Xangô Airá* tem sinais bastante claros de uma festa que se iniciou com a valorização baiana do calendário oficial público da ICAR, e reflete particularmente a força histórica que teve, junto ao público e às irmandades, a Festa dos *Pais* daquela Igreja, São Paulo e São Pedro. Este último, detentor das chaves do céu, é visto popularmente como um senhor da justiça divina, tal qual *Xangô*. O que não é fácil decifrar é a motivação teológica para a sincretização com *Airá* (e não outra *qualidade*

de *Xangô*, por exemplo *Ogodô*, que detém a dignidade de patrono da Casa.)... Talvez seja possível compreendê-la pela comparação específica de mitos relativos a esse *Orixá* e episódios da mitologia associada a São Pedro – o que não tenciono fazer aqui.

[Cabe lembrar que as atividades rituais do Terreiro não param entre duas festas públicas. Depois de encerrado o período de homenagens do ciclo de um *Orixá*, iniciam-se os trabalhos de preparação para o ciclo subsequente. São rituais de “limpeza”, orações e outros rituais de aproximação, de preparação para a chegada do ciclo do(s) próximo(s) *Orixá(s)* a ser(em) cultuado(s).]

Às festas de *Xangô* seguem-se 12 dias de propiciação, ou poderíamos dizer de sua regência (assim como foram da regência de *Oxóssi* os seus 17 dias); após essa festa, há um intervalo.

Para esse intervalo entre o tempo de *Xangô* e o início do tempo de *Oxalá* encontrei apenas explicações de uma reminiscência histórica... Seria o tempo de espera para que o inhame crescesse... Explicação que encontrei entre as mais velhas e mais velhos do Terreiro... Essa tradição coaduna-se com outra tradição africana, a da “festa do inhame novo”⁵⁹, alimento de grande importância na dieta dos negros da Costa

⁵⁹ Essa festa é também identificada por Nicolau Parés entre os terreiros brasileiros, que tenderam a criar um calendário comum no século XIX. Conforme a página 68 de sua obra já citada “Seja como for, os cultos de múltiplas divindades baianos comportavam cerimônias públicas, com toque de tambor, danças e manifestação das divindades nos corpos dos devotos, que duravam vários dias. Finalmente, essas congregações compartilhavam um calendário de festas relativamente homogêneo. Por exemplo, depois do carnaval, no período de Quaresma, suspendiam as suas atividades rituais celebrando a ‘festa do balaio’. **Todavia, em novembro, alguns terreiros celebravam a ‘festa do inhame novo’** [grifo meu], que consiste “na consagração dos primeiros frutos da colheita de cada anno às divindades africanas” e, em setembro, celebrava-se a festa dos gêmeos São Cosme e São Damião, sincretizados com os *ibejis* nagô, os *hoho* jeje ou os *mabaças* angola. Os rituais funerários e os presentes às “mães d’água” eram também atividades regulares em que podiam participar membros de diversas congregações”. Como na Casa as celebrações se dão em agosto e setembro, a referência a **novembro** não acrescentou novas explicações. O que ocorreu também, apesar da proximidade, com o dado encontrado no texto de Roger Bastide (BASTIDE, 2002: 127) em que a referência é de uma festa africana etnografada por ele em **julho** de 1958, em um grupo de predominância *Jeje*. De todo modo, os dois exemplos denotam uma memória afra presente nesse ritual.

Ocidental da África. O inhame, de todo modo, também se tornou iguaria corrente nas refeições mais aquinhoadas das manhãs nordestinas. *Oxalá* tem entre seus pratos principais o inhame, e é o senhor de toda a criação. É essa qualidade de *Oxalá* que é cultuada na reabertura das festas após o intervalo (*Odudua*). As reminiscências apontam para uma tradição mais rural, associada ao plantio e à fartura. Para a seqüência de homenagens a *Oxalá* em 3 domingos, as explicações encontradas foram simplificadas por uma conotação de hierarquia: vai-se do mais velho para o mais jovem.

No entanto, pude registrar que a terceira festa de *Oxalá* (*Oguian* ou *Oxaguian*) foi mantida pelas filhas de “Tia Massi” (entre as quais a atual *Ialorixá*). De fato, a origem dessa festa pública foi motivada pela “obrigação”⁶⁰ de realizar festa para o segundo *Orixá* daquela mãe-de-santo - *Oxaguian*.

Pelo que os indícios manifestam, a festa de *Ogum* ligada à festa de *Oguian* se deve, no plano teológico, à forte ligação que se estabeleceu na Casa entre esses santos guerreiros... Mas não consegui maiores explanações nesse nível. Ainda no âmbito dos indícios, parece que tal festa é anterior à tradição da festa do *Oxalá* de “Tia Massi”... E há outro indício ainda: o que associa tal proximidade ao fato de que a mesma *Ialorixá*, quarta na cadeia sucessória, por “ter” aquele *Orixá*, teria “obrigado” a família a aproximar tanto as suas festas, um dia após o outro.

A festa dos “donos da terra” é de tradição mais antiga. Vem da conexão das tradições da Casa com a matriz *Jeje*, de onde vêm os *Orixás Obaluaiê, Nanã e Oxumaré*. O

⁶⁰ “Obrigação” tem dois sentidos na fala corrente dos fiéis, significando: “imposição” e, como contração da expressão de agradecimento, “estar obrigado a em agradecimento por”... Sentidos que remetem a uma relação com os *Orixás* – usados conforme o contexto e o estado de espírito pessoal. De

vínculo entre o período do ano em que sua festa coletiva é celebrada deveria ser encontrado nas tradições daquela matriz religiosa, talvez nos cultos africanos, talvez na consolidação de um calendário comum no século XIX⁶¹, porém as observações atuais não corroboram essa hipótese – haja vista que os Terreiros *Jeje, grosso modo*, estendem suas festas ao período entre dezembro e fevereiro.

Não me foi possível definir, a partir das reminiscências históricas presentes nas informações atuais colhidas entre os membros da “família” a que tive acesso, uma justificativa para que a festa do *Xangô* patrono da Casa – *Ogodô* – se realizasse aproximadamente entre os catorze e os dezessete dias da festa de *Olubajé*, no mês de outubro. Entre os comentários que obtive, somente o teológico, que estabelece o vínculo dessa seqüência com aquela do *Xirê*, foi possível concatenar. Não há lembrança atual da origem dessa demarcação no calendário, o que me fez crer na hipótese de uma distância cronológica maior no passado para tal decisão... Isso, a meu ver, justifica a maior relevância dada à reflexão teológica. Explico. A distância dos eventos no tempo não facilita o acesso a eles para serem usados como exemplos definitivos; ela antes torna sua presença na memória mais reflexiva, mais abstrata, e propicia as justificativas que se fazem somente teológicas. Estas operam, portanto, a convalidação do vínculo entre as festas na ordem do calendário. Assim, é a reflexão teológica que articula a série *Olubajé - Xangô - Aiabás* (em que a última vem a ser celebrada doze dias após a festa de *Xangô*)⁶².

qualquer modo a “obrigação” implica um conjunto de gestos, de atitudes religiosas de caráter explicitamente celebrativo ou não.

⁶¹ Conforme cita já feita de Nicolau Parés, nota sobre “festa do inhame novo” acima.

⁶² A seqüência de homenagens cantadas no *Xirê* são para: *Ogun, Oxóssi, Ossain, Logunedé, Oxumaré, Obaluaiê, Xangô, Oxum, Iansã, Iemanjá, Nanã, Obá, Ewá*, seguido da “roda de *Xangô*”, sendo os cânticos para *Oxalá* entoados para encerrar a festa.

[A esta altura é importante acrescentar aos critérios que podem tornar uma festa pública um outro mais simples, porém muito relevante. Trata-se do grau de investimento de um fiel da “família” na produção de uma festa. Por vezes, a própria *Ialorixá* eleva uma festa à dignidade de celebração pública, ao levar a “família” a investir nela (trabalhar e canalizar recursos para sua realização). Mas o mesmo pode ocorrer se um fiel decide (por gratidão, ou promessa, ou outros motivos) investir recursos próprios em favor da festa de um *Orixá*. O crescimento da festa, do número de convidados, da quantidade de oferendas, pode vir a elevá-la à condição de festa pública... Isso, em princípio, não lhe garante um lugar permanente no calendário festivo público: para isso ainda contam a repetição ao longo de muitos anos e (facultando essa recorrência) a adesão da “família”, decisiva, sobretudo, quando o provedor original já não estiver mais presente para sustentar a festa de seu *Orixá* de devoção. Há casos desses, relatados pela “família” atual, que não me foi permitido divulgar.]

Antes de comentar sobre a festa de *Oiá* (*Iansã*) em seguida à festa das *Aiabás*, sublinharei que ficou evidente para mim, através de diversas informações, a grande importância para o Terreiro do Engenho Velho da *Ialorixá* conhecida como “Tia Massi”. Dela não só foram mantidas as festas públicas de seus *Orixás*, por suas filhas, muitas ainda vivas, dignitárias da alta hierarquia da Casa, como também foi mantida a festa de *Oiá* – mobilizada e estimulada por ela por diversos anos, e que hoje é assumida no calendário da “família” com as peculiaridades que “Tia Massi” lhe conferiu. É chamada por todos de “a festa do Acarajé” por manter, na face pública dos

rituais, a dança em transe da sacerdotisa de *Oiá* mais antiga, tendo à cabeça uma bandeja com um acarajé volumoso ⁶³.

Para as últimas festas do ano aparece uma seqüência de *Orixás* “de origem *ijexá*”. (Tal foi a explicação geral que obtive para a seqüência). Nesse trecho do calendário estão as principais festas do “povo *ijexá*”: a saber, as festas de *Oxum*, de um *Oxóssi* “do caminho de *Oxum*” (*Ibualama*⁶⁴), que tem origem *ijexá*, terminando com *Apaoká*. As festas do final de novembro para *Oxum* correspondem, ao menos em parte, às homenagens aos *Orixás* da atual *Ialorixá* (duas *qualidades* de *Oxum*), ficando a critério da “família” e da própria mãe-de-santo definir se serão realizadas efetivamente duas, ou apenas uma festa pública (uma é certa: a do último domingo de novembro).

O *Oxóssi* cultuado nesse “período *ijexá*” teve sua festa introduzida no calendário público pelos esforços da filha conhecida como “Dona Eugênia, que, antes de vir para a Casa Branca, era de um terreiro *ijexá*”. Este *Orixá* teologicamente atua como aquele que abre os caminhos para a última festa de *Oxum*. Esta se realiza no barco (*Okô Iluaiê*) e foi elevada ao status de tradição devido à grande dedicação de uma sacerdotisa muito importante para a história da Casa: *Iyá* Ursulina Maria de Figueiredo, terceira *Ialorixá* na linha sucessória. Ocorre que sua predecessora, Maria Júlia Figueiredo, teria sido “a última a ter os títulos africanos de *Ìyálóde* e *Erelú*” (SILVEIRA, 2001: 96), o que associaria a Casa aos ritos das sociedades *Gueledés*; porém a memória oral identifica “Tia Luzia de *Oxum*” (bem posterior) como a última iniciada do candomblé do Engenho Velho com papel de destaque naquela sociedade

⁶³ Do tamanho de cerca de 25 cm de diâmetro principal do ovóide que aproximadamente se forma com um acarajé.

secreta feminina. Essa tradição faz crer que a festa da “*Oxum do Barco*” foi uma festa estimulada pelas *Gueledés*, que tinham *Oxum* como uma sua grande referência. Essa conexão provável explicaria a “festa do Jacaré” que se lhe segue, na segunda-feira. Trata-se de um uma festa que “parecia um bloco carnavalesco que percorria as ruas do bairro da Federação”. As máscaras deste “bloco” não se sabe onde foram parar, mas há indicações de que existiram e foram usadas... Seria a simulação baiana do festival *Gueledé*, que manteve aparência de festa profana, mas com raízes profundas em uma tradição sacerdotal de críticas proféticas públicas. Hoje, “não faz muito tempo”, dizem, “o Jacaré [o apelido do bloco] não sai mais”. A festa acontece no espaço do terreiro como um “samba de roda”.

O lugar no calendário próximo ao fim do ano também pode ser associado à festa pública da ICAR de Nossa Senhora da Conceição, mãe da fertilidade, assim como *Oxum*, porém a Santa é popularmente sincretizada na Bahia com *Iemanjá*. Só não consegui justificativas para as homenagens a *Apaoká* ocorrerem antes dos 17 dias da *Oxum do Barco*, em data escolhida pela *Ialorixá*. Nem mesmo apoiado nas tentativas de associação com o fato de que a jaqueira é sua hierofania.

Passado outro intervalo até o Carnaval, apenas alguns rituais internos de *limpeza*, oração e de oferendas espontâneas são realizados. No primeiro sábado da Quaresma realiza-se o *Lorogun*. Nessa festa são homenageados todos os *Orixás*, e ela compreende, segundo se afirma, o envio dos divinos para a guerra “contra o mal no mundo”. Há quem diga, por isso, que os *Orixás* viajaram, ou que não estão no Terreiro e sim no mundo, em seguida ao *Lorogun*... No entanto, os filhos da Casa não admitiram essas interpretações quando as apresentei a eles. Contra-sugeriram que os

⁶⁴ Que também encontrei qualificado como *Erinlé* ou *Ehinle* pelos mesmos que citaram *Ibualama*, três

Orixás “com suas matulas [sacos de alimentos] e armas [simbolizadas no ritual] estavam bem alimentados e preparados para nos proteger contra o mal do mundo”, não precisando dos cuidados e zelo do resto do ano. A associação entre este tempo e o período da Quaresma e Pascal da ICAR é possível, mas não se assemelha ao mesmo em termos de período de penitências e reclusão. Ficam de fato suspensas, nesse período, todas as atividades rituais... Talvez herança de épocas de repressão e perseguição religiosa, onde os ritos festivos seriam facilmente identificáveis como violação do espírito penitencial da Quaresma. Mera especulação minha⁶⁵.

Em resumo: o calendário ritual é um período em que todos os ancestrais e todos os *Orixás* da Casa Branca são cultuados. As homenagens e oferendas envolvidas nos rituais são internas ou públicas. A face pública do ritual dedicado a um *Orixá* tem várias origens possíveis, segundo a “família do terreiro”. Uma festa pode ter tido origem na África, ou na Bahia do século XIX; pode ser um culto público obrigatório aos *Orixás* da *Ialorixá* em exercício, ou pode ter sido elevada a essa dignidade de festa pública por interferência de outros fiéis da Casa. Assim, a origem de uma festa pode dever-se à tradição do culto público obrigatório aos *Orixás* de uma mãe-de-santo falecida, isto é, a ritos que, mesmo após a sua morte, foram mantidos pela “família”; ou à alta dedicação de um outro membro do grupo que sustenta (sustentara) grandes homenagens a seu *Orixá* de devoção,— cuja prática de festas pode ter sido assumida pela “família”. Tais processos e caminhos de compreensão não permitem explicações de caráter exclusivamente teológico, nem mesmo uma só mitologia de origem que componha todo o calendário ritual. Parece que o propósito de cultuar todos os *Orixás*

nomes para o mesmo *Orixá* da família dos *Odés*.

⁶⁵ Essa especulação se fundamenta também pelo forte apelo de testemunhos historiográficos (cf. NICOLAU PARÉS, *op. cit.*) que apontam o *Lorogun* como a festa de “fechar o balaio” alusão ao

conviveu com uma negociação teo-sócio-histórica que estabeleceu a ordem do calendário segundo tradições, episódios - coloniais ou não - e pessoas influentes. Não se deve, por outro lado, descurar de um dado importantíssimo para a “família”: ela tem acesso e diálogo direto com os *Orixás*, tanto nas manifestações em transe, como por meio de oráculos... Devido às práticas correntes entre os membros da “família”, dificilmente qualquer ordem do calendário ritual poderia ser alterada ou acrescida sem uma consulta direta às divindades envolvidas. Por isto assinalei que, para configurar o calendário ritual, tanto em seu aspecto público como interno, devem ter sido mobilizadas negociações teo-sócio-históricas.

tempo de abstinência e penitência que se impunha com a Quaresma, o que não se repete na memória viva de hoje – a reclusão é ritual e não dos comportamentos pessoais.

2 – CALENDÁRIOS VIVOS

As relações dos fiéis com o calendário saltaram aos meus olhos; seguir seu caminho foi dirigir-me rumo a possíveis compreensões do seu cotidiano.

Cabeça de santo

Todo fiel do candomblé é regido por um *Orixá*. Em verdade ao menos três (o de “frente” o “juntó” e *Exu*), mas em geral a regência é creditada ao *Orixá* “de frente” ou principal, mas há os que são pródigos em número de *Orixás* que “olham por sua cabeça”. É esta a referência: a “cabeça”... Vínculo que se dá entre o *Orixá* e o corpo dos humanos desde a criação. De acordo com os mitos, *Oxalá* cria cada ser humano; quando da criação das cabeças, Ele é acompanhado por *Iemanjá*, com a presença de *Exu* (recorde-se: senhor de qualquer movimento). A esse ato de criação testemunham todos os *Orixás* e colabora(m) mais intimamente com os criadores aquele(s) *Orixás*(s) que vai (vão) acompanhar a criatura no desempenho do destino que lhe foi traçado (o seu *Odu* pessoal)⁶⁶.

Duas condições existenciais pude apreender a partir dessa descrição teológica da criação. A primeira explica a recorrente ligação que os fiéis fazem entre “cuidar-se” e “cuidar da cabeça”... A cabeça é o lugar do corpo onde se estabelece um vínculo especial com os *Orixás*. A segunda é a compreensão de que todos os humanos são regidos por um destino, para cujo desempenho conta-se com a companhia especial de um (ou mais) *Orixás* (além daqueles protagonistas constantes da criação: *Oxalá*,

⁶⁶ Esta é a explicação que colhi de diversas conversas entre idas e voltas em diálogos que me ajudassem a ajustar uma versão sintética aceita por todos com quem pude me informar. Para tanto deixei de fora a figura dos “*Orixás* apaixonados” - aqueles que sempre se dispõem a ajudar alguém em seu *Odu* sem

Iemanjá e Exu). Tais *Orixás* são os “pais” da criatura, a quem se recorre de modo especial durante toda a existência em que se cumpre o *Odu* (destino).

Cuidar é cuidar-se

Uma das formas de compreender como é que os filhos da Casa se relacionam com o calendário ritual é falar sobre a ausência... Tanto os filhos que residem em outros estados como aqueles que ficam impedidos de fazer-se presentes na Casa para os rituais têm reflexões semelhantes nos relatos sobre essa ausência. São assolados pela busca de informações sobre “se tudo correu bem” na festa, se estava bonita, se os *Orixás* ficaram satisfeitos, se todos da Casa estão bem... Trata-se de um comportamento que reputo característico dos membros da “família”, daqueles que têm algum vínculo sacerdotal, pois foi com esses que pude dialogar. Sua reflexão é de que assim sentem-se “ligados [à Casa]”, e sabendo que os *Orixás* estão “satisfeitos, bem cuidados” sentem-se também “protegidos, cuidados”. As relações se tornam mais intensas ainda, mesmo que à distância, quando o *Orixá* homenageado, “cuidado”, tem relação com a “cabeça” do filho ausente...

— Fico triste e imaginando passo a passo tudo que está acontecendo a cada momento do dia: agora devem ter acordado, agora começaram a...

Assim dizem os que não puderam comparecer, referindo-se às prováveis etapas da jornada ritual. Assim também se exprimem os sacerdotes dedicados a um *Orixá*

mesmo ter sido um seu concriador – exemplo que me foi dado dos *Orixás* que terminam por escolher fiéis como seus servidores, *Equedes* e *Ogans*.

(*Adoxes, Equedes, Ogans*) que relatam a nostalgia de não estar presentes para ajudar a “cuidar de seu *Orixá* [ou de seu filho]”⁶⁷.

Dessas reflexões depreende-se uma relação estreita entre os *filhos-de- santo* e o calendário ritual. Durante o período em que se cuida das homenagens a cada *Orixá*, a Casa também está cuidando da “cabeça” de seus filhos, que contam com as divindades para cumprir seu destino. Outra compreensão derivada se dá em relação ao espaço do Terreiro, que, afinal, é o lugar especial onde todos os *Orixás* e ancestrais estão sendo “cuidados” em favor de seus “filhos” e “irmãos”... A “família” é “cuidada” no tempo do calendário ritual, no espaço do Terreiro, em todos os seus elos de pertença: criador e criaturas, pais e filhos, irmãos, vivos e mortos.

— O candomblé invade a nossa vida toda, por isso não é necessário ficar falando de religião todo o tempo...

Essas foram palavras que ouvi literalmente de um *Ogan*, fiel da Casa há mais de dez anos; o mesmo sentido encontrei nas falas de gente mais antiga no Terreiro, no contexto de diálogos que travei com eles sobre as atitudes de cada um nos períodos de regência de um *Orixá*.

Explico um pouco o que vem a ser tal regência.

...

⁶⁷ *Ogans* e *Equedes* passam a ser considerados “pais” dos *Orixás* que os escolheram para tal função (cf.

É bem conhecido o uso de roupas brancas por fiéis de candomblé às sextas-feiras, dia regido por *Oxalá*. Mas, para os filhos da Casa, não é só nas sextas-feiras que *Oxalá* vem solenemente reinar [cf. *regere* = reinar, raiz de regência] sobre os destinos do mundo; seu domínio das efemérides se estabelece especialmente, para todos os seus filhos, durante os 17 dias dos rituais e orações em Sua homenagem realizados no espaço do Terreiro. Como todos são filhos do Criador, todos os membros da Casa estão obrigados aos gestos de respeito e honra a Seu reinado – mesmo que estejam distantes fisicamente do Terreiro, onde, então, “as cabeças de todos estão sendo amparadas” (para usar literalmente a fórmula da *Ialorixá* sobre o assunto).

Assim como *Oxalá*, outros *Orixás*, a seu tempo, no calendário ritual, são elevados à dignidade de senhores da vida, ficam a reger o universo e a proteger, de um modo especial, os designados como seus *filhos*. Estes se acham, então, mais “obrigados” que todos; mas em sua regência, o *Orixá* celebrado também *olha por todos os fiéis*. Repete-se a dialética cuidar/ser cuidado; e agradecer/e estar obrigado. Nos vários períodos de regência divina, alimentos, cores especiais, gestos específicos, orações próprias, são elevadas a primeiro plano e habitam a memória da Casa, a tal ponto que, individualmente...

... Não é necessário estar lembrando o tempo todo de religião...

... Pois, de fato, os que são da “família” vivem em consonância com o calendário ritual, sem precisar destacá-lo como exterior a suas vidas cotidianas. A religiosidade, sem dúvida, “invade” as vidas de todos os *filhos*; o desenho místico do calendário, das efemérides, integra-se ao seu cotidiano, assim como as “obrigações” individuais o

impregnam. A fala que destaquei parece encerrar uma contradição: quem tem a religião como referência intrínseca do viver, como pode não “estar[se] lembrando [dela] o tempo todo?”... Mas, se pusermos a ênfase na palavra “lembrando”, fica claro que o que se quer dizer: é da relativa “naturalidade” que adquirem na vida dos “da família” os rituais do candomblé, a ponto de não ser necessário trazê-la à tona da reminiscência expressa. A religião é vivida, como que de forma “naturalizada”, entre os diferentes afazeres cotidianos.

[Paro neste colchete e reflito junto com o leitor crítico: este círculo de fiéis ao qual me refiro (pode ele objetar-me) é o dos praticantes mais “fervorosos”, que, em geral, não constituem a maioria dos adeptos de uma religião, ou centro de cultos... O leitor tem toda razão. Há aspectos de comportamento e graus de acesso a saberes que não se pode generalizar: os valores são mais densos e mais rigorosos entre os sacerdotes que entre os outros fiéis. Lembro, no entanto, que é este o meu foco: tenho procurado referir-me aqui, basicamente, ao grupo que chamei de “família”, já definido em capítulo anterior: um grupo inserido no núcleo sacerdotal da Casa. No entanto, há evidências de que o sentido de pertença, o sentimento do vínculo com a Casa, atinge a todos os fiéis, que buscam incorporar em seus gestos e práticas a regência temporária de um *Orixá*. A face pública mais visível dessa ligação é, sem dúvida, o uso de vestes brancas, ou pelo menos claras, durante a regência de *Oxalá*... Mas há também o uso de contas, o acender de velas, a evitação de certas comidas, o oferecer doações às sacerdotisas para que os oblatos sejam encaminhados aos *Orixás* da Casa... Expressar em gestos semelhante vínculo é querer estar sob a proteção do *Orixá* durante todo o tempo, mesmo que não se esteja “obrigado” por compromissos sacerdotais.]

As observações feitas acima deixam claro que o calendário ritual incorpora, ao longo de um ano, períodos de regência de distintos *Orixás* ou grupos de *Orixás*⁶⁸; ainda que cada *filho* seja regido por seus *pais* divinos por todo o tempo, ele recebe, por um certo período, outra regência especial e adicional. Mais que isso, é notório que dois calendários entrecruzam a vivência dos fiéis do candomblé. Um calendário religioso, o calendário ritual, e outro que poderíamos chamar de [esquema de] contagem dos dias... O segundo servindo de referência para a datação e o primeiro para a atribuição de sentido às datas.

O calendário ritual, por invadir as vivências cotidianas (sem que seja necessário “lembrar de religião todo o tempo” — objetivá-lo a cada hora, diria eu) implica em um processo de aprendizado, tal como os outros contínuos processos de aprendizado propiciados aos fiéis e membros da “família” em termos de comportamento adequado e de cerimoniais.

Assim como eu fui atingido por essa evidência da dupla relação com os calendários, que denota mais um sentido, entre outros, de pertença à fronteira simbólica que a Casa abrange, também o fui quando tocado, de um modo geral, pela reflexão sobre outros aprendizados essenciais a esta pertença. Entre tantos um se destacou: — e não só a partir do calendário — o aprendizado sobre o sentido do tempo...

A essa altura espero já ter acostumado meu leitor com as peripécias que faço (e sofro) com o tempo: mergulhos descritivos que se valem da presentificação de experiências de observação participante ao longo de anos (quase um decênio) e de um olhar

⁶⁸ Para que não se perca o sentido da argumentação lembro que um período de homenagens, celebrações e orações a um *Orixá* ou grupo de *Orixás* não se resume ao dia de sua festa pública (há

voltado para a longa duração, rumo a um passado contado em séculos, que precisa o dado de hoje. Peço licença, pois, para tratar do assunto do tempo no próximo capítulo. Faço-o de forma talvez paradoxal, convidando-o a um recuo, de volta ao **espaço** da Casa Branca. Mas este recuo há de ser um avanço no tempo: nesse que se mede...

Vejo a necessidade de fazê-lo agora por dois motivos. Primeiro, porque a leitura espacial antes feita deixou algumas brechas, inevitáveis para quem se propunha retratar sinceramente uma aproximação progressiva, recapitulando indagações e reflexões sobre o Terreiro. O outro motivo concerne às mudanças ocorridas após a conclusão das recentes obras de restauração deste Patrimônio Histórico – a que, provavelmente, outras mais se sucederão, haja vista a permanente mobilização da atual direção da Sociedade São Jorge do Engenho Velho no sentido de preservar os monumentos do Terreiro.

celebrações que nem públicas são) – é esse tempo, esse período que constitui os dias especiais de regência.

3 - ESPAÇO: TOMBADO, MUTANTE E TERRITÓRIO DE *AXÉ*

Assim como a “família” remete-se ao calendário ritual em busca da “regência” de sentido para o seu cotidiano, o espaço do Terreiro da Casa Branca é o lugar que encarna a preservação simbólica dessa “regência”. Mas, ao contrário daquilo a que as palavras podem induzir, preservar não é manter imutável: é cuidar para que não se perca o sentido, o valor simbólico — o que pode exigir mudança até mesmo do espaço... É assim que se situa aquele Patrimônio Tombado – flexível a mudanças que reforcem seu status de guarda e produção de sentido para a vida da “família”.

Passo então a re-descrever e interpretar o espaço sagrado do Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho da Federação – o *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*, que, na “família”, é tratado como “a Casa”⁶⁹.

...

⁶⁹ As fotos a seguir são de Regina Serra, a quem expresso minha gratidão.



Se antes, no momento da minha primeira aproximação (descrita no começo do primeiro capítulo), olhar para a Casa na Avenida Vasco da Gama causava estranhamento, fazendo advertir sua posição “esdrúxula” em meio ao comércio vizinho, e levando a questionar a “propriedade” de sua presença nesse contexto, agora, em 2003, esse olhar gera nova impressão: **o lugar se impõe à vizinhança.**



Aproximar-se do Terreiro é confrontar-se imediatamente com uma obra de arte (de autoria do escultor Bel Borba) de motivação afro-brasileira: a divisória metálica, com desenhos recortados em chapas

de ferro, que substituiu o antigo gradil. São símbolos dos *Orixás*, em uma seqüência que tenta lembrar o *Xirê*, a encerrar-se com o *oxê*, ou “machado de *Xangô*”, no novo portão principal.

O fundo lateral por de trás de *Dankô* (o bambuzal) ganhou um muro no lugar do gradil, por alegados motivos de segurança, ladeando a ruela lateral de acesso ao portão (antes principal, agora secundário, mas gradeado como antes).



Adentremos a Casa pelo novo portão principal.



A entrada se dá pelo gramado próximo a *Dankô*, de onde se avista o resultado das



obras de
recuperação
da Praça de
Oxum, com

a sereia que reina, restaurada, diante do pequeno lago — agora cheio e com águas em movimento.



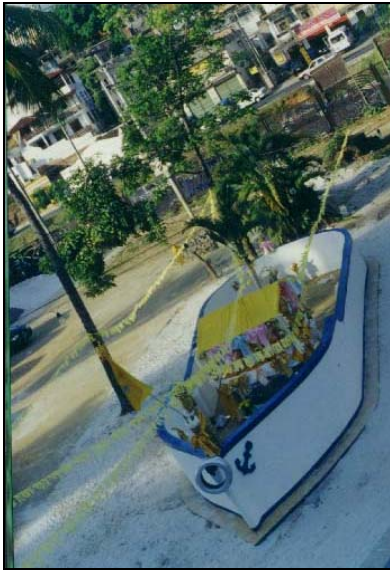
Toda a área impregnada de uma história de luta foi restaurada (após mais uma vitória da mobilização) sob as orientações de especialistas da Casa.



Antes de chegarmos às já conhecidas escadas de acesso, saltam aos olhos as obras de contenção das encostas e de paisagismo voltadas para a preservação e recuperação das áreas verdes, já em processo.



Seguindo à esquerda da Praça, passando pelo Barco de *Oxum* (*Okô Iluaiê*), avista-se a



casa que protege a Fonte de *Oxum* – recuperada e com direito a placa de inauguração.



Subindo a nossa já conhecida escadaria, avista-se, à esquerda, um grande *Oxê* recortado em chapa de ferro e, à direita um conjunto de *Ofás* (arcos e flechas de *Oxóssi*), logo acima da Fonte de *Oxum*.



O primeiro platô, de onde se avista a casa de *Exu*, recebeu o plantio de novas mudas de plantas gratas ao *Orixá*. Daí se avistam a casa de *Xangô Airá*, protegida por uma nova contenção da encosta, e a placa artística feita em sua homenagem.



Ao lado da casa de *Exu*, à direita, avista-se a fonte *Oxumaré*, no caminho que leva ao



assentamento de *Ossain*, em meio a uma capoeira e a plantas adequadas. Para se chegar ao *Iroko*, pode-se subir por uma rampa restaurada, à direita, que lhe dá acesso.



À esquerda de *Iroko* (para quem chegou aí e volta a face para a parte plana do terreno abaixo), é possível avistar a praça de *Ogun*, caminho obrigatório de quem quer chegar



a *Apaoká*, em meio a pequeno trecho de mato ao lado da casa de *Ogun*.



Voltemos e subamos a escadaria principal.

Chegando-se à porta do Barracão não se deve adentrá-lo, mas seguir à sua esquerda, onde se pode ver a nova praça de *Obaluaiê* (totalmente reurbanizada) que também encerra em seu espaço a casa de *Bale*, reservada aos ancestrais, todavia mais próxima da edificação principal.



Tomando como referência novamente a porta do Barracão, mas seguindo-se à direita, desta vez, contorna-se a o edifício maior, subindo, a passar por moradias; pode-se logo ver a casa de *Oxóssi*, em azul a seu lado está o *assentamento* de



Ibualama (ou *Ehinlê*), um tanto oculto pela folhagem de arbustos próximos.



A recomposição dos passeios, dos pisos e dos sangradouros de águas, ao lado das contenções de encostas e de toda reurbanização por que passou o Terreiro, inclusive com a retomada progressiva de áreas verdes, constituem um processo de retomada,

pela “família”, de um espaço disputado. As melhorias conquistadas somam-se à recuperação da Praça de *Oxum*, retomada ao grande “Posto Príncipe” de outrora. A Praça, hoje, após os melhoramentos recentes, começa a ser re-significada pelo grupo de culto. Digo isso por que o espaço ainda não conquistara uma função clara para a “família” até o ano de 2003. Talvez pelos longos anos de expropriação, com a intrusão do referido posto de gasolina, a “família” não o (re)ocupara ainda de modo efetivo, nem mesmo religiosa e simbolicamente. A (re)inauguração, efetivada em 2003, com direito a festa e placa de homenagem ao lado da Fonte de *Oxum*, inspirou o processo de re-significação, a (re)incorporação efetiva deste espaço ao corpo do Terreiro (antes amputado). À primeira festa, da (re)inauguração, já seguiram-se duas outras, uma Feira de *Oxum* e uma Feijoadá dos *Ogans* (em homenagem ao *Elemaxó* Antonio Agnelo Pereira, falecido em 2002). E, ao que tudo indica, a promoção de eventos não para por aí: outros já estão programados, muitos se sucederão.

A partir do que chego a considerar uma (re)significação da Praça de *Oxum*, pude identificar fronteiras redesenhadas, espaços e significados reapropriados pela Casa. A fronteira das relações com a esfera pública, com a ordem institucional não religiosa, antes percebida por mim como cingida à casa do *Elemaxó* Agnelo, à porta do Terreiro, expandiu-se: o seu novo perímetro (espaço de interação formal com a sociedade extramuros) tende a incluir a Praça reconquistada. Cada vez mais o Terreiro, pela Praça de *Oxum*, se afirma perante a esfera pública, assim como sua nova e imponente portada, em placas artísticas que substituíram ao velho gradil, superaram o constrangimento provocado pela visão “impertinente” da vizinhança comercial. A “família” tende a retomar para si funções que concentrara no velho *Elemaxó*, motivada por um misto da retomada do espaço e da auto-estima.

A outra grande fronteira, “interna”, circunda todos os assentamentos sagrados, constituindo um território (descontínuo) dentro do perímetro maior. O tratamento diferenciado que os filhos da Casa dão àqueles espaços permite discernir ali como que uma relação de vizinhança especial. Assim valho-me de metáfora⁷⁰, falando de *moradores e vizinhos* divinos para proceder mais rapidamente à apresentação dos espaços internos que desejo considerar.

Os *Orixás* (e seus assentamentos, entre eles suas hierofanias vegetais) são *moradores da vizinhança...* interna ao Terreiro. É como se houvesse uma cerca (uma fronteira), uma divisória não evidente entre as *moradias dos humanos* e as *dos Orixás*. Estes *moradores especiais*, como acontece com outros, em todas as comunidades, têm, cada qual, as suas *manias e comportamentos*, ora mais ora menos *exigentes*. Não se trata de uma divisão unívoca entre sagrado e profano: o que seria sagrado para uns seria profano para outros... As exigências da *co-habitação* ou de estar *próximo* a *Oxalá* são diferentes daquelas que concernem à *proximidade* de *Ogun*, ou de *Oxum*, ou de *Obaluaiê* (“um dos *vizinhos* mais exigentes e *mal-humorados*”) e dos ancestrais; contrastam totalmente com as da *proximidade* a *Exu* – se é que se podem contar *exigências* do senhor dos movimentos.

Internamente à fronteira reservada aos *Orixás* - os *moradores encantados* - o espaço ritual do Barracão constitui uma outra fronteira menor, em tamanho, mas especial. É ali que os que chegam de fora são convidados a “esfriar o corpo da rua” e a entrar no clima de um ambiente sacro. É nesse mesmo espaço que se dão as festas públicas e onde habita o *Xangô* “rei” da Casa. Portanto, quem vem a uma festa pública está convidado a ficar na *sala da casa* de *Xangô* – que é o Barracão. Convivendo com o

⁷⁰ Que passo a grifar em itálico a fim de lembrar do sentido metafórico que lhes estou atribuindo.

espaço do Barracão há diversos outros espaços, já descritos em um croqui de capítulo anterior. Destaco entre eles a cozinha ritual, por seu efeito de interferência na lógica das diferentes espacialidades internas.

A cozinha ritual é um espaço de mediação. Ali se trata de todos os tipos de assuntos e atualizam-se as conversas entre, e sobre, os *moradores* do Espaço-Terreiro⁷¹. São contadas histórias, atualizam-se notícias, brinca-se, fala-se a sério, se faz silêncio reverente, come-se, cozinha-se a comida dos *moradores*, *humanos e encantados*. Por meio da cozinha chega-se a quase todos *eles*. Dominar seus assuntos (de cozinhar e de falar) habilita as mulheres (não é espaço de trabalho franqueado aos homens) nas regras de *boa vizinhança*... Mas também nos *fluxicos* – padrinhos de desentendimentos entre vizinhos, e fonte de pequenos poderes pessoais entre os *humanos*. A cozinha ritual é uma porta de acesso à intimidade do grupo, *mediadora de quase todas as fronteiras*... Quase todas, porque há um *morador encantado* que exige tratamento diferenciado, para si e para os seus pares – *Obaluaiê* (seus *pares* a que me refiro aqui são *Nanã* e *Oxumaré*, sua mãe e seu irmão divinos). As fartas comidas de *Obaluaiê* não podem ser preparadas na cozinha ritual comum. Para sua festa, uma cozinha é montada em sua própria casa, e sua festa também se inicia em sua praça. É como já disse: esse *morador é dos mais exigentes*⁷², e, portanto, seu território constitui uma outra fronteira interna àquela maior dos *encantados*.

Espero ter dado uma visão global do Terreiro, complementar à que antes procedera, ao fazer uma atualização e ao processar aspectos da caracterização do seu espaço, por

⁷¹ Aqui passo a incluir como *moradores da Casa* não só os residentes efetivos que são membros da “família” (há moradores do espaço do Terreiro que não pertencem a ela), mas todos os membros desta, inclusive os que aí **poderiam** morar (compondo a moradia comum sonhada): os permanentes e os transitórios, inclusive os hóspedes que chegam para as reverências aos *Orixás*.

meio de algumas fronteiras de sua territorialização: Praça de *Oxum* (espaço público x espaço do Terreiro); fronteira dos *moradores encantados* x *moradores humanos*; o Barracão como fronteira interna à dos *moradores encantados*; a Cozinha Ritual como *mediação entre as fronteiras dos diferentes vizinhos – porta da intimidade*, feita a exceção dos “donos da terra” (*Obaluaiê* e seus pares), indicativo de outra fronteira interna aos *moradores encantados*.

Espero não ter causado confusão com a metáfora de que me vali dos *moradores e vizinhos* para poder me referir à ocupação do espaço, sem ter que descrever novamente todos os tipos de habitantes do Terreiro. Evite-se a confusão. Lembro: *moradores humanos* coincide metaforicamente com a categoria já definida de viventes da “família”.

...

Feita essa apresentação sobre a dinâmica das relações, reflito sobre outro elemento implícito nas fronteiras internas ao território do Terreiro da Casa Branca: a presença do *Axé* e seus “assentamentos”.

...“Esse terreiro tem *Axé*! Esse terreiro tem *Orixá*! Repetiam com orgulho algumas *equedes* (de 40, de 25, de 3 anos de confirmadas) depois de relatarem episódio miraculoso em que a “vidência” de um *Orixá* (manifestado no transe de uma *adoxe*) evitou que uma das casas de moradores do Terreiro fosse invadida por ladrões.

⁷² Há quem diga entre as filhas mais velhas que a festa do *Olubajé* foi criada na Casa Branca, por causa de seu morador ilustre, e hoje é repetida em outras casas de candomblé. No entanto outras sacerdotisas

No espaço do terreiro “tem *Axé*”... Dentre os significados desta palavra dicionarizada, destaco elementos enfatizados pela “família”. *Axé*... “É o que segura tudo”... “Tudo que há no mundo depende do *Axé*”⁷³. Nas descrições por mim obtidas, ele é como uma energia que a tudo penetra e garante a vida. “*Axé* se planta” ... e, sendo assim, pode crescer, o que se consegue dando-se de comer aos *Orixás*; “assim como as plantas respiram para nós” (isto é, se alimentam de gás carbônico e produzem nosso oxigênio), os *Orixás* “comem as comidas [a eles reservadas] e dão *Axé*”, alimentam-se de oferendas impregnando-as com seu *Axé*. Assim sendo, o *Axé* pode ser materializado em objetos e comidas, que são ofertadas aos *Orixás* e retornam para o consumo, apresentadas com a fórmula sintética “isso é *Axé*”; sendo assim, o *axé* é algo que pode ser transmitido. Mas não só pela alimentação. Há muitos rituais que transmitem *Axé*, tanto públicos como internos – todos administrados pela detentora da transmissão do *Axé*, a *Ialorixá* [que é também *Ialaxé*]. “O *Axé* é um só, mas cada *Orixá* tem seu *Axé*”; assim, para o *Axé* do todo ser mantido, se *planta* o *Axé* de cada *Orixá*, por meio de objetos simbólicos específicos, “assentados” em espaços privativos ou em hierofanias vegetais do Terreiro. Portanto, o Terreiro é o lugar de manter e fazer crescer o *Axé*, pois conta com a presença dos *Orixás*, que tiveram ali seu *axé* plantado, colocado em *assentamentos*.

Com essa compreensão de *Axé* e *assentamento* posso explicitar uma noção complementar. Quando, na descrição do espaço-Terreiro, refiro-me a uma *casa de um Orixá* ou uma árvore que é sua hierofania, estou me referindo ao *Axé do Orixá* ali *plantado* por meio de um conjunto de objetos que lhe são gratos, por *sacra* que metonimicamente o representam. Não quer dizer que nessas representações os *Orixás*

não confirmaram tal versão.

⁷³ O trabalho de Juana Elbein faz afirmação semelhante (cf. ELBEIN DOS SANTOS, *op. cit.*: 36 e 39)

estejam materializados e aprisionados. Significa que por ali passa sua “energia”⁷⁴, que se soma a toda a “energia” do Terreiro.

Mover-se no interior desse espaço territorializado e compartilhar de suas regras é um aprendizado a que todos da “família” estão “obrigados”:

É com calma que se aprende!,

disse-me uma sacerdotisa com mais de sessenta anos de iniciação... Assim ela apontou uma particular relação entre *aprender a ser da “família”*, aludindo a saber manejar as regras de seu Espaço-Terreiro e o respectivo tempo...É esse tema que tenciono retomar no próximo capítulo.

⁷⁴ Encontrei o uso corrente na “Casa” da palavra “energia”, podendo ser positiva ou negativa, com a qual pode-se ou não “entrar em contato”. Pareceu-me uma apropriação pelos viventes da “família” de um conceito corrente nos movimentos de *Nova Era*. Em alguns casos referiram-se a *Axé* como “energia positiva” do mundo.

III - O CANDOMBLÉ DE *IYÁ NASSÔ*: TEMPO DE SER

O eco das palavras da sacerdotisa a quem me referi no capítulo anterior, sua declaração sobre a “calma” e o “aprender com o tempo”, auxiliam-me a retomar questões que registrei no transcurso descritivo do calendário ritual, mas que não cheguei a enunciar. Se há um aprendizado com o tempo, de que é mesmo que se está falando? O sentido do tempo resultaria de um aprendizado? Como abstrair-lhe as regras? Será que existem?...

Essas questões iniciais, e outras derivadas, conduzem as reflexões que tento abordar em seguida. Começo a pensar sobre o tempo desde o tópico do calendário; passo pelo cotidiano da “família” e retorno ao Espaço-Terreiro. Em seguida, tento articular essas dimensões, parafraseando a sentença da sacerdotisa: *É com tempo que se aprende...*

1 - OUTRO TEMPO

Lembro que os fiéis da Casa vivem sob dois registros de tempo. Um das “regências” do calendário ritual e outro da obrigatória contagem dos dias.

Viver sob a égide de dois registros de tempo seria uma esquizofrenia na aprendizagem?

Creio que tal pergunta estava a me incomodar quando, sem percebê-la de imediato, encontrei no discurso de membros da “família” a articulação entre os dois registros, conforme já comentei: seria um para medir o tempo – em termos quantitativos —: a

contagem dos dias, e outro para dar-lhe sentido, interpretá-lo — tempo para quê?: o calendário ritual.

A própria possibilidade de formular a pergunta daquele jeito (... “esquizofrenia”...?) levou-me a refletir e me impôs a busca de explicações, principalmente depois que me deparei com outra perspectiva temporal notoriamente presente no espaço do Terreiro.

Na medida certa

Desde que fiz os primeiros contatos com o candomblé baiano, especialmente com o Terreiro da Casa Branca, divido com diferentes interlocutores comentários do tipo: “O tempo aqui é outro...”

Isso se dava por percebermos um razoável (se é que não o considerávamos irracional) desprezo pela precisão em definir os horários e cumpri-los. Quantas não foram as vezes em que se agendou um horário e foi necessário ficar esperando (até uma hora, ou mais) para ser recebido! ... Mas sucedia, e sucede, também o contrário: por vezes, já se encontrava a esperar a pessoa com quem fora marcado o encontro — para um momento que ela, assim, parecia ter antecipado de muito ...

Trata-se de uma experiência relatada por pesquisadores, por pessoas em busca de auxílio nos *egbé*, por voluntários em ações sociais nos Terreiros, por ativistas políticos, enfim por uma gama de agentes que coincidem naquele comentário sobre “outro” tempo.

Mas que tempo seria esse?

A indagação se impõe, desde quando não se fique satisfeito com a “explicação” viciada por preconceitos, como os implícitos em comentários sobre a necessidade de mais educação para “eles”, ou sobre a falta de referência a uma boa medida de tempo, ou, pior ainda, como os que recaem na pressuposição da “malemolência” e da “preguiça” negro-baiana... Esse caminho fácil de explicação sobre o “outro”, não o encontrei explicitado (ao menos no meio dos agentes a que me referi). Encontrei apenas a constatação e a declaração de que o tempo do candomblé é “outro”... É o que muitos dizem, premidos, talvez, pelo autocontrole de um discurso *politicamente correto*, ou *antropologicamente correto*, brinco eu...

Mas cabe perguntar de novo: que “outro” tempo é esse?

Os participantes de rituais públicos da Casa Branca vão concordar em que é praticamente impossível dizer ao certo o horário exato em que se iniciam as celebrações no Barracão. Marcam-se festas (*Xirê*) para as 21h00, mas não se sabe quando elas terão início, de fato. Na maioria das vezes, isto sucede mais tarde... Mas, por vezes, sucede antes... às 20h30, por exemplo. Ora, a chegada ao momento público de qualquer festa é precedida por rituais internos que se iniciam, em sua maioria, com o nascer do sol. A festa pública passou por um longo tempo de preparação (como já anotei quando referi-me à Festa de *Oxóssi*).

Entre os preparativos, rituais internos são realizados, orações são cantadas, e a esses desempenhos se seguem os trabalhos da cozinha ritual. É este o lugar onde se processam a maioria das atividades do dia, na elaboração de pratos que serão oferenda e alimento.

A partir desse núcleo, a cozinha, é possível iniciar-se uma aproximação sobre a perspectiva do tempo. As comidas só se aprontam segundo um tempo próprio: o atraso queima, a antecipação deixa cru... A espera do tempo propício a que todas as coisas estejam prontas é o que marca o dia dos frequentadores dos espaços internos do Terreiro.

Simultaneamente à preparação de oferendas/alimentos transcorre a preparação dos membros da “família”. A escolha da roupa adequada é também simbolicamente decisiva. Escolher a roupa apropriada é tarefa a que todos se dedicam, especialmente as mulheres que vão disponibilizar-se ao transe e/ou dirigir o culto.

Assisti a uma cena que bem ilustra esse processo. Uma jovem filha-de-santo chegara à Casa para a festa com todos os seus paramentos trazidos de sua residência. Para quem não conhece, são anáguas, saias rodadas, blusa, torso, panos da costa, e adereços com que o *Orixá* da iniciada há de vestir-se após o transe. Entre outros afazeres, essa filha de *Iansã* despendera horas em ajustes finais de suas roupas, principalmente passando-as. Era um longo e silencioso processo de preparação. Chegada a hora, banho tomado, todos seus apetrechos ordenados, ela deu por falta de um adereço que trouxera para seu *Orixá*. Imediatamente, irmãos-de-santo correram em sua ajuda, com a proposta de substituir o adereço em questão por outro. Um intuito generoso, mas que ficou cingido à generosidade da intenção. Pois essa filha-de-santo, mesmo depois de tantas horas de trabalho de autopreparação, por um único e pequeno adereço não iria ao Barracão dançar para os *Orixás*. Ela não aceitava a substituição (ainda que o adereço substitutivo fosse, até, mais bem acabado que o seu, como notei). Seus preparativos estariam incompletos... Por isso, mesmo depois de horas de cuidados, ela não iria ao

Barracão... se não tivesse, depois de nova busca, encontrado entre seus pertences o adereço perdido.

Decidi verificar as opiniões das irmãs que acudiram. Todas concordavam com a atitude da aflita, ainda que tivessem, solicitamente, tentado ajudar... Havia um tácito consenso de que “em seu lugar, fariam o mesmo”.

Comparando o que se passa na cozinha e os preparativos da filha-de-santo, percebe-se um padrão comum: nem a comida estará pronta se faltar um ingrediente, nem as pessoas se consideram prontas se lhes falta algum preparo, até mesmo um pequeno adereço escolhido.

Estar pronto pareceu-me ser a chave da noção de tempo que eu procurava.

Um outro episódio que testemunhei é ilustrativo. Um *Ogan* (de mais de dez anos de Casa) fora chamado pela *Ialorixá* para uma conversa. Ele chegou ao Terreiro e já aguardava a conversa por hora e meia... Percebendo isso, uma sacerdotisa da Casa (das mais graduadas na hierarquia) perguntou à mãe-de-santo se sabia que o *Ogan* estava lá; indagou-lhe se não iria falar com ele, e obteve como resposta:

— Sei, sim! Ele já falou comigo! [a *Ialorixá* queria dizer, com isso que o *Ogan* já a havia saudado]. Mas ele espera. Ainda não está na hora de eu falar com ele...

Nesse episódio, tanto a *Ialorixá* preparava-se, como o *Ogan* estava se preparando (e sendo preparado) para a conversa... Esta aconteceu somente após duas horas de presença do *Ogan* no espaço do Terreiro.

Um tempo assim, cuja referência é a preliminar do correto preparo, é difícil de marcar exatamente. Ele depende não só do evento como do término de sua pré-elaboração. Assim há eventos de horas, de dias, de meses...

Um outro aspecto se expressa quando do término da preparação e início do evento. Explico com mais exemplos. A parte pública de uma festa que se iniciou em horário impreciso, depois de preparada adequadamente, só termina quando tudo o que deve ser feito acontece. Daí também não ser possível marcar a hora para acabar: isso varia com os convidados que aparecem, como o número dos que entram em transe para serem “cuidados”; enfim, depende de muita coisa... Mas essa mesma face pública da festa aponta para outra dimensão do tempo em que as preparações adequadas devem ter acontecido: depois de prontos (todos e tudo), parte-se para a ação, sem hora para acabar. É o que ocorreu no outro exemplo da conversa entre *Ialorixá* e *Ogan*: ela só terminou quando tudo foi tratado, sem tempo marcado no relógio, sem qualquer tipo de *correria*.

Preparar um evento e preparar-se para ele é criar as condições de vivenciá-lo plenamente, “sem hora para acabar”.

Os eventos e suas dimensões no tempo não conformariam um período? Sim, mas é a estimativa dos extremos, início da preparação e término da mesma, que determina o cálculo do período. Percebe-se-o em festas cujas “obrigações” internas não são muitas. Estas têm seus preparativos no início do dia, mas não precisam começar com o raiar do sol, pois as projeções feitas sobre o tempo previsto para que tudo seja feito corretamente indicam que é possível iniciar mais tarde. O outro extremo ideal seria o

momento antes do pôr do sol; mas mesmo este pode ser flexibilizado, a depender dos preparativos a serem realizados no espaço de um dia de festa... Antes de acompanhar diferentes festas e registrar esses cálculos diferenciados, cheguei a pensar que os marcos do sol nascente e poente eram sempre repetidos como marcos de referência de tempo obrigatórios: entre o início (sol nascente) das “obrigações” do dia e a entrega das oferendas – geralmente comidas preparadas – (sol poente). De fato, o nascer e o pôr-do-sol são sempre considerados, mas não precisam ser rigorosamente obedecidos, pois depende de quanto será necessário para que todos os afazeres propiciatórios do(s) *Orixá(s)* do dia da festa estejam prontos. Assim, conforme os cálculos tradicionais internos em cada caso, pode-se começar pouco antes ou pouco depois do sol nascer, e até mesmo ultrapassar a hora do sol poente para que se façam as oferendas “obrigatórias”.

Outros momentos internos à vida no Terreiro ajudam a desvelar a experiência de um tempo próprio, de práticas que apontam para um aprendizado dessa forma de vivenciar o tempo. Ao chegar à Casa, qualquer pessoa é, explícita ou implicitamente convidada a *descansar o corpo*, “esfriar o corpo da rua”, e a colocar-se sob a regência de outras regras de duração dos eventos. Como já exemplifiquei no caso do *Ogan* que aguardou o momento certo para a conversa com a *Ialorixá*, também a chegada ao Terreiro implica obediência a regras especiais de ingresso naquele espaço.

Cumprimentar os *Orixás*, depois a *Ialorixá*, a seguir os mais velhos, até chegar a saudar a todos os presentes, e só então dialogar livremente, são regras de etiqueta que estabelecem um ritmo e a hierarquia das relações no espaço ... Nem sempre se pode, de imediato, cumprimentar a todos segundo a hierarquia. Isso leva o fiel que respeita a etiqueta a postar-se em silêncio, sem poder ainda conversar com todos... Isso acaba

por ser uma forma de aprendizado, pois o fiel é levado por tal rotina a lembrar-se do recorte de tempo a que está submetido...

Isso vale também para as roupas que traduzem respeito às normas da Casa, ou às momentâneas imposições do período de regência de um *Orixá*. Caso o recém-chegado o tenha esquecido, o espaço preenhe de regras próprias vai lembrá-lo de que é preciso sempre se preparar adequadamente.

Esperar assume um sentido: é esperar o momento oportuno... Para a Casa, o tempo é assim como os frutos, que não se colhem verdes; é preciso que amadureçam para serem aproveitados plenamente.

Essa dinâmica levou-me a repensar a afirmação de um desprezo pelos horários marcados para compromissos assumidos... Ao contrário, dá-se que o principal é o compromisso. Para este, deve haver toda uma boa preparação. Logo, se há desprezo aparente pela marcação das horas, há um cálculo efetivo de tempo, porque há uma grande valorização do compromisso assumido.

O compromisso assumido é de tal relevância que os membros da Casa preferem não marcar, ou adiar, compromissos que eles não se sintam preparados para assumir. A fórmula de cálculo é sutil, implica a avaliação (geralmente não explicitada) das possibilidades de cumprir todas as exigências pressupostas no período entre a data marcada para o evento e os preparativos que reclama.

“Este ano não vai mais ser possível!” — foi o que ouvi, ao tentar, no mês de agosto, agendar um compromisso religioso (que implicava alguns rituais de “limpeza”) para o mês de novembro...

Entraram nos cálculos (intuídos, não explicitados) informações relativas a quais tarefas seriam necessárias, que regências de *Orixás* estariam em questão e o que se deveria mobilizar para o ritual. Tal forma de estimativa se dá, também, para compromissos cotidianos, e com uma configuração já integrada ao comportamento de quem avalia. Entre os mais velhos, é comum assistir a marcação de compromissos com fórmulas como: “venha pela manhã”, “venha à tarde”, “venha tal dia”... Ou seja, com períodos calculados conforme a disponibilidade que o assunto e a relação vão exigir. A imprecisão aparente não vem de um descaso pelo tempo; ao contrário, vem de um cuidado com o tempo necessário à plena realização de um compromisso.

Na reflexão sobre o que sintetizo como *calcular adequado*, há, por seu turno, uma diferença entre os mais jovens e os mais velhos no trato do tempo; no entanto, isso não configura um conflito de gerações, e sim um processo de aprendizado. Pois se vêem pessoas iniciadas no sacerdócio desde crianças, que se comportam, em relação ao sentido do tempo, tal qual os mais velhos, apesar de jovens... Ao meu ver, o que define uma maior inserção no processo de *calcular adequado* da “família” é o tempo de relação com o Terreiro e, principalmente, o tempo de iniciação. Isto coincide com um critério hierárquico interno – mais tempo de iniciação, maior grau na hierarquia... Dessa forma, ainda que pressionados por alguma ansiedade na tensão com os critérios de relação com o tempo da Casa, os mais “novos” se submetem aos mais “velhos”.

Isso implica a noção de *seniority*, aplicável à “família”, conforme antes assinalei. Há tempos propícios a eventos de iniciação e progressão mística, que, se respeitados, determinam os *status* dos integrantes do grupo, acrescentando ao tempo um outro significado: o de definidor de hierarquias. A própria incursão nos diferentes graus de iniciação exige *cálculos adequados* envolvendo consultas aos oráculos-*Orixás*, que tomam como referência mínima de tempo mensurável a sequência de um, três, sete, quatorze e vinte e um anos para cada etapa de aprofundamento da iniciação (as “obrigações”), mas não estabelecem o tempo máximo que se pode permanecer em cada estágio – este decorre de um equilíbrio entre o desiderato pessoal e o dos *Orixás*. Assim, é possível encontrar mulheres no terreiro com mais de “30 anos de santo” (de iniciação, pela medida cronológica comum) que, todavia, ainda não passaram ao estágio dos sete anos, pois não fizeram a “obrigação de sete anos”. Afeiçoar-se a esse processo é um aprendizado adicional.

É, portanto, possível afirmar que os filhos da Casa passam, no espaço do Terreiro, por um processo pedagógico de aprendizado da relação com o tempo.

Rememorando, faço, em seguida, algumas notas sintéticas, antes de abrir uma nova questão.

O tempo e o espaço se entrelaçam. É no espaço do Terreiro que se realizam os rituais do calendário e se reconhecem explicitamente os tempos de regência de cada *Orixá*; é onde se reúne a “família”, é onde se vivencia um sentido próprio de relações com o tempo.

A “família” vivencia uma perspectiva própria de tempo que é marcado por períodos. São tanto períodos de regência dos *Orixás* como períodos necessários à realização plena de compromissos assumidos. Para explicar tal sentido do tempo, arrisco-me a usar uma metáfora: é um *tempo culinário*. Porque assim como, na feitura de um prato, o tempo de cozimento deve ser respeitado (cada prato supõe um cálculo de tempo próprio) a fim de se conseguir a boa comida, e depois usufruí-la à vontade — até que se esteja saciado —, também no *tempo adequado* da “família” o compromisso exige um período (cada compromisso supõe um cálculo de tempo próprio) em que se cumprem as necessárias exigências de um bom preparo (incluindo o preparar-se a si mesmo), até que se possa usufruir do compromisso; também neste caso, o critério de duração é o definido pelo desiderato de que todos estejam “saciados”, atendidos, satisfeitos.

Retomo, então, a pergunta sobre a duplicidade de registros de tempo, agora associando-a à nova duplicidade implícita em outras reflexões sobre o mesmo assunto: Vivem os da “família” duas perspectivas do tempo, uma “civil” e outra “religiosa”? Que relações essas perspectivas estabelecem uma com a outra?

Negociações, limites e fronteiras

No trato dos fiéis com a injunção do cumprimento de “obrigações” evidencia-se uma dualidade de relações com o tempo... Premidos por suas agendas da vida civil, por fatores como horários de trabalho em dias úteis, falta de coincidência entre o período de regência do *Orixá* a quem se está “obrigado” e as datas de férias, por exemplo, os fiéis contam com a possibilidade de negociação com os *Orixás*. A mãe-de-santo dialoga com o *Orixá* em questão para definir que flexibilizações do tempo são

possíveis... Houve um caso, por exemplo, de negociação do tempo de reclusão necessário à confirmação de um *Ogan*. A este *Ogan* foram permitidas, após uma semana de reclusão ritual, saídas para trabalho em escritório e retorno ao espaço do Terreiro antes de o sol se pôr, sob a condição de não se alimentar fora, e de tomar todos os cuidados de “limpeza” ao retornar.

Os instrumentos de negociação do tempo são os oráculos e a consulta direta ao *Orixá*, em caso de sua manifestação no transe de alguma sacerdotisa.

Há, nota-se, uma tensão entre duas perspectivas de tempo. Ainda que, ao olhar dos critérios da Casa, o que tenho chamado de “tempo civil” seja usado como simples esquema de datação, há uma disputa entre ambas as perspectivas.

Outro caso é mais revelador dessa tensão.

No ano de 2002, a Casa passou por reformas aprovadas pelo IPHAN e custeadas pela Prefeitura de Salvador. O investimento de recursos e o cronograma de obras, a contratação de empreiteiros, enfim todo o processo de execução, seguiram os parâmetros de eficiência e produção condizentes. No entanto, a implementação das obras sofreu algumas ingerências desde o início. O começo das obras obedeceu a uma data marcada pela Casa. Mas depois disso, as pressões da empreiteira contratada no sentido de acelerar a realização das obras foram até o limite de um conflito. Quando do início do ciclo de *Oxalá*, a *Ialorixá* determinou que suspendessem as obras... Isto após reiterados pedidos, avisos e advertências não obedecidos pela empreiteira, a qual ainda ameaçava que “se parasse as obras, não iria terminá-las”. Ao que ouviram da mãe-de-santo:

—Parem!

Em seguida, ela justificou-se a alguns membros da “família”:

— Minha responsabilidade não é só com a minha vontade, é com a cabeça de todos vocês... Que parem a obra! Podemos ficar sem obra, pois assim vivemos até aqui...

Esses dois casos apontam que o conflito entre as duas perspectivas de tempo tem a possibilidade de resolução, mas que há condições para isso. Limites são estabelecidos para a negociação, limites esses cuja fronteira não pode ser ultrapassada, sob pena de pôr em risco o que garante o bom funcionamento das coisas, até da própria vida. A *queda de braço* entre as duas perspectivas de tempo se pode representar por um empurrar da fronteira de um sobre a do outro, até o limite em que se será empurrado de volta.

É possível dizer, pelos casos destacados, especialmente o da obra, que há uma disputa de colonização de um tempo pelo outro.

Nessa perspectiva, não se pode dizer, por tudo até aqui descrito, que o tempo da Casa seja um tempo colonizado; ao contrário, é um tempo que tem as suas fronteiras em movimento, fronteiras de que as marcas mínimas de refluência coincidem com os espaços do Terreiro (as estruturas simbólicas legíveis no espaço do Terreiro) e as máximas se estendem ao cotidiano dos fiéis que se querem reger, mesmo fora, pelo calendário ritual e seus *Orixás*.

Como, por outro lado, o tempo civil é hegemônico e majoritário no conjunto da sociedade, a minha representação aponta para a permanente tensão entre colonizar e ser colonizado, em possíveis negociações de fronteira.

Cabe perguntar, diante disso – ao admitirmos que a perspectiva de tempo civil invade e é tencionada no espaço do Terreiro –, se o sentido dado ao tempo pela Casa não se manifesta em outras experiências, que não sejam religiosas, em que esteja em jogo o estabelecimento de compromissos.

Fica a referência: por que, em alguns momentos, os baianos parecem desprezar o relógio? Seria um legado desse tipo de religiosidade, como a da Casa Branca do Engenho Velho, também presente em outros Terreiros? Tal fenômeno seria uma contribuição dos negros à cultura [baiana] em geral? Parece que o descrito até aqui indicaria uma resposta positiva. Mas o grau de generalização que isso exige me faz limitar-me à amplitude do que observei. Assim, repito, para os fiéis da Casa, viver com tensão é postar-se de um lado da fronteira entre as perspectivas do tempo e seu movimento de disputa.

É importante notar que o acúmulo de capital simbólico do *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* lhe permitiu, no caso da obra, empurrar a fronteira do tempo que a estava a invadir; travou-se, de fato, uma disputa política. Um outro Terreiro, com menor cabedal de prestígio, talvez não se visse em condições de travá-la. História reconhecida e fortes redes de relações constituem um arsenal de poderes simbólicos da Casa, poderes revigorados, na memória do grupo, pela sua vitória recente na campanha pela retirada do Posto de Gasolina de seu território, com a reintegração de um espaço significativo,

num contexto de disputas que envolveram agências econômicas e políticas, privadas e públicas. Isso lhe confere maior autonomia, mas não imunidade às tensões.

Ainda que eu evite fazer generalizações sem maior quantidade de pesquisas, pude observar que essa representação de uma fronteira que é empurrada de lado a lado pode ser percebida em situações de fragilização, em pequenos terreiros⁷⁵, por vezes resumidos aos aposentos da *Ialorixá*: no seu espaço reduzido estabelecem-se limites inegociáveis, cuja invasão levaria ao risco da própria vida da comunidade.

Isso me induziu a supor impactos maiores na sociedade baiana dessas relações entre limites, negociações e colonizações de prioridades na atribuição de sentido à regência do tempo.

A partir daqui, permito-me somar às definições de fronteira [étnica] evocadas ao final do primeiro capítulo⁷⁶ o sentido do tempo, e a mobilidade verificada no oscilar de recuos e expansões que dependem de um jogo de forças, logo de negociações, entre, de um lado, um ótimo de expansão viabilizado por acúmulos de poder simbólico, e, de outro, limites mínimos intransponíveis para a retração. Os graus de sístole e diástole da fronteira dependem de fatores distintos: o impulso da diástole se alimenta do acervo de heranças históricas passadas e recentes [atualizadas *sub specie* de autoconsciência e de prestígio, permitindo

⁷⁵ Tive a oportunidade de visitar pequenos terreiros em Salvador, alguns limitados a um quarto de até 10 m². As *Ialorixás* ou *Babalorixás* em questão mantinham, nos cuidados dispensados naquele resumido espaço a definição dos períodos de regência de seus *Orixás* aos seus filhos, e o desejo de acomodar-se em espaços maiores. A regência de *Orixás* em um calendário e a existência de filhos que o respeitam denotam uma disputa simbólica de afirmação própria sobre o sentido do tempo, um empurrar possível da disputas de fronteira de colonização a partir do limite mínimo de um quarto do sacerdote máximo do terreiro.

⁷⁶ Lembro daquelas anotações derradeiras do primeiro capítulo em que evitei adentrar o debate sobre as definições de etnicidade e de fronteira étnica. Assim permaneço: agregando àquela síntese de final capitular, sobre uma fronteira entre nós e eles, outros elementos característicos do lado “nós” daquela fronteira.

anexar espaços, elementos e malhas de redes]; o da sístole, da pressão de fatores de conjuntura e do desenho da hegemonia cultural na sociedade, em que os segmentos dominantes têm composição e seguem códigos muito diversos.

O espaço pode servir, a partir do que vimos, como um marcador de tempo, mas há um caráter adicional demarcado pela fronteira física do Terreiro, esse lugar onde se reúne a “família” e ao qual ela se referencia. A entrada no Terreiro, no dizer de alguns de seus sacerdotes, implica “deixar seus títulos, suas vaidades, suas riquezas, suas diferenças sociais na porta de entrada”... O que quer dizer que há um despojar-se da simbólica civil para (re)significar-se naquele espaço, sob o império de uma hierarquia e de regras específicas de convivência.

Isso, no entanto, não se verifica total ou plenamente... É possível ver nas relações internas ao *Egbé* mecanismos de busca de exercício de *status* social (econômico, político, intelectual, sexual...) externamente detido, que acabam por entrar em confronto com a outra afirmação de *status*, conforme à lógica das hierarquias da “família”. Essa tensão é negociada dentro de certos limites... A ponto de não atingir as hierarquias máximas, nem a regência dos *Orixás*: têm de ficar intactas a autoridade feminina, as divisões sacerdotais de trabalho ritual e outras regras. Esse convívio também denota uma mobilidade de fronteira [étnica]. No campo dos *status* sociais, a premissa ideal de despojamento de todas as marcas simbólicas de *status* civil não é imediata nem continuamente cumprida; portanto, ela chega ao ponto de exigir negociações. Mas estas não atingem diretamente [a ponto de requerer sua intervenção] o âmbito máximo dos oráculos e das consultas aos *Orixás* – como sucede nas questões que envolvem o manejo do tempo.

As regras internas são as demarcadoras de limites, ainda que sempre tenham de reafirmar-se, e por vezes sejam burladas, por pressões de *status* externos a seus padrões. Isso se deve ao fato de que as hierarquias são derivadas da divisão de trabalho ritual, esta, sim, passível de atualizações que repercutem no todo. Uma tal atualização se dá nos limites do que chamei de processos teo-histórico-sociais [ou, noutros, termos, consoante oráculos-*Orixás*, acúmulo e herança histórica e eventos sociais]⁷⁷.

Achei necessário, então agregar, àquela definição da fronteira [étnica] (cf. final do capítulo I), um vetor que traduz a vinculação do grupo a um espaço onde se atualiza o sentido de tudo, inclusive do tempo ... É no espaço do Terreiro que está o núcleo de todas as negociações teo-sócio-históricas envolvendo a “família”.

2 – DIÁLOGOS INTERPRETATIVOS

Não constituem novidade no mundo da antropologia reflexões sobre o tempo, menos ainda na filosofia⁷⁸. Cabe dialogar com outras abordagens desta problemática (a da temporalidade, das percepções do tempo, em particular), comparando-as com minha leitura do que postulo ter encontrado no Engenho Velho. Em princípio, haveria que considerar tanto vertentes de reflexão sobre o tempo “em si”, enquanto duração (ao modo “clássico”), como as que focalizam suas conexões com os processos da cultura

⁷⁷ Estendo um pouco mais esse argumento. Antes de haver a hierarquia há a divisão de trabalho ritual. Como os rituais estão sujeitos a alterações no tempo e nas interações com outras expressões religiosas e sócio-culturais (caso amplamente comentado das origens e (re)configurações do candomblé), a própria divisão de trabalho ritual pode vir a sofrer alterações. Nesse sentido, é certo que em um curto período de tempo as tensões que remetem à autoridade hierárquica se solucionam imediatamente na própria legitimidade da hierarquia, porém a hierarquia não é algo que se deve imaginar estático ao longo do tempo. Com a renovação das conjunturas de tensões e jogos de sobrevivência pode ser necessário alterar a própria hierarquia, o que implica em um processo de negociações entre humanos e oráculos-*Orixás*, que atingirá a divisão de trabalho ritual.

(implicando seu investimento em um determinado espaço), sem perder de vista as associações que estabeleci entre valor de tempo e fronteira [étnica] (para tratar desta questão, bem mais adiante, sob o conceito de etnicidade). É claro que isso não pode ser feito de forma exaustiva: exigiria a eternidade... Terei de fazer escolhas, por certo arbitrárias. Mas espero que elas sejam frutíferas, ainda assim.

Três perspectivas sobre o tempo

Desejei navegar pelos sedutores caminhos de reflexão sugeridos por diferentes autores sobre a temática do tempo; mas um empreendimento demasiado ambicioso nessa direção provocaria desdobramentos muito além dos meus objetivos. Procurei referenciar-me, pois, em apenas alguns trabalhos que, por um lado, viabilizassem a crítica das minhas anotações sobre temporalidade na Casa, e, por outro, me aportassem novos argumentos, novos *insights*.

Começo por comentar algumas reflexões de Norbert Elias (ELIAS, 1998). Em suas considerações sobre o tempo, este apresenta uma teoria de evolução social a que deu o nome de “abordagem sociológica evolutiva” (*op. cit.*:147). Para ele, assim como se pode determinar o ponto em que se encontram os seres humanos a partir da consideração das três dimensões do espaço e de mais uma, a do tempo — ou seja, quatro variáveis — também cabe identificar uma variável de evolução simbólica, a quinta variável (cf. *op. cit.*:106). Portanto, o conceito de tempo é uma simbolização, nos termos do autor, que sofreu uma evolução de níveis menos complexos para níveis mais complexos de síntese próprios do “universo simbólico que é o lugar de sua [dos seres humanos] coexistência” (*op.cit.*:106). Em sua interpretação, a noção de tempo

⁷⁸ Ver por exemplo o número dedicado ao assunto da *Current Anthropology*, em que seu editor destaca

contínuo e independente de marcadores de sentido é, pois, uma síntese complexa, alcançada pelo processo evolutivo, configurando o sentido do tempo presente nas sociedades cosmopolitas. Aponta Elias, assim, para a evolução da mensuração e da experiência do tempo como passagem de uma forma descontínua para uma contínua — que seria a forma própria das sociedades [avançadas] atuais (cf. ELIAS, *op. cit.*:151).

É muito difícil aceitar os argumentos do autor quando ele postula uma dimensão simbólica supostamente neutra, objeto de um processo evolutivo desencadeado a partir de um olhar civilizatório. Esse autor vale-se de comparações precárias com formas de síntese menos complexas, que estariam presentes em sociedades como a “africana”, que ele usa como exemplo: vale-se de um texto de ficção quase atribuindo-lhe papel de etnografia. Defende-se ele, porém, apontando para uma possível constatação sociológica evolutiva infensa a juízos de valor (cf. *op. cit.*:157)... Mas não apresenta profundidade na reflexão sobre etnocentrismo, fenômeno que parece contaminar sua produção. Afinal, etnocentrismo nem sempre envolve uma explicitação de juízos de valor; mas sempre é etnocêntrico tomar um aspecto particular de uma sociedade e generalizá-lo como próprio de todas, e compará-las para verificar qual delas melhor se desenvolveu quanto a isso... É o que contamina, sem dúvida, esse ensaio de Norbert Elias. Apesar de afirmar que a necessidade de sincronizar e coordenar o desenrolar das atividades humanas não se encontra em todas as sociedades (cf. *op. cit.*:98), toda a sua argumentação supõe que as sociedades onde se verifica tal necessidade efetuam uma síntese **mais elevada** das determinações do tempo.

que o tempo não é um construto natural ou individual, mas cultural e diferentes culturas o conceituam

A necessidade de estabelecer uma lógica evolutiva fez com que Elias buscasse algum tipo de força motriz indicativa da origem de tal busca de superação: de sínteses menos complexas para as mais complexas. Assim, ele acaba por recorrer a argumentos de ordem psicológica, à guisa de universais humanos. É o que faz, por exemplo, ao sugerir que a determinação do tempo contém um efeito tranquilizador e ordenador da relação com os eventos da natureza. Implicitamente, supõe assim a incerteza e a angústia presentes em sociedades que não desenvolveram sínteses simbólicas de marcação do tempo (cf. *op. cit.*: 137).

Mas é certo que todas as sociedades têm tal angústia? Por outro lado, que imagem de evolução propõe efetivamente Elias? De uma sociedade sem símbolos operatórios da “devida” marcação temporal (ou quase sem eles), e por isso angustiada, para outra com tais símbolos, cada vez menos angustiada? Haveria mesmo aquele tipo de sociedade humana “em situação de natureza”, tão carente de símbolos? Não, é o que postulam muitos antropólogos; nem isto se acorda com o essencial do pensamento do próprio Elias; mas, por querer uma sociologia evolutiva das complexidades simbólicas, ele acaba por abrigar essa hipótese em sua estrutura lógica de pensamento, no discurso sobre o tempo.

Ao fazer a constatação de que as sociedades subordinadas à hegemonia de tradições européias, ao longo de anos, teriam, com elas, evoluído até uma síntese de natureza mais complexa, no tocante ao sentido do tempo, e ainda, ao propor aquela noção de incerteza e angústia meio que como forças motrizes universais, acaba Norbert Elias por reduzir a reflexão sobre o tempo ao aspecto de sua determinação através do

distintamente (cf. ORLOVE, 2002: S₁).

desenvolvimento de marcadores, de referentes de continuidade, de datação e medição...

É aí que está o núcleo etnocêntrico dessa reflexão: a redução do sentido do tempo às experiências capazes de produzir-lhe mecanismos de melhor marcação, e a atribuição genérica às sociedades de uma angústia motriz de uma boa determinação do tempo.

Um outro aspecto psicologizante do pensamento de Elias é a maneira como ele trabalha a noção de que, entre as estruturas socialmente aprendidas da personalidade (o que chama de personalidade originária) está a percepção do tempo (cf. *op. cit.*: 110). Admitindo tal postulado da forma como ele o enuncia, ficamos diante de uma necessidade de melhor articulação dessa regra, no caso das sociedades cosmopolitas em que convivem, em uma mesma pessoa, mais de uma possibilidade de percepção do tempo: ou essas diversas formas de perceber o tempo constituíram a personalidade original, como uma base comum passível de ser diferentemente acessada, ou a percepção do tempo pode ser lograda depois do aprendizado constitutivo a personalidade original. Ambas as noções levariam ao mesmo resultado, cujo fundamento é o de que a percepção do tempo vem a ser objeto de aprendizado; daí não se avança.

Elias não pensa as sociedades em disputa simbólica, isto é, não leva em conta a disputa simbólica que ocorre no seio delas, nem mesmo considerando a problemática da colonização, e acaba por atribuir a todas uma angústia (“temporal”) genérica. Essa angústia até pode ter sido o motivo do desenvolvimento de tantas formas técnicas de medir o tempo (externo aos conteúdos e sem significado que o qualifiquem). Mas ele não se pergunta que sociedade é detentora “privilegiada” de tal angústia...

Tudo indica que é a sua, a européia.

Norbert Elias também atribui às sociedades que chama de *complexas* o genérico sentimento de um tempo contínuo, sem mesmo considerar uma etnografia simples que poderia descrevê-las a partir dos contrastes entre, por exemplo, o tempo do ócio e o tempo dos negócios, levando em conta as diferenças, ritmos e regras de comportamentos vigentes dentro de um e de outro ... período de regência, tomado um deles como negação do outro — apenas para dar um exemplo de duas formas de sentimento do tempo opostas e, todavia, intrinsecamente relacionadas, em nosso horizonte cultural. Se exercitássemos a reflexão sobre os usos desse par em nosso meio, poderíamos, talvez, explicar (explicitar) a percepção de temporalidade expressa como preconceito nos casos em que o olhar sobre o modo como outra sociedade lida com o tempo obedece ao critério: “tudo que não é negócio é ócio...” Creio que não preciso estender-me em exemplos; basta evocar algumas fórmulas correntes por aqui, como as que falam de “negros preguiçosos”, “baianos atrasados” etc.

Sem essa crítica, Elias não deixa espaço para considerar a interação entre perspectivas simbólicas como uma disputa em que uma tenta colonizar a outra (ou outras), e em que os processos históricos levaram ou à consagração de um lado vitorioso, ou à convivência de diferentes perspectivas em tensão.

Termino por apontar, a partir daí, outro problema: evoluir simbolicamente não é, necessariamente, obedecer à regra de eliminação da contradição; as formas de convivência e negociação também geram dinâmicas de sínteses muito mais complexas

que o caminho unívoco de elaboração de uma só perspectiva simbólica, o que também é válido no caso do tempo.

Antes de prosseguir neste rumo (apoiando-me em reflexões suscitadas pela leitura de um notável ensaio de E. R. Leach), farei uma breve passagem por outro campo, que se abre para mim graças a uma anotação de Jean-Pierre Vernant (VERNANT, 2001:142):

Na civilização mecânica de hoje, em que nossas atividades, embora múltiplas, se interpenetram, nossas diferentes experiências temporais são relativamente unificadas. Sabemos que essas experiências são diversas: o tempo da espera não é o da saudade, o tempo da profissão (do trabalho) não é o das férias nem o do calendário, nem o tempo astronômico. Todos são igualmente psicológicos, todos são interiormente vividos, mas com qualidades e ritmos diferentes. Não podem, contudo, permanecer exteriores uns aos outros. A vida moderna exclui toda compartimentalização entre tempos que, em cada um de nós, se cruzam incessantemente e se recobrem. Se nossas experiências temporais pudessem, em vez de se unificar, manter-se como séries independentes, talvez não pudessemos falar de uma função única de organização do tempo.

O trecho reforça a crítica que fiz à tese de Norbert Elias no tocante à unificação da percepção do tempo em uma estrutura da personalidade. Convivemos, segundo Vernant, com experiências psíquicas distintas de tempo. Essas são unificadas na modernidade, a ponto de atingir “uma função única de organização do tempo”... De fato, essa concepção unificada está nas formas de estabelecer as séries de tempo, o que, na perspectiva da “civilização mecânica”, corresponde ao tempo medido, cifra-se na dimensão da datação – esta é que propicia a unificação “moderna” abordada.

O que acho necessário acrescentar a essa reflexão cinge-se à necessidade de pensar a possível construção do referido processo de “unificação” em termos de contrastes e conflitos de perspectivas sobre o tempo, verificados entre sociedades e grupos diferentes, mais que entre experiências individuais, ou seja, circunscrita a vivências pessoais e psíquicas. A própria unificação da “organização” do tempo pode ser vista como a vitória, ou colonização (nunca total), de uma perspectiva sobre as outras... No exemplo de Vernant, podemos supor que, na modernidade, a experiência do tempo do trabalho (mecânica) colonizou as outras... Neste caso, eu arriscaria dizer, dá-se que a experiência do par negócio-ócio impôs-se sobre as outras, generalizando como prioritária a marcação do tempo⁷⁹.

Foi o desafio de abordar o problema do tempo em relação com a questão do contato entre distintas sociedades que me levou ao texto de Leach (LEACH, 1974).

Esse antropólogo desenvolve, em um artigo sucinto, porém profundo, uma reflexão sobre tópico a partir da constatação: “a noção de que o tempo é uma ‘descontinuidade de contrastes repetidos’ é a mais elementar e primitiva de todas as maneiras de encarar o tempo” (LEACH, 1974:206).

Ao fazer uma tipologia das formas em que experimentamos o tempo (cf. *op. cit.*: 204), o autor aponta para o reconhecimento de que a “regularidade do tempo não é uma parte intrínseca da natureza” (*op. cit.*: 205), mas uma projeção que os seres humanos fazem sobre ela [nisso, sua tese se harmoniza com a de Elias]. Se é assim, uma

⁷⁹ O que se pode apresentar ao trecho como crítica à uma perspectiva que aponta a “modernidade” como um processo amplo ligado a idéia de “civilização mecânica”, é a pergunta sobre qual seria a abrangência cultural desse conceito e a extensão do número das sociedades que compartilham integralmente dos valores e processos chamados de modernos?.. Esse debate não é entanto essencial a nossa abordagem, diante do qual apenas tomo como consenso que o que se configura na diversidade simbólica brasileira não poderia ser reduzida ao conceito de sociedade moderna.

projeção, porque o envelhecer e a morte são inexoravelmente regulares? Por que não desejar que o tempo regular, produto de uma projeção, ande para trás?... Supõe Leach que a unificação (entre regularidade experimentada e natureza) só ocorreu (pelo menos em um determinado patamar simbólico) por conta de um processo deflagrado por uma (outra) ansiedade (diferente da suposta por Elias): a ânsia de reverter a sucessão inexorável dos eventos tal como biologicamente são experienciados nos indivíduos: frear o tempo... Ou seja, converter morte e vida num mesmo significado, abarcado numa sucessão pendular de eventos. Esta operação, diz ele, é realizada por muitos povos, nisso apoiados, em grande parte, pela religião (cf. *op. cit.*:205 - 206).

Como, para o referido autor, o tempo e sua experiência vêm a ser a marcação da sucessão de “contrastes repetidos”, a religião, ou o âmbito do ser moral, resolve os contrastes no limite entre vida e morte, em um continuum dentro do ritual: “uma morte simbólica, um período de reclusão ritual, um renascimento simbólico” (*op. cit.*: 205). O tempo, como sucessão de períodos contrastantes, recupera a sua unidade ao interligar, no plano ritual, o que não apresentava continuidade. No ritual “é simbólica a transferência completa do secular para o sagrado; o tempo normal parou, o tempo sagrado é representado às avessas, a morte é convertida em nascimento” (*op. cit.*: 209). Assim nas sociedades que “não possuem calendários”(…) “o curso do ano é marcado por uma sucessão de festivais. Cada festival representa”(…) “uma mudança da ordem Normal-Profana da existência para a ordem Anormal-Sagrada e retroativamente”(*op. cit.*: 206). Portanto, para o autor, o “fluxo do tempo” projetado pelo homem na natureza se dá por intervalos entre períodos profanos recortados por períodos sagrados. O homem tem o período profano recortado por festivais sagrados.

Como se estabelece tal processo? A vida profana é cortada por um festival sagrado, dá-se um rito de sacralização (purificação), o ser profano passa por uma suspensão da vida profana, ele “morre”, o tempo social pára, e ele passa a viver um tempo sagrado: vivo para o sagrado, morto para o profano. Ao final do festival ocorre outro rito, de dessacralização, em que o homem morre para o sagrado e passa a viver para o profano (cf. *op. cit.*: 207). Segue o estudo de Leach a vasculhar os ritos de sacralização e dessacralização: os primeiros com gestuais e objetos de inversão da vida profana e os segundos de inversão da vida sagrada. É comum, pois, que os gestuais e regras de comportamento anteriores a um período sagrado sejam de purificação, de negação do ser profano. Nem é de se estranhar nas sociedades que o fim de períodos sagrados sejam marcados por festas, comemorações, ritos fortemente profanos, realizando uma passagem: os humanos despem-se de seu ser sagrado (dele morrem) e vestem seu ser profano (nele renascem), tendo antes feito o caminho contrário de morte e nascimento (do profano para o sagrado).

Aproximam-se mais das reflexões de Leach as que pude empreender sobre o tempo tal como é vivido na Casa que estudo. Especialmente o tempo percebido como um continuum pendular entre a vida e a morte. Outrossim, o tempo ritual credita sentido a toda a vida secular⁸⁰ de tal forma que torna muito sutil a diferenciação entre o sagrado e o profano, ou melhor, não encontrei no Terreiro, do mesmo modo que Vivaldo da Costa Lima (COSTA LIMA, 1977: 88) “(...) um limite preciso entre o campo *espiritual* do grupo e o seu lado *secular*”.

⁸⁰ Minha compreensão da perspectiva existencial presente na religiosidade da Casa Branca coincide com a de Nicolau Parés (NICOLAU, 2002: 2), que reflete sobre o candomblé como uma religião que “se preocupa com a sustentabilidade da vida *neste mundo*, frente à ênfase das religiões de revelação (Cristianismo, Islã, Judaísmo), mais interessadas na salvação eterna da alma no além.” Nesse sentido a religiosidade, o sagrado, não é um corte de inversão do mundo profano, mas um meio de sustentar a vida em sua totalidade, secular ou religiosa.

Os períodos dentro do calendário ritual podem ser complementares e não necessariamente contrastantes... Minha compreensão é a de que não há períodos da contagem dos dias que não estejam regidos pelos *Orixás*. Como já identifiquei antes, há períodos em que uns estão mais predominantes (mesmo a Quaresma é um tempo sob a regência de todos, e não sem regência), mas de qualquer forma obedecem a um continuum complementar em que os *Orixás* se revezam a cuidar do mundo. Mesmo os contrastes de características entre os tempos podem ser vivenciados como complementares. Por exemplo: o encerramento do ciclo de *Oxalá* segue um gradiente de comportamentos mais introspectivos (do *Oxalá* mais velho) até chegar ao mais expansivo (do *Oxalá* mais jovem), que abre as portas para o breve, mas esfuziante ciclo de *Ogum*. O grupo faz o caminho espiritual do introspectivo ao esfuziante, sem deixar de ver a sustentação do mundo pelo sagrado.

Para perceber as sutis distinções entre profano e sagrado foi preciso retornar ao espaço do Terreiro.

Conforme descrevi neste e em capítulo anterior, o território da Casa é um referente de *regência dos Orixás* e um lugar de *cultivo (plantio) de Axé*. Os membros da “família” precisam dos *Orixás*, e, assim como o resto do mundo, carecem de *Axé* para viver. Alimentar-se de *Axé* é ato que, via de regra, implica em ir ao Terreiro, onde aquela “energia” está concentrada. Os fiéis vão ao Terreiro a procura de *Axé*, e para este fim buscam “concentrar-se” (nome dado pelo grupo a momentos de oração individual). Se na compreensão do tempo como estágio de *regência* são mais esquivas à percepção as relações entre sagrado e profano, na relação com o Espaço-Terreiro, na apreensão do tempo demarcado pelas relações de consumo de *Axé*, profano e sagrado afloram de

um modo singular⁸¹. A ida do fiel ao Terreiro demarca um corte de tempo entre lugares. O tempo de presença no Terreiro é um tempo em que se pode estar mais próximo do *Axé* ali *plantado* (em seus vários *assentamentos*) e distribuído também em rituais: um período em que a pessoa se pode alimentar do *Axé*. Portanto, é um tempo especial, de “concentração”. A regência genérica de um *Orixá* é aumentada com a proximidade física de seu *assentamento*, a ponto de poder incorporar-se em seu *Axé*, um produto de consumo espiritual; como se pudéssemos falar de um gradiente de concentração que atinge seu ponto máximo no *assentamento*, dentro do Terreiro, e vai se diluindo em razão diretamente proporcional à distância. Assim, o tempo de *alimentar-se* nega dialeticamente um outro, que não permite tal proximidade. Tempos de *regência* e de *alimentar-se de Axé* se complementam, sendo o segundo interno ao primeiro, e aquele que demarca mais claramente os cortes sutis entre um comportar-se no universo sagrado e um comportar-se no universo profano. Assim como apresentei anteriormente as diferentes fronteiras internas ao Terreiro no que diz respeito a regras de relações entre os espaços de cada *assentamento*, *lugar de Axé do Orixá*, e os viventes, e as maleáveis noções de sagrado e profano (o que é sagrado para uns se inverte em profano para outros), o tempo dedicado a *alimentar-se de Axé* define uma outra fronteira maior, essa, sim, atribuível, sob condições particulares, aos pares religioso/secular, sagrado/profano. Ainda que toda a vida esteja a ser mantida pela regência dos *Orixás*, sob a proeminência do sagrado, há momentos especiais – internos às grandes regências sagradas – não encontráveis na vida cotidiana, ou secular, ou profana, em que o fiel se *alimenta de Axé*. Esses momentos, esses tempos, se realizam de forma privilegiada no espaço do Terreiro, mas não exclusivamente, podendo excepcionalmente cumprir-se em outros espaços (*assentamentos* co-extensivos a outros terreiros, ou mesmo individuais, em residências – conformadores

⁸¹ Nesse aspecto, nas relações de aproximação e afastamento para o consumo do *Axé*, sintonizo-me a

de um território extenso da Casa). Estar no Terreiro, participar de rituais, inclusive os mais especiais, como os de iniciação, define um *tempo de alimentar-se* que delinea cortes sutis entre a *vida mais próxima do sagrado* (sagrado) e a *vida mais distante do sagrado* (profano), interiores à *regência dos Orixás*, que sustenta o existir. Esse *tempo de alimentar-se* está sujeito a negociações entre a ordem secular da contagem dos dias e a ordem religiosa do calendário ritual.

[Tento sintetizar: na perspectiva do grupo em foco, o *tempo* vem a ser marcado pela *regência dos Orixás* e pode “concentrar-se” no espaço do Terreiro, adensando-se, aí, *sub specie* de um *tempo de alimentar-se de Axé*; sua distensão é negociada entre instâncias de poder, definindo fronteiras oscilantes que têm um desenho simbólico; e ele é vivenciado como “tempo culinário”, conformado a um *télos* que o sobredetermina].

Recordo aqui o ensinamento de Leach, que me levou a precisar mais uma especificidade de relação da *Casa* com o tempo. Encontrei uma sequência semelhante à descrita por este antropólogo (na seqüela de Van Gennep (VAN GENNEP, 1978: 25-33)) ao falar da experiência religiosa do tempo cíclico — morte simbólica, reclusão ritual, renascimento simbólico — na vivência iniciática e em vivências místicas comuns que se efetuam no espaço do Terreiro: isto se reflete até mesmo no desiderato enunciado pelos membros da “família” como um imperativo de despojamento de valores sociais externos, no momento do ingresso nesse domínio; mas encontrei mais alento para compreendê-lo nas reflexões de Vitor Turner (TURNER, 1974), que comentarei mais adiante, ao discutir mais diretamente a configuração *do espaço* do Terreiro.

Mircea Eliade, no sentido de que profano e sagrado estão referidos a um centro onde se adensa a

...

Foi em Martin Heidegger (HEIDEGGER, 2001) que encontrei um melhor apoio para pensar as descrições que tenho ensaiado sobre a vivência do tempo na Casa Branca do Engenho Velho. Nele achei uma síntese fenomenológica das características ou propriedades do tempo (cf. *op.cit.*: 70-75):

- Interpretabilidade: o “para” do tempo, o tempo é para algo. Ex: é tempo de estudar, de trabalhar, de diversão etc;
- Databilidade: o “quando” do tempo, o tempo é localizado entre antes e depois;
- Ampliabilidade: o tempo é ampliável: não se reduz a um ponto, mas pode ser um intervalo de tempo. Ex: “agora é verão, agora é inverno”;
- Publicidade: a afirmação de um *agora* é diretamente acessível a todos;
- Apropriabilidade: o tempo é apropriável, no sentido em que posso dizer que “tenho tempo” aguardando, tornando presente e conservando.

Essas características do tempo assinaladas por Heidegger favorecem uma melhor interpretação da percepção temporal que aqui me ocupa. Por exemplo, a regência de um *Orixá* configura uma *ampliação*, desenha um período; suas “obrigações” definem, junto com a própria regência, uma *interpretabilidade*; esse tempo é *datável*; é *apropriado* no espaço do Terreiro e retomado como repetição na memória da “família”; e é feito *público*.

Apenas no que toca a essa característica *pública* do tempo apresento uma ressalva. É um tempo reconhecido, sim, por uma coletividade, mas não por todos os que a

ordenação religiosa do mundo (cf. ELIADE, 1983: 35; 36; 71)

circundam. Face à proposição do caráter *público* do tempo segundo a exegese fenomenológica de Heidegger, um antropólogo sente-se obrigado a perguntar: “público para quem?”... Isso torna indissociáveis as características de *interpretabilidade* e de *publicidade* do tempo.

É essa indissociabilidade que permite identificar a convivência de sentidos diferentes do tempo em uma mesma sociedade: o tempo “para” [quê] é reconhecido publicamente por um “quem” definido; logo, pode-se constituir um *agora* para uma parte de um conjunto social, que não vale do mesmo jeito para o todo. A questão de saber qual “agora” será reconhecido como “de todos” é a mesma incidente sobre as tensões do que chamei de *colonização, negociação, conflito simbólico, fronteira em sístole e diástole*, de disputa de poder, de *movimentação da fronteira [étnica]*.

3 - APRENDENDO SOBRE PRESENTES: PASSADO E FUTURO

O diálogo que ensaiei, tentando confrontar minhas observações com aportes da reflexão dos citados pensadores sobre a problemática do tempo, reafirmou a linha de exposição pela qual optei, ao dizer que na Casa Branca se vivencia uma experiência particular do tempo. Essa experiência não é autônoma, e característica de um grupo social isolado, muito menos advém de um lastro primordial intocado e inalterado do mesmo grupo. Vivenciar uma experiência própria do tempo, no caso do Terreiro de Iyá Nassô, é posicionar-se no interior de uma tensão permanente entre, de um lado, a perspectiva de tempo hegemônica na sociedade envolvente, e, de outro, uma perspectiva própria da “Casa”. A essa tensão atribuí a característica de uma disputa simbólica em que um lado tenciona o outro a fim de *colonizá-lo* na relação. Nesse aspecto de que o tempo faz parte do mundo das simbolizações humanas concordo com

Elias e com Leach, os quais chegaram a essa noção por argumentos diferentes... Esse mesmo caráter de disputa simbólica, no entanto, foi o que me fez realizar novas ponderações, em particular repensando o caráter público do tempo em Heidegger.

A vivência do tempo na “Casa” — retomo o tema — é a vivência de uma tensão, que no entanto, tem, no espaço do Terreiro, uma definição a favor de sua perspectiva própria. Tal definição se torna o conteúdo de uma dinâmica de aprendizado, com regras de comportamento que estabelecem as bases de uma pedagogia para os fiéis.

Pedagogia da “calma”

O aprendizado atinge muitos aspectos dos comportamentos dos membros da “família” e até mesmo de todo o conjunto dos fiéis da “Casa”: o que comer, o que vestir, de quem se lembrar, de quem cuidar, para que preparar-se, como preparar-se? Essas questões orientadoras são progressivamente aprendidas entre os marcos de início e fim dos períodos de regência do calendário ritual, e nas relações de proximidade e distância do *Axé* do Terreiro. As dúvidas? Essas são encaminhadas para orientação dos membros mais antigos da família que podem chegar, em última instância, a consultar os oráculos, ou diretamente aos *Orixás* manifestados em transe de alguma sacerdotisa...

Essa perspectiva geral do tempo da “Casa” relacionada com marcos de períodos (regências e *Axé*) se dá no quadro de uma percepção singular quanto ao suceder-se dos eventos. Cada evento tem seu próprio desenrolar e envolve diferentes momentos: anúncio, preparação adequada, desfrute pleno, encerramento (é o que chamei *tempo culinário*). Essa é a base que se usa para calcular a realização de um evento. Só são

passíveis de compromisso os eventos quanto aos quais se pode garantir, desde o seu anúncio, que será possível uma preparação adequada para sua ocorrência e o seu desfrute pleno, desfrute antes do qual não haverá o desfecho do evento, o seu encerramento. Se as estimativas apontam para dificuldades de realizar os desempenhos necessários nos âmbitos da preparação e/ou do desfrute do evento, é melhor, para a “família”, não comprometer-se com a sua realização.

Minha linha de interpretação da vivência do tempo na Casa Branca aproxima-se e afasta-se das sugestões dos autores com que dialoguei. É uma leitura simbólica, mas não evolucionista; incorpora a idéia da mudança, mas não é centrada no conjuntural; tem contrastes internos e não dicotomias rigorosas entre profano e sagrado; defende a convivência de perspectivas distintas, mas não assume que tenha havido sempre a solução em favor de uma delas: a fronteira da tensão muda de lugar conforme a força simbólica de cada lado. No espaço do Terreiro, sim, o confronto pende para o lado da perspectiva da “Casa”. O Terreiro pode ser visto como um marcador (ou à maneira de Heidegger, um *apropriador*) de tempo (de eventos e sua sucessão) e um lugar de aprendizado.

[Estou a repetir-me, porém com o intuito de consolidar argumentos com vistas ao próximo passo...]

A escolha que fiz de pensar as relações da “família” e dos fiéis da Casa com o tempo, relações, por suposto, capazes de propiciar-me alguma compreensão do seu cotidiano, apontou, ainda que parcialmente, para uma perspectiva própria deles e integradora de um todo de vivências regidas pelo campo religioso... Mesmo que o predomínio do religioso ocorra sob tensão (entre o que chamei de civil vs. religioso), esta não gera

uma dicotomia impermeável, uma irredutibilidade entre sagrado e profano: os membros da “família” e os fiéis têm instrumentos de negociação próprios e diretos : têm *Orixás* e oráculos para acessá-los... Por isso reafirmo a regência do lado religioso da tensão, pois é desse lado que se estabelece a instância de decisão de eventuais conflitos (de tempo, de comportamento, de assumir ou não a participação ou realização de eventos).

Estamos falando, então, de um conjunto de pessoas que, por mecanismos próprios de socialização, adquirem uma perspectiva comum sintetizadora dos eventos da vida e definidora de mecanismos de decisão julgados aptos para vivenciá-los. Permito-me tal generalização por que não há, nos termos da “Casa”, o tempo sem conteúdo. Para a “família” a sucessão de eventos com características e exigências próprias retira do primeiro plano a marcação e a datação, os fenômenos de medição do tempo. Em primeiro plano está o conteúdo: o *para quê* e *para quem* do tempo. Logo, enfrentar os desafios de cada tempo é igual a enfrentar os desafios de cada evento: seu ritmo e seu gozo. Essa perspectiva diante da vida, que exige um *preparar-se para* e um *vivenciar pleno* dos eventos só é compatível com o acesso aos oráculos e aos *Orixás*. Mesmo as aflições são eventos, e como tais não escapam da lógica geral do tempo (anúncio, preparação adequada, desfrute pleno, encerramento), justificadas por uma teologia do destino (o *Odu*).

Dos *Orixás* (afinal os oráculos são apenas um meio de acesso) espera-se, em última instância, o conhecimento, ainda que impreciso, sobre quais serão os eventos a considerar, sobre os modos de preparar-se para enfrentá-los. Segundo a perspectiva de tempo vigente para os da “Casa”, perspectiva que tenho buscado revelar, torna-se mais importante do que saber qual evento ocorrerá (a adivinhação no sentido mais

comum do termo) ser orientado nos procedimentos adequados a preparar-se para o vindouro, para vivenciá-lo. Destarte, os *Orixás* são uma fonte contínua de revelação aos fiéis e a “família”.

Passado e futuro, por tais mecanismos, são parte do presente. O passado é presente na atualização da “família”: nos conhecimentos acumulados e na evocação dos ancestrais e dos *Orixás* para viver o calendário ritual. O futuro é uma dialética permanente entre o jogo dos eventos incertos, episódicos, e o conhecimento sobre as formas de preparar-se para vivenciá-los. O futuro considerado pelos viventes da “família” como um conjunto de eventos por vir, tem características singulares – não permite um anúncio preciso, portanto não propicia o *cálculo adequado*, mas a revelação dos *Orixás* dá acesso à **preparação adequada**, que vista assim genericamente é, em última instância, um modo de estar no mundo. Estendo-me um pouco mais, metaforicamente. Essa preparação quanto ao futuro impreciso, mas preparação, se dá em grandes marcos – estabelecidos em linha gerais pelo *Odu* e traduzidos em formas sempre atualizadas de comportamento (e rituais) pela revelação. Conhecer o futuro não é saber de um rio suas pedras, bancos de areia, ameaças... Mas ter idéia de seu curso, conhecer seu nome e em que leito suas águas rolam... É navegar sobre tal rio com uma venda nos olhos em direção revelada, na incerteza de seus percalços, mas preparando-se para vivenciá-los sob as recomendações de deuses reveladores... Presente é passado [conhecimento – destino (*Odu*)] e futuro [preparação – revelação].

Se compararmos esta perspectiva com a que se acha por trás da postulação de angústias em relação a marcadores de tempo, no ensaio de Norbert Elias, diríamos que o futuro não se configuraria necessariamente como um gerador de angústia.

Antecipar-se, no presente, em formas de conviver com as incertezas do futuro é, de

certo modo, possível. Como espero ter deixado claro há pouco, não suponho uma onividência do grupo, mas se falo de angústias, elas não me parecem estar orientadas pela incerta informação sobre o futuro. Ter em seu repertório um conjunto de técnicas para deflagrar uma preparação adequada é um meio de atenuar o temor da incerteza sobre o futuro.

O problema é como preparar-se e vivê-lo. Para isso é fundamental o acesso aos *Orixás* (por oráculo, ou por transe). A garantia do acesso aos *Orixás* é fundamental, é o que garante o viver (afinal os eventos são todos os possíveis da existência); logo, se quisermos atribuir ao grupo alguma angústia oriunda da sucessão dos eventos, arrisco afirmar que esta, no fundamental, seria relativa à ameaça de abandono pelos *Orixás* – fontes do saber e das condições propícias para enfrentar os episódios da vida.

– O pior que pode ocorrer a um Terreiro é os *Orixás* pararem de vir, é não quererem receber as oferendas, é ficarem em silêncio...

Foram as palavras de uma sacerdotisa, iniciada na “Casa” há mais de 40 anos.

...

Neste ponto, valho-me da discussão com um outro autor, Reginaldo Prandi (PRANDI, 1994), para elucidar minha posição retomando o exame do significado do “acesso aos *Orixás*”.

Em seu artigo sobre o jogo de búzios, Prandi confere a esse oráculo um papel primordial de predição do futuro, e até o compara a outra forma (moderna) de

predição, a ciência, que, segundo ele, tem estruturas semelhantes, embora tenha objetos distintos. Essa analogia foi fundamentada, também, em uma vivência de angústia — relativa, no caso, ao saber sobre o futuro — e no empenho de evitar o infortúnio e propiciar a fortuna (cf. *op. cit.*: 123-127). Predizer o futuro é uma dimensão das principais do oráculo; porém é preciso aprofundar a análise do seu uso nos termos compreendidos na “família”. Na consulta ao oráculo, o futuro é interpretado (revelado) como inscrito em um jogo de possibilidades, das quais se discernem as mais prováveis... E em seguida o que ocorre? Um diálogo sobre como se deve proceder com vistas ao melhor desempenho: um preparar-se para conviver com o curso incerto dos eventos.

Mas o oráculo, meio de acesso aos *Orixás*, não é usado para falar só sobre o futuro. É um meio de acesso... É um dos possíveis mecanismos de consulta sobre as oferendas rituais que o *Orixá* deseja receber, é uma instância de diálogo e, por isso, também de negociação.

Pode-se admitir a polaridade “desejar a fortuna e evitar o infortúnio”, mas não associada a uma incerteza plena quanto ao futuro cuja antevisão se busca — como supõe o autor, ao afirmar que o recurso aos oráculos se dá depois que “o livre-arbítrio, a razão e suas fórmulas de predição abandonam o homem: ou simplesmente falham, ou não lhe são institucional e culturalmente disponíveis” (*op. cit.*: 127). O oráculo é institucional e culturalmente disponível, e a crença que o disponibiliza limita incerteza. Faz-se necessário qualificar, também, o conteúdo do que seja “infortúnio”/ “fortuna” para os membros da “família”.

Repito: se alguma angústia lhes pode ser atribuída no processo, essa deve ser relacionada essencialmente com a interrupção do diálogo com o divino, da comunicação com os *Orixás*. Na comunicação se acha a fortuna, na sua interrupção certifica-se o infortúnio.

...

A fim de aprofundar minha argumentação, devo rever o breve relato da mitologia da criação a que me referi antes, evocando o momento em que cada “cabeça” criada recebe um *Orixá* (ou mais) como acompanhante no desempenho de seus desígnios, seu *Odu*. Para o enfrentamento do inexorável caminho que é viver, a companhia dos *Orixás* é essencial, logo o eventual abandono seria desesperador.

Assim me é possível aplicar à religiosidade da “Casa” interpretação que se apóia em uma base semelhante à usada por Prandi, para quem, no recurso ao oráculo, se trata da relação fortuna-infortúnio; só que eu o faço sem me referir a uma conotação de angústia em relação ao futuro pensado em termos genericamente probabilísticos; relaciono essa angústia ao receio da impossibilidade de uma vivência de eventos em sintonia com os *Orixás*. A possibilidade de fazê-lo contrapõe uma esperança a este receio e atenua as incertezas.

A teoria apresentada por Craemer *et alii* (CRAEMER, 1976) em sua análise da religiosidade da África Central parece ter sido aplicada de forma genérica por Prandi (e outros) ao estudo do culto aos *Orixás* no Brasil. Nessa perspectiva, o complexo fortuna-infortúnio é uma matriz dos comportamentos religiosos dos fiéis em geral; a fórmula sumária dessa teoria é semelhante à que Prandi usa no trecho onde se refere

assim aos antigos oráculos: “dizer o presságio, apontar o auspício, antever a fortuna, mostrar o vaticínio” (PRANDI, *op. cit.*: 123). A ressalva que faço à formulação teórica de Craemer *et alii* (e à de Prandi), não me afasta completamente da teoria da fortuna-infortúnio, mas encontra os meios de conferir-lhe conteúdo e especificidade⁸²; dá-se que, a meu ver, o núcleo central da concepção em apreço é a definição da possibilidade de abandono pelos *Orixás* como grande “infortúnio”.

Por outras palavras (tentando pôr as coisas nos termos da “família”), eu diria que fortuna e infortúnio são diretamente proporcionais à presença ou à ausência dos *Orixás*. Portanto, é tarefa do Terreiro, e de todos os seus *filhos*, cuidar para que os divinos sempre estejam próximos e satisfeitos. Assim, evitar o mal é buscar proteção, e estar protegido é o que leva a superar o temor à inexorável incerteza dos eventos. A maior certeza perseguida pela “família”, a revelação/presença dos *Orixás*, se alcança pelos meios que conhece de diálogo – o transe e os oráculos. Tais meios são instrumentos de negociação. É por via desta que, mantida a tensão “fortuna-infortúnio”, pode-se negociar: comportamentos, compromissos, oferendas, limites de regras... Quase tudo é flexível, menos a necessidade do recurso à consulta — que, por sua vez, estabelece novos limites intransponíveis.

A meu ver, uma melhor síntese, uma caracterização mais aproximada da perspectiva que encontrei no tocante às relações dos viventes da “família” com as apreensões quanto ao futuro, estaria representada pelo conceito de *Sorge* de Heidegger que pode ser traduzido em português arcaico como *cura* (*cuidado*):

⁸² Sem tal especificidade uma formulação assim genérica pode reificar preconceitos derivados do etnocentrismo cristão-europeu, que ao valer-se de fórmula de aparência tão pragmática decederia a religiosidade africana, considerando-a uma não religião, mero conjunto de atitudes e trocas simbólicas para atenuar o temor ao desconhecido – distante assim de religiosidades “mais elevadas”, dirigidas às relações entre o ser humano e a transcendência.... Matriz preconceituosa das inócuas definições européias de magia e religião.

(...) ‘a preocupação que nasce de apreensões que concernem ao futuro e referem-se tanto à causa externa quanto ao estado interno (INWOOD, 2002 *apud* FARREL, 1997)’. O verbo *sorgen* é ‘cuidar’ em dois sentidos: (a) sich sorgen um é ‘preocupar-se, estar preocupado com’ algo: (b) sorgen für é ‘tomar conta de, cuidar de, fornecer (algo para)’ alguém ou algo. (INWOOD, *op. cit.*: 26).

Parece-me desnecessário nesse ponto, após as várias interpretações que venho empreendendo, insistir (basta aqui evocá-la mais uma vez) na importância que verifiquei terem, no discurso do grupo estudado, as noções de “cuidar como simultaneamente cuidar-se”, e de “preparar-se”. Assim como as encontrei, estas me pareceram idéias próximas das implícitas no conceito de *Sorge* acima definido. Também, para o mesmo Heidegger, o “sentimento” é um modo de estar no mundo entre outros entes (cf. INWOOD, *op. cit.*: 7), e *Sorge* é “sentimento” dessa ordem. No caso dos membros da *família* de que venho falando, um tal “sentimento”/“modo de ser” pode degenerar em “angústia” quando o vivente não consegue mais relacionar-se com os *Orixás*, objetos de seus “cuidados”. O membro da “família” assim se define por “cuidar(-se)”, “cuidar da *família*”, que é ser presente simultaneamente sendo passado (conhecimento) e futuro (preparação) entre os entes no mundo.

Para encerrar essa breve reflexão, que lança algumas luzes sobre o cotidiano da “família” a partir da consideração do sentido do tempo, devo estender-me ainda um pouco mais sobre a questão do espaço — que chamei de “marcador [apropriador] do tempo”.

***Communitas* e “família”**

O espaço do Terreiro assume, em minhas descrições, em minha interpretação, tanto o caráter de marcador/constituidor de lugar (“dá lugar” ao sagrado, a existências sagradas) como de marcador [“apropriador”] (pois o guarda e torna presente) de tempo isto é, de uma temporalidade renovada (renovável).

Marcador de lugar (social e “cósmico”, inclusive) por ser o domínio privilegiado de reunião da “família” com todos os seus membros associados: viventes, ancestrais e *Orixás*.

Marcador [apropriador] de tempo por ser o domínio onde se concretizam os diálogos com os *Orixás* a respeito de seus períodos de *regência*, e sobre os eventos. É também campo privilegiado de uma pedagogia de experimentação de uma perspectiva do tempo próprio à família.

O Terreiro, como esse duplo marcador, é fonte de poder simbólico tanto na constituição de uma fronteira quanto da sua motilidade, nas relações de *colonização-negociação*. É constituído e constituidor de uma fronteira [que, ao modo de Frederik Barth, chamei de étnica].

...

Para ampliar o sentido das interpretações que tenho atribuído ao espaço do Terreiro — em última instância um gerador e acumulador de símbolos — buscarei dialogar com a

teoria de Vítor Turner sobre “liminaridade e *communitas*” (TURNER, 1974) a partir de compreensões adicionais da “família” sobre os Espaços-Terreiro.

Na obra a que acabo de fazer referência, o autor desenvolve uma estratégia de argumentação voltada para constituir dois conceitos fundamentais de análise sociológica. Valendo-se de estudos de diferentes sociedades, ao examinar-lhes processos rituais, infere características de teor mais geral e segue indicações comparativas a ponto de arriscar a generalização desses conceitos, elevados, assim, ao nível de categorias de interpretação da “ ‘condição humana’, no que diz respeito às relações do homem com seus semelhantes” (*op. cit.*: 159)

Os conceitos chave que Turner constrói ao longo desse texto são os de *liminaridade* [que opõe a de “condição normal”] e de *communitas* [que opõe ao de “estrutura”].

O termo *liminaridade* é por ele derivado do conceito de “fase liminar” empregado por Arnold Van Gennep (VAN GENNEP, *op. cit.*) para caracterizar a transição de um indivíduo ou grupo entre duas posições estáveis (“normais”) na estrutura de uma trama complexa de relações constitutivas de uma sociedade. No entanto, esse é apenas um ponto de partida da construção do conceito turneriano de *liminaridade*.

O autor toma os ritos de passagem como exemplos de mudança entre dois *estados*, os quais ele define como mais amplos, conceitualmente, que status ou função. Os ritos de passagem têm três fases: a separação, a margem (ou “limiar”) e a agregação.

Resumida e respectivamente: saída de um *estado* para a condição intermediária (“liminar”) até a recomposição em outro *estado*. É a partir da abstração das

características da fase de transição (“liminar”) que Turner constrói uma chave de interpretação de uma condição social básica.

Ao erigir o conceito de *liminaridade* em modelo analógico aplicável em diferentes contextos sociais, o autor encaminha a proposição de outro conceito, a noção de *communitas*. É da *communitas* que os “seres liminares” retiram suas características essenciais. Turner associa *liminaridade* a despojamento total de vínculos estáveis com o tecido social: ela implica ausência de status, de classe, de posição de poder, de riqueza, enfim é condição em que as “distinções seculares de classe e posição desaparecem e são homogeneizadas” (*op. cit.*:118). Expressa em diversas formas rituais de diferentes sociedades, não se restringe aos ritos de passagem etários, mas concerne também aos de investidura, de iniciação sacerdotal e outros; e transcende este horizonte.⁸³ Sua projeção em amplos contextos sociais se dá, para o autor, por que é possível definir (abstratamente)

(...) dois “modelos” principais de correlacionamento humano, justapostos e alternantes. O primeiro é o da sociedade tomada como um sistema estruturado e freqüentemente hierárquico, de posições político-jurídico-econômicas, com muitos tipos de avaliação, separando os homens de acordo com as noções de “mais” ou de “menos”. O segundo que surge de maneira evidente do período liminar, é o da sociedade considerada como um “comitatus” não-estruturado, **ou rudimentarmente estruturado** [grifo meu] e relativamente indiferenciado, uma comunidade ou mesmo comunhão, de indivíduos iguais que se submetem em conjunto à autoridade geral dos anciãos rituais (...) : a *communitas* (...) é, portanto, o reconhecimento de laços humanos essenciais e genéricos sem os quais não poderia haver sociedade. (*op. cit.*: 119)

⁸³ É até mesmo reivindicada por grupos sociais específicos em contextos mais amplos: ver o exemplo dos hippies, dos monges Beneditinos e outros que Turner evoca, ao caracterizar o ideal da *communitas*.

Adiante, Turner precisa:

A pedagogia da liminaridade... representa a condenação de duas espécies de separação do vínculo comum da “*communitas*”. A primeira espécie consiste em agir somente de acordo com os direitos conferidos ao indivíduo pelo exercício do cargo na estrutura social. A segunda consiste em seguir impulsos psicológicos do indivíduo, à custa de seus companheiros. (*op. cit.*: 129)

Por outro lado, ainda de acordo com Turner, a *liminaridade* se relaciona aos “poderes dos fracos”. São estes que, nos diferentes sistemas, simbolizam as redes sociais da *communitas*. Mas a “*liminaridade* não é a única manifestação cultural da *communitas*” (*op. cit.*: 133). Há grupos, segundo Turner, que mesmo que subjugados pela estrutura mantêm aos olhos da sociedade a guarda de “atributos permanente ou transitoriamente sagrados” (*op. cit.*: 133).

Em resumo: os seres humanos vivendo em estruturas sociais podem sair delas através de ritos de passagem, liminares, que temporariamente os colocam em uma condição de *communitas*, da qual retornarão à estrutura social, renovados em valores guardados na experiência da *communitas*, necessários aos laços essenciais entre os humanos.

Estes conceitos se aplicam às descrições e interpretações que tenho feito sobre o universo do Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho da Federação. Há depoimentos sobre o espaço do Terreiro que correspondem muito bem aos conceitos de Turner. Veja-se a citação que já fiz sobre o ideal de que, no Terreiro, todos se despojem de seus status, papéis e valores externos e se submetam a uma hierarquia própria do *Egbé*. São várias as regras internas que levam a um comportamento ritual a que o conceito de “*communitas*” de Turner se adequa.

No entanto, o conceito turneriano de “*communitas*” baseia-se em um esforço de generalização de um ponto de referência ideal, fonte de valores universais sem os quais a vida em sociedade não seria possível. Ora, se é válido aplicá-lo “relativamente” ao se considerar a entrada na fronteira da “Casa” como oposição ou distanciamento das estruturas sociais envolventes, decorrido esse momento, de certo modo “*liminar*”, adentra-se um mundo em que se passa a reconhecer estruturas próprias – que ao meu ver estão longe de serem “**rudimentares**”. Nesse sentido, em relação às estruturas da sociedade envolvente, adentrar o Terreiro é ultrapassar uma fronteira, fazer um certo corte, em direção a uma “*communitas*”. Mas de que forma a permanência naquele espaço hierarquizado em estruturas pode significar acesso a valores ideais de uma “*communitas*”?

No caso do Terreiro da Casa Branca é possível, sim, falar de uma fonte ideal de valores, mas essa é especificamente relativa àqueles que aderem às relações estabelecidas pela “família”. Os filhos da “Casa” são submetidos a um ideal de *communitas* “particular”, válido para o grupo: uma *communitas* da qual participam ancestrais, *Orixás*, a “família”, enfim. É nela que estão a fonte de valores, dos limites mínimos que não podem ser ultrapassados, das regras de comportamento e do acúmulo de poder simbólico. A vivência da subordinação às hierarquias e a um conjunto marcado por progressivos aprendizados, deixa de ser estrutura demarcadora de desigualdades quando referida ao ideal subjacente à autocompreensão de pertença a “família”: a dinâmica que conduzirá todos um dia a serem também ancestrais (status sagrado equivalente, e de funções distintas, ao dos *Orixás*). Nesse sentido há uma igualdade última subjacente à pertença à “família”, que supera os episódios estruturais e os situa em uma seqüência “pedagógica” – maior iniciação, maior hierarquia –

disponibilizando *status* a que todos podem galgar um dia, mesmo que após a morte. Ser membro da “família” é compartilhar de um ideal de igualdade a ser atingido.

Adentrar o Terreiro é, na expressão dos viventes da “família”, aproximar-se simbolicamente de um lugar que é fonte de um ideal de modo de ser no mundo (sob *regências e alimentados de Axé*). Implica em um duplo movimento, de passagem entre três condições: de saída das estruturas sociais extrínsecas para a “família”; de entrada nas estruturas da família; de superação das desigualdades inerentes a estas últimas pelo aprendizado e pela ascensão interna na hierarquia rumo a uma igualdade transcendental – a que todos podem galgar⁸⁴. Esta última igualdade atualizada pela crença no convívio fraterno com os ancestrais (pares inter-parentes) e os *Orixás*.

O que Turner fala de “poderes dos fracos” pode ser exemplificado pelo jogo de tensões de fronteira de que falei mais acima.

A teoria de Turner me sugere ainda um comentário que talvez a extrapole. Este comentário dirá respeito ao senso comum (por vezes demonizador) que atribui às religiões afro-brasileiras poderes mágicos de fazer o bem e o mal aos indivíduos, de maneira “oculta”. Esse é um capital simbólico que a “Casa” acumula mesmo que não o busque. Basta-lhe afirmar-se publicamente, realizar suas liturgias, para ver-se atribuídos tais poderes... Some-se a isso o fato de que ser reconhecido como o Terreiro mais antigo confere à “família” da Casa Branca a imagem de guarda de

⁸⁴ Esta igualdade é atualizada pela crença na possibilidade do convívio fraterno com os ancestrais e os *Orixás*. As relações com esses últimos são dramatizadas em uma igualdade possível na presença dos *Erês* (entes sagrados “caricatos”, com feição infantil) de cada *Orixá*, que se apresentam como “crianças” da “família”, invertendo as hierarquias e elevando os viventes a relações que supõem a inversão da hierarquia, ou melhor, a vivência em ato da relação dos “pais” e “parentes” dos *Orixás* com seus “filhos” e “irmãos” [para uma visão mais aprofundada da função ritual dos *Erês*, em termos muito próximos ao que pude verificar na “Casa”, vali-me do trabalho de Serra (SERRA, 1980)].

profundos conhecimentos mágicos; estes cercam a “Casa” de uma aura de poder sagrado e de temor que atinge os indivíduos de diferentes posições na hierarquia social baiana (talvez nacional).

O lugar da atualização da “*communitas*” do Terreiro começa em seus limites físicos, mas expande-se em sua fronteira simbólica.

Com isto, tangencio outro ponto crítico... Vejo-me obrigado a falar um pouco mais sobre “fronteira [étnica]”.

Para tanto importa definir melhor o conceito de etnicidade, subjacente ao de fronteira [étnica] operado até aqui, ainda sem explorá-lo mais a fundo teoricamente. Vou abordá-lo de modo breve antes de encerrar essas notas em busca de aproximar-me um pouco mais da compreensão do cotidiano dos fiéis da Casa Branca.

...

Começo por uma breve citação, colocando-a em epígrafe a essas considerações finais:

(...) o que diferencia, em última instância, a identidade étnica de outras formas de identidade coletiva é o fato de ela ser orientada para o passado. (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998:13)

Evitei até aqui, em todo o meu trabalho, o emprego da palavra “identidade” para caracterizar a fronteira [étnica] em que a “família” da Casa se cinge. Quis, com isso, evitar os desvios que o conceito leva consigo por conta de uma história de afirmações “primordialistas” – no caso, de referências africanas (de relações de herança racial, de

culturalismos, de teses essencialistas...). No entanto, na trilha que segui até este ponto, com as várias pausas de síntese já feitas, sinto-me à vontade para usar a categoria identidade evitando tantas confusões. Identidade, no caso, tem a ver com o sentido de pertença a um grupo social, com uma fronteira simbólica comum; eu a digo “étnica” por referir-se a uma herança afro-brasileira de que o grupo implicado tem uma consciência histórica, fazendo-se distinguir assim de outros grupos semelhantes na sociedade mais ampla.

A adesão voluntária pode seguir motivações religiosas, mas não permite ao adepto abstrair-se das heranças de um passado comum: todo o passado que constituiu a “Casa” e suas relações... Meu próprio caso pode servir de exemplo.

Ainda que tenha passado por um processo de adesão voluntária, a fronteira simbólica a que a “Casa” me remete não é objeto de uma escolha minha, unilateral. Nem teológica nem sociologicamente falando. Teologicamente, compreende inserção no grupo em que fui escolhido, agora e antes, desde a minha criação. Sociologicamente passo a integrar um universo de religiosos estigmatizados por diversos marcadores sociais... Além de todos a que me referi, em sua maioria relativos aos acervos simbólicos da “Casa” – seu tempo, seus ancestrais, a configuração da sua “família” — há marcações atribuídas pelos “de fora” – através do temor do “saber mágico” por exemplo... e da aplicação de outras pré-noções, mais óbvias ainda, oriundas do mesmo senso comum, de que derivam categorias tais como: *religião de negros, religião de africanos, cultos do mal...* **Isso também compõem uma identificação.** Sofro, pois, das marcas simbólicas que incorporo, tanto os efeitos negativos como os positivos, especialmente aqueles que terminam por ser re-significados nos embates históricos entre os grupos sociais em confronto, no caso, no processo que chamei de

colonização-negociação dos valores e símbolos⁸⁵. [“Religião de negros” resulta para mim um classificador positivo; para muitos dos que aplicam o rótulo, ele é negativo...]

Em suma, para mim, como adepto do candomblé, membro deste grupo de culto de que falo, catecúmeno da “família” da Casa Branca do Engenho Velho, aderir-lhe significa, entre outras coisas, acolher (responder a) tais estigmas e também (é o que quero agora destacar) **submeter-me a uma nova “pedagogia” sobre o que é prioritário no tempo** – acatando-lhe uma interpretação, um ritmo, períodos definidos de um modo particular, e uma sua “publicidade” relativa, mais que uma sua datação (uma certa cronologia expressa num calendário), **e compartilhar/compactuar com os rituais iniciáticos e oraculares em torno do tabu do segredo** – admitindo a guarda, com o grupo, de conhecimentos que, miticamente, remontam à criação do mundo e são remissíveis aos fundadores do Terreiro.

[No fundo do “segredo” supõem-se residir o “conhecimento”, o qual é guardado pela “família”, e que simultaneamente a re-conhece. Exemplifico com elucidações teológicas que obtive sobre minha inserção no grupo. Ao ser suspenso ogan me foi dado conhecimento, mas se pensarmos esse fato à luz do mito da criação... “na sua [isto é, na minha] criação, *Oxóssi*, apaixonado por você, queria uma proximidade maior de sua cabeça; ele lhe escolheu, lhe trouxe aqui e lhe suspendeu” (assim me foi explicado pelos mais antigos); há, pois, um **conhecimento que é pré-franqueado, dado de forma ritual a conhecer** (progressivamente de modo iniciático), **mas que antes re-conhece os seus** e que os congrega, por inescrutáveis caminhos na “família”]⁸⁶.

⁸⁵ Para exemplificar veja-se o que ocorreu com o uso pejorativo da categoria negro anterior a década de 1970, transformada em categoria positiva pelos movimentos negros baianos na década de 1970 (cf. RIBARD, 1999: 49-57).

⁸⁶ O trabalho de Fredrick Barth (BARTH, 2000: 141-165) em “O guru e o iniciador” descreve, entre outros, aspectos importantes da economia das trocas de conhecimento envolvidas em religiosidade iniciática da Melanésia; ali ele destaca, como aqui encontrei na Casa Branca, o papel do “segredo”

Não tenho traços fenotípicos bem visíveis de negro (especialmente a cor da pele) mas passei a participar do mundo negro pela adesão a uma fronteira étnica, a uma herança simbólica comum, onde vigem auto-atribuições de origens míticas e definições sociais compartilhadas por uma maioria de negros, de gente com traços fenotípicos negróides (que por isso são discriminados).

É indiscutível o consenso social de que o candomblé é uma religião que os negros trouxeram da África. O efeito que causa esse consenso faz parte da identidade étnico-religiosa em foco, configura a pertença à fronteira produzida e negociada pela “Casa”, mesmo que, hoje em dia, não resista a uma pesquisa histórica mais acurada qualquer afirmação de primordialismo africano [de “pureza africana”] verificável nas práticas rituais dos Terreiros. A criatividade ocorreu em um espaço amplo de interações, até mesmo no âmbito do “Atlântico Negro” (COHEN, 1999; MATTORY, 1999). Mas entre os contornos básicos dessa fronteira, retomo o traço relativo à crença na possibilidade de acesso aos *Orixás*.

O acesso aos *Orixás* como núcleo da revelação permanente aos fiéis da “Casa” é o próprio cadinho onde se preservam e se recriam os simbolismos traduzidos em rituais que atingem toda a vida.

Para manter esse vínculo mínimo é necessária a existência de Terreiros. E assim é por que cuidar dos *Orixás* em um espaço dedicado a eles e à (re)socialização de seus sacerdotes são coisas que fazem parte de uma tradição religiosa específica, referida à

naquela dinâmica. Por enquanto adicionei, ao que antes constataria, a concepção teológica que alimenta o valor sagrado dos conhecimentos “guardados” e sutilmente passados nas vivências das dramatizações rituais. Mas assim como aquele autor, percebi efeitos não esperados e atitudes “marginais” que

África (a *Ketu*, a *Oió...*). E nisso não há “primordialismos”, há só um esforço no sentido de apreender, entre variações, uma determinada configuração, uma forma específica de criar tradição por via de uma referência cültica, de um modelo religioso que, afinal, tem história.

delineiam dinâmicas adicionais à constituição social do grupo, das quais tenciono tratar nos próximos capítulos.

IV – O TECIDO DA GENTE QUE FAZ A CASA

Os encontros e reencontros relatados até aqui propiciaram, espero, alguma compreensão da natureza e das práticas de um venerável grupo eclesial. Foram dadas informações a respeito de importantes significados rituais e de referenciais simbólicos válidos para o cotidiano de quem se insere na “família” da Casa; foi mostrado que aí as pessoas, comungando um passado mítico, podem até mesmo ter alterado o sentimento e a interpretação do espaço e do tempo que vivenciam. Mas outras interrogações logo despontam para quem compreende que os grupos sociais se formam em um meio dado e por via de relações que o constituem. Assim, a Casa Branca pode ser vista não apenas como um lugar misterioso que transforma as pessoas e as põe em relação com a transcendência (este argumento seria razoável se não se baseasse principalmente na fé, mas isso o torna insuficiente para os objetivos de um pesquisador). Uma alternativa seria imaginar que um tal centro de culto operasse, em abstrato, pelo jogo de suas funções e estruturas, mudanças em qualquer um que dele se aproximasse... Não creio que haja defensores deste ponto de vista, capazes de conceber assim qualquer espaço-referência de um grupo eclesial como o *Ilê de Iyá Nassô*. Prefiro evitá-lo em favor de argumentos que envolvam pessoas e suas relações, até mesmo porque, em lugar de tanta abstração simbólica, seria muito melhor dar ouvidos à poesia contida nos postulados de fé — e o resultado seria o mesmo.

A Casa é mantida por um grupo eclesial com suas estratégias de recrutamento (e eventual exclusão), suas formas de constituir-se e conservar-se enquanto conjunto dos *filhos do Axé*. É, pois, nesses meandros relacionais que ela se tece, e se constitui a sua

“família”. Ela é feita de gente, relações e regras, que assim, apenas enunciadas, conformam um enigma. Vou empenhar-me em examiná-lo neste capítulo, ciente dos limites que sempre estiveram a me balizar.

• • •

A Casa de *Iyá Nassô* está situada em Salvador, de onde procedem majoritariamente seus filhos. Convivi com o grupo eclesial que a estrutura, chegando a integrá-lo. Percebi a notória maioria gritante de gente de fenótipo negróide na “família”. Logo supus que seus adeptos seriam majoritariamente oriundos de um mundo negro baiano, ou, mais precisamente, soteropolitano. Mas que mundo negro era esse que eu supunha? De que forma se diferenciaria algo assim como um “mundo negro” em uma cidade como Salvador, cantada e celebrada nos meios culturais e no imaginário comum dos brasileiros como a capital da “África no Brasil”?

Até o início do século XVIII, Salvador era a maior cidade européia fora da Europa e a maior cidade negra fora da África (MOURA, 2003: 94)⁸⁷

A imagem da Bahia permanece vigorosamente associada à comida, à religião, à música e à dança de origem africana. Salvador continua sendo a grande capital negra do Brasil, onde se localiza propriamente a afro-ascendência dos brasileiros. (MOURA, 2003: 103)

Seria possível separar um *mundo negro* em oposição a outro *branco* em uma Cidade em que os dados médios de população, comparados com os correspondentes a outros

⁸⁷ Cita do livro “Panoramas Urbanos: reflexões sobre a cidade”, em que alguns ensaios importantes fazem um apanhado da Cidade em diversos aspectos. Optei por valer-me do trabalho de Milton Moura por encontrar nele formulações sintéticas que propiciam uma rápida introdução a aspectos culturais relevantes de Salvador, que tenciono evocar em outras oportunidades.

municípios brasileiros, apontam para uma concentração relativa altíssima de negros e negro-mestiços (44,5% para a média nacional e 75% para o Município de Salvador, conforme o Censo do IBGE 2000 (IBGE, 2000))?

Com efeito, logo vi que precisava refletir um pouco mais sobre esta cidade, esta metrópole. Além de constatar que os recrutamentos majoritários do grupo eclesial estudado se dão em um mundo negro soteropolitano, era preciso fazer-lhe o reconhecimento, e, mesmo sem considerá-las a todas, identificar aí, nesse “mundo negro”, nuances, faixas diferentes; isso por certo ajudaria a compreender melhor a pertença ao grupo eclesial estudado.

1 - OUTRAS LUZES DA CIDADE DE SALVADOR

Se convidado a visitar a Cidade de Salvador, um turista brasileiro (para não irmos muito longe) já traria consigo uma imagem da cidade e de seus encantos elaborada pela mídia, pelos órgãos oficiais de turismo: terra de magias e *Orixás*, de iguarias exóticas, de gente linda de pele morena a dançar e cantar suas origens... Metrópole celebrada por seu carnaval e por seus encantos litorâneos, a seduzir e a iluminar, com o Farol da Barra, os caminhos dos visitantes.

Esse desavisado turista imaginário veria uma Salvador da democracia das cores, da mistura, de um Pelourinho de negros e brancos, das praias abertas a todos...

Mas esperemos dele um coração atento e um olhar inteligente. Se for tempo de carnaval e ele quiser sair em um dos famosos *blocos* com direito a *trio elétrico*, começará por ver

menos misturas. A gente que sai com seus *abadás*, protegida por cordas, já não é tão negra: do lado de fora estão muitos que não puderam pagar. As cordas são seguras por, homens fortes e mal pagos, os “cordeiros”, soldados anônimos da folia da separação.

As cordas que separam os associados dos outros foliões existiam até nos anos sessenta para identificar o grupo. Nos anos setenta e oitenta, eram necessárias para proteger os associados contra as investidas das galeras e para manter o próprio território. Na virada dos anos noventa, a corda avança contra a multidão, tendo que conquistar o espaço folgado para seus foliões de classe média. De modo a manter essas cordas, estrutura-se um gigantesco aparato paramilitar, com coordenadores de segurança, supervisores e cordeiros, podendo estes chegar a seiscentos numa só entidade. (MOURA, 2003:102)

Como o de muitos outros, o roteiro de nosso folião “forasteiro” o levará a um candomblé.

Esperemos que seus olhos não estejam fechados pelas imagens da propaganda. O caminho de modo algum será alcançado pelo foco do famoso Farol. Os vizinhos do terreiro visitado serão muito menos “misturados”. Serão negros e negro-mestiços, tal como a maioria dos participantes no ritual. Estes se mostrarão (modestamente) bem vestidos e cheios de alegre compenetração religiosa: nada parecidos com certas imagens da TV, cheias de corpos seminus e suados. Serão menos parecidos ainda com a maioria dos que podem freqüentar os blocos de *abadás*, protegida pelos “cordeiros”. Muitos destes, livres da lida com as cordas, podem estar ali no candomblé como lideranças, no gozo de uma restaurada dignidade, desfrutada com seus irmãos de fé.

Verá nosso brasileiro de outras paragens que o candomblé de Salvador não é só de negros, mas notará que nesse culto quase não há brancos... Poderá notar que a Salvador retratada nos cartões postais esconde uma outra, todavia visível, a beirar, na sua faixa sul, os trilhos praianos do subúrbio ferroviário da Baía de Todos os Santos; ela se aproxima de um centro simbólico (o velho centro histórico) e mais adiante se afasta do mar, na altura da Barra. Toma então outros rumos, ganha espaços onde o turista não chega.

É como se, desde o tempo da Colônia, quando se formou o Centro Histórico, até hoje, com os grandes empreendimentos imobiliários, se quisesse separar os bairros dotados de melhor infra-estrutura dos outros, de modo a roubar dos ainda filhos de “Todos os Santos” a mãe que vive nas águas salgadas do mar aberto de Salvador, tirando-os da faixa cujo apelido local é “a Orla”. Nessa outra Salvador, convivendo com as adversidades oriundas de precárias condições de vida (carências de habitação, de renda, de transporte, de educação, saúde etc.) situa-se a esmagadora maioria dos candomblés.

Nosso turista pode contemplar os cartões postais de Salvador como retratos de uma “vitrine da Cidade”. Aí não encontrará bairros em que estejam candomblés. Mas verá “cartões” com figuras que se reportam a eles. Encontrará celebrada em postais a “cidade dos Orixás”; verá o Dique do Tororó abençoado por um quase *Xirê* (com estátuas dos deuses negros à beira do lago); verá as exageradas *baianas de receptivo* a tirar fotos num Pelourinho turístico; verá cenas e figuras que aparentemente confirmam os discursos de políticos sobre a “terra de negros”... sempre pitorescos, dançantes, cantantes e feiticeiros... Mas os bairros negros dificilmente lhe serão mostrados, e menos ainda a vida de seus moradores... Não há vídeos de propaganda exibindo a

moradia da “baiana do acarajé”, ou mostrando seu trajeto até a chegada a seu ponto de trabalho.

Nesta Salvador fora dos “postais” e do “plim-plim” da TV, tão bela e capaz de gerar encantos e luz (sem “faróis”, mas com brilho, cantigas e atabaques), nesta grande cidade ignorada por nosso turista é que sobrevivem muitos candomblés diferentes, a habitar-lhe as entranhas, a constituí-la e construí-la há centenas de anos... Mal sabe nosso turista que bairros desta cidade tiveram terreiros de candomblé como núcleo histórico de sua formação.

Não é comum que um turista saia à procura de dados capazes de ajudá-lo a pôr em ordem o panorama rápido e desconcertante de impressões que teve de Salvador e adjacências. Mas nós apostamos em seu coração e em sua inteligência. Vamos em busca de informações que o esclareçam. Se não forem úteis para a ele, por certo o serão para nossa vontade de decifrar o tecido social da maior fonte de integrantes do grupo eclesial da Casa Branca do Engenho Velho.

As evidências de uma “vitrine” turística e de bem estar de Salvador

Um trabalho de grande amplitude sobre o a habitabilidade de Salvador é o de Ângela Gordilho (GORDILHO SOUZA, 2000), que reúne informações históricas e dados oriundos de pesquisas contemporâneas capazes de mostrar os diferentes e desiguais regimes de ocupação da cidade. Aí podemos visualizar em um mapa as manchas de ocupação que identificam claramente um cinturão de moradias privilegiadas, bem destacadas em relação outras. Em grandes grupos, a autora nos mostra que a

habitabilidade de Salvador pode ser dividida em “boa” e “deficiente”. À “boa” habitabilidade corresponde apenas o padrão definido como “Bom” pela Prefeitura Municipal do Salvador; sob o rótulo de habitabilidade “deficiente” agrupou Gordilho as áreas a que se aplicam os padrões “Regular, Precário e Insuficiente”, conforme definição oficial da PMS – ver Anexo 1.

Com base nas informações disponibilizadas pela administração municipal para o mapeamento do espaço urbano com aplicação dessas categorias, e com dados novos gerados em sua pesquisa, a referida autora criou o seguinte mapa de habitabilidade de Salvador:

Map of Salvador, Bahia, showing urban expansion and land use. The map is color-coded: red for urban areas, green for parks, and blue for water bodies. Key locations include Ilha de Maré, Baía de Todos os Santos, Base Naval Aratu, Simões Filho, CIA, Paripe, Coutos, Periperi, Itacaranhá, Parque Santa Teresinha, Plataforma, Itapagipe, Banfim, Calçada, Pôrto, Centro, Barra, Ondina, Rio Vermelho, Amaralina, Pituba, Costa Azul, Boca do Rio, Pituagu, Irapuã, Abaeté, Aeroporto, LAURO DE FREITAS, Estrada do Codo, Limite do Município, Via Paralela, Via Regional, Via Paralela, P/CAMACARI, and Linha Férrea-BRTSA. A scale bar indicates 0 to 2 km, and a north arrow is present.

Base Cartográfica: RMS/SICAR, esc. 1:10.000, 1985.
Base Fotográfica: CONDER, esc. 1:10.000, 1992.

LEGENDA

 OCUPAÇÃO ANTIGA (até déc.1920)
(predominância de habitabilidade boa)
 BOA
 DEFICIENTE (regular, precária e insuficiente)

 ÁREAS LOTEAADAS SEM OCUPAÇÃO
 GRANDES EQUIPAMENTOS(edificados pós déc.1920)
 VAZIOS (parques, áreas verdes e livres)
 REPRESAS, LAGOS E DIQUES

 SISTEMA VIÁRIO BÁSICO
 VIA FERREA
 LIMITE DO MUNICÍPIO

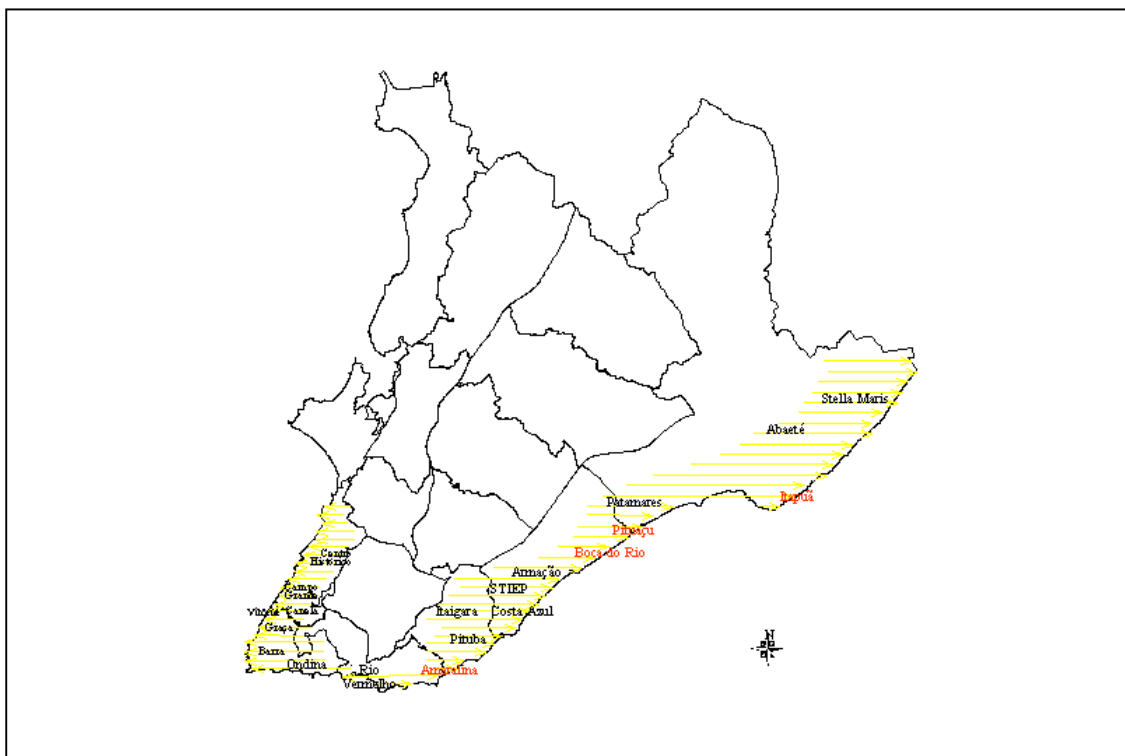
180

Gordilho buscou tornar reconhecíveis, em seu estudo, os habitantes desses diferentes espaços de tão distinta habitabilidade. Procurei atualizar-lhe os dados, neste particular, recorrendo ao Censo do IBGE do ano 2000. Dessas indicações me valerei adiante.

Um mundo negro na Metrópole Salvador

Relacionando com as indicações de Gordilho os dados relativos à “cor” da população de Salvador e adjacências segundo o Censo 2000, é fácil ver no mapa que as áreas de maioria “branca” coincidem com as de “Boa habitabilidade”, e, inversamente, as de maioria negra e negro-mestiça se confundem com as zonas de “habitabilidade deficiente”. Note-se que os dados censitários usados pela autora mais de dez anos atrás (CENSO DE 1991) já acusavam este quadro, que se manteve sem mudanças.

No mapa de Salvador que se segue, registro os bairros nos quais a população que se auto-atribui a cor *branca* atinge valores médios em torno de 70 %. Como se vê, coincidem com as áreas de boa habitabilidade do mapa anterior, áreas que hachurei em amarelo.



[No mapa os bairros anotados em vermelho começam no litoral onde assumem as características positivas da “Orla”, e se afastam do litoral para áreas onde suas características mudam (baixas habitabilidade e qualidade de vida), conformando como que dois sub-bairros (o litorâneo de habitabilidade “boa” (hachurada em amarelo) e a intracontinental “deficiente”). No mapa de bairros de maioria branca, para demarcar tal diferença localizei seus nomes (bem próximos ao litoral) em vermelho.]

Estes dados não surpreendem. Não é novidade a desigualdade no Brasil. Mas eles demonstram inequivocamente uma tendência à segregação racial. Basta para percebê-lo superpor os dois mapas até aqui reproduzidos.

Os dados do Censo de 2000 dão ainda maior visibilidade a essa face de desigualdades geograficamente marcadas na Metrópole soteropolitana. Procurei ordená-los de modo a sintetizar algumas diferenças de Qualidade de Vida na Cidade associadas à cor negra da pele, à Pigmentação da Pele.

Tabelando dados por Áreas de Ponderação do Censo de 2000, criei índices que ajudassem a uma visualização dos dois “mundos” de Salvador. Essas áreas determinam fronteiras características que, embora não coincidam de modo exato com os Bairros Metropolitanos, são a melhor aproximação que se tem dos mesmos; procurei fazer as correspondências entre Áreas e Bairros de Salvador na mesma tabela onde registrei os índices calculados. Cheguei assim a uma tabela de Índice de Segregação Social e Racial em Salvador (**I_{ssr}**), que também tem dados de um índice de quão “Vitrine” um bairro pode ser (**I_{vf}**), assim como de comparação entre Pigmentação da Pele (**P_g**) e Qualidade de Vida (**Q_v**) – ver Anexo 2: Tabela da Segregação.

Os dados são praticamente auto-explicativos⁸⁸. A qualidade de vida aumenta onde a segregação é menor e vice-versa. As áreas da “vitrine” de Salvador são as de maior qualidade de vida e menor índice de segregação social e racial (coincidindo com a área hachurada em amarelo do mapa anterior). As raras exceções se justificam pela agregação de Bairros ou parcelas deles que, tratados em separado, teriam resultados díspares, metodologia que interfere no resultado médio geral da qualidade de vida de uma Área (Itapuã, por exemplo). Mas em se tratando de uma estratégia de visualização, creio que os dados relevantes e demonstrativos devem ser vistos em suas variações de

⁸⁸ Os dados que obtive de índice de desenvolvimento humano levavam em consideração apenas expectativa de vida, renda e educação, sem considerar as diferenças quanto à pigmentação da pele e outros de tipo de trabalho e ocupação principal que considerei relevantes.

escala decimal e não ponto a ponto, o que exigiria uma muito maior precisão no trabalho geográfico⁸⁹.

Se reconstituirmos o processo de formação da Salvador que ora retratamos, veremos uma dinâmica de contínua exclusão dos negros de zonas nobres, e também de **expulsão** deles das zonas que **passaram a ser** consideradas nobres: por exemplo, expulsão das moradias da orla, quando as praias passaram a ser valorizadas pelos brancos; de áreas próximas ao centro — outrora a periferia do pequeno núcleo da Salvador nobre e colonial — quando este (o hoje chamado “Centro Histórico”) se expandiu: é o caso do Bairro da Barroquinha, já evocado aqui, páginas atrás. Sempre, enfim, remoção de negros para a periferia... E o sentido de “periferia” é a cada momento atualizado de acordo com os interesses imobiliários das classes economicamente dominantes.

O mesmo trabalho de Ângela Gordilho Souza (GORDILHO SOUZA, 2000: 305-311) mostra, em mapas, como evoluiu a mancha de ocupação da Cidade, desde 1925 até 1991. Valendo-se de dados sobre ocupações “formais” e “informais”⁹⁰ a autora encontra na informalidade as populações que, segundo se evidencia pelos dados históricos coligidos, vem sendo continuamente expulsa pelas elites auto-declaradas “brancas”. A dinâmica é esta: quando a “formalidade” cresce, ela se expande sobre as áreas “informais” expulsando-lhe os moradores; assim aumenta progressivamente a mancha

⁸⁹ Por exemplo, são muito óbvias as diferenças entre Áreas se compararmos aquelas com dez pontos de **Pg** de diferença (veja os **Pg** de áreas de 80 comparados a áreas de 70 e depois 60 e assim sucessivamente até visualizar os extremos), o mesmo ocorrendo com o **Issr**, em que se vê gritante segregação nos extremos (veja Barra e Barra Avenida vs Curuzu, **Issr 5** vs **Issr 56** respectivamente, Curuzu é dez vezes mais segregado que Barra e Barra Avenida).

⁹⁰ “Trata-se, no caso de uma *ocupação formal*, dos parcelamentos planejados tecnicamente, cuja documentação foi submetida para análise das instâncias municipais fiscalizadoras de projetos habitacionais, após 1925... Por outro lado, a classificação *ocupação informal* abrange as invasões e demais parcelamentos que foram realizados à revelia das normas e procedimentos urbanísticos. Nesse caso, compreendem aquelas ocupações que não tiveram projetos urbanísticos prévios.” (GORDILHO SOUZA, 2000: 235)

“formal” sobre as áreas expandidas de maior valor imobiliário (áreas nobres) e gera-se, a partir daí, outra periferia de “informalidade”. Áreas desocupadas pelas elites brancas podem vir a ser ocupadas pelos negros quando elas entram em decadência (outra forma da elite gerar a “periferia”), como aconteceu com o centro histórico, onde, aliás, uma recente restauração deu lugar a nova expulsão.

Valendo-me do trabalho da referida autora e de outro que retomarei à frente, posso afirmar que o processo de expulsão imobiliária não parou e ainda atinge a população majoritariamente negra e com ela seus aparelhos de produção simbólica.

Enfim, sabemos agora de que falamos quando nos reportamos a um “mundo negro soteropolitano” de hoje. Segundo vimos, nos espaços de que a indústria turística se vale para compor uma “vitrine” atrativa de Salvador, ficam as moradias dos seus filhos que se auto-declaram brancos. A Salvador que resta, ou os restos de uma Salvador de habitabilidade deficiente, fica para a maioria de seus filhos auto-identificados pela coloração negra da pele.

A duplicidade desses mundos se emaranha na ambigüidade dos discursos políticos. A Salvador da retórica sobre a “África no Brasil”, dos discursos sobre a “Cidade Negra”, sobre a “Mãe da Casa Grande e da Senzala”, que consolidam um capital simbólico soteropolitano frente ao Brasil e ao mundo, de fato é uma cidade que esconde a trama social onde os produtores destes símbolos, usados para ganho político e da indústria turística, são continuamente expropriados de seu capital simbólico e de seus territórios; sua paga continua sendo a segregação e a baixa qualidade de vida.

Mas não identificamos ainda nesse *mundo negro* de Salvador seus matizes internos: a que negritude está ele referido? Quais as suas origens, ou referenciais de origem? A que identidade(s) se reporta?

A negritudes diversas no mundo negro

Receoso de me perder nos meandros de um debate extenso e cheio de interlocutores não pouco politizados, procurei socorrer-me do trabalho de Livio Sansone (SANSONE, 2004), que discute a questão da negritude e demonstra que a gente se depara com um espectro de diversidades ao buscar um referencial para a auto-identificação daqueles que pertencem ao “mundo negro”. Não é possível, como demonstra o referido autor, esgotar a multiplicidade de “negritudes” em um só vetor de identificação; são muitos esses referenciais, que nem necessariamente se excluem nem convergem de modo necessário, assim como não são necessariamente diacrônicos ou sincrônicos. São “negritudes” múltiplas e criativas, passíveis de serem atualizadas até mesmo por influências da sociedade de mercado global. Podem elas ligar-se a referenciais *africanos, jamaicanos, rappers, funklers, soul* etc. Variam de acordo com o local (Rio de Janeiro, Salvador, São Paulo...) e conforme a geração. Há então grupos de negros no mundo negro brasileiro cujas “negritudes” específicas vão dar ênfase a esse ou aquele aspecto posto em destaque pela dinâmica de suas relações sociais, eleito como principal ou privilegiado.

Meu encontro e minha parcela de contato com o mundo negro soteropolitano levou-me àqueles que dão ênfase às origens africanas da suas tradições. Estamos, portanto,

referidos a negros que em seu repertório de auto-identificação, em sua negritude, dão destaque a origens afros positiva e enfaticamente evocadas.

Assim sendo, passo a indagar: no interior do *mundo negro soteropolitano* há mesmo um mundo *afro-soteropolitano*? Como evidenciá-lo?

Evidências de um mundo afro e de um mundo do candomblé de Salvador

Encontrei no trabalho de Frank Ribard (RIBARD, *op. cit.*), apoiado em sólida argumentação histórica e em pesquisa contemporânea, elementos para afirmar que há, sim um mundo *afro-soteropolitano* delimitador de uma fronteira étnica, mundo este por ele visualizado através de instituições e processos que se constituem em torno do carnaval baiano. Ligado a esse mundo afro, mostra Ribard, está o mundo do candomblé de Salvador, a lhe proporcionar referências originárias: religiosas e estéticas, míticas, plásticas e sonoras. Pude confirmá-lo pela percepção de correspondências territoriais que vim a evidenciar, pelo menos em campo reduzido (sem pretender, isto é, levar em conta a totalidade dos terreiros e dos blocos negros).

Meu procedimento foi comparar uma amostragem territorial da distribuição de terreiros por mim conhecidos em Salvador⁹¹ e adjacências com a distribuição de aparatos culturais de carnaval nos bairros indicados por Frank Ribard (RIBARD, *op. cit.*: 363; 367). Desse modo eu quis evidenciar a integração entre o universo dos terreiros e o universo abordado pelo referido autor, nota empírica de uma aproximação – ainda que

⁹¹ Dados coletados do cadastro de KOINONIA, Projeto *Egbé* em 2003 (KOINONIA, 2003).

parcial — capaz de sinalizar a concriação do mundo afro de Salvador por esses aparelhos de produção simbólica.

Fazem-se aqui necessários alguns esclarecimentos prévios sobre os diferentes tipos de aparelhos de produção do Carnaval priorizados na territorialização de Ribard: *Afoxés* e *Blocos Afro*, de um lado, *Blocos de Trio* e *Blocos Alternativos* de outro.

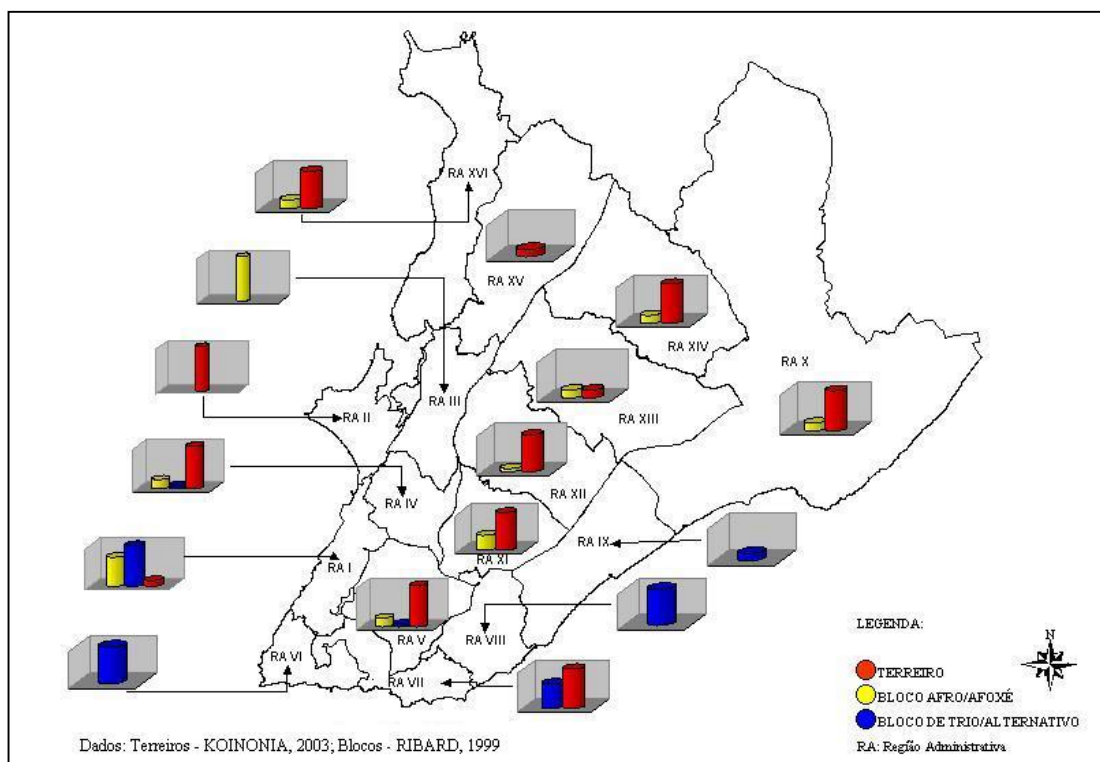
Em resumo, que espero não seja grosseiro demais:

- *Afoxés* e *Blocos Afro*: em suas origens se alimentam do mundo negro e se remetem ao simbolismo afro. Os primeiros têm origem que remonta ao século XIX, conhecidos desde então, por seu caráter, influências musicais e religiosas como “candomblé de rua”. Os *Blocos Afro* tiveram suas origens também remotas, mas assumiram maior publicidade desde a década de 1970, com a mobilização do movimento negro emergente, ampliando-se na década de 1980;
- *Blocos de Trio* e *Alternativos*: a rigor não são diferentes. Os *Blocos de Trio*, segundo Ribard se constituem “a partir de segmentos privilegiados da sociedade soteropolitana” (RIBARD, *op. cit.*: 249), e surgem dos trios elétricos, estruturas criadas a partir da introdução de tecnologias eletrônicas de amplificação do som de frevo (na década de 1950), realimentadas pelo “novo frevo” e pelos sucessos da “música axé” a partir dos anos de 1980. Os *Blocos Alternativos* são modalidades de *Trio* que assumiram esse nome por iniciarem seus desfiles no circuito “alternativo” (Barra-Ondina) ao que historicamente se reservava a esses desfiles (Centro).

Cada uma dessas categorias compreende grupos carnavalescos de tamanhos diferentes; esta diferença tem a ver com sua capacidade financeira, seu impacto na mídia, seu alcance turístico.

Segundo Moura (MOURA, 2003), algumas expressões carnavalescas fundadas e recriadas sob a inspiração do afro se ampliam e criam autonomia dessa referência, podendo produzir seu carnaval de com outros motivos – principalmente os blocos – recriação que não lhes tira o *ethos* de Blocos Afro. No entanto, eu diria, baseado em Ribard, que especialmente os Blocos de Trio e os Alternativos não se inspiram nessas origens de identificação com origens afro. Fazem o carnaval de rua nutridos no frevo pernambucano (dele ganhando autonomia pela ampliação) e na produção de sucessos para o mercado musical (“música axé”), impulsionados por um casamento poligâmico entre a produção cultural, a indústria turística e a mídia. Não que os grandes Blocos Afro e os grandes Afoxés não se tenham valido dos mesmos interesses desses setores que, em última instância, são econômicos, nem tenham conquistado espaço e ocupado uma “vitrine” de Salvador no carnaval; mas esse é outro ponto, que podemos tocar adiante, quando já estivermos de posse das informações de Ribard, indicativas de uma espacialização do *afro* na Cidade.

Aos esforços de localização geo-territorial de Frank Ribard, anotados em um mapa, justapus outro mapa com uma amostragem da presença de terreiros em Salvador e adjacências. Assim adiantei uma demonstração, devido à similaridade das duas distribuições, que a seguir comparei graficamente a partir de uma tabela – ver Anexo 3.



Com as informações já acumuladas sobre a Cidade, é fácil ver que os Blocos Afro e os Afoxés têm projeção em bairros marcados pelo maior presença negra (conforme seria de esperar). O mundo *afro* baiano pode, pois, fazer-se reconhecer tanto pela presença muito significativa de terreiros como pela igualmente significativa presença dessas duas instituições do carnaval. Os Blocos de Trio e os Alternativos seguem o caminho inverso, assimilando-se à “vitrine” portadora dos melhores índices socioeconômicos e de qualidade de vida, e dos menores índices de segregação e pigmentação da pele. Nesse caso, não há exceções.

Excepcional é a presença em bairros “vitrine” de grandes Blocos Afro e de grandes Afoxés. No entanto, esses casos terminam por confirmar a regra geral delineada por Ribard. Tem-se o exemplo do *Afoxé Filhos de Gandhi* e do *Bloco Afro Olodum*, localizados no Centro Histórico, no Pelourinho, tempos atrás abandonado e decadente;

mesmo depois dos grandes investimentos da restauração feitos na área, eles permaneceram ali, num espaço de onde então foi removida população similar à encontrável nas áreas segregadas de Salvador. A explicação é que esse Bloco e esse Afoxé foram valorizados pela indústria do carnaval (e transformados em atrativo turístico do Centro).

Ocupar a “vitrine” e ter nela seu endereço é um jogo de projeção econômica, que pode mesmo levar a degenerar, quanto ao modo de fazer o carnaval, as tradições “afro” que fundaram os aparelhos em tela: mas trata-se de um processo de perdas e ganhos. A criatividade e a submissão podem, respectivamente: garantir a recriação do afro, no entendimento de alguns, ou resultar em sua diluição total, para outros. A suposta “diluição” ocorre com o distanciamento de alguns afros (Afoxés e Blocos) das áreas pelas quais se distribui o mundo negro soteropolitano: há grande Bloco que começou pequeno no subúrbio ferroviário e hoje se desconectou de suas origens, em endereço litorâneo de boa habitabilidade. Já a *recriação* do afro tem respaldo na aludida territorialidade: o bloco desenvolve estratégias de ocupação “negra” da “vitrine”. Por vezes, pelo menos no período celebrativo do carnaval, uma tal organização logra converter o seu bairro em uma “nova vitrine cultural” (momentânea) da cidade, a exemplo do que faz o Bloco *Ilê Ayê* no bairro do Curuzu. Esses aparelhos culturais que mantêm raízes territoriais no mundo negro e por vezes estão a ocupar a “vitrine” de Salvador tornam-se, eles próprios “novas vitrines” para os segregados se apresentarem em meio à Metrópole empenhada em repetir-lhes que não lhes pertence.

Segundo a FENACAB, há mais de 2.500 terreiros em Salvador. Há dezenas de blocos afros (30) e afoxés (11), conforme dados oficiais de registro do site do carnaval

(PREFEITURA, 2004), mas tenho notícia de alguns afoxés que não se registraram. Não podemos aferir o tamanho da intersecção entre esses universos, mas as análises de Frank Ribard apontam para uma ampla interpenetração deles. Conforme ele também verificou, os candomblés desempenham papel crucial como geradores de uma visão de mundo e de um repertório simbólico decisivo para marcação do território afro-soteropolitano (ver RIBARD, 1999: 405-409). Minha sondagem da distribuição territorial dos terreiros de que tomei conhecimento corroboram essa análise, ainda que de forma incompleta.

Note-se que em um olhar diacrônico sobre as interações entre, de um lado, Terreiros, e, de outro, blocos afro e afoxés, encontraremos os Terreiros como anteriores e como constituintes do simbolicamente afro: são fonte da musicalidade dos Afoxés, origem das referências culturais representadas nos Blocos Afro. Ribard tratou disso e procurou demonstrá-lo no trecho já citado de sua obra.

• • •

Em outro nível de informação, gostaria de agregar um episódio que revelou um aspecto para mim relevante quanto à movimentação territorial de integrantes do candomblé no espaço do Município de Salvador e adjacências.

... Devido aos festejos de *Oxóssi* em que estive por diferentes vezes envolvido, me vi na função de motorista, a prestar serviços de transporte para sacerdotisas da Casa em suas idas aos mercados com vistas à aquisição de insumos para a grande festa do Terreiro de *Iyá Nassô*. Nessa oportunidade, circulei a conduzir uma sacerdotisa entre a chamada Feira de São Joaquim e o Mercado das Sete Portas, e por acidente me vi obrigado a

retornar pela chamada Orla de Salvador, até voltar ao Bairro do Rio Vermelho, e então chegar à Avenida Vasco da Gama. Isso só ocorreu por que eu não conhecia bem os caminhos internos de Salvador; para evitar perder-me nos entremeios dos acessos às vias internas, apelei ao recurso de contornar pela Orla e dirigir-me por aí até a Casa. Qual não foi a minha surpresa quando, entre risos sobre a minha ignorância geográfica, que me levava a usar daquele recurso de contorno, ouvi a afirmação:

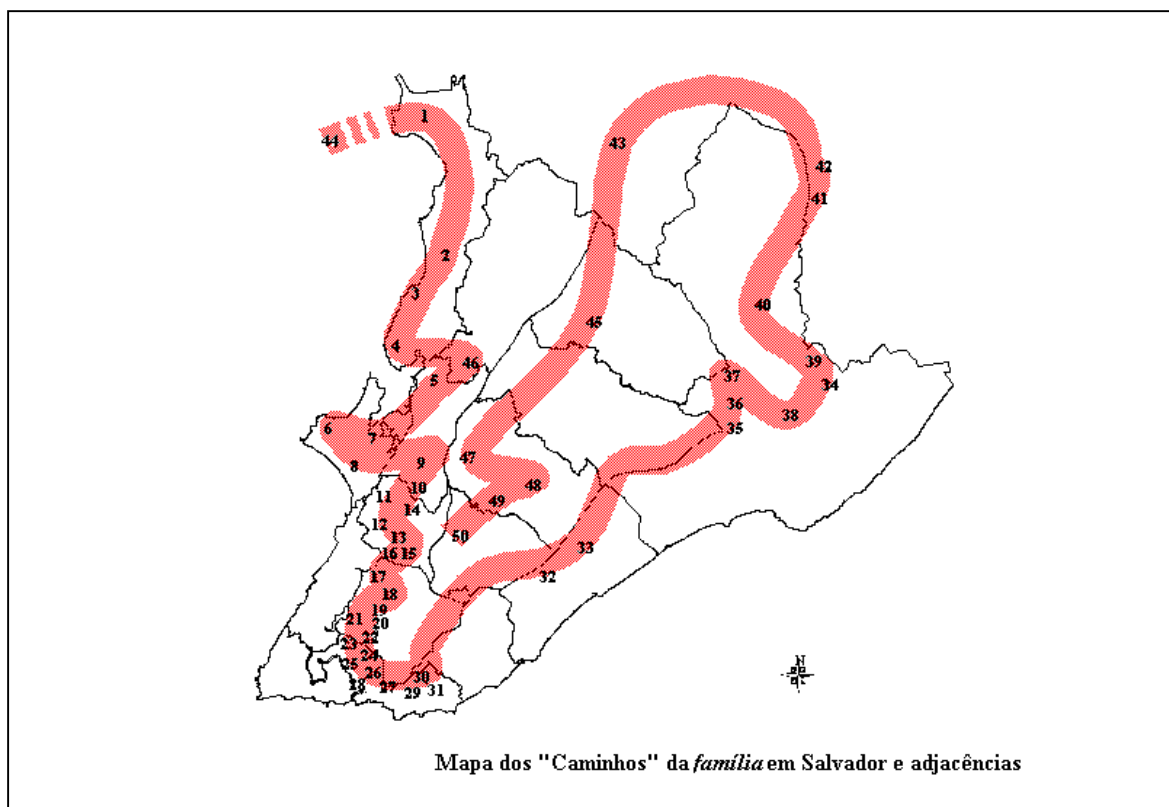
— Fazem uns 35 anos que não passo por aqui (referia-se à Barra, ao Farol, a Ondina...)

Em meu espanto passei a inquiri-la sobre seus percursos e identifiquei a circulação em um território urbano que excluía áreas residenciais privilegiadas de Salvador; um percurso que se estendia desde a Casa, pelos acessos rodoviários internos, rumo ao sul, até a igreja do Bonfim; que evitava o acesso à Orla e se ligava por vias internas (como a Avenida Bonocô, a Juraci Magalhães e outras vias) ao Bairro do Nordeste de Amaralina e às zonas do Bairro da Boca do Rio mais afastadas da Orla...

Outras referências espaciais de Salvador conformavam a trajetória de circulação aludida por aquela sacerdotisa; ela se estendia a bairros pobres como Mussurunga, para onde (em suas palavras de quem já passou dos setenta anos de idade) o acesso ficara “*mais fácil depois da construção da (via expressa) Paralela*”.

O relato da venerável sacerdotisa, assim como o de outras companheiras suas que pude inquirir, correspondia ao mapa da ocupação territorial de Salvador pelos candomblés integrantes da rede de relações da Casa Branca: desenhava bem a Salvador efetivamente habitada por eles.

Verifiquei esse circuito não só nos depoimentos dos mais velhos da Casa como também na fala de alguns jovens, grandes frequentadores de festas em outros terreiros. O mapa daquela circulação preferencial se aproximava em muito do mapa da segregação sócio-econômica de Salvador.



Os Bairros numerados são:

1 PARIPE	19 BROTA	37 EST. VELHA DO
2 PERIPERI	20 BONOCÔ	AEROPORTO
3 ESCADA	21 ENG. VELHO DE BROTA	38 SÃO CRISTÓVÃO
4 PLATAFORMA	22 VILA AMÉRICA	39 ITINGA
5 LOBATO	23 FEDERAÇÃO	40 CIA/ ESR. PEDREIRA
6 BOMFIM	24 MURIÇOCA	CASSANGE
7 MASSARANDUBA	25 CARDEAL DA SILVA	41 LAURO DE FREITAS
8 URUGUAI	26 ENGO V. DA FEDERAÇÃO	42 ABRANTES
9 SÃO CAETANO	27 LUCAIA	43 PASSAGEM DOS TEIXEIRAS
10 FAZENDA GRANDE	28 VILA MATOS	44 ILHA
11 LIBERDADE/CURUZU	29 VALE DAS PEDRINHAS	45 CAJAZEIRAS/ ÁGUAS
12 CAIXA D'ÁGUA	30 NORDESTE	CLARAS
13 PAU MIÚDO	31 AMARALINA	46 PIRAJÁ
14 IAPI	32 BOCA DO RIO	47 MATA ESCURA
15 CIDADE NOVA	33 PITUAÇU	48 BEIRÚ
16 DOIS LEÕES	34 ITAPUÃ	49 ENGOMADEIRA
17 VILA LAURA/MATATU	35 BAIRRO DA PAZ	50 SÃO GONÇALO
18 COSME DE FARIAS	36 MUSSURUNGA	

O traçado desses caminhos do povo de candomblé da Casa, junto com as informações até aqui acumuladas, nos leva a afirmar com certa segurança que há um território afro-

soteropolitano cujo desenho também desponta no espaço dos Blocos Afro e Afoxés, no seio do (bem mais amplo) *mundo negro* da *Cidade da Bahia*, isto é, nos seus bairros de maioria negra e negro-mestiça. Considerada a anterioridade dos candomblés no dito *mundo afro* de Salvador, hoje reafirmado e revalorizado pelas luta dos negros, cabe uma nota sobre esse que podemos chamar de *mundo do candomblé*.

Tramas invisíveis das condições de ser do mundo do candomblé⁹²

A memória coletiva que remete aos Terreiros de Candomblé está impregnada de belas imagens... São cenas de diferentes manifestações rituais e de cuidados e delicadezas com a culinária... O encanto provocado pela força dos toques de atabaques, pelas cores, odores e sabores, tem evocado as mais fortes reações.

Uma histórica perseguição aos cultos diferentes do aceito pelo Estado Brasileiro (um amargo veneno de que provaram também as igrejas protestantes), atingindo de um modo especial os cultos afro-brasileiros, estigmatizou-os como rituais malignos e demoníacos. Esta herança trágica sobrecarrega o senso comum e funda consensos capazes de sustentar o crescimento beligerante das igrejas neopentecostais, novas defensoras de uma velha receita: a intolerância com a diversidade de formas de acesso à transcendência.

A convivência com tal realidade adversa no âmbito religioso nos leva a dizer que ela mesma é, hoje, constituinte do campo afro-brasileiro... Assim o mundo afro também se delineia pela negação do afro. Explico. A auto-afirmação dos neopentecostais presentes no *mundo negro* de Salvador passa pela demonização da origem afra; ou seja, a sua

⁹² As reflexões e dados anunciados nesse tópico são oriundas do Programa Egbé – Territórios Negros de KOINONIA, Presença Ecumênica e Serviço, publicados por mim (OLIVEIRA, 2003).

auto-identificação se faz com o *não afro*: fórmula negativa de dialeticamente reconhecer a existência deste mundo (e em particular do mundo do candomblé) que assim continua sendo sua referência.

Outras reações mais amistosas que buscaram romper com os preconceitos, retirar os signos malignos atribuídos àquelas religiões, por vezes as folclorizaram. Isso não evitou a segregação social imposta às religiões afro-brasileiras, por mecanismos oficiais ou informais.

Em meio a essa ebulição de posicionamentos sociais, os candomblés têm conquistado espaços positivos (ainda que algumas conquistas sejam ambíguas, do ponto de vista político). Entre as mais fortes conquistas na esfera política está a que se conseguiu perpetrar na esfera cultural.

Desde os anos de 1980 conquistou-se, a partir do Terreiro da Casa Branca – *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* o direito ao tombamento de terreiros como patrimônio histórico. Instrumento de garantia territorial que só começa a ser amplamente mobilizado a partir do final dos anos de 1990, mais de dez anos depois. No final da década de 1990, início dos anos 2000, a reivindicação por tombamentos cresceu e alcançou resultados. Já são três novos processos concluídos e pelo menos outros dois em andamento em Salvador pelo Instituto Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN (o que repercutiu em casos de tombamento estadual em andamento em Salvador, e de tombamento municipal efetivado em Belo Horizonte⁹³).

⁹³ Trata-se do processo em curso do Terreiro do Oxumaré em Salvador e do processo concluído em 1995 do *Ilê Uopo Olojucan* em Belo Horizonte – MG, que mantém filiação a uma sacerdotisa da Casa Branca (Mãe Nitinha) e intercâmbios com a Casa Branca em períodos festivos. Houve também o caso do Terreiro do Bate Folha, de nação angola, com processo concluído em 2003 no IPHAN, assim como o Terreiro de Olga de Alaketu em 2004. Esses exemplos confirmam a estratégia e o sucesso que segue sendo buscado a partir da primeira ação de tombamento, da Casa Branca.

O foco na questão cultural tem sido importante para o candomblé desde que abarque outras dinâmicas, não menos essenciais.

Territórios negros

Não há candomblé sem comunidade em operação. Só é possível produzir e reproduzir a riqueza estética e ritual desta religião com muito trabalho comunitário. A produção de decorações, de roupas, de alimentos e de festas com músicos treinados supõem um esforço conjunto desenvolvido, por comunidades de escassos recursos materiais.

Não há candomblé sem espaço. Parece uma afirmação tão óbvia que não seria necessário repeti-la; é quase como dizer: não há cultos sem espaço. No entanto as fragilidades, como que veias expostas das comunidades organizadas em torno dos cultos aos Orixás, Voduns, Inquices, Caboclos e Ancestrais são muitas nesse aspecto. Terreiros que ocupam terrenos urbanos há mais de cinco (e até há mais de 100 anos) sentem-se inseguros por conta de pressões da especulação imobiliária, nos grandes centros e (até mesmo no interior), e pela crescente deterioração ambiental (pois “sem folha não há candomblé” – máxima comum a todas as *nações* do povo-de-santo). Nesse sentido, dados de pesquisa recente mostram uma migração/expulsão dos candomblés de Salvador em direção a áreas de maior mancha verde, o que, *grosso modo*, pode se resumir como um vetor de movimentação do centro-sul para o norte e nordeste da grande Salvador (abrangida a área metropolitana de Lauro de Freitas e Camaçari.)⁹⁴.

Mais que um espaço de culto, um Terreiro é lugar (ainda que apenas desejado) de moradia de famílias, de cuidados dedicados a plantas e mananciais de águas, um centro

⁹⁴ Ver a esse respeito a Tese de Mestrado de Jussara Rego Dias (REGO DIAS, 2003)

de atendimento de saúde com o uso de plantas medicinais e um lugar de referência de valores, dignidade compartilhada com outros núcleos de cultura popular, notadamente em periferias metropolitanas, que convivem com as caóticas e violentas consequências da ausência dos serviços do Estado, e com as regras de poderes locais, geradores de uma paradoxal anomia.

Há Terreiros de diferentes tamanhos, desde 10 m² (pequeno assim!) até mais de um hectare (10.000 m²). Isso não descaracteriza o fato de que constituem territórios – lugares referidos a um passado histórico comum a um grupo social, que ali se reproduz culturalmente, e que administra uma fronteira simbólica entre os de dentro e de fora. A identidade negra conferida aos grupos sociais cingidos por esses territórios, ou porque se reconhecem assim ou porque é inevitável que a sociedade assim os identifique (ou estigmatize) é irrefutável. Devemos, portanto, chamá-los de *territórios negros* – ainda que pelo confinamento a que foram levados pela expropriação territorial, em muitos casos devamos falar de “espaços sonhados” — espaços onde o sonho de reunir livremente todos os *filhos* do *axé* e de relacionar-se com os elementos da natureza se realiza pelo jogo dos símbolos e pela invocação às divindades.

Candomblé e direitos

Na esfera política em que nos deparamos com esses *territórios negros* misturam-se os sonhos e as reivindicações de direitos contestados pela intolerância religiosa, e de autogestão dos bens culturais que aí se produzem; luta por melhorias de condições de vida, por espaço adequado à sobrevivência e pela livre associação civil.

Nesse último aspecto dos direitos há enormes entraves burocráticos, relativos às tentativas de regularização das sociedades organizadas em torno dos terreiros de candomblé (esta é a experiência recorrente na Região Metropolitana de Salvador).

É precário o desempenho civil de candomblés sem Associação Civil registrada. A identidade pública é uma necessidade presente em qualquer busca, por parte dos terreiros, de garantia de direitos, no entanto não há procedimentos desburocratizados. É praticamente impossível proceder ao registro como associação se as comunidades não têm acesso a um bom nível de alfabetização, e a assessorias técnicas, por vezes jurídicas. Os cartórios não oferecem alternativa de serviço público a comunidades sem recursos humanos e materiais, o que é o caso da imensa maioria dos terreiros de candomblé.

Somem-se a esses problemas aqueles que reproduzem uma história de preconceitos e de segregações que atingem o conjunto dos negros do Brasil, preconceitos dos quais as comunidades de candomblé não escapam —, muito pelo contrário, já que representam uma religião identificada pela marca da origem africana, associada ao estigma de população atingida anos a fio pela escravidão.

Um quadro como este, por si só, já indicaria a necessidade de políticas públicas voltadas para a superação de tantas desigualdades. Mas os próprios órgãos públicos reforçam os preconceitos em atos administrativos discriminatórios. Haja vista: (1) a cobrança generalizada e indevida aos terreiros de Imposto Predial Territorial Urbano – IPTU, de que todos os locais de culto religioso estão imunes, por força da Constituição Brasileira; (2) as dificuldades de registro policial, nas delegacias, de agressões sofridas pelo povo-

de-santo por conta da intolerância religiosa; (3) a falta de conhecimento adequado dessa problemática por parte das autoridades públicas, em especial do Ministério Público; (4) e também as dificuldades encontradas em processos visando garantia de propriedade em função do uso sem contestação por mais de cinco anos (Usucapião): exigências de provas da identidade religiosa, de documentos históricos e de plantas de situação, para citar só algumas.

A política de acúmulo e ocupação de espaço nas “vitrines”

Nesse contexto a mesma estratégia que se evidencia na análise das relações dos Blocos Afro e Afoxés com as “vitrines de Salvador”, ou seja, com o mundo dos serviços de qualidade, da segregação dos negros, da relação privilegiada com os poderes públicos... Também se pode ver a partir do *mundo do candomblé*. Onde grandes, históricos e reconhecidos terreiros ocupam um espaço nas relações de poder da sociedade que de outra forma os faria invisíveis, tornando-se os próprios terreiros “novas vitrines” de exposição e conquista de direitos para as comunidades que deles se aproximam como quem busca um portal de visibilidade e de acesso a melhores condições de vida. Não é impossível que terreiros, assim como blocos e afoxés se isolem na “vitrine”, num quase deslumbramento, fenômeno de que não vi a Casa Branca compartilhar – é o contrário o que as suas políticas de reciprocidade e relações em rede apontam – assunto que retomaremos no próximo capítulo.

Por enquanto destaquemos um aspecto da política cultural que se torna instrumento vital para todo um campo de relações, o *mundo do candomblé*: o tombamento de que já fizemos alusão. As conquistas que esse instrumento trouxe à Casa e o efeito de

visibilidade que provocou para outras casas de candomblé reafirmaram a importância da estratégia de busca de tombamento adotada e reforçaram o papel de “nova vitrine” ocupado pelo Terreiro de *Iyá Nassô*. O Terreiro é frequentemente visitado por autoridades civis. Desde Aloysio Magalhães (que ocupava um posto equivalente ao de responsável pela Cultura), todos os Ministros da Cultura foram ao *Ilê de Iyá Nassô* (Gilberto Gil ainda não foi, mas já se fez representar lá); também lá foram todos os prefeitos de Salvador, de Aliomar Baleeiro para cá, e vários governadores. O atual Reitor da UFBA já compareceu algumas vezes. Deputados e vereadores sempre aparecem. Isso mostra que a Casa tem um capital de prestígio que lhe permite conseguir muitas coisas. O Tombamento foi decisivo para isso e por outros motivos ainda. Não foi um ganho apenas simbólico no caso da Casa Branca (como parece estar sendo para outros terreiros): só assim ela conquistou a propriedade do terreno, que estava sendo retalhado por Hermógenes Príncipe; e após o tombamento foi objeto de muitas intervenções restauradoras feitas: pelo IPHAN (reconstrução do telhado do barracão), pelo IPAC (contenção de encostas atrás do barracão, construção do *abulê*, demolição do Posto de Gasolina, primeiras obras da Praça de *Oxum*); pela Fundação Palmares (uma contenção de encostas nos fundos da casa do finado Antônio Agnelo); pela Prefeitura que, na intervenção recente, fez aí a obra mais custosa e significativa, de infraestrutura (drenagem de águas pluviais, contenção de encostas em todo o terreno, piso da Praça de *Omolu*, restauração da Praça de *Oxum*, iluminação, paisagismo...). Somando-se tudo, está entre os terreiros mais beneficiados pelo poder público. Posição que acaba por iluminar uma posição de prestígio, capital acumulado e procurado, o que produz um assédio de relacionamentos represados e redistribuídos para o *mundo do candomblé* na forma de “nova vitrine” e da rede de relações com outros terreiros – nos termos de abordaremos no último capítulo.

Da geografia aos primeiros critérios de seleção e constituição da gente da casa

Essas reflexões me fizeram entender que se, por um lado, não se pode atribuir ao candomblé como um todo, muito menos à Casa Branca, um papel definidor (em termos absolutos) na marcação de uma fronteira étnico-racial, por outro lado não se pode esquecer que essa fronteira existe, mesmo que seja como segregação não politizada pela maioria, e que o candomblé (em sua face a mim revelada a partir das relações da Casa) participa do campo que a fronteira configura; em vista disso, creio que é cabível, num breve esboço feito a partir da Casa Branca (que identifico como um portal significativo da fronteira entre “mundos”, “nova vitrine”), reconhecer alguns critérios étnicos de inclusão que podem ser manejados e compartilhados neste contexto – seriam assim os primeiros no repertório de critérios que selecionam os membros do grupo, apontando para as origens preferenciais onde eles são recrutados.

2 – INGRESSO, RECRUTAMENTO E ACOLHIDA

Antes de entrar nesse tema dos critérios, sinto a necessidade de rever um pouco as minhas posições.

No processo de caracterizar o candomblé da Casa Branca, nos capítulos anteriores, como constituinte de uma fronteira étnica, percebi a importância da questão da origem negra, mas cheguei a me incluir no mundo negro da Bahia devido a minha adesão a tal fronteira e à sua herança simbólica comum, onde vigem auto-atribuições de origens míticas e definições sociais compartilhadas por uma maioria de negros, de gente com

traços fenotípicos negróides (que por isso são discriminados). Não retiro ou nego essa reflexão; apenas necessito aqui precisá-la com novos elementos, que se impuseram a mim de forma gritante, quase me compelindo a sistematizá-los.

Entender que minha adesão aos códigos simbólicos de uma fronteira abundantemente estigmatizada por preconceitos de imediato me leva a ser incluído no espaço definido por ela, é a admissão de que a fronteira existe e de que um dos lados a significa negativamente: o lado hegemônico, produtor e mantenedor de preconceitos e de estigmas sociais. Faltava, no entanto, perceber o óbvio (mas talvez obliterado pela minha vontade de afirmação de valores, e de revelação de minhas opções de fé sem preconceitos): perceber que há um outro lado atuante no processo, verificar que este outro lado estabelece seus critérios de acolhida, de recepção da adesão (minha ou de qualquer outro).

Dito agora, parece óbvio; mas o convívio que me imergiu nesse campo de relações, privilegiado por uma generosa acolhida no candomblé, não me deixava notar que há critérios de aceitação manejados por parte de quem acolhe. Pois a adesão não representa qualquer favor⁹⁵; não os obriga o fato de que eu os tenha escolhido como comunidade de referência simbólica; a aceitação da minha pertença passa necessariamente por uma avaliação.

Abordando, então, ao tema da constituição social da “família” *da Casa*, é necessário reconhecer de que estamos falando: de um processo controlado. Entre a vontade de

⁹⁵ Assim creio poder abrir outro viés crítico de minhas próprias posturas até aqui, aquele que poderia beirar um certo romantismo, ou uma quase folclorização do outro a partir de meus valores de origem.

“ingresso” na “família” e a sua efetivação há regras respeitadas de “recrutamento” e de “aceitação”, o que se pode identificar a partir de critérios.

Critérios Facilitadores e Critérios Rigorosos

Como antes, minha ênfase está mais nas dinâmicas cotidianas que garantem a manutenção de uma fronteira e menos nos marcadores de identidade étnica, ainda que eu tenha que reconhecer que nesse âmbito das marcas comuns encontrei critérios de inclusão também capazes de identificar pessoas do *mundo afro* soteropolitano. Se entendo que a lógica de manutenção da fronteira é um compromisso entre fatores externos e internos e entre adesão e aceitação, e se há critérios étnicos convergentes na adscrição ao mundo do candomblé e ao conjunto do “mundo afro” soteropolitano, esses critérios poderiam ser contados entre os marcadores de fronteira significativos para a Casa, operantes na admissão de sujeitos. Entre tais marcadores de pertença poderíamos citar: cor da pele, bairro de origem, condição socio-econômica e educacional e um passado afro.

Mas efetivamente não se pode credenciar apenas aos marcadores de identidade étnica relativos ao mundo afro soteropolitano a entrada no subconjunto que chamei mundo do candomblé. Esses, a meu ver, podem ser qualificados como critérios facilitadores de acesso. No entanto, há outros: os critérios rigorosos de acesso que pude derivar da preocupação com a manutenção da fronteira da Casa. Estes estão relacionados com o campo religioso em que se insere o grupo eclesial, e se deduzem das condições de entrada efetiva na “família” da Casa, que no limite podem prescindir das “facilidades”, ou seja, são suficientes para estabelecer o acesso e constituir o grupo eclesial. O

contrário não é verdade: os critérios facilitadores não garantem a entrada na família. Acumulados os dois conjuntos de critérios (facilitadores e rigorosos) tentei esboçar o processo sociológico e as características das formas de constituição do grupo⁹⁶.

3 – TECENDO A “FAMÍLIA”: CRITÉRIOS EM MOVIMENTO

Antes faço uma pequena advertência, que se for óbvia demais já vem antecipada das devidas desculpas. O termo *critério*, que tenho usado, pode evocar clareza e formalização em um tal grau que os tornaria facilmente formuláveis, ou objetiváveis, como quando se redigem estatutos ou regimentos internos de instituições. Não é nesse sentido que me valho da palavra. Estou no campo das regras sociais que nem sempre chegam a formalizar-se, como a antropologia tem evidenciado a mais de século, desde Durkheim; considero desnecessário repetir seus fundamentos.

• • •

Critérios facilitadores de acesso à “família”

A Casa Branca participa do mundo afro-soteropolitano, inserida em um seu subconjunto ou em um conjunto que lhe é intercessor.

Nesse sentido posso afirmar com segurança que um indivíduo ou grupo terá menos barreiras⁹⁷ (o que quer dizer que outros terão mais dificuldades) em sua aceitação no

⁹⁶ Para essa reflexão me pareceu que estive em vantagem, no sentido de ter alguma facilitação no processo de trabalho de campo. Além de tornar-me exigente em termos de auto-reflexão, a minha própria presença como neófito do candomblé e, simultaneamente, pessoa de fenótipo muito pouco negróide (e visivelmente oriundo da classe média) me expunha às estratégias usadas pelos grupos, de inclusão e não-inclusão.

candomblé da Casa Branca se tiver características denotativas de pertença ao mundo negro baiano, tais como:

- Se for negro ou negro-mestiço;
- Se vier de algum dos bairros por onde costumam circular os soteropolitanos da Casa;
- Se sua origem social for de classe social baixa ou classe média baixa: uma aceitação diretamente proporcional ao seu nível de pobreza;
- Se for vizinho da Casa, o que praticamente se confunde com o critério anterior, dadas as características sociais da vizinhança, mas lhe acrescenta o critério de proximidade e faculta a assiduidade;
- Se for ligado a alguma das famílias que participam da “família” sacerdotal da Casa;

Esse último critério aponta para outros mais rigorosos de inserção na rede de relações intragrupais; mas nesse ponto ainda me atenho ao aspecto geral de facilitação do acesso pela via do parentesco, que em geral se confunde com a proximidade racial com o grupo (de maioria negra), critério compartilhado assim com a fronteira étnica mais geral: de pertença ao mundo negro baiano.

⁹⁷ Parece que esses critérios iniciais estão impregnados de uma negatividade, embutindo uma dinâmica prática de proteção, mais que de recrutamento... De fato, não há uma proteção revelada, mas eu diria que quase velada, pois a Casa é efetivamente assediada por muitos: dinâmica que de alguma forma acabou por impregnar minhas impressões, que revisando decidi não abandonar, pois formuladas assim se aproximam dos processos efetivos de construção pela “família” de um “nós” e um “eles”.

O que sigo refletindo agora diz respeito às especificidades mais rigorosas da pertença à “família” da Casa Branca do Engenho Velho da Federação, *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*⁹⁸.

Ao modo de uma transição entre os critérios facilitadores e os rigorosos encontrei um fenômeno intermediário, quase que um “limbo” que aponta para uma forma de relação intermediária entre a inclusão e a contenção fora da “família”.

Vejamos então essa quase-aceitação no grupo eclesial antes de pensar naqueles que seriam critérios mais rigorosos para chegar à inclusão.

Alguns aspectos de uma “dialética da não-inclusão”

Eu já encontrara sinais de que a marca racial era um fator de aproximação com o mundo do candomblé na Casa Branca. Anotara críticas veladas ou expressas a “esses brancos que vêm conhecer o candomblé para publicar livros”, a essa “gente que se aproxima do candomblé para tirar vantagens e em vez de ajudar pode é prejudicar”, alusões a brancos, muitos deles profissionais liberais, que “eram ‘doutores’” e que “não ajudavam o candomblé”: advogados, professores, “gente graúda” que “só queria falar de candomblé, mas pouco se dispunha a ajudar”. Deu-se ainda que nas minhas visitas a pequenos Terreiros cheguei a deparar com um *Xirê* representado para que os visitantes (brancos) o pudessem ver.

⁹⁸ Ela pode ser vista como travessia de entrada para o mundo do candomblé, mas mesmo assim não me arrisco na tentação de generalizar para todo o candomblé o que pude perceber a partir da Casa. Por outro lado, folgo em afirmar que a adesão à Casa, seguida de uma aceitação efetiva, é uma entrada no mundo do candomblé viabilizado pelo poder simbólico da Casa e pela sua rede de relações que abordaremos finalmente no último capítulo.

Pareceu-me incrível que uma comunidade se dispusesse a tal atitude, apenas para agradar... Meus olhos moralmente impregnados de uma pseudo-ética da religiosidade não conseguiam ver o episódio em perspectiva histórica e no horizonte de uma teia de conflitos administrados; não vi que os encenadores podiam, assim, promover com um sentido razoável a aparência de inclusão e aceitação de elementos a quem efetivamente não querem (ou ainda não querem) ver incluídos em seu grupo social.

Terminei por admitir a existência dessa prática (o *Xirê* para visitantes – um quase teatro) quando fui informado que na própria Casa Branca já se fez uso de tal prática (chamada *mesa branca*), e de que um dos seus mais ilustres freqüentadores fora o senhor Edson Carneiro.

— Hoje não se faz mais isso por aqui, mas eu vi algumas “mesas brancas” que se fazia para autoridades... Seu Edson Carneiro era um que sempre vinha.

Isso me foi dito, assim mesmo, por senhora de mais de 80 anos de idade e reafirmado por gente de mais de 60 anos de santo na Casa.

Mas se hoje não se fazem mais *mesas brancas* (quase igual a “mesa de brancos”) não quer dizer que não se acionem atitudes e práticas de uma dialética das aparências, que assumi chamar de “dialética da não-inclusão”, pois para o “acolhido” nesse jogo estratégico fica a forte impressão de inclusão no grupo social, quando o processo leva de fato a barrar a inclusão.

Quais seriam essas práticas?

[Talvez haja algumas de que ainda não tenho notícia, mas espero poder reconhecê-las; ou melhor, espero que, adiante, ao descrever a aceitação efetiva (com o funcionamento preciso dos critérios de inclusão), eu possa facilitar, por comparação, eventuais deficiências da próxima descrição da “dialética da não-inclusão”.]

Alguns tratamentos dispensados a determinadas pessoas nas festas públicas definem uma estratégia de aproximação/distanciamento (para além do antigo esquema da *mesa branca*):

- Clientes⁹⁹ — brancos ou não, mas especialmente os brancos — são identificados no terreiro, e sobre eles circulam informações relativas a seu *status* nas relações com a Casa: pondera-se de quem são clientes, e se podem adquirir posição no espaço ritual destinado às autoridades para as quais se busca cadeira especial, e a quem se dá assento entre os convidados. [A deferência aproxima, mas não tanto quanto pode parecer].
- Pode ser que alguém seja convidado a estar na Casa em num momento anterior ao da festa pública, sendo-lhe, então, franqueada uma convivência com pessoas da Casa: a aproximação de sacerdotisas, altas dignitárias da hierarquia, até mesmo a mãe-de-santo, o convívio com os *Ogans* e a participação em suas conversas na *Casa dos Ogans*, o ingresso em aposentos de antigas sacerdotisas da Casa... Dá-se à pessoa assim recebida a oportunidade de experimentar um certo convívio, sem que o mesmo signifique aproximação de cultos internos; este afastamento se nota pelo grau

⁹⁹ Sobre o tema “clientes” falarei com mais cuidado adiante.

de generalidade das conversas, pela evitação da abordagem de temas religiosos e pela distância em que esses visitantes são mantidos dos “trabalhos” rituais realizados nos assentamentos.

- “Não incluídos” fraternos – é possível encontrar entre participantes da Casa pessoas que ainda que iniciadas, não têm acesso aos *awo*. Esse é um tipo de “não-inclusão” rara, mas encontrável, e refere-se a relações de confiança e poder, as quais só consideraremos adiante.

Segundo notei, é possível que até mesmo gente iniciada por filhos da Casa fiquem por anos administrados sob o signo dessa “dialética da não-inclusão”. Adiante abordarei um exemplo.

Como essa administração de “não-incluídos” revela de fato um tipo de cerca onde pessoas são colocadas, sem sabê-lo, até que lhes sejam abertas portas de integração nas relações da “família”, trata-se de um processo de controle sobre o ingresso.

Pude comentar com alguns da Casa sobre essa dinâmica em que as pessoas são acolhidas e simultaneamente contidas, sutilmente impedidas de ingressar na “família”:

— Todos passamos por isso... E tem gente que nunca sai.

Achei duras essas palavras, e são poucos aqueles com quem se pode falar sobre tal “dialética”; creio que só pude abordar o assunto devido a minha ligação fraterna com alguns membros da “família”. De qualquer forma, essa afirmação levou-me a ampliar o

significado da “dialética da não-inclusão”. Voltarei a considerá-lo após a abordagem preliminar de dois aspectos do problema.

Um desses aspectos corresponde à reafirmação da referida “dialética” no temor (cuja existência constatei no mesmo diálogo), que alguns têm de ser colocados no “limbo”, ou seja, de uma ora para a outra terem vetado o seu acesso aos *awo* da “família”, ou mesmo de sofrer uma certa proscrição do exercício sacerdotal na Casa – o que seria um retorno à “não-inclusão”, promovido por relações internas de poder.

Outro aspecto é de que pude registrar rara exceção. Há ao menos um caso (só pude ver um) em que as portas de entrada na “família” foram abertas, mas o indivíduo “não-incluído” prefere manter-se aí, nessa condição – não que a “família” o impeça, mas por sua consciência e escolha pessoal. Essa exceção apenas confirmou, a meu ver, a existência da “dialética da não-inclusão”.

Mas como dissemos, somente de posse dos critérios rigorosos de aceitação na “família” da Casa, poderemos melhor vislumbrar o que é não estar incluído e quem são os administradores efetivos da “dialética da não-inclusão”.

O que fica aqui registrado é que a “dialética da não-inclusão” define um lugar, uma “quase inclusão” na família, condição a que, em princípio, “*todos*” estão sujeitos (visitantes, clientes, fraternos, iniciandos e até iniciados). É uma condição da qual não se espera que os participantes tenham consciência: a circunscrição em um “limbo” de onde, a critério da “família”, poderão sair, em tese — e ao qual poderão voltar se as relações de poder assim determinarem. É assim um lugar de avaliação onde se colocam

alternativas... tanto de aceitação no grupo como de proscrição; é a fronteira dos “não-incluídos”, lugar de onde poderão vir a ser convocados (ou reconvocados) membros para a admissão efetiva na “família”, espaço de uma potencial pertença, em que se situam participantes de uma “quase inclusão”. Aqueles que se aproximam, interagem, freqüentam a Casa são incluídos no espaço de observação da “não-inclusão”, mas não só, mesmo aqueles que têm a iniciação na Casa, vínculo indelével com a “família”, podem vir a ser ali situados – configurando uma evitação, uma não admissão nos círculos de saber e poder, de que à frente trataremos.

Crítérios Rigorosos de acesso à “família”

Os retratos re-visitados que apresentei da Casa poderiam fazer pensar que somente critérios religiosos de admissão, *stricto sensu*, conformam o grupo eclesial: a ênfase no processo de formação que faz os sujeitos passarem de catecúmenos a sacerdotes talvez levasse a crer que o processo de iniciação por si só seria suficiente para atingir o clímax de aceitação na “família”. Em parte isso é verdade, e tal processo é critério muito significativo.

No entanto o convívio com uma comunidade iniciática como a da Casa está eivado de outros processos sociais de inclusão que se somam àquele momento ritual decisivo. Esses desempenhos sociais paralelos ao estritamente religioso se valem das relações estabelecidas pelo viés religioso e não alteram os princípios e os procedimentos de formação sacerdotal, mas estabelecem jogos que podem promover ou represar ascensões na iniciação e o pleno acesso ao corpo de conhecimentos especiais facultados à hierarquia.

Em suma: a convicção teológica de que o candidato foi escolhido pelos Orixás e por eles levado a declarar sua vontade de, ou concordância com a, iniciação é inquestionável. Tal crença vale tanto para *Adoxes* como para *Ogans* e *Equedes*, com as devidas nuances. *Adoxes* podem não querer a iniciação, mas é um desiderato dos seus Orixás cuja negação, acredita-se, lhes trará sérios problemas¹⁰⁰. *Equedes* e *Ogans*, por não passarem por transe, supostamente podem negar-se por mais tempo à iniciação, mas também sobre eles incide a mesma expectativa de cumprimento de um chamado, e problemas por que passam na vida são vistos como consequência de suas negativas. Inversamente, sucessos são vistos como dons dos *Orixás*, graças recebidas pela iniciação. Logo **essa abertura para a iniciação (na Casa) é o primeiro dos critérios que se situa no campo dos valores rigorosos, e aponta para a final aceitação (plena) do candidato no seio da família.**

Mas sociologicamente há outros fatores de aceitação que podem, em alguns casos, ser até anteriores ao dado teologicamente aceito da indicação por um *Orixá* (convite religioso à incorporação como catecúmeno da “família”); vejamos alguns que pude localizar.

A proximidade pessoal e a acolhida de lideranças religiosas da Casa.

Um *Abian* (fiel assíduo no Terreiro) pode ter chegado à Casa como cliente religioso de um seu membro, ou por ter com um seu membro relações de parentesco. No entanto, há pessoas situadas na hierarquia ritual da Casa em lugares mais elevados segundo a

¹⁰⁰ Ordep Serra em seu artigo “Caçadores de Almas” (SERRA, 1995a) dissecou o tema do drama do chamado, ou drama da conversão, que reforça a teologia de que sempre, e antes de qualquer um, os *Orixás* escolhem o vocacionado, que só encontrará alento quando responder à vontade do Santo.

seniority, situação esta que lhes confere um status diferenciado. Assim, a graduação das pessoas que medeiam a chegada de alguém na Casa interferem no grau de sua aceitação, e aquelas em posição mais elevada na hierarquia conferem um espaço maior de interação ao recém-chegado. É uma relação tanto mais ampla quanto mais elevado for o grau do intermediário(a) na hierarquia ritual.

Mas não é só da hierarquia ritual definida pela antiguidade na iniciação que se compõe o núcleo de maior poder na Casa. Há uma outra hierarquia também muito respeitada que compõe a liderança máxima da comunidade, e corresponde ao núcleo de confiança da *Ialorixá*.

Explico um pouco mais a que me atenho ao referir-me a um “núcleo de confiança”.

Pude notar que se estabelecem entre a mãe-de-santo e algumas das sacerdotisas mais antigas¹⁰¹ relações de confiança que são efetivamente uma forma de compartilhar os seus poderes sagrados. Essas mulheres são como “braços direitos” (se é que posso falar assim) na condução dos complexos rituais internos em que se reproduzem “fundamentos” de propiciação, em oferendas e consultas oraculares aos *Orixás*. Entre a mãe-de-santo e aquelas mulheres define-se a condução religiosa da Casa, especialmente por meio de uma divisão de trabalho entre a *Ialorixá* e elas no tratamento de assuntos de caráter religioso; a *Ialorixá* e esse núcleo busca manter o equilíbrio interno das relações de poder. Apesar da ênfase no religioso e de uma certa separação dos assuntos seculares, deixados a critério dos dirigentes da Associação Civil do Terreiro, elas formam com a mãe-de-santo o principal centro de poder, e são, em geral, consultadas

¹⁰¹ As selecionadas para o “núcleo de confiança” são sacerdotisas de mais de sete anos de iniciação, mas não necessariamente são as mais antigas em iniciação na Casa.

sobre assuntos críticos, mesmo aqueles que envolvam impasses políticos supostamente seculares¹⁰². Por isso faz parte do projeto de governabilidade da *Ialorixá* evitar instabilidades nas relações com esse núcleo de sacerdotisas. Fica patente que o tamanho das atribuições e o volume em geral grandioso das obrigações (e festividades) religiosas faz com que a mãe-de-santo se estribe nesse apoio para o desempenho de funções de sua responsabilidade, em matérias que começam no microcosmo das relações de fé e teológicas, nas consultas oraculares, e se estendem às relações públicas cuja trama aflora nas festas e se espraia nos contatos com o estado e a sociedade civil. Ocupar um lugar entre essas pessoas de grande confiança da mãe-de-santo é, de fato, compartilhar, em certa medida, o seu poder. Em geral, essas são relações estáveis que não mudarão enquanto permanecer a mãe-de-santo, configurando assim um projeto de governabilidade.

Nessas tramas da hierarquia encontrei ainda uma outra também intermediária. A mãe-de-santo apóia e estimula o serviço de pessoas que, mesmo não se contando entre as do círculo das mais antigas, despontam por seus méritos, e embora não sendo do “núcleo de confiança” podem compartilhar de parte de suas responsabilidades rituais. Mas essa é uma condição rara e exige das pessoas selecionadas um comportamento *sui generis*: elas devem ser capazes de atender às responsabilidades que a *Ialorixá* lhes atribui e, ao mesmo tempo, de administrar as relações conflituosas geradas por competições por status (visto como ciúmes) com as mais velhas em geral e as de “confiança” em particular. Aprender a situar-se nessa “corda bamba” acaba sendo uma forma de aprendizado e formação paralela com um vetor de renovação do corpo sacerdotal. Esse aprendizado poderá ser útil; caso a pessoa se destaque, futuramente pode vir a constituir

¹⁰² Já pude abordar o quanto esse limite com o mundo secular depende de uma boa relação com o sagrado, que o determina em última instância.

um componente do “núcleo de confiança” ou habilitar-se a assumir uma posição elevada na hierarquia formal.

Estar de alguma forma próximo das lideranças máximas na hierarquia formal ou do “núcleo de confiança da Ialorixá” (ou das pessoas que ascenderam por mérito) é uma forma de vínculo que pode mediar fortemente a aceitação pela “família”. Dá-se também o contrário: rugas em relações com esse centro de poder podem inviabilizar o acesso do candidato. O parentesco direto ou o apadrinhamento por amizade etc. servem para constituir grupos em torno dessas lideranças hierárquicas, por elas cuidados. Os clientes, por exemplo, podem ter esse tipo de acesso, especialmente os clientes da própria mãe-de-santo.

Note-se, no entanto, de que as coisas não se dão naturalmente e sem avaliações.

Explico melhor.

A proximidade de alguém das hierarquias citadas não é garantia plena de acesso: mesmo essas pessoas sofrem avaliações. Por exemplo, alguém que tenha uma relação de parentesco consangüíneo com gente das “hierarquias” tem a seu favor um critério facilitador de acesso à “família”, mas que pode não ser manejado em favor do(a) *Abian*. Já vi uma situação em que a proximidade e o parentesco com alta sacerdotisa levaram ao conhecimento pessoal de tal modo que serviu de anticritério:

— Tenho sobrinha aqui (na “família” da Casa), mas eu não confio nesses meus parentes, já me fizeram poucas e boas... Não dá para confiar neles.

De qualquer forma, mesmo ocorrendo esse tipo de avaliação, ela é muito mais excepcional do que corriqueira. Isso confirma a regra da facilitação da inclusão via proximidade com hierarcas do núcleo de confiança da mãe-de-santo e via pessoas que são inscritas por mérito em uma hierarquia (informal) intermediária.

A iniciação rápida na Casa

É possível que alguém passe pela iniciação sem levar longo tempo em convívio preliminar com a “família”, na qualidade de *Abian*.

Há diversas situações em que isso ocorre pela determinação dos oráculos:

- Problemas de saúde espiritual ou física da pessoa *Abian*;
- Negociações com os *Orixás* sobre a disponibilidade do *Abian*, determinada por distância de moradia, liberação no trabalho e disponibilidade de recursos financeiros (para arcar com os custos da iniciação) conquistados repentinamente;

Um caso muito conhecido e já citado até na literatura é o da recém falecida Dona Nola, iniciada em regime de urgência nos aposentos de sua casa, por Tia Massi, a contragosto da família da *abian*, que cedeu aos desígnios dos *Orixás* com medo de que ela viesse a morrer, mas exigiu que sua filha “branca” fosse *recolhida* em sua própria residência.

Em geral, esse tipo de iniciado detém poucos conhecimentos litúrgicos; em função de sua nova condição sacerdotal, ele passa a ser mais profundamente acolhido;

progressivamente (caso se empenhe nisso), conhecimentos rituais lhe serão ministrados na prática. Deste modo pode vir a ser-lhe franqueado o acesso a “fundamentos”, desde que ele se mantenha assíduo e garanta bom relacionamento no Terreiro.

O acúmulo de “educação de Axé”

Esse item vai exigir uma abordagem mais demorada, e para introduzi-lo preciso me valer de minhas peregrinações por outros terreiros, nas quais pude inferir pela primeira vez as noções relativas ao que encontrei designado como “educação de Axé” na Casa Branca.

... Os atabaques dobram e as pessoas se entreolham, alguns dos responsáveis pela acolhida no terreiro buscam lugares apropriados para os visitantes... Chega à festa de um conhecido terreiro uma comitiva da Casa Branca.

Estar entre os dignitários de tal comitiva é um exercício de cruzamento de olhares, é olhar e ser olhado em várias dimensões avaliativas... Pois ali estava eu, nessa condição, a passar entre os fiéis do culto e a reproduzir gestos e atitudes que meus pares me orientavam a adotar.

Para onde me dirigir?

Primeiro, e primacialmente, os membros masculinos da comitiva cumprimentam os atabaques e aguardam os acólitos da casa, responsáveis por indicar-lhes os assentos apropriados. Em geral, os homens da comitiva (que na Casa Branca não são *Adoxes*) são

acomodados nas imediações dos atabaques. As mulheres, por sua vez, são convidadas a ocupar assento em lugar destacado para as autoridades convidadas, a elas conveniente.

Em meio a essa movimentação (rápida, mas nem por isso pouco expressiva), códigos de avaliação são manejados, numa trama de olhares. Se a entrada foi correta, se as roupas são adequadas, se o comportamento foi de acordo com os protocolos... Era o que reparavam, segundo notei no meu empenho de observar essa observação, quase um inquérito silencioso sobre o comportamento ritual; logo o percebi na minha leitura dos olhares em que era lido.

Já falei do primeiro ponto a que nós (tanto os homens como as mulheres) deveríamos dirigir-nos, e do gesto inicial: o cumprimento dos atabaques. Passo a outro item.

Que roupas vestir?

Os olhares escutam de alto a baixo as vestes dos visitantes. Reparam se são de cores adequadas aos festejos do terreiro em celebração, compatíveis com o(s) *Orixá(s)* homenageados, mas, além disso, também coerentes com as cores do *Orixá* que, no período, está na regência do tempo litúrgico da Casa Branca. Por exemplo: é visto como desrespeito à própria Casa apresentar-se em outro terreiro com roupas que não sejam alvas, em época de regência de *Oxalá* na Casa Branca. Trata-se, assim, de uma equação a ser equilibrada: da qualidade das cores dos *Orixás* em festa no santuário visitado com as qualidades das cores a reger a Casa no mesmo período.

Estar em tal comitiva enseja diferentes aprendizados que os mais velhos – líderes da comitiva – estão prontos a ensinar, observar e exigir. Não é apenas simples vigilância o que se requer então dos iniciados mais antigos; é também um cuidado com relações diplomáticas e com a imagem pública da Casa, especialmente por que as festas públicas desta e o período de regência respectivo são de conhecimento geral entre os terreiros que com ela intercambiam esse tipo de visitas.

Que gestos não esquecer?

Os anfitriões aguardam solenemente que os visitantes cumpram o ritual de chegada em sua plenitude, o que é selado pelas devidas reverências à autoridade máxima do terreiro... Flutuam observações que podem levar ao embotamento de um recém-chegado, sobretudo tratando-se de um recém-acolhido em uma comitiva da Casa visitante, e até induzi-lo a uma reclusão paranóica marcada pelo receio de cometer erros, de ser autor de gafes ali vigiadas... Mas os olhares que, inicialmente, perscrutam suas roupas, seus gestos, sua movimentação no espaço do terreiro visitado, a medi-la, a avaliá-la, seguem intensos até alcançar o ponto inverso: de inquiridor e quase repudiador a receptivo... É esse olhar que os visitantes pacientemente aguardam enquanto cumprem os protocolos iniciais. Eu que, neófito da Casa, me via em tais condições, sem o conforto da experiência prévia de outros episódios similares, aguardava ansiosamente o olhar de acolhida, alforria do jugo da (possível) condenação de uma intrusiva presença: a mirada capaz de transmutar os sentimentos sombrios a que a insegurança me induzia, o olhar propício pronto a levar-me de invasor a hóspede.

Sentado ali, próximo aos atabaques, ao lado dos meus pares da Casa, eu acompanhava o ritual, envolto, já, em uma certa aura de autoridade acolhida, mas concentrado nos procedimentos do culto, em cujos momentos especiais se faziam necessários comportamentos adequados. Exemplifico. Quando passam os *Orixás* (incorporados), a eles se presta reverência com as mãos erguidas à altura do peito e espalmadas, em gesto de acolhida e retribuição de *Axé*. Quando tocam músicas dos *Orixás* patronos da Casa Branca, deve o membro da sua comitiva pôr-se de pé e saudá-los tocando com as pontas dos dedos primeiro a terra, e depois a própria cabeça. Este gesto se repete quando tocam cantigas do *Orixá* principal do indivíduo em questão, e também do *dono-da-cabeça* da autoridade mais antiga (em termos de iniciação) presente na comitiva. Também se fica de pé quando os atabaques tocam para o *Orixá* homenageado na festa, ou para o patrono do terreiro, ou para o *Orixá dono-da-cabeça* da autoridade máxima da casa anfitriã... Em suma: há um conjunto de saberes manejados a partir da presença no espaço ritual, saberes cujo aprendizado acontece, em parte, nesses momentos de visitação, mas cujo repertório maior é aprendido nas próprias festas da casa a que pertence o visitante — em nosso caso, na Casa Branca.

Outras coisas que depois pude ver na Casa se me revelaram antes naquele tipo de visitação em comitiva, e mesmo em outras visitas nas quais não me apresentei como membro catecúmeno da “família” da Casa Branca. Tornarei em breve ao exame delas, depois de comentar os pontos que aqui destaquei.

“Educação de Axé”: elementos para uma síntese

— O candomblé hoje está muito mudado, essa gente nova não tem mais aquela educação.

— É, as pessoas que têm educação de Axé não fazem essas coisas.

Assim se pronunciaram, respectivamente, uma mulher e um homem da Casa Branca, ambos com mais de 30 anos de iniciados, reclamando de comportamentos de alguns jovens e crianças que circulavam pelo seu *Ilê*. Indicavam que existe um tipo de educação transmitida no espaço-terreiro, à qual devem todos remeter-se: *educação de Axé*.

O que compõe tal *educação*? O que lhe é específico, que elementos contém?

A visitação a um terreiro, que em termos amplos esbocei acima, expõe alguns aspectos de saber associados à *educação de Axé*. Ela prescreve:

- As saudações a serem dispensadas aos visitantes;
- As reverências devidas às autoridades;
- A conveniente determinação dos espaços a serem oferecidos/ocupados;
- As vestimentas adequadas;
- O comportamento protocolar quando da execução das músicas das celebrações rituais.

Há, no entanto, mais aspectos da *educação de Axé* não revelados nessas circunstâncias e que se processam ao longo de anos de convívio em espaços-terreiro: saberes reclamados nas críticas dos anciãos registradas pouco acima. Compõem também a *educação de Axé*:

- A injunção do respeito aos mais velhos e à hierarquia;

- A definição do comportamento adequado em dias, momentos e espaços de rituais internos;
- O comportamento protocolar em períodos de regência, de abstinência e de luto rituais;
- A espiritualidade para interpretar e relativizar as regras, quando necessário.

Quero ater-me a esse último ponto, pois, por curioso que fosse expor o conteúdo dos outros comportamentos, muito deles já assinalai em momentos anteriores desta tese.

Sublinho, pois, como parte da “*educação de Axé*” um item que se destaca em meio aos outros como indicador de liberdade entre tantos aspectos de obrigações: a espiritualidade.

Os sacerdotes da Casa se referem à espiritualidade como “viver a fé” e como “ter fé”. Expressões como: “nessa hora é preciso ter fé” ou “em paz com a minha consciência eu vivo a minha fé” se repetem em diferentes contextos, querendo, a meu ver denotar espiritualidade¹⁰³.

Aprendendo a “educação de Axé”

A assiduidade ao Terreiro possibilita a conquista da *educação de Axé*. Em geral é um processo empírico que pode levar anos de aprendizados relativos a condutas compatíveis com regras especiais de etiqueta e bom comportamento.

¹⁰³ Palavra que quer expressar um modo de vida orientado pela fé. Escolhi espiritualidade entre outras palavras porque ela adquiriu significado amplo em muitas tradições religiosas e se aproxima do paradigma de liberdade que lhe atribuem os sacerdotes da Casa a que me remeto. É um conceito assim compartilhado com outros como “a liberdade no espírito” dos cristãos ou “liberdade espiritual em oposição à escravidão material”: dos budistas, dos induístas, dos kardecistas e de outros.

Os gestos adequados aos diferentes momentos rituais não são muitos e podem ser aprendidos em um tempo relativamente pequeno de relacionamento com a “família”, em épocas litúrgicas: tanto nas festas como nos rituais internos. Outros conhecimentos podem demorar mais e são assimilados mais facilmente pelas crianças e os jovens. Refiro-me aos conhecimentos musicais e coreográficos¹⁰⁴.

As músicas próprias de cada *Orixá* são aprendidas por repetição; ao menos um repertório básico delas, principalmente as que são próprias para momentos de oferendas e louvação. Dá-se o mesmo no aprendizado de toques de atabaques e de gan, instrumentos apropriados para as celebrações, que geralmente acompanham cada seqüência de cantigas para um *Orixá*, ou de cânticos adequados a uma gama de episódios rituais. Esse aprendizado é mais demorado e pode ser alimentado por muitas oportunidades de escuta.

Vinculados a esses aprendizados está o das coreografias das danças dos *Orixás*, em que muito se exercitam desde crianças, pois meninos e meninas brincam reproduzindo *Xirês*, cantigas e toques... Nisto se confirma o valor do parentesco consanguíneo e da vizinhança, já que os parentes e vizinhos é que participam, desde a infância, das brincadeiras no Terreiro. (Mas não só de pessoas que cresceram no espaço do Terreiro ou no seu entorno se compõe o grupo). Esses aprendizados são mais árduos para os que

¹⁰⁴ Lembro que não me alonguei no que antes chamei de “comportamento protocolar diante de músicas e ritmos” nos destaques entre os conhecimentos necessários à *educação de Axé*. Mas agora me parece claro notar que os aspectos aqui discriminados de conhecimento musical, rítmico e coreográfico, envolvem conhecimentos prévios àqueles “comportamentos”. É preciso saber sobre quais músicas, quais ritmos e quais *Orixás* estão a dançar, para o que conhecimentos sobre a devida indumentária de cada *Orixá* também corroboram.

demoram mais a ingressar no Terreiro ou, como dizem alguns religiosos, os de “vocação tardia”.

O domínio e bom exercício das regras da *educação de Axé* fazem com que *abians* ampliem a sua aceitação na “família”. Mecanismos informais de avaliação da observância às regras são todo o tempo manejados pelas sacerdotisas e sacerdotes mais graduados, e servem como crédito de aceitação; a recompensa de quem se aplica pode ser o ganho de mais conhecimento sobre os itens da religiosidade acessíveis ao candidato em seu estágio de iniciação. E o desacato às ditas regras, pelo contrário, pode ser catastrófico, pode gerar indisposições e bloqueios de relacionamento.

• • •

Além desse tipo de critério mais interno, a Casa, por sua longevidade e projeção nacional, é assediada por adeptos de diferentes partes do país, e mesmo do exterior. Isso requer a aplicação de outros tipos de critérios de aceitação ou de concessão de aproximação por parte do *Axé de Iyá Nassô*.

Ao longo da história, importantes casas de candomblé foram criadas por *filhos* do Engenho Velho, constituindo ramificações desta matriz e predispondo a relacionamentos especiais entre o seu e outros grupos eclesiais. Além disso, diferentes classes de relações religiosas determinaram formas distintas de vínculo de correligionários com o *Axé* da Casa, acionando regras de relacionamento, modalidades e graus de reconhecimento da ligação.

Esses tipos de atores incorporados ou incorporáveis também constituem a “família” da Casa, podendo situar-se nela segundo critérios próprios para tanto, discerníveis, inclusive, dentro do conjunto dos que chamei de rigorosos.

Iniciação por filho da “família” em terreiro que tem Axé da Casa

— A minha casa tem Axé da Roça!¹⁰⁵

Ter Axé da Casa é uma marca, entre outras, de identificação explícita com o Terreiro do Engenho Velho.

A sacerdotisa que me fez a afirmação destacada acima começava, assim, a me introduzir a um conjunto de regras aplicadas ao controle da aproximação de pessoas de outros terreiros com a Casa Branca. Queria mostrar-me que o terreiro por ela fundado e dirigido detinha um *status* diferenciado de outros que também eram, de alguma forma, “filhos da Casa”. Segundo explicou, isto se devia ao fato de que, para os rituais de fundação do seu terreiro, nas atividades de “plantio do Axé”, ela transladara alguns itens (*sacra*) integrantes de *fundamentos* de *assentamentos* da Casa, configurando assim, no plano das relações religiosas entre esta matriz e seu templo, um vínculo direto, através de materiais sagrados.

Dessa forma ela explicitou uma categoria de qualificação de um terreiro em termos de suas relações com a referida matriz: *ter Axé da Casa* não quer dizer apenas que se trata de um terreiro fundado por *filha* legítima do Terreiro de *Iyá Nassô*; além disso, quer

¹⁰⁵ Mais uma forma de se referir à Casa.

dizer também que o terreiro em questão compartilha de *sacra* presentes no *Axé da Casa*¹⁰⁶.

Explicitou-se assim o primeiro critério externo de influência sobre os mecanismos mais rigorosos de aceitação na fronteira étnica administrada pela Casa: a aproximação dos *filhos* de uma *casa* que *tenha Axé* do Terreiro do Engenho Velho¹⁰⁷. A iniciação nesse tipo de terreiro é uma credencial irrefutável para quem postula acolhida no *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*, conquanto mais adiante vejamos que não impõe aceitação automática e inquestionável. Esse tipo de iniciados são praticamente “irmãos” da “família”.

Iniciação por filho que “está no Axé da Casa”

Outro modo de aproximação e aceitação é o reconhecimento como *filhos* de terreiros que *estão no Axé da Casa*.

Essa noção de *estar no Axé da Casa* confesso que custei a alcançar. Isso só foi possível por comparação com o tipo anterior. Trata-se de terreiros fundados por algum *filho* da “família” da Casa, mas que, para as atividades de “*plantio do Axé*” do terreiro, não transladaram *sacra* de assentamentos da Casa. Esse tipo de terreiro é menos raro que o primeiro e é até mesmo resultado de uma prática esperada, depois de anos de iniciação sacerdotal de alguns dos *filhos* do *Ilê de Iyá Nassô*.

¹⁰⁶ Foi impossível para mim, determinar que tipo de elemento consagrado, em que quantidade e de que lugar exatamente se transladara do *Axé da Casa* para aquele terreiro (pude, sim, confirmar que a afirmação era verdadeira). Isto inviabilizou o reconhecimento de subcategorias dessa classificação. De toda forma, abria-se para mim um critério de discernimento de aproximações, assinalando uma condição que depois se me apresentaria como elevada em um gradiente de legitimidade, embora essa condição não garanta manutenção perpétua da legitimidade de quem a alega e o acesso à “família” dos iniciados num tal terreiro.

¹⁰⁷ Os casos históricos mais notórios, reconhecidos pela Casa e que reconhecem tal filiação, são os famosos terreiros chamados na literatura de matrizes: o *Ilê Axé Opô Afonjá* e o *Gantois* já abordados nesta dissertação.

A diferença básica determinada pela explicação teológica é de que esses terreiros *filhos* estão sustentados pelo *Axé* da Casa Branca, e dela dependem para que se reproduza de modo eficaz o *Axé* em seus espaços. Princípio lógico derivado do fato de que a *cabeça* da pessoa que fundou o terreiro está sendo cuidada (no sentido amplo que já abordamos) na Casa.

Apesar da sutil diferença (pois também um *terreiro* que *tem Axé da Casa* deve ter sido fundado por um *filho* do Engenho Velho) o fato de conter *sacra* do mesmo *Axé* simbólico confere uma maior autonomia relativa ao templo afiliado em relação à Casa Branca... É o que pude depreender das conversas que travei buscando o sentido da diferença entre essas duas categorias de *terreiros filhos da Casa*, das quais destaco uma última palavra da mesma sacerdotisa:

— Eu me cuido aqui na Roça, mas não preciso que se cuide de nada para a minha casa aqui.

No modo de filiação que aqui designei com a expressão *estar no Axé da Casa*, a referência é a pessoa envolvida na fundação: somente ela, sem *sacra*, foi portadora do *Axé*.

Se tal reconhecimento se mantém na cultura da Casa, os filhos do terreiro em apreço têm a aproximação rigorosa facilitada: podem ser contados entre os “*netos*” da “família”.

Iniciação por “netos da Casa”

Há os *filhos de filhos* da Casa que assumiram funções sacerdotais de dirigentes de terreiros e também iniciaram outros *filhos*. Toda essa sucessão pode ser admitida como participante do, ou sustentada pelo, *Axé* da Casa.

No entanto, devido à notoriedade da Casa em todo o território nacional e especialmente no Sudeste, para onde migraram muitos de seus filhos, é comum aparecerem no seio do candomblé nacional pessoas que se auto-atribuem participação no *Axé* do Terreiro do Engenho Velho. É um tipo de comportamento considerado como uma espécie de charlatanismo, que acaba por contaminar as relações e a estabelecer desconfianças quanto à veracidade de afiliações auto-atribuídas. Não são poucos os casos relatados. Já houve caso de afirmação pública, por exemplo, de homens se dizendo *Adoxes* iniciados na Casa, mesmo sendo notório que no Terreiro do Engenho Velho não se iniciam homens *Adoxes*. Só as *filhas* e, eventualmente, *filhos* da Casa assumem **em seus terreiros** essas responsabilidades de iniciação masculina.

Os mecanismos manejados para comprovar o anúncio desses tipos de “bisnetos” da “família” podem ser mais ou menos complexos. De todo modo, demanda-se informações sobre o parentesco alegado...

Já assisti caso de “trinetas” da Casa passarem por um processo de aproximação de mais de dois anos para que a “família” começasse a aceitar melhor a sua adesão. Enquanto passava o tempo, e corriam investigações informais (difíceis de serem admitidas objetivamente, por que informais e impregnadas de uma vontade de amizade), elas foram alvo de maior aproximação por parte de alguns integrantes da Casa; foram observadas quanto à sua *educação de Axé*, tiveram avaliada sua assiduidade e sua

demonstração de espiritualidade. De fato, não faltaram os outros critérios de aproximação: vínculo a alguma autoridade, constatação de origem negra, procedência social... Na prática, elas foram envolvidas nas fainas em períodos de festas, convidadas a participar de alguns serviços (ainda em regime de “não-inclusão”¹⁰⁸, mas recebendo alguma deferência), foram visitadas (no Rio de Janeiro) e somente após quase três anos foram convidadas a participar da dança no *Xirê*. A partir daí, ao que tudo indica, a intensidade com que elas se aproximarão da “família” dependerá de sua dedicação, assiduidade e *educação de Axé*.

• • •

Composto o grupo segundo esses critérios facilitadores e rigorosos, que processos de socialização são mobilizados para os integrantes da “família”?

Os aprendizados sobre espaço, tempo e a *educação de Axé* compõem um quadro de socializações que se acomodam ao convívio e predispõem à aceitação (ainda crítica) por parte da “família”... Mas um grupo social cujo núcleo é composto através da assunção do sacerdócio exige mais de seus filhos, integrantes que são de uma comunidade iniciática.

Trata-se de um processo de aquisição de competência sacerdotal, em que a “família” se renova e constitui, mobilizando seus resultados em suas relações externas.

¹⁰⁸ Esse é o caso a que me referi, e agora me alonguei mais, ao tratar anteriormente da “dialética da não inclusão”.

4 – FORJANDO A CASA: FORMANDO OS COMPETENTES

Como preparação para a abordagem da importância da competência e das formas de aquisição desta na Casa, voltemos àquela cena em que me vi, por diversas vezes, a integrar comitivas de sacerdotes da Casa Branca em visita a outros terreiros.

... Depois de termos sido acolhidos e instalados em nossos respectivos lugares, notei que novos olhares, velados até então, começavam a se processar... Aos convidados e às convidadas é oferecida ostensiva ou sutilmente a participação no ritual.

Ogans e *Equedes* visitantes são geralmente convidados a participar de funções litúrgicas no terreiro visitado, e por vezes provocam o convite: jovens da comitiva, em busca de projeção, até se oferecem para esses desempenhos. Os convites servem para determinar as devidas competências dos convidados no trato das funções litúrgicas, mas também se prestam a outro significado: quando entre os integrantes da comitiva está alguém da alta hierarquia da Casa Branca, o convite e a anuência se fazem de praxe. Resulta uma troca simbólica de legitimações, ordenando dimensões de interação em rede, como veremos no próximo capítulo.

Mas voltemos ao relato.

... Na comitiva, eu procurava comportar-me discretamente: evitava o convite a tocar na orquestra do terreiro anfitrião – menos por falta de vontade que por incompetência — e respondia pouco às poucas cantigas iorubanas que sei acompanhar. Mas não podia evitar os olhares... A mirada avaliativa é sutil da parte dos mais velhos, mas entre os

jovens e adolescentes beira a censura, a acusação... Entre os recepcionados, os moços anseiam por uma participação ativa, sequiosos, sobretudo, de qualquer oportunidade que se lhes dê de tocar e de cantar. Outrossim, as oportunidades dadas às moças são muito raras, pois, em geral, envolvem os cuidados com os *Orixás* a se manifestar no terreiro – tarefa de alta responsabilidade e que poderia gerar o desagrado da divindade, e das autoridades da casa anfitriã. Não que tocar e cantar errado não gerem o mesmo efeito, mas a velocidade de correção e substituição de um mau instrumentista ou cantor é, digamos assim, uma ação mais administrável pelo terreiro anfitrião... De toda a forma, mobilizam-se mecanismos de testagem¹⁰⁹ das competências.

Refletir sobre tais relações me levou a perguntar-me o quanto significava nas relações da Casa, da “família”, a competência.

• • •

Ter acesso ao mundo interno da Casa Branca, e ao mundo do candomblé baiano tendo esse Terreiro como portal, supõe submeter-se à operação dos diversos critérios evocados, tanto dos facilitadores da aproximação como dos mais rigorosos, decisivos para a aceitação. Mas permanecer nesse mundo sentindo-se seguro requer demonstração de competência. A busca da competência é um desafio no transcurso da vida de um fiel da “família”. Pude entendê-lo melhor no convívio com jovens, adolescentes e até mesmo crianças ligadas à Casa, observando suas atitudes.

¹⁰⁹ Uso aqui o que parece para a edição do Dicionário Aurélio que possuo seria um neologismo, mas já virou termo corrente entre educadores, querendo significar procedimentos de aferição, testes, de conhecimento – mesmo sentido de que faço uso.

Brincando, brincando... também se aprende

Aqueles que têm a oportunidade do convívio no âmbito do Terreiro desde a infância, ali mesmo, e aos poucos, são introduzidos na *educação de Axé*. Sofrem repreensão quando invadem espaços de culto interditos a eles, são avisados, em tom grave, da presença de Orixás, são ensinados a cumprimentá-los, são ensinados a tomar a benção dos mais velhos, acompanham e brincam com os *Erês* que todas as adoxes podem incorporar ao final das festas e em momentos internos de convívio¹¹⁰. É um aprendizado que se repete pelo convívio e assiduidade no Terreiro. Assim filhos e netos de *familiares* são incorporados nessa quase confraria de infantes à qual se somam os vizinhos mais próximos e os moradores no espaço do *Ilê Axé*.

As crianças têm seus muitos momentos de liberdade e circulação nos espaços da Casa, momentos em que brincam de diversos jogos infantis, entre eles de reproduzir um candomblé... Determinam quem será a mãe-de-santo e interpretam quase em um teatrinho infantil os momentos rituais, e a divisão de trabalho sacerdotal – atuando como *Adoxes*, *Equedes* e *Ogans*. Tocam o que sabem do *Xirê*, entoam cantigas sagradas, dançam em roda, “incorporam” os *Orixás*, imitam-nos, e seguem reproduzindo o que sabem do ritual da festa pública, chegando até mesmo a simular a distribuição de comidas após a festa... Aprendem e reproduzem teatralmente seu aprendizado. Não é à toa que no papel de ialorixá geralmente fica a menina mais velha... São cenas hilárias

¹¹⁰*Erês* são uma forma de *Orixás* com comportamento assemelhado ao infantil, mas considerados mais próximos de forças primordiais da natureza. Nem todas as *Adoxes* que manifestaram seus *Orixás* de cabeça são depois mantidas incorporadas e manifestadas em seus *Erês* de cabeça, “mas só *Adoxes* têm”, conforme as reflexões teológicas da Casa. Algumas são preservadas devido à idade (pois em forma de *Erê* geralmente correm, pulam, dançam, sobem e descem escadas, enfim se movimentam muito e podem deixar a filha que o manifesta bastante cansada e dolorida quando retorna à consciência – estado pouco recomendado a senhoras de mais de 70 anos – mas ainda assim em momentos especiais a vinda dos *Erês* é permitida para qualquer uma. Tais decisões ficam ao encargo da dirigente máxima disponível, ou seja, consciente).

para os mais velhos, que por vezes participam jocosamente dessas brincadeiras, assumindo as ordens da mãezinha-de-santo e a dançar para os pequenos tocadores *alabês*¹¹¹, alguns deles prodigiosos percursionistas, que demonstram sua vocação desde pequenos¹¹². Trata-se de um processo de educação mais longo em direção à competência no desempenho das funções rituais.

Aprendendo a ser jovens competentes

A chegada à adolescência leva aqueles que permaneceram no convívio com o Terreiro a uma tensão que a vida infantil não produzira: à vontade de maior aceitação no círculo sacerdotal, ao desejo de maior aceitação na “família”. Isso se manifesta de forma semelhante entre meninos e meninas, mas se traduz em comportamentos diferentes.

Todos querem sentir-se adultos e acolhidos no mundo adulto dos *filhos* da “família”. É imprescindível para isso que tenham passado por uma inclusão sagrada no mundo dos catecúmenos. Há os que foram indicados ou *suspensos* desde a infância, alguns ainda bebês¹¹³, mas quando isso não ocorre, a ansiedade por tal acolhida por parte dos *Orixás* é grande: espera-se que o *Orixá* pelo qual se tem maior carinho o retribua também fazendo a escolha do devoto para o sacerdócio... Mas nem sempre é o que ocorre. Por vezes, um outro *Orixá* faz a tão esperada escolha, o que não é um desastre: segundo pude aquilatar, isso é rapidamente absorvido pelo escolhido.

¹¹¹ Nome dado a *ogans* instrumentistas ou ao cargo do líder da orquestra ritual

¹¹² Há casos de meninos de menos de cinco anos que já sabem todos os toques principais do *run*, *runpi* e *lé*, e do *gan*. *Run*, *runpi* e *lé* são os três tipos de atabaques usados na orquestra sacra e o *gan* é um instrumento de metal em forma de um ou dois cones interligados, usado para a marcação do ritmo (chamado de agogô em percussão profana).

¹¹³ Esses raramente não são consangüíneos de membros de famílias de presença já histórica na “família”.

Os meninos circulam desde cedo a mostrar seus préstimos durante as festas. Ajudam a correr o bairro de cima a baixo fazendo pequenas compras, pegando e levando encomendas... São prestadores de serviço braçal complementar em tarefas de limpeza, decoração, pintura e transporte de grandes compras, sendo os adolescentes mais fortes, quase jovens, por vezes requisitados a acompanhar sacerdotes e sacerdotisas mais velhas em compras na Feira de São Joaquim ou Mercado das Sete Portas. Aí os mais argutos aprendem que folhas, comidas e animais devem ser comprados para os rituais, assim como são introduzidos nos critérios de qualidade da Casa: que barraqueiros são de confiança e que qualidades se busca nos produtos adquiridos.

Com o tempo, os mais jovens começam a evitar a disponibilidade para aquelas tarefas, menos por preguiça (esta é uma das acusações que sofrem, quando “fogem do trabalho pesado”, notadamente quando já foram introduzidos no catecumenato) e mais por busca de status de adulto e pela vontade de obter aprendizado em outras competências.

Entre os moços, destaca-se o desejo do desempenho público, a busca de oportunidades de participação na orquestra ritual durante as festas. Começam por oferecer-se para tocar em momentos rituais internos, para o que, em geral, obtêm permissão; aí são corrigidos e re-orientados, enfim, educados para o melhor desempenho com os instrumentos. Isto para muitos serve de teste vocacional, pois se não têm ritmo, “ouvido”, “jeito para a coisa”, esses momentos internos servem para desencorajá-los de querer ocupar essa função sacerdotal nos ritos.

No Terreiro, os jovens sentem-se movidos por uma sede de conhecimento e são aos poucos preparados para adquiri-lo, mas vêm-se contidos por um tempo cronológico

que pode ser estendido por toda uma vida de dedicação e paciência. Não há, para eles, e para ninguém da “família”, um rito de passagem instantâneo, que marque a saída da incompetência para a admissão da competência sacerdotal. Competência se adquire e se demonstra.

No convívio com a Casa, a moças têm oportunidades de conhecimento de outra ordem, que parecem atenuar um pouco a mesma ansiedade que atinge aos meninos. Caso tenham vocação para *adoxes*, elas sofrerão, a seu tempo, os sinais de tal “chamado” em seu corpo e serão cuidadas pela “família” para o cumprimento de seu destino. Caso sejam assíduas, passam a ser incorporadas em trabalhos auxiliares na Cozinha Ritual e serão introduzidas em outros conhecimentos de acordo com o tempo de iniciação que atingirem até a vida adulta (só após sete anos de iniciação se pode ter acesso a todos os *fundamentos*, mesmo que se saiba que ainda assim alguns deles não são ensinados a todas).

Se acaso não foram *Adoxes*, aguardam ser indicadas para o sacerdócio como *Equedes*. Assim como os meninos, elas esperam ansiosas e prestativas a chegada desse dia. As meninas têm alguns desejos atenuados em tempo mais curto que os meninos, especialmente as candidatas a *Equedes*, por que têm a oportunidade de desempenho público de funções rituais antes mesmo de serem contadas entre as sacerdotisas iniciadas. Mal comparando, alguns meninos têm também tal oportunidade, quando mostram exímio talento para o exercício musical, mas de todo modo, em termos teológicos, e de desempenho simbólico, isto não importa tanto quanto a responsabilidade dada às meninas de cuidar diretamente dos *Orixás*, de estar com Eles, de acolhê-los, de serem vistas a movimentar-se no barracão recepcionando os

representantes do *Orun* a dançar em festa. As meninas podem obter tal permissão de ação ritual pública na Casa. Isto não quer dizer que internamente elas possam assumir atribuições sacerdotais nos cuidados aos *Orixás* que competem às *Equedes* iniciadas. Em público, as meninas podem manejar simbolicamente uma elevação de *status* pela demonstração de competência e proximidade com o *Orixá*, o que internamente significa ter acesso a um mínimo de aprendizados e regras de comportamento. Outrossim, a elas é concedido algum acesso ao grupo das sacerdotisas equedes, e a informações que, embora oficialmente não lhes sejam dadas, podem ser captadas em conversas e gestos dessas iniciadas.

O tempo de aprender e a crise com o tempo cronológico: formação alternativa

Já refletimos bastante sobre a perspectiva do tempo na Casa, e sobre o modo como ela permeia as relações. No contexto das interações que levam à aquisição de competência não é diferente. Há um tempo de maturação que depende de um complexo de avaliações incidentes sobre os catecúmenos e iniciados. Este complexo é manejado pela hierarquia. No epicentro estão os valores e procedimentos a adotar ante os *Orixás* e oráculos, segundo a teologia do Terreiro. Mas outros mecanismos propiciadores de aceitação podem interferir.

Essa realidade marcada por uma particular visão do mundo e do tempo exige dos *filhos* em formação um comportamento adequado e uma atitude de aceitação de regras que nem sempre são fáceis de admitir. Por vezes, especialmente entre os jovens, ocorrem crises, ou a busca de alternativas de aquisição de conhecimentos para tentar uma

ascensão mais rápida no seio da “família”. Como já anotei antes, as meninas têm formas de atenuação de tal ansiedade que não são da mesma ordem para os meninos.

Um dos mecanismos acessados pelos jovens e adolescentes para aquisição de conhecimentos é a intensa circulação no meio do candomblé baiano.

Atalhos para a formação e os fura-runcó

A freqüência em festas de diversos terreiros do círculo de relações da Casa Branca é mais que demanda de espaços de lazer (ainda que esta demanda seja grande). É uma forma que os jovens manejam de demonstrar conhecimento e adquirir saberes e segurança de desempenho. São esses jovens que disputam espaço nas proximidades dos atabaques das casas visitadas a oferecer-se para tocar, e depois de ter conquistado confiança e segurança nesse tipo de desempenho ritual chegam a aceitar ofertas de remuneração (em dinheiro ou espécie – bebida e comida à vontade) pelos serviços prestados, passando a ser convidados, principalmente, por pequenos Terreiros que têm poucos sacerdotes e são inseguros de sua competência ritual. Para esses jovens é um processo consentâneo de aquisição de competência e de elevação da auto-estima, pois trata-se de um prestígio que ajuda em jogos de sedução e paquera e ainda garante um certo grau de remuneração por serviços sacerdotais.

Tal circulação dos jovens e meninos é um processo auxiliado pelo valor que os candomblés dão ao tema da competência, e pela acolhida que têm por serem oriundos da Casa.

• • •

De volta às relações no interior da Casa, em geral, os aprendizes procuram testar seus limites, reproduzindo seus aprendizados feitos na circulação em outros Terreiros em momentos de culto e diante dos *mais velhos* que, se identificarem qualquer erro, tratarão de impor restrição imediatamente. Já vi cenas em que rapazes foram repreendidos por tocarem muito rápido: “*Isso aqui não é música folclórica, acerte o ritmo, diminua!*” ou simplesmente “*Saia daí que isso aqui não é folclore!*”. De qualquer forma, nesse exemplo, para o jovem que estava a testar seus limites, ficou o aprendizado do tempo musical adequado às músicas da Casa. Esse processo de aprender fora, arriscar a repetição na Casa e terminar aprendendo por mecanismos de censura acaba por acelerar a aquisição de conhecimentos.

Acidentalmente ou não, devido ao prestígio de que goza a Casa, se um jovem passa a ser conhecido como *Ogan* do Terreiro de *Iyá Nassô* a ele podem ser abertas, em pequenos Terreiros, portas às quais ele só com muito tempo teria acesso na Casa, ou nem teria. Os jovens, por vezes, são instados a auxiliar na execução de *fundamentos* por que são da Casa — sem que se confirme se são, ou não, iniciados. Para os iniciados do *Ilê de Iyá Nassô*, esse processo de circulação também pode vir a antecipar conhecimentos sobre *fundamentos*, pois não é de domínio público o estágio de acesso a *Awo* em que um iniciado se encontra na “família”.

Perguntados sobre episódios desse tipo, os jovens tendem a negá-los; só depois de muita intimidade vêm a admiti-los secretamente. Isto porque tal comportamento expõe os envolvidos a acusações de má-fé. No entanto, parece que as coisas se dão em um clima

de omissão recíproca. Os que convidam querem ver-se prestigiados pela presença ritual de alguém da Casa Branca, e os convidados, se não perguntados, participam sem inibir-se. Mas é tarefa que ocorre sem ultrapassar a lógica da competência. Inicialmente esses “acazos” propiciam a observação de rituais aos quais eles não têm acesso na Casa, e depois, por repetição, podem vir a ser executados pelos mais ousados — os “*invocados no candomblé*”, como se diz na Casa¹¹⁴.

— Eu fui *fura-runcó*. Rodei e até hoje gosto de circular por aí por festas em quase toda Salvador. Mas tudo que aprendi foi aqui na Casa... Foi aqui que me ensinaram o que eu sei.

— É mesmo, a única vez que entrei num *runcó* foi em outra Casa.

Pude tomar esse depoimento com mais calma ao fazer a história de vida de um *Ogan* da Casa, que me ajudou a entender aqueles mecanismos de atalho no tempo para o aprendizado. Foi ele quem me apresentou a essa categoria, os *fura-runcó*. Assim são chamados esses jovens que circulam pelo mundo do candomblé baiano.

O termo é engraçado, mas condensa a trajetória de aprendizado alternativo que procurei descrever. Vejamos. Aqueles que vão a festas sem serem chamados são identificados, na Bahia, como “fura-festa”; aqueles que, como visitantes, em outros terreiros, têm acesso a conhecimentos e a lugares sagrados cujos correspondentes não seriam chamados a conhecer na Casa Branca são aí chamados de *fura-runcó*. A escolha do *runcó* como símbolo de um tabu a ser *furado* é também muito apropriada, desde quando há um interdito muito forte de acesso à clausura por parte de mulheres não iniciadas, e

¹¹⁴ “*Invocados*” são nesse contexto de uso de dialeto baiano aqueles que não se satisfazem com pouco, que buscam o envolvimento intenso e nesse sentido são mais “atrevidos”, “audaciosos”, não tendo a palavra qualquer conotação relativa ao estado de espírito ou grau de rancor ou ira que a palavra dicionarizada supõe.

uma proibição rigorosa o veda aos homens na Casa do Engenho Velho. Perguntado sobre se as meninas também podem ser chamadas de *fura-runcó* o Ogan em questão disse que:

— Sim, mas as meninas em geral não circulam tanto como os meninos, talvez por problemas de segurança, porque as festas vão até de madrugada em lugares distantes e às vezes perigosos, a mãe e o pai não deixam... Geralmente elas vão acompanhadas por alguém da Casa e até ajudam lá [no terreiro anfitrião], mas por isso têm menos chance de ‘furarem’ [*furar-runcós*].

Os *fura-runcó* em sua maioria são meninos, mas há meninas também exercendo esses atalhos de aprendizado, em geral mais restrito, no seu caso, à vizinhança do Terreiro.

Procurei testar internamente as opiniões sobre os *fura-runcó*.

Aparecem divergências e condenações quando se pergunta diretamente sobre a relação entre os jovens serem *fura-runcó* e os aprendizados a que têm acesso em suas peregrinações em fins-de-semana sem conta, pelas periferias negras de Salvador:

— Esses meninos são fogo, vivem aprendendo o que não presta, depois querem trazer pra cá!

Essa seria a fórmula síntese entre as diferentes condenações que ouvi. A prática, no entanto, não é de forma nenhuma muito vigilante e contrária a esses jovens. Se souberem administrar as tensões que provocam com seus conhecimentos muitas vezes considerados errados e criticados pelos mais competentes da Casa, acabam por

aprender, e manejando a *educação de Axé* terminam por ser aceitos nos círculos de competentes da Casa.

Pode-se ver que não é tarefa fácil para os jovens esse tipo de jogos e de administração de paciência e aprendizado. Para alguns se acirra a tensão de tal modo que procuram o enfrentamento em defesa da competência adquirida fora, alegando a necessidade de modernização e acusando os saberes da Casa de tradicionalismo envelhecido. Já ouvi relatos desse tipo de enfrentamento que ou produziu o afastamento do jovem ou a aceitação da sua presença exclusivamente por relações de parentesco, mobilizadas a seu favor.

• • •

Tantos meandros de processos de aquisição de competência, gerando até mesmo formas alternativas de aprendizado, indicam o quanto é importante nas relações da Casa o acúmulo de competência. Cabe, portanto, perguntar: como a competência determina dinâmicas de relações na Casa, e de que forma mexe com elas? A que ponto essas dinâmicas interferem nos vínculos que se estabelecem no grupo?

5 – O ALICERCE DAS RELAÇÕES: COMPETÊNCIA EM CANDOMBLÉ

Há muitos lugares em que uma velha máxima querendo significar eficiência se repete, e há meios sociais em que ela ecoa até mesmo para justificar outras afirmações, que não são de eficiência e sim de *status*; estas, por sua vez, sustentam muito mais posições hierárquicas em um grupo do que a propalada competência. No entanto, se há um lugar

em que a máxima tem valor efetivo, significado real e eficácia no campo dos critérios de aceitação em um grupo, esse lugar é o mundo do candomblé a que tive acesso por meio da rede da Casa Branca. Ali se pode repetir a máxima: **“quem não tem competência não se estabelece”**.

Não é suficiente o acúmulo simbólico de títulos ou a ocupação de lugar supostamente privilegiado entre os pares de uma “família” de candomblé – exemplo claro foi o vivenciado por mim como neófito da “família” *da Casa* – é preciso mostrar competência sacerdotal. E para isso mecanismos de uma sensível forma de testagem são imediatamente acionados quando da presença em um terreiro. Não só aqueles de desempenho ritual, que são os principais e definitivos, e aos quais já me referi recentemente, mas também outros acionados em conversas informais, por exemplo, através de breves citações em *ioruba*, ou na menção de casos e personagens históricos do candomblé... Todos esses mecanismos se concatenam em formas sutis de aproximação/afastamento, demarcação de graus de proximidade e de limites de convívio; todos são muito importantes, mas não superiores em relevância ao julgamento da competência sacerdotal.

As relações internas da Casa estão da mesma forma entremeadas, e por que não dizer: são alicerçadas nas tramas de formação sacerdotal rumo à competência, e no exercício dela.

O olhar sobre as relações na Casa do ponto de vista desse alicerce pode esclarecer até mesmo os processos de afirmação de autoridade e de constituição de hierarquias

invisíveis a quem procura apenas os rótulos formais de *status* obtidos através da iniciação e das promoções na carreira mística.

No intuito de mostrar relações a partir do manejo da competência, me vi obrigado a olhar para algumas posições da hierarquia que já indicara antes, ao falar de critérios rigorosos de inclusão. Conforme notei, certas posições são informalmente estabelecidas figurando como graus de uma hierarquia paralela à mediada pela *seniority*. Seu exame propicia o reconhecimento de interações dinâmicas entre indivíduos hierarquizados fundamentalmente pela competência.

O círculo das competentes e os paralelos do poder

Já disse que sacerdotisas são selecionadas entre as mais velhas em iniciação, e particularmente entre as mais competentes em conhecimentos sagrados, para compor um círculo estrito de confiança da mãe-de-santo. O critério da competência aplicado internamente estabelece uma hierarquia entre os mais capacitados que nem sempre coincide com a ordem da *seniority*. O tempo de iniciação de alguns não significa que ao longo de sua vida na “família” eles se aplicaram em busca de conhecimento. Há pessoas antigas na Casa que não fizeram questão, ou não tiveram capacidade, de aprender muito sobre *fundamentos* e procedimentos sacerdotais. São pessoas que sabem o básico da *educação de Axé*, mas se vê que sequer são convocadas para auxiliar nos trabalhos sacerdotais internos (isto não se aplica às filhas de Tia Massi – todas competentes sacerdotisas¹¹⁵). Mesmo entre as mais competentes há aquelas que detêm informações

¹¹⁵ Ser filha de Tia Massi é um sinal de *status* hoje na Casa, tal a importância que aquela sacerdotisa teve em sua gestão... Mas mais que essa referência de *status* que liga à venerável ancestral é também uma afirmação de competência sacerdotal, haja vista que todas as *filhas de Tia Massi* são contadas entre as mais competentes da Casa.

especiais e maior grau de capacitação... Essa quase hierarquia paralela é administrada pela *Ialorixá*, que deve, além de demonstrar domínio de saberes, cercar-se de pessoas de competência inquestionável, e gerenciar conflitos. Chega-se até um ponto crítico: mesmo sendo notório que, informalmente, pessoas “*mais novas no santo*” (na iniciação) são consultadas para alguns afazeres, devido a sua comprovada competência, elas não serão contestadas por outras “*mais velhas*”: estas, no máximo, demonstrarão algum ciúme se a *ialorixá* não compartilhar com elas atribuições rituais. Explico mais. Há funções rituais que devem ser desempenhadas por critério de antiguidade de filiação a um *Orixá*, e isso é respeitado, mas nem sempre a pessoa que irá desempenhar as funções é consultada para a aquisição e elaboração de todos os preparativos necessários à realização do ritual (seleção de *folhas*, por exemplo). A mãe-de-santo se vale das suas correligionárias mais próximas, e corre o risco de receber críticas (de outras preteridas nos ofícios de preparação de sacramentos), pois confia tanto na competência de suas auxiliares quanto na sua própria para estabelecer os dispositivos necessários aos ritos. Em geral nada dá errado, e reafirmam-se as devidas autoridades.

No âmbito do Terreiro isso é conhecido e reconhecido, haja vista a deferência de que o círculo mais próximo da *ialorixá* em exercício goza entre os filhos da “família”. Esse círculo estrito de que já falei é tanto alvo de respeito e atenção por parte dos filhos, como pode ser foco de tensões com aqueles que começam a ascender politicamente na Casa devido à demonstração de competências. Como o enfrentamento da autoridade da mãe-de-santo é um tabu, acercar-se ou enfrentar a autoridade desse círculo mais próximo é um jogo de acúmulo interno de poder na via paralela: a da competência. Outro tipo de desequilíbrio nas relações pode ocorrer quando alguma(s) entre essas mais próximas da *Ialorixá* assumem antipatias e ciúmes de lideranças em ascensão. Isto gera

algumas crises de relações que, se bem administradas, podem (como notei anteriormente), servir para a formação de lideranças internas em ascensão.

[Fiz afirmações genéricas sobre processos que vi desenvolverem-se nos dias de hoje na Casa. Procedi assim por dois motivos. Um deles é o fato de que não fui liberado para identificar envolvidos, nem para relatar publicamente conflitos. Outro motivo vem de uma percepção de que tangencio, nessa forma de apresentação mais genérica, a exposição de um tema estrutural, que foi possível identificar em momentos do passado da Casa. A gestão conduzida a partir de um círculo de sacerdotisas mais próximas da ialorixá foi prática de governabilidade em gestões anteriores, ao menos desde Tia Massi até hoje – e com tensões semelhantes às que se processam atualmente. Outrossim, pude verificar que em alguns outros terreiros a que tenho acesso tal círculo do(a)s mais próximo(a)s e competentes se repete.].

O poder dos competentes

Ainda que não sejam parte do círculo mais próximo das relações de autoridade da mãe-de-santo, há pessoas que desfrutam de grande prestígio na Casa por sua competência demonstrada no trato ritual e em *educação de Axé*¹¹⁶.

A indução de *Abians* à participação no Terreiro por essas pessoas (mais competentes) é aceita como forma de acesso à comunidade, e em geral, os que fazem isso cuidam de

¹¹⁶ Esta será a última vez que farei referência separada a competência e a *educação de Axé* o que é de fato uma dicotomia que não tenciono repetir. O fiz até então porque essa separação pode ocorrer, entre a competência sacerdotal e aquela *educação*, mas quem tem competência tem que ter *educação*, só o contrário é admissível, pois *educação de Axé* se exige até de um *Abian*. Não mostrar *educação de Axé* é sinônimo de incompetência, é estipular-se uma perda de prestígio e um limite para a sua ascensão hierárquica, mesmo com todo saber sacerdotal possível.

seus indicados, procurando instruí-los o quanto antes na *educação de Axé*. O que se segue a isso dependerá de assiduidade e de desempenhos pessoais julgados segundo os critérios já enunciados.

Pode parecer, pela ênfase que atribuí às sacerdotisas, que o círculo de competência se restrinja às mulheres. Bem, de fato o círculo de maior autoridade é feminino, mas os homens também ocupam lugar na hierarquia das competências, e alguns entre eles são mais mobilizados pela ialorixá em momentos de rituais internos e festas. À semelhança das atribuições femininas, há algumas que respeitam a realização pelos mais velhos, o que não quer dizer que esses desfrutem de uma confiança automática no tocante ao preparo e garantia de que nada falhará na condução dos ritos. A mãe-de-santo, em geral, se cerca dos *Ogans* de sua maior confiança como garantia de que, caso falte um *mais velho*, sempre haverá quem faça o necessário para o bom andamento da liturgia. Esses homens também desfrutam do prestígio do poder paralelo da competência: mas em geral não participam do círculo mais estrito das grandes decisões, que é um círculo feminino.

• • •

Os processos de formação e os enredos de poder vivenciados por jogos de hierarquia informal definida pela competência tornam evidente que a busca e o exercício da competência sacerdotal constitui formas de relação que determinam em muito as ligações intra-eclesiais da “família”. Arrisco dizer que mostrar e receber competência cria elos da, amalgama a, “família”. Tal evidência é vista também por outros membros do mundo do candomblé, que de um modo ou de outro reconhecem esses processos

internos à Casa, olhar, que reconhecido, retorna para os membros da “família” como elemento constituinte de seu próprio *ethos*.

6 – A *ESCOLINHA* DE CANDOMBLÉ

Posso, a esta altura, introduzir um apelido que a Casa Branca do Engenho Velho da Federação tem em alguns meios do candomblé no Brasil.

Em determinado contexto, a Casa tem um apelido pejorativo: *escolinha*. Segundo informações, é um apelido que surgiu em círculos do candomblé (ou *Xangô*) pernambucano para criticar os rigores da Casa e a sua suposta pretensão de ser a primeira em tudo que diz respeito aos saberes sacerdotais do candomblé *Ketu*. Por outro lado, esse mesmo apelido também sofreu inversão do seu significado negativo, quando foi articulado carinhosamente por simpatizantes da Casa, que elogiam os seus rigores como lugar de formação sacerdotal: o cognome *escolinha* ou *escola*, assim usado, passa a ter um sinal positivo.

Em um ou outro sentido, o reconhecimento de que a Casa é um lugar de rigorosos ensinamentos iniciáticos sobre o candomblé *Ketu* se mantém. E essa identidade é fonte de reconhecimento e de prestígio tanto em Salvador como em outros lugares do território nacional, e até em âmbito internacional. Pude testemunhar este fato verificando o assédio que a Casa sofre de religiosos, adeptos do culto dos *Orixás*, de diversas procedências, em busca de orientação: até de gaúchos, argentinos, cubanos e mesmo de americanos do Norte...

Esse valor agregado à identidade dos *filhos* da “família” da Casa, de serem da *escolinha*, é realimentado na forma de algumas de suas relações com clientes, com outros terreiros e com setores da sociedade civil.

Clientes e novas gerações

Os clientes são uma categoria de relação que se dá entre *filhos* da “família” e indivíduos que os procuram por interesses religiosos (ainda que sejam líderes de outros terreiros). O Terreiro, até onde pude verificar, não mantém uma clientela “da Casa”, mas os seus *filhos e filhas* podem vir a ter clientes de serviços religiosos. Com o prestígio do *Ilê de Iyá Nassô* e a procura da qual é alvo, é comum que entre o seu corpo sacerdotal mais preparado comecem a se constituir clientelas de serviços religiosos. Mas nenhum de tais clientes é tido como “cliente da Casa”, e sim de um dos filhos da “família”¹¹⁷.

Foi também o prestígio obtido na formação de sacerdotes competentes que levou vários deles a investir na criação de suas próprias casas de candomblé, na reprodução de aprendizados e na constituição de suas próprias “*famílias’ sacerdotais*” e de formas de atendimento de clientelas.

Mesmo que a Casa Branca não corresponda em ato a tudo que se diz ou espera dela como referência, ou seja, mesmo que ela não atue como *escola* de candomblé, ocupa

¹¹⁷ Por vários interlocutores procurei confirmar essa diferenciação que aqui apresentei: entre ser cliente da Casa ou de alguém da “família”. De fato não há clientes da Casa, mesmo aqueles que são atendidos pela mãe-de-santo são vistos como clientes pessoais. Ao que parece e por suas características “clientes da Casa” seriam os integrantes da “família”, porque a função que a Casa cumpre é de formação sacerdotal e de cuidados com os sacerdotes (*suas cabeças*) – mas essa é uma ilação que fiz a partir de minhas sistematizações. A Casa, em termos do cuidado com clientelas tem um tabu: não se pode usar o espaço para ganhar dinheiro (segundo o venerável e falecido *Ogan Antonio Agnelo*, sob pena de risco de morte). Trata-se de um impedimento que leva a que a Casa não constitua qualquer rotina de atendimento e que muitos clientes sejam encaminhados para casas de *familiares*.

este posto no imaginário dos adeptos da religião dos *Orixás* com algum conhecimento das histórias contadas no candomblé. Isto se cristalizou na literatura. Também entre fiéis do candomblé e mesmo de outros setores da sociedade há o mito de que ao encontrar-se com a Casa de *Iyá Nassô* ali irão se deparar com referências afros essenciais, fundamentos primordiais da religião etc. À guisa de exemplo transcrevo algumas menções ao Terreiro do Engenho Velho da Federação que pude testemunhar:

- [do Rio de Janeiro:] *Aquela Casa é demais! Ali, sim, se vê um pedacinho da África* (líder do movimento negro e religioso);
- [do Rio de Janeiro:] *Se aquelas velhas não sabem, ninguém sabe* (roda de *Babalorixás* e uma *Ialorixá* em ato contra a intolerância religiosa);
- [de Belo Horizonte:] *Venho sempre aqui, pois meu povo espera aprender com quem manteve as coisas dos ancestrais (Babalorixá);*
- [de Porto Alegre:] *A gente procura gente de lá [da Casa] porque sabe que ali se guardaram ensinamentos (Babalorixá e líder político);*
- [de Miami] *Há coisas que perdemos e queremos aprender aqui [na Casa]* (Sacerdotisa de Santería).

Não estou, deste modo, anuindo à imagem de que a Casa seja um tipo de “Meca” ou “guardiã” do candomblé, mas posso confirmar que para um conjunto de fiéis no Brasil (e no exterior) ela é vista assim, e que se não é o único reduto do mundo do candomblé baiano que desfruta desse tipo de capital simbólico, é um dos que o têm no mais alto grau.

Se há um prestígio externo conferindo alta dignidade à Casa, há também na “família” consciência de que isso ocorre, o que interfere significativamente em algumas relações.

Dificuldades de admitir competências externas: autoridade auto-referenciada

Portadores imbuídos e conscientes de alta dignidade no mundo do candomblé (no mínimo no mundo soteropolitano), os *filhos* da “família” que atingiram um grau de legitimidade por competência adquirida, internamente mostram dificuldades de admitir que em outras casas de candomblé se possa adquirir competência sacerdotal. A dúvida se aplica, em especial, àquelas que não têm qualquer forma de vínculo com o *Axé* da Casa.

Em outros candomblés

As conversas nesse nível são ambivalentes, pois muitas levam a crer que os *familiares* mais competentes se colocam em posição superior, enquanto a conhecimentos, a membros de quaisquer outros terreiros. No entanto, é comum a referência a pessoas e terreiros que são muito estimados e considerados grandes conhecedores, “*que têm muito Axé*”... Casos, nomes, histórias contadas de gente conhecida e amiga... Há como que uma lista de destaques onde se incluem os que não têm o “*Axé da Casa*”, mas têm “*muito Axé*”. Todos os que dela constam estão implicados em relações de proximidade, de presença em um círculo de amizades e/ou de vizinhança. Acham-se neste caso amigos da Casa, de grande assiduidade em um contínuo intercâmbio de visitas, em trocas de consultas a oráculos; todos são religiosos bem-sucedidos na conquista de

visibilidade, com *status* elevado na escala da competência das pessoas ou dos terreiros, provados no manejo sacerdotal com as transcendências do candomblé.

Retornamos, assim, ao critério da competência. Na sua definição e aplicação interferem a projeção e o prestígio da Casa, e isso termina por retardar o reconhecimento de quantos não a demonstrem de forma observável no campo de relações da mesma. Essa atitude que aparenta ser um tanto desconfiada acaba por ser uma forma de manter o prestígio; de fazer o serviço sem admitir a encomenda. Explico. Ainda que a Casa não seja um lugar dedicado a avaliar a qualidade dos serviços de candomblé prestados por outrem¹¹⁸, acaba por fomentar esta expectativa, ao acionar seus modos de aceitação e seu aparato difuso de avaliações de competências aplicados aos que se incluem, de algum modo, em sua rede de relações. Tais procedimentos, embora não planejados, incrementam a auto-imagem de **sacerdotes competentes** dos *filhos* da Casa.

Na Academia (na Antropologia)

Esse caráter de prestígio público reconhecido, que eleva o valor da sapiência dos filhos da família (sabedoria real ou mitificada), traz também a dificuldade de admitir capacidade aos acadêmicos que estudam o candomblé. Esses não usufruem privilégios ou posições de destaque entre as autoridades e dignitários da Casa. Há até mesmo alguma resistência em acolhê-los, a menos que acumulem outros atributos das diversas formas de facilitação ou viabilização da proximidade, ou demonstração de competência sacerdotal. Os estudos acadêmicos ou não são lidos ou são criticados... E em geral tais críticas visam a correção de erros de afirmativas, de enganos em descrições... Assisti a

¹¹⁸ Nem admite ser, segundo a opinião de sua própria *Ialorixá*.

formulações dessas críticas em rodas de conversa em que me pareceu estar em jogo a auto-afirmação de *familiares*, ali reunidos, como portadores de saberes em grau superior aos dos “doutores cientistas”. Os antropólogos são os que mais sofrem (também são os que mais têm o candomblé por objeto), quando esse tipo de crítica ocorre em semelhantes rodas.

Alguns autores religiosos de livros recentemente publicados sobre candomblé também são criticados, não só os acadêmicos; mas com os religiosos se costuma ser mais condescendente, e as avaliações são das pessoas mais do que da obra. Como exemplo, já ouvi, de um grupo de *Ogans*, referindo-se, a um conhecido autor religioso do Rio de Janeiro:

— Ele sabe, ele tem condições de escrever isso...

E do mesmo grupo, referindo-se a uma autora religiosa de Salvador:

— Ela não tem anos de santo pra falar dessas coisas...

Os autores criticados se vêem, também, submetidos a critérios de aceitação, escalonada em distintos graus, e a avaliações de sua competência, segundo ela se estima demonstrada nas relações dos mesmos com a Casa.

7 - ARREIMATE DO TECIDO ALINHAVADO

Anunciei desde o início desse capítulo que com ele buscava decifrar um enigma. Os danados dos enigmas muitas vezes são indecifráveis e sempre esperam novas

interpretações. Espero vê-las um dia e humildemente compartilhar de outras versões... Mas vejamos a minha.

O Terreiro da Casa Branca esta profundamente enraizado em sua realidade social. A Casa está em uma Salvador de maioria negra inquestionável e de símbolos de um passado afro, vividos, consumidos e propalados, onde ela se projeta como um dos constituintes do mundo afro e como uma das estrelas da “nova vitrine” conquistada pelo mundo do candomblé. É dessa Salvador ambígua que ostenta e explora sua negritude e seus negros que a Casa Branca extrai a maioria de seus filhos. São, assim, negras e afro-brasileiras as identidades que ostentam majoritariamente os *filhos* da Casa. Mas é a partir das tramas religiosas que se pode ver a conformação de aspectos essenciais da identidade dos *filhos* dessa Casa e do próprio Terreiro do Engelho Velho da Federação.

O *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* é visto como centro de excelência em formação sacerdotal para o exercício do candomblé *Ketu*¹¹⁹. Essa imagem corresponde em muito às tramas internas de aquisição de saber e aos jogos de poder, em que o acúmulo de conhecimentos e o exercício sacerdotal são um capital básico.

Não há como negar a pertinência do apelido de *Escolinha de Candomblé*: a característica a que este aponta integra um *ethos* da Casa.

A constituição do grupo eclesial está imbuída da lógica de aquisição de *Awo*. Desde infantes até idosos, os que convivem no Terreiro desfrutam de uma formação (educação,

¹¹⁹ Há quem espere mais ainda dos sacerdotes da Casa, que por vezes foram e são envolvidos em celebrações de outras nações: Caboclo, *Jeje* e principalmente *Angola*.

capacitação) que gira em torno da renovação do *ethos* em que se destaca o valor de sapiência em candomblé.

Os mecanismos de ingresso, recrutamento e acolhida também sofrem influência do *ethos* da Casa. Ser um fiel freqüentador do Terreiro é condição que leva a poucas exigências. Por outro lado, há a entrada na “família”. Entre ser recrutado e tornar-se membro da “família” interfere o acionar-se de um complexo de critérios e de relações que, como um conjunto, determinam as possibilidades de pertença. Esse conjunto em última instância é determinado pela lógica de aquisição de competências sacerdotais: em *educação de Axé*; em conhecimentos de *awo*; em liturgia (músicas, cantos, danças e gestos...), e mesmo de história (e de histórias, de casos) do candomblé.

A inclusão na “família” é moeda cara, um capital de grande interesse no mundo do candomblé (até mesmo para alguns setores da sociedade civil como dissemos) e, portanto, o assédio e a vontade de ingresso não é coisa que se tenha em pequena conta.

A “família” desenvolveu na Casa mecanismos sutis de administrar o assédio sem ser repulsiva. Formas de garantir a hospitalidade sem permitir a invasão. Isso pudemos ver na “dialética da não-inclusão”, cujo manejo permite atingir aquelas finalidades de uma hospitalidade controlada. Mas essa “dialética” não é só isso.

Com a “dialética da não-inclusão” se define um espaço simbólico de observação que permite tanto o exercício de estratégias de recrutamento como formas sutis de proscricção. É nesse “nicho simbólico” transitório que se podem ver mobilizados todos os critérios de constituição da “família”.

Assim, divisado retrospectivamente, o “nicho” que corresponde ao lugar administrado pela sutil hospitalidade da “dialética da não inclusão” é de fato lugar por onde passam *todos*, conforme ouvi e anotei. Naquele momento, eu não lhe atribuíra tal grau de generalidade, mas agora o faço: *todos os filhos da Casa* um dia habitaram esse nicho simbólico. Haja vista ser um lugar cujas portas são administradas pelas autoridades do Terreiro: no tocante a tempo (da Casa) e a seleção de conteúdos (quais conhecimentos e quais *awo* ministrar). Condição limiar que produz entre os jovens e adolescentes estratégias e processos como aqueles dos *fura-runcó*.

Estar na “não-inclusão” é não ser ou ainda não ser da “família” posto que, no limite da lógica da aquisição de competência estão não só os vários conhecimentos litúrgicos, mas os *awo*. Segredos a que na Casa só têm acesso os que são considerados da “família”. Tabu histórico que remete, como registrei antes, até a identidades de um passado secular, que se revela nas vísceras de uma eclesialidade iniciática.

Enfim, esse “nicho simbólico”, lugar pelo qual *todos* passam um dia, também é reservado aos visitantes... Cabe aos hóspedes que não são da “família”, caso sejam de candomblé, mostrarem, por suas competências, que têm condições de sair daquela condição – por meio de sinais que serão reconhecidos e cuja saída efetiva estará subordinada aos mecanismos de influência e decisão da hierarquia (formal e informal¹²⁰)... Mas esse assunto dos visitantes que não são da “família” nos levará ao tema do próximo capítulo: da rede de relações da Casa. Rede que se faz dos fios estendidos por seus *filhos*, e da admissão de outros que a ela buscam se ligar.

¹²⁰ Quero dizer com formal e informal o mesmo que antes identifiquei, respectivamente, como “de cargos” e de “competência”, ou derivada da *seniority* e “paralela”.

V - TECENDO REDES: DE RELAÇÕES DA “CASA” COM OUTRAS CASAS

Atingimos, no estudo sobre o *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*, um ponto de reflexão e descrição no qual, ao mesmo tempo em que as relações visadas se revelam, elas se imbricam, de tal forma que seus fios parecem conduzir a um emaranhado. Mas sigamos a destriçá-las.

No capítulo anterior, expus formas complexas de recrutamento e ingresso na “família”. Tentei, também, revelar-lhe o *ethos*. Conforme adverti, as relações cuja trama constitui o grupo, ainda que controladas, quanto a sua efetivação, por critérios intragrupais, não se esgotam em tramas internas: elas também se compõem da interação como outros grupos, e se afirmam nos mecanismos não só internos, mas também externos de reconhecer e ser reconhecido nos termos do *ethos* da comunidade. Os mesmos processos internos que forjam os sacerdotes da Casa e os interligam geram as condições estruturantes da tessitura de laços relacionais tramados fora dela, onde quer que eles sejam acolhidos como *filhos competentes* de uma “família” de reconhecida excelência em saberes de candomblé.

Até aqui, situei a Casa na sociedade que a compreende, identificando nichos não exclusivos, porém privilegiados (pertinentes ao “mundo afro”), de origem de seus membros, e abordando formas de interação desenvolvidas pelo grupo ao voltar-se “para fora” em negociações de fronteira e de reconhecimento de identidades, mas de fato não me detive nas relações da Casa Branca com outros Terreiros, ou pelo menos não as examinei em profundidade. É minha intenção fazê-lo agora, com base no novo patamar de informações a que me levou a pesquisa.

Conquanto, no capítulo anterior, ao tratar da dinâmica da constituição da “família”, eu tenha identificado diferentes linhas de procedência e formas de acesso reconhecíveis nos processos de inclusão, nessa altura eu me ative aos indivíduos, aos componentes da trama grupal. Mas já então adverti que há *filhos* da Casa que vêm **de casas** fundadas por *filhos da* “família”; que há Terreiros que *têm o Axé* da Casa e há outros que *estão no Axé da Casa*; assinalei a existência de “netos e bisnetos” do Terreiro de *Iyá Nassô*... Além dessas, aponte outras relações que se travam com base no reconhecimento dado a sacerdotes competentes de outros Terreiros segundo critérios de competência e dignidade valorizados na Casa .

Visualizar esses meandros conduziu-me a perguntas específicas atinentes ao campo de pesquisa das relações entre o *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* e outros Terreiros de candomblé:

- Se a gramática das relações que constituem o grupo permite a adesão e aceitação de pessoas oriundas de outros Terreiros, como se relaciona a Casa com esses *Egbé*?
Há regras institucionais de relacionamento [entre Terreiros]?
- Se há Terreiros com laços teológicos identificados com a Casa — por terem sido fundados com a instalação de *sacra* dela oriundos, ou fundados por *filhos da* “família” etc. — como se concebem esses laços, e em que medida eles definem relacionamentos especiais?
- Se há um *ethos* da Casa que determina a outorga de reconhecimento especial a “sacerdotes **competentes**” de outros Terreiros, dá-se que esses Terreiros ocupam algum lugar diferenciado no horizonte das relações da Casa?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS¹

ABRAHAM, R. C. **Dictionary of Modern Yoruba**. London: University of London Press, 1959.

AGIER, M. **Ethnopolitique**: racisme status et mouvement noir à Bahia. Salvador: UFBA (mimeo), 1992.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. **NBR 6023**: 2000: informação e documentação – referências – elaboração. Rio de Janeiro, ago 2000.

BANDEIRA, F.P.S.F. **Etnobiologia Pancararé**. 1993. Monografia (Bacharelado em Ciências Biológicas) – Departamento de Biologia, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

BARNES, J.A. Redes Sociais e Processo Político. In: FELDMAN-BIANCO, B.(Org.). **Antropologia das Sociedades Contemporâneas – Métodos**. São Paulo: Global, 1987, p. 159-189.

BASTIDE, R. **O Candomblé da Bahia**. Rio de Janeiro: Nacional, 1961.

_____. Uma festa dos inhames novos. In: LÜHINING, A. (Org.). **Verger/Bastide, dimensões de uma amizade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002. Tradução de JANANTZER, R.

BARTH, F. O guru e o iniciador: transações de conhecimento... In: LASK, T. (Ed.). **O guru e o iniciador**: e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000. Trad. COMERFORD, C. J.

BECKER, R. M. **Trance und Besessenheit im Candomblé von Bahia**. Münster: Verlag, 1999.

BENISTE, J. **Orun, Aiye**: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BERKENBROCK, V.J. Diálogo e identidade religiosa: reflexões sobre a base teológica para um encontro entre o candomblé e o cristianismo. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis, RJ, v. 56, n. 221, p.5-44, mar. 1996.

_____. **A Experiência dos Orixás**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

BIRMAN, P. **Feitiço, carrego e olho grande, os males do Brasil são**: estudo de um centro umbandista numa favela do Rio de Janeiro. 1980. Tese (Mestrado em Antropologia) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

¹ Elaboradas conforme a norma da ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS, **NBR 6023:2000**.

BOTAS, P. **Carne do sagrado, edun ara**: devaneios sobre a espiritualidade dos orixás. Petrópolis,RJ: Vozes; Rio de Janeiro: Koinonia, 1996.

_____. **Xire**: a ciranda dos encantados. São Paulo: Ave Maria; Rio de Janeiro: Koinonia, 1997.

BOTT, E. **Family and Social Network**. Londres: Tavistock, 1957.

BOURDIEU, P. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

_____. et al. **A Profissão de Sociólogo**: preliminares epistemológicas. Petrópolis-RJ: Vozes,1999.

BRANDÃO, C.R.(Org.) et al. **Pesquisa Participante**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

CACCIATORE, O.D. **Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros**. Rio de Janeiro: Forense, 1981.

CAPINAN, M.B.; RIBEIRO, O. A Coroa de Xangô. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. Brasília, n. 21, 1986.

CAPONE, S. **La quête de l'Afrique dans le candomblé**: pourvir et tradition au Brésil.Paris: Karthala, 1999.

CARNEIRO, E. **Os mitos africanos no Brasil**.São Paulo: Nacional, 1937.

_____. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Conquista, 1979.

COHEN, P. F. **Journeys in the Orisha Atlantic**: elements of a global history of Yoruba-related religious traditions. [S. L.]: [s.n.], 1999. Mimeo, apresentado na reunião da Société Internationale de la Sociologie dès Religions. Arquivo eletrônico do autor.

CONKLIN, H.C. Ethnografy. In: Enciclopaedia of the Social Sciences, 1969.

COSTA LIMA, V. Os Obás de Xangô. **Afro-Ásia**, v.2, n.3, p.5-36, 1966.

_____. O conceito de “nação” nos candomblés da Bahia. **Afro-Ásia**, v.1, n.2, p. 65-90, 1976.

_____. **A Família-de-Santo nos Candomblés Jeje-Nagôs da Bahia**: um estudo de relações intra-grupais. Salvador: UFBA, 1977.

_____. Nações- de- candomblé. In: COSTA LIMA, V. (Org.). **Encontro de nações-de-candomblé**.Salvador: Ianamá; UFBA; CEAO; CED, pp 11-26 (Estudos e Documentos, 10), 1984.

CRAEMER et. al. Religious Movements in Central Africa: A Theoretical Study. **Comparative Studies and History**, vol 18, n. 4, p. 458-475, 1976.

DANTAS, B.G. Repensando a pureza nagô. **Religião e Sociedade**, n. 8, p. 15-19. Rio de Janeiro, 1982.

_____. De feiticeiros a comunistas: acusações sobre o candomblé. **Dédalo**, n. 23, p. 97-116, 1984.

_____. **Vovó nagô e papai branco**: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988

DE L'ESPINAY, F. Igreja e religião africana do candomblé no Brasil. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis, RJ: Vozes, v. 47 n.188, p.860-90, dez.1987.

DIAS, L. C. Redes Emergência e Organização. In: DE CASTRO, I.E. (Org.) et al. **Geografia: Conceitos e Temas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995, p.141-162.

DOS SANTOS, D. M. **Contos Negros da Bahia**. Rio de Janeiro: GRD, 1961.

_____. **Porque Oxalá usa ekodidé**. Rio de Janeiro: Pallas, 1997.

ELBEIN DOS SANTOS, J. **Os Nagô e a Morte**. Petrópolis,RJ: Vozes, 1986.

ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano**: a essência das religiões. Lisboa: Livros do Brasil, 1983. Trad. Rogério Fernandes.

ELIAS, N. **Sobre o Tempo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

EPEGA, S. M. A ritualística das religiões afro descendentes. **Diálogo**, v.5, n.18, p.39-44, maio 2000.

FERRETI, S.F. O conhecimento erudito da tradição afro-brasileira. **Afro-Ásia**, Salvador, n°15: 5-12, 1992.

_____. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. In: CARDOSO, C.; BACELAR, J. (Org.). **Faces da Tradição Afro-Brasileira**, p.113-130. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 1999.

FRISOTTI, H. Teologia e religiões. **Cadernos do CEAS**, Salvador, p.21-28, mai.1995. Edição Especial.

FRY, P. **Para inglês ver**: identidade e política na cultura brasileira. Rio de janeiro: Zahar, 1982.

_____. Gallus africanus est, ou como Roger Bastide se tornou africano no Brasil. **Folha de São Paulo** (Folhetim), p. 7-10, jul. 1984.

GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GILROY, P. **O Atlântico Negro**. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: UCAM. 2001

GONÇALVES DA SILVA, V. O candomblé em São Paulo e a sacralização do espaço urbano. **Travessia** – Revista do Centro de Estudos Migratórios, São Paulo, v.6, n.15, p.26-29, 1993.

GORDILHO SOUZA, A. **Limites do Habitar**: segregação e exclusão na configuração urbana contemporânea de Salvador e perspectivas no final do século XX. Salvador: EDUFBA, 2000.

HAESBAERT, R. Desterritorialização: entre as redes e os aglomerados de exclusão. In: DE CASTRO, I.E. (Org.) et al. **Geografia: Conceitos e Temas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995, p.165-205.

HEIDEGGER, M. **Seminários de Zollikon**. Petrópolis: Vozes, 2001. Ed. BOSS Medard.

HOUAISS, A. **Dicionário eletrônico**: versão monousuário. Rio de Janeiro: Objetiva; Instituto Antônio Houaiss, 2004.

HOBBSAWN, E. J.; RANGER, T. et al. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1984

HOLANDA FERREIRA, A.B. **Novo Dicionário da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

IBGE. Desenvolvido pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas, 2004. Apresenta dados de censos realizados pelo Instituto. Dados de áreas ponderadas, Censo de 2000. Disponível em <<http://www.ibge.gov.br>>. Acesso em: 30 de jul. 2004.

INWOOD, M. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

JOHNSON, E.A. **The organization of space in developing countries**. Canbridge; Mass: Harvard Uversity, 1970.

KOINONIA. Projeto Egbé. **Banco de dados**. Salvador, 2003. Base de dados em Microsoft Excell.

LEACH, E. R. **Repensando a Antropologia**. São Paulo: Perpectiva, 1974. Col. Debates, n. 88.

LÉPINE, C. Análise Formal do Panteão Nágó. In: DE MOURA, C. E. M.(Ed.). **Bandeira de Alairá**. São Paulo: Nobel, 1982.

LODY, R. **Dicionário de Arte Sacra e Técnicas Afro-Brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

MAGGIE (Alves Velho), Y. **Guerra de Orixá**: um estudo de ritual e conflito. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

MARTINS, C. Engenho Velho: orgulho dos netos de São Gonçalo. In: MARTINS, C.; LODY, R (Ed.). **Faraimará: O Caçador traz Alegria, Mãe Stella...** Rio de Janeiro: Pallas, 2000, p. 115-126.

MATORY, L. J. Jeje: repensando nações e transnacionalismo. **Mana**. Rio de Janeiro, n. 5, abr. 1999.

MAYER, A.C. The Significance of Quasi-Groups in the Study of Complex Societies. In: BANTON, M. **The Social Antropology of Complex Societies**. Londres: Tavistock, 1973, p.97-122.

MITCHELL, R. **Social Networks in Urban Situations**. Manchester: Manchester University, 1969.

MOURA, M. Um mapa político do Carnaval: reflexão a partir do caso de Salvador. In: ESTEVES JUNIOR, M; URIARTE, U.M. **Panoramas Urbanos: reflexões sobre a cidade**. Salvador: EDUFBA, 2003.

MOURA, R. **Tia Siata e a Pequena África no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1983.

NICOLAU, P. L. As tradições do vodun no processo formativo do candomblé. In: **Do lado Jeje: História e ritual do vodun na Bahia**. Salvador: [s.n.], 2002. Arquivo eletrônico do autor.

NINA RODRIGUES, R. **L'animisme fétichiste dès nègres de Bahia**. Salvador: Reis e Companhia, 1900.

_____. **As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil**. São Paulo: Nacional (1ªed.1894), 1938.

_____. **Os Africanos no Brasil**. São Paulo: Nacional (1ªed.1932), 1988.

OLIVEIRA, J. D. **O fenômeno religioso do candomblé**. Nova Iguaçu-RJ, 1996, mimeo.

OLIVEIRA, R.S. (Ed.). Negros, Religião e Cultura. **Tempo e Presença**. Rio de Janeiro, n.271, set-out. 1993. Suplemento.

_____.; ARRUTI, J.M.A.(Ed.). Comunidades Negras Tradicionais: afirmação de direitos. **Tempo e Presença**. Rio de Janeiro, n. 298, mar-abr. 1998. Suplemento.

OLIVEIRA, R.S. Terreiros de Candomblé: por um olhar afirmativo. **Tempo e Presença**. Rio de Janeiro, n. 330, p.7-9, jul-ago. 2003.

ORLOVE, B.S. (Ed.). Editorial: Time – Conversation and Record. In: **Currente Antropology**. Chicago, vol. 43, ago-out. 2002. Edição especial “Repertories of timekeeping in Antropology”.

- PACHECO, L. et al. **Relatório do Projeto Iyá Nassô**. Salvador: UFBA, Pró-Reitoria de Extensão, 1999.
- PARRINDER, G. **The Story of Ketu, na Ancient Yoruba Kingdom**. [Ibadan]:Ibadan University, 1956.
- PIERSON, D. **Branços e Pretos na Bahia**: estudo de contato racial. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1945.
- PIRES, (bispo) J. M. Convite ao candomblé. **Cadernos do CEAS**, Salvador, nov.1995, p.9-10. Edição Especial.
- POUTIGNAT, P; STREIFF-FENART J. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998.
- PRANDI, J. R. **Os candomblés de São Paulo**. São Paulo: EDUSP; Hucitec, 1991.
- _____. As artes da adivinhação: Candomblé tecendo tradições no jogo de búzios. In: MOURA, C.E.M. **As senhoras do pássaro da noite**, p. 121-166. São Paulo: EDUSP, 1994.
- _____. **Herdeiras do axé**: sociologia das religiões afro-brasileiras. São Paulo: EDUSP; Hucitec, 1996.
- PREFEITURA MUNICIPAL DE SALVADOR. **Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia - MAMNBA**. Salvador, 1981.
- _____. Desenvolvido pela Prefeitura Municipal de Salvador. 2004. Apresenta dados do Carnaval de Salvador organizados pela Secretaria Municipal de Turismo. Disponível em <<http://www.pms.ba.gov.br>>. Acesso em: 31 jul. 2004.
- RADCLIFE-BROWN, A.R. **Structure & Function in Primitive Society**. Londres: Cohen & West, 1952.
- RÊGO, J.C.V. **A Evolução de Espaços Sagrados em Salvador**: o caso dos terreiros de candomblé da Avenida Vasco da Gama e seu entorno. 2000, 8 f. Anteprojeto de pesquisa (Seleção para o Mestrado em Geografia) - Instituto Geociências da Universidade Federal da Bahia.
- RÊGO DIAS, J. C. **Territórios do Candomblé**: desterritorialização dos terreiros na região metropolitana de Salvador. 2003. 174 f. Tese (Mestrado em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Federal da Bahia, Salvador.
- RIBARD, Franck. **Le Carnaval Noir de Bahia**: ethnicité, identité et fête afro à Salvador. Paris: L'Harmattan, 1999.
- ROCHA, A.R. **Caminhos de Odu**. 2 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.
- SALVADOR. ÓRGÃO CENTRAL DE PLANEJAMENTO. **Monumentos Negros da Bahia**. Salvador: OCEPLAN, 1982.

SANSONI, L. **Negritude sem Etnicidade**: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil. Salvador: EDUFBA; Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

SANTOS, M. S. A. **Meu tempo é agora**. São Paulo: Oduduwa, 1993.

SEGATO, R. Um paradoxo do relativismo: discurso racional da antropologia frente ao sagrado. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, n.16, p.114-135, jan-fev. 1992.

_____. **Santos e daimones**. Brasília: UnB, 1995.

SCHERER-WARREN, I. **Redes de Movimentos Sociais**. São Paulo: Loyola, 1993.

SERRA, O. J. T. Estrofes e Antíteses: o andamento do drama ritual no culto do candomblé da Bahia. **Centro de Estudos Baianos**. Salvador, n. 88, jul. 1980.

_____. **As Águas do Rei**. Petrópolis, RJ: Vozes; Rio de Janeiro: Koinonia, 1995.

_____. Caçadores de Almas. **Revista USP**. São Paulo, n. 25, p.130-143, mar-mai. 1995a

_____. **ILÊ AXÉ IYÁ NASSÔ OKÁ — Laudo Antropológico**. Salvador: Koinonia, 2000. Mimeo.

_____ et all. **Projeto Ossain**. Salvador: GIEPE/UFBA, 2003. Mimeo.

SILVEIRA, R. Jeje-nagô, ioruba-tapá, aon efan, ijexá: processo de constituição do candomblé da barroquinha – 1764 – 1851. **Revista de Cultura Vozes**. Petrópolis, RJ: Vozes, n.6, p.80-100, dez.2000.

_____. **Iyá Adetá, Iyá Akalá, Iyá Nassô, Babá Assiká e Bamboxê Obitikô**: História do Candomblé da Barroquinha,o ancestral da Casa Branca. Salvador: [s.n.], 2001. Arquivo eletrônico do autor.

SOARES, A. M. L. **Os deuses também migram**: a presença africana na cultura brasileira. **Diálogo**, São Paulo, v. 2, p. 27-32, mai. 1996.

TELES DOS SANTOS, J. O Caboclo no Candomblé. **Padê**. Salvador, n. 1, p. 11-21, 1989.

_____. **O dono da Terra**: a presença do caboclo nos candomblés da Bahia. 1992. Tese (Mestrado), SSLCH/USP, São Paulo.

TORRES, D. Evangélicos e candomblé: em busca de um relacionamento respeitoso. In: OLIVEIRA, R. S.; ARRUTI, J. M. A.(Ed.). Comunidades Negras Tradicionais: afirmação de direitos. **Tempo e Presença**. Rio de Janeiro: Kononia, n. 298, mar-abr. 1998. Suplemento.

TURNER,V.W. **O processo ritual**: estrutura e antiestrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.

Trad. CASTRO, N. C.

VAN GENNEP, A. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, [1978]. Trad. Mariano Ferreira. Apresentação de Roberto Da Matta.

VERNANT, J. P. **Entre Mito & Política**. São Paulo: EDUSP, 2001.

VERGER, P. **Notes sur le cult des Orixsa et Vodun**: à Bahia, la Baie de tous les saints, au Brésil et l'ancien cote des Esclaves en Afrique. Dakar: IFAN (Mémoires de l'IFAN), 1957.

_____. **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos**: dos séculos XVII a XIX. Salvador: Corrupio, 1987.

YEMONJA, (Mãe) B. **Caroço de dendê, a sabedoria dos terreiros**: como ialorixás e babalorixás passam conhecimento a seus filhos. Rio de Janeiro: Pallas, 1997.

Bem, responder a essas perguntas será assunto de que me ocuparei ao longo de grande parte deste capítulo. Espero abordar todas as nuances de respostas que obtive para elas na minha pesquisa, no convívio com os sacerdotes do *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*. Advirto que as flutuações e lacunas não foram poucas: nem sempre o que se vê diz tudo quanto o olho indaga, e muitas vezes o que se ouve não é suficiente.

Por enquanto, para iniciar, vou limitar-me a um aspecto do problema:

Na relação da Casa com outras casas, prevalecem as iniciativas dos indivíduos ou regras emanadas das instituições?

É um bocado difícil identificar relações institucionalizadas entre Terreiros. Evidentes são as relações pessoais. Não pude ver relações formalizadas por mecanismos institucionalizados e impessoais¹²¹. Mas de fato há relações que a “família” considera estabelecidas entre a Casa enquanto tal e outros Terreiros.

Cabe, então, perguntar:

- (1) De que modo relações aparentemente pessoais ocultam relações entre grupos?
- (2) de que modo se reconhecem, a partir da Casa Branca, elos inter-terreiros, materializados em conexões que, por um lado, supõem as regras vigentes no código

¹²¹ Em poucos casos se intercambiam convites impressos para eventos litúrgicos, mas os mesmos não revelam qualquer forma de relação privilegiada, são meros instrumentos de divulgação e visibilidade das casas anfitriãs.

do grupo para ordenar as relações interpessoais mas, por outro lado, se afirmam para além delas?

Antes disso, torna-se necessário esclarecer como é possível que relações pessoais representem relações com todo um Terreiro.

Para responder a essa pergunta, e para ir além, será necessário retomar alguns temas já abordados e acrescentar a isso a análise de outros pontos a considerar desde a perspectiva teológica vigente na Casa Branca.

• • •

O Terreiro de *Iyá Nassô*, como outros, é lugar de acúmulo de *Axé*. No candomblé, de um modo geral, os rituais de transmissão de *Axé* são muitos, e sempre presididos pela sacerdotisa (ou sacerdote) máxima (o). Nesse ponto, a teologia da Casa Branca coincide com o descrito por Juana Elbein dos Santos, para quem, em um Terreiro, “Tudo que é utilizado e transmitido passa pelas mãos da *Ialaxé*”.¹²² Cabe um reparo: há Terreiros que iniciam homens *Adoxes*; estes podem ter por dirigentes sacerdotes do sexo masculino, *Babalarixás*. Assim, melhor dizendo, *Ialorixás* e *Babalarixás* são, em sentido religioso, responsáveis pelo cultivo e transmissão de *Axé*.

¹²² ELBEIN DOS SANTOS (1986: 46). A autora designa por *Ialaxé* (mãe do *Axé*) [grafia minha] a sacerdotisa máxima; no meu campo, registrei esta palavra como sinônimo de *Ialorixá*. Vivaldo da Costa Lima, em sua obra já citada, diferencia a *Ialorixá* da *Ialaxé*, apenas no sentido de que a *Adoxe* que assume um terreiro por ocasião do luto de morte de uma *Ialorixá*, posto que não assumiu a função de senhora dos *Orixás*, deve ser chamada de senhora do *Axé*, responsável interina pelo cultivo e transmissão do *Axé* para os filhos do terreiro (COSTA LIMA, *op. cit.*: 82).

Nas *cabeças* dos *filhos* de um Terreiro também se *planta Axé*. Trata-se de um cultivo que deve ser mantido e atualizado como vimos nos capítulos II e III. Cabe repetir: *Axé* se *planta* e se transmite; com ele são *alimentadas* as cabeças dos iniciados. No Terreiro é que elas são *cuidadas* pela mão do sacerdote máximo (cf. capítulo II). Por isto se diz que as cabeças dos *filhos* “*têm a mão*” do sacerdote máximo [sc. sobre elas].

Há também outras formas de propagar o *Axé* recebido do *Babá* ou da *Ialorixá*: na vibração dos atabaques, no sopro das cantigas, nas palmas (*paô*), nos alimentos consagrados, nos *sacra* transladados, nas contas lavadas... Movimentos e elementos de ligação com a “energia” geral que o *Axé* representa para a teologia do candomblé. Nesse sentido teológico amplo, da ligação com o *Axé*, todo sacerdote, sendo *filho [de santo]*, é co-transmissor de *Axé* de seu Terreiro, em uma linha hierárquica que se propaga a partir do sacerdote máximo a quem ele se filia. Portanto, o sacerdote *filho* de uma “família” que tiver seu *Axé* mantido (em seu *Ori*) por seu pai ou mãe-de-santo, no exercício de qualquer tarefa sacerdotal estará transmitindo o *Axé* que recebeu. Isso pode ocorrer atuando ele como músico, como dirigente em oferendas, como *Adoxe*, como *Equede*, como *Ogan* em qualquer atividade litúrgica, sacerdotal. Há quem creia que em qualquer momento da vida todos os filhos-de-santo são portadores de *Axé*. Há, portanto, uma “família” mantida pelo *Axé* cuja hierarquia de manutenção e transmissão é encimada pela *Ialorixá* ou pelo *Babalorixá* de um Terreiro.

Seguindo esses pressupostos teológicos podemos refletir: o que ocorre com Terreiros cujo *Babá* ou cuja *Ialorixá* tem a sua *cabeça* alimentada de *Axé*, “cuidada” em outro Terreiro?

Esse vínculo determina uma outra hierarquia, onde tem ascendência um Terreiro que é a fonte do *Axé* transmitido no outro. Quem alimenta de *Axé* a cabeça do sacerdote máximo de um *Egbé* sustenta, no limite, o próprio Terreiro que esse sacerdote (assim “cuidado”) dirige. Assim se revela uma hierarquia entre Terreiros: a de transmissão e cultivo de *Axé*.

Essa teologia determina conexões entre a Casa Branca e outros Terreiros. Isto é especialmente visível nas relações entre ela e os Terreiros de *filhos* da sua “família”. Adiante descreverei essas relações.

Mas não é só da “procriação” (mística) “natural”, “direta”, efetuada na fundação de outros Terreiros por *filhos* da Casa, que aí surgem relações de “cuidados” de e com *cabeças* de sacerdotes de outros Terreiros.

Como ficou dito, a *mão* do sacerdote máximo “está” nas cabeças de seus *filhos*. Quando da morte do *Babá* ou da *Ialorixá*, essa mão deve ser substituída, para que os cuidados de *Axé* na cabeça do filho-de-santo continuem;¹²³ deve-se, então, fazer rituais de “*retirada da mão*” do finado, substituindo-o, nessa função, por um outro sacerdote habilitado, que, a partir desse momento, se responsabilizará por tal cabeça. Tais responsabilidades são, com certa frequência, assumidas por *filhos* da “família” que aceitam ocupar-se da “*retirada da mão*” de outrem. Por este meio também se conectam Terreiros à Casa Branca.

¹²³ Juana Elbein já apontara tal necessidade de substituição, a fim de que o finado desvincule-se totalmente desse mundo dos vivos (*Ayê*) e viva plenamente no mundo dos mortos e *Orixás* (*Orun*) (ELBEIN DOS SANTOS, *op. cit.*: 234) o que dá uma dupla finalidade ao processo de “retirar a mão” do sacerdote máximo: liberar o finado e o vivo desse vínculo.

Isto será examinado mais à frente.

Creio que assim pude estabelecer uma base de compreensão: as relações pessoais que envolvem vínculos hierárquicos desse tipo são, de fato, coletivas. Se a Casa Branca interage com o líder máximo de um Terreiro, teologicamente falando, é com todo o Terreiro que estará se relacionando. E mais se pode deduzir. Se um serviço religioso qualquer é exercido em um Terreiro, este só ocorrerá com a anuência do seu líder máximo, com a sua acolhida. Se a atuação sacerdotal consentida for de alguém de outro Terreiro, deduz-se ter sido permitido pelo acolhedor que no Terreiro onde este é regente o sacerdote de outra casa transmita seu próprio *Axé*. Logo, o *Axé* da Casa Branca, de *Iyá Nassô*, está sendo transmitido quando um de seus *filhos* exerce funções sacerdotais em outro Terreiro. A intensidade e a responsabilidade do vínculo estabelecido com o *Axé* da Casa Branca dependerá necessariamente do tipo de função sacerdotal exercida. Assim veremos adiante.

• • •

Foi um complexo de relações rico em nuances que pude detectar ao observar como a Casa Branca se relaciona com outros Terreiros, quer através da admitida vinculação dos líderes máximos destes, quer através do exercício de tarefas sacerdotais nesses Terreiros por parte dos *familiares* do *Ilê Axé de Iyá Nassô*. Mas essas relações que em seu significado teológico descrevem, para dizê-lo sinteticamente, processos de circulação e manutenção de *Axé* ligado à Casa Branca, não se mostraram suficientes para incluir todas as interpretações das relações estabelecidas pela Casa. Observando a rede de circulação e manutenção de *Axé*

retornamos, por consequência lógica, ao tema do reconhecimento de **competências**¹²⁴. Haja vista que se faz necessária **competência** ritual, sacerdotal, para exercer as práticas em que se comunica o *Axé*. E se de algum modo a **competência** sacerdotal da Casa Branca é avaliada/reconhecida, por seu turno o Terreiro do Engenho Velho da Federação avalia e reconhece **competência** (ou falta dela) em seus interlocutores.

Esse assunto é de tal modo significativo para o ethos do *Ilê de Iyá Nassô* que se torna um classificador próprio cuja aplicação aponta para um gradiente no qual se situam em maior proximidade os Terreiros com que a Casa mais se identifica, e a maior distância ficam aqueles com que ela menos se identifica, no limite situando-se os *Egbé* com que ela, no julgamento de sua “família”, apenas remotamente se assemelha.

Assim, para efeitos de descrição, encontrei dois complexos de relações: um complexo de circulação de *Axé* e outro que resulta de uma classificação própria da Casa, que distingue entre mais e menos iguais.

Veremos que não são complexos estanques, nem muito menos impermeáveis um ao outro. O trânsito entre ambos é possível, como adiante se mostrará.

Para facilitar a exposição, agrupei as categorias êmicas encontradas na abordagem desses dois complexos segundo analogias simples. Assim busquei descrever de um modo sintético dois tipos de vínculos interterreiros reconhecidos na Casa: um deles corresponde ao

¹²⁴ Faço uso do recurso em negrito para registrar que “**competência**” tem o sentido que lhe conferi no capítulo anterior.

complexo de circulação do *Axé* e se assemelha aos laços criados por relações de **parentesco**; o outro corresponde ao complexo baseado no reconhecimento de **identidades**¹²⁵ e tem a ver com o que chamarei de “diplomacia” da Casa.

Primeiramente vou descrever as relações em rede que se alinham no gradiente de pertença ao *Axé* de *Iyá Nassô*, denotando um certo **parentesco**. Em seguida tratarei das relações em rede de **identidades** diplomaticamente administradas tendo em vista o compartilhamento da pertença ao círculo dos **competentes** em candomblé.

• • •

Não é comum o uso de categorias que classificam os Terreiros do modo como fiz. Por isso, convivendo com as categorias mais próprias de classificação da “família”, indico entre colchetes uma classificação alfanumérica e a nomenclatura que usei. Esta indicação servirá para a visualização no diagrama geral da rede que incluí ao final da exposição dos tópicos 1 e 2.

Outro aspecto importante a destacar é que nem sempre as formas de relação interterreiros efetivamente estabelecidas correspondem às modalidades oficial e imediatamente aceitas pelo grupo. Há formas heréticas que podem vir a tornar-se aceitas, a exemplo do que já

¹²⁵ Como essa segunda forma deriva daquilo que defini como *ethos* da Casa, acaba por ser também uma interpretação de elo – pois julga o quanto um terreiro pode ser considerado participante de uma mesma identidade, de um mesmo *status* em termos de sapiência de candomblé – julgamento que se aplica a qualquer terreiro ligado à Casa Branca, inclusive aqueles que estariam supostamente mais próximos por vínculos de *Axé*. Do trânsito entre as classificações tratarei mais à frente.

mostrei no capítulo anterior, ao tratar do caso dos “filhos pródigos”. Vou abordá-lo no momento oportuno, abrindo dois sub-blocos de classificação de vínculos dessa ordem: aceitos (A) e heréticos (H).

1 - REDE DE PARENTESCO

Essa rede de relações que decidi chamar de “parentesco”, advirto, mais uma vez, foi assim classificada por mim com o fito de facilitar a exposição.

[1.1- Terreiros irmãos] Casas que têm o mesmo Axé do Terreiro de *Iyá Nassô*

Tive a oportunidade de refletir sobre essa forma de classificação no capítulo anterior. Como é um tipo de filiação à Casa Branca que implica traslado de *sacra* decidi considerá-la mais um tipo de irmandade que de filiação, tendo em vista as características que já assinalei de independência do Terreiro assim classificado, no sentido de que seu *Axé* não carece de ser cuidado no Terreiro de *Iyá Nassô*.

[1.1.1- Terreiros irmãos históricos]

As relações com os Terreiros, considerados grandes e nascidos da Casa Branca, são as que se dão com o Terreiro do *Alaketo*, com o *Ilê Axé Opô Afonjá* e com o Terreiro do *Gantois*. Essas duas últimas casas mantêm uma relação de visitas à Casa, procurando fazer-se presentes em algumas celebrações especiais, as quais não coincidam com o seu próprio

calendário litúrgico. Nos anos de 2000 a 2003, em oportunidades que testemunhei, as visitas se deram no dia da festa do *Orixá* da mãe-de-santo, a *Oxum* da *Ialorixá*, Mãe Tatá.

Pude notar, nesse período, que entre esses três Terreiros, hoje em dia, a Casa mantém vínculos um pouco mais próximos com o *Gantois*, depois com o *Opô Afonjá*, e por último com o *Alaketo*. O distanciamento do último se dá por tensões históricas remotas (a propósito, ver o trabalho de Silveira já citado aqui) e também recentes, em disputas sobre precedência e antiguidade, deflagradas por ocasião do processo de tombamento da Casa Branca. Há o distanciamento, mas admite-se o *Axé* comum e não há qualquer desrespeito nas relações; tem-se hoje, porém, um baixo perfil de reciprocidade em visitas.

O caso do *Gantois* é diferente e não se dá por nenhuma escolha política declarada, mas sim, ao que me parece, por três motivos. Primeiro, porque o *Gantois* está mais perto, quase na vizinhança do Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho. Segundo, porque um *filho* da “família” do *Ilê Axé* de *Iyá Nassô*, o Venerável Senhor *Ogan* Lourival, contraiu funções sacerdotais naquela casa: é responsável, há anos, pelos cuidados com o *Iroko* (ou *Roco*), árvore sagrada – gameleira, *ficus doliaria* –, *Orixá* da família de *Xangô*. Terceiro, porque há um vínculo de parentesco de uma sacerdotisa *filha* de Tia Massi, com mais de 40 anos de iniciação na Casa - Mãe *Cutu* de *Ogun* – com algumas das *filhas* do *Gantois*. Com o *Opô Afonjá* havia vínculos mais fortes de amizade e compadrio com falecidos filhos daquele *Ilê Axé*, a exemplo da relação com o *Babá* Moacir de *Ogun* (lembro que o *Opô Afonjá* inicia homens), mas de qualquer forma há investimento nas relações com a Casa Branca por parte de *filhos* e *filhas* daquele Terreiro situado no bairro do Cabula, em Salvador.

Em todo o caso, a manutenção desses laços depende da contínua e assídua visitação mútua em festas públicas, incluindo, às vezes, visitas entre suas líderes máximas – iniciativa que, tomada fora de uma festa pública, pode tornara imperativa a retribuição nas mesmas circunstâncias. De qualquer modo, uma visita desses Terreiros em uma festa pública é sentida pelo outro como uma obrigação de etiqueta a ser retribuída. Reciprocidade de que a hierarquia da Casa cuida e que pode mobilizar todo um grupo sacerdotal; retribui-se o quanto antes, com toda a pompa disponível, coisa que apenas não se verifica assim no que toca ao Terreiro do *Alaketo* por conta de um certo abalo ainda não superado: este recebe retribuição, mas tanto quanto sei não se vai até lá em comitiva... Parece que um código de manutenção de elos é compartilhado por esses Terreiros: todos se movem como se conscientes de que é necessário cultivar a conexão ente eles, cultivo que atualiza o reconhecimento público de um passado comum.

[1.1.a- Terreiros irmãos recentes] Têm o mesmo Axé, mas são de histórico recente.

Entre esses casos de elos com Terreiros que *têm o Axé da Casa* encontrei três especiais.

O Terreiro fundado em Mussurunga pela *Iyá Cutu de Ogum*, já citada alta sacerdotisa do *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*, teve *Axé* transplantado deste para a criação de seu Terreiro, identificando-se, pois, como portador do mesmo *Axé* da Casa, razão pela qual mantém relativa autonomia (vide capítulo anterior) no tocante aos “cuidados” de *Axé* realizados nesta. No trabalho de fundação do referido Terreiro, *Iyá Cutu* foi auxiliada por uma outra sacerdotisa, Mãe Caetana, que não teve seus assentamentos na Casa Branca, mas cujo

parentesco e importância sempre a colocaram em lugar de alta dignitária no universo de relações desta.

Essa mesma senhora era bisneta de *Banboxê Obiticô*, e por isso, além de ter alta relevância na história da Casa, foi por anos a fio, responsável pelo *jogo da Casa (Ialauô)*, ou seja, cabia a ela a função das consultas oraculares com o objetivo de perscrutar os desígnios gerais do Terreiro do Engenho Velho da Federação. Por isso e pela alta deferência que tem *Banboxê* nos mitos de fundação do *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*, os Terreiros que ela fundou, hoje sob a direção de seus sobrinhos, são contados entre aqueles que *têm Axé da Casa*. São eles o Terreiro do Pilão de Prata, na Boca do Rio, e o Terreiro de Mãe Aidê (que herdou o posto de Mãe Caetana), em uma ladeira paralela à Manoel Bonfim, numa via lateral à Casa Branca.

Esses três Terreiros são deveras cuidadosos de suas relações com a Casa, o primeiro por vínculos sacerdotais diretos de sua sacerdotisa máxima, os outros dois em freqüentes visitas em que recebem os devidos tratamentos de altos dignitários, e em que se dispõem tanto a dirigir o culto quando convidados (teologicamente: a critério dos *Orixás*) como a terem sua condição de *Adoxes* manifestada.

[1.1.b- Terreiros sobrinhos] Terreiros filhos das Casas Matrizes¹²⁶.

¹²⁶ As Casas que aqui designei como irmãs são, na literatura, e também pelos *filhos* da “família” consideradas *matrizes* do candomblé *Ketu* no Brasil. Mas esse designativo não é corrente no Terreiro do Engenho Velho; alguns *filhos* o empregam, outros não; isto me fez pensar que já se trata de uma apropriação cultural ampla, uma tradição que pode ter-se mesclado a fontes de mitos da Casa, ou advir de publicações e do senso comum no mundo do candomblé. O uso dessa designação “matriz” na Casa Branca ocorre, por isso o usei, mas sempre acompanhado da advertência de que a “*nossa Casa é a primeira*”.

São Terreiros cujos fundadores são *filhos* de Terreiros contados entre aqueles que *têm o mesmo Axé da Casa*, daí eu lhes ter atribuído a designação de “sobrinhos”.

De fato, não se dá tanta atenção a essa relação. *A priori*, não me parece que ela seja contada entre as principais. Mas quando o Terreiro “sobrinho” se identifica e procura posicionar-se em ligação com alguém da Casa, esse gesto costuma ser aceito. Assisti a esse tipo de aproximação de um “sobrinho” — o Terreiro de Augusto César, *filho* do *Gantois* — que recebeu reciprocidade. Tive também notícias do prestígio que se dava ao Terreiro do já citado *Babalorixá* Moacir de *Ogum*, falecido filho do *Opô Afonjá*, apreço que se devia não só ao fato de ser ele “sobrinho”, mas também às ligações pessoais do *Babalorixá* com *filhos* da Casa e seu periódico comparecimento nesta. Hoje, a reciprocidade dessa relação ainda não foi buscada nos mesmos termos em que antes pelos atuais dirigentes do referido Terreiro “sobrinho”.

Um caso especial entre os Terreiros “sobrinhos” é o do Terreiro da recém-falecida Mãe Celina de *Logunedé*¹²⁷, sediado no Nordeste de Amaralina. *Ialorixá* que teve como *mãe-pequena*¹²⁸ a *Equede* Jilú e como mãe-de-santo Dona Anastácia de *Oxum*, filha do Terreiro do *Alaketo* (por isso lhe atribuí o “parentesco”). Esse Terreiro, entre os “primos” se tornou

¹²⁷ O ano de 2004 foi marcado por mortes inesperadas. Celina de *Logunedé* era amiga íntima de Mãe Tatá e faleceu na véspera da festa do *Olubajé* da Casa. Devido ao choque emocional que tal morte causou, pela primeira vez que se tem notícia, a Casa teve uma festa adiada aparentemente por luto. Mas registro aqui que o adiamento não teve qualquer conotação de luto, que não é tradição da Casa, mas se deveu à impossibilidade física e emocional da *Ialorixá* tomar para si a direção do culto dos Senhores da Terra.

¹²⁸ *Mães e pais-pequenos* são auxiliares nos trabalhos rituais de cuidado do iniciando, mas não *põem a mão sobre a cabeça* do iniciando. Nas práticas de iniciação do Terreiro do Engenho Velho só há *mães-pequenas*, mas mesmo assim não há tabu proscrevendo que homens da Casa assumam a função de *pai-pequeno* em outro terreiro. Essa relação, como adiante veremos ao tratar de “compadrio”, também é usada para estreitar laços entre terreiros que *estão no Axé da Casa*, especialmente os que são “cuidados” por alguma filha.

especial por dois motivos. O primeiro se deve à importância, sabedoria e ousadia reconhecidas à *Equede* Jilú na história da Casa, de tal forma que se atribui a essa sua *filha-pequena* um *status* moral de filha-de-santo. O segundo motivo é o empenho histórico da finada mãe-de-santo do Terreiro em manter as relações com sua *mãe-pequena* e com a Casa. Hoje, a finada Mãe Celina tem duas filhas adotivas que entregou aos cuidados da Casa e são *Adoxes* iniciadas na “família” (Rita de *Oiá* e Simone de *Nanã*). Além disso, manteve uma assiduidade e intercâmbio religioso por anos, de sua casa com o Terreiro. Sem medo de errar, é o mais importante e dileto “sobrinho” da Casa (quase “filho” em *status* moral) e que terá esse vínculo mantido ou alterado a depender do desempenho de sua sucessora.

[1.2- Terreiros filhos] Terreiros que *estão no Axé* da Casa Branca

Trata-se de um conjunto de Terreiros cuja liderança religiosa máxima é de algum *filho da* “família”.

A forma esperada desse tipo de Terreiro é a aquela que chamei de filiação “natural”, ou seja de Terreiro fundado por algum *filho* da casa; mas encontrei outro tipo de vínculo ao qual atribuo o mesmo *status* de filiação em primeiro grau: os Terreiros *herdados*. Em princípio, são, pois, duas subclasses:

- a- Terreiros *filhos* “naturais”
- b- Terreiros *filhos* “herdados”.

No entanto, esta classificação não esgota as formas encontradas. Em cada uma delas há duas subcategorias: as aceitas (A) e as heréticas (H). Há relações com Terreiros que se tornaram com o tempo aceitas, mas que em sua origem foram consideradas heréticas. São os casos de iniciações sem permissão da hierarquia, ou os “mais graves”, em que homens se tornam *Babalorixás* ou pais-de-santo¹²⁹. Em todos os casos se assumiram funções para as quais os sacerdotes não foram preparados ou autorizados previamente.

[1.2a.A- Terreiros *filhos naturais aceitos*] Casas de filhas da “família”

Como introdução, impõe-se uma informação preliminar sobre essa “forma aceita” de relação.

A Casa, como iniciadora de mulheres, considera que aquelas que tiveram seus rituais iniciáticos de sete anos completados, recebem uma titulação que as credencia a tornarem-se mães-de-santo. Logo, é um privilégio sacerdotal feminino, daquelas com sete anos rituais de iniciação¹³⁰.

A relação das *filhas* que têm um Terreiro começou, aqui, por aquela já citada, *Iyá Cutu*, não por importância maior ou *seniority*, mas porque classifiquei seu Terreiro em outra categoria, conforme as informações obtidas.

¹²⁹ As relações em que *Equedes* assumem o papel de mãe-de-santo, veremos noutro nível, à frente.

¹³⁰ São obrigações iniciáticas, pela ordem, de um, de três, de sete – que já credencia ser *Ialorixá* –, e as adicionais de 14 e 21 anos que podem ser vistas como rituais de celebração, agradecimento e entrega em louvor, não lhes acrescentando novas titulações segundo o que pude ouvir de sacerdotisa de mais de 30 anos de iniciação.

Outro e muitíssimo importante para o conjunto de filhos da “família”, é o Terreiro de Miguel Couto, no Rio de Janeiro, fundado por *Iyá Nitinha* (atual *Iyá Kekerê Ossi*), originalmente em Salvador, e posteriormente transladado para o Rio de Janeiro. É um Terreiro de longa vida naquele estado do Sudeste, e sua *Ialorixá* é uma iniciadora de muitos filhos, grande “parideira”, além de que é matriarca de uma extensa família de filhos (consangüíneos), todos com funções sacerdotais na Casa – *Ogans*, *Equedes*, *Adoxes*, entre os quais o *Ogan* Léo, atualmente o mais antigo *Ogan* da Casa – o *Elemaxó ossi* (até o falecimento do venerável Antonio Agnelo – o *Elemaxó otum*).

Outra casa é o Terreiro de Itinga, em Salvador, fundado por Mãe Antonieta de *Ogun*, também mãe consangüínea e avó de diversos filhos e netos com funções sacerdotais na Casa: *Ogans*, *Equedes* e *Adoxes*.

Esses Terreiros que superpõem vínculos familiares místicos e carnaís a ligá-los com a Casa Branca do Engenho Velho têm a atualização de suas relações feita quase naturalmente, haja vista a presença regular de suas sacerdotisas máximas nas relações internas do Terreiro.

[1.2a.H- Terreiros filhos naturais “heréticos”] *Casa de filha “herética” à hierarquia*

O primeiro caso a evocar remete a tensões que foram históricas na Casa: é o de Eunice de *Xangô*, acusada por algumas de suas irmãs de fazer rituais de iniciação indevidamente, em termos dos locais e das pessoas eleitas, desde quando não havia sido autorizada pela

Ialorixá. Residente no espaço do Terreiro, é acusada de ter assentado em sua morada o seu próprio *Ilê* e iniciado filhos. É protagonista de algumas histórias em que lhe imputam iniciativas heréticas, mal contadas e difíceis de repetir; insinua-se mesmo que sua morte se deu por conta do abuso repetido de tais heresias... Hoje o testemunho vivo de uma aceitação *a posteriori* em curso de firmar-se é a presença em festas do Terreiro do Engenho Velho de suas filhas, Ivone de *Oxóssi* e Cleonice de *Obaluaiê*. Esta última fundou o seu próprio Terreiro e comparece e colabora com seus filhos em festas da Casa Branca; a manifestação de seus *Orixás* é acolhida no *Axé da Casa*¹³¹.

[1.2b.A- Terreiros filhos herdados aceitos] *Terreiros sustentados por herança*

Dá-se, por vezes, que *filhas* da “família” da Casa Branca herdam um Terreiro por sucessão consanguínea [ou seja, herdam a direção de um *Egbé* de um parente consanguíneo]. Nesse caso, devido ao fato de que a *filha* responsável é *feita* (iniciada) na Casa, esse Terreiro, mesmo não tendo sido fundado por ela, é sustentado pelo *Axé* da Casa. Os Terreiros “sustentados por herança” estão assim no subgrupo daquelas “casas de *filhas*”.

Nessa condição encontrei o Terreiro do Cobre, dirigido por Mãe Val, Valnázia de *Airá*, *filha* da Casa Branca. Poderia dizer também de outro modo que Mãe Tatá “cuida” desse Terreiro por ser mãe-de-santo de Valnázia, o que não estaria errado, mas não diferenciaria a existência desse episódio da herança. Fiz questão de destacá-lo, pois foi nesse filão de relações de herança que encontrei “heresias” que apresentarei.

¹³¹ Afirmei que essa aceitação está em curso devido a algumas resistências que ainda persistem no seio da “família”.

[1.2b.H- Terreiros herdados heréticos] *Casas de Ogans “pais-de-santo”: proscritos ou “filhos pródigos”*

À guisa de introdução, lembro que no Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho homens não são iniciados como *Adoxes*; logo, o fato de pessoas desse sexo assumirem o papel de pais-de-santo embute uma dupla heresia – o fato de serem homens em função que, pelas regras da Casa, deveria competir a uma mulher — a uma *Ialorixá* — e o fato de que tendo sido iniciados como ogans (única iniciação masculina possível na Casa) assumiram um papel para o qual não foram preparados, transformando-se por conta própria em *Babalorixás*.

Mas a “herança” traz consigo atenuantes, como veremos.

Os dois casos históricos mais significativos são os dos finados Cipriano e Álvaro, ambos ogans da Casa que se tornaram *Babalorixás*.

Segundo o que se conta, o Terreiro do *Patiti Obá* (ou *Ipatiti O’Galo*) vizinho ao terreno atual da Casa, foi fundado por Manoel do Bonfim, pai do Sr. Cipriano, em parte do terreno histórico do *Ilê de Iyá Nassô*, e com o tempo foi dele separado. Naquele Terreiro herdado de seu pai, dizem, o venerável *Alabê* da Casa, *Ogan* Cipriano, assumia funções sacerdotais de pai-de-santo, e justificava-se dividindo o “trono” da casa com a sua esposa, a quem ele

atribuía o papel de mãe-de-santo¹³². Esse *Ogan* não foi proscrito da Casa, mas a aceitação de suas filhas, e daquele Terreiro, no âmbito da sustentação pelo *Axé* da Casa até hoje é difícil. Elas são aceitas no convívio há décadas, mas não recebem um tratamento de inclusão; suas relações poderiam ser classificadas entre as estratégias de “não-inclusão”, uma certa proscrição¹³³.

O outro *Ogan* que se tornou pai-de-santo justificou tal iniciativa alegando herança familiar de um Terreiro; para o exercício da função terminou, segundo se diz hoje, sendo auxiliado por *filhas* da Casa, com a anuência da *Ialorixá* que a regia à época (Tia Massi). O senhor *Ogan* Álvaro dirigiu um Terreiro no Engenho Velho da Federação, em Salvador, sob os auspícios de *filhas* da Casa, o que alguns supõem ter resultado em que atribuições femininas não eram por ele assumidas. No entanto, esse *Ogan*, mantendo seu Terreiro em Salvador, migrou para a Cidade do Rio de Janeiro, onde fundou outro e se fixou como *Babalorixá*. Ali iniciou vários *filhos*, tendo muito sucesso e influência sobre casas de *Axé* daquela cidade.

Essa última iniciativa mais independente levou a que o Senhor Álvaro sofresse um certo tipo de proscrição, devido às responsabilidades sacerdotais femininas para as quais a Casa não o havia preparado e que ele passou a exercer plenamente no distante Rio de Janeiro. Mas foram heresias passadas. Esse “filho pródigo” (tanto no sentido da parábola bíblica como no de bem-sucedido) conseguiu ser de novo acolhido na Casa, e teve seus filhos

¹³² Os *filhos da “família”* que se referem a esse caso alegam, além do testemunho que tiveram de outros, que a esposa do *Ogan* não tinha a mínima **competência** sacerdotal para assumir as funções de mãe-de-santo.

¹³³ Soube por sacerdotisa de mais de 60 anos de iniciação que o Sr. Cipriano se desentendeu com Tia Massi, a qual não o perdoou até o fim de seus dias... Divergência, que suponho, influencia a posição das *filhas* de Tia Massi até hoje; logo os filhos do Sr. Cipriano sempre encontrarão dificuldades de aceitação na hierarquia atual.

integrados no *Axé da “família”*, de tal modo que estes são respeitados, desfrutam do acatamento decorrente de seu tempo de iniciação, em termos de *seniority*. Madalena de *Obaluaiê*, Iraci de *Iansã* e Pai Adermã de *Oiá* são os *filhos* mais antigos de que se tem notícia daquele *Ogan Babalorixá* da “família”. Pai Adermã consagrou-se como herdeiro de Pai Álvaro, ficou responsável por seus Terreiros (no Rio e em Salvador) e se fez também chefe de uma linhagem de iniciados¹³⁴.

Essa modalidade de pais-de-santo/*Ogans* e seus Terreiros é, de fato, a que mais se destaca entre as formas “não aceitas” de relações com a Casa, mas por outro é a que se apresenta como alternativa para um conflito que assinaliei antes, relativo ao processo de formação e suas dinâmicas internas, exemplificado pelos chamados *fura-runcó*. Não pude confirmar a repetição de comportamentos conflituosos e de tensões abertas entre os *Ogans* que se tornaram pais-de-santo e a hierarquia da Casa. Inquiridos sobre este assunto, todos alegam que os *Ogans* em questão tinham cargos herdados a assumir. Verdade ou não, essa me pareceu ser uma estratégia de justificação [*a posteriori*] da iniciativa. Passei a pensar assim por encontrar hoje, na Casa, situação semelhante.

O *Ogan* Edivaldo tem assumido funções de pai-de-santo e implementado a fundação de um Terreiro de candomblé. Tal iniciativa já o teria proscrito totalmente das relações com a Casa não fossem alguns atenuantes, que fazem com que ele se mantenha em equilíbrio tenso nas relações com a hierarquia da “família”. Ele alega, como os anteriores, que passou

¹³⁴ Esse *Babalorixá* faleceu no mês de julho de 2004. A Casa, com mais essa morte, além da de Dona Elza e de Arnaldo, *Ogan de Ogun*, filho carnal de Antonieta de *Ogun*, a que se somou, mais tarde, a já citada morte de Celina de *Logunedé*, sofreu intensamente no período; isto levou o Terreiro a respeitar um certo luto “profano” – evitação de festividades profanas — sem cumprir luto religioso interno.

a assumir tais funções devido a uma herança de cargo (de uma tia avó), alegação questionada por muitos, durante um bom tempo, mas ora já aceita oficialmente por algumas das hierarcas do *Ilê de Iyá Nassô*. Além disso, apesar de não ter um cargo empossado como *Alabê da Casa*, ele assume as funções de dirigente da orquestra ritual (função de que se desincumbe com muita **competência**) e tem uma forte relação de parentesco: é afilhado (quase um filho adotivo) da *Ialorixá*... Não há outro indício, além do crescimento da aceitação por alguns, de que as funções que ele assumiu por alegada herança, a sua atividade de *Babalorixá* e seu Terreiro serão aceitos na fronteira das relações de *Axé* da “família”; só o tempo dirá se será mais um Terreiro de um “filho pródigo” ou de um “proscrito”.

A repetição do episódio de alegada ou efetiva herança de cargo demonstra o quanto é tabu o fato de homens da “família” se tornarem pais-de-santo. É preciso uma justificativa incomum, relutantemente aceita. Outra confirmação disso se deu pelas conversas com outros *fura-runcó* que se vêem, pelo acúmulo de informações e **competência**, tentados a seguir o caminho sacerdotal de *Babalorixás*. Eles criticaram a tentação e a busca de tal heresia e defenderam que os conhecimentos que adquiriram foram, em última instância, conquistados na Casa, através de uma “beira de conversa” anotada aqui, de uma repreensão ali... Enfim esses *fura-runcó*, já jovens e adultos¹³⁵, assumiram incorporar-se à Casa nas “formas aceitas” ou normais, sem conflito aberto e re-adequando seus conhecimentos sacerdotais – ainda que tenham, na adolescência, tomado atalhos em sua busca de saberes que só obteriam em muito mais anos de Casa.

¹³⁵ O sacerdote mais importante entre os que admitem ter sido, ou que, embora jocosamente, ainda aceitam ser chamados de *fura-runcó*, é o Ogan Antônio Marques de Ogun, que optou por submeter-se aos rigores de uma plena aceitação no grupo eclesial, grupo a que ele credita a consolidação de seus saberes.

[1.3 – Terreiros Netos] Casas de filhos de *filhos* da “família”

Nesta modalidade de relações, o esperado era que encontrássemos apenas *filhos* iniciados por *filhos* da “família”. Mas as sutilezas de relações da Casa novamente me surpreenderam. Encontrei uma outra modalidade de *filhos de filhos*:

- a- Terreiros netos naturais
- b- Terreiros netos adotivos

E como antes, entre os mesmos deparei-me com a outra subdivisão entre aceitos(A) e heréticos(H).

[1.3aA – Terreiros netos naturais aceitos]

Com o designativo de “casas netas” eu quis situar as casas fundadas por pessoas iniciadas por *filhos* da “família” da Casa.

A maior “parideira” de filhos contada entre as filhas de Tia Massi é Iyá Nitinha de Oxum. De suas mãos saíram filhos que fundaram Terreiros no Rio de Janeiro, em São Paulo e até na Argentina. [Ver lista no Anexo 4]

Atualmente não tenho notícia de outros Terreiros nessa condição, de “netos”, fora da rede genealógica que leva até à mãe-de-santo em Miguel Couto no Rio de Janeiro, a *Iyá Kekerê Ossi* da Casa Branca do Engenho Velho, Mãe Nitinha de *Oxum*.

[1.3aH – Terreiros netos naturais heréticos]

Essa categoria classificatória existe, mas na medida em que a fundadora ou fundador do Terreiro tenha sido iniciado por um herético às regras da “família” que não tenha sido aceito com o tempo.

Já citei um caso que considero em processo avançado de franca homologação: o caso de Cléo de *Obaluaiê*, filha de Eunice de *Xangô*. Essa “neta” da Casa fundou seu próprio Ilê e tem trazido suas filhas e filhos às festas do Terreiro de *Iyá Nassô*, especialmente no *Olubajé* (festa dos senhores da terra – *Obaluaiê*, *Nanã* e *Oxumaré*). Considero assim que seu Terreiro é um filho natural e ainda herético, cuja aceitação final considero que se dará quando a alta hierarquia da Casa decidir corresponder-lhe em reciprocidade, com uma visita em comitiva¹³⁶.

[1.3bA – Terreiros netos adotivos aceitos] *Casas cuidadas por filhas da Casa*

Algumas filhas da Casa, também credenciadas por mais de sete anos de iniciação, podem receber a incumbência de tornar-se *mãe-de-santo*¹³⁷ de alguém que tenha fundado ou fundará um Terreiro¹³⁸.

¹³⁶ Há pessoas da Casa que conhecem, visitam e se relacionam em compadrio (ver à frente o que é compadrio) com o terreiro de Cleonice (por exemplo, o *Ogan* Edivaldo), mas não é uma relação que gere reciprocidade decidida pela hierarquia de poder da Casa.

¹³⁷ Em geral, até aqui tenho usado o termo *mãe-de-santo* para designar a líder máxima entre as sacerdotisas de um terreiro. No entanto, encontrei esse outro uso corrente na “família”: emprega-se *mãe-de-santo* para designar a pessoa que *pôs a mão sobre a cabeça* do iniciando, ou sobre a de alguém já *feito* (em substituição ao iniciador). Sendo assim, passei a grafar em itálico o termo *mãe-de-santo* quando me refiro a esta última acepção, correspondente também a uma categoria reconhecida na “família”.

Para entender isso, é necessário que se leve em conta outra informação. Aquelas pessoas (ou Terreiros) que procuram a Casa para serem “cuidadas”, em geral são tidas e atendidas como clientes da *Ialorixá*. No entanto, esta pode exercer sua autoridade delegando a uma das sacerdotisas da Casa (credenciada pelos sete anos de iniciação) a assunção de tais “cuidados”. Entre os motivos para essa abstenção e conseqüente delegação de autoridade por parte da *Ialorixá* da Casa, encontrei os seguintes:

- o fato de a *Ialorixá* ter algum parentesco efetivo (não simbólico, não religioso) com o solicitante;
- o fato de o solicitante ser pessoa do sexo masculino;
- impedimentos devidos a conflitos entre períodos de regência de *Orixás* na Casa e a época em que serão realizados os rituais necessários ao *Orixá* do solicitante;
- a vontade pessoal da *Ialorixá*.

O principal efeito simbólico de tal delegação de poderes é que os rituais sagrados contarão com a *mão* da sacerdotisa designada, que será chamada de *mãe-de-santo* da pessoa atendida. A *mão sobre a cabeça* da pessoa “cuidada” será da sacerdotisa (da “família”) indicada pela *Ialorixá* da Casa. Essa *mão* pode ter sido *colocada*: na iniciação da *Ialorixá* ou *Babalorixá* do Terreiro beneficiado; ou na retirada da *mão* de outra *mãe-de-santo* ou *pai-de-santo*, em ritual adequado.

¹³⁸ A esse modo não “natural” de aquisição de um *filho* chamei de “adoção”. Como essa “adoção” mantém o “adotado” subordinado a uma *filha* da “família”, qualifiquei a posição deste entre os “netos”.

Devido à alta consideração de que desfrutam no seio do candomblé baiano, acontece de sacerdotisas da Casa Branca do Engenho Velho serem convidadas diretamente a desempenhar a função de *mãe-de-santo* de alguém, em outro Terreiro. Em geral, elas informam a *Ialorixá* da Casa a que pertencem e contam com sua anuência; mas quando isso se dá fora dos limites de Salvador, essas consultas à *mãe-de-santo* da Casa de *Iyá Nassô* por vezes não ocorrem, e iniciações seguem sendo feitas com relativa autonomia por parte das sacerdotisas migrantes — o que tem gerado netos da Casa a serem reconhecidos e aceitos.

Nessa condição (de “cuidados”) identifiquei alguns Terreiros.

Os Terreiros de Dona Branca e de Mãe Lourdes, ambas iniciadas pelo finado *Babá* e *Ogan* Álvaro, hoje têm como *mãe-de-santo* a *Iyá* Tieta de *Iemanjá*, sacerdotisa com mais de 30 anos de iniciação na Casa Branca¹³⁹. Originalmente esses Terreiros eram ambos situados, respectivamente, no Engenho Velho da Federação e no Engenho Velho de Brotas. O primeiro está em processo de mudança para um terreno mais amplo no Município de Camaçari, e o segundo se mantém no mesmo lugar onde foi fundado. As *Ialorixás* desses Terreiros, além de manterem-se em permanente contato com a Casa do Engenho Velho e de observar o respeito ao calendário litúrgico desta, periodicamente solicitam os serviços rituais da sacerdotisa sua *mãe-de-santo*.

¹³⁹ Este é um exemplo claro da aceitação das funções de *Babalorixá* do finado *Ogan* Álvaro.

O Terreiro de Mãe Elza¹⁴⁰ também está neste caso: esta falecida *mãe-de-santo* tinha sua cabeça cuidada pela atual *Ialorixá do Ilê Axé* de *Iyá Nassô*, Mãe Tatá — que foi, pois, sua *mãe-de-santo*.

De resto, mesmo não tendo sua sacerdotisa máxima entre as filhas da “família”, o referido Terreiro é outro com ligações muito próximas com a Casa: filhos consangüíneos da dirigente dele atuam na Casa Branca com funções sacerdotais importantes, a saber, como *Ogans* e *Equedes*. É, portanto um Terreiro que atualiza seus vínculos com a Casa Branca quase que naturalmente.

Iyá Nitinha é, como já vimos, responsável por um bom número de Terreiros. De acordo com uma distinção que fiz acima, ora me atendo apenas aos Terreiros de que ela “cuida” como *mãe-de-santo* [Terreiros netos adotivos]. Um exemplo é o do Terreiro de Carlos de *Xangô*, situado em Salvador (bairro do CIA). Este *Babalorixá* teve a *mão* da falecida Vovó Conceição *tirada* por *Iyá Nitinha*. Carlos de *Xangô* e outros *filhos* de Vovó Conceição de *Nanã* mantêm seus vínculos afetivos e místicos com a Casa, assim como cultivam laços de respeito religioso e amizade com a filha e os netos carnisais da referida sacerdotisa de *Nanã*, muito considerada entre as *filhas* de Tia Massi. Há muitos outros casos em que *Iyá Nitinha* aceitou tornar-se *mãe-de-santo* de dirigentes de Terreiros, mas a maioria desses outros Terreiros atualizam suas ligações com o *Egbé* da *Iyá* no Rio de Janeiro e não diretamente no Engenho Velho da Federação.

¹⁴⁰ Falecida em 30 de julho de 2004. Dos rituais funéreos celebrados quando de seu falecimento se incumbiu *Iyá Nitinha*, por delegação de Mãe Tatá, impedida na ocasião de envolver-se em ritos fúnebres por conta da regência de *Xangô Airá* no *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*.

Há alguns casos de que tenho notícias de mulheres que na história exerceram essa função de mãe-de-santo, e que por não fundarem casas, as notícias sobre seus filhos retornam esparsamente à Casa Branca.

Vovó Conceição é uma dessas pessoas que circularam não só no candomblé baiano como no paulista e no carioca. De outra pessoa que estava sob seus “cuidados” pude destacar o atual Terreiro de Mãe Nicinha de *Nanã* em Salvador. Essa *Ialorixá* assumiu o cargo por herança de sua mãe, de quem Vovó Conceição era *mãe-de-santo*. A assunção do cargo de Mãe Nicinha de *Nanã* foi presidida por Mãe Tatá, *Ialorixá* da Casa Branca, e por Pai Air de *Oguian* (Pilão de Prata – linhagem de *Bamboxê*) este substituindo Vovó Conceição; com o gesto, Air de *Oguian* tornou-se *pai-de-santo*¹⁴¹ daquele *Egbé*, e assim se estreitaram os elos entre os *Axés* do Terreiro de Mãe Nicinha e da Casa Branca (onde se insere a linhagem de *Bamboxê*).

Outra senhora, filha de Tia Massi, considerada pródiga conhecedora de candomblé, que viveu por muitos anos na Cidade do Rio de Janeiro, Ilha do Governador, foi Tia Marota de *Ogun*. Ela não fundou Terreiro, mas se tem notícia de que circulava muito e “*ajudava muito Terreiros no Rio*”. Sempre viajava entre Rio e Salvador e era conhecida em ambos os mundos do candomblé. Isto indicaria que ela teve *filhos* por lá, o que um *Ogan* supôs, mas não pude confirmar com exemplos e em entrevistas com suas *irmãs* contemporâneas. De fato, pela imagem de seriedade religiosa que dela se transmitiu nas conversas que tive, dificilmente ela teria *filhos* sem que a alta hierarquia da Casa soubesse, o que me levou a supor que não os teve.

¹⁴¹ Grafado em itálico, do mesmo modo que usei esse grafismo para *mãe-de-santo*, logo acima.

Outra entre as grandes filhas de Tia Massi é Mãe Teté de *Oiá*, atual *Iyá Kekerê*, que cumpriu por algum tempo a função de *Ialaxé* na Casa, até que se definiu a escolha da atual *Ialorixá*. Ela foi para a Cidade do Rio de Janeiro nos anos de 1980 e tentou a iniciação de alguns filhos e a fundação de um Terreiro por lá, mas não levou à frente esse projeto por problemas sérios de saúde. Não obtive notícia de *filhos* dessa sacerdotisa no Rio de Janeiro.

[1.3bH – Terreiros netos adotivos heréticos] *Casa cuidada por Equede “mãe-de-santo”*¹⁴²

Um caso de ousadia herética era o da finada e respeitadíssima *Equede* Jilu de *Obaluaiê*, que dizem ter assumido funções de “olhadora”¹⁴³, mantendo clientes no jogo de búzios¹⁴⁴, e que era especial conhecedora de rituais da nação *Jeje*. Infelizmente não pude confirmar se esse tipo de relação ocorreu na qualidade de *mãe-de-santo*, particularmente onde eu alimentei expectativas de colher informações a respeito: no Terreiro do *Bogum*, onde ela mantinha uma presença rotineira. De suas atividades registro apenas que mantinha uma atenção especial à já citada Celina de *Logunedé*, filha-de-santo iniciada no *Alaqueto*, mas orientada de perto pela *Equede* Jilú, que segundo se conta, era quem *via o jogo* para aquela *Ialorixá*, o que levou seu Terreiro a manter fortes vínculos com a Casa; apenas devido aos seus laços de *Axé* com o *Alaqueto* eu classifiquei seu Terreiro em outra categoria (ver “sobrinhos”).

¹⁴² Não acrescentei casos em que Ogans tenham assumido tal função, por não ter conseguido identificar exemplos, mas circulam comentários de que isto tenha ocorrido. Não duvido, haja vista que aqueles que assumiram papel de *Babalorixás* poderiam ter assumido, em algum momento, papel de *pai-de-santo*.

¹⁴³ Entre aspas porque “olhadora” é termo popular, mas não usado na Casa, o correlato *ioruba* seria *Iyalauô*, mas não consegui ver admitida tal função para mulheres que antes não fossem *Ialorixás*, título que precederia à função de consulta oracular.

¹⁴⁴ Essa função também é tida na “família” como tarefa a ser realizada por *Adoxes*.

Há uma das heresias que desde o início foi aceita totalmente na Casa, devido às circunstâncias que a originaram: é a função de *mãe-de-santo* assumida pela venerável *Equede* de *Oxóssi*, Sinha, *mãe-de santo* do Pai *Alabyi*, de São Paulo. Essa função foi assumida por ela em um episódio sagrado excepcional.

Quando ela e um séquito de sacerdotisas se deslocaram para São Paulo para os rituais de *retirada da mão* da cabeça do referido *Babalorixá*, o *Orixá Oguian* exigiu que a *Equede* Sinha assumisse o lugar de *mãe-de-santo*, quando então a *mão* daquela *Equede* foi devotada aos cuidados da cabeça do Pai *Alabyi*. Esse episódio tornou a heresia aceita, muito embora, no caso, uma *Equede* tenha assumido funções para as quais não fora iniciada. Os testemunhos das sacerdotisas presentes e as interações práticas de serviços e visitas subseqüentes tornaram aquele Terreiro (pelo vínculo de seu pai) visto como co-sustentado pelo *Axé da Casa*. Além de o próprio *Babalorixá* frequentar eventualmente a Casa, seus filhos também o fazem, mantendo os elos prioritários com a *Equede* sua *mãe-de-santo*.

[1.4- Bisnetos]

Esta classificação de aproximação por circulação de *Axé* é praticamente inexistente. Não encontrei Terreiros “bisnetos” tratados como tais. O que foi possível identificar foram **pessoas** qualificadas como “bisnetas”. No capítulo anterior pude identificar duas netas do *Ogan* e *Babalorixá* Álvaro, que, como já assinali, passam por um período de aceitação em práticas do que chamei “dialética da não-inclusão”. Como uma dessas filhas é *Ialorixá* pode

ser que, com o tempo, o seu próprio Terreiro seja assumido como parte das relações da Casa; mas por enquanto não é possível afirmá-lo.

De todo modo, considero que, em princípio, os Terreiros “bisnetos” da Casa existem, e são muitos. Mas todos carecem de atualizar esse seu “parentesco”; ou seja, não constam de um rol conhecido, designado com esse rótulo. Tem-se notícia de alguns que poderiam reivindicar tal condição; mas todos devem re-confirmar sua pertença (por enquanto virtual) à rede “de parentesco” da Casa.

Nesse sentido, não cabe subdividi-los em “aceitos” e “heréticos”, haja vista que não há, nessa condição, “aceitos” *a priori*. Todos devem respeitar mecanismos individuais de inclusão ou não, e coletivos de reciprocidade, que abordaremos no item 2, à frente.

[1.5 – Compadrio] *Mães pequenas, Pais pequenos, filhas pequenas e filhos pequenos.*

Confesso que estive em dúvida, por um bom tempo, quanto a onde classificar essas relações que chamei de “compadrio”. Se, de um lado, elas podem ser formalizadas entre Terreiros “parentes”, de outro dá-se que qualquer Terreiro desejoso de estreitar laços com a Casa pode buscar fazê-lo através dessas relações “de compadrio”.

É nesse sentido um “quase-parentesco”, acessado de modo a estabelecer vínculos “familiares”, tal como se dá no caso do compadrio comum em nossa sociedade.

Mas vejamos do que se trata, que vem a ser esse compadrio místico do candomblé.

Como já assinala antes, nas práticas de iniciação religiosa há serviços prestados aos iniciandos que não são executados pela *Ialorixá* (ou *Babalorixá*). São aqueles delegados à *mãe-pequena* e/ou *pai-pequeno*.

Exemplos desses tipos de serviços para os iniciandos são os cuidados com as roupas, os cuidados como o preparo das comidas, os cuidados com asseio pessoal e banhos rituais, e outros abrigados por segredos, *Awo*. A essas pessoas, os iniciandos tomam como um tipo de “padrinhos” de sua iniciação, e a elas vão dedicar gratidão e deferência chamando-os de *mãe* ou *pai* ao longo de sua vida sacerdotal. A ascendência desses padrinhos sobre seus “afilhados” não é diferente daquelas da *seniority*, mas define uma proximidade diferenciada entre os sacerdotes assim ligados.

Nas práticas correntes no *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*, não há *pais-pequenos*, só *mães-pequenas*. Mas não há proibição de que homens exerçam essas funções em outro Terreiro.

No entanto essas relações de *mães e pais-pequenos* (“padrinhos”) com os seus “afilhados” não se limitam às fronteiras de um Terreiro¹⁴⁵. Pessoas iniciadas de outros Terreiros, na qualidade de sacerdotes, podem ser convidadas a exercer o “apadrinhamento” junto algum filho do Terreiro anfitrião. Por meio desse mecanismo, vários sacerdotes da Casa têm muitos *filhos-pequenos*, “afilhados” em outros Terreiros.

¹⁴⁵ Internamente à Casa é raríssimo aceitar que sacerdotisas de outros terreiros assumam essa função junto a seus *filhos*, mas o inverso é corriqueiro.

O credenciamento de um sacerdote (ou sacerdotisa) para exercer o papel de “padrinho” (ou “madrinha”) é a iniciação completa, e para assumir tais convites os sacerdotes não precisam passar por um rigoroso sistema de autorização interna pela hierarquia da Casa Branca. Aqueles que buscam anuência da hierarquia para assumir tais papéis o fazem por motivação particular, geralmente com o fito de manter-se “*bem relacionado com os mais velhos*” (conforme pude registrar a partir de diferentes conversas com ogans, equedes e adoxes da “família”). Mas nem todos tornam públicas e notórias as suas atividades de “apadrinhamento”; segundo o que pude observar, em geral é o Terreiro que teve um filho apadrinhado por alguém da Casa Branca que se empenha em professar publicamente a relação.

Efetivada essa ligação entre o *filho* de um outro Terreiro e um *filho* da “família”, estreitam-se relações entre esse Terreiro e a Casa. Com efeito, embora não envolva garantia de reconhecimento e reciprocidade, essa não deixa de ser uma forma de estreitamento de relações, especialmente se a pessoa convidada para o papel de *mãe pequena* ou *pai pequeno* for uma sacerdotisa ou um sacerdote da Casa bem posicionado (a) na alta hierarquia de poder desta (conforme a complexidade abordada no capítulo anterior)¹⁴⁶.

O mecanismo em questão estabelece entre o Terreiro envolvido e a Casa um “compadrio”, que pode atuar em dois sentidos. O mais usual é estreitar relações que já são reconhecidas por outros fatores de proximidade (de “parentesco” ou de “identidade”, como veremos).

¹⁴⁶ Foi observando isoladamente essa que é uma relação e ao mesmo tempo uma frágil ligação com a Casa que me fez decidir por aproximar o “compadrio” das relações de “parentesco” em um nível quase equiparado ao dos “bisnetos”, e assim representei no diagrama que se verá à frente.

Mas o “compadrio” pode ainda servir para a busca de uma aproximação ainda não efetivada por outros mecanismos. Dá-se que, em geral:

- O “compadrio” para estreitar relações já reconhecidas é exercido por lideranças da alta hierarquia de poder Terreiro;
- O “compadrio” para estreitar relações ainda não reconhecidas é exercido por pessoas sem posição de destaque nas relações de poder do Terreiro.

• • •

Volto a considerar essas instâncias tomando-as como elementos de um universo místico comum.

Com alguns membros da “família”, em particular, pude desenvolver a esse respeito um diálogo que suscitou sua reflexão teológica; para tanto, demorei-me em conversas com sacerdotes e sacerdotisas em diferentes posições de *seniority* e **competência**.

— Quem controla o *Axé* é o *Orixá*, e se nós cuidamos de todos os filhos [da “família”], ninguém fica de fora, o *Orixá* é quem sabe do destino de cada um...

Esta frase me pareceu representar uma síntese das reflexões que garimpei... Elas adotaram um ponto de partida teológico segundo o qual, mesmo com todas as tensões e possibilidades de proscrição, tanto os casos “aceitos” como os “heréticos” encontram guarida sob a sustentação do *Axé* da Casa, fonte espiritual a que todos os *filhos* da “família”

têm acesso pela iniciação e que só os *Orixás* podem retirar. Não há uma relação causal entre a vontade e as pressões políticas dos *filhos* e o que ocorrerá com os Terreiros fundados: proscritos ou não, poderão ser bem-sucedidos, de acordo com os desígnios dos *Orixás*, e assim se tornarem “pródigos”.

Tal posição teológica demarca um núcleo de relações de outros Terreiros com a Casa, núcleo esse definido pelo que chamei de “parentesco”: assinala o conjunto dos *Egbé* sustentados pelo *Axé do Terreiro*, o *Axé* de *Iyá Nassô*, com base no histórico de fundação deles e também devido ao exercício “expansivo” do sacerdócio de iniciados na “família” que, através de sua atividade mística, criam vínculos com outros *Ilê Axé*.

Há outras relações com Terreiros, que veremos a seguir, e que formalmente não se inserem na cadeia de transmissão de *Axé* da Casa¹⁴⁷, mas configuram uma dimensão de relações que os mantêm na fronteira étnica definida pelo horizonte de relações da Casa no mundo do candomblé baiano – lugar onde “só quem tem **competência** se estabelece”.

2 – RELAÇÕES DE IDENTIDADE OU DIPLOMÁTICAS

Vários Terreiros estão contemplados no âmbito das relações diplomáticas da Casa do Engenho Velho e alguns deles mantêm com esta algum tipo de troca na esfera sagrada. São envolvidos por um complexo de interações que se estendem amplamente pelo mundo do

¹⁴⁷ Apesar de esse vínculo não dever ser descartado em uma análise acurada sobre o que seja transmitir *Axé*, haja vista as formas sutis da transmissão em causa, procurei respeitar esta classificação, pois a generalização teológica segundo a qual “sempre se está a transmitir *Axé*” não ajuda a identificar as formas diferentes de relações não necessariamente determinadas por relações de “parentesco”.

candomblé baiano. Isto torna árdua a tarefa de identificar que Terreiros fazem parte dessa trama específica, cuja imagem tento esboçar. O esboço, admito logo, está incompleto; de qualquer modo, ainda que fosse o mais extenso possível, tratar-se-ia de um conjunto aberto a inclusões.

Em vista disso, considere, neste caso, mais importante que conseguir uma lista completa qualificar os tipos de relações e os modos de relacionamento. Vejamos.

A Casa basicamente qualifica o relacionamento (do tipo em foco) com outros Terreiros pela lógica da **competência**. Nesse sentido, o *ethos* da “família” é o grande ponto de referência de sua “diplomacia”. Daí porque falo em relações de “identidade”.

Compreendo que, segundo os critérios de *ethos* da Casa, as interações interterreiros estabelecem limites de proximidade: os mais próximos são os conhecidos e mais **competentes** (maior identidade) e os mais afastados são os quase desconhecidos (menor identidade). No entanto esses limites não são um retrato estático. A qualificação das relações embute uma dinâmica, uma mobilidade: as relações interterreiros são cultivadas e avaliadas, à semelhança daquelas que tecem e constituem a “família”¹⁴⁸. Trata-se, sim, de um sistema não explícito de classificação de *status* de relacionamento.

À semelhança do que fiz com as relações de “parentesco”, para as relações diplomáticas ou de “identidade” criei uma classificação própria análoga ao que pude encontrar. No entanto,

¹⁴⁸ Vimos no capítulo IV que para os indivíduos da “família” há um trânsito relacionado a seu grau de inclusão, determinado por eles com a hierarquia e pela demonstração de **competência**. Veremos que no caso dos elos de terreiros não é muito diferente.

diferentemente do tópico anterior apresentarei as categorias desse meu esquema de classificação antes de o detalhar em exemplos encontrados. Isso se justifica porque as relações “diplomáticas” apresentam uma classificação dinâmica, em que um mesmo Terreiro pode passar de uma classificação a outra, segundo um gradiente de proximidade. Vejamos hierarquicamente ordenada a classificação de *status* de relacionamento segundo os valores de *ethos* da Casa:

1. ***Iguais***: Terreiros considerados pela hierarquia do *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* como de alta sabedoria, de grande riqueza em conhecimentos de candomblé, demonstrada por seu líder máximo e seus *filhos*. Suas visitas implicam em reciprocidade decidida pela hierarquia da Casa.
 - 1.1 ***Amigos***: Terreiros conhecidos pelos hierarcas da Casa, providos de líderes competentes e que desfrutam de apoio religioso dispensado por membros da hierarquia de poder da “família”. Suas visitas implicam em reciprocidade decidida pelos membros da “família” aos quais eles se vinculam diretamente, por amizade ou em função de préstimos sacerdotais.
2. ***Semelhantes***: termo genérico que se aplica a qualquer Terreiro de candomblé.
 - 2.1 ***Conhecidos***: Terreiros de que se tem notícia, mas que não são reconhecidos pela hierarquia de poder da Casa. Suas visitas em geral têm reciprocidade apenas por parte de algum membro da “família” sem lugar na hierarquia de poder.
 - 2.2 ***Simpatizantes***: Terreiros semelhantes que procuram relacionamento com a Casa, e por vezes são visitados, mas sem que essa visita obedeça a qualquer lógica de reciprocidade.

Por essa breve apresentação, podemos ver de que formas se dá a dinâmica de reconhecimento de *status* de relacionamento.

Uma forma é pela demonstração de sapiência, **competência**, do líder máximo (e *filhos*) de um Terreiro. Isto, em geral, se dá em oportunidades de visita à Casa. Ali se acionam os mecanismos da “dialética da não-inclusão”, que, como vimos no capítulo anterior, servem para avaliar o grau de inclusividade de *filhos* em função de relações com hierarcas

destacados e por **competência** adquirida, avaliação que também se aplica aos líderes de quaisquer Terreiros, mesmo que não reivindicuem “parentesco” com a Casa. Aos mais **competentes** e melhor relacionados se atribuirá igualdade de *status*... Assim segue-se o gradiente de classificação: dos mais “iguais” para os menos “iguais” ou “semelhantes”. A mobilidade é possível no interior dessa classificação. Todos os Terreiros que procurem a Casa serão acolhidos, sem rejeições. Mas o *status* dessa relação dependerá de avaliações, e para isso entra em cena a já conhecida “dialética da não-inclusão”. Circunscritos a um perímetro (simbólico) de observação, ali serão avaliados os Terreiros, e a depender das relações políticas que ele contrair (com a hierarquia) e do desempenho demonstrado, será conferido o *status* de relação correspondente. Vejamos alguns exemplos dessa dinâmica de avaliação:

- Um Terreiro, se desconhecido, é apresentado à Casa por alguém da “família”. A depender do *status* do apresentador, a acolhida será diferenciada;
- As alegações de origem do Terreiro serão avaliadas, tendo em conta, principalmente, se seu fundador é ou não conhecido como **competente** em candomblé;
- O líder religioso terá oportunidade de demonstrar seus conhecimentos em conversas, quer pelo repertório de histórias, pela identificação de personagens importantes do mundo do candomblé no presente e no passado, quer pelo domínio de uma língua afra; ou ainda auxiliando na cozinha, quando convidado (pois simples práticas nessa área envolvem saberes a demonstrar, como, por exemplo, no que toca ao adequado corte do quiabo); ou por sua perícia no toque

dos atabaques, pelo seu repertório de cantigas sagradas¹⁴⁹; ou por seu procedimento na manifestação de *Orixás*, e, finalmente, na demonstração de *educação de Axé*.

A outra forma de reconhecimento diplomático é consequência da primeira e pode ser visualizada no grau de reciprocidade. A reciprocidade se exercita nas visitas e por meio dela se pode ver em que *status* de “identidade” um Terreiro está qualificado pela Casa. Os “iguais” têm reciprocidade decidida pela hierarquia máxima da Casa, que, em geral, nesses casos, decide por visitas em comitiva¹⁵⁰. Os “amigos” têm sua reciprocidade também decidida por hierarcas, mas tais decisões se atêm ao círculo da hierarquia que tenha relacionamentos mais próximos com esses Terreiros¹⁵¹. Os “semelhantes conhecidos” têm sua reciprocidade garantida pelos *filhos* da Casa (sem lugar de destaque na hierarquia) com quem se relacionam. Os “semelhantes simpatizantes” não têm reciprocidade garantida, podem ou não vir a serem visitados.

¹⁴⁹ Como se verifica no simples acompanhar de cantigas entoadas em momentos internos, ou no convite, feito em plena festa, a que sacerdotes visitantes **competentes** cantem para os *Orixás*, no Barracão. Já vi isso ocorrer diversas vezes e, de um modo geral, a prática é percebida pelo convidado como uma deferência especial, que ele cumpre com alegria. No entanto, eu soube que no Rio de Janeiro a mesma praxe diplomática é interpretada de modo diferente. Tomei ciência disso em função de um episódio inesperado ocorrido em uma festa em que o convidado carioca cantou de modo um tanto belicoso. Entre os cariocas (disse-me um *familiar* de mais de 30 anos de iniciação que mora no Rio) tal prática diplomática é tomada como um “desafio”, tanto no sentido de desacato como de “repente musical”, onde se alternam dois interlocutores em cantos e respostas até que um deles desista do “repente”. De qualquer forma, o resultado final é o mesmo: a demonstração de **competência**.

¹⁵⁰ A comitiva é um grupo liderado pela *Ialorixá* ou seu representante nomeado para a função, em geral a sacerdotisa mais antiga do grupo.

¹⁵¹ Por vezes, organizam-se grupos para visita por influência pessoal de um desses hierarcas. Mas não se deve confundir: nem sempre que um Terreiro recebe um grupo da Casa trata-se de uma **comitiva**. Esta é organizada por decisão da hierarquia máxima e é presidida pela *Ialorixá* (em pessoa ou através de representante).

Em consequência, e de modo complementar às duas anteriores, há uma terceira forma de reconhecimento de *status* de “identidade”. Trata-se de um tipo de reciprocidade exercida no contexto de dias de festa no Terreiro do Engenho Velho da Federação. Já comentei, desde o capítulo I, que, em dias de festa no Terreiro, *Orixás* de visitantes também se manifestam. Pois bem: a forma de acolhida e condução desses *Orixás* incorporados depende do *status* de que goza o Terreiro de origem do (ou da) respectivo (a) *Adoxe*. Em festas com celebração pública desde a manhã (missa, café etc.), no *Xirê* matinal qualquer *Orixá* que se manifestar terá acolhida pelas *Equedes* e será conduzido a dançar no Barracão, para “*tomar rum*”¹⁵². No horário noturno e principal das celebrações públicas, somente os “iguais” e os “amigos” terão seus *filhos* em transe (“manifestados em *Orixás*”) acolhidos no Barracão. Outros que sofram transe serão recolhidos aos aposentos internos e *não tomarão rum*. Em dias especiais em que a *Ialorixá* ou a *Iakekerê*, enfim as sacerdotisas mais graduadas, “recebem” *Orixás*¹⁵³, somente os *filhos* e *pais* de Terreiros “iguais” têm a permissão para que seus *Orixás* dancem no Barracão.

Suponho ter ficado claro que qualquer Terreiro pode ter suas relações com o *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* parametrizadas pelo código “diplomático”, e assim ter seu *status* de “identidade” definido. Disto não escapam nem mesmo os “parentes”. Há “parentes” menos e mais “iguais”, podendo um “filho” ser mais “igual” que um “irmão” etc.. Disto dei notícia ao me referir às relações de reciprocidade que alguns “parentes” demandavam.

¹⁵² Significa dançar músicas específicas do *Orixá*, tocadas e cantadas pela orquestra ritual, cujo atabaque principal é o *rum*. Quando acolhido no barracão, um *Orixá* só é recolhido internamente depois de *tomar rum*.

¹⁵³ Por exemplo: dia de *Oxoghian*; dia do *Orixá* da *Ialorixá*; dia da *Oxum* do Barco.

Retomo uma atividade já explicitada, (re)valorizando-a, ainda que tenha estado óbvia todo o tempo: para atualizar as relações, os Terreiros devem visitar a Casa Branca (pressuposto óbvio das práticas diplomáticas descritas). Não há “parentesco” ou “identidade” que se atualize sem que se mantenham os contatos e as dinâmicas de reconhecimento e reciprocidade. Não há elos permanentes na rede de relações da Casa, há ligações conquistadas e cultivadas.

• • •

Mais uma vez, me vejo na condição de qualificar as relações com a Casa com uma marca muito forte de um controle de acesso pela “família”. Mas não posso negar que é também assim que as percebi: a Casa seleciona e dá *status* a relações... O que não parece atitude anormal de um grupo no interior de uma fronteira étnica. Agregue-se também a isso a consequência, ao meu ver, do real assédio a que a Casa Branca está sempre exposta. Terreiros buscam relações com o Terreiro de *Iyá Nassô*, mais que o contrário. E isto, a meu ver, determina a criteriologia dos relacionamentos “diplomáticos”. Já pude comentar semelhante efeito no caso da constituição do grupo eclesial. O assédio à Casa é de várias fontes, e o oriundo especificamente de Terreiros de candomblé faz-se reconhecível em procedimentos que vão desde visitas em busca da “nova vitrine” (cf. capítulo IV) até a procura de relações que facultem a “igualdade” e o “parentesco”.

Além da simples visita ao *Ilê* de *Iyá Nassô* (em busca da “nova vitrine”), o mecanismo mais imediato para perseguir a desejada ligação é a procura, por parte de Terreiros

interessados nisso, de serviços religiosos da Casa. Entre esses serviços contam-se os préstimos esporádicos ou periódicos de ogans, equedes e adoxes do egbé do Engenho Velho, cujo concurso se solicita para o desempenho musical e/ou outros procedimentos litúrgicos... O vínculo se configurará tanto mais próximo quanto mais elevada for a posição do sacerdote *filho* da “família” a colaborar assim com o Terreiro demandante.

Entre tais recursos, o “compadrio” favorece um mecanismo especial pois cria um elo permanente entre *filhos* do Terreiro em questão e *filhos* da Casa. Por isso tive dificuldades de aproximar o “compadrio” do que chamei de “parentesco”: afinal, qualquer Terreiro pode contrair tal relação. É um mecanismo forte de alteração de relacionamento, em busca de *status* de “identidade” ou de “parentesco”.

Lembro mais uma vez o dinamismo dessas classificações de *status* de “identidade”. Por exemplo, se os elos se dão também conforme o grau hierárquico do *filho* a que um Terreiro se vincula na Casa, esse vínculo pode ascender de *status* no tempo, juntamente com a ascensão da pessoa de ligação na hierarquia – desde que seja comprovada a **competência** do Terreiro postulante.

Vejamos alguns casos de aplicação do reconhecimento de *status* segundo a “identidade”.

[2.1 – Iguais] Terreiros “Parentes” e *Vizinhos*

Considerando a relação de “identidade”, primeiramente destaco os Terreiros “parentes” que são considerados “iguais”: os “irmãos”, os “filhos naturais aceitos” e os “filhos herdados

aceitos”. Os “netos naturais e adotivos aceitos” também são tratados como “iguais”¹⁵⁴; os “heréticos”, em geral, não se contam entre os “iguais”¹⁵⁵. Os “bisnetos”, como já assinalei, estão sempre *sub judice*, inclusive quanto a esse campo da “identidade”.

Os “sobrinhos” que listei têm o mesmo *status* dos “amigos”. Eu me arriscaria a classificar, hoje, o Terreiro do *Alaketo* entre os “amigos” da Casa. Todavia, não pude confirmá-lo suficientemente nas consultas que fiz a membros da “família”.

Mas sigamos no exame de relações de “identidade”, sem considerar o “parentesco”.

Entre os considerados “iguais”, os primeiros que pude encontrar foram os *vizinhos*. Uma categoria muito própria, haja vista não considerar a vizinhança geográfica como critério principal. Perguntando sobre a existência de Terreiros relacionados com a Casa na Região Metropolitana de Salvador, do Engenho Velho, da Federação, da Muriçoca, fui apresentado a dezenas de Terreiros. Há muitos Terreiros próximos (vou relacioná-los adiante) que, todavia, não são contados na categoria *vizinhos*. Eles aparecem em outra forma de relação que não a de *vizinhança*. Só alguns dos próximos me foram apresentados como *vizinhos*... Pude perceber, então, que na categoria *vizinho* se embutira um elemento componente do *status* de “identidade”, um fator, segundo mais tarde verifiquei, expresso em termos de reciprocidade e de reconhecimento de **competência**, que os qualificava entre os “iguais”.

¹⁵⁴ Mas notei que as deferências de tal reconhecimento são mais efetivas quando sua “mãe” está presente no *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*. Porém isso me pareceu mais uma idiossincrasia, derivada de simpatias nas relações internas que uma regra. É esperado que filhos de pessoas mais simpáticas sejam mais bem acolhidos, e também o inverso, em qualquer situação.

¹⁵⁵ Lembro que há “heréticos” historicamente já “aceitos” e que aqui considere “aceitos”, logo estão entre os “iguais”.

Pude destacar como *vizinhos* o Terreiro do *Bogum*, o Terreiro *Tanury Junçara*, o Terreiro *Tuumba Junçara*, o Terreiro de *Oxumaré* e o Terreiro *Ibá Ogun* (de Luís da Muriçoca).

O *Bogum* é um Terreiro que se intitula *Jeje-Marrin* (último a designar-se assim em Salvador) cujo terreno já foi contíguo ao arrendamento original das atuais instalações da Casa Branca. Essa relação de vizinhança é muito prestigiada e já foi alvo de intenso intercâmbio (já encontrei notícias que datam da década de 1960 – outras anteriores se pode esperar de estudos históricos como o de Luís Nicolau Pares, já comentado). Duas das mais importantes sacerdotisas da Casa a manter as reciprocidades em visitas ao *Bogum* e participações em seus rituais foram a finada *Equeda Jilu* e a também falecida *Adoxe Vovó Conceição*. Hoje este Terreiro participa das relações com a hierarquia da Casa e desfruta das retribuições oficiais de visitas em suas festas.

O segundo e o terceiro Terreiros são considerados *vizinhos* da Nação Angola, com destaque para as relações com o que é mais próximo (em termos geográficos) e que mantém mais atividades públicas: o *Tanury Junçara*. O Terreiro *angola Tuumba Junçara* é contado entre os primeiros a se organizarem assim como centro sacerdotal *angola* em Salvador (quiçá no Brasil); ciente disso, a “família” dá aos seus representantes um tratamento destacado, mas suas relações de proximidade são mais tênues – ainda que a resposta a convites de festas nesse Terreiro sejam dadas por delegação definida pela mais alta hierarquia da Casa. O *Tanury* tem sempre membros presentes em festas da Casa, e esta, quando recebe a visita de uma de suas autoridades, procura retribuí-la.

[Antes de apresentar o próximo, com esse exemplo faço um destaque. As relações de “identidade” aqui expostas não tomaram em conta a Nação de Origem do Terreiro. Propositadamente não comentei esse aspecto antes, para fazê-lo aqui, haja vista que a “igualdade” de *status* em questão leva em conta características que não se aplicam exclusivamente ao campo da nação *Ketu*. É claro que essa declaração de pertença à nação *Ketu* aproxima, mas não é componente exclusivo da possibilidade de tratamento “igualitário” segundo a especificidade do *ethos* da Casa. Valho-me, pois, desses exemplos para comprovar minhas interpretações: temos um Terreiro de nação *Jeje* e dois de nação *Angola* contados como *vizinhos*, ou seja, entre os “iguais”.]

O Terreiro de *Oxumaré* é uma casa *vizinha* que se conta especialmente entre os “iguais”. Não só pelo respeito e deferência que se mantém nas relações recíprocas, como pela história de vívidos intercâmbios nessa *vizinhança*. Há episódios presentes na memória de membros de ambas as Casas, como festas de aniversário comemoradas no *Oxumaré*, ou um recente repasto comum, em que foi consumido um bode... E mais do que isso, há casos de *filhas* daquele Terreiro que são parentes de *filhos* da Casa, a exemplo de uma falecida irmã de *Iyá Cutu*. Além dessa convivência histórica ainda há uma questão de desempenho. A Casa de *Oxumaré* é considerada portadora de grande competência sacerdotal, convicção reforçada pelo desempenho do atual *Babalorixá* Silvanilton de *Oxumaré*, que logrou reconhecimento por seu mérito e, em particular, pela demonstração de profundo saber ritual, tanto no tocante à liturgia de sua nação, *Ketu*, como na liturgia *jeje*, e além disso mostra ter, também, grande domínio do *ioruba*. Posso dizer sem receio que a verificada entre a Casa de *Oxumaré* e o Terreiro de *Iyá Nassô* é uma relação de *vizinhança* especial e privilegiada, com trocas contínuas de visitas.

O destaque aqui dado ao Terreiro *Ibá Ogun* deve-se mais ao passado, já que não é de tanta relevância a relação atual, se comparada à que corresponde a Terreiros *vizinhos* anteriormente citados. Este Terreiro ainda é considerado *vizinho* levando-se em conta a morte recente do seu líder e fundador, o Venerável Luís da Muriçoca (nome devido a sua residência no sub-bairro da Muriçoca, na Federação). Ele era freqüentador respeitado do *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* e sacerdote tido em alta conta de competência como *Babalaô*, pois mantinha intercâmbios nessa área com a finada *Equede* Jilú, a já citada alta sacerdotisa de *Obaluaiê* do Engenho Velho. Seu substituto atual, conhecido como Geraldo Macaco, é *filho* do Terreiro do *Gantois* e tem procurado reconhecimento aproximando-se outra vez da Casa Branca. A depender de seu desempenho, sua *vizinhança* será mantida ou esquecida.

• • •

[2.1.1 – Terreiros Amigos]

A partir dos “amigos”, abre-se um grande leque de trânsito de *status* de “identidade” nas relações. Para chegar a “amigo”, um Terreiro já esteve em outras posições, e de “amigo” é possível que passe a “igual”. São categorias de qualificação móveis.

Como as classificações pertinentes ao *status* de “identidade” são relativas e não independentes, para introduzir esse item recorro aos outros já examinados, e sugiro pensar as posições como uma escalada que se galga, à maneira de um processo linear. Vou ilustrá-lo com um exemplo hipotético:

Um Terreiro “simpatizante”, torna-se “conhecido” por obter serviços religiosos de algum filho da Casa, e passa a ser “amigo” se o prestador desses serviços tornar-se hierarca de prestígio reconhecido.

Uma forma de galgar essa cadeia de *status* é o “compadrio”. Em geral, Terreiros “simpatizantes” buscam todo o tipo de serviço sacerdotal e propõem o “compadrio” com qualquer membro da “família” a fim de tornarem-se “conhecidos”. Já os “conhecidos”, tendo em vista tornar-se “amigos”, buscam *mães e/ou pais-pequenos* entre os hierarcas da Casa Branca. É um processo viável de aquisição de *status* na relação com a Casa. Mas volto a registrar que tudo dependerá da **competência** demonstrada pelo líder religioso do Terreiro postulante e por seus *filhos*.

São alguns exemplos desse vínculo de “amizade” o Terreiro do *Babalorixá* Júlio Braga e o Terreiro do *Babalorixá* Cordeiro. O primeiro tem um filho de *pai-pequeno* da Casa, o Venerável *Ogan* de *Xangô* Antônio Luiz, e o último, antes ligado a serviços da finada Vovó Conceição, recentemente tem tomado iniciativas com vistas à renovação de relações.

Mas há um número bem maior de candidatos a “amigos” que não têm sido assíduos no Terreiro do Engenho Velho. Isto se evidencia se contarmos todos os *filhos pequenos* que foram apadrinhados por hierarcas da “família”, a exemplo dos *filhos* da venerável Mãe Celina de *Oxóssi* (mais de 60 anos de santo) e de Mãe Tieta de *Iemanjá* (mais de 40 anos de santo) que se contam em Salvador, no Rio de Janeiro e em São Paulo, e ainda os *filhos pequenos* da finada Vovó Conceição, que, segundo se sabe, era generosa nessas práticas... Mas são relações que só se mantêm se forem alimentadas. Há muitos *filhos pequenos* de

que não se tem notícia na Casa hoje — e dos respectivos Terreiros, que demandaram tal “compadrio”, menos ainda.

[2.2.1 – Semelhantes conhecidos]

Podem ser muitos os que se contam entre os Terreiros “conhecidos”. Este é um tipo de relação possível de dar-se até mesmo com Terreiros que a média de membros da “família” de fato desconhece. Digo “a média” porque ao conhecimento dos *fura-runcó* esses Terreiros não escapam. Por vezes, aliás, os *fura-runcó* contam visitas de membros de tais *Egbé* à Casa como se fossem de clientes seus, e assumem a incumbência de retribuir o gesto. Estabelece-se, assim, com tais Terreiros, algo como uma “segunda faixa” de reciprocidade, não planejada na hierarquia de poder: cumpre-se por meio dos *fura-runcó*. Seus líderes não são reconhecidos por todos. Quando, em uma festa da Casa, o líder de um Terreiro “conhecido” se fizer presente, ele será reconhecido por alguém que o tratará com a distinção devida a sua autoridade religiosa, mas não necessariamente esta pessoa será reconhecida pela hierarquia de poder.

Desses Terreiros, diria eu que suas relações com o *Ilê* de *Iyá Nassô* são alinhavadas, tênues, ainda não urdidas fortemente na rede da Casa. Podem ser até mesmo vizinhos físicos, mas não são contabilizados como *vizinhos* na tipologia que encontrei.

Por vezes, esses Terreiros apenas visitam o templo de *Iyá Nassô* por veneração religiosa, mas há também os que esperam a oportunidade de demonstrar competência ritual no espaço da Casa (que lhes seria um palco de legitimação). Como? Tendo seus adoxes acolhidos para

a dança ritual no salão da Casa, ou tendo permissão para participar em cantigas ou toques com a orquestra ritual. Os *fura-runcó* medeiam muitas dessas aproximações: apresentando desconhecidos e identificando, em meio ao público das festas (da Casa), os *filhos* de Terreiros “conhecidos” seus.

Os *fura-runcó* acabam por criar, com esses Terreiros, vínculos que progridem em direção a uma maior aproximação com a Casa. Essas ligações, com o tempo, podem ganhar em legitimidade, quando o *fura-runcó* que é o elo de contato se tornar um *senior*, portanto mais incluído na “família”, e desfrutando de um prestígio sacerdotal que pode compartilhar com os Terreiros objeto de sua ação “diplomática”. Há exemplo (mas não fui autorizado a identificá-lo), de relação constituída por um *fura-runcó*, com um Terreiro que hoje evolui para a condição de “amigo” da Casa.

É muito extensa a lista dos “conhecidos”: foram mais de 150 os que pude computar. É grande, pois, sua ponderação no conjunto de Terreiros relacionados em rede com a Casa (208 anotados em Salvador e 31 em outros municípios do Brasil; cf. o Anexo 5)¹⁵⁶.

[2.2.2 – Semelhantes simpatizantes]

Esta é quase uma categoria genérica. Em princípio, o rótulo pode aplicar-se a qualquer Terreiro que busque relacionar-se com a Casa. Esta categoria diferencia-se da anterior por

¹⁵⁶ Em todos os casos tive sempre o cuidado de perguntar: “Esse terreiro já foi visitado? E se o *Babá* ou *Ialorixá* visitar a Casa, ele (a) será reconhecido (a)?” Consegui assim uma lista de “conhecidos”, e não uma lista qualquer de terreiros de que se tem notícia. Esses são os 208 mais 31 contados no Anexo 5.

que os Terreiros nela inclusos não recebem (nunca receberam) serviços de alguém da “família”. Em todo caso, esses Terreiros não ficam no patamar de indiferença onde se confundem os desconhecidos. Dá-se que já foram visitados, algum dia, por alguém da Casa.

Há membros da “família” que fazem de visitas a candomblés em festa uma atividade quase de lazer. Decidi anotar essas iniciativas porque geram contatos e criam um laço, ainda que individual, ignorado pelo conjunto da “família” (e passível, em princípio de progressiva consolidação).

Estão entre tais “diplomatas” da “família” pessoas de algum prestígio que “*gostam de circular em festas de candomblé, que aproveitam e se sentem bem*” [com isso], de acordo com a definição de uma adoxe à qual, aliás, a definição bem se aplica — e também os *fura-runcó* que amadureceram. Com sua “diplomacia” exercida a granel, essas pessoas obtêm o desfrute de vantagens e o acúmulo de algum prestígio, que pode vir a fundamentar um vínculo.

Para ser exato, devo dizer que esta dos *simpatizantes* é uma quase-categoria: resulta muito próxima da categoria de *conhecido*. Franqueia-se sempre a possibilidade de passagem de uma condição à outra; para tanto, basta que o grupo interessado mostre assiduidade na Casa, e receba algum serviço sacerdotal. Esta lhe garantirá a reciprocidade de um membro da “família” de *Iyá Nassô*, que será aí seu “conhecido”.

Talvez se estime que fica faltando, no quadro que esbocei, uma forma lógica de relação, todavia não apontada por mim: “Terreiros clientes”. Evitei essa categorização porque ela

seria muito aberta e transicional: a depender da natureza do atendimento implicado, ou da ligação assim constituída, essa categoria (admitindo-se seu recorte), deixa logo de existir como classe configurada através das relações “diplomáticas”. Pois, em princípio, todos podem vir a ser “clientes”, bastando que o solicitem e tenham sua solicitação acolhida, mas ao serem atendidos poderão imediatamente passar a uma das categorias anteriormente discriminadas.

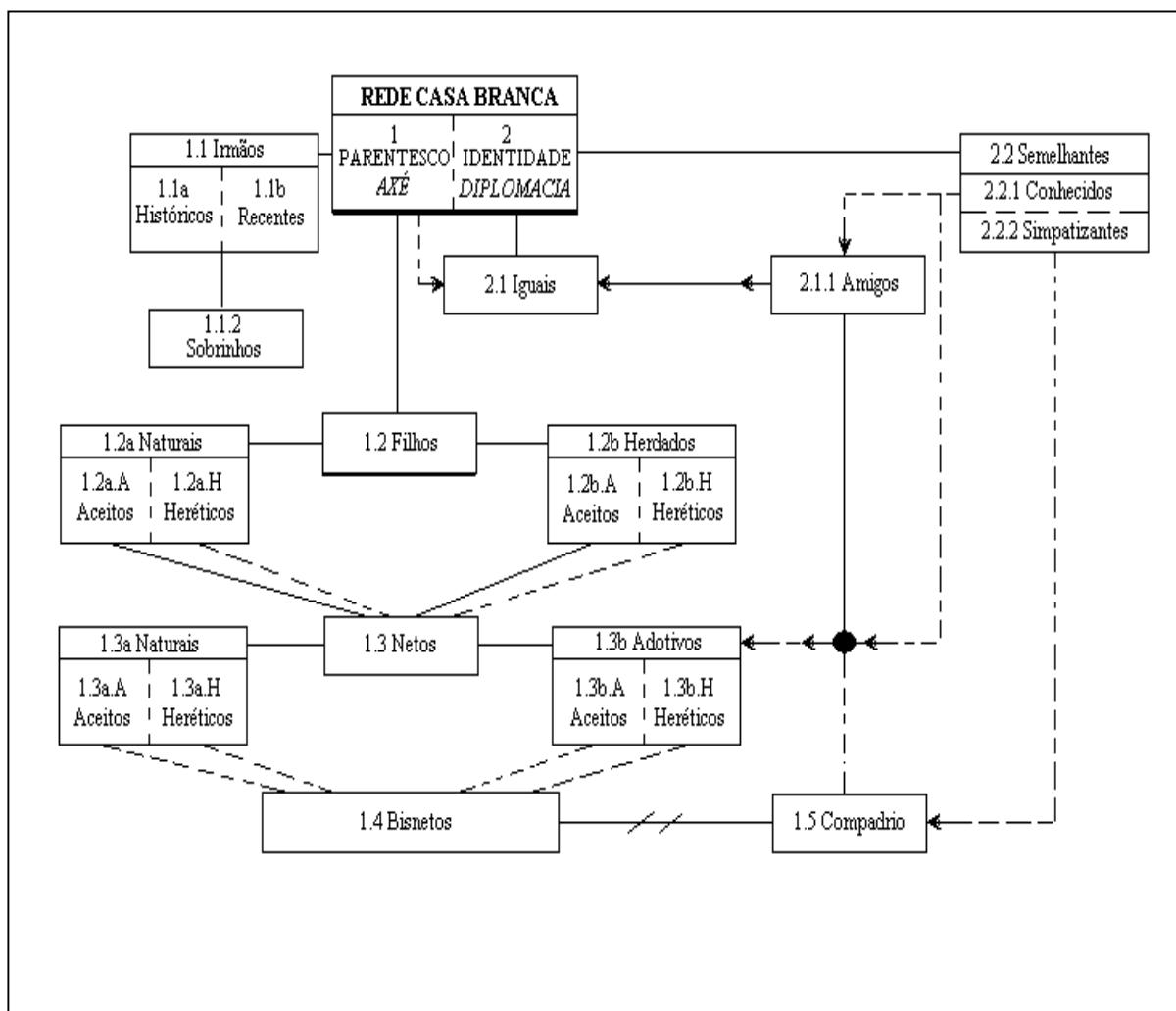
Um estágio mínimo de relação com a “família” pode começar em um plano de todo pessoal e desdobrar-se, depois, evoluindo para relações que embutem outra perspectiva, considerando-se tanto o tipo de expectativa do lado “cliente”, quanto o tipo de disposição de resposta por parte da “família”. Assim sendo, este estágio mínimo caracterizar-se-ia entre os “simpatizantes”.

Anotei dois casos extraordinários de visitantes que começaram a figurar como oriundos de “Terreiros conhecidos”, em função de seu trato com a hierarquia e de uma troca de prestígio simbólico. Isto se dá na acolhida que recebem; mas nessas instâncias não se verifica uma busca bem definida de serviços religiosos, e assim eles são mantidos apenas como “simpatizantes”. São recebidos como comitiva de visitas estrangeiras, por ocasião da festa das Águas de *Oxalá*, a mãe-de-santo *Osseié*, de uma Santeria em Miami, que, em geral, vem com pelo menos duas filhas, as quais espera ver dançarem no Barracão em momentos de celebração (só as vi dançar em transe, com seus “santos”, em momentos rituais internos – nos ritos públicos elas permaneceram como visitantes especiais, junto à Mãe *Osseié*).

O outro caso foi mais anônimo: um sacerdote máximo de uma Santería cubana, trazida por Mãe *Osseié*, mas que não se hospedou [no Terreiro da Casa Branca] e apenas se comportou como parte do séquito da referida sacerdotisa.

• • •

Nesse ponto podemos retomar toda a rede até aqui apresentada, em síntese e na forma de um diagrama:



Neste quadro, as linhas tracejadas, quando no interior das caixas, representam permeabilidade entre os subconjuntos nelas contidos; quando fora delas, assinalam ligações virtuais, não efetivas. As setas indicam movimento. E os dois traços na ligação de "1.5 Compadrio" representa uma aproximação com a família tão instável quanto a que concerne aos "1.4 Bisnetos", portanto com desfrute de um semelhante *status* de "identidade".

Como últimos comentários, gostaria de referir-me ao vínculo pelo *Orixá*.

Há a expectativa lógica (não empírica) de que se estabeleçam redes de relações determinadas pelo vínculo a um *Orixá*, ou seja, que os patronos de Terreiros determinariam redes de Terreiros sob um tal patronato.

Não foi isso o que encontrei.

Alguns Terreiros procuram a Casa Branca em momentos do calendário litúrgico dedicados aos *Orixás* patronos de suas casas. Mas esta aproximação movida por interesse simbólico ocorre todo o tempo, e é um dos motivos para que se vejam pessoas no Terreiro de *Iyá Nassô*, dependendo do *Orixá* em festa, a procurar bênçãos e a exprimir devoção especial. No entanto, no que tange à formação de redes, não encontrei nada que justificasse pensar que haveria ligações prioritárias segundo um *Orixá* ou grupo de *Orixás* a norteá-las como patronos (por exemplo, algo como uma rede de Terreiros filhos de *Ogum*, outra de filhos de *Oxóssi* etc.). O que pude encontrar foi uma informação de caráter mais geral quanto a isso.

Como se sabe, o patrono da Casa, de suas edificações rituais, é *Xangô* e há outros elementos que concorrem para essa preeminência ritual do Rei de *Oió*:

- Comenta-se entre líderes do candomblé baiano que não há cumeeira¹⁵⁷ de barracão que não seja dedicada a *Xangô*, e digo eu, ao menos entre os grandes e mais conhecidos, isso me pareceu verdadeiro.

¹⁵⁷ Cume da edificação principal ou do barracão, onde se assentam *sacras* do patrono do terreiro.

- No *Xirê*, como já explicitiei anteriormente, há um momento especial, em que se aguarda que as sacerdotisas *Adoxes* “manifestem seus *Orixás*”, que se chama a Roda de *Xangô*: quando se cantam *batás* do Rei de *Oió* e se aguarda, em crescente cantoria e com o giro de chocalhos especiais retirados da casa de *Xangô*, as manifestações (os transes). A roda de *Xangô* ocorre em todos os *Xirês*.

Esses dois elementos simbólico-rituais indicam que *Xangô* vem a ser efetivamente o patrono das redes em que a Casa se envolve.

Explico-me um pouco mais. A função sagrada de *Xangô* no campo da execução ritual o coloca como uma espécie de líder “diplomático” de todos os *Orixás*. A confirmar-se a dedicação de todas as cumeeiras (vi muitas, mas não posso confirmar todas) de barracões a *Xangô*, ter-se-á que ele é o anfitrião da manifestação de todos os *Orixás*, o que se confirmaria no gesto da Roda de *Xangô*, no *Xirê*. Isto porque, simbolicamente, os outros *Orixás* se manifestam sob cantos de saudação a *Xangô*, o grande anfitrião a recebê-los. Embora não possa afirmar o quão generalizáveis são essas conclusões, os indícios apontam no sentido de confirmar esse patronato místico “diplomático” de *Xangô*, que, segundo vimos, ultrapassa até mesmo a Sua *nação*, na rede que se estabelece a partir da Casa Branca do Engenho Velho da Federação¹⁵⁸.

¹⁵⁸ Outro dado aproximativo advém de que os candomblés na região próxima e de influência de Pernambuco ganharam o nome de *Xangôs* e não candomblés, o que confirmaria a hipótese da preeminência do patronato do Rei de *Oió*... Somem-se a essas evidências os estudos de Renato da Silveira e outros históricos sobre o fim de *Oió* e de *Ketu-Ilê* e teremos uma plataforma de pesquisa que ultrapassa os limites desse trabalho.

3 – REDE E TERRITÓRIO: UMA NOTA ÊMICA

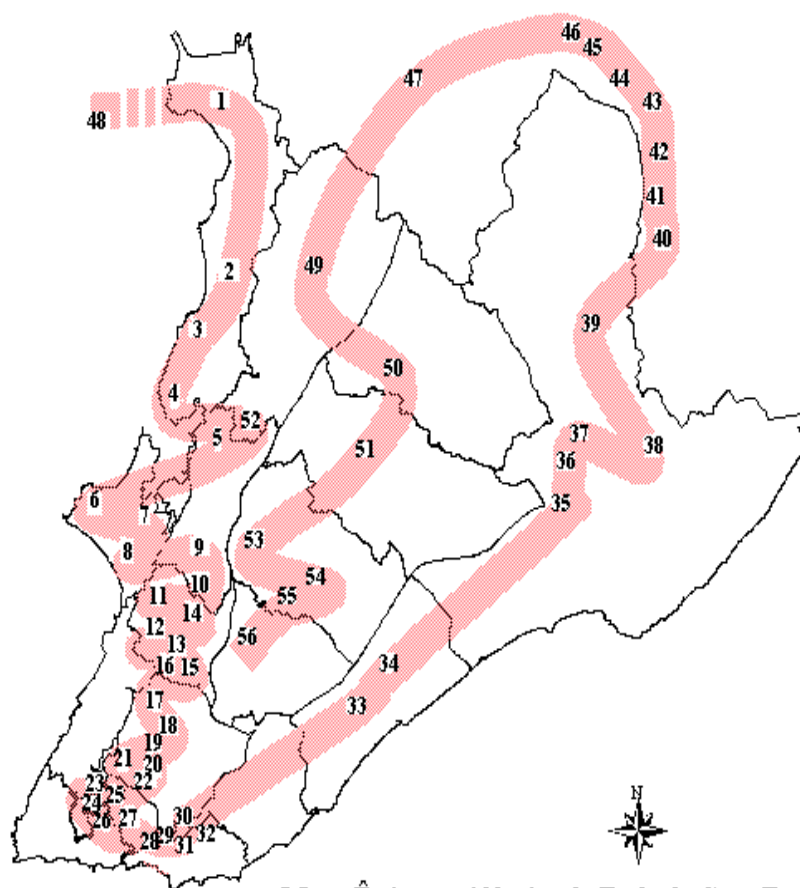
Os Terreiros ligados em rede com a Casa Branca estão em um território conhecido...

Deduzo-o do que pude verificar na Cidade de Salvador. Demarcando as informações que pude obter de diferentes *filhos* da “família” em um mapa de Salvador, cheguei a uma aproximação da distribuição atual da rede de relações da Casa na Cidade, essa distribuição delineia um território, definido segundo um “mapa êmico”¹⁵⁹ onde se situa a rede. Os Terreiros registrados foram os identificados da seguinte forma:

- Terreiros dos quais se sabe quem é o líder religioso (reconhecível em visita à Casa Branca) e
- Terreiro ao menos já visitado por *filho* da “família”.

¹⁵⁹ Valho-me aqui da noção de “mapa êmico” com que trabalham etnoecólogos, quando rastreiam as referências de seus informantes para a “leitura” de um território. Ver a respeito Fabio Bandeira (BANDEIRA, 1993).

No mapa, registrei em uma linha a conexão entre Terreiros por bairro, cuja densidade de Terreiros por bairro pode ser vista na tabela constante do Anexo 5. Propositadamente evitei incluir na tabela informações sobre a classificação atual dos Terreiros segundo o tipo de relações – evitando congelar um retrato de relações que são móveis. Estão assim representados sem distinção no mapa êmico e na tabela tanto as relações de “parentesco” como as de “identidade”.



Mapa Êmico - evidências da Rede da Casa Branca com terreiros de candomblé na Grande Salvador e adjacências.

Como era de se esperar o “mapa êmico” se aproximou em muito daquele indicativo das áreas de circulação da “família” em Salvador, produzido para o capítulo anterior. A diferença é de seis bairros acrescentados, incluídos alguns da Grande Salvador e mesmo da distante Arembepe, com isso o raio de circulação aumentou, mas o desenho territorial se manteve. Além disso, os tipos de bairros acrescentados têm as mesmas características sociométricas daqueles antes demarcados (na circulação), o que confirma a territorialidade em tela. No Anexo 5 há alguns dados de outros estados, apenas como indicativo da extensão da Rede.

Suponho, por esse trabalho, que outros mapas territoriais possam ser feitos em cidades como Rio de Janeiro e São Paulo, e que ainda que não tão extensos quantitativamente possam dar pistas e auxiliar a compreensão de aspecto tão importante daquelas realidades: a visibilidade dos territórios de um mundo afro-brasileiro. Para tanto, outras redes deveriam ser superpor à da Casa de *Iyá Nassô* naquelas e em outras cidades.

4 – DIÁLOGO INTERPRETATIVO: DA CAPACIDADE DE PROPAGAÇÃO DA REDE

Reexaminando a rede aqui delineada, coloquei-me novas perguntas. Elas incidem sobre as razões do sucesso da expansão verificada no campo relacional estudado, sobre a capacidade de propagação que o candomblé possui, e também sobre as condições que tem este culto de continuar a propagar-se no futuro.

Ao refletir sobre isto, encontrei na obra de Fredrik Barth uma via de interpretação com a qual decidi dialogar.

Em seu trabalho “O guru e o iniciador: transações de conhecimento e moldagem da cultura no sudeste da Ásia e na Melanésia” (BARTH, 2000), o autor norueguês reflete sobre o cultivo e a propagação de conhecimento nas condições concretas que verificou e comparou no sudeste da Ásia e na Melanésia. Seu objetivo foi identificar modelos de reprodução e também modos de criatividade e recriação de conhecimento “em práticas de poder [acionadas por elementos atuantes] como **gurus e iniciadores**”(163).

Considerando as características que identifiquei no *ethos* da Casa Branca e a operação de seu significado nas relações desta Casa com o mundo do candomblé (em especial nas relações que correspondem aos vínculos de sua rede), deparei-me com uma situação que considerei, em muitos aspectos, teoricamente análoga à da problemática de Barth; ou seja, vi-me compelido a refletir sobre relações que tomam em conta transações de conhecimento, que envolvem saberes sagrados. Tentarei, pois, resumir as contribuições de Barth e depois buscarei assinalar as possíveis analogias com o caso do candomblé onde se articula em rede o *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*.

Os gurus mais eficazes de Barth

Antecipo uma advertência: bem sei que Barth apresentou uma polaridade para discutir uma oposição entre **tipos ideais** de propagação de conhecimentos (cf. *op. cit.*: 145). A sua intenção não era encontrar estruturas sociais e papéis exatamente definidos a partir desses modelos, mas antes mostrar uma dinâmica.

Comparando as situações de transmissão de conhecimento sagrado, cuja ênfase é o domínio de saberes especiais de caráter religioso, Barth encontrou no sudeste da Ásia uma forte cultura de intelectuais nativos que se apresentam como **gurus**, em oposição aos intelectuais **iniciadores** nativos da Melanésia. Se, para os **iniciadores**, o segredo e os mistérios são o ponto inicial e motriz de sua relação com um círculo restrito de pessoas (noviços etc.), para os **gurus** o mérito está no ensino de conhecimentos: o **iniciador** guarda, faz performances; o **guru** divulga, ensina... Mas vejamos, em suma, as características dessas duas formas tal como sintetizadas pelo próprio autor:

Referindo-se inicialmente aos intelectuais nativos do sudeste asiático como **gurus**, diz ele:

- “O **guru**¹⁶⁰ é concebido de tal maneira que todas as suas trocas com outros resultam na conversão de valor ‘para baixo’¹⁶¹; essa atividade, porém, é vista como algo que eleva a posição social daquele que dá.
- O produto característico são *palavras*, uma forma altamente descontextualizada de conhecimento.
- Com esse produto, contudo, [ele] estabelece relações intensas, recíprocas e estáveis com numerosos discípulos, oferecendo conhecimento e recebendo benefícios menos valorizados.
- Disso resulta grande multiplicação e elaboração dessas formas de conhecimento e de produtos culturais a elas associados.

O **iniciador** [g.m.] melanésio, ao contrário, vive em um ambiente que desencoraja as conversões ‘para baixo’:

- O conhecimento valorizado que ele possui só pode ser transacionado com ancestrais mortos, em troca de benefícios supremos: saúde e fertilidade.
- Apenas como **iniciador** [g.m.] pode transmitir e reproduzir o conhecimento que foi deixado sob sua guarda, e ele só pode fazê-lo contextualizadamente, como ação ritual.
- Disso decorre que sua relação com os noviços permanece como laço fraco, efêmero e temporário.
- Decorre também que a forma de conhecimento que perpetua, ainda que possa ser forte no que diz respeito a ‘significado’, é fraca quanto à abstração e

¹⁶⁰ Grifo meu.

¹⁶¹ Essa lógica de “valor para baixo”, se comparada ao contexto cristão, equivale à noção de que ganha mais quem ajuda aos necessitados, cresce mais quem ajuda aos pequenos etc.

transportabilidade, bem como relativamente limitada em termos de massa.”(BARTH, *op. cit.*:160)

Nesses termos, o autor destaca a maior capacidade de transmissão (logo de maior “modulação da cultura”) que tem o modo **guru**, capaz de transportar por uma única pessoa “tradições de conhecimento inteiras e extremamente complexas” (:154), enquanto que o modo “**iniciador** está preso ao seu contexto, e seu conhecimento só é transportado para os grupos imediatamente vizinhos, ou como resultado de movimentos de populações inteiras” (:154).

No destrinçar concreto das relações entre **gurus** e seus discípulos Barth encontra diferentes formas de relacionamento que qualificam em tons e semitons essas definições abstratas, contextualizando-as. Por exemplo, se há valor na transmissão de conhecimentos, ela não se dá tão livremente em diferentes contextos: efetiva-se seguindo prioridades de *seniority*, guardando o sujeito parte dos conhecimentos para manter posições de superioridade, e doando “para baixo” objetos adequados aos “de baixo” – o que efetivamente é mais se desfazer que doar... Em suma, o autor reflete sobre o modo como, nas ecologias específicas, nas interações concretas, pode-se identificar as reais performances, o conteúdo próprio do que seja o modo **guru**. O procedimento aplica-se também para compreender o modo **iniciador**.

Metodologicamente falando, o autor norueguês defende que se evite a abstração estrutural, que supõe conhecimentos intocados; assinala seus modos históricos de concepção e verifica suas formas de distribuição, revelando estruturas de poder. Defende, em contrapartida, que a partir de posições adquiridas de poder (definitivas dos papéis de **gurus** ou **iniciadores**), e

a depender do contexto em que interagem, alterações criativas podem ocorrer em idéias, e mesmo em conhecimentos tradicionais.

Essa foi para mim uma “deixa” metodológica. Eu tratara das relações da Rede da Casa Branca, fortemente marcadas por uma tradição iniciática. Nelas, destaquei o papel interacional e representacional dos indivíduos, líderes sacerdotais; indiquei, também, quão relevante é, nessas relações, o *ethos* de **competência** em candomblé, que se expressa nas avaliações e demonstrações de conhecimentos acumulados... Considerando aqueles modos de transação de conhecimento definidos por Barth, que ganham novo conteúdo (ou conteúdo concreto) conforme decisões de contexto, caberia perguntar, pensei, que contornos eles teriam se aplicados, por analogia, ao contexto das minhas observações.

É o que procurei fazer, comparando as duas categorias (**gurus** e **iniciadores**) encontradas e idealmente formuladas por Barth, com o que encontrei no candomblé da Rede da Casa Branca. Ou seja, quando nas comparações me refiro a **gurus** ou a **iniciadores**, valho-me das qualificações sintetizadas por Barth para os contextos com que ele trabalhou.

Gurus e iniciadores no candomblé de *Iyá Nassô*

Admito de imediato que meu primeiro movimento foi lógico e aparentemente natural: já que estou tratando de uma religiosidade iniciática, devo reconhecer os mediadores de conhecimento, os líderes envolvidos, assimilados ao modo de **iniciadores**. Mas o resultado não foi tão simples de aplicar. Se o conteúdo que definia o que era um **iniciador** se restringisse às características encontradas por Barth, essas eram insuficientes. Era preciso

considerar as pressões reais de contexto, as adaptações de desempenho e modos de exercício dos portadores de conhecimento encontrados em meu campo e aí avaliá-los, para dizer se seriam caracterizáveis (idealmente como) **gurus** ou **iniciadores**.

Seriam iniciadores?

Se tomarmos o extremo polar do modelo **iniciador** (guardião de conhecimentos, portador de segredos, *Awo*), e os argumentos que acumulamos sobre a Casa Branca, que a cognominam como *Escolinha*, podemos perceber que estamos deveras mais próximos desse pólo caracterizador de uma forma de reprodução (guarda) de conhecimento. Assim a Casa, por suas estratégias de iniciação produziria, como o nome evoca, **iniciadores**.

Notamos nas relações da Rede da Casa que as performances individuais são formas de demonstração de conhecimento, e a valorização da aprendizagem pela via da observação prática, mais que por conteúdos verbalizados, abstraídos, coloca os nossos sacerdotes na conta de **iniciadores**.

Como Barth advertiu, **iniciadores** necessitam da migração de um grupo social inteiro para reproduzir-se em seus nichos de conhecimento, o que ocorreu tanto na migração africana (com a qual já nos deparamos) como nas migrações internas brasileiras nordeste-sudeste[-sul, com menor intensidade]. *Filhos* e *filhas* da “família” da *Casa* participaram desses processos migratórios como **iniciadores**, quando fundaram casas de candomblé e *fizeram* (iniciaram) *filhos*, introduziram noviços no candomblé.

Mas algumas definições de Barth para o modo de **iniciadores** não são compatíveis com nossos protagonistas na Rede da Casa Branca. Vejamos:

- Da relação com os noviços: está longe de poder ser considerada efêmera, fraca ou temporária. Nossos **iniciadores** fazem dos noviços *filhos e filhas*, vínculo sempre atualizado ritualmente e que não se desfaz nem com a morte – são necessários rituais especiais para retirar a ligação com o iniciador defunto (*tirar a mão* [do iniciador]);
- Da forma de conhecimento que transmitem: embora simbolicamente tratada como um legado que se perpetua, de fato esta “ciência” se atualiza e renova mesclando tradições de origens afras e brasileiras há séculos... E as exigências de saberes dificilmente podem ser ditas de “articulação fraca quanto à abstração”, visto como envolvem conhecimentos de mitos sempre recriados e a fusão de panteões divinos, necessários para o exercício da arte divinatória das consultas oraculares tanto no tocante à atividade religiosa, como para a compreensão de tramas profanas... São conteúdos que exigem alta abstração (indispensável à contínua recontextualização exigida) e passíveis de acumular-se condensadamente em indivíduos, logo de muita “transportabilidade”.
- Do impacto quantitativo que produzem: há que se concordar que os conhecimentos complexos dominados por sacerdotes da Rede da Casa têm uma apropriação “relativamente limitada em termos de massa”, mas não se resumem às trocas entre um pequeno grupo. Ainda que conhecidos como preservadores de segredos, nossos **iniciadores** são empreendedores e multiplicadores de centros de culto e formação sacerdotal – para além de fronteiras raciais e geográficas –

um projeto que temos de considerar contrário ao modo de **iniciador** que se limitaria a expandir-se entre vizinhos.

Se nossos **iniciadores** têm características contrastantes ao modo encontrado por Barth, algumas delas se aproximam das qualidades encontráveis no modo de **gurus**; cabe então, perguntar mais sobre essa aproximação.

Seriam gurus?

Considerando a noção de **guru** como detentor individual de tradições de conhecimentos extremamente complexas e densas a ser transportados por uma só pessoa (referida a uma linhagem de mestres de sua sapiência), também identificaríamos *filhos* da “família” como **gurus**. E a isso se devem algumas exigências de contexto, que procuro sintetizar:

- Algumas *filhas* e *filhos* da Casa não se basearam na migração grupal intensa para instalar seus centros de culto; arriscaram-se e começaram sozinhos (ainda que como “heréticos”) a fundar centros de culto (e formação), a iniciar *filhos*, e assim a constituir um novo grupo eclesial; assim, por seus amplos e excepcionais conhecimentos, foram responsáveis pela fundação de outros Terreiros e pela constituição de novas linhagens *filhos*.
- Para se tornar reconhecidos no mundo do candomblé em geral, e na Rede da Casa em particular, nossos intelectuais tradicionais, como os **gurus**, devem atender a diferentes expectativas de acúmulo de saberes, tais como: demonstração de nível de excelência em conhecimentos (**competência**); conhecimento de formas diferentes de culto (*Orixás* e

Eguns), da sua de outras *nações* de candomblé (note-se que há Terreiros de diferentes *nações* na Rede). A visitação e a circulação (características dos **gurus**) são imprescindíveis em vista do acúmulo desses outros saberes; dá-se, no caso, tanto a circulação por vias aceitas e reconhecidas, como por trilhas “heréticas”, com o no caso dos *fura-runcós* etc.

- Aqueles que migram vêm-se desafiados a demonstrar conhecimento mais amplo ainda, em função dos diálogos a que terão de dedicar-se com outras expressões do mundo afro-brasileiro: daí necessitarem conhecimentos para além do candomblé, sobre umbanda e outras formações religiosas afro-brasileiras.
- Não é só com uma clientela em busca da *Escolinha de Candomblé*, ou seja, em demanda de formação sacerdotal, que se deparam os sacerdotes *filhos* da “família”. Simultaneamente a uma **competência** esperada e verificável no mundo sacerdotal do candomblé, há outras exigências de competência oriundas do campo religioso que correspondem a expectativas sociais difusas. De um líder religioso do mundo afro-brasileiro espera-se que demonstre eficácia no tratamento de aflições, na mediação que exerce entre o cotidiano e o sagrado; dele se espera o exercício da arte divinatória e que magicamente interfira no rumo dos acontecimentos. Por outras palavras, não é só de fiéis candidatos ao sacerdócio que vive um líder religioso do candomblé, mas também de “clientes” em busca de bem estar, que desejam obter resultados espirituais e até materiais (se não principalmente esses) na sua relação com nossos **gurus**. Vivem estes de dupla “clientela”: de neófitos, candidatos ao sacerdócio, e de pessoas em busca de bem estar, e, portanto, se submetem a dupla exigência de competências quando se propõem a fundar suas casas de *Axé*.

- As exigências modernas de acesso ao conhecimento e as disponibilidades reduzidas de tempo para a assiduidade aos Terreiros afetam a muitos filhos-de-santo, que exigem ensinamentos sistematizados, verbalizados, escritos... Somado às necessidades de auto-afirmação de alguns, na qualidade de líderes religiosos do mundo afro-brasileiro, isto leva a que *Babalorixás*, *Ialorixás* e outros sacerdotes e sacerdotisas da Rede da Casa tenham de aumentar a capacidade de verbalização e até mesmo de redação¹⁶² dos seus saberes, para a transmissão de conhecimentos aos candidatos à vida sacerdotal.
- Nossos **gurus**, *filhos* da Casa ou não, quando se referenciam e conectam à sua rede, remetem-se a uma linhagem de tradição de sabedoria, encimada pela mestra de mistérios *Iyá Nassô*,¹⁶³ linhagem reconhecidamente rica em grandes sábios e sábias dessa tradição, como Tia Massi. Posicionar-se na Rede é ligar-se, de um modo ou de outro à linhagem mística da Casa Branca como um todo, vista como primeiro centro de grande excelência em formação sacerdotal... Aqueles que não são “parentes”, mas são considerados “iguais”, se afirmam herdeiros de linhagens outras que remetem a um centro de formação sacerdotal equivalente em excelência à Casa de *Iyá Nassô*.

Mas admitir que nossos intelectuais tradicionais, nossos elos de Rede, esses nossos protagonistas de um complexo drama sacerdotal, enfim, sejam considerados ao modo de **gurus** é fechar os olhos para os contrastes, tais como aqueles que aparecem ao admitirmos que:

- A iniciação é imprescindível;

¹⁶² Publicar é fato ainda inédito entre os *filhos* da Casa, mas encontrável em sua Rede.

¹⁶³ Ou pelas mestras míticas *Iyá Adetá*, *Iyá Akalá* e *Iyá Nassô*, reunidas ao sábio *Bamboxê Obitikô*...

- É necessário um centro de culto e formação (ainda que minúsculo), de “plantio de *Axé*” ou outros nomes dados às “energias”;
- Os vínculos entre mestres e discípulos devem ser ritualizados, sacralizados;
- Excluídas as diferenças apontadas, são válidas as respostas positivas que demos à pergunta acima, que inquiria se nossos protagonistas seriam **iniciadores**.

Chegamos, portanto, a duas respostas a nossa indagação relativa aos modos de transação de conhecimento no campo estudado, respostas estas que, nos contextos considerados por Barth, seriam contrastantes. Mas isso não é um paradoxo, nem uma contradição, apenas o conteúdo que a forma similar assume no contexto da Rede da Casa.

São gurus e iniciadores

Assim podemos afirmar que nossos protagonistas do jogo religioso do candomblé, elos de ligação da Rede da Casa, são agentes que, por suas funções, merecem qualificar-se de multiplicadores, e nos termos comparados às categorias de Barth funcionam como **gurus** e como **iniciadores**, simultaneamente.

É natural, também, que nem todos os sacerdotes formados na Casa tenham tantas competências quanto a tarefa de tornar-se multiplicadores lhes exige. Mas houve e há tais difusores altamente qualificados entre os *filhos* da “família”¹⁶⁴.

¹⁶⁴ Mãe Nitinha de *Oxum* é exemplo vivo desse tipo de intelectual com alta densidade individual de saber (inquestionável nos meios afro-brasileiros a que tive acesso entre Salvador e Rio de Janeiro): além de ter domínio de liturgias de um amplo espectro da religiosidade afro-brasileira, envolvendo, além do candomblé

Considerando especificamente a religiosidade e a centralidade dos ritos de iniciação para a integração em um grupo eclesial de candomblé, diríamos que na Rede da Casa Branca contamos com um tipo especial de iniciadores que, todavia, poderiam ser chamados de **gurus** por conta de sua “ação didática”.

São propagadores eficientes

Essa característica especial do tipo de iniciadores conferiu e confere ao candomblé da Rede da Casa Branca características que lhe permitem funções de multiplicação, cumpridas no passado e no presente, garantindo fôlego para toda uma formação cultural afro-brasileira a ela referida.

Grupos inteiros, assim como indivíduos, podem multiplicar-se em centros de formação de sacerdotes de candomblé, novos multiplicadores. Como **iniciadores** enfatizam “a importância do segredo e do mistério” (:144) mas “sempre que o papel de **guru** [g.m.] for assumido, mesmo que por poucos, os efeitos de sua ação surgirão: como cupins, os **gurus** trabalharão e se multiplicarão.” (:164).

Ancorados na condição de **gurus e iniciadores** da Rede da Casa Branca nossos protagonistas podem exercer as características que lhes atribuímos no retrato atual, mas

de nações, de caboclo e de eguns, a umbanda, de que ela é grande conhecedora. **Guru e iniciadora**, ela cumpre os dois papéis com alto grau de **competência**.

também podem, como autoridades referenciadas, construir, com estratégias de adaptação, novas respostas, em novos contextos. Sustentados e referidos a uma Rede, que também é de “autoridade”, podem produzir e reproduzir, criar e recriar conhecimentos, não só por repetição, mas também por agregação de novos elementos, por re-interpretação ... Movimentos que apontam para a continuidade das partes e da própria Rede no futuro, sendo esta construção “tradicional” pela dinâmica de **iniciadores** e “adaptada” pela dinâmica de **gurus**.

5 – NOTAS CONCLUSIVAS: DESVENDANDO O *FEITIÇO DE OXUM*

— Ninguém olha para o *abebê* [o espelho de *Oxum*]... A gente desvia de olhar diretamente para ele, evita se ver refletido... (sacerdotisa com mais de 40 anos de iniciação).

Ao registrar esta conversa, indaguei por que os fiéis evitam ver-se refletidos no espelho de *Oxum*, e foi-me explicado: porque este *Orixá* é Grande Feiticeira, e é a Senhora dos desejos, mas é preciso saber alcançá-la...

— Se temos um real desejo a ser atendido, temos que desviar do espelho... olhar pra ele pode levar para a ilusão...

A sacerdotisa interrogada prosseguiu na sua explicação, comparando o espelho à mágica dos prestidigitadores que ocultam seus reais movimentos...

— Quem olha para o espelho vai encontrar o que procura, mas não realizará seu desejo mais escondido... Ficaré iludido no feitiço de *Oxum*.

A ilusão leva o admirador a ver refletido no espelho o que seus olhos queriam ver; mas com isso, ele não terá atendida a sua mais profunda procura...

Esse é o feitiço de Oxum.

É esse feitiço que parece encobrir a Casa de *Xangô*, plantada em Território de *Oxóssi*, que estive a perscrutar por tantos dias, durante anos. Evitando preconceber olhares, talvez eu tenha chegado além do que o Terreiro de *Iyá Nassô* estava a ocultar: passando pela história, chegando à Casa simbólica do tempo e do espaço, revelando sua “família” e destrinchando sua Rede de relações com outros Terreiros... Ao menos assim me vejo atendido, no mais profundo desejo... Mas reconheço, que como o *Abebê*, o *Ilê axé Iyá Nassô Oká* reflete o feitiço de *Oxum*.

• • •

Desde minha chegada ao endereço para mim mais ilustre da Avenida Vasco da Gama, o número 463, na encosta do vale, tenho deparado com a complexidade de aproximação de um espaço simbólico.

Creio poder assegurar a quem quer que se aproxime daquela Casa de candomblé que ali encontrará o que procura. É estranho, não? Sim, sem dúvida há de ser estranho que de um lugar se possa esperar muito, que dele se aproximem vários desejos e diversificadas vontades, e que **todas** obtenham as respostas procuradas, onde só poucos vêem decifrado o segredo oculto... Seria uma Casa ocultada por feitiço em pleno calor urbano e frescor arborizado, incrustada na urbe soteropolitana do século XXI?

Pode não ser, mas dá para desconfiar... Senão, vejamos:

Os estudiosos que procuram no *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* as reminiscências de um passado africano em terras brasileiras, encontram. Ali estão as marcas de uma trajetória de afirmação de uma formação cultural iorubana, os sinais de conexão com um passado de relações com o Reino de *Oió*, e de reafirmação de uma modalidade de culto que assumiu, no Brasil, a identidade teológica de “nação”. Os que estiverem a procurar pelo Terreiro mais antigo do Brasil, ali vão encontrá-lo, com os mitos formadores dessa origem repetidos e confirmados, não só neste lugar, mas também em outros Terreiros, em testemunhos vívidos que apontam essa preeminência. Se acaso a busca do visitante pesquisador for mais teológica, em busca da matriz do culto dos *Orixás*, da roda do *Xirê*, haverá quem confirme seus inquéritos, falando da eminência de *Bamboxê*, da autoridade de *Iyá Nassô* e suas parceiras, das suas sucessoras... todos (con-)criadores da forma ritual repetida pela Casa Branca do Engenho Velho da Federação. Mas outros interesses podem trazer um estudioso ao encontro com esse Terreiro, com olhares atentos em busca de sinais materializados de uma expressão cultural: encontrarão um monumento negro, tombado pelo patrimônio histórico da União, preservado também como área de proteção paisagística. Mais

insaciáveis, os estudiosos podem pôr-se no encalço de contradições. Encontrarão atualidades em meio à preservação do passado, tradições mantidas e alteradas, rigorosa ortodoxia tradicional e flexível heterodoxia moderna, fenômenos que se realizam no espaço do Terreiro e em um território mais amplo em que outros o completam, parcelas comunicantes integradas em Rede.

Mas não só estudiosos vêm em busca de respostas.

Um turista incidental levado à Casa Branca encontrará a pequena África que lhe “venderam”, assim como uma profusão de ritos e de produção musical, coreográfica e estética. Verá um lugar espacialmente ordenado e cercado, como que a se isolar do mundo circunvizinho, o mundo secular e profano, de que se alheariam todos os que adentram o espaço-terreiro. Verá em suas festas um tempo de riso e de alegria, de contrição e de extroversão diante do sagrado.

Outros, estudiosos ou não, capitulariam aos encantos de encontrar a expressão viva de uma comunidade, capaz de reproduzir-se como um conjunto de pessoas que professam uma fé e que a representam de forma tradicional. Mal informados ou não, verão uma religiosidade simples, uma profusão de magias e manipulações da natureza, e até mesmo um lugar de adivinhações, mediação do mundo divinatório. Mas há quem busque ali os sinais explícitos dos manuais da literatura, seus parâmetros e regras anotadas, para além da comunidade. Pois se depararão com uma família-de-santo, tão próxima quanto possível das descrições e tão atualizada nas definições que lhe pareceria sob encomenda.

Há mais olhares a visar o encontro com a Casa Branca, com outros fins...

Políticos locais, nacionais, internacionais, de esquerda, de direita, executivos e legisladores, representantes de poderes do estado, enfim, buscam ali um lugar de aproximação com a cultura popular brasileira, um lugar que os ligue a um universo de negros, escondido e distante de seus círculos de poder, capaz de lhes conferir um poder simbólico que não conseguem agregar. Sem dúvida, sairão satisfeitos com o que encontrarão. Uma Casa estruturada, tombada, dirigida por negros e de projeção internacional, nacional e local. E verão mais... A partir dessa referência, poderão imaginar-se partícipes da política cultural dirigida aos negros soteropolitanos e, sem muito errar, aos negros do Brasil – tal seria o alcance do impacto cultural imaginado, se referendado pela reprodução de tradições afro-brasileiras presentes na Casa Branca.

Uma outra qualidade de políticos, postulantes de políticas afirmativas para os negros, acorrerão ao Terreiro à cata de um ponto de referência e constituição da identidade de negros baianos e brasileiros. Parece-me que esses também ficarão satisfeitos com o que se lhes apresentará: um lugar de maioria de negros e negro-mestiços, onde brancos e ricos não têm lugar de preeminência, não têm poder.

Feministas verão no espaço comandado por mulheres a realização de uma “ginecocracia” e a reprodução de uma outra hierarquia feminina. Ativistas sociais se encantarão com um espaço que eleva a dignidade e auto-estima de uma parcela da população atingida por uma segregação racial secular.

Mas sigamos adiante nessa conjectura dos olhares a divisar o Terreiro de *Iyá Nassô*...

Indivíduos angustiados por sua qualidade de vida serão atendidos, ou ali ou serão orientados sobre onde ir para se “cuidarem”.

Fiéis de religiosidade afro-brasileira encontrarão na Vasco da Gama, 463 um lugar de “plantio”, “cuidado” e “distribuição” de *Axé*... Assim como aqueles que vêm atrás de conhecimentos religiosos se depararão com especialistas à altura das perguntas que fizerem. Encontrarão atendimento e apoio, e, com o tempo [aquele “tempo culinário”], mais conhecimento. Os que procuram a recepção na “família” da *Casa* para vivência de uma eclesialidade iniciática, sentir-se-ão acolhidos para os ritos de sua iniciação, postos à espera de um tempo cronológico que pode ultrapassar a passagem dos dias da suas existências individuais.

Outros, oriundos de casas de candomblé em atitude de visitação e relacionamento, receberão reciprocidade, proporcional à intimidade alcançada.

Mas quem procurar uma Casa Branca do Engenho Velho da Federação em sua unicidade e identidade última, esse cometerá um erro, pois isso não encontrará! Por natureza e por definição, a forma cultural que a Casa representa só se realiza sendo muitas... Mas a isso voltaremos, assim como às multifaces delineadas acima, retomando em termos mais esquemáticos aspectos do percurso dessa tese: uma revelação do que se oculta por trás do *feitiço de Oxum*.

Multifaces necessárias a um modo de ser

De que modo se chega a tantas interfaces, e como se administra o assédio sem repúdio, a proximidade do poder sem chegar a poder, o convívio com o novo no tradicional, o conhecimento e a guarda de segredos?... Muitas e variadas exigências, todas com respostas... É disso que temos falado nesta tese, e é disso que, esquematicamente, voltamos aqui a falar.

A Casa Branca é um lugar de acúmulos

Acúmulo Histórico

Conhecida em Salvador, no Brasil e no mundo por meio de fiéis, intelectuais, da literatura, de ativistas, a Casa acumula a seu favor o título de Terreiro mais antigo do Brasil, e administra esse crédito na interação com a sociedade e com o mundo negro, no “mundo afro” dentro deste, e, aí, no mundo da religiosidade afro-brasileira. Esse título, para muitos incontestável e patente, cristalizado, é, de fato, dinâmico e já foi contestado, até mesmo no processo de seu tombamento, o que implica uma constante atualização pública do reconhecimento junto a autoridades seculares e religiosas.

Acúmulo nas políticas culturais e da indústria turística

A Casa compartilha com outros Terreiros históricos o capital de referência modelar para visitas turísticas. Lugar que representa, para o público principal com que se relaciona, o

papel de uma “vitrine”, ou, como eu já disse, de uma “nova vitrine” de visibilidade franqueada aos negros e sua religiosidade e cultura de matriz afra. Assim como se deu e se dá ainda com os *Afoxés* e os Blocos Afro, os candomblés também fizeram e fazem parte de uma estratégia política voltada para garantir aos negros alguma visibilidade e acúmulo de poder, proteção, melhorias, redução da segregação, enfim. Este papel tem sido desempenhado por expoentes históricos do meio, ao ocupar a “vitrine”, tornam-se, eles mesmos, “novas vitrines”, servindo de portal de intercâmbio entre mundos que só se comunicam sob a lógica da dominação – racial e de classe.

A Casa Branca é um referencial

A Casa é um referencial importante em uma fronteira de relacionamentos — fronteira étnica que, nas tramas da sua constituição, estabelece diversificados mecanismos de trânsito *inter pares* e desses *pares* com outros, diferentes. Se fosse possível separar o mundo do candomblé de outros mundos “conexos” no universo social, a Casa Branca seria um portal desse trânsito intermundos. Para chegar a tanto, ela exhibe e aciona variadas formas de referência.

Referência sagrada

O espaço do Terreiro de *Iyá Nassô* é referência de densidade de *Axé*. Seu calendário ritual, as manifestações de *Orixás* – algumas popularmente conhecidas e procuradas por sua força e beleza, e pelos relatos de suas intervenções miraculosas em favor dos fiéis –, atualizam o

seu valor de referência em termos de *Axé*. Outrossim, espera-se da Casa poder sagrado de intervenção na natureza e na vida de quem quer que seja, atraindo amor e temor.

Referência de saberes

A “família” é referência de conhecimentos sobre rituais, “fundamentos”, sobre *Awo*, sobre músicas, coreografias e até mesmo sobre alguns procedimentos internos de outras *nações*. Questionamento a tal imagem da Casa não é assunto que se ouça... Reparos, por vezes, são feitos a seus *filhos*, mas o prestígio de sapiência em candomblé dá ao Terreiro valor de referência em meio ao mundo do candomblé.

Referência de rede

A dinâmica de propagação de centros de culto e atendimento espiritual que se percebem condensados em uma reputada casa de formação de sacerdotes leva os que trilham esse caminho religioso a ter no *Ilê* de *Iyá Nassô* um modelo a ser seguido – um modelo irrecusável, cogente ainda que mitificado, mesmo que desconhecido.

Assim, a Casa, além de ser referência para os Terreiros fundados por seus *filhos* e *netos*, é vista como propagador e esteio para uma rede mais extensa de (con)criadores dessa forma cultural religiosa. Nesse sentido, compartilha de um elevado *status* junto com outros Terreiros, seus “iguais” (**competentes**) inclusive de outras *nações* e tradições.

Para a manutenção de tal prestígio, o *Ilê Axé Iyá Nassô* cuida atentamente dos mecanismos internos de constituição de sua “família” e dos rigores de suas relações hierárquicas – formais e informais.

A Casa é um lugar de acolhida

Por tantos aspectos e assédios a arte de acolher e de estabelecer reciprocidades é fundamental para a reprodução do Terreiro e de seu lugar. Valendo-se de uma “dialética da não-inclusão” a “família” recebe sem integrar, relaciona-se fazendo avaliações e estabelece mecanismos de inclusão aparente ou real, conforme o caso, de pessoas, no seio das trocas de *Awo* da “família”. Valendo-se de mecanismos de relacionamento hierárquico e da lógica da demonstração de saberes acumulados, de **competência**, estabelece variadas formas de relações e serviços com outros Terreiros – uns mantidos pelo *Axé* da Casa, outros pela sua diplomacia, ou seja, uns pelas relações de “parentesco”, outros pelas relações de “identidade”.

Acúmulo e referência: atualizações de um modo de ser

Conforme já observamos, essa forma cultural própria do mundo iorubano, as instituições religiosas, cumpriam um papel de mediação entre os poderes dos reinos e os poderes sagrados, em instituições de homens e de mulheres, tal como pudemos ver na história das sociedades secretas, nos festivais públicos etc. Recriados em terras brasileiras, os centros de formação sacerdotal, instituições religiosas *afras*, sofreram sérias adaptações ao novo contexto – integrando novos saberes, construindo novas teologias... Reinventaram-se.

De qualquer sorte, criado aqui como centro de culto e formação sacerdotal, o *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* não pode ser visto como uma unidade cerrada. Reconhecendo que sacerdotes formados neste *Ilê Axé* são eles próprios propagadores do seu rito, prestadores de serviço a, e fundadores de, outros centros de culto e formação, deve-se avaliar que desde a fundação da Casa ela embutia o projeto de ser muitas, de ter filhos e interconexões. Esse projeto se atualiza em uma conjuntura de diáspora, de perseguições, de conquistas de espaço e de multiplicação em outros Terreiros... Pois, sem receio de errar, consideradas todas as análises e descrições propiciadas por essa tese, podemos afirmar que o Terreiro da Casa Branca se atualiza como rede de relações com outros Terreiros, em uma fronteira étnica: em “nova vitrine”, em esteio de saberes, em tradição/renovação, em ortodoxia/heterodoxia, em regras/heresias, em identidade/diversidade, e em pessoas/instituições.

Formar **gurus e iniciadores** é cuidado imprescindível a sua reprodução cultural, como “família” e “nação”, mas mais ainda é garantia da reprodução de uma formação cultural religiosa – garantida pela competência e desempenho de magníficos sacerdotes – que, reproduzindo centros de formação sacerdotal, acumularam também conhecimentos novos, intercambiados, capazes de propiciar seu trânsito em um universo mais amplo da religiosidade afro-brasileira, e para além de toda segregação a eles imposta.

Faraimará!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS¹

ABRAHAM, R. C. **Dictionary of Modern Yoruba**. London: University of London Press, 1959.

AGIER, M. **Ethnopolitique**: racisme status et mouvement noir à Bahia. Salvador: UFBA (mimeo), 1992.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. **NBR 6023**: 2000: informação e documentação – referências – elaboração. Rio de Janeiro, ago 2000.

BANDEIRA, F.P.S.F. **Etnobiologia Pancararé**. 1993. Monografia (Bacharelado em Ciências Biológicas) – Departamento de Biologia, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

BARNES, J.A. Redes Sociais e Processo Político. In: FELDMAN-BIANCO, B.(Org.). **Antropologia das Sociedades Contemporâneas – Métodos**. São Paulo: Global, 1987, p. 159-189.

BASTIDE, R. **O Candomblé da Bahia**. Rio de Janeiro: Nacional, 1961.

_____. Uma festa dos inhames novos. In: LÜHINING, A. (Org.). **Verger/Bastide, dimensões de uma amizade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002. Tradução de JANANTZER, R.

BARTH, F. O guru e o iniciador: transações de conhecimento... In: LASK, T. (Ed.). **O guru e o iniciador**: e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000. Trad. COMERFORD, C. J.

BECKER, R. M. **Trance und Besessenheit im Candomblé von Bahia**. Münster: Verlag, 1999.

BENISTE, J. **Orun, Aiye**: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BERKENBROCK, V.J. Diálogo e identidade religiosa: reflexões sobre a base teológica para um encontro entre o candomblé e o cristianismo. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis, RJ, v. 56, n. 221, p.5-44, mar. 1996.

_____. **A Experiência dos Orixás**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

BIRMAN, P. **Feitiço, carrego e olho grande, os males do Brasil são**: estudo de um centro umbandista numa favela do Rio de Janeiro. 1980. Tese (Mestrado em Antropologia) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

¹ Elaboradas conforme a norma da ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS, **NBR 6023:2000**.

BOTAS, P. **Carne do sagrado, edun ara**: devaneios sobre a espiritualidade dos orixás. Petrópolis,RJ: Vozes; Rio de Janeiro: Koinonia, 1996.

_____. **Xire**: a ciranda dos encantados. São Paulo: Ave Maria; Rio de Janeiro: Koinonia, 1997.

BOTT, E. **Family and Social Network**. Londres: Tavistock, 1957.

BOURDIEU, P. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

_____. et al. **A Profissão de Sociólogo**: preliminares epistemológicas. Petrópolis-RJ: Vozes,1999.

BRANDÃO, C.R.(Org.) et al. **Pesquisa Participante**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

CACCIATORE, O.D. **Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros**. Rio de Janeiro: Forense, 1981.

CAPINAN, M.B.; RIBEIRO, O. A Coroa de Xangô. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. Brasília, n. 21, 1986.

CAPONE, S. **La quête de l’Afrique dans le candomblé**: pourvir et tradition au Brésil.Paris: Karthala, 1999.

CARNEIRO, E. **Os mitos africanos no Brasil**.São Paulo: Nacional, 1937.

_____. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Conquista, 1979.

COHEN, P. F. **Journeys in the Orisha Atlantic**: elements of a global history of Yoruba-related religious traditions. [S. L.]: [s.n.], 1999. Mimeo, apresentado na reunião da Société Internationale de la Sociologie dès Religions. Arquivo eletrônico do autor.

CONKLIN, H.C. Ethnografy. In: Enciclopaedia of the Social Sciences, 1969.

COSTA LIMA, V. Os Obás de Xangô. **Afro-Ásia**, v.2, n.3, p.5-36, 1966.

_____. O conceito de “nação” nos candomblés da Bahia. **Afro-Ásia**, v.1, n.2, p. 65-90, 1976.

_____. **A Família-de-Santo nos Candomblés Jeje-Nagôs da Bahia**: um estudo de relações intra-grupais. Salvador: UFBA, 1977.

_____. Nações- de- candomblé. In: COSTA LIMA, V. (Org.). **Encontro de nações-de-candomblé**.Salvador: Ianamá; UFBA; CEAO; CED, pp 11-26 (Estudos e Documentos, 10), 1984.

CRAEMER et. al. Religious Movements in Central Africa: A Theoretical Study. **Comparative Studies and History**, vol 18, n. 4, p. 458-475, 1976.

DANTAS, B.G. Repensando a pureza nagô. **Religião e Sociedade**, n. 8, p. 15-19. Rio de Janeiro, 1982.

_____. De feiticeiros a comunistas: acusações sobre o candomblé. **Dédalo**, n. 23, p. 97-116, 1984.

_____. **Vovó nagô e papai branco**: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988

DE L'ESPINAY, F. Igreja e religião africana do candomblé no Brasil. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis, RJ: Vozes, v. 47 n.188, p.860-90, dez.1987.

DIAS, L. C. Redes Emergência e Organização. In: DE CASTRO, I.E. (Org.) et al. **Geografia: Conceitos e Temas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995, p.141-162.

DOS SANTOS, D. M. **Contos Negros da Bahia**. Rio de Janeiro: GRD, 1961.

_____. **Porque Oxalá usa ekodidé**. Rio de Janeiro: Pallas, 1997.

ELBEIN DOS SANTOS, J. **Os Nagô e a Morte**. Petrópolis,RJ: Vozes, 1986.

ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano**: a essência das religiões. Lisboa: Livros do Brasil, 1983. Trad. Rogério Fernandes.

ELIAS, N. **Sobre o Tempo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

EPEGA, S. M. A ritualística das religiões afro descendentes. **Diálogo**, v.5, n.18, p.39-44, maio 2000.

FERRETI, S.F. O conhecimento erudito da tradição afro-brasileira. **Afro-Ásia**, Salvador, n°15: 5-12, 1992.

_____. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. In: CARDOSO, C.; BACELAR, J. (Org.). **Faces da Tradição Afro-Brasileira**, p.113-130. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 1999.

FRISOTTI, H. Teologia e religiões. **Cadernos do CEAS**, Salvador, p.21-28, mai.1995. Edição Especial.

FRY, P. **Para inglês ver**: identidade e política na cultura brasileira. Rio de janeiro: Zahar, 1982.

_____. Gallus africanus est, ou como Roger Bastide se tornou africano no Brasil. **Folha de São Paulo** (Folhetim), p. 7-10, jul. 1984.

GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GILROY, P. **O Atlântico Negro**. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: UCAM. 2001

GONÇALVES DA SILVA, V. O candomblé em São Paulo e a sacralização do espaço urbano. **Travessia** – Revista do Centro de Estudos Migratórios, São Paulo, v.6, n.15, p.26-29, 1993.

GORDILHO SOUZA, A. **Limites do Habitar**: segregação e exclusão na configuração urbana contemporânea de Salvador e perspectivas no final do século XX. Salvador: EDUFBA, 2000.

HAESBAERT, R. Desterritorialização: entre as redes e os aglomerados de exclusão. In: DE CASTRO, I.E. (Org.) et al. **Geografia: Conceitos e Temas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995, p.165-205.

HEIDEGGER, M. **Seminários de Zollikon**. Petrópolis: Vozes, 2001. Ed. BOSS Medard.

HOUAISS, A. **Dicionário eletrônico**: versão monousuário. Rio de Janeiro: Objetiva; Instituto Antônio Houaiss, 2004.

HOBBSAWN, E. J.; RANGER, T. et al. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1984

HOLANDA FERREIRA, A.B. **Novo Dicionário da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

IBGE. Desenvolvido pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas, 2004. Apresenta dados de censos realizados pelo Instituto. Dados de áreas ponderadas, Censo de 2000. Disponível em <<http://www.ibge.gov.br>>. Acesso em: 30 de jul. 2004.

INWOOD, M. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

JOHNSON, E.A. **The organization of space in developing countries**. Canbridge; Mass: Harvard Uversity, 1970.

KOINONIA. Projeto Egbé. **Banco de dados**. Salvador, 2003. Base de dados em Microsoft Excell.

LEACH, E. R. **Repensando a Antropologia**. São Paulo: Perpectiva, 1974. Col. Debates, n. 88.

LÉPINE, C. Análise Formal do Panteão Nágó. In: DE MOURA, C. E. M.(Ed.). **Bandeira de Alairá**. São Paulo: Nobel, 1982.

LODY, R. **Dicionário de Arte Sacra e Técnicas Afro-Brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

MAGGIE (Alves Velho), Y. **Guerra de Orixá**: um estudo de ritual e conflito. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

MARTINS, C. Engenho Velho: orgulho dos netos de São Gonçalo. In: MARTINS, C.; LODY, R (Ed.). **Faraimará: O Caçador traz Alegria, Mãe Stella...** Rio de Janeiro: Pallas, 2000, p. 115-126.

MATORY, L. J. Jeje: repensando nações e transnacionalismo. **Mana**. Rio de Janeiro, n. 5, abr. 1999.

MAYER, A.C. The Significance of Quasi-Groups in the Study of Complex Societies. In: BANTON, M. **The Social Antropology of Complex Societies**. Londres: Tavistock, 1973, p.97-122.

MITCHELL, R. **Social Networks in Urban Situations**. Manchester: Manchester University, 1969.

MOURA, M. Um mapa político do Carnaval: reflexão a partir do caso de Salvador. In: ESTEVES JUNIOR, M; URIARTE, U.M. **Panoramas Urbanos: reflexões sobre a cidade**. Salvador: EDUFBA, 2003.

MOURA, R. **Tia Siata e a Pequena África no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1983.

NICOLAU, P. L. As tradições do vodun no processo formativo do candomblé. In: **Do lado Jeje: História e ritual do vodun na Bahia**. Salvador: [s.n.], 2002. Arquivo eletrônico do autor.

NINA RODRIGUES, R. **L'animisme fétichiste dès nègres de Bahia**. Salvador: Reis e Companhia, 1900.

_____. **As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil**. São Paulo: Nacional (1ªed.1894), 1938.

_____. **Os Africanos no Brasil**. São Paulo: Nacional (1ªed.1932), 1988.

OLIVEIRA, J. D. **O fenômeno religioso do candomblé**. Nova Iguaçu-RJ, 1996, mimeo.

OLIVEIRA, R.S. (Ed.). Negros, Religião e Cultura. **Tempo e Presença**. Rio de Janeiro, n.271, set-out. 1993. Suplemento.

_____.; ARRUTI, J.M.A.(Ed.). Comunidades Negras Tradicionais: afirmação de direitos. **Tempo e Presença**. Rio de Janeiro, n. 298, mar-abr. 1998. Suplemento.

OLIVEIRA, R.S. Terreiros de Candomblé: por um olhar afirmativo. **Tempo e Presença**. Rio de Janeiro, n. 330, p.7-9, jul-ago. 2003.

ORLOVE, B.S. (Ed.). Editorial: Time – Conversation and Record. In: **Currente Antropology**. Chicago, vol. 43, ago-out. 2002. Edição especial “Repertories of timekeeping in Antropology”.

- PACHECO, L. et al. **Relatório do Projeto Iyá Nassô**. Salvador: UFBA, Pró-Reitoria de Extensão, 1999.
- PARRINDER, G. **The Story of Ketu, na Ancient Yoruba Kingdom**. [Ibadan]:Ibadan University, 1956.
- PIERSON, D. **Branços e Pretos na Bahia**: estudo de contato racial. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1945.
- PIRES, (bispo) J. M. Convite ao candomblé. **Cadernos do CEAS**, Salvador, nov.1995, p.9-10. Edição Especial.
- POUTIGNAT, P; STREIFF-FENART J. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998.
- PRANDI, J. R. **Os candomblés de São Paulo**. São Paulo: EDUSP; Hucitec, 1991.
- _____. As artes da adivinhação: Candomblé tecendo tradições no jogo de búzios. In: MOURA, C.E.M. **As senhoras do pássaro da noite**, p. 121-166. São Paulo: EDUSP, 1994.
- _____. **Herdeiras do axé**: sociologia das religiões afro-brasileiras. São Paulo: EDUSP; Hucitec, 1996.
- PREFEITURA MUNICIPAL DE SALVADOR. **Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia - MAMNBA**. Salvador, 1981.
- _____. Desenvolvido pela Prefeitura Municipal de Salvador. 2004. Apresenta dados do Carnaval de Salvador organizados pela Secretaria Municipal de Turismo. Disponível em <<http://www.pms.ba.gov.br>>. Acesso em: 31 jul. 2004.
- RADCLIFE-BROWN, A.R. **Structure & Function in Primitive Society**. Londres: Cohen & West, 1952.
- RÊGO, J.C.V. **A Evolução de Espaços Sagrados em Salvador**: o caso dos terreiros de candomblé da Avenida Vasco da Gama e seu entorno. 2000, 8 f. Anteprojeto de pesquisa (Seleção para o Mestrado em Geografia) - Instituto Geociências da Universidade Federal da Bahia.
- RÊGO DIAS, J. C. **Territórios do Candomblé**: desterritorialização dos terreiros na região metropolitana de Salvador. 2003. 174 f. Tese (Mestrado em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Federal da Bahia, Salvador.
- RIBARD, Franck. **Le Carnaval Noir de Bahia**: ethnicité, identité et fête afro à Salvador. Paris: L'Harmattan, 1999.
- ROCHA, A.R.**Caminhos de Odu**. 2 ed. Rio de Janeiro: Pallas,1999.
- SALVADOR. ÓRGÃO CENTRAL DE PLANEJAMENTO. **Monumentos Negros da Bahia**. Salvador: OCEPLAN, 1982.

SANSONI, L. **Negritude sem Etnicidade**: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil. Salvador: EDUFBA; Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

SANTOS, M. S. A. **Meu tempo é agora**. São Paulo: Oduduwa, 1993.

SEGATO, R. Um paradoxo do relativismo: discurso racional da antropologia frente ao sagrado. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, n.16, p.114-135, jan-fev. 1992.

_____. **Santos e daimones**. Brasília: UnB, 1995.

SCHERER-WARREN, I. **Redes de Movimentos Sociais**. São Paulo: Loyola, 1993.

SERRA, O. J. T. Estrofes e Antíteses: o andamento do drama ritual no culto do candomblé da Bahia. **Centro de Estudos Baianos**. Salvador, n. 88, jul. 1980.

_____. **As Águas do Rei**. Petrópolis, RJ: Vozes; Rio de Janeiro: Koinonia, 1995.

_____. Caçadores de Almas. **Revista USP**. São Paulo, n. 25, p.130-143, mar-mai. 1995a

_____. **ILÊ AXÉ IYÁ NASSÔ OKÁ — Laudo Antropológico**. Salvador: Koinonia, 2000. Mimeo.

_____ et all. **Projeto Ossain**. Salvador: GIEPE/UFBA, 2003. Mimeo.

SILVEIRA, R. Jeje-nagô, ioruba-tapá, aon efan, ijexá: processo de constituição do candomblé da barroquinha – 1764 – 1851. **Revista de Cultura Vozes**. Petrópolis, RJ: Vozes, n.6, p.80-100, dez.2000.

_____. **Iyá Adetá, Iyá Akalá, Iyá Nassô, Babá Assiká e Bamboxê Obitikô**: História do Candomblé da Barroquinha,o ancestral da Casa Branca. Salvador: [s.n.], 2001. Arquivo eletrônico do autor.

SOARES, A. M. L. **Os deuses também migram**: a presença africana na cultura brasileira. **Diálogo**, São Paulo, v. 2, p. 27-32, mai. 1996.

TELES DOS SANTOS, J. O Caboclo no Candomblé. **Padê**. Salvador, n. 1, p. 11-21, 1989.

_____. **O dono da Terra**: a presença do caboclo nos candomblés da Bahia. 1992. Tese (Mestrado), SSLCH/USP, São Paulo.

TORRES, D. Evangélicos e candomblé: em busca de um relacionamento respeitoso. In: OLIVEIRA, R. S.; ARRUTI, J. M. A.(Ed.). Comunidades Negras Tradicionais: afirmação de direitos. **Tempo e Presença**. Rio de Janeiro: Kononia, n. 298, mar-abr. 1998. Suplemento.

TURNER, V.W. **O processo ritual**: estrutura e antiestrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.

Trad. CASTRO, N. C.

VAN GENNEP, A. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, [1978]. Trad. Mariano Ferreira. Apresentação de Roberto Da Matta.

VERNANT, J. P. **Entre Mito & Política**. São Paulo: EDUSP, 2001.

VERGER, P. **Notes sur lê cult dês Orixsa et Vodun**: à Bahia, la Baie de tous lês saints, au Brésil et l'ancien cote dês Esclaves em Afrique. Dakar: IFAN (Mémoires de l'IFAN), 1957.

_____. **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos**: dos séculos XVII a XIX. Salvador: Corrupio, 1987.

YEMONJA, (Mãe) B. **Caroço de dendê, a sabedoria dos terreiros**: como ialorixás e babalorixás passam conhecimento a seus filhos. Rio de Janeiro: Pallas, 1997.

ANEXO 1: DEFINIÇÃO DE PADRÃO DE HABITABILIDADE

Quadro Resumo 7

CRITÉRIOS PARA DEFINIÇÃO DE PADRÃO DE HABITABILIDADE NA OCUPAÇÃO DAS ÁREAS HABITACIONAIS EM SALVADOR.

<i>Bom</i>	<i>Padrão do tipo formal, loteamentos registrados e licenciados na PMS, conforme normas urbanísticas em vigor, com Os atributos definidos pela Lei Nº 6.766, de 19/12/79 e demais normas municipais em vigor para Salvador. Compreende, assim, áreas ocupadas com infra-estrutura adequada, unidades de lote acima de 125,00 m², existência de equipamentos coletivos de apoio, áreas públicas e verdes suficientes e em bom estado de conservação desses atributos. Para essas áreas, no geral, não há necessidade de intervenção para melhoria de condições de habitabilidade básicas.</i>
<i>Regular</i>	<i>Mesclagem das categorias Bom e Precário</i>
<i>Precário</i>	<i>Parcelamentos com dimensionamento fora das normas gerais em vigor na PMS e deficiência nos demais atributos urbanísticos exigidos pela legislação para Salvador. Predominância de lotes menores que 125,00m² e igual ou maior que 64,00m², insuficiência de equipamentos coletivos de apoio, de infra-estrutura, de áreas públicas e verdes, além de problemas de conservação dos atributos existentes e condições topográficas desfavoráveis na ocupação em geral. Detectou-se nas áreas classificadas nessa categoria, além do subdimensionamento no tamanho dos lotes, a necessidade de intervenção para melhorias em mais de um dos referidos atributos.</i>
<i>Insuficiente</i>	<i>Áreas ocupadas que não atendem às condições mínimas de habitabilidade. Predominância de lotes abaixo de 64,00m², (mínimo exigido para parcelamentos de interesse social pelas normas urbanísticas em vigor em Salvador), situações em área de risco e/ou de ocupação em áreas de patrimônio histórico-ambiental, insuficiência de atributos de conforto e de infra-estrutura urbana, inexistência de equipamentos coletivos de apoio, de áreas livres e verdes. Em geral, demandam intervenções amplas, seja de remanejamento na ocupação, e/ou readequação do ambiente construído e/ou relocação para outra área.</i>

(GORDILHO SOUZA, 2000: 243)

ANEXO 2: TABELA DA SEGREGAÇÃO

TABELA DA SEGREGAÇÃO SOCIAL E RACIAL, QUALIDADE DE VIDA E “VITRINES” DE SALVADOR*

ÁREAS PONDERADAS DO IBGE – MUNICÍPIO DE SALVADOR/2000	BAIRROS	Pg	Qv	Issr	Ivf
Área 01 Abaeté/Nova Brasília.	ABAETÉ	81	121	67	149
Área 02 Patamares/Pituaçu/Bate Facho.	PITUAÇU	61	318	29	520
Área 03 Alto do Coqueirinho - KM 17 -/PQ Exposições - Vila E	ALTO DO COQUEIRINHO	77	151	51	196
Área 04 Bairro da Paz.	BAIRRO DA PAZ	87	65	133	75
Área 05 Itapuã/Nova Conquista	ITAPUÃ	68	289	23	426
Área 06 Stella Maris/Aeroporto	STELLA MARIS, AEROPORTO	43	495	9	1154
Área 07 Liberdade/Bairro Guarani/Sieiro Japão	LIBERDADE	82	190	43	233
Área 08 Curuzu.	CURUZU	84	150	56	178
Área 09 IAPI/Santa Mônica	IAPI	79	191	41	241
Área 10 Pau Miúdo/Cidade Nova	PAU MIÚDO, CIDADE NOVA	82	176	46	216
Área 11 Caixa D'Água/Lapinha/Soledade Queimadinho.	CAIXA D'ÁGUA	77	201	38	262
Área 12 Barbalho/Macaúbas/Santo Antônio/Água de Meninos	BARBALHO, MACAÚBAS, SANTO ANTÔNIO, ÁGUA DE MENINOS	65	229	28	353
Área 13 Pero Vaz.	PERO VAZ	84	141	60	166
Área 14 Imbuí.	IMBUÍ	46	519	9	1118
Área 15 Boca do Rio/Caxundé	BOCA DO RIO	77	179	43	223
Área 16 Armação/Costa Azul/Stiep/Conj Bancários	ARMAÇÃO, COSTA AZUL, STIEP, CONJUNTO BANCÁRIOS	47	523	9	1108
Área 17 Itaigara/Caminho das Árvores/Iguatemi	ITAIGARA, CAMINHO DAS ÁRVORES, IGUATEMI	32	764	4	2394
Área 18 Pituba/Parque N S da Luz	PITUBA	33	669	5	2005
Área 19 Nordeste de Amaralina.	NORDESTE (DE AMARALINA)	88	127	69	140
Área 20 Santa Cruz/Chap Rio Vermelho/Vale Pedrinhas	SANTA CRUZ, VALE DAS PEDRINHAS, LUCAIA	85	150	57	176

* Esta tabela foi criada a partir dos dados disponíveis do IBGE, Censo 2000, agregados por ÁREAS PONDERADAS para o Município de Salvador. É de conhecimento público a falta de integração dos critérios de áreas de pesquisa entre União, Estados, Municípios e IBGE. Para alcançar uma aproximação visualizável, primeiro separei, nos nomes das respectivas ÁREAS, por barras(/), os lugares a que se remetiam, pois no IBGE esses vêm simplesmente justapostos, e quem os desconhece não sabe a que área, ou bairros, ou parte de bairros se referem. A seguir, identifiquei os Bairros de Salvador a que correspondiam as ÁREAS definidas pelo IBGE (na Coluna BAIRROS). Com isso, creio ter criado uma tabela de referência capaz de orientar a identificação de características dos Bairros anotados nos Mapas das páginas 182 (“Vitrine de Salvador”) e 194 (“Caminhos da família em Salvador...”). Quanto ao tratamento dos dados do IBGE, primeiramente tratei de verter em porcentagens todos os grupos de dados que as tabelas oferecem; depois, criei os índices de verificação; finalmente, para apresentá-los em grandezas visualizáveis, multipliquei os resultados dos índices **Issr** e **Ivf** por 100 (veja abaixo suas respectivas fórmulas).

ANEXO 2: TABELA DA SEGREGAÇÃO

Área 21 Amaralina.	AMARALINA	72	239	30	333
Área 22 Rio Vermelho/Parque Cruz Aguiar	RIO VERMELHO	48	449	11	933
Área 23 Barra /e Barra Avenida	BARRA	30	597	5	2020
Área 24 Graça.	GRAÇA	29	663	4	2282
Área 25 Chama-Chame/Jardim Apipema/Morro do Gato/Morro Ipira	CHAME-CHAME, JARDIM APIPEMA, MORRO DO GATO, MORRO DO IPIRANGA	34	611	6	1801
Área 26 Campo Grande/Canela/Vitória	CAMPO GRANDE, CANELA, VITÓRIA	30	498	6	1664
Área 27 Garcia.	GARCIA	70	271	26	385
Área 28 Federação/Alto das Pombas/Campo Santo/Calabar	FEDERAÇÃO	84	180	47	214
Área 29 Ondina/São Lázaro/Cardeal da Silva/Vila Matos	ONDINA, CARDEAL DA SILVA, VILA MATOS	58	368	16	632
Área 30 Alto do Sobradinho/Parque São Braz	FEDERAÇÃO	80	201	40	249
Área 31 Engenho Velho da Federação.	ENGO V. DA FEDERAÇÃO, MURIÇOCA	86	174	49	202
Área 32 Itinga/Represa de Ipitanga	ITINGA	83	88	94	106
Área 33 Mussurunga.	MUSSURUNGA	78	170	46	218
Área 34 São Cristóvão.	SÃO CRISTÓVÃO/EST. VELHA DO AEROPORTO	85	115	73	136
Área 35 Centro/Centro Histórico/Politeama/Barris	CENTRO, POLITEAMA, BARRIS	55	307	18	558
Área 36 Nazaré/Saúde/Tororó/Jardim Baiano	NAZARÉ, SAÚDE, TORORÓ, JARDIM BAIANO	54	315	17	578
Área 37 Água de Meninos/Calçada/Mares/Roma/Baixa do Fiscal	CALÇADA, MARES, ROMA, BAIXA DO FISCAL	79	156	51	198
Área 38 Bonfim/Dendezeiros/Mont Serrat	BOMFIM	65	281	23	433
Área 39 Ribeira/Itapagipe	RIBEIRA, ITAPAGIPE	74	178	42	240
Área 40 Bairro Machado/Massaranduba/Vila Rui Barbosa	MASSARANDUBA/URUGUAI	80	162	49	202
Área 41 Alagados Baixa do Petróleo	ALAGADOS	87	80	109	91
Área 42 São João Cabrito/Invasão São Invasão Boiadeiro	CABRITO	85	112	76	131
Área 43 Plataforma.	PLATAFORMA	84	144	58	172
Área 44 Itacaranha/Escada/Praia Grande	ITACARANHA, ESCADA, PRAIA GRANDE	81	144	56	178
Área 45 Alto Santa Terezinha/Ilha Amarela	PLATAFORMA	87	142	61	163
Área 46 Rio Sena.	PLATAFORMA	86	98	87	114
Área 47 Paripe/Mirante de Periperi/São Bartolomeu	PERIPERI	80	157	51	196
Área 48 Fazenda Coutos.	COUTOS	85	104	81	123
Área 49 Nova Constituinte/Parque Setúbal	PERIPERI	84	83	102	98
Área 50 Coutos/Vista Alegre	COUTOS, VISTA ALEGRE	86	126	68	147

ANEXO 2: TABELA DA SEGREGAÇÃO

Área 51 Paripe/São Tomé/Bate Coração/Tubarão	PARIPE, SÃO TOMÉ	85	126	68	148
Área 52 Boa Vista do Lobato/Alto do Cabrito	LOBATO, CABRITO	84	138	61	164
Área 53 Lobato.	LOBATO	82	115	71	140
Área 54 Capelinha de São Caetano.	SÃO CAETANO	84	128	65	153
Área 55 São Caetano Santa Luzia.	SÃO CAETANO	82	167	49	202
Área 56 Fazenda Grande/Largo do Tanque/Alto do Peru/Bom Juá	FAZENDA GRANDE, LARGO DO TANQUE, BOM JUÁ	84	171	49	204
Área 57 Arraial do Retiro/Barreiras/São Gonçalo do Retiro	SÃO GONÇALO, BARREIRAS	82	148	55	182
Área 58 Engomadeira /e Arraial das Barreiras	ENGOMADEIRA, BARREIRAS	81	151	54	186
Área 59 Tancredo Neves.	TANCREDO NEVES (BEIRÚ)	85	136	62	161
Área 60 Arenoso.	TANCREDO NEVES (BEIRÚ)	82	144	57	176
Área 61 Cabula.	CABULA	70	262	27	375
Área 62 Pernambués/Jardim Brasília/Saramandaia	PERNAMBUEÍS	81	170	47	211
Área 63 Djalma Dutra/Castro Neves/Pitangueiras/Santo Agostinho	SANTO AGOSTINHO	59	386	15	653
Área 64 Vila Laura/Luis Anselmo/Jardim Santa Tereza	VILA LAURA, MATATU, DOIS LEÕES	61	371	16	608
Área 65 Cosme de Farias/Baixa do Tubo	COSME DE FARIAS	84	165	51	196
Área 66 Engenho Velho de Brotas/Boa Vista de Brotas	BONOCÔ/ENGO VELHO DE BROTAS/VILA AMÉRICA	77	198	39	258
Área 67 Brotas/-Acupe-/Daniel Lisboa	BROTAS	67	301	22	452
Área 68 Jardim Castro Alves/Vale das Flores/Campinas de Brotas	BROTAS	56	355	16	632
Área 69 Candeal /e Horto Florestal de Brotas	CANDEAL, HORTO	54	451	12	840
Área 70 Pirajá.	PIRAJÁ	86	151	57	175
Área 71 Marechal Rondon/Campinas de Pirajá	MARECHAL RONDON, CAMPINAS DE PIRAJÁ	83	136	61	163
Área 72 Calabetão/Granjas Reunidas/Pres Vargas/Jardim Santo	CALABETÃO	81	117	70	143
área 73 Mata Escura.	MATA ESCURA	80	175	46	219
Área 74 Sussuarana/Nova Sussuarana/Centro Administrativo/Bosque	SUSSUARANA, CENTRO ADMINISTRATIVO	83	156	53	188
Área 75 Dom Avelar/Porto Seco/Pirajá	PIRAJÁ	78	179	44	229
Área 76 Castelo Branco/Cajazeiras II/Cajazeiras IV/Ypiranga	CAJAZEIRAS/ ÁGUAS CLARAS	83	160	58	194
Área 77 Vila Canária/Sete Abril/Jardim Nova Esperança/Ypiranga	SETE DE ABRIL, JARDIM NOVA ESPERANÇA	81	145	56	180
Área 78 Pau da Lima Colina Azul /– Ypiranga	PAU DA LIMA	85	146	58	173
Área 79 São Marcos/Cana Brava/Recanto das Ilhas/Colinas de Pituaçu	SÃO MARCOS, COLINAS DE PITUAÇU	76	241	32	315
Área 80 Estrada do Mocambo/Projeto Asa/Aldeia das Pedras Fla	TROBOGY	78	169	46	218
Área 81 Valéria.	VALÉRIA	86	114	75	133

ANEXO 2: TABELA DA SEGREGAÇÃO

Área 82 Cajazeira Bico/Doce Palestina/Boca da Mata/Águas Claras	CAJAZEIRAS, BOCA DA MATA, ÁGUAS CLARAS	86	120	72	139
Área 83 Nogueira /e Cajazeira III	CAJAZEIRAS	83	151	55	182
Área 84 Cajazeira V/Cajazeira VI/Cajazeira VII	CAJAZEIRAS	83	187	44	227
Área 85 Cajazeira VIII.	CAJAZEIRAS	84	127	66	151
Área 86 Cajazeira X/Cajazeira XI.	CAJAZEIRAS	83	201	41	242
Área 87 Fazenda Grande I/Fazenda Grande II	CAJAZEIRAS	81	209	39	257
Área 88 Fazenda Grande III/Fazenda Grande IV	CAJAZEIRAS	83	242	34	292

Essa legenda mostra os nomes dos índices que criei, valendo-me dos dados do IBGE 2000, e a fórmula de cálculo para cada um:

Pg – Índice de Pigmentação = soma de Porcentagens de auto-declaração de Pretos e Pardos;

Qv – Qualidade de Vida = soma dos índices de Educação + Renda + Trabalho + Ocupação; sendo cada um deles assim calculados:

- Educação = (%Pós-graduados + %Pessoas com 3º Grau + %Pessoas com mais de 15 anos de Estudo) ÷ (%Pessoas com menos de 15 anos de Estudo + %Pessoas com até o Ensino Fundamental);
- Renda = (%Pessoas ganhando mais de 3 salários mínimos) ÷ (%Pessoas ganhando menos de 3 salários mínimos)
- Trabalho = (%Empregadores + %Empregados com Carteira assinada) ÷ (%Trabalhadores por Conta própria + %Empregados sem Carteira Assinada)
- Ocupação = (%Membros superiores do poder público, dirigentes de organizações de interesse público e de empresas e gerentes + %Profissionais das ciências e artes) ÷ (%Técnicos de nível médio + %Trabalhadores dos serviços, vendedores do comércio em lojas e mercados + %Trabalhadores da produção de bens e serviços industriais + %Trabalhadores do comércio, reparação de veículos auto-motores, objetos pessoais e domésticos + %Serviços domésticos)

Issr – índice de segregação social e racial = Pg/Qv

Ivf – índice que representa o quanto uma área pode ser considerada “vitrine ou fundo” de Salvador= Qv/Pg

Tabela usada para gerar o mapa da página 190.

RA	ENTIDADE	CATEGORIA
VI	Internacionais	BLOCO DE TRIO/ALTERNATIVO
VI	Corujas	BLOCO DE TRIO/ALTERNATIVO
I	As Muquiranas	BLOCO DE TRIO/ALTERNATIVO
VII	Camaleão	BLOCO DE TRIO/ALTERNATIVO
VI	Papa-Léguas	BLOCO DE TRIO/ALTERNATIVO
VI	Eva	BLOCO DE TRIO/ALTERNATIVO
VI	Cheiro de Amor	BLOCO DE TRIO/ALTERNATIVO
VI	Pinel	BLOCO DE TRIO/ALTERNATIVO
I	Traz a Massa	BLOCO DE TRIO/ALTERNATIVO
VII	Mordomia	BLOCO DE TRIO/ALTERNATIVO
VI	Mel	BLOCO DE TRIO/ALTERNATIVO
I	Tiete Vips	BLOCO DE TRIO/ALTERNATIVO
VII	Simpatia Quase Amor	BLOCO DE TRIO/ALTERNATIVO
VI	Sabor de Mel	BLOCO DE TRIO/ALTERNATIVO
VI	Pike	BLOCO DE TRIO/ALTERNATIVO
VI	Crocodilo	BLOCO DE TRIO/ALTERNATIVO
VI	Frenesi	BLOCO DE TRIO/ALTERNATIVO
VI	Pinote	BLOCO DE TRIO/ALTERNATIVO
IV	Caramelo	BLOCO DE TRIO/ALTERNATIVO
IV	Realce	BLOCO DE TRIO/ALTERNATIVO
VII	Cerveja & Cia	BLOCO DE TRIO/ALTERNATIVO
VI	Qual é	BLOCO DE TRIO/ALTERNATIVO
I	Tô Af...oi	BLOCO DE TRIO/ALTERNATIVO
VI	Bróder	BLOCO DE TRIO/ALTERNATIVO
VIII	Pressão	BLOCO DE TRIO/ALTERNATIVO
I	Pré-datado	BLOCO DE TRIO/ALTERNATIVO
VIII	Kassuá	BLOCO DE TRIO/ALTERNATIVO
VIII	Tô Ligado	BLOCO DE TRIO/ALTERNATIVO
VI	Gula Gula	BLOCO DE TRIO/ALTERNATIVO
I	Banana & Cia	BLOCO DE TRIO/ALTERNATIVO
I	Nana Banana	BLOCO DE TRIO/ALTERNATIVO
IX	Beijo	BLOCO DE TRIO/ALTERNATIVO
VI	Pipoca do Canela	BLOCO DE TRIO/ALTERNATIVO
VII	Fala Garoto	BLOCO DE TRIO/ALTERNATIVO
V	Amigos de Cajá	BLOCO DE TRIO/ALTERNATIVO
IV	Salário Mínimo	BLOCO DE TRIO/ALTERNATIVO
IV	Ilê Aiyê	BLOCO AFRO/AFOXÉ
X	Malê Debalê	BLOCO AFRO/AFOXÉ
I	Olodum	BLOCO AFRO/AFOXÉ
XVI	Ara Ketu	BLOCO AFRO/AFOXÉ
V	Obá Dudu Agayê	BLOCO AFRO/AFOXÉ
IV	Muzenza	BLOCO AFRO/AFOXÉ
IV	Alabê	BLOCO AFRO/AFOXÉ
IV	Alafin	BLOCO AFRO/AFOXÉ
III	Ébano	BLOCO AFRO/AFOXÉ
XVI	Abebi Aiyê	BLOCO AFRO/AFOXÉ
	Arca de Olorum	BLOCO AFRO/AFOXÉ
V	Dan	BLOCO AFRO/AFOXÉ
XI	Mundo Negro	BLOCO AFRO/AFOXÉ
XVI	Zoganzuê	BLOCO AFRO/AFOXÉ

Anexo 3 – Lista de dados de Ribard, 1999 e KOINONIA, 2003

I	Alerta Monte Negra	BLOCO AFRO/AFOXÉ
IV	Tô Aqui África	BLOCO AFRO/AFOXÉ
IV	Motumbaxé	BLOCO AFRO/AFOXÉ
III	Oriobá	BLOCO AFRO/AFOXÉ
XII	Gangazumba	BLOCO AFRO/AFOXÉ
XVI	Dengo Baiano	BLOCO AFRO/AFOXÉ
IV	Filho de Jah	BLOCO AFRO/AFOXÉ
XIII	Tutancamon	BLOCO AFRO/AFOXÉ
I	Filhas de Oxum	BLOCO AFRO/AFOXÉ
I	Filhos de Gandhi	BLOCO AFRO/AFOXÉ
XIV	Filhos de Congo	BLOCO AFRO/AFOXÉ
I	Korin Efan	BLOCO AFRO/AFOXÉ
IV	Império da África	BLOCO AFRO/AFOXÉ
V	Badauê	BLOCO AFRO/AFOXÉ
XI	Arca de Zambi	BLOCO AFRO/AFOXÉ
IV	Olorum-Baba-Mi	BLOCO AFRO/AFOXÉ

Os dados de Terreiros foram fornecidos pelo cadastro de KOINONIA

I	Ilê Erinlé Axé Odé Ifeolá	TERREIRO
II	Ilê Axé Airá Omim	TERREIRO
II	Ilê Axé Ogum Ladê Iyá Omim	TERREIRO
II	Terreiro de Oxum do Caminho de Areia	TERREIRO
IV	Terreiro do Vodunzô	TERREIRO
IV	Terreiro Kanzo Mucambo	TERREIRO
V	ACBANTU-Unzo Katende Dandalunda	TERREIRO
V	Axé Abassá de Amaze	TERREIRO
V	Centro Matamba Onato	TERREIRO
V	Ilê Axé Ewé	TERREIRO
V	Ilê Axé Jualê	TERREIRO
V	Ilê Axé Oluwayê Dey'I	TERREIRO
V	Ilê Axé Omin Lonan	TERREIRO
V	Ilê Axé Oyá Tunjá	TERREIRO
V	Nzó Mdemboa - Kenã	TERREIRO
V	Terreiro do Bogum	TERREIRO
V	Terreiro Oxossi Caçador	TERREIRO
V	Terreiro Unzó Awziidi Junçara	TERREIRO
V	Tuumba Junçara	TERREIRO
V	Tuumbalagi Junçara	TERREIRO
VII	Ilê Axé Aché Ibá Ogum	TERREIRO
VII	Ilê Axé Iyá Nassô Oká	TERREIRO
VII	Ilê Axé Obá Nirê	TERREIRO
VII	Ilê Axé Obá Tadê Patiti Obá	TERREIRO
VII	Ilê Axé Oyó Bomin	TERREIRO
VII	Ilê Obá do Cobre	TERREIRO
VII	Ilê Oxumaré	TERREIRO
VII	Obá Tony	TERREIRO
VII	Tanury Junçara	TERREIRO
X	Axé Abassá de Ogum	TERREIRO
X	Axé Tony Sholayó	TERREIRO

Anexo 3 – Lista de dados de Ribard, 1999 e KOINONIA, 2003

X	Ilê Axé Osun Inká	TERREIRO
X	Terreiro Caboclo Itapuã	TERREIRO
X	Terreiro de Oxum da Lagoa do Abaeté	TERREIRO
XI	Ilê Asé Maa Asé Ni Odé	TERREIRO
XI	Ilê Axé Opô Afonjá	TERREIRO
XI	Ilê Axé Oyá Deji	TERREIRO
XI	Terreiro Sultão das Matas	TERREIRO
XI	Viva Deus Filho	TERREIRO
XII	Ilê Axé Jagun Bomin	TERREIRO
XII	Ilê Axé Obá Fangy	TERREIRO
XII	Ilê Axé Omin Alaxé	TERREIRO
XII	Ilê Axé Omin Togun	TERREIRO
XII	Ilê Axé Pondamim Bominfã	TERREIRO
XII	Terreiro de Boiadeiro	TERREIRO
XII	Terreiro do Bate-Folha	TERREIRO
XII	Terreiro Olufonjá	TERREIRO
XII	Terreiro São Roque	TERREIRO
XII	Terreiro Sete Flechas	TERREIRO
XII	Terreiro Tumbenci	TERREIRO
XIII	Funzó Iemim	TERREIRO
XIV	Ilê Axé Airá	TERREIRO
XIV	Ilê Axé Omim J'Obá	TERREIRO
XIV	Ilê Axé Omin Nita	TERREIRO
XIV	Ilê Axé Onijá	TERREIRO
XIV	Terreiro Manso Dandalungua Cocoazenza	TERREIRO
XIV	Terreiro Vintém de Prata	TERREIRO
XV	Ilê Axé Omim Funkó	TERREIRO
XVI	Axé Onzó de Angorô	TERREIRO
XVI	Gidenirê	TERREIRO
XVI	Grupo das Sacerdotisas e Sacerdotes do Axé	TERREIRO
XVI	Ilê Axé Loyia	TERREIRO
XVI	Ilê Asé Ogum Alakaiyê	TERREIRO
XVI	Ilê Axé Anandeuiy	TERREIRO
XVI	Ilê Axé Flor da Mirtália	TERREIRO
XVI	Ilê Axé Jagun	TERREIRO
XVI	Ilê Axé Jesidea	TERREIRO
XVI	Ilê Axé Jfokan	TERREIRO
XVI	Ilê Axé Jitolú	TERREIRO
XVI	Ilê Axé Kalé Bokum	TERREIRO
XVI	Ilê Axé Obá Omo	TERREIRO
XVI	Ilê Axé Omi Euá	TERREIRO
XVI	Ilê Axé Omin Loyá	TERREIRO
XVI	Ilê Olorum Axé Giocan	TERREIRO
XVI	Luandan Jucia	TERREIRO
XVI	Terreiro Mucundeuá	TERREIRO

RA – Região Administrativa a que pertence a entidade localizada.

Entidade - Nome da Entidade Identificada

Categoria - Classificação do tipo de entidade identificada se terreiro ou carnavalesca

OBS: Nota-se que nas RA em que há o maior número de Blocos Afro e Afoxés também cresce o número de terreiros de candomblé. E inversamente, nas RA em que há maior número de Blocos de Trio e Alternativos, decresce o número de terreiros. Essa proporção mostra uma tendência que está exposta no Mapa e Gráficos, do capítulo 4.

ANEXO 4 - Relação de Terreiros de Filhos e de Filhas de *Iyá Nitinha de Oxum*,
Iyá Kekerê Ossi da Casa Branca

Segundo informações orais da Sacerdotisa de Oxum mais antiga da Casa Branca (70 anos de iniciada), a contagem daqueles e daquelas que iniciou e dos *feitos* de que “*tirou a mão*” [sc. do iniciador falecido: reconsagrou, tornando-se assim sua mãe-de-santo] ao longo de sua vida de candomblé é de aproximadamente 2.800 pessoas, sendo 27 na Argentina (Buenos Ayres) e o restante no Brasil. Dentre estas, há uma relação de filhos e filhas que “*abriram casa*” e se tornaram *Babalorixás* e *Ialorixás*. Estes se mantêm em Rede com a Casa de Miguel Couto da *Ialorixá*, ou diretamente com a Casa Branca do Engenho Velho. Assim a lista que segue é uma lista desses filhos de *Iyá Nitinha de Oxum*, *Iyá Kekerê Ossi* da Casa Branca **que têm também os seus Terreiros**.

Esta relação é resultado de anotações feitas pela própria *Ialorixá*, entregues para esta pesquisa.

NOME	CIDADE / PAÍS
1. Rose do Tio(de Obaluaiê)	Rio de Janeiro
2. Otum	Rio de Janeiro
3. Marinete de Xangô	Rio de Janeiro
4. Paulo do Tio (de Obaluaiê)	Rio de Janeiro
5. Anderson de Oguian	Rio de Janeiro
6. Papai Flavio (Pessoa de Castro)	Rio de Janeiro
7. Antonio Carlos	Rio de Janeiro
8. Adalgisa de Oxum	Rio de Janeiro
9. Marcelo de Oguian	Rio de Janeiro
10. Ronaldo de Logum	Rio de Janeiro
11. Bira de Oluaê	Rio de Janeiro
12. Jô de Oguian	Rio de Janeiro
13. Mauro de Oxossi	Rio de Janeiro
14. Marcos Palmares	Rio de Janeiro
15. Papai Marta	Rio de Janeiro
16. Conceição do Tio (Obaluaiê)	Rio de Janeiro
17. Totinha	Rio de Janeiro
18. Carlos Cabuçu	Rio de Janeiro
19. Tomazia de Oxum	São Paulo
20. Taloya	São Paulo
21. Algodão	São Paulo
22. Wanderley de Oxum	São Paulo
23. Carlinhos de Oxum	Belo Horizonte

ANEXO 4 - Relação de Terreiros de Filhos e de Filhas de *Iyá Nitinha de Oxum*,
Iyá Kekerê Ossi da Casa Branca

NOME	CIDADE / PAÍS
24. Halles de Oxalá	Salvador
25. Álvaro de Logum	Salvador
26. Merciraci de Oxum	Salvador
27. Mauro Bahia	Salvador
28. Carlos de Xangô	Salvador
29. Álvaro de Oxum	Salvador
30. Nicinha de Yemonja	Salvador
31. Rosa	Manaus
32. Ademir	Manaus
33. Maria das Graças	Manaus
34. Pedro (Pietro)	Buenos Ayres (Argentina)

ANEXO 5 – LISTA DE ALGUNS TERREIROS DA REDE DA CASA BRANCA

TABELA A – DADOS DE SALVADOR E ADJACÊNCIAS USADOS PARA DELINEAIO DO MAPA ÊMICO

Número no Mapa Êmico	Nome do Bairro Marcado no Mapa	Quantidade de Terreiros Identificados por Bairro de Salvador e Adjacências	Terreiros da Rede da Casa Branca por Bairro, identificados pela forma de tratamento de seus Titulares (nome, apelido, filiação de <i>santo</i> , outro) e classificados por sua Tradição					
			Tradição Ketu	Tradição Jeje	Tradição Angola	Tradição Ijexá	Tradição Caboclo	Tradição Umbanda
1	Paripe/S. Tomé de Paripe	7	Pai Bel de Oxum, Pai Cordeiro, Mãe Dari, Mãe Eunice de Iemanjá, Pai Jessé de Logunedê, Mãe Lila, Pai Vilson					
2	Periperi	4	Pai Antonio de Ogun, Pai Dico, Mãe Rosa, Pai Vanju					
3	Escada/Santa Terezinha	1	Mãe Terezinha					
4	Plataforma	1				Mãe Estelita		
5	Lobato/Itacarânia	3	Mãe Dedete, Pai Oquedirá [Finado], Pai Pereira [Finado]					
6	Uruguai/Roma	5	Pai Celestino, Pai Jorlando de Obaluaiê, Pai Marcelino, Pai Robertinho, Pai Toti D'Oxum					
7	Massaranduba	3	Pai Beto de Oxalá, Pai Cícero [Finado]		Pai Dessivaldo			
8	Bomfim/Mont Serrat	2	Mãe Dona Amélia, Pai Everaldo					
9	São Caetano	5	Mãe Dona Estela, Pai Elmo de Oxossi, Pai Nilso de Logunedê, Mãe Odete de S. Caetano, TNR*.					
10	Fazenda Grande	7	Mãe Alzira, Pai Carlinhos D'Oxum, Pai Deremim, Pai Marcos D'Oxum, Pai Mauro de Oxossi, Mãe Luízinha, Pai Vardinho					
11	Liberdade/Curuze	4	Mãe Elenice de Xangô, Mãe Ilda Jitolú, Pai Everaldo da Liberdade	Pai Amiltom				
12	Caixa d'Água	Nenhum Terreiro do Bairro teve seu titular identificado na Rede de relações da Casa						
13	Pau Miúdo	6	Mãe Gildete [Finada], Mãe Lelu de Iemanjá, Pai Luzivaldo, Pai Mário Malvadeza [Finado], "TNR - sobrinho de Jorge Soboce", Pai Valtinho de Xangô.					

ANEXO 5 – LISTA DE ALGUNS TERREIROS DA REDE DA CASA BRANCA

* - sempre que o nome do titular do terreiro não foi identificado, mas ainda assim foi reconhecido, registra-se a sigla TNR

14	IAPI	4	Mãe Lúcia, Pai Regilton de Logunedé, Mãe Telma		Mãe Dona Chaguinha			
15	Cidade Nova	9	Mãe Dona Amália de Iansã, Pai Carlos de Oxalá, Mãe Dilza de Oxossi, "TNR - uma senhora de Ewá", TNR - um rapaz de Iansã", " TNR - uma filha de santo de Soboce"		Mãe Alice, Mãe Fátima D'Oxum, Mãe Gongá			
16	Dois Leões	1	Pai Valtinho de Xangô					
17	Matatu	4	Mãe Irene Bamboxê, Mãe Olga do Alaketo, Pai Vicente					Pai Raimundo de Xangô
18	Cosme de Farias	6	Mãe Cecília de Omulu, Pai Marinho de Iemanjá, Pai Marino de Omulu, Mãe Mirinha, "TNR - um de apelido Camarão"		Mãe Detinha do Barrau			
19	Brotas	8	Mãe Bebê do Buraco da Gia, Pai Jorge Soboce, Mãe Lourdes de Iansã, Mariinha D'Oxum, Mãe Odeci, Pai Ubaldo de Iansã, Pai Pipi de Omulu		Mãe Maiamba D'Oxum , Pai Neve Branca [Finado]			
20	Bonocô	2			Mãe Nicinha, Mãe Nivalda Pena Branca			
21	Engenho Velho de Brotas	7	Pai Adermã [Finado], Pai Antônio de Logunedé, Mãe Baiana, Mãe Domingas, Pai Everaldo, Pai Geraldo			Pai Valdomiro de Xangô		
22	Vila América	5	Pai Camilo, Pai Dó de Ossain, , TNR[Finado]		Mãe Joana Volga, "Mãe Iraildes do Tuumba Junçara"			
23	Garcia	2	Pai Carlinhos de Logunedé	Mãe Cléo				

ANEXO 5 – LISTA DE ALGUNS TERREIROS DA REDE DA CASA BRANCA

24	Federação	9	Pai Alberto de Omulu, Mãe Ana das Quartinhas (ou Ana de Iansã), Mãe Bárbara de Ogum, Mãe Carmem do Gantois, Pai Robson, Pai Babá Silvanilton (ou PC do Oxumaré), Pai Xico de Xangô		Pai Olga Caloci	Pai Catita		
25	Muriçoca	6	Pai Galego, Mãe Helena de Iansã, Pai Luiz da Muriçoca [Finado - agora substituído por Geraldo Macaco]		Pai São Pedro	Mãe Maria Pequena	Mãe Dona Maria Caboclo	
26	Cardeal da Silva	Nenhum Terreiro do Bairro teve seu titular identificado na Rede de relações da Casa						
27	Engenho V. da Federação	16	Mãe Aidê (sobrinha de Caetana Banboxê), Pai Beto de Oxalá, Mãe Dona Dete, Mãe Elsa do Obá Tony [Finada], Mãe Índia do Bogum, Mãe Lucinha de Omulu, Mãe Val do Cobre, Pai Valdemar, Pai Valter Neves, Mãe Vanda, Pai Xico Monalê (substituído por Pai Álvaro), Mãe Zinha das Neves		Mãe Aice, Mãe Bebê do Tanury Junçara		Mãe Das Neves, Pai Walter Neves	
28	Vila Matos	4	Mãe Daraína, Mãe Dona Massu D'Oxum [Finada], Mãe Jideuá, Pai José Raimundo de Ogum					
29	Lucaia	1	Mãe Luzia da Lucaia					
30	Vale das Pedrinhas	4	Mãe Helena de Xangô, Pai João Luiz, Mãe Mariinha, Pai Virgílio de Ogum					
31	Nordeste (Amaralina)	4	Mãe Carmem, Mãe Celina de Logun [Finada], Mãe Edênia, Pai Everaldo					
32	Amaralina	Este foi identificado como um Bairro sem a presença de qualquer Terreiro						
33	Boca do Rio	4	Pai Airzinho do Pilão de Prata (sobrinho de Caetana Banboxê), TNR - perto do Ki Mukeka, TNR - pertinho da Casa do Airzinho		Mãe Branca de Omulu			
34	Pituaçu	Nenhum Terreiro do Bairro teve seu titular identificado na Rede de relações da Casa						
35	Bairro da Paz	2	Mãe Maria Chiclete, Pai Mestre Didi [Culto de Babá Egum]					
36	Mussurunga	3	Mãe Iyá Cutu, Pai Jaime de Oxalá		Mãe Jussara Congo			
37	Est. Velha do Aeroporto	3	Pai Carlinhos de Omulu, Mãe Marlene		Mãe Zuzu ou Zulmira			

ANEXO 5 – LISTA DE ALGUNS TERREIROS DA REDE DA CASA BRANCA

38	Itapuã (Abaeté)	5	Mãe Alaíde, Mãe Jaciara do Abassá de Ogum, Pai Valtinho de Itapuã, Mãe Vera do Ranca Toco	Pai José de Bessen				
39	São Cristóvão	5	Pai Adailton de Oxalá ou Malvado, Mãe Dadá de Omulu, Pai Didi de Omulu, Pai Luciano de Ogum		Pai Toqui			
40	Itinga	3	Mãe Antonieta de Ogum, Mãe Jacira, Mãe Mida D'Oxum					
41	CIA/ Estr. Pedreira Cassange	4	Pai Carlos de Xangô, Pai Julio Braga, Pai Olavo de Ogum, TNR - terreiro do padre Gilson					
42	Lauro de Freitas/Portão	5	Pai Augusto Cesar, Mãe Mirinha de Portão, Pai Obaraim, Mãe Dona Zulmira		Pai Valdemir			
43	Abrantes	1	Mãe Branca					
44	Jauá	1			Pai (ou Táta) Laércio do Terreiro de Jauá			
45	Areia Branca	4	Pai Alcides, Pai Aristides de Oshoguian, Pai Seu Benedito, Pai Flaviano					
46	Arembepe	1	Pai Beto de Oxalá					
47	Passagem dos Teixeiras	1	Mãe Raidalva de Omulu					
48	Ilha	3	Pai Carlinhos de Oshoguian, Pai Seu Domingos (Culto de Babá Egun)		Pai Buia			
49	Valéria	5	Paulo do Brongo, Valdir de Oxossi, Vovó, "PDNI - filho do Gantois", "PDNI - de Iansã"					
50	Cajazeiras/Águas Claras	3	Mãe Dulce de Oxum, Mãe Risoleta de Oxum, Pai Ubiraci,					
51	São Marcos	1		Mãe Piedade [Mina-Pôpo]				
52	Pirajá (Parque São Bartolomeu)	5	Mãe Cleonice de Omulu, Mãe Nicinha de Iemanjá, Mãe Santa de Iansã, "TNR - uma atendida pela Equede Jilú", "TNR - mãe do João"					

ANEXO 5 – LISTA DE ALGUNS TERREIROS DA REDE DA CASA BRANCA

53	Mata Escura	4	Mãe Lourdes de Iansã, Pai Roque de Xangô		Pai Eduarlindo (e Mãe Olga) do Bate Folha, Mãe Rose do Viva Deus			
54	Beirú	2	Mãe Edelvira [Finada], Mãe Nicinha de Nanã					
55	Engomadeira/Pernambúes	2	Mãe Angelina de Iemanjá [Finada], Pai Jean de Logunedé					
56	São Gonçalo	1	Mãe Stella de Oxossi do Opô Afonjá					
	TOTAL	208						

* - Sempre que o nome do titular do terreiro não foi identificado, mas ainda assim ele foi reconhecido, registra-se a sigla TNR

ANEXO 5 – LISTA DE ALGUNS TERREIROS DA REDE DA CASA BRANCA

TABELA B - Dados de Terreiros da Rede da Casa Branca em outras cidades brasileiras

Estado/Cidade	Quantidade de Terreiros Identificados por Bairro	Alguns Terreiros da Rede da Casa Branca em outras cidades: Identificados pela forma de tratamento de seus Titulares (nome, apelido, filiação de santo, outro) e classificados por sua Tradição	
		Tradição Ketu	Tradição Jeje
Bahia/Cachoeira	4		Mãe Dona Baratinha, Pai Eli, Mãe Gaiacu Luiza, Mãe Mariá
Bahia/Feira de Santana	2	Pai Cristiano, Mãe Cutu de Ogum	
Sergipe/Aracaju	1	Pai Antônio Obacossô	
Pernambuco/Recife	3	Pai Adão [Finado], Mãe Bê, Pai Edu, Pai Manoel Papai, Pai Raimundo de Oxossi	
Mina Gerais/Belo Horizonte	4	Pai Carlinhos de Oxum, Pai Harley, Pai Raoney, Pai Sidney	
São Paulo/São Paulo	14	Pai Alabiy, Mãe Ana de Ogum, Pai Bobó de Iansã, Pai Cabila, Mãe Cansarandê, Pai Carlinhos de Oyá, Pai Francisco D'Oxum, Pai José Carlos de Ibualama, Pai José Mendes, Mãe Odé Nirô, Mãe Omim Faloió, Pai Pérsio de Ayrá, Pai Toninho de Oxossi, Pai Zaven.	
Maranhão/ São Luís	3	"3 casos deTNR*"	
TOTAL	31		

* - sempre que o nome do titular do terreiro não foi identificado, mas ainda assim foi reconhecido, registra-se a sigla TNR

APÊNDICE – PARTE I

APÊNDICE

Parte I – Transcrição *ipsis literis* das anotações do venerável Elemaxó Antônio Agnelo Pereira sobre o Terreiro Ilê Axé Iyá Nassô Oká constantes dos arquivos da Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro (atualmente Federação Nacional do Culto Afro- Brasileiro) – FENACAB – [fichas sem numeração e sem data].

Parte II – Lista de sacerdotes e sacerdotisas do Terreiro Ilê Axé Iyá Nassô Oká, que, assíduos no Terreiro observado pela Tese, compõem grande parte da *família* da Casa, e são os maiores responsáveis pelo calendário religioso, pelas informações, pelas conexões em rede, pela manutenção das tradições e pela constituição de um futuro para o grupo eclesial da Casa Branca do Engenho Velho da Federação.

1981	1982	1981	1980	1979	1978	

DEPARTAMENTO FINANCEIRO DA FEBACAB

FICHA FINANCEIRA



FEDERAÇÃO BAIANA DO CULTO AFRO-BRASILEIRO

DEPT.º DE FISCALIZAÇÃO E CADASTRAMENTO

FICHA CADASTRAL

MATRÍCULA

N.º 001

Responsável: **ANTONIO AGNELO PEREIRA (Elenaxó)** Orukó: _____
Dijina: _____

Rua: **Av. Vasco da Gama** N.º **465-A**

Barrio: **Rio Vermelho** Cidade: **Solvafer** Estado: **Bahia**

Tetrelto: **YLÉ IYANASSO OKÁ**

Rua: **Av. Vasco da Gama** N.º **463**

Nação: Ketú ☒	Angola ☐	Congo ☐	Ighechá ☐
Caboclo ☐	Umbanda ☐	Giro ☐	M. Branca ☐

APÊNDICE – PARTE III

Federação Baiana do Culto Afro Rua Carlos Gomes, 17 – 2º Andar S/214 Salvador / Bahia

Ficha cadastral do Elemaxó de Oguian da Casa Branca = Antônio Agnelo Pereira Nascido a 14 de dezembro de 1919, no Município de Cachoeira na localidade de São Francisco do Paraguassu. Filho de Secundino Estevão Pereira, criado em Salvador pelo Senhor Floro Clarismundo do Amparo, Ogan de Oxum de Tia Luzia = Oxum Muyurá, Mãe Pequena da Casa Branca na gestão de Tia Massi, de quem era irmã de santo, filha de Tia Sussu – Ursulina Maria da Conceição, que veio da África já feita de santo com 7 anos de idade, vinda pra o Brasil com a responsabilidade de aprender tudo do Axé para suceder sua Tia de sangue, Maria Júlia da Conceição Iyá Nassô Oká.

Antônio Agnelo Pereira, foi apontado pelo Oxalá de Tia França no ano de 1936, suspenso e carregado no salão como Ogan de Oxaghian, no ano de 1946. Sendo ele empregado de balcão pediu ao Santo que esperasse e ajudasse, que ele prometia se confirmar, e sentar todos os seus santos já declarados pelos orixás e pelas Iyás Alawôs e Babalawôs que jogaram os búzios para afirmarem que eu teria antes de me confirmar como Ogan de Oxalá, para que Mãe Iemanjá não tivesse de pegar seu filho quando confirmado para Ogan.

Cumprida a promessa - Em 9 de setembro de 1947, foi com a ajuda dos santos e o concurso que fez para o Estado, nomeado guarda civil, pelo então Governador do Estado, o Dr. Otavio Mangabeira. Dois anos depois, tomaria férias regulamentares de 30 dias e mais (8) oito dias de dispensa, para esse espaço de tempo sentar os santos e confirmar-se como ogan de Oxalá, fato que veio a se verificar no dia 04 de setembro de 1949, ano do Centenário de 400 anos da Cidade de Salvador.

Tendo saído pra as bênçãos aos 21 dias, e permanecendo dormindo na Casa do Candomblé durante todo o ciclo festivo ou seja: de setembro a dezembro daquele ano.

Tendo feito obrigações de ano, de 3 anos, 7 anos, 14 anos, 21 anos e 25 anos, sempre com a diferença de um a dois dias conforme calendário móvel e ano bissexto, quer dizer: sempre pelas festas de Oxalá, que caem na Casa Branca, em setembro, pois a Água de Oxalá cais sempre desde que os africanos transladaram os otás da Barroquinha para aquele sítio, ou seja: sempre no segundo domingo de Oxalá.

Quanto aos cargos: morando com a mãe de santo Tia Massi, vivendo dentro do mesmo teto, juntamente com a Ekede Januaria da Conceição (Janú) confirmada para Omulu. Foi eleito presidente da Sociedade Beneficiente e Recreativa São Jorge do Engenho Velho, no ano de 1956, reeleito em 1958, nesta oportunidade, foi o mesmo perpetuado na presidência por ordem do Oxossi da Casa Padroeiro do Ilê..

APÊNDICE – PARTE III

Federação Baiana do Culto Afro Rua Carlos Gomes, 17 – 2º Andar S/214 Salvador / Bahia

TERREIRO: Da Casa Branca Mat.c01 Endereço: Av. Vasco da Gama, 463
Nº 001 Bairro: Rio Vermelho Responsável: do passado genealógico

Nome	Nação Ketu	Data Entrada	Data Urunkó	Digina	Obrigações Feitas					Cargo	Data Deká	Quem deu Deká

- 1) Maria Julia da Conceição - ? Itánassô 1624 – chegaram da África c/escrava
- 2) Maria Julia de Figueredo - ? Iyádetá 1627 – chegada da África c/escrava
- 3) Maria Julia da Conceição – Iyakalá 1627 chegada da África c/escrava

Cargos das três marias Julia, no local onde reuniam na Barroquinha, para as oferendas que faziam, aos seus Orixás, uma vez por ano. Denominações dos cargos: a primeira quando da mudança para o Rio Vermelho, hoje Casa Branca, assumiu como Mãe Grande, com o título de Iánassô (Mãe Nassô) a primeira da relação que recebeu o orukó de (Iia Nassô Oká) e as demais como suas substitutas legais, receberam o orukó de Iiadetá e Iiakalá: podendo se traduzir da seguinte maneira: Mãe grande e suas segundas: Iyálorixá – otum Iyálorixa , e oci Iyálorixá.

Como viria terminar essa tríade? Esse trio? Ou essas trilogia? Explica-se: Mãe Nassô governou a Casa Branca até a sua morte, quase um século, Mãe Detá sucedeu-a no cargo, e continuou na Casa já bem velhinha, mandou buscar na Costa d'África a sua sobrinha, Ursulina de Figueredo que tinha na época 7 anos de idade, e já era feita de Oxum na África, a fim de aprender o manuseio das coisas da casa, para que pudesse substituir sua tia no comando do axé.

Quanto à 3ª Iialorixá, Maria Julia da Conceição Nazaré, separou-se das demais, antes do falecimento, de Iianassô, tendo sido a fundadora do Axé Egbé Oxossé do Gantois, sendo também sucedida no cargo, por uma parenta de sangue (sobrinha) que foi a mãe de Tia Pulkeria. A Tia Pulkeria foi afinal, após a sua morte, e ter ficado fichado por muito tempo o gantois, foi afinal sucedida pela atual Iialorixá Maria Esculástica da Conceição Nazaré (Dna Meninha do Gantois).

Deixando-se de referir-se à 1ª sucessora, por não ter recolhido Iaô

Ursulina Maria de Figueredo = Tia Sussú

APÊNDICE – PARTE III

Barcos recolhidos muitos – Filhas de Santo que se destacaram, na gestão de Tia Susú: Maximiliana Maria da Conceição (Tia Massi de Oxalá), moço, Oguian, Orukó (Oim) Iuim Funké, que teve a missão de substituir Tia Susú.

Federação Baiana do Culto Afro
Rua Carlos Gomes, 17 – 2º Andar S/214
Salvador / Bahia

Destacando-se como filha de Mãe Sussú, a filha do Oxum, conhecida como Luzia Maria de Figueredo, cujo orukó passamos a declarar: Omo Oxum Muyurá, destacada negra do partido alto, que se destacou como a encarregada do Orô do Ipeté da Casa Branca, quando desfilam todas as filhas do axé, com os preceitos do Ipeté, para o assentamento existente no navio simbólico, ali construído, recordando a chegada das primeiras tias africanas de santo chegadas na Bahia.

Depois de Tia luzia, podemos com muita alegria e satisfação, lembrar a saudosa filha de Xangô de Tia Susú, que veio para elevar bem alto o nome do Candomblé da Casa Branca, de onde era filha, a muito conhecida Maria Ana dos Santos (Tia Aninha) cujo orukó dado na Casa Branca consta do seguinte: Oni Xangô, Iá Olá Biy, que se destacou, como o Xango mais bonito da Bahia, o pé lavado pra Xangô, conforme chamavam: Tia Massi, Tia Susú, Tia Luzia e Dona Eugenia Sampaio Carrera, Iakekerê da Casa Branca. Tia Aninha quando sentiu que estava em condições de se estabelecer, no Candomblé, como Iá experimentou a sensação de ser Iá, no próprio Terreiro de Tia Susú, aproveitando-se da ausência das dirigentes do axé para recolher o seu primeiro barco, com a ajuda de outras irmãs e do Babalawô Tio Joaquim, fato que gerou sua saída daquele axé.

Sobre o Gantois - Criado, instalado e aberto pela Tia Maria Julia da Conceição Nazaré. Sucédida por sua parenta Pulkeria Maria da Conceição Nazaré, foi o Gantois progredindo, com muitas filhas de santo, inclusive tendo em certa oportunidade sido dirigido por uma junta de senhoras do partido Alto, que substituiu a Tia Pulkeria, em cuja gestão no século XVIII, foi fundada a Sociedade de Egbé Oxosse do Gantois.

Com o passamento desta junta, houve uma mortandade medonha, naquele Axé, a ponto de os filhos e filhas, Ogans e Ekédes, se absterem de ir ao Gantois. Nesta oportunidade, foi que o Egumgum da Tia Pulkeria, respondeu, pedindo que todos se unissem e fossem procurar a sua neta e afilhada Maria Esculástica da Conceição Nazaré, para assumir o cargo.

E daí, que começa o sofrimento da nossa mui querida Iá Menininha: sofrendo de dores atrozes, sem saber por que, perdendo o marido, não podendo fazer venda para vender na rua, tendo dificuldades para criar as suas duas filhas: Cleuza e Carmem; mudando-se de uma casa para outra sem ter solução, até que formou-se a Comissão de pessoas mais velhas da Casa entre Ogans e filhas de santo, e impuseram a Dona Esculástica para assumir o cargo ou ter que morrer, conforme predizia o santo. Assim pe que Dona Esculástica veio a assumir o cargo de Yá do Gantois, teve saúde, e o terreiro esta em franco progresso.

APÊNDICE – PARTE III

Federação Baiana do Culto Afro
Rua Carlos Gomes, 17 – 2º Andar S/214
Salvador / Bahia

Relação das Filhas de Santo do Engenho Velho “Casa Branca”

As mais velhas do Terreiro da Casa Branca, que nos encontramos foram filhas e ogans de Tia “Ursulina” Maria de Figueiredo (Tia Sussu)
De Tia Sussu:

- Maria Antonia dos Anjos – Ekede de Oxalá
- Etervina Moncorvo, Iamorô da Casa, ambas sobrinhas da Tia Sussu
- João Carpistana Pires Dias (João Viludinho) = Ogan de Ogum
- Juana Dias = Ekede de Omolu da Casa
- Luzia Maria de Figueiredo (Tia Luzia de Oxum – Mãe pequena da casa)
- Eugênia Sampaio Carrera / Mãe Pequena (sucessora de Tia Luzia)
- Ogans: Marcos, Mateus, Chico, Sena, Amâncio, Manoel do Bom-fim, pai de Cipriano
- Maria Crispiniana (Papai Maria Pequena de Oxalá)
- Isabel Flores (Bebe Ekede de Oxum de Tia Luzia)
- Maria Theodora do Nascimento (Dodó de Omolú)
- Amande Machado (de Omolu)

APÊNDICE – PARTE III

Federação Baiana do Culto Afro
Rua Carlos Gomes, 17 – 2º Andar S/214
Salvador / Bahia

Relação dos Ogans de Tia Sussú (e de Tia Massi)

Sussu = Ursulina de Figueiredo

- 1) Tio Marcos da Conceição (mestre de canto, toque e dança)
- 2) Tio Mateus dos Santos (mestre de dança)
- 3) Tio Francisco Sena (Chico Sena) (Mestre de Cerimônia)
- 4) Libânio Petroninito de Araujo – Oxogum
- 5) Beijamim de ... calabê
- 6) Tio Amâncio – Mestre de Canto
- 7) Senhor Manoel do Bonfim
- 8) Amâncio Lopes – Ogan de Xangô
- 9) Miguel de Santana – Oga de Omolú (argo apagan)
- 10) Herminio – Ogan de Oxossi
- 11) Jacinto Gomes – Ogan de Oxalá
- 12) João Capristano Pires Dias – Ogan de Ogum (João Viludinho)
- 13) Elesbão do mercado modelo - Ogun Arayê - cuidava das casas da rua e do comércio.

Continuação de Ogans e Ekedes de Tia Susú: Ursulina de Figueiredo

- 1) Etervina Moncôrvo filha adotiva da Tia Susú, foi confirmado para Ekede, sendo uma das mais capazes, recebeu o posto de Iamarô da Casa (para Oxalufan)
- 2) Marciana... - Ekede de Oxum
- 3) Maria da Purificação - Ekede de Oxum
- 4) Antonia Maria dos Anjos (Tia Totonha) sobrinha da Tia Susú.
- 5) Ekede – Gabina de ... (de Iemanjá)
- 6) Ekede – Hilaria da Costa (de Irôko)
- 7) Joana Dias (Ekede de Omolu – Joana)
- 8) Reinaldo Matos (Ogan de Oxalá)
- 9) Izabel Flores (Bebe ekede de Oxum) (Oxum Muiná) (Todos de Tia Sussú e Massi)

APÊNDICE – PARTE III

Federação Baiana do Culto Afro
Rua Carlos Gomes, 17 – 2º Andar S/214
Salvador / Bahia

Nome das pessoas da Casa Branca a partir da gestão da Tia Massi

Tia Massi tomou posse como a 5ª Ialorixa da Casa Branca em 1925

Ialorixá = Maximiana Maria da Conceição – Tia Massi, Orixá Oxaguian, feita na Casa Branca pela Iá Ursulina de Figueiredo (Tia Susú)

Com a sua Posse no Cargo, e levou Tia luzia ao cargo de Iakekerê, de Oxum. 2ª Iakekerê = Eugênia Sampaio Carrera (Tia Eugênia de Oxossi)

Iamorô Dª Etervina Moncorvo

Tia Totonha = Ialaxé da Casa

Seus primeiros barcos de iaô, ekedes e ogans:

APÊNDICE – PARTE III

Federação Baiana do Culto Afro
Rua Carlos Gomes, 17 – 2º Andar S/214
Salvador / Bahia

Ogans e Ekedes confirmados por Tia Massi

- 1) Manoel Pedro – Ogan de ...
- 2) Julio Malquides Paraíso – Ogan de ...
- 3) José Etelvino Pereira de Oxossi
- 4) Alcebiades – Ogan Oxossi
- 5) Alvaro Manoel de Jesus – Ogan de Oxossi
- 6) José Abade – Ogan de Oxalá de Tia Massi
- 7) Francisco Santana – Ogan de Oxossi de D^a Eugênia
- 8) Fiel Justiniano Garrido – Ogan de Xango / Obaloro (Uêsse da Casa)
- 9) Ogan – Bulalau...
- 10) Ogan – Mario
- 11) Ogan de Omolu – Azrtur da Costa Dorea
- 12) Ogan de Oxum Muyuá – Flores do Ampado - Ogan de Oxum Tia Luzia
- 13) Cirpiano Manoel do Bom-fim – Ogan de Omolú de Tia Lucia.
- 14) João Jorge Ferreira dos Santos – Ogan de Omolu de Maricas Jijimim, conhecido como João Roxinho.
- 15) Luis Mariano Portela – Ogan de Oxalá de Apolinaria Oxalufã (Amorzinho)
- 16) Antonio Manoel de Bomfim – Ogan de Ogum Delê, de Marota.
- 17) Ogan Walter de tal.
- 18) Oscar da Silva – Cabinho Ogan de Oxosse de D^a Eugênia Mãe Pequena da Casa.
- 19) Antonio Agnelo Pereira – Ogan de Oxalá de Tia França – Oxá Iwinfuké é atual Elemaxó da Casa Branca, cujo Oxalá recebeu por herança assim, como recebeu o santo de Tia Massi.
- 20) Areelsom Antonio da Conceição – Ogan de Oxalá de Tia França.
- 21) Jardir Carvalho Garrido – Ogan de Oxossi – Odéyomim, de Francisca dos Santos, Chica Odé Iomim.
- 22) Genivaldo Conceição (Geninho, confirmada para oxalá de Papai Oké)
- 23) Luiz Leite (Luzinho, Ogan de Cotinha Ogum Jobi) Maria da Natividade Pereira

APÊNDICE – PARTE III

24) Luiz Pereira de Araujo (Ogan de Papai Oké – de Oxalufan)

Federação Baiana do Culto Afro
Rua Carlos Gomes, 17 – 2º Andar S/214
Salvador / Bahia

RELAÇÃO DOS BARCOS RECOLHIDOS POR TIA MASSI

BARCO Nº 1

- 1) Amélia de Ogum
- 2) Adélia de Airá
- 3) Izabel de Oxossi
- 4) Apolinasia de Oxala – olufam

Este barco foi o primeiro a ser recolhido após sua posse no Axé em 1925.

BARCO 2º recolhido por Tia Massi na Casa Branca

- 1) Bibiana Leite – foi sentada para Ogum
- 2) Felisberta feita de Oxum
- 3) Francelina Maria da Conceição (Papai França de Oxalá). Dugan
- 4) Maria Deolinda Gomes dos Santos (Papai Oké de Oxalufan). Ocidagan e ex-yalorixá, falecida.
- 5) Maria dos Anjos – feita de Oxum
- 6) Inêz fez Oxosse – Olôdêdê
- 7) Maria da Natividade Pereira (Cotinha de Ogum)
- 8) Izaura Oliveira – Jibemissi (J.R.M.S. de Omolú)
- 9) Lindanou da Silva, sentada para Oxum (mãe de Azilton Silvany)

APÊNDICE – PARTE III

Federação Baiana do Culto Afro
Rua Carlos Gomes, 17 – 2º Andar S/214
Salvador / Bahia

BARCO 3º

- 1) Maria dos Reis Campos (Marota de Ogum)
- 2) Francisca dos Santos (Chica de Oxossi (Odé Iomim)
- 3) Marieta Cardoso (Marieta de Oxum – atual Iá da Casa (Tem casa no Rio de Janeiro))
- 4) Francisca Souza (conhecido Chiquinha de Oxossi)
- 5) Raimunda de Nãã
- 6) Maricas da Conceição, Maricas de Omolú Jijimim
- 7) Dª Julia, conhecida como Julia de Oxum Omimariké)

BARCO 4º

- 1) Juliana Barauna (Teté de Iansã – Oyá Tunkessi)
- 2) Areonite das Chagas (Nitinha de Oxum)
- 3) Adeládia de Oxosse
- 4) Thomásia de Xangô – Ogodô
- 5) Senhorasinha de Xangô – Ogodô - (Oba Loró)
- 6) Crecência dos Santos (Crecência de Omolú)
- 7) Joaquina Ferreira (Joaquina de Iansã)

APÊNDICE – PARTE III

Federação Baiana do Culto Afro
Rua Carlos Gomes, 17 – 2º Andar S/214
Salvador / Bahia

BARCO 5º

- 1) Lindaure Souza (Lindaure de Iansã)
- 2) Maria José de Ogum
- 3) Mariazinha Costa (conhecida como Mamãezinha de Oxum)
- 4) Maria Brasilina (de Oxum)
- 5) Maria Damiana (de Ayrá) Xangô

BARCO 6º de Tia Massi

- 1) Maria Romana (de Ogum)
- 2) Celina Sacramento (Celina Grande de Ogum)
- 3) Celina de Oxossi (Celina Odetola)
- 4) Celina de Oxosse (Inlé)
- 5) Matildes de Omolú (Matilde Velha)
- 6) Matildes de Oxum (Matilde Nova)
- 7) Eulina de Oxum
- 8) Maria da Conceição, Vovó de Nanã
- 9) uma de Ogum
- 10) (garota de Ogum Léyé)

APÊNDICE – PARTE III

Federação Baiana do Culto Afro
Rua Carlos Gomes, 17 – 2º Andar S/214
Salvador / Bahia

BARCO 7º

- 1) Bila de Nanã
- 2) Marieta Pereira, de Omolo jidurô
- 3) Theodora Santos (Dodó de Ogum)
- 4) Antonia da Conceição (Antonia de Iemanjá)
- 5) Elizabeth de Airá / Bela

BARCO 8º

- 1) Elza de Iemanjá
- 2) Altamira (Tatá de Oxum)
- 3) Detinha de Xangô
- 4) Maria Clara (Clara de Logum Edé)
- 5) Margarida de Ogum
- 6) Nila de Oxum
- 7) (não lembro)
- 8) (idem)

APÊNDICE – PARTE III

Federação Baiana do Culto Afro
Rua Carlos Gomes, 17 – 2º Andar S/214
Salvador / Bahia

BARCO 9º

Antes deste barco Tia Massi recolheu na residência da própria Iaô – Gorgeta Pereira de Araujo, conhecida por Nola de Iansã, cujo santo foi para a Casa Branca para obrigação de 7 anos, onde ficou até hoje.

- 1) Nola de Iansã que entrou antes
- 2) Lurdes Lamartine de Andrade (Lurdes de Ogum)
- 3) Otarcilia Estevam Ferreira (Otarcilia de Ogum)
- 4) Antonieta de Iemanjá (Tiêta de Iemanjá)
- 5) Luzia ((Luizia de Oxumarê) = Mãe de Gilberto)
- 6) Francisca Paixão (Chaguinha de Oxossi)
- 7) Romana ... de Iansã
- 8) Marionete de Omolú

BARCO 10º

- 1) Theodora Bitencurt (Dodô de Nanã)
- 2) Linha de Ogum
- 3) Zelia Bomfim (Zelia de Irôko)

APÊNDICE – PARTE III

Federação Baiana do Culto Afro
Rua Carlos Gomes, 17 – 2º Andar S/214
Salvador / Bahia

BARCO 11º

- 1) Eunice Batista de Xangô Barú
- 2) Nenenzinha de Oxalufan

BARCO 12º

- 1) Mariinha de Omolu
- 2) Dezinha de Iemanjá
- 3) Maria José de Ogum
- 4) Amalia de Omolu
- 5) Matildes da Cruz (Tide de Logum Edé)
- 6) Amanda de Oxalá (Manda de Oguian)

BARCO 13º

- 1) Durvalina Santos (Durvalina de Oxossi)
- 2) Jacira Estevão (Jajá de Oxum)
- 3) Célia Lamartine de Andrade (Célia de Oxalá)

BARCO 14º

- 1) Morena de Omolu
- 2) Didi de Iemanjá
- 3) Lurde de Iansã
- 4) Helenita ... de ...

APÊNDICE – PARTE III

Federação Baiana do Culto Afro
Rua Carlos Gomes, 17 – 2º Andar S/214
Salvador / Bahia

BARCO 15º

- 1) Julia do Omulu
- 2) Detinha de Iansã

BARCO 16º

- 1) Lulú de Xangô (filha de criação de Raimunda)
- 2) Julieta de Oxum
- 3) Margarida da Anunciação (Cutú de Ogum)
- 4) Lidia de...
- 5) Hercilia Pereira (Hercilia de Omolu)
- 6) Jujú de...
- 7) Bela de...

BARCO 17º

- 1) Lindinha de Xangô
- 2) Cosma de Iansã
- 3) Augusta de Iansã
- 4) ... filha de Cipriano
- 5) Hyêda de Oxum
- 6) Aleluia de Iêmanjá
- 7) A garota de Oxossi Einle
- 8) Loló de Oxalá
- 9) ... de Oxalá
- 10) Dudinha de Oxum

BARCO 18º

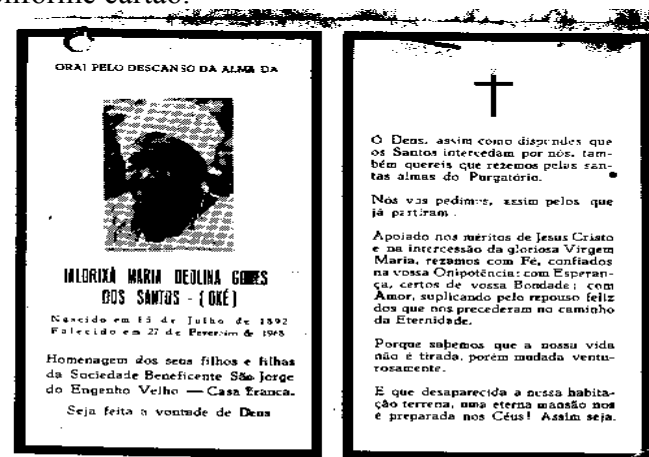
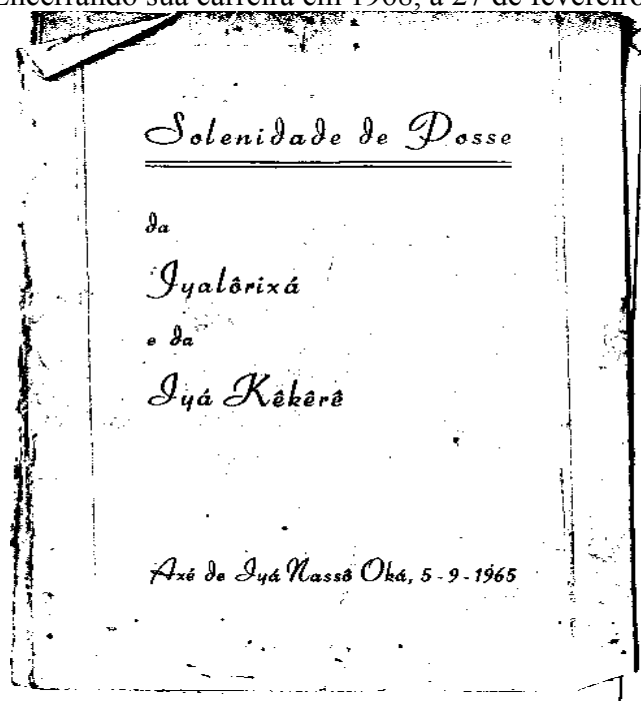
- 1) Marlene de Ogum
- 2) Miuda de...

APÊNDICE – PARTE III

Federação Baiana do Culto Afro Rua Carlos Gomes, 17 – 2º Andar S/214 Salvador / Bahia

No dia 5 de setembro de 1965, após o axexe de 3 anos de Tia Massi, tomaram posse nos cargos de Ialorixa e Ia Kekere Oke e Teté, cujo Cartão de Convite aqui anexo. RESPONSÁVEL: Maria Deolinda Gomes dos Santos (Papai Oké). O primeiro Barco não entrou .

1) Confirmou para Ogan – o contador Roverson de Barros, que se confirmou para Ogan de Ogum Delê de Marota. Ficando tete no seu posto de Iakekerê, porque queria ir para o Rio de Janeiro com o filho. Encerrando sua carreira em 1968, a 27 de fevereiro, quando veio a falecer conforme cartão.



APÊNDICE – PARTE III

Federação Baiana do Culto Afro
Rua Carlos Gomes, 17 – 2º Andar S/214
Salvador / Bahia

Gestão de Marieta Cardoso

Mãe Marieta de Oxum

Quando tomou o cargo?

1º Barco – Sua primeira filha, foi Marcelina de Xangô

2º Barco:

- 1) Maria de Omolú
- 2) Julieta de Omolú
- 3) Tania de Iansã
- 4) Confirmou o Ogum Mirabeau (Mirabou)

3º Barco de Marieta:

- 1) Confirmou o filho de Tide para ogum de Teté
- 2) Iaô de Airá Xangô
- 3) Iaô de Omolú
- 4) Iaô de Oxum
- 5) Rosa de Iansã

Faltam demais barcos de Marieta, bem como os Ogans e Ekedes que ela confirmou.

APÊNDICE – PARTE III

Federação Baiana do Culto Afro
Rua Carlos Gomes, 17 – 2º Andar S/214
Salvador / Bahia

Gestão de Altamira Cecília dos Santos
Mãe Tatá de Oxum

BARCO 1

- 1) Roseneide – de Oxumaré
- 2) Marinalva - de Oxum
- 3) Ana Célia – de Iemanjá

BARCO 2

- 1) Márcia – de Xangô Airá
- 2) Sandra - de Oxum

BARCO 3

- 1) Josenice (Jô) de Iemanjá
- 2) Ivone – de Airá

BARCO 4

- 1) Josilaide (Ladinha) – de Oxalá
- 2) Rita de Cássia – de Iansã.
- 3) Simone – de Nanã.

BARCO 5

- 1) Maria José (Masé) - de Oxum
- 2) Patrícia – de Iemanjá

APÊNDICE – PARTE III

LISTA DE SACERDOTES E SACERDOTISAS ASSÍDUOS (no período da Tese) NO TERREIRO ILÊ AXÉ IYÁ NASSÔ OKÁ

1. Altamira Cecília dos Santos - Mãe Tatá (+- 80): Mãe de santo da Casa
2. Mãe Teté (+- 80): Iyá kekerê
3. Nitinha (+-75): Iyá kekerê em exercício na Casa (Iyá kekerê ossi, a otum é Mãe Teté que está no Rio-RJ).
4. Celina (85): adoxe de Oxóssi.
5. Nem: ekédy de Ogum
6. Antônio Agnelo: Ogan de Oxalá, finado Elemaxó, em 2002.
7. Areelson - Léo (+-60): ogan de Oxalá, Atual Elemaxó (era o Ossi) filho sanguíneo de Nitinha
8. Augusta (+- 80): adoxe de Iansã
9. Cosma (+-75): adoxe de Iansã.
10. Tieta(+75): adoxe de Iemanjá.
11. Cutu (+-75): adoxe de Ogum.
12. Geninho (+-40): ogan de Oxalá.
13. Bel (+- 60): ogan de Nanã, finado em 2002.
14. Cuiuba: ekede de Obaluiaê, finada em 2002.
15. Sinha (+-55): ekéde de Oxossi.
16. Junior(+28): ogan de Nanã.
17. Roversom(+60): ogan de Ogum.
18. “Esquerdinha” (+- 60): ogan de Oxossi.
19. Nice(+60), Nicinha: adoxe de Iansã.
20. Lourival(+70): ogan de Obaluaiê.
21. Lilinho: ogan de Oxalá.
22. Madalena (+- 75): adoxe de Nanã, filha de Seu Álvaro.
23. Antônio (+70): adoxe de Oguian.
24. Antonieta (+65): adoxe de Ogun.
25. Té (+-40): adoxe de Oxum.
26. Valnizia (+-40): adoxe de Xangô.

APÊNDICE – PARTE III

27. Neuza (+-30): adoxe de Xangô
28. Maria Célia(+50): adoxe de Oxum.
29. Dalva (+- 70): adoxe de Iansã.
30. Dalva: adoxe de Oxossi.
31. Antonio Luis(+40): ogan de Xangô.
32. Ana Alice - Liná (+55): adoxe de Ogun, assentada por Papai Oké.
33. Terezinha (+60): ekéde de oxum de Nitinha
34. Tânia (+40): adoxe de Oyá.
35. Marieta (+- 60): adoxe de Oguian, filha de Mãe Nitinha em Salvador.
36. Cleonice: adoxe de Obaluaiê, filha da finada Eunice de Xangô.
37. Ivone: adoxe de Oxossi, filha da finada Eunice de Xangô.
38. Roseneide - Rose (+30): adoxe de Oxumare.
39. Ana Célia(+30): adoxe de iemanjá
40. Márcia (+30): adoxe de Xangô Airá.
41. Mônica (+- 30): adoxe de Oghian.
42. Sandra (+- 30): adoxe de Oxum.
43. Ivone: adoxe de Xangô Ayrá.
44. Jô (+30): adoxe de Iemanjá
45. Rita (+30): adoxe de Iansã.
46. Simone (+- 30): adoxe de Nanã.
47. Ladinha (+30): adoxe de Oxalá.
48. Arnaldo (+- 30): ogan de Ogum, finado em 2004.
49. Edivaldo(+30): ogan de Iansã.
50. Antonio Marques - Tonho (+30): ogan de Oxum.
51. Dalvinha (+- 50): Ekede de Oxossi.
52. Patrícia: adoxe de Iemanjá.
53. Maria José (Masé): adoxe de Oxum.
54. Géo (+28): ogan de Xangô de filho de santo de Mãe Nitinha no Rio de Janeiro.
55. Eliete (+- 50): ekédy de Oxum.

APÊNDICE – PARTE III

56. Isa (+- 45): ekédy de Obaluaiê, filha de filha do finado Álvaro, confirmada na Casa Branca por Mãe Tatá
57. Ana Rita (+-30): ekéde de Ogum.
58. Neide – Neidinha: ekédy de Oxalá.
59. “Pingo” (+-20) : ogan de Ogum.
60. Willys (+-30): ogan suspenso de Oxum.
61. Paulo (+-30): ogan suspenso de Xangô (de Neuza) marido de Ana Rita
62. Liliane – Lili: ekedy suspensa de Oxum.
63. Nadja - Nai: ekedy suspensa de Oxum
64. Ulisses(+18): ogan suspenso de Oxum.
65. “Pincel” (+-18): ogan suspenso de Ogum.
66. Débora (+- 25): ekédy suspensa de Iansã.
67. Ordep Serra (61): ogan suspenso de Iansã.
68. Nei (+-30): ogan de Oxum.
69. Rafael Oliveira (46): ogan suspenso de Oxossi.
70. “Meu” (+-30): ogan suspenso de Oxossi.
71. Totó (+-20) ogan suspenso de Ogun.
72. Chulipa (+-18) ogan suspenso do Ogun.
73. Jeam (+-4): ogan apontado de Xangô.