



UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
FACULDADE DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS HUMANAS

Érika do Nascimento Pinheiro

O ESPETÁCULO DAS ÁGUAS:

Um estudo sobre o ritual das Águas de Oxalá do Axé Opô Afonjá – século XIX

São Gonçalo
2008

Livros Grátis


<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Érika do Nascimento Pinheiro

O ESPETÁCULO DAS ÁGUAS:

Um estudo sobre o ritual das Águas de Oxalá do Axé Opô Afonjá – século XIX



Dissertação apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre, ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Território da Faculdade de Formação de Professores da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Daniela Buono Calainho

São Gonçalo
2008

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/C

P654 Pinheiro, Érika do Nascimento.
O espetáculo das águas: um estudo sobre o ritual das Águas de Oxalá do Axé Opô Afonjá – século XIX / Érika do Nascimento Pinheiro. – 2008.
126f.

Orientador: Daniela Buono Calainho.
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Formação de Professores.
Bibliografia: f. 118-126.

1- Candomblé – Cerimônias e Práticas – século XIX. 2. Religiosidade afro-brasileira – Bahia - História. 3. – Identidade. I. Calainho, Daniela Buono. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Formação de Professores. III. Título.

CDD 299.67

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação.

Assinatura

Data

Érika do Nascimento Pinheiro

O ESPETÁCULO DAS ÁGUAS:

Um estudo sobre o ritual das Águas de Oxalá do Axé Opô Afonjá – século XIX

Dissertação apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre, ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Território da Faculdade de Formação de Professores da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovado em: _____

Banca examinadora: _____

Prof^a. Dr^a. Daniela Buono Calainho – Orientadora
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - FFP

Prof.^o Dr. Rogério de Oliveira Ribas
Universidade Federal Fluminense

Prof^a. Dr^a. Célia Cristina da Silva Tavares
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - FFP

São Gonçalo
2008

AGRADECIMENTOS

A FAPERJ, pela concessão da bolsa que tornou possível a realização deste trabalho;

A todos do Programa de Pós-Graduação em História Social da UERJ/FFP;

Aos integrantes do Ilê Axé Opô Afonjá, Rio de Janeiro e Salvador, pela acolhida carinhosa;

À Daniela Calainho, minha orientadora, incansável e sobretudo paciente, que acreditou neste trabalho;

À minha família de sangue e simbólica. Aos queridos amigos. Há muito de todos nessas letras grafadas;

Às minhas filhas, Rafaela e Ana Carolina, que compartilharam todo sofrimento e toda realização deste trabalho. A elas, dedico esta dissertação.

À Iemanjá.

RESUMO

PINHEIRO, Érika do Nascimento. O espetáculo das Águas: um estudo sobre o ritual das Águas de Oxalá do Axé Opô Afonjá – século XIX. 2008. 134 f . Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

O ritual das Águas de Oxalá, do Axé Opô Afonjá, não é somente um momento de homens e mulheres se relacionarem com o sagrado. A sua constituição foi realizada no contexto do advento da República quando embates entre diferentes tipos de civilidades estavam em jogo. As tensões entre estas diferentes concepções de mundo, intensificadas pela introdução da República, no final do século XIX, acarretaram na proibição da Lavagem da Igreja do Bonfim, um festejo popular que tinha grande participação de africanos e descendentes ligados aos nascentes terreiros de candomblé. A proibição da Lavagem assumirá uma importância não prevista e levará a modificações tanto da cerimônia da Lavagem quanto do ritual das Águas de Oxalá.

Palavras-chaves: Cultura afro-brasileira. Religião. República. Identidade

ABSTRACT

The ritual of Waters of Oxalá, of the Axé Opô Afonjá, is not only a moment of men and women if to relate with the sacred one. Its constitution was carried through in the context of the advent of the Republic when you strike between different types of civilities were in game. The tensions between these different conceptions of world, intensified for the introduction of the República, the end of century XIX, had caused the prohibition of the Laundering of the Church of Bonfim, one commemration popular that it had great participation of on africans and descendants to the rising places of yard of candomblé. The prohibition of the Laundering will assume a not foreseen

importance and will in such a way take the modifications of the ceremony of the Laundering how much of the ritual of Waters of Oxalá.

Keywords: Culture afro-brazilian. Religion. Republic. Identity.

SUMÁRIO

Introdução	9
Capítulo I: A constituição do candomblé nagô no Oitocentos: tradição, identidade e representação	
1. Candomblé – uma revisão bibliográfica.....	24
2. Os calundus: práticas mágico-religiosas dos africanos.....	33
3. Irmandades de pretos: berço de um candomblé e outras práticas religiosas.....	40
4. Candomblé: a tessitura de uma religião.....	47
Capítulo II: A proibição da lavagem do Bonfim: embates entre diferentes projetos de civilidade	
1. Perseguições ao batuque: a sociedade e as práticas mágico-religiosas dos africanos e descendentes.....	65
2. Lavagem do Bonfim e religiosidade afro-brasileira.....	73
Capítulo III: Águas de Oxalá - o terreiro na cidade e a cidade no terreiro	
1. O mito fundador.....	83
2. Os reis e o ritual das Águas de Oxalá.....	87
3. As Águas de Oxalá e a Lavagem do Bonfim.....	98
Conclusão.....	120
Fontes e Bibliografia.....	125

INTRODUÇÃO

Um mito recolhido por Reginaldo Prandi, em seu livro *Mitologia dos Orixás*, narra a origem do candomblé.¹ Ele explica como ocorreu a separação entre o céu e a terra e, conseqüentemente, entre os homens e os Orixás. Segundo o mito, os Orixás ficaram com “saudades de suas peripécias entre os humanos e andavam tristes e amuados”. Foram queixar-se a Olodumare, que consentiu que pudessem retornar à Terra, mas deveriam tomar o corpo material de seus devotos. Os Orixás agora tinham seus “cavalos”, os humanos, e através destes retornar à Terra em segurança cavalcando o corpo dos devotos. Para convidá-los, os humanos fariam oferendas, tocariam atabaques, cantariam e dançariam. Durante as festas, Orixás e humanos dançariam e poderiam conviver juntos novamente. Estava inventado, desta forma, o candomblé.

As formas como os homens e mulheres se relacionam com o sagrado podem ser entendidas como um traço da cultura. É esse modo específico de relacionamento do humano com o sagrado e do sagrado com o humano que propomos estudar através de duas comemorações específicas, a Lavagem do Bonfim e as Águas de Oxalá, e de um fato histórico que marcou a relação entre essas duas comemorações, a proibição da Lavagem do Bonfim em 1889.

Para a compreensão das transformações culturais e religiosas no Atlântico e a conseqüente formação de uma cultura e religiosidade afro-brasileiras, devemos refletir sobre o que entendemos como cultura e como se dá a sua dinâmica. Essa discussão é complexa, e em linhas gerais, podemos situá-la tomando como pressuposto básico que africanos e afro-descendentes, no Novo Mundo, tiveram uma grande criatividade e simplesmente não recomeçaram uma cultura africana no Brasil, mas criaram uma nova a partir das heranças da terra natal e dos novos contatos travados².

Segundo Thorton, a cultura deve ser entendida como o modo de vida de uma sociedade incluindo seus vários componentes, como parentescos, estrutura política, linguagem e literatura, artes, música, dança e religião³. Uma definição muito próxima da proposta por Clifford Geertz⁴, ou seja, os elementos acima descritos formariam uma techedura de significados na qual o homem está imerso. E dentro desta teia os homens se comunicam e desenvolvem seu conhecimento e as atitudes perante a vida, através de concepções herdadas expressas de forma simbólica.

¹ PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, pp. 526-528.

² THORNTON, John Kelly. *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico, 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, pp. 312-324.

³ Idem, p. 280

⁴ GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 15.

Os elementos constituintes da cultura não são estáticos. Alguns mudam mais rapidamente que outros nas proximidades culturais. As estruturas políticas mudam de forma mais ligeira, religiões e filosofias mudam, mas não tão rápido, pois estão sendo informadas por complexos sistemas de símbolos. Desta forma, as culturas estão em constante mutação. A dinâmica cultural não ocorre com a mesma velocidade para todos os seus componentes. A análise das mudanças deve levar em conta os contextos específicos e os elementos culturais privilegiados. A cultura afro-brasileira emergiu dessas interações, “moldada pelas novas forças em uma nova criação”⁵.

A experiência no cativeiro e como libertos fez com que africanos e descendentes se relacionassem com as mais diferentes formas culturais e religiosas, e a partir desses novos contatos, foram reelaborando suas próprias visões de mundo e constituindo o que hoje conhecemos como cultura e religiosidade afro-brasileira.

Os cativos não estavam culturalmente sós quando chegaram à América. Aqui encontraram vizinhos moradores de cidades próximas na África, assim como indivíduos do mesmo grupo cultural. Encontraram outros com quem partilhar seus costumes no novo ambiente, sobretudo nas grandes propriedades e áreas urbanas. Esta última será nossa área privilegiada de interesse, pois foi na periferia da cidade de Salvador e Recôncavo que africanos e descendentes modificaram suas culturas e suas formas de religiosidade, ao mesmo tempo em que resistiram ao tratamento homogeneizante e hegemônico da cultura e religiosidade européia.

Essa discussão se faz necessária para nos posicionarmos diante daquilo que entendemos como cultura e religiosidade afro-brasileira. Há uma grande tendência, como afirma Thornton ⁶, ao analisar a questão da dinâmica cultural, a identificar essa cultura formada ou como uma sobrevivência africana na sociedade, ou como simplesmente uma mistura. Ele chama a atenção e coloca a discussão como tendo um cerne que é a compreensão da interação cultural e suas transformações. Logo, podemos entender cultura não como algo estático, e sim observando as alterações internas como mudanças políticas, de ambiente, modismos e externamente, a partir dos contatos com outras culturas devido ao comércio, alianças políticas. Essa dinâmica teria impactos diferentes na formação da estrutura familiar, estética, política e religiosa.

Procuraremos mostrar a dinâmica cultural na Bahia do final do Oitocentos e início da República como resultado de um relacionamento circular quando se observa influências

⁵ THORNTON, John. *Op Cit.*, p. 285.

⁶ Idem, p. 253.

recíprocas partindo da cultura dominante em direção à cultura popular como vice-versa. A circularidade cultural existente é observada tanto na forma como os candomblés foram se constituindo, isto é, em um diálogo com a cultura dominante, utilizando elementos da mesma e resignificando-os ⁷.

Uma outra análise sobre a formação de uma cultura afro-americana e como ela ocorreu em diferentes aspectos e, também, fazendo um contraponto aos estudos de Thornton, é encontrada em Richard Price ⁸. Este autor, a partir das preocupações de como os africanos e afro-americanos viam seu passado, agiam e falavam dele, mostra que uma simples continuidade de um passado africano não dá conta de explicar a complexidade da cultura afro-americana. Para compreendermos a constituição da cultura afro-americana, tomaremos como exemplo o candomblé do Ilê Axé Opô Afonjá, inaugurado no início da República, em 1910.

Nosso objetivo é compreender como a cultura afro-brasileira se constituiu a partir da constituição do ritual denominado Águas de Oxalá. O estudo do candomblé nos permite ver como grupos africanos, ao estabelecerem-se no Brasil, procuraram se integrar em um novo contexto utilizando os instrumentos disponíveis e a cultura que trouxeram. Criaram algo novo. Esse novo, mesmo sendo reconhecido como originalmente africano, nos possibilita compreender esses grupos como construtores e não copiadores de uma tradição africana. Queremos mostrar que o candomblé surgiu como uma novidade dentro de uma circularidade cultural possibilitada pelo Oceano Atlântico. “De um Novo Mundo se trata, por certo, pois aqueles que se tomaram seus povos o refizeram e, nesse processo, refizeram a si mesmos.”⁹

Mintz e Price iniciam o livro *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*, mostrando que na diáspora a transposição cultural nunca é completa, tanto de africanos, como de europeus. O que ocorreu na formação da cultura afro-americana foi uma interpenetração dessas culturas, acrescentamos aqui a ameríndia, e esta interpenetração seria o aspecto mais interessante da formação das sociedades crioulas.¹⁰ O que os autores chamam de

⁷ GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 10.

⁸ PRICE, Richard. ‘O milagre da criouliização: retrospectiva, in *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 25, n. 3, 2003.

⁹ MINTZ, Sidney Wilfred e PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas: Universidade Candido Mendes, 2003, p. 113.

¹⁰ Idem, pp. 22-23.

interpenetração aqui será denominado de circularidade, conceito desenvolvido por Guizburg no livro *O Queijo e os vermes*.¹¹

A definição de cultura elaborada por Mintz e Price está baseada nas discussões de Melvilles J. Herskovits, segundo os autores.¹² Cultura seria como um “corpo de crenças e valores socialmente adquiridos e padronizados, que servem de guias de e para a conduta num grupo organizado.”¹³ Os autores alertam que utilizarão esse conceito com um pouco de “distorção”, pois estão tratando de grupos que foram separados de seus respectivos contextos culturais e transportados, para o Novo Mundo, em grupos mais ou menos heterogêneos, logo essa transmissão desse corpo de crenças vê-se comprometida, da forma como proposta pelo conceito, e impõe-se a questão de como a cultura trazida será transmitida dentro de um grupo ainda em formação já no negreiro e que irão se autofundar nas Américas.

Através do conceito de criouliização, Price demonstra a dinamicidade deste em relação a de africanidade, que privilegia as permanências africanas na cultura do Novo Mundo. O conceito de africanidade se mostra insuficiente para a análise dos terreiros, visto que estes foram unidades dinâmicas e não somente locais de preservação de determinados traços culturais e religiosos, de forma estática, sem nenhum diálogo com o novo contexto. A africanidade pressupõe, neste sentido, que a herança africana seja vista de maneira uniforme e singular, não revelando as diferenças culturais das sociedades em questão.¹⁴ Segundo Price, o conceito de africanidade postula uma única cultura africana como fonte e sua sobrevivência, ao longo do tempo, dando o tom da tradição afro-americana, perdendo de vista o processo histórico¹⁵.

A grande tarefa seria delinear os processos pelos quais o material cultural que foi preservado na diáspora, pôde contribuir para criação de instituições como o candomblé e seus

¹¹ GUINZBURG, Carlo. *Op Cit.*

¹² MINTZ, Sidney W. e PRICE, Richard. *Op Cit.*, p. 27.

¹³ *Ibidem*, p. 26.

¹⁴ MINTZ, Sidney W. e PRICE, Richard. *Op Cit.*, p. 27.

¹⁵ A noção de processo histórico foi abordada aqui a partir das reflexões de CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, pp. 18-21. Segundo Chalhoub, a idéia de processo diferencia-se de transformação por permitir identificar a “imprevisibilidade” dos acontecimentos. A noção de transformação dá idéia de uma determinação histórica, ou seja, parte-se de um ponto para chegar a outro. Seguindo este raciocínio, procuraremos analisar como as transformações, ao longo do século XIX, das lavagens da igreja do Bonfim acarretaram a sua proibição. A proibição foi emblemática no sentido de nos mostrar como o diálogo entre manifestações religiosas de africanos e descendentes e manifestações religiosas de católicos modificou ambas as práticas religiosas. Tanto a lavagem da igreja foi-se alterando no decorrer do tempo como as formas de religiosidade africana. Sendo assim, não há transformação de uma coisa em outra e sim um processo dinâmico cultural.

rituais.¹⁶ A formação dessa instituição a que os escravos e libertos se dedicaram, a fim de introduzir coerência, sentido e um certo grau de autonomia em sua condição, é uma inovação verdadeiramente brasileira, construído de maneira particular e em circunstâncias diferenciadas durante o Brasil Império e Republicano e perpetuado dentro dessa lógica de transformações de geração a geração.

O candomblé nagô será formado como novidade a partir do momento em que se diferenciará, no contexto mais geral das práticas mágico-religiosas exercidas de formas individuais por libertos ou não, ou coletivas, como calundus e Acotundá. Essa diferenciação será percebida através da formação de sociedades religiosas representadas por famílias simbólicas, por novos vínculos sociais, novos sistemas culturais. O candomblé terá um caráter agregativo, o que não o exime de tensões e conflitos.

Mintz e Price convidam os leitores a refletirem sobre o que as pessoas sentem saudade na diáspora. Eles assinalam que o saudosismo não recai sobre uma “herança cultural” perdida, em sentido abstrato, mas “nas relações pessoais experimentadas no convívio imediato, desenvolvidas num contexto cultural e institucional específico”.¹⁷ A reconstrução de uma cultura, seguindo este raciocínio, fica atrelada aos contextos sociais em que as identidades, as relações afetivas, a religiosidade foram vivenciadas ordinariamente seja aqui como acolá. A destruição desses laços pelas guerras, apresamentos e posterior transformação em cativos, fará com que a “bagagem cultural de cada indivíduo sofre uma transformação fenomenológica, até que a criação de novas estruturas institucionais permita uma nova fabricação do conteúdo, baseado no passado – e muito distante dele”.¹⁸

O conceito de crioulização pode ser utilizado para a análise da religiosidade afro-descendente a partir de alguns pressupostos. Não perderemos de vista as questões levantadas por Thornton sobre a necessidade de se conhecer as sociedades africanas para conhecermos a formação da cultura e da religiosidade afro-brasileira¹⁹. Partiremos do princípio de que africanos e descendentes recorreram às suas matrizes culturais étnicas para recriarem sua cultura aqui no Brasil. A questão da pertinência da etnicidade deve ser contextualizada, e procuraremos não cair na armadilha de achar que todos são africanos sem termos a perspectiva das vinculações aos

¹⁶ MINTZ, Sidney W. e PRICE, Richard. *Op Cit.*, pp. 38-55.

¹⁷ Idem, p. 71.

¹⁸ Idem.

¹⁹ THORNTON, John. *Op Cit.*

grupos nacionais em África, como anagôs, fons, oyós, ketus, ijexás, ekitis, efons, entre outros. Os africanos, aqui chegados, recorreram também às suas matrizes étnicas para recriarem sua cultura.

Podemos concluir, neste sentido, que a criouliização significa a mudança e dinamicidade que ocorreram, durante a constituição dos candomblés, devido à circularidade cultural e não por uma determinada cultura ter a característica essencial de ser dinâmica. Por si só, uma cultura não se modifica, a mudança ocorre no contato permeado por tensões e relações de poder.

Segundo Ginzburg, a cultura deve ser compreendida como um conjunto de atitudes, crenças, códigos de comportamento próprio de determinados grupos em um determinado momento histórico. Desta forma, oferece um campo de possibilidades ao indivíduo, mas ele se moverá dentro deste campo de forma condicionada²⁰, manipulando os elementos culturais disponíveis. O esforço de obter a hegemonia²¹ religiosa, por parte da elite católica, assumirá a forma de repressão religiosa contra os terreiros de candomblé buscando a extinção dos mesmos.

As vinculações de afro-brasileiros se deram na forma de engajamento multicultural ou sincrético? As trocas culturais e apropriações de elementos de outras sociedades, como vimos, ocorreram na África como no Brasil e foram facilitadas pelo Atlântico. Desta forma, não entendemos que a cultura dos africanos e afro-descendentes, no Novo Mundo, partiu do zero. Entendemos o processo cultural em questão como resultante da circularidade cultural, logo a opção pelo engajamento multicultural nos levaria a enfatizar a importância da hegemonia e da subjugação²², concluindo que a constituição da cultura afro-brasileira teria sido o resultado de uma resistência à cultura das elites, o que seria uma posição contraditória com a nossa proposta de análise. Como se não pudessem ter iniciativa e fizessem a leitura de mundo a partir das práticas culturais de um determinado segmento da sociedade. A religiosidade afro-brasileira foi construída dentro de um contexto histórico específico, e no nosso caso, nos reportamos para a Bahia do século XIX, principalmente depois de 1850 até 1910, onde encontramos um grande contingente de escravos e uma redefinição do cenário étnico com a vinda expressiva de escravos da iorubalância. O candomblé foi forjado nos interstícios, nos lugares de tensão entre as culturas. Entendendo o processo como um movimento de criouliização, podemos perceber que o sincretismo é um elemento constituinte deste processo e entendido a partir do seu caráter relacional, articulando diversos fenômenos que parecem opostos, mobilizando idéias em torno de

²⁰ GUINZBURG, Carlo. *Op Cit.*, p. 12 e 20.

²¹ *Ibidem*, p. 190.

²² *Idem*, p. 391.

temas existenciais profundos²³. Veremos que pode ser lido como lugar de resistência, mas não simples preservação, como lugar de identidade, representações, tradições, memórias, e, sobretudo, como a constituição de uma nova religiosidade.

Entendemos a cultura forjada por africanos e afro-descendentes como mais uma das formas de se ler a cultura baiana. A tradição religiosa afro-brasileira é entendida como um elemento da cultura²⁴. Mas essa tradição aqui resgatada não significa algo conservador por excelência, retrógrado e anacrônico. A cultura é o lugar da luta, da perda e das negociações, mesmo que essas negociações sejam claramente feitas entre desiguais, ou seja, entre a elite dominante e os subalternos. A formação da cultura afro-baiana deve ser vista ligada à sociedade de uma forma geral e não como um enclave ou ilha. Com ela estabelece relações de poder traduzidas por uma dialética cultural. Ela foi forjada basicamente na oralidade, pois os meios impressos ou estavam preocupados em uma verdadeira campanha contra essas manifestações culturais ou passavam ao longe e só viam os africanos e descendentes como uma questão subjetiva ligada à campanha abolicionista²⁵.

Segundo Hall, não há uma cultura pura, autêntica e autônoma²⁶. Ela sempre deve ser vista dentro das relações de poder e de dominação culturais. Por isso, compreendemos a nação de candomblé nagô como uma organização religiosa e cultural que está na cidade e a contem. Os seus integrantes fazem parte do terreiro e estão ao mesmo tempo fora de seus muros, não sendo a cidade perdida de vista em momento algum. Isto pode ser entendido como uma incoerência, mas os grupos religiosos, se podemos generalizar, são contraditórios e jogam com as contradições. Eles fazem uma releitura daquilo que é imposto pela cultura dominante²⁷. Uma coerência própria é forjada a partir dos modelos que lhes são impostos como a própria constituição do candomblé a partir do conceito de nação.

Podemos entender, desta forma, que elementos tradicionais constitutivos da cultura são manipulados e rearranjados o tempo todo. Tradição não significa permanência de velhas formas e sim novas articulações respondendo às novas demandas do grupo. Por isso compreendemos a elaboração de identidades mais como sentimento de pertença, processual e relacional que

²³ FERRETI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; São Luís: FAPEMA, 1995, pp. 17, 71-78.

²⁴ HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, p. 243.

²⁵ CARVALHO, José Murilo. 'Brasil: nações imaginadas'. In: *Antropolítica*. Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política. UFF, n. 1, jan/jun de 1995, p. 18.

²⁶ HALL, Stuart. Op Cit., p. 238.

²⁷ CARVALHO, José Murilo. Op Cit., p. 48-49.

cultural, apesar da cultura ser parte integrante da identidade. Mas os elementos ditos tradicionais ou foram inventados há pouco tempo e possuem a idéia de longevidade ou foram resignificados²⁸. Tradições inventadas não no sentido de falseamento da realidade, mas como algo construído historicamente e com certa intencionalidade. Estas se caracterizam por serem uma tentativa de estabelecerem uma coesão social, legitimar a instituição onde estão sendo forjadas e a socialização de seus membros.

Há outros elementos que envolvem a análise da tradição, que abordaremos no decorrer do trabalho. Os costumes que foram criados são entendidos como práticas que fixam as tradições. Eles foram sendo instituídos devido à repetição e passados pela oralidade. Essa questão envolve tanto os procedimentos que caracterizam e diferenciam uma nação de candomblé de outra, como o candomblé de keto, de angola ou jeje. Os valores criados pelas tradições são passados e inculcados através de regras tácitas e dos costumes. Essas regras definem as relações, as hierarquias, as formas de comportamento diante da sociedade e dentro do espaço religioso. Tem-se na oralidade o instrumento central de transmissão e inculcação desses costumes.

Formação do mundo Atlântico: a circularidade cultural

O século XV, para a região do Atlântico, foi marcado por um importante fator: as navegações européias. Tal fato possibilitou contatos entre diferentes partes do Velho Mundo (que neste caso também incluía parte da África do Norte e Oriente) com os dois Novos Mundos – as Américas e a região centro-oeste da África. As rotas criadas pela navegação do Atlântico não devem ser limitadas à parte costeira destes continentes. Segundo John Thornton, “as rotas por água foram as formas mais antigas de se viajar” e para se compreender a dimensão do mundo atlântico devemos ir além da parte costeira²⁹. As rotas marítimas, neste caso, ligam-se às terrestres possibilitando conexões de longa distância entre as diferentes regiões africanas, o Mediterrâneo, o Oriente e, depois, com as Américas. Os comerciantes, utilizando rios como o Níger, transferiam mercadorias de uma região à outra. O Saara também foi muito utilizado nas rotas comerciais. Os sistemas hidrográficos da África Ocidental tiveram papel fundamental nas trocas comerciais e culturais entre o Novo e o Velho Mundo. O complexo Níger-Senegal-Gâmbia

²⁸ HOBSBAWN, Eric e RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 13.

²⁹ THORTON, John. Op Cit., p. 58.

unia uma grande parte da África Ocidental. O rio Níger possibilitava a integração dos reinos de Haussa, os estados Iorubás e os reinos de Nupe, Igala e Daomé através de um sistema hidrográfico que unia estas áreas ao Atlântico. Desta forma, “os caminhos por água definiram a região atlântica, e os rios a estenderam muito além do litoral”³⁰.

A abertura do Atlântico como fator de integração entre o Novo Mundo e a África foi o resultado de fatores técnicos, geográficos, políticos e econômicos com o objetivo de desenvolver o comércio europeu. Os europeus foram desenvolvendo a tecnologia das navegações conforme os obstáculos iam surgindo. Tinham interesses econômicos em achar terras onde pudessem encontrar produtos naturais valiosos ou produzir gêneros agrícolas lucrativos. Os ibéricos não foram os únicos a realizarem tais investidas, mas financiaram as maiores descobertas³¹. As investidas ibéricas e o Império Português interessam diretamente nossas pesquisas. Aos portos brasileiros, que fez parte por muito tempo do Império Português, chegaram milhares e milhares de homens respondendo às demandas de uma economia que solicitava mão-de-obra barata conseguida em solo africano e que passou a ser “pedra basilar para seu desenvolvimento”³². Estas relações não foram unilaterais. A abertura do Atlântico para o tráfico de escravos foi possibilitada pelo excedente do tráfico interno baseado em um sistema escravista já existente.

Essas pessoas que vieram para cá, forçadamente, trouxeram seus modos de viver, organizar, visões de mundo, conceitos de civilização, cultura, organização social etc. A visão que temos de nossos antepassados africanos deve ser mudada. É preciso alterar o enfoque que temos dos escravos. A imagem do negro sofredor não serve mais como paradigma para uma compreensão da cultura afro-brasileira. A questão não é retirar da escravidão seu teor de violência, mas sim, exercitar a capacidade de refletir, analisar e decidir por um posicionamento metodológico e teórico que estuda o papel do negro, não só como mão-de-obra para as grandes plantações ou mineração. O enfoque centra-se em indivíduos e grupos produtores de cultura, de identidades, conceitos religiosos e técnicas. Vinham de sociedades com organizações sociais

³⁰ Idem, pp. 61-63.

³¹ Ibidem, pp. 65-67.

³² SILVA, Rosa da Cruz. “Bengela e o Brasil no Final do século XVIII: relações comerciais e políticas”. In: *Angola e Brasil nas rotas do Atlântico Sul*. PANTOJA, Selma e SARAIVA, Flávio Sombra (orgs.). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999, p. 127.

próprias que trocavam produtos os mais diversos, inclusive culturais, não só através do comércio local, como do comércio de longa distância, vencido em grande parte pela utilização do camelo³³.

As sociedades da África Ocidental construíram suas cidades mais afastadas do litoral devido à floresta tropical. Esta era uma barreira natural para a criação de gado e desenvolvimento populacional devido, entre outros motivos, à mosca tsé-tsé, transmissora de doença fatal ao gado, muito freqüente nesta área³⁴. A floresta como barreira para estas populações se voltarem totalmente para o Atlântico não foi empecilho para a integração com a África do Norte e o Oriente, principalmente através do Saara. Várias correntes migratórias e comerciais percorriam estas rotas em várias direções. Logo, quando a África Ocidental foi aberta para o Atlântico, já havia uma história antiga de integração entre diversas partes da África com a que ficaria conhecida como África Atlântica.

Como vimos, os contatos entre diversas sociedades já ocorriam em território africano. A natureza desses contatos e os impactos culturais resultantes são motivos de diversos debates entre os estudiosos, pois a forma como se compreende a cultura será decisiva para compreendermos como essas pessoas, no Novo Mundo, imprimiram as que trouxeram. Nossa discussão será em torno da constituição do candomblé como uma parte da produção cultural de africanos e afro-descendentes no Brasil Imperial e começo do Brasil republicano (1850-1920).

As discussões sobre candomblé devem contemplar vários aspectos: a formação do Mundo Atlântico; como estavam organizados, em África, os grupos em diáspora; as linhas gerais de orientação do Império Português e, sobremaneira, como estava constituída a sociedade brasileira, principalmente a baiana, no século XIX. Esses recortes serão vistos principalmente a partir do viés cultural e das manifestações religiosas.

O Atlântico, seguindo a linha de análise de Dale Tomich³⁵, foi um espaço de trocas culturais que ligou, como vimos, diversos espaços: Brasil, Costa Ocidental da África e Portugal. Entendemos o Atlântico como um espaço integral, através do qual sociedades combinaram suas histórias, culturas e religiões. A presença européia no interior da costa ocidental da África foi muito tardia. Ocorreu, efetivamente, quase no final do século XIX. A presença deles ficou restrita, principalmente, ao litoral, e não vivenciaram quase nada da realidade das sociedades

³³ SILVA, Alberto da Costa. *A manilha e o libambo: a África e a escravidão de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002, p. 91; PEREIRA, José Maria Nunes. *África um novo olhar*. Rio de Janeiro: CEAP, 2006, p. 16.

³⁴ PEREIRA, José Maria Nunes. *África um novo olhar*. Rio de Janeiro: CEAP, 2006, p. 16.

³⁵ TOMICH, Dale. 'O Atlântico como espaço histórico' in *Estudos Afro-Asiáticos*. Rio de Janeiro: Centro de Estudos Afro-Asiáticos, ano 26, mai-ago, 2004/2, p. 223-227.

africanas. No que diz respeito às manifestações religiosas, a alteridade e preconceito prevaleceram neste período. E esta ignorância em relação à religiosidade africana se projetou no Novo Mundo. Porém, as rotas marítimas abertas por eles devido ao comércio, possibilitaram os contatos dos africanos da costa ocidental da África, na forma de cativos ou não, com o Brasil.

A partir dessa questão podemos perceber que essas sociedades não estavam fechadas e isoladas. O Atlântico possibilitou a integração cultural e comercial entre elas, porém não de uma mesma forma. As relações foram diferenciadas e hierarquizadas em muitos aspectos. A perspectiva de Tomich, nos possibilita pensar essas culturas não como independentes umas das outras, mas se constituindo de forma diferencial dentro do mesmo processo de formação do Atlântico como um espaço histórico. Podemos, também, ao analisar essas unidades nas suas relações, identificar as particularidades das mesmas. É a partir deste ponto de vista que pretendemos analisar a constituição do candomblé no século XIX, uma particularidade dentro da perspectiva atlântica.

A partir do momento que tomamos o Atlântico não mais como uma barreira e sim como um facilitador das trocas culturais entre Europa, Brasil costa Ocidental da África, devemos indagar como se dá essa dinâmica cultural. Ou seja, como compreendemos essas trocas e em que bases elas se dão. Esta questão está dentro da discussão travada por Tomich, que define o Atlântico como região histórica da economia-mundo onde unidades econômicas, políticas, sociais e culturais particulares são concebidas como partes das economias mais amplas do Atlântico e do mundo. Sendo assim, não podemos compreender a sociedade baiana desconectada do Brasil e do mundo. Ela está inserida dentro desses contatos que serão fundamentais para compreendermos como se constituiu a religiosidade afro-brasileira.

A formação do mundo atlântico permite perceber claramente a circularidade tanto da cultura africana como européia entre brancos, negros, escravos e libertos. Os negros, já na Lisboa do século XV, vivenciaram sua religiosidade de diversas formas dentro de um campo de possibilidades. Nos mais distintos locais, tanto na Lisboa de Portugal, como na Bahia de Todos os Santos ou nos territórios Iorubá, Dahomé, Congo ou Angola, eles viveram a religiosidade de modos variados: de forma legítima, em território africano, ou tida como feitiçaria e demonizada em Portugal como nas suas colônias. A Inquisição perseguiu todas essas práticas africanas e possibilitou a produção de extenso material escrito sobre as perseguições, possibilitando um

estudo posterior sobre variados aspectos das relações sociais estabelecidas tanto na metrópole como nas colônias.³⁶

Segundo Calainho, muitos curandeiros utilizavam, em Portugal, elementos ligados ao culto cristão, como água benta, orações, hóstias, terços, cruces no sentido de potencializar os efeitos da cura, revelando um evidente sincretismo mágico-religioso.³⁷ Essa circularidade cultural também será observada no Brasil, quando os mesmos elementos serão utilizados por afro-brasileiros para os mais diversos fins.

A circularidade cultural não será observada somente neste momento inicial. A constituição do candomblé no século XIX será marcada por esse diálogo inter-religioso. A criação do ritual denominado Águas de Oxalá é um exemplo por excelência dessa circularidade. As práticas religiosas não ficam limitadas aos muros do terreiro. Oxalá será festejado na rua, na colina sagrada onde foi erguida a Igreja do Senhor do Bonfim e a proibição de sua lavagem, no momento em que recentemente a República havia sido proclamada, fará com que as lideranças religiosas do Axé Opô Afonjá, dentro do espírito de transformação desse momento³⁸, reelabore sua festa. A festa de Oxalá, que era realizada em um dia, passa a ser feita em 17 dias quando novos elementos foram somados aos já existentes.

Práticas de determinadas regiões africanas para expulsar feitiços foram observadas tanto em Portugal como nas Minas Gerais no século XVIII. Um dos elementos por excelência utilizado nas práticas mágico-religiosas, observados nestes lugares do Mundo Atlântico, por exemplo, era o sangue. “Entre a maioria dos povos africanos, as forças vitais, que perpetuam a vida e proporcionam energia”, são de grande importância e encontram-se fundamentalmente no veículo da vida - o sangue. Esse foi um instrumento para vários procedimentos mágicos e para selar os pactos com os demônios, o que justificava a perseguição pela Inquisição.³⁹

A comunicação com os mortos, os antepassados africanos através de oferendas e evocações também foi observada nos dois lados do Atlântico e perseguida pela Inquisição. Essas práticas, identificadas nesses diferentes lugares, demonstram a circularidade cultural e que o Atlântico não foi uma barreira para a comunicação entre as diversas sociedades. Esses contatos

³⁶ CALAINHO, Daniela Buono. “Jambacousses e Gangazambes: feiticeiros negros em Portugal” In: *Afro-Ásia*, 25-26, 2001, 141-176, p. 143.

³⁷ Idem, p. 148.

³⁸ CARVALHO, José Murilo. *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, pp. 11-12.

³⁹ Idem, pp. 153-154.

não cessaram mesmo depois da Independência do Brasil, em 1822, e final do tráfico de cativos, em 1850. E analisando a formação desse mundo podemos perceber que no Brasil, essas práticas tiveram seus diferenciais, pois o contexto não é o da Europa, e o candomblé reelaborou muitas delas, como por exemplo, o culto dos antepassados, que já não podia mais pertencer à linhagem do chefe, linhagem destruída na diáspora. Os antepassados passam a ser os fundadores dos primeiros candomblés e são considerados assim até hoje pelo *povo de santo*, como são chamados.

No primeiro capítulo, analisaremos o processo histórico de constituição do candomblé nagô baiano. Para tanto, faremos um estudo sobre os antigos calundus, acontundá e as irmandades de preto. O objetivo é compreender como se deu a constituição dessa instituição religiosa e sua busca por uma identidade própria em um contexto religioso diversificado. No segundo capítulo, abordaremos os diferentes projetos de civilização, o da República e o dos africanos e descendentes, e a proibição da lavagem da Igreja de Nosso Senhor do Bonfim. O embate entre diferentes projetos influenciou diretamente na formação histórica do ritual das Águas de Oxalá, haja vista que, a experiência histórica e a expressão das relações sociais e, também, religiosas, de diferentes naturezas. No terceiro capítulo, deter-nos-emos na constituição histórica do ritual das Águas de Oxalá do Axé Opô Afonjá e seus significados. Um ritual que mostra a novidade do candomblé como uma instituição religiosa e formadora de identidades, representações de mundo e um território religioso legítimo. Um ritual religioso constituído a partir de escolhas políticas que orientaram suas lideranças a optarem por caminhos diferentes tanto no contexto religioso afro-brasileiro como católico de uma forma geral.

CAPÍTULO I

A CONSTITUIÇÃO DO CANDOMBLÉ NAGÔ NO OITOCENTOS: TRADIÇÃO, IDENTIDADE E REPRESENTAÇÃO

1. Candomblé – uma revisão bibliográfica

Os estudos efetivos sobre candomblé foram iniciados por Nina Rodrigues no começo do século XX com a publicação de artigos na Revista Brasileira sob o título *O animismo fetichista dos negros baianos*. Seus escritos foram produzidos no plano da alteridade, vendo o candomblé como algo exótico. Suas pesquisas, que começaram em 1900, estavam dentro da grande questão do momento pós-Abolição: como ficaria a situação do negro nesse novo período e a questão da variedade cultural. Ou seja, o negro era um problema que devia ser encarado sobre diversos aspectos, inclusive o religioso. O autor caracterizou os primeiros terreiros como culto jeje-nagô, ressaltando-lhes a questão da resistência frente à catequese e à repressão policial. Uma das preocupações que o moveu foram as conseqüências que a miscigenação iria trazer para a sociedade brasileira.⁴⁰

Nas décadas de 1940-50, a partir das pesquisas de Roger Bastide, o terreiro deixou de ser estudado somente como um lugar de sobrevivência de cultos antigos, pois para ele o candomblé significa a fundação de uma África no Brasil, e passa-se a analisar as modalidades de seu funcionamento, infra-estrutura econômica, os mecanismos de estruturação em meio à sociedade mais ampla. Continuou, como Nina Rodrigues, a privilegiar os terreiros jeje-nagô como referenciais para as pesquisas sobre as religiões de matriz africana, vendo de forma negativa a diversidade de influências sofridas ao longo da estruturação das diversas modalidades de candomblé.⁴¹

Em seu livro *Candomblé da Bahia* (2001), Bastide deu um novo tom ao estudo do candomblé. Agora não há mais fundamentalmente a preocupação com a miscigenação, como havia em Nina Rodrigues, nem um enfoque somente descritivo de cunho etnográfico, como encontramos em alguns estudos de Édson Carneiro, preocupado em narrar as condições materiais do terreiro do Engenho Velho, o cotidiano, algumas festas e os deuses cultuados.⁴²

Para Bastide, o candomblé abria para o negro a possibilidade de refundar em solo brasileiro a África e, desta forma, amenizar a herança da escravidão e a exclusão social. O

⁴⁰ NINA RODRIGUES, Raimundo. *Os africanos no Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

⁴¹ BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

⁴² CARNEIRO, Édson. 'Linhas gerais da casa de candomblé'. In: *Revista do Arquivo municipal*, ano VI, vol. LXXI. São Paulo: 1940, pp. 129-140.

candomblé permitiu a recriação da família, de forma simbólica, que havia ficado do outro lado do Atlântico. Era um mundo negro e comunitário-familiar, onde não havia a opressão da sociedade branca. Bastide menciona, em alguns momentos, em *O candomblé da Bahia*, as rivalidades entre líderes religiosos – babalorixás, ialorixás e babalaôs -, mas não torna isso um ponto relevante a ser discutido ao longo da sua obra.

Nas décadas de 1960-70, o candomblé passa a ser enfatizado como grupo social, principalmente através das pesquisas de Vivaldo da Costa Lima⁴³. Este autor trata das questões relacionadas aos atritos internos desses terreiros entre as famílias-de-santo e líderes carismáticos empenhados em assegurar seu poder dentro e fora dos mesmos. A linha de pesquisa iniciada por ele foi levada adiante. Os pesquisadores não estão mais somente interessados nas descrições culturais desses terreiros, e sim nas relações destes com a comunidade. O conjunto da sociedade brasileira passa a ser visto dentro dos terreiros juntamente com suas questões.

Ainda na década de 1970, as pesquisas de Juana Elbein dos Santos se inserem em um momento em que se acredita que muitos conhecimentos foram perdidos no processo de constituição dos candomblés.⁴⁴ Essas perdas procuram ser recuperadas através das leituras de livros de intelectuais, como da referida etnóloga, que realizou grande parte das suas pesquisas em território africano. O livro passa a ser entendido como uma forma de recuperar mitos, sentidos, língua e a tradição perdida. As pesquisas de Elbein dos Santos realizavam-se, em grande parte, nos territórios do atual Benim e da Nigéria, assim como no terreiro do Axé Opô Afonjá, em Salvador. Ela fez um estudo comparativo e procurou descrever mitos e rituais que ocorreram nestes países africanos numa tentativa de explicar e dar sentido aos ocorridos no terreiro de Salvador.

Um estudo importante, publicado na década de 1970, foi o livro *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*, de Yvonne Maggie Velho, em que a autora faz uma análise de um terreiro de umbanda do Rio de Janeiro e seus conflitos⁴⁵. Mostra como cada membro do terreiro possuía sua história de vida e vivenciava o ritual de formas diferentes. Seu estudo abre um campo de análise até então negligenciado pela maioria dos autores preocupados em ver um terreiro como uma pequena África e uma sociedade harmônica, sendo os conflitos muitas vezes citados como

⁴³ LIMA, Vivaldo da Costa. *A família-de-santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupoais*. Salvador: Corrupio, 2003.

⁴⁴ SANTOS, Juana Elbein. *Os nagô e a morte: pàde, aàsèsè e o culto ègun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1986.

⁴⁵ VELHO, Yvonne Maggie Alves. *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1977.

algo secundário e como se não interferissem na organização dos mesmos. Segundo ela, as demandas teriam um papel importante no momento de marcar identidades, fronteiras externas e internas e os usos que os membros desse terreiro fazem dos símbolos ritualísticos nas lutas internas por poder.

A década de 1980 foi marcada pelas pesquisas de Pierre Verger⁴⁶. Ele oferece ao *povo-do-santo* ou não membros de terreiros uma monumental obra com rica iconografia de como os Orixás são cultuados nas duas partes do Atlântico. O livro de Verger é entendido como uma forma de romper a barreira física do Atlântico. Para os integrantes das religiões afro-brasileiras, ler as publicações dos pesquisadores que foram para a África significava preencher o vazio de não poderem ir pessoalmente à terra de onde vieram os Orixás e os ancestrais.

Ainda na década de 1980, Patrícia Birman estuda a umbanda e o candomblé a partir da perspectiva da construção de gênero.⁴⁷ O candomblé já não é mais percebido como lugar de resistência, mas sim como um lugar onde os conflitos sociais também estão contidos. Birman investiga o modo como o terreiro lida com as diferenças. O candomblé não é mais pensado a partir das especificidades étnicas. Ele é um ponto de partida para pensarmos a sociedade de uma forma mais ampla.

No final deste período, o livro de Beatriz Góis Dantas *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*, publicado em 1988, propõe importantes questões para pensarmos sobre as religiões afro-brasileiras.⁴⁸ Segundo a autora, os terreiros, como conhecemos hoje, não são simplesmente manifestações da contribuição do negro para o acervo cultural brasileiro, nem tampouco o resultado de um longo e mecânico processo de resistência dos negros contra a dominação dos brancos⁴⁹. Crítica as análises que partem dos terreiros jeje-nagô como modelos para uma compreensão das demais modalidades. Vincula essa questão à necessidade, na década de 1930, em decorrência do regionalismo nordestino, de fortalecer o modelo citado como sinal diacrítico do Nordeste africano em relação ao Sul europeu. Os intelectuais teriam valorizado a contribuição da cultura nagô classificando-a como mais pura, logo como sinônimo de resistência,

⁴⁶VERGER, Pierre. *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. Bahia, Salvador: Corrupio/Círculo do Livro, 1981.

⁴⁷ BIRMAN, Patrícia. *Feitiço, carregado e olho grande, os males do Brasil são – estudo de um centro umbandista numa favela do Rio de Janeiro*. Dissertação de Mestrado, Museu Nacional – UFRJ (mimeo), 1980.

⁴⁸ DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

⁴⁹ Idem, p. 15.

já que com pouca mistura, a partir dos traços encontrados nos candomblés e tomados como africanos⁵⁰.

Em sua análise, Beatriz Dantas afirma que há dois temas majoritários que guiam as pesquisas sobre as religiões afro-brasileiras: as análises sobre os conteúdos culturais e suas especificidades (para identificar a cultura africana) e a procura pelas origens (para mostrar o grau de preservação da cultura africana pelos terreiros). Essa busca por africanismos teria sido iniciada por Nina Rodrigues, que mostrava os traços culturais africanos como formas de sobrevivências. René Ribeiro que mostrava os traços africanos como parte de um sistema religioso africano alternativo e funcional e, por fim, os mesmos como expressão de um verdadeiro pensamento africano, segundo Roger Bastide e Juana Elbein dos Santos⁵¹.

A partir da década de 1990, com Reginaldo Prandi, o terreiro passa a ser visto como espaço valioso de bens simbólicos.⁵² Nos candomblés o mundo é reafirmado e valorizado em seus aspectos econômicos, culturais e políticos. Ao propor meios para lidar com o mundo, graças à utilização de conceitos mágicos, permite que cada indivíduo lute com armas simbólicas contra tudo aquilo que o esmaga. O autor fez seus estudos sobre os terreiros de São Paulo e sua impressionante expansão. Segundo ele, o candomblé afirma o mundo e valoriza o que as outras religiões consideram ruins, atraindo desta forma muitos adeptos. Esta seria uma das explicações para o grande crescimento do candomblé em São Paulo. Há um grande número de publicações em que sacerdotes transmitem seus conhecimentos e visões de como são constituídos estes terreiros. Este é o momento em que o terreiro passa a se relacionar de igual para igual com a sociedade.⁵³

Ainda na década de 1990, devemos destacar os estudos de Sérgio Ferreti, que fez uma análise sobre a Casa das Minas, no Maranhão.⁵⁴ O norte da discussão de Ferreti é mostrar que o sincretismo é um fenômeno constituinte da religiosidade brasileira e das religiões de uma forma geral. Os estudos das religiões afro-brasileiras ou tentam ignorar a questão ou tomam o mesmo como uma degenerescência ou, ainda, como uma característica peculiar da sociedade brasileira, da qual as religiões não escapariam. Ele está preocupado em entender como o sincretismo foi

⁵⁰ Idem, p. 21.

⁵¹ Idem, p. 19.

⁵² PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo – a velha magia na metrópole nova*. São Paulo, Hucitec/Edusp, 1991.

⁵³ A título de exemplo: *Meu tempo é agora*, de Mãe Stella do Axé Opô Afonjá; *Os candomblés antigos do Rio de Janeiro*, do oluô Agenor Miranda; *Caroço de dendê*, de Mãe Beata de Yemonjá entre outros.

⁵⁴ FERRETI, Sérgio Figueiredo. Op. Cit.

tratado na literatura e como este fenômeno ocorre na Casa das Minas, onde fez seu trabalho de campo.

Na década de 2000, Monique Augras⁵⁵ publica um texto analisando as representações que foram elaboradas ao longo do tempo pelos pesquisadores, na academia. A autora está preocupada em compreender duas questões que se entrelaçam. A primeira, em que bases ocorreram as vinculações entre líderes de terreiros e pesquisadores. E a segunda, como os terreiros utilizam os resultados das pesquisas acadêmicas. Vincula estas questões à necessidade dos grupos legitimarem seus valores e representações diante da sociedade e, ao serem analisadas suas tradições, cria-se a imagem de uma perenidade e excelência dos costumes tomados como representativos de uma determinada modalidade religiosa⁵⁶. Os estudos sobre o candomblé teriam começado com Nina Rodrigues, René Ribeiro e Roger Bastide. Estes pesquisadores, segundo Monique Augras, não teriam se preocupado com os conflitos dentro das casas de candomblé, pois tomam o modelo nagô como ideal a ser seguido e modelo de religiosidade africana⁵⁷.

Um novo rumo para as pesquisas seria tomado a partir dos estudos de Vivaldo da Costa Lima (1960) e Yvonne Maggie (1975), segundo Augras⁵⁸. Ambos os autores estariam preocupados em mostrar os conflitos dentro das religiões afro-brasileiras, o primeiro para as famílias de candomblé e a segunda para a umbanda. Este seria, também, o momento em que as pesquisas saem do foco da Bahia. O terreiro passa a ser concebido como pertencente ao conjunto da sociedade e não somente como foco de resistências africanas⁵⁹.

No começo do século XXI, dois autores apontaram, em suas pesquisas, aspectos importantes para os estudos sobre o candomblé. Reginaldo Prandi⁶⁰ propôs uma análise do candomblé diante das novas questões impostas pelo avanço das religiões Pentecostais. A partir desses novos condicionantes, e para se colocar frente ao mercado religioso de forma mais legítima, o candomblé, principalmente os de São Paulo, onde faz suas pesquisas, estaria passando por um processo de reafricanização. Desta forma, práticas perdidas estariam sendo retomadas. Stefania Caponi faz uma análise criticando a suposta questão da pureza de alguns terreiros em

⁵⁵ AUGRAS, Monique. O terreiro na Academia in: *Faraimará, o caçador traz alegria: mãe Stella, 60 anos de iniciação*, MARTINS, Cleo e LODY, Raul (orgs.). Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

⁵⁶ Idem, p. 46.

⁵⁷ Idem, pp. 49-53.

⁵⁸ Idem, p. 53.

⁵⁹ Idem, p. 54.

⁶⁰ PRANDI, Reginaldo. *Segredos Guardados: Orixás na alma Brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

relação a outros.⁶¹ A autora está preocupada com a questão da tradição e questiona a busca de legitimidade de alguns terreiros, em uma África mítica, para reivindicarem posições hegemônicas em relação a outros.

Esse balanço historiográfico nos permite apreender como se iniciaram as pesquisas, em que pé elas estão e como pretendemos avançá-las. Nina Rodrigues iniciou uma tendência que se tornaria hegemônica durante muito tempo, ao considerar o culto jeje-nagô como modelo a ser seguido⁶². Bastide também identificou o terreiro nagô como legítimo representante da cultura africana. Essa tendência foi vista ao longo dos anos pelas escolhas feitas pelos pesquisadores, ou seja, os terreiros selecionados para pesquisas eram, em sua grande maioria, os nagôs. Isso foi rompido na década de 1970, quando o foco deixou de ser quase que exclusivamente a Bahia. Há estudos sobre o Xangô do Recife, sobre Umbanda e sobre o crescimento do candomblé em São Paulo.

Nossas pesquisas procuram imprimir uma historicidade nas análises sobre o candomblé nagô. Explicar como sua criação se deu dentro de um processo histórico amplo de constituição da identidade afro-brasileira. Não estamos preocupados em mostrar como aspectos das sociedades iorubás foram ou não preservados, mas sim como foram modificados dentro da dinâmica cultural brasileira. Essa se deu principalmente através de um diálogo interreligioso entre o catolicismo e a religiosidade tradicional dos iorubás. Desse diálogo surgiu o chamado candomblé nagô acumulando, na ótica dos seus construtores, como veremos ao longo do trabalho, as forças religiosas católicas e tradicionais iorubanas na concepção de uma nova religiosidade. Saímos do enfoque que procura mostrar esses terreiros como modelos de pureza a serem seguidos em detrimento dos chamados terreiros mais misturados ou sincréticos⁶³. Procuraremos mostrar que ele se constituiu dentro de um processo assim como todos os outros.

A partir dos estudos de Reginaldo Prandi, Patrícia Birman, Beatriz Dantas, entre outros, a questão da pureza nagô já não é mais um dado, ou seja, eles questionam essa pureza e mostram como ocorreu a sua construção ao longo do tempo. A tendência dos estudos atuais, como vimos em Prandi e Capone, diz respeito ao movimento de africanização do candomblé. A busca de uma pureza perdida. Mas não como uma tentativa de se tornar africano, e sim para enfrentar o

⁶¹ CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Pallas, 2004.

⁶² AUGRAS, Monique. Op Cit., p. 49.

⁶³ FERRETI, Sergio Figueiredo. Op Cit., p. 66-67.

mercado simbólico⁶⁴ de uma forma diferenciada e legítima. Segundo Dantas⁶⁵, a valorização da África e a utilização do prefixo afro seriam formas de não chamar o candomblé de religião negra, escondendo desta forma o preconceito. Essa discussão é muito válida para os estudos realizados e, sobremaneira, para o sentido que esta reafrikanização está tomando. Hoje, a partir dos estudos já citados da década de 1990 e 2000, essa “busca pela África”⁶⁶ está muito ligada à questão do prestígio que os candomblés vêm ganhando. É um retorno, sobre outras bases, da questão da pureza relacionada ao mercado religioso e disputa por adeptos e não necessariamente, a uma busca identitária.

Segundo Prandi, esse movimento de reafrikanização teria começado na década de 1970 e se caracterizou por um apelo das lideranças religiosas para o término do sincretismo e pela busca, por parte dos adeptos do candomblé, por uma literatura que mostrasse a religião dos Orixás na África. O importante, neste momento, é saber o que se canta aprendendo a língua, é recuperar as tradições perdidas no decorrer do processo de constituição das religiões afro-brasileiras, buscar as origens da religião. Quanto mais africanizado o candomblé melhor para disputar o mercado religioso.⁶⁷

O processo de reafrikanização, para Capone, significa intelectualizar-se, como um exercício de *bricolage*⁶⁸. Os iniciados transformam-se em pesquisadores que tentam reconstituir a própria cultura a partir de características africanas. Essa reconstrução segue o sentido de eliminar os traços da mistura e buscar a legitimidade através da pureza do culto. Capone analisa a transformação da percepção de Exu como um movimento de reafrikanização⁶⁹. Exu teria sido objeto de uma dissimulação estratégica ligada ao processo de legitimação dos cultos, ou seja, como a magia e feitiçaria eram proibidas por lei, era necessário esconder tudo que ligasse a religião africana à magia para torná-la legítima frente à sociedade brasileira⁷⁰. Foi preciso percorrer um duplo caminho, negar a presença de Exu, identificado ao diabo, e recolocá-lo de forma aceitável na sociedade brasileira. Os primeiros estudos sobre o candomblé só tratariam da parte pública da religião e não falariam da parte da magia, representada por Exu, que aos poucos

⁶⁴ Mercado simbólico aqui é pensado como um campo constituído onde as diversas religiões apresentam seus bens simbólicos como sendo uns mais legítimos que outros e, desta forma, disputam fiéis. BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2004, pp30-40.

⁶⁵ DANTAS, Beatriz. Op Cit., p. 19.

⁶⁶ CAPONE, Stefania. Op Cit., p. 21 e 34.

⁶⁷ PRANDI, Reginaldo. 2005, pp.150-152.

⁶⁸ CAPONE, Stefania. Op Cit., p. 34.

⁶⁹ Idem, p. 26.

⁷⁰ Idem, p. 24.

foi assumindo o papel de ligação entre os homens e os Orixás, ocorrendo, segundo a autora, uma releitura de suas funções originais que também consistiam na promoção de conflitos, confusões etc. A magia passa a ser tratada como um elemento dos cultos ditos “degenerados” como o candomblé banto e a umbanda. Exu passa a ser o elemento que possibilita realizar os ideais colocados pela sociedade brasileira, de sucesso, de necessidades que não podem ser facilmente satisfeitas. Exu, como dono da magia e do destino, pode influir na vida cotidiana. O Exu africano passa a ser brasileiro⁷¹.

Na tentativa de afirmar a pureza do candomblé nagô, buscou-se e buscam-se informações constantes sobre a África e sobre o culto dos Orixás. Seguindo com o exemplo de Exu, Capone afirma que as constantes referências aos textos de africanistas e a redefinição do seu papel no panteão iorubá, no Brasil, é sintomático do processo de reafrikanização. Para tanto, é preciso compreender o seu papel ritual no contexto africano que servirá de base de comparação para o que é feito nos terreiros nagô, comprovando assim a pureza do culto nagô e sua legítima tradição⁷².

A pureza nagô representaria, então, a continuidade de instituições africanas em solo brasileiro. O Exu nagô passa a ser um elemento diacrítico em relação aos cultos degenerados, que lhe imprimiram uma outra função. A iniciação, segundo Dantas⁷³, passa a ser vista como sinal de pureza nagô, os tipos de vestimentas, o uso de determinados tambores etc.

Esta problemática está intrinsecamente ligada à questão da tradição. Como nos mostra Hobsbawm⁷⁴, tradições são inventadas e são práticas reguladas por regras tácitas ou aceitas abertamente. Essas práticas têm por objetivo inculcar valores e normas comportamentais através da repetição implicando uma continuidade com o passado. Adotar determinados tipos de tradições é marcar diferenças e regular as relações sociais. Os terreiros que se vinculam à tradição nagô, não que isso seja uma regra, estão se definindo diante da sociedade mais ampla e buscando legitimidade em práticas que sugerem serem atemporais, mas de criações relativamente recentes. Na interação social, na disputa por mercado e fiéis, eles seriam os verdadeiros detentores do conceito de religiosidade africana, da pureza do culto, logo legítimos.

⁷¹ Idem, p. 25-26.

⁷² Idem, p. 53.

⁷³ DANTAS, Beatriz. Op Cit., p.146.

⁷⁴ HOBBSAWN, Eric e RANGER, Terence. Op Cit., p. 9.

A constituição dos primeiros terreiros de candomblé é vista como criações étnicas, como ilhas africanas dentro do Brasil, e o que esta dissertação tentará demonstrar é que o candomblé e seus ritos foram sendo forjados de acordo com os elementos culturais disponíveis e atualizados através da memória. É um local de resistência, mas não como preservação de uma cultura e religiosidade trazida da África. Resistência de grupos que se negaram a serem tratados de forma homogênea e que tinham um conceito de civilização diferente do hegemônico branco, cristão e católico da época. Eles mostraram, mesmo na adversidade, que foram adotadas alternativas de constituição familiar, de tempo, de hierarquias, estética, de relações com o sobrenatural etc. Todos esses traços foram sendo impressos nos primeiros terreiros.

Por isso, o estudo do candomblé, a partir do conceito de identidade, território e representações, se faz importante, pois observamos, já nos primeiros terreiros - Ilê Axé Airá Intile (Engenho Velho), Ilê Oxossi (Gantois) e Ilê Axé Opô Afonjá⁷⁵ - a complexidade de suas formações quanto espaços religiosos. No terreiro de Keto não encontramos somente pessoas vindas de Ketu e seus descendentes. Logo, podemos pensar que a inclusão de pessoas nos candomblés se deu tanto por filiação étnica como por identificação pessoal, já que a religião que seria partilhada não era mais a da família biológica e sim da família simbólica. O conceito de território nos ajudará a compreender que esses grupos, supostamente desterritorializados, refundaram territórios no Novo Mundo, mas não uma África perdida, antes uma demarcação de fronteiras de pequenas comunidades religiosas. As relações entre essas pessoas serão pensadas a partir das especificidades desse território constituído onde se buscam e se forjam identidades⁷⁶. E, por fim, a questão da representação. Esses grupos se viam de determinada forma, assim como tinham suas visões da sociedade abrangente. Esses grupos elaboraram um sistema de representações a partir do qual se organizaram em relação ao poder, às formas de conduta dos seus membros, à atribuição de identidades etc⁷⁷. As diferentes formas de manifestações religiosas

⁷⁵ RODRIGUÉ, Maria das Graças de Santana. *Orí Apéré Ó: o ritual das águas de Oxalá*. São Paulo: Summus, 2001, p. 42-45.

⁷⁶ SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a formação social negro-brasileira*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988, p. 13-14. O território definido não só como um espaço geográfico, mas como uma localidade produzida. Produzir localidades “no sentido de que localidades são mundos da vida constituídos por associações relativamente estáveis, histórias relativamente conhecidas e compartilhadas e espaços e lugares reconhecíveis e coletivamente ocupados”. APPADURAI, Arjun. “Soberania sem territorialidade: notas para uma geografia pós-nacional”. In: *Novos Estudos Cebrap*, novembro de 1997, p. 34.

⁷⁷ PESAVENTO, Sandra Jatahy. “Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário”. In: *Revista Brasileira de História*, v. 15, n. 29. São Paulo, 1995, p. 16.

surgidas mostram as diferentes visões de mundo e diferentes formas de se relacionar com a sociedade.

2. Os calundus: práticas mágico-religiosas dos africanos

As formas de religiosidade afro-brasileiras não se resumiram, desde o período colonial até nossos dias, nem se resumem, ao candomblé. Podemos citar as irmandades, o calundu e a Dança de Tunda. Deteremos-nos, neste momento, no calundu por ser uma prática mágico-religiosa, no nosso entender, que participou, assim como outras, da gênese do candomblé. Considerar o calundu como um proto-candomblé, segundo Laura de Mello e Souza, é problemático⁷⁸. Devemos problematizar a diversidade dos contextos ao longo do tempo, acidentes de percurso, pois perceber o candomblé como o resultado de uma suposta evolução do calundu tiraria da história o poder transformador⁷⁹. Entendemos o candomblé nagô como resultante de um processo de crioulização, onde podemos observar elementos das religiões tradicionais da África Ocidental, do cristianismo, da região Congo-Angola e ameríndios. Sendo assim, a compreensão do que foram essas práticas mágico-religiosas se faz importante.

Um dos meios para se chegar a uma boa compreensão dessas práticas mágico-religiosas é através da documentação da Inquisição portuguesa. A Inquisição perseguiu todas as práticas mágicas africanas e esse papel repressivo, possibilitou que descrições dessas práticas fossem deixadas para a posteridade através da documentação gerada nos processos.⁸⁰ Essa documentação mostra as diversas formas encontradas pelas camadas desprivilegiadas da sociedade brasileira para lidar com as auguras do cativo, da exclusão, da repressão. Nos processos observamos questões relativas à sobrevivência física, material e emocional dessas pessoas. Essas práticas podem ser entendidas também, segundo Daniela Calainho, como uma forma de resistência sutil à condição de exclusão em que se encontravam, resultante das tensões sociais impostas pela escravidão, haja vista que, feitiços eram realizados para matar o senhor ou amansá-lo, os detentores de saberes mágicos, quando solicitados seus serviços por negros ou não, recebiam os

⁷⁸ SOUZA, Laura de Mello. “Revisitando o calundu”. In: *Ensaio sobre a intolerância: inquisição, marranismo e anti-semitismo (homenagem a Anita Novinsky)*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.

⁷⁹ Idem, 2005, p. 296.

⁸⁰ CALAINHO, Daniela. Op Cit., pp. 144-145.

mais variados tipos de pagamentos.⁸¹ Caso fossem amplamente solicitados, principalmente quando o solicitante era um branco, o prestígio junto à comunidade era aumentado. Foi através da documentação gerada nos processos da Santa Inquisição que tivemos contato com algumas das práticas mágico-religiosas que veremos a seguir.

O calundu seria uma prática mágico-religiosa que envolveria, principalmente, negros. Segundo as descrições dos colonos no processo da escrava Luzia Pinta, por exemplo, seria uma reunião de atabaques e cantos, destinado a curar os presentes de doenças físicas ou malefícios e adivinhar quem cometeu algum furto ou fez feitiços para outrem⁸². Segundo Laura de Mello e Souza, a expressão encobriria práticas mágico-religiosas variadas, que muitas vezes não eram coerentes a ponto de constituírem um rito. Essas práticas seriam: fervedouro com ervas, oferendas de comida a ídolos, confecção de pequenos embrulhos com ossos, cabelos e unhas. O calundu de Luzia Pinta seria uma questão à parte. Pode ser considerado como um rito complexo e aparentado às religiões afro-brasileiras da forma como as conhecemos hoje⁸³.

Em 1741, a africana de nome Luzia Pinta, que nasceu em São Paulo de Loanda e chegou ao Brasil ainda pequena, foi delatada para a Santa Inquisição por comandar um calundu. Calundu seria a mais antiga manifestação religiosa afro-brasileira realizada de forma coletiva. Foi registrada por Gregório de Mattos no século XVII e em 1710 por Nuno Marques Pereira em *Peregrino da América*⁸⁴. Tal cronologia nos mostra a antiguidade da organização religiosa de africanos e descendentes. Tomemos como exemplo, também, a festa do Senhor do Bonfim que teve seu começo no século XVIII e, ao mesmo tempo, era uma forma de celebrar Oxalá. Segundo Renato da Silveira⁸⁵ o mais antigo calundu foi registrado em Porto Seguro no século XVII, em 1646, sendo comandado por um liberto de nome Domingos Umbata.

Um segundo registro seria uma aquarela de Zacharias Wagener, pintor alemão que viveu em Pernambuco a serviço do Príncipe Maurício de Nassau, entre 1634 e 1641. Nela se vê representada uma festa de escravos no Nordeste do Brasil, no século XVII. Segundo as interpretações de Silveira, essa aquarela mostra um rito religioso de matriz africana. Faz esta afirmação a partir dos elementos que a compõem. Nesta aquarela, o autor identifica elementos

⁸¹ Idem, pp. 172-174.

⁸² MOTT, Luiz. "O calundu-angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739". In: *Revista do IAC*, Ouro Preto, v.2, n. 1 e 2/1994, p. 76.

⁸³ SOUZA, Laura de Mello. Op Cit., pp. 296-298.

⁸⁴ Nuno Marques Pereira apud SILVEIRA, Renato da. Op Cit., p. 177.

⁸⁵ SILVEIRA, Renato da. Op Cit., p. 178.

ameríndios como o desenho de um cocar. Desta forma, podemos concluir, juntamente com Silveira, que a religiosidade africana no Novo Mundo, em seu nascedouro, não é só fortemente marcada pelo fator étnico. Elementos de diversas culturas são identificados nessa nova organização. Não estamos colocando em segundo plano a etnicidade, mas sim redefinindo sua posição diante da constituição dos primeiros candomblés.

Um terceiro registro, também identificado por Renato da Silveira, seria o calundu da angolana Branca, registrado pelo Tribunal da Inquisição em 1701, na Vila Real, norte da Bahia. Neste calundu, segundo descrição do autor, a liderança, representada por Branca, é auxiliada por duas negras. Percebemos que já há uma organização sacerdotal, ou seja, as duas negras poderiam ser filhas espirituais de Branca, iniciadas por ela e fazendo parte da hierarquia do citado calundu. O fato de Branca ter auxiliares nos indica que já há um lugar fixo para realização dos ofícios religiosos, visto que o local era um quarto de sua residência.

Em 1741, Luzia Pinta, nome “de branco”, da liberta angolana, que nasceu na cidade de São Paulo de Loanda, foi presa pela Santa Inquisição. Ela foi acusada de ser calunzeira, curandeira e adivinhadeira⁸⁶. Segundo Luiz Mott⁸⁷, seu calundu pode ser ricamente descrito devido às informações encontradas no processo inquisitorial. O ritual que realizava era inspirado no ritual xinguila encontrado na região Congo-Angola. Ela veio para Sabará, Minas Gerais, já cristianizada e forjou um ritual sincrético, onde são observados elementos do cristianismo, xinguila e ameríndio⁸⁸. Realizava suas seções de calundu tanto em sua residência como na de seus clientes. Os freqüentadores foram descritos como negros e brancos. As cerimônias eram realizadas na sala da sua casa onde havia altar e uma cadeira de onde ela comandava o andamento dos ritos. Os toques começavam com cânticos e danças. Era auxiliada por duas negras angolanas e um outro negro de etnia não identificada, todos os três eram seus escravos. Quando Luzia Pinta entrava em transe mediúnicos tiravam-lhe uma faixa amarrada no abdômen e lhe vestiam com cocares de plumas quando também carregava ou um alfange ou uma machadinha. No momento do transe falava em língua incompreensível para os brancos. Em um canto da sala ficava um altar com seu docel e, debaixo do mesmo espaldar, uma cadeira de onde Luzia Pinta pontificava a seção de calundu que durava em média duas horas⁸⁹.

⁸⁶ MOTT, Luis, 1994, p. 75; SILVEIRA, Renato da, 2006, p. 206-207.

⁸⁷ MOTT, Luiz. Op Cit.

⁸⁸ Idem, p. 81.

⁸⁹ Idem, p. 76.

Vários elementos podem ser analisados a partir das descrições do calundu de Luzia Pinta. A classificação dos frequentadores como negros e brancos nos indica a diversidade de pessoas que compareciam a esse calundu. Os negros iriam a um calundu poderia até ser tolerado, por serem considerados de uma categoria inferior nesta sociedade. Mas a presença de brancos nestes locais não era bem vista, era uma atitude condenável. Gregório de Mattos já indicava a presença de brancos nos calundus dois séculos antes e Mott afirma que entre os clientes de Luzia Pinta havia homens e mulheres reinóis⁹⁰. A presença dos brancos pode ser entendida de duas formas, primeiro como clientes de curandeiros, pois não podiam pagar por serviços médicos ou quando os últimos não mais surtiam efeitos. Segundo, atrair brancos para a clientela aumentava o prestígio de negros dentro de sua própria comunidade.

O fato dos atabaques e cantorias terem incomodado a vizinhança, a ponto de ser delatada para a Inquisição, mostra que as cerimônias não eram feitas de forma escondida, talvez somente no seu começo⁹¹. Mas quando ultrapassou os limites permitidos pela sociedade católica, não pôde mais ser tolerado. Já havia um local específico para realização dos ritos, a sala da casa de Luzia Pinta. Esta sala tinha altar e cadeira marcando a hierarquia máxima. Isso nos mostra que havia uma organização neste calundu e que não era itinerante. Aquelas que a ajudavam a se vestir, depois do transe mediúnico, deveriam fazer parte da hierarquia sacerdotal. A retirada da faixa que estava sob o abdômen pode ser interpretada como a faixa angoleira, ainda utilizada nos candomblés da modalidade Angola/Congo. As roupas que utilizava, depois do transe mediúnico, mostram a influência ameríndia e do culto a Kaiango, deusa cultuada na região Congo/Angola que utilizava alfange.

Essas primeiras organizações religiosas coletivas ocorreram, como vimos pela cronologia apresentada, em um momento de maior fluxo de cativos da África Central, da região Congo/Angola. Esses ritos serviam, também, para reunir pessoas, prestar serviços diversos, religiosos ou não. O de Luzia Pinta é tido como o que contém, naquele momento, grande parte dos elementos que iriam caracterizar um candomblé banto de caráter coletivo, como: a presença da possessão, um líder que se destaca, ocorrência em um espaço privado que pode ser franqueado ao público. Faz parte de um complexo cultural banto em que a possessão, o êxtase, a transmissão

⁹⁰ Idem, p. 78.

⁹¹ Segundo Luiz Mott, o Santo Ofício se preocupava mais com os calundus quando estes tinham muitos seguidores, ameaçando, desta forma, a hegemonia da Igreja católica. Idem, p. 74.

de saberes mágicos, os dons divinatórios e curativos tinham papel de destaque⁹². Os quatro calundus tratados aqui eram provenientes da região Congo/Angola, ao menos os seus líderes principais eram dessas áreas culturais.

Uma outra prática mágico-religiosa do período colonial seria o Acotundá. O inquérito que apurou o Acotundá, ou Dança de Tunda, ocorreu em 1747, no Arraial de Paracatu, Minas Gerais. A Dança de Tunda era o nome dado ao ritual religioso dedicado ao culto do Deus da nação Courá. Courá era uma região da Costa da África Ocidental que ficava onde hoje é o distrito de Lagos, na Nigéria. Os couras que vieram para Minas Gerais eram sudaneses, assim como os jejes, fulas, nagôs, galinhas, mandes etc.⁹³ A líder religiosa da Dança de Tunda era uma africana de nome Josefa Maria. Havia também uma outra sacerdotisa importante chamada Quitéria. Dos vinte frequentadores da casa de Josefa Maria, quinze eram mulheres e cinco eram homens – oito da nação Coura, uma Calundá, uma Mina-Courá, uma Lanu, uma Angola, uma crioula e seis sem informação sobre o local de nascimento. Dos arrolados no Sumário, nove eram forros, sete eram escravos e quatro sem identificação da condição civil. Apesar da significativa presença de bantos em várias comarcas de Minas Gerais, percebemos que só há uma angolana que frequenta o Acotundá, sendo a maioria proveniente da Costa da Mina⁹⁴.

Sobre o termo “Acotundá”, Luiz Mott faz uma análise interessante e mostra duas possibilidades de tradução.⁹⁵ Segundo Yeda Pessoa de Castro⁹⁶, “tunda” seria de origem banto, umbundo, significando “sair, produzir, originar”. Segundo Mott, “ako” seria um termo iorubá significando folha de palmeira, verdade, punição imerecida ou a primeira coisa a ser vendida, dependendo do acento colocado no termo. Para Mott⁹⁷, esses empréstimos lingüísticos teriam ocorrido devido ao fato de os primeiros africanos a chegarem terem sido da região Congo-Angola. Com a posterior chegada dos africanos da Costa da Mina, juntamente com a implantação de seus rituais, os primeiros foram denominando os ritos diferentes a partir dos seus termos, como: calundu, candomblé, macumba, cangerê etc. Mott conclui indicando que o termo Acotundá seria da própria língua Courá.

⁹² SOUZA, Laura de Mello. Op Cit., pp. 305-307.

⁹³ MOTT, Luiz. “Acotundá: raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro”. In: *Revista do Museu Paulista*, nova série, vol. XXXI, 1986, p. 136.

⁹⁴ Idem, p. 134.

⁹⁵ Idem, pp. 137-138.

⁹⁶ Idem, p. 137.

⁹⁷ Idem, p. 138.

O Acotundá de Josefa Maria teria as seguintes características, segundo a testemunha Benta Teodora de Jesus⁹⁸, preta forra da Costa da Mina: a casa ficava “nas cabeceiras do córrego dos Macacos” e ao lado desta tinha uma casa imediata que servia “para os feitiços e dentro tinha um altar armado com sua banquetta, com moringas de barro cheias de água e, dentro delas, hissopes e outros ingredientes mais”, no chão “uma frigideira cheia de água com um búzio”. O altar era guarnecido por um pedaço de pano com um cortinado por cima todo pintado de sangue. Havia uma “panela pintada também de sangue e dentro dela dinheiro da Costa da Mina”. Quando a referida testemunha chegou, “já estavam dançando vários negros e negras dentro da dita casa de Josefa Maria”.

A Dança da Tunda, para Mott, teria muitas semelhanças com o candomblé que conhecemos hoje.⁹⁹ A descrição da casa de culto de Josefa Maria, de acordo com o Sumário, refletiria o padrão tradicional dos terreiros, como a instalação na periferia das vilas e cidades, às margens de uma fonte ou córrego, a existência de pelo menos dois espaços – a sala da casa e uma casinha ao lado que foi denominada de camarinha por uma denunciante, presença de um altar onde o santo é instalado, presença de sacrifício de animais, cabaças, quartinhas, ervas, búzios, pontas de ferro, a predominância feminina entre os iniciados, presença de um líder cerimonial. A estrutura da cerimônia com possessão, transe ao som de atabaques seriam os mesmos em 1747 e hoje, nas diversas modalidades de candomblé¹⁰⁰.

A Dança de Tunda, de Maria Josefa, já havia formado uma filial no Arraial vizinho de São Domingos¹⁰¹. De acordo com o Tribunal da Santa Inquisição, havia outros calundus na região. Em 1785, foi identificado um outro calundu em pasto de Cachoeira, Bahia, proveniente da Costa Ocidental da África¹⁰².

Trataremos, a partir de agora, de um candomblé que se localizava no bairro do Accú, Freguesia de Nossa Senhora de Brotas, Bahia, em 1829. A Bahia estava passando por um momento conturbado por revoltas escravas. Houve um aumento da população de africanos e descendentes. Mais de 60 por cento dos escravos pertenciam às nações africanas¹⁰³. O relato da

⁹⁸ Idem, p. 127.

⁹⁹ Idem, pp. 138-139.

¹⁰⁰ Idem, p. 140.

¹⁰¹ SILVEIRA, Renato da. Op Cit., p. 230.

¹⁰² SOUZA, Laura de Mello, 2005, p. 299; SILVEIRA, Renato da, 2006, p. 231.

¹⁰³ REIS, João José. “Nas malhas do poder escravista: a invasão do candomblé do Accú na Bahia, 1829”. In *Religião e sociedade*. Rio de Janeiro: 13/3, 1986, p. 110. Nação era a forma como os grupos étnicos africanos eram tratados. Segundo Alberto da Costa e Silva *Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro:

invasão foi dado pelo juiz de paz da Freguesia, Antonio Gomes de Abreu. Como a primeira referência à palavra candomblé ocorrera em 1807¹⁰⁴, julgamos tratar de um candomblé, como também o trata Reis diferentemente de Silveira que o toma como um calundu, mas não nos moldes do que será o candomblé da Barroquinha. A casa de Accú foi tratada na documentação da época pelo nome de candomblé, mas o documento não nos mostra os indícios que o diferenciariam completamente de um calundu. No documento apresentado por João José Reis, o juiz de paz, Antonio Guimarães trata o referido ritual pelo nome de candomblé.¹⁰⁵ Segundo as descrições do juiz de paz, a casa em questão não era pequena e os festejos já duravam 3 dias. Ao invadirem o local, a patrulha encontrou em cima de uma mesa um boneco enfeitado de fitas, chamado de Deus Vodum, com algumas mulheres dançando ao seu redor ao som de atabaques. Em um quarto próximo foram encontradas mulheres dormindo ou passando por um processo de iniciação, que caracterizaria uma casa de candomblé, pois uma característica importante que definirá o candomblé como uma instituição religiosa é o caráter iniciático, que permitirá ao requisitante fazer parte da sociedade religiosa.

Em 1826, quando houve o levante do quilombo do Urubu, consta nos documentos policiais, que os revoltosos teriam ido se refugiar em uma casa que se chamava “candomblé”. Podemos perceber que o termo “candomblé” passa a ser utilizado para designar um local onde se pratica a religião dos negros e ligado às revoltas dos mesmos.

A partir da análise sobre os diversos calundus do período colonial, podemos identificar como diferenças as regiões de origem de suas lideranças, e como traços comuns serem cultos domésticos realizados nas casas destas lideranças. Os cultos, no entanto, devido ao fato de terem sido reprimidos, esses especificamente e outros não, só identificados, podemos notar que o culto doméstico já estava ganhando a rua. Segundo as informações analisadas, que diferem das informações de muitos estudiosos que caracterizam essas constituições e os primeiros candomblés como étnicos, notamos que a diversidade étnica era uma regra. Talvez as rivalidades impedissem que uma determinada ou determinadas etnias não participassem de um ou outro

Nova Fronteira: Ed. UFRJ, 2003, p. 58, sempre existiram nações na África, povos ligados por uma origem comum, pela língua, pela história e pela vontade de viver em comum. Alguns, como o Daomé, formavam mais que um estado-nação, eram uma realidade espiritual. A nação era a soma dos mortos, dos vivos e dos que estavam por vir.

¹⁰⁴ Segundo João José Reis, o documento mais antigo em que aparece o termo candomblé data de 1807. É um documento da milícia do município de São Francisco do Conde, Bahia, onde o escravo Antônio é descrito por um capitão como “presidente do terreiro dos candomblés”. REIS, João José. “Bahia de todas as Áfricas”. In: *Revista de História*, ano 1, n. 6, dez. 2005, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 2005, p. 24-30.

¹⁰⁵ REIS, João José. Op Cit., p. 112.

calundu. Mas, em geral, notamos que a liderança poderia ser feita por uma determinada etnia, mas os freqüentadores provinham de grupos variados.

3. Irmandades de pretos: berço de um candomblé e outras práticas religiosas

A Igreja católica integrou o projeto político colonizador de Portugal. O regime do padroado orientou a vida religiosa das colônias de Portugal, e no Brasil só terminou no final do século XIX.¹⁰⁶ O regime do padroado definiu o processo de evangelização da colônia, aliando repressão religiosa à exploração econômica, logo a concessão aos soberanos lusos, pelos Papas, para empreenderem em seu Império a missão religiosa se reveste, na colônia, de um profundo interesse econômico. O controle sobre as irmandades de leigos não ocorre de uma forma efetiva, pois a coroa tinha outros interesses prioritários.

As Irmandades de pretos, segundo João José Reis, eram formadas por leigos para prestarem um papel assistencialista aos pobres.¹⁰⁷ Tinham como função primeira facilitar a vida social de seus membros intermediando o contato entre o Estado e a Igreja. Elas representavam um canal privilegiado para que escravos e libertos pudessem se manifestar dentro da legalidade. No Brasil, foram o primeiro espaço cedido ao negro pelo poder escravista. Atraíam indivíduos atemorizados pela morte e pela doença e ávidos por um espaço político¹⁰⁸.

Essas associações religiosas teriam surgido marcadas pelas diferenças étnicas e a Igreja adotou a mesma postura do Conde dos Arcos: dividir para melhor dominar¹⁰⁹. Mas o que ocorreu foi que surgiram como frutos de alianças entre etnias, quando a ocasião assim o exigia. Segundo José Reis, nas irmandades de Salvador houve muitas alianças entre crioulos, jejes e angolas, demonstrando que a apropriação de determinados espaços sociais não foi determinada de cima para baixo.¹¹⁰ Como nos mostra Thompson, a cultura, assim como as classes, estão situadas no

¹⁰⁶ BOSCHI, Caio César. *Os leigos no poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Editora Ática, 1986, p. 2.

¹⁰⁷ REIS, João José. Op Cit., 1991, p. 49.

¹⁰⁸ BOSCHI, Caio César. Op Cit., pp. 3-14.

¹⁰⁹ O Conde dos Arcos foi governador da Bahia de 1810 a 1817.

¹¹⁰ REIS, João José. Op Cit., 1991, p. 55-56.

domínio da tensão e não do consenso confortável.¹¹¹ E desta forma, entendemos as apropriações das instituições religiosas da elite dominante. Segundo João José Reis e Reginaldo Prandi, a questão da identidade étnica não foi um fator que teve uma grande durabilidade para definir as irmandades e os *candomblés*. Ao longo do tempo, o critério de antiguidade foi tomando o lugar da etnização. As lideranças passaram a ser definidas com base na antiguidade.¹¹² O que irá predominar como fator de classificação em relação ao social será a cor da pele.

A religião era um núcleo importante de convivência social. As Irmandades de pretos contribuíram muito para essa convivência ao promoverem festas, coroação de reis e rainhas, além de outras atividades que veremos adiante. A criação de irmandades de negros remonta ao século XVII. A formação de Irmandades foi bastante incentivada pelo poder eclesiástico, controlador da espiritualidade da colônia e, por consequência, dos escravos. Os escravos e libertos eram agrupados por nações nas irmandades, desta forma a Igreja católica pretendia catequizá-los e controlá-los. E além de suas atividades religiosas, já mencionadas anteriormente, tinham também funções sociais, ou seja, ajuda aos necessitados, proteção contra os tratamentos ruins e ajuda para compras de alforrias. Uma outra atribuição importante era o financiamento de enterros¹¹³.

A composição das irmandades não se deu exatamente como pretendia a Igreja católica, seguindo a política de dividir para melhor governar. Elas aceitavam brancos em seus quadros, como demonstra a Constituição de compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos, em Pernambuco, 1767, citada por Antonia Aparecida Quintão¹¹⁴ “Nesta irmandade se admite homens e mulheres brancos porém, não terão voto na irmandade [...]”. Esse exemplo mostra que as irmandades tinham uma composição alargada de suas bases étnicas.

Uma das características das irmandades era possuir certa autonomia, que pode ser percebida em primeiro lugar pela Mesa Administrativa. Através dela geriam seus negócios e as questões internas e externas. As Irmandades tinham um caráter leigo, pois geralmente a organização e direção das mesmas estavam nas mãos de leigos. Essa religiosidade leiga não pode

¹¹¹ THOMPSON, E. P. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 17.

¹¹² REIS, João José. Op Cit., 1991, p. 54; PRANDI, Reginaldo. Op Cit., 2005, p. 167.

¹¹³ Quintão, Antonia Aparecida. “A preservação da identidade dos africanos no Brasil: conflitos e solidariedades nas irmandades religiosas do Rio de Janeiro e de Pernambuco no período pombalino”. In: *Anais da II Reunião Internacional de História de África: a dimensão Atlântica da África*. Rio de Janeiro, 1996, p. 2-3.

¹¹⁴ Idem, p. 3.

ser caracterizada como fruto da distância da metrópole, como mostrou Mariza de Carvalho Soares¹¹⁵. Trata-se de uma atitude de não cumprimento das recomendações de Roma.

Na Bahia, a Irmandade dos Martírios é que nos interessa em especial. Foi no terreno dessa Irmandade que o chamado candomblé da Barroquina, primeiro terreiro de candomblé, da nação Keto, foi fundado¹¹⁶. Segundo Renato da Silveira¹¹⁷, a Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios foi fundada na década de 1740, composta por negros nascidos no Brasil, ou seja, crioulos ou pretos da terra. Esta Irmandade em sua origem, não admitia a filiação dos “Ultra-mar”, leia-se africanos. O que pode ser observado no Compromisso da irmandade, pode não ter ocorrido de fato. As leis escritas esbarravam sempre nos costumes no Império Português, e tal fato só foi modificado com a administração de Pombal¹¹⁸. Mesmo que em seu Compromisso só admitissem crioulos, de fato poderiam, por beneplácito, costume do Império português, aceitar a filiação de outros.

No começo do século XIX, Damiana Vieira e Benedita Maria da Conceição, ambas ganhadeiras libertas e africanas da Costa da Mina, constam da lista de entrada da Irmandade dos Martírios da Barroquinha¹¹⁹. A partir desse exemplo, podemos pensar na composição étnica da Irmandade dos Martírios como plural, ou seja, composta por crioulos e africanos. As irmandades baianas tinham composição eclética. Mesmo que a orientação dominante fosse ao contrário, a forma como as irmandades se organizaram não seguiu a mesma. Tal fato pode ser explicado pela relativa autonomia que gozavam, e também podemos entender o campo religioso das camadas menos abastadas como um local de luta e de resistência. Mesmo que de pequeno porte. O controle da Igreja sobre essas irmandades possuía limites. Os escravos e libertos tomaram de empréstimo a organização imposta pela Igreja católica e utilizaram essa mesma estrutura em seu favor. Criada como forma de controle, a irmandade vai assumindo papel de proteção aos escravos e financiadores de alforrias. As festas produzidas eram uma forma de organização dessas pessoas. E a proteção era prevista na Carta de Compromisso, como mostra Antonia Quintão: “Ouvidor Geral da capitania de Pernambuco, a Irmandade dos Homens Pretos de Nossa Senhora do Rosário

¹¹⁵ SOARES, Mariza de Carvalho. Op Cit., p. 133-134.

¹¹⁶ RISÉRIO, Antônio. *Uma história da Bahia*. Rio de Janeiro: Versal, 2004, p. 393.

¹¹⁷ SILVEIRA, Renato da. Op Cit., p. 282.

¹¹⁸ MATTOS, Hebe Maria. “A escravidão moderna nos quadros do Império português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica”. In *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*, João Fragoso, Maria Fernanda Baptista Bicalho e Maria de Fátima Silva Gouvêa, organizadores. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, 156-157.

¹¹⁹ SILVEIRA, Renato da. Op cit., p. 285.

da cidade de Olinda [...] se queixa do excesso com que se tem havido Lurenço Gomes Mourão com um escravo seu, por nome Domingos Gomes que a irmandade intenta forrar sobre o que traz a litígio perante vós [...]”¹²⁰.

Como observado, as irmandades vão assumindo papel importante de organização de seus filiados frente à sociedade. E também sua composição étnica não foi tão homogênea quanto pretendia o poder eclesial. A apropriação da cultura religiosa dominante foi feita de uma forma diferente da pretendida pela elite no poder. Isso nos mostra que não houve somente uma via dupla na religiosidade brasileira vinda da religião hegemônica. Os afro-descendentes e africanos releeram essa religiosidade e cultura dando-lhes suas marcas. Apropriaram-se das estruturas vigentes e fundaram, na medida do possível e da mobilidade, as suas estruturas religiosas e culturais. E, neste caso, podemos pensar no conceito de criouliização como apropriado para tal análise.

Em começos do século XIX, na Bahia, vive-se uma época de prosperidade e o Conde da Ponte assume a presidência da província. Ele implementou uma política de linha dura e de perseguição aos africanos. Já o Conde dos Arcos, que o substituiu, assumiu uma linha mais moderada e incentivava as reuniões de africanos e descendentes, principalmente nas Irmandades de Pretos. Segundo sua percepção, essas reuniões seriam fator de divisão entre os mesmos. Eles se reuniram tomando por base as divisões étnicas e não se uniram devido às rivalidades da terra natal.

Podemos perceber que as Irmandades de pretos tiveram papel central na formação religiosa de escravos e libertos. Além desse papel evangelizador, elas formavam espaços integradores, onde indivíduos liberavam seus anseios de libertação, suas preocupações com a morte, passando a serem veículos das queixas desses e palcos de suas discussões sobre os problemas do cotidiano.¹²¹

O processo de constituição do *candomblé nagô* da Bahia foi marcado por opor-se e combinar-se de várias maneiras ao catolicismo. Mãe Aninha, a fundadora do Axé Opô Afonjá, considerava-se católica ao mesmo tempo em que desafiava o poder eclesial.¹²² Ela participava ativamente da preparação da lavagem da Igreja do Bonfim e se colocou contra sua proibição e num ato de resistência reelaborou a festa de Oxalá. Esta, que era comemorada em um dia

¹²⁰ QUINTÃO, Antonia Aparecida. Op cit., p. 2.

¹²¹ BOSCHI, Caio César. Op Cit., p. 14.

¹²² SERRA, Ordep. *Águas do rei*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995, p. 157.

somente, passou a ser realizada em 17 dias para mostrar a grande importância desse Orixá que teve seu festejo dentro da igreja proibido, pois o Senhor do Bonfim e Oxalá eram comemorados durante a festa da lavagem.

A festa do Bonfim era um dos maiores acontecimentos religiosos de Salvador. O orago da colina sagrada era “O mais milagroso e festejado dos santos” da cidade¹²³. “Toda sexta-feira, dia que Ihe é consagrado, uma romaria de povo a bonde, a carro ou a pé descalço dirige-se logo pela madrugada à igreja do miraculoso santo” e são as sextas consagradas a Oxalá¹²⁴. A sociedade republicana não via com bons olhos os festejos do Bonfim, da forma como ocorriam e sob o título de Vergonhoso, escrevia o *Jornal de Notícias*, em 31/05/1895: “Para uma capital como a nossa, quotidianamente visitada por pessoas em trânsito, é de péssima impressão o modo pelo qual voltam nas sextas-feiras do Bonfim, devotos dessa romaria, entoando sambas e chulas populares dentro dos bondes”.

Esse é um viés, as Irmandades de pretos, do contexto de formação religiosa dos adeptos do candomblé. Muitas das lideranças dos terreiros faziam parte de Irmandades, como mãe Aninha que era filiada à Irmandade de São Bento. O outro viés é caracterizado pelos calundus e acotundás. É neste caldeirão religioso que se constitui o candomblé.

Segundo Laura de Mello e Souza, o rito do candomblé pouco teria mudado desde sua primeira referência, em 1826¹²⁵. O que estamos observando, a partir do estudo sobre a constituição das Águas de Oxalá no candomblé nagô do Opô Afonjá, é que as práticas rituais, assim como as tradições, foram sendo alteradas ao longo dos tempos. Ela coloca essa questão para mostrar que o calundu foi mais susceptível às mudanças e teve menos uniformidade que o candomblé. O calundu não englobaria apenas o ritual, mas procedimentos variados e esparsos, como defumações, infusões, curandeirismos, rezas, adivinhações, infusões de ervas, sedução amorosa, que, ao sabor dos contextos e circunstâncias, podem se compor e decompor. Esse mesmo processo é observado para o candomblé. O termo não designaria somente o ritual, que está longe de ser homogêneo¹²⁶. Observamos que ele denomina um conjunto de práticas mágico-religiosas também¹²⁷.

¹²³ *A Renascença*, n. 18 de 24/01/1895.

¹²⁴ *A Renascença*, 24/01/1895.

¹²⁵ SOUZA, Laura de Mello. Op Cit., p. 318.

¹²⁶ Para Luis Mott (1986, p. 138), os candomblés podem apresentar características em comum, assim como os diversos calundus e a Dança de Tunda, mas possuem elementos que os diferenciam muito entre si.

¹²⁷ CAPONE, Stefania, 2004, pp. 24-25; PRANDI, Reginaldo, 2005, pp. 12-14.

A análise sobre os calundus e da Dança de Tunda nos permite chegar a algumas conclusões. A publicidade e popularidade que ganharam, a ponto de serem denunciados, apontam para a possibilidade de sua reprodução, já que não eram feitos totalmente de forma escondida, sendo o espaço privado, onde ocorriam, franqueados ao público. Localizavam-se nas periferias de vilas e cidades, assim como se constituirão os candomblés. A presença de altares, principalmente no Acotundá, é significativa, pois os primeiros candomblés também apresentarão altares semelhantes. A presença de espaços profanos, públicos onde todos tinham acesso e de espaços sagrados, onde só os iniciados tinham acesso¹²⁸. O candomblé se constituirá neste contexto povoado por calundus, Acotundás, especialistas mágico-religiosos itinerantes, irmandades de pretos. Os primeiros, como o de Accu, serão localizados nas periferias das cidades, quando depois irão ganhar o centro urbano, como o da Barroquinha. Eram instituições e pessoas que ofereciam os mais variados serviços mágico-religiosos como curas, adivinhações sobre o futuro, trabalhos visando melhoras materiais e amorosas, como também, serviam de apoio para formar tanto redes de solidariedade como de rivalidades¹²⁹.

No período colonial, os calundus e a Dança de Tunda destacaram-se no cenário das práticas mágico-religiosas afro-brasileiras por serem práticas coletivas, não somente individuais e itinerantes. No período Imperial, será o candomblé, também semi-clandestino, que se ocupará do cenário junto com as irmandades de pretos, estas últimas agindo dentro da legalidade¹³⁰. O espaço territorial de práticas religiosas afro-brasileiras foi redimensionado com a fundação, pelos irmãos dos martírios, em espaço urbano, do candomblé da Barroquinha, no começo do século XIX¹³¹. O momento histórico já é outro. É o momento da Independência do Brasil e início da era Imperial.

¹²⁸ BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, pp. 72-78.

¹²⁹ No depoimento de Benta Teodora de Jesus, para o Sumário da Dança de Tunda, há a seguinte passagem que mostra a busca por solidariedade: “Caetana, nação Coura, a qual andava sem licença de seu senhor, e esta andava tirando esmola para se forrar”. As rivalidades são expressas na seguinte passagem da depoente Teresa Rodrigues falando sobre a visita de Josefa Maria: “Noutra ocasião veio a negra Teresa, Coura, perguntar-lhe porque não ia adorar o Deus, ao que respondeu-lhe advertindo que não fosse mais lá nem cresse nas razões de seus parentes, e logo no dia seguinte veio a sua casa Josefa Maria a tomar-lhe uma satisfação e lhe dissera que aquela noite tinha adivinhado o seu Deus que ela testemunha repreendia aos negros e negras para que não fosse, ver o seu Deus e os milagres que fazia [...] E vendo a dita Josefa Maria que ela não queria acreditar o que ela dissera, se fora embora e ficara sua inimiga, e ouviu dizer que ela andava tirando satisfações dos que lá não queriam ir na sua casa ver o Deus da Costa de Coura que fazia milagres”. MOTT, Luis. Op Cit., 1986, pp. 127-129.

¹³⁰ SILVEIRA, Renato da. Op Cit., p. 272.

¹³¹ Não há uma data correta sobre a fundação do candomblé da Barroquinha. Segundo Renato da Silveira, (2006, p. 374), ele teria sido fundado entre 1820 e 1830.

Candomblé, segundo o *Dicionário de cultos afro-brasileiros*, de Olga Cacciatore é o local onde se realizam as cerimônias de certos cultos afro-brasileiros mais ligados às tradições africanas, como os que abrange as seguintes nações e rituais: sudanesas – jejes (Daomeanos) – nagô (iorubá) compreendendo, este último, os rituais de keto, ijexá, nagô e oyó. O candomblé de Keto, de nação nagô (ioruba), é um dos que mais conserva as tradições africanas, embora, dadas as condições aqui encontradas e diversas circunstâncias adversas, não pudessem permanecer exatamente iguais. Essas tradições foram trazidas por escravos vindos do reino e da cidade de Ketu, fundada por povos iorubanos de Ifé e Oyó, dentro do território que é hoje o Benin (ex-Daomé), vizinho à Nigéria, na África Ocidental.¹³²

Mestre Didi, Asogbá¹³³ do Axé Opô Afonjá, em seu livro *História de um Terreiro Nagô*, faz uma breve história do terreiro denominado Sociedade Beneficente Cruz Santa Axé Opô Afonjá. Segundo Mestre Didi, “Há mais de 200 anos, quando a Bahia era considerada a metrópole da América, três africanas – Adetá, Iyakalá e Iyanassô – passaram a fazer parte de candomblé brasileiro”. Mãe Aninha – Eugênia Anna dos Santos –, baiana, iniciada por Iyanassô, viria a ser a fundadora do Axé Opô Afonjá em 1910.¹³⁴

A constituição do candomblé nagô do Axé Opô Afonjá pode ser entendida como a produção complexa de uma nova religião em espaço urbano, na cidade de Salvador, ou seja, a construção de uma nova cultura, por africanos e descendentes, no Novo Mundo.

Os nagôs, como nos relata Pierre Verger, cuja maioria pertencia à nação Keto, faziam parte de duas Irmandades no final do século XIX: uma de mulheres, a de Nossa Senhora da Boa Morte, outra reservada aos homens, a de Nosso Senhor dos Martírios. Algumas mulheres, que pertenciam à Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte da Igreja da Barroquinha, formaram um terreiro de candomblé, conhecido como Engenho Velho, chamado Iya Omi Asé Airá Intilé, próximo à Igreja da Barroquinha (na ladeira do Berquo, hoje rua Visconde de Itaparica).¹³⁵ Essas mulheres ficaram conhecidas como Iyanassô, Iyakalá e Adetá.

Iyanassô iniciou Eugênia Anna dos Santos, Oba Biyi, que ficaria mais conhecida como Mãe Aninha. Devido a alguns desentendimentos no Engenho Velho relativos à sucessão

¹³² CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 3 edição revista, 1988.

¹³³ Supremo sacerdote do culto de Obaluayé desde 19836.

¹³⁴ SANTOS, Deoscóredes Maximiliano dos (Mestre Didi, Alapini). *História de um terreiro nagô: crônica histórica*. São Paulo: Carthago & Forte, 1994, pp. 9-11. Cf. VERGER, Pierre. *Orixás – deuses iorubas na África e no novo Mundo*. Bahia: Corrupio, 1981, p. 30.

¹³⁵ VERGER, Pierre. *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. P.28.

sacerdotal, Aninha reuniu seu pessoal e foi para uma roça no Rio Vermelho, chamada Camarão, onde funcionava o terreiro de Joaquim Vieira, Oba Saniá. “Passaram-se os tempos [...] e mais ou menos em 1910, Iyá Oba Biyi comprou uma roça no alto de São Gonçalo do Retiro e organizou seu terreiro fundando o Axé Opô Afonjá”.¹³⁶

Mãe Aninha foi uma mulher brilhante, segundo testemunho de Edson Carneiro, que ficou escondido em seu terreiro quando foi perseguido pela polícia.¹³⁷ Ela foi uma liderança religiosa que lutou pela liberdade de culto e reconhecimento do valor de suas tradições. Reportou-se, através de seu filho-de-santo, o então chefe da Casa Civil de Getúlio Vargas, Oswaldo Aranha, ao presidente da República pedindo a liberação da prática do candomblé. Tal atitude teve como consequência a edição do Decreto Presidencial número 1.202.¹³⁸

Em *Ladinos e crioulos*, Edson Carneiro relatou que Mãe Aninha lia a produção de intelectuais sobre o candomblé.¹³⁹ Incentivava o retorno à África para aprendizado, como Martiniano do Bonfim, Babalaô que muito ajudou Mãe Aninha, principalmente na instituição dos doze Obas de Xangô. Segundo observado na tradição oral tanto no Axé Opô Afonjá do Rio de Janeiro, situado em Coelho da Rocha, como no de Salvador, ela foi auxiliada por Joaquim Vieira da Silva, Oba Saniá e Rodolfo Martins de Andrade, Bamboxe Obitiko. Em 1907, morre Rodolfo Martins de Andrade, Bamboxe Obitiko, e assume seu lugar José Teodoro Pimentel, com quem Mãe Aninha irá organizar os fundamentos do Axé Opô Afonjá, ou seja, os ritos.¹⁴⁰ É neste momento que o calendário religioso do terreiro vai sendo construído e tem como marco inicial o ritual denominado Águas de Oxalá. Deter-nos-emos na análise desse ritual e sua importância para compreender um dos aspectos da formação da cultura afro-brasileira – o religioso.

4. Candomblé: a tessitura de uma religião

A identificação de práticas religiosas de escravos e libertos não foi observada somente no século XIX. Como vimos, elas começam, com os calundus, a Dança de Tunda, práticas mágico-religiosas de itinerantes, curandeiros e feiticeiros e nas Irmandades de pretos. Se ocorreram

¹³⁶ SANTOS, Deoscóredes. Op Cit., pp. 10-11.

¹³⁷ Cf. SERRA, Ordep. 1995, p.52.

¹³⁸ Idem, p. 53.

¹³⁹ CARNEIRO, Edson. *Ladinos e crioulos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964, p. 208.

¹⁴⁰ RODRIGUÉ, Maria das Graças de Santana. Op Cit., pp. 48-49.

outros tipos anteriores ainda não foram identificados. As irmandades foram incentivadas pelo poder hegemônico e, ao mesmo tempo, foi uma forma de apropriação das estruturas católicas por africanos e descendentes, organizando-se legitimamente diante da sociedade. O candomblé foi um espaço também de organização dessas pessoas, que resultou de um processo de negociações e perdas, mas se diferenciou por ser de matriz africana e mais ou menos independente em relação aos poderes eclesiais e leigos católicos.

O candomblé se constituiu como uma novidade. Os primeiros relatos dos ritos e mitos foram compilados por Nina Rodrigues e Roger Bastide, fontes privilegiadas para uma percepção de como se forjou uma instituição religiosa que dialogava com as outras encontradas no mesmo espaço territorial e se diferenciava ao mesmo tempo.¹⁴¹ A partir de uma análise dos textos desses autores podemos perceber em que o candomblé se diferenciou de outras práticas mágico-religiosas.

Algumas práticas mágico-religiosas encontradas nos calundus e acotundás não deixaram de existir nesta nova instituição religiosa, como: sacrifícios, oferendas aos deuses, adivinhações e utilização de infusões de ervas.¹⁴² Por outro lado, o candomblé, enquanto uma prática mágico-religiosa coletiva, se diferenciou dos calundus e acotundás por se constituir como “sociedade”. A grande novidade inaugurada pelo candomblé da Barroquinha, segundo Renato da Silveira, foi o fato deste ter se constituído pela primeira vez como uma sociedade com ordem hierárquica, com instituições hierárquicas que colaboraram para a organização social do mesmo, como a sociedade egungun, a sociedade gueledé, os doze obas.¹⁴³ O terreiro se constituiu como um egbé, uma associação bem organizada que ocupa um lugar determinado chamado terreiro e onde se pratica a religião dos Orixás.¹⁴⁴

Constituiu-se um panteon com Orixás de lugares diferentes dentro do território Ioruba assim como Voduns do antigo Dahomé. A formação do panteão do candomblé nagô poderia ser compreendida como um grande acordo entre diversos grupos dos referidos territórios, já que o

¹⁴¹ NINA RODRIGUES, Raimundo, op cit., 2004 e 2006, BASTIDE, Roger, op cit., 2001.

¹⁴² BASTIDE, Roger. Op Cit., 2004, pp. 29-45.

¹⁴³ SILVEIRA, Renato da. Op Cit., pp. 413-421. A sociedade egungun tem uma função política e zela tanto pela ancestralidade masculina como pela intervenção dos ancestrais nos assuntos que interferem na organização social do terreiro. A sociedade gueledé zela pela ancestralidade feminina e também assumem papel social, principalmente no que se refere à situação das mulheres e seu papel de conservação das tradições da sociedade e sua preservação quanto grupo. Os doze Obas foi uma instituição criada por Mãe Aninha, no Axé Opô Afonjá, procurando recriar no contexto baiano os ministros de Xangô da cidade de Oiô, do território Iorubá.

¹⁴⁴ SANTOS, Juana Elbein dos. Op Cit., p.32.

deus principal de Ifé não era necessariamente o mesmo de Oió ou da região de Egbá.¹⁴⁵ Aqui no Brasil percebemos deuses de povos rivais, como daomeanos e iorubás, respectivamente Oxumaré e Oxossi, convivendo em um mesmo terreiro e se reconhecendo mutuamente nos lugares sagrados a eles designados dentro do egbé. A construção do panteon nagô foi o resultado da influência dos diversos grupos que vieram para o Novo Mundo e como aqui se inseriram em um novo contexto social caracterizado por outras relações sociais e políticas e como passariam para as futuras gerações seus diversos legados culturais. Ele foi formado a partir de escolhas criativas para uma adaptação ao novo meio, ou seja, qual Orixá será cultuado, onde será sua casa dentro do espaço territorial do egbé, com quem compartilhará este espaço. A formação desse panteon não significa somente o resultado de uma memória coletiva ou das dificuldades encontradas no Brasil para preservação do acervo cultural trazido na diáspora.

Os Orixás passam a fazer parte do cotidiano das pessoas, como veremos com as celebrações ao Senhor do Bonfim e Oxalá. Eles não ficam limitados ao espaço físico do terreiro e ganham a rua. Eles passaram a ser uma expressão de identidade religiosa, uma referência para escravos e libertos ávidos por autonomia cultural e religiosa. Eles passaram a representar dentro dos terreiros, assim como as Irmandades de pretos, um espaço onde as queixas e angústias podiam ser colocadas. A relação com o orixá ocorre não em uma abstração, mas ele incorpora nas filhas-de-santo. O deus escolhe seu filho, que por sua vez se prepara para recebê-lo num relacionamento de união, intimidade, intercâmbio e coabitação.¹⁴⁶ O papel do candomblé como instituição passa a ocorrer nesse momento, pois é necessária a intervenção de um sacerdote para iniciar uma pessoa para que ela venha a ser relacionar de uma forma específica com seu Orixá.

Para fazer parte dessa sociedade é necessário ser iniciado. Essa iniciação é vista como um segundo nascimento e quando se nasce de novo através dos processos iniciáticos, renasce nagô.¹⁴⁷ A nova identidade assumida terá que ser legitimada pelo grupo que possui as regras de inclusão e exclusão. A iniciação, segundo Bastide, é um processo demorado e que consiste na lavagem de contas, ritual do bori, oferendas, feitura do santo e transmissão de conhecimento. Bastide entendia esse processo como um sistema de participação diferentemente da forma como está sendo utilizado aqui, ou seja, como uma forma de adentrar e ser aceito dentro de uma instituição

¹⁴⁵ VERGER, Pierre. *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. Bahia, Salvador: Corrupio/Círculo do Livro, 1981, p.17.

¹⁴⁶ SIQUEIRA, Maria de Lourdes. *Ago Ago Lonan*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1998, p.44.

¹⁴⁷ SERRA, Ordep. *Op Cit.*, p. 107.

religiosa.¹⁴⁸ Para o autor citado, o elo de ligação seria a civilização africana refundada no Novo Mundo, porém o que percebemos é que existem diversos elos de ligação e regras de pertencimento.

O terreiro se constituiu como um espaço social onde mitos e tradições são vividos e atualizados nos ritos. É o lugar onde os mitos e ritos fazem parte da vida das pessoas e não se limitam ao espaço físico, ao contrário, extrapola para as matas, rios, encruzilhadas, para a colina sagrada onde está a Igreja do Bonfim e nas diversas festas dos santos católicos. Nele há conflitos, disputas por lugares na hierarquia, onde a vida da cidade está contida ao mesmo tempo em que transborda para ela seu cotidiano sagrado.

Ao longo do século XIX, na Bahia, cresceram na periferia de Salvador quilombos e terreiros religiosos. Nestes espaços eles tinham certa autonomia de ação proporcionada pela forma como se constituiu a escravidão urbana¹⁴⁹. O sistema do ganho proporcionava certa mobilidade e acúmulo de pecúlio, geralmente utilizado para comprar a liberdade e/ou escravos. Foram desses grupos de libertos que saíram muitos integrantes dos candomblés¹⁵⁰ que estavam se constituindo, como podemos observar nas notícias sobre as prisões e batidas policiais veiculadas pelos jornais baianos, que descreviam os objetos apreendidos, os nomes e classificação das pessoas assim como suas ocupações¹⁵¹. Em 1859, o *Jornal da Bahia* noticiava que em Quinta das Beatas foram presos 4 mulatos escuros, 8 crioulos e 30 africanos reunidos em um batuque.¹⁵² Em 1861, o mesmo jornal noticiava a prisão de africanos livres e seus pertences, que consistiam em um fardo de roupas, esculturas e outros objetos de ritual de danças e feitiçarias¹⁵³.

Essas tensões ficam claras nos jornais. Estes veiculam notícias dos interesses de seus leitores. Por mais que as discussões chegassem aos escravos e libertos, os privilegiados para o

¹⁴⁸ BASTIDE, Roger. Op Cit., 2001, pp. 70-71.

¹⁴⁹ VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. São Paulo: Corrupio 1987, 337-349, 525; REIS, João José. Op Cit., 2003, p. 69-70.

¹⁵⁰ SANTOS, Deoscórides Maximiliano dos. Op Cit. p. 12.

¹⁵¹ Os jornais são considerados aqui fontes de primeira grandeza, pois nos permitem uma análise do cotidiano da Bahia, comportamento das diversas camadas da sociedade urbana e sobre reações da elite às manifestações culturais de africanos e descendentes. Servem para nos mostrar a qualidade das relações entre os segmentos sociais, já que os afro-descendentes estavam ligados a vários grupos, como grupos profissionais (carregadores, vendedores, artesãos), grupos religiosos (diversas irmandades de pretos e uma mesma pessoa poderia ser filiada a mais de uma) entre outros. Analisamos os jornais a partir das repetições das notícias e o significado intrínseco delas. No jornal, o interessante é observar o modo de vinculação da notícia e não, necessariamente, a matéria em sim. Com isso queremos dizer que, além da matéria ser importante por trazer elementos para a pesquisa também os objetivos e filiações ideológicas dos jornais são importantes. Os jornais noticiavam assuntos que refletiam, de uma forma ou de outra, os interesses dos leitores.

¹⁵² *Jornal da Bahia* de 12/02/1859.

¹⁵³ *Jornal da Bahia* de 26/10/1861).

alcance das notícias não eram estas parcelas da sociedade. As notícias sobre batuques e manifestações religiosas eram sempre vistas a partir dos códigos culturais das elites dominantes. Desta forma, travava-se um verdadeiro debate sobre como lidar com essas manifestações culturais e religiosas de africanos, já que o batuque durante muito tempo esteve ligado à idéia de rebelião.

Os freqüentadores de batuques eram tidos como desocupados e desordeiros. Ao mesmo tempo, as notícias nos mostram suas funções, pois, como foi mostrado pelo *Diário da Bahia*, que noticiou a prisão de freqüentadores de candomblé, entre os presos havia um tipógrafo, um escultor, um sapateiro, um marceneiro, um pintor etc¹⁵⁴. Através dos jornais, podemos perceber as tensões entre a cultura dominante e a dos chamados subalternos.

Foi neste contexto, de começo do século XIX, como vimos, que junto à Igreja da Barroquinha, foi fundado o primeiro candomblé de que se tem notícia. Foi criado por membros da Irmandade dos Martírios, que pertencia a esta Igreja¹⁵⁵. A data precisa de fundação desse candomblé não é conhecida, devido ao fato de ter funcionado na clandestinidade¹⁵⁶. De acordo com a tradição, segundo Jaime Sodré¹⁵⁷, elaborada numa versão que tem como elementos a memória e a oralidade, a fundação do Ilê Iá Nassô (Engenho Velho ou Casa Branca) teria sido fundado, no início do século XIX, por escravas libertas e de “profundo conhecimento da vertente religiosa africana”. Organizaram os ritos, procedimentos e um conjunto de posturas que foram passados de geração a geração. Ainda segundo as tradições orais da Casa Branca, recolhidas por Renato da Silveira¹⁵⁸, a grande novidade foi o candomblé ter se organizado pela primeira vez como sociedade. Reuniu-se, em um mesmo espaço territorial religioso, o culto de uma grande quantidade de Orixás, cada qual com seus espaços sagrados dentro do terreiro e sob a liderança da iyalorixá. É o momento em que o candomblé deixa de ser somente um espaço de culto para transformar-se em uma “organização político-social-religiosa complexa¹⁵⁹”.

¹⁵⁴ *Diário da Bahia* de 06/07/1862.

¹⁵⁵ RISÉRIO, Antonio. Op cit., p. 392-393; SILVEIRA, Renato da. Op Cit., p. 374.

¹⁵⁶ VERGER, Pierre. Op Cit., p.29.

¹⁵⁷ SODRÉ, Jaime. “Ialorixá, o poder singular feminino”. In: *Faraimará, o caçador traz alegria: mãe Stella, 60 anos de iniciação*, MARTINS, Cleo e LODY, Raul (org.). Rio de Janeiro: Pallas, 2000, p. 250.

¹⁵⁸ SILVEIRA, Renato da. “Do calundu ao candomblé”. In: *Revista de História*. Rio de Janeiro, ano 1, n. 6, dez. 2005, p. 22.

¹⁵⁹ Idem, p. 23.

Para um estudo sobre a constituição do candomblé denominado nagô, analisaremos primeiramente uma das suas características fundamentais, o porquê se autodenominou e denomina pelo termo *nação*.

Ocorreu uma resignificação do conceito de nação pelos adeptos dos terreiros. O termo era utilizado no contexto do tráfico para designar as diferentes origens dos escravos, mas passou a nomear a forma organizativa religiosa de africanos e descendentes, o candomblé¹⁶⁰. A partir dos estudos de Nina Rodrigues e Bastide, percebemos que o candomblé também significou a refundação dos laços de família, da organização social, política, religiosa, dos diversos grupos de africanos, desestruturadas na diáspora forçada. Refundação porque foram criadas a partir de elementos culturais africanos, com a bagagem cultural que trouxeram, mas se apropriando dos elementos culturais da nova sociedade em que estavam inseridos. Desta forma, podemos entender o termo nação como designando um conjunto de práticas religiosas diferenciadas, mas que não deixam de dialogar com a sociedade como um todo. O candomblé foi uma invenção religiosa brasileira de matriz africana, pois a sociedade em que se constituiu foi a brasileira e os africanos e descendentes não viviam em enclaves culturais, participavam ativamente das instituições dessa sociedade de diferentes formas¹⁶¹.

A discussão da constituição da nação de candomblé nagô (keto) está diretamente ligada à discussão sobre o que entendemos como cultura, identidade e tradição. A formação do candomblé no Oitocentos será analisada a partir desses três conceitos. Pois entendemos a nação como uma tradição inventada, como uma organização religiosa e a religião como parte integrante da cultura e como um local de elaboração e reelaboração de identidades.

A fundação da nação de candomblé nagô foi uma forma de africanos e descendentes se recusarem a serem vistos como um grupo indiferenciado de indivíduos pela sociedade baiana. Esses terreiros de candomblé eram ao mesmo tempo espaços territorial-religioso e cultural desse grupo na diáspora, uma das formas como marcavam suas identidades. Pois aos refundarem suas nações no Novo Mundo, ampliavam as fronteiras identitárias, já que se viam como forasteiros na terra de brancos, a África era terra de preto¹⁶². As escarificações, que em África eram as formas de identificação, feitas nos rostos das crianças quando ainda eram pequenas, aqui foram

¹⁶⁰ TALL, Emmanuelle Kadya. "O conceito de nação no candomblé da Bahia: uma revisão atualizada". In: *Anais do IV Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS: 1996. p. 694-695.

¹⁶¹ PRANDI, Reginaldo. Op Cit., 2005, p. 141.

¹⁶² REIS, João José. Op cit., 2003, p. 310.

substituídas pelas pinturas feitas nas pessoas iniciadas. As nações permitiram, também, formar laços familiares perdidos na diáspora, mesmo que em outras bases.

As organizações das sociedades iorubás serviram de modelos para os futuros terreiros. Nestas lembranças das sociedades tradicionais que a memória foi buscar seus elementos para refundar, no Novo Mundo, as antigas organizações sociais sobre outras bases. Os iorubás, em África, se organizavam em famílias extensas, que eram a base da organização social¹⁶³. Viviam em habitações coletivas patrilineares onde o Orixá cultuado de forma principal era o do chefe da família, o pai. O Orixá da linhagem da mãe era cultuado de forma secundária. No Novo Mundo houve uma reinterpretação dessa organização familiar. O chefe do culto, pai ou mãe-de-santo, substituiu o chefe da família tradicional e o seu Orixá passou a ser o principal da comunidade e uma nova situação foi elaborada, cada integrante passou a ter um Orixá pessoal e suas ações passaram a ser medidas, não a partir de suas condutas na sociedade, mas em relação à fidelidade tanto ao Orixá como à comunidade. A idade passou a ser medida pelo tempo de iniciação e não mais pelo de nascimento.

Segundo Nina Rodrigues¹⁶⁴, os africanos, enquanto puderam, conservaram sua língua, tradições e crenças. Organizavam-se, também, em grupos ligados onde suas nações de origem eram a maioria. Esses lugares, onde esses grupos se reuniam, foram denominados de “cantos” por Verger¹⁶⁵. A rua é o local das conversas, onde a dominação do senhor é mais frouxa e, nestes cantos, recriavam agregações étnicas, o que não impedia que membros de outras etnias circulassem por mais de um grupo, dentro da lógica das alianças ou não, dependendo do contexto, já citado anteriormente. O mesmo será observado na constituição das nações de candomblé nagô.

A nação nagô, neste sentido, foi constituída por seres sociais, conforme a concepção de Thompson¹⁶⁶. São entendidos desta forma por não percebermos cultura como algo estático, e sim um processo onde não perdemos de vista o contexto. As relações de produção são determinadas pela sociedade escravista, mas estas relações não podem ser vistas sem levarmos em conta as questões culturais e religiosas. Privilegiaremos, nesse caso, a questão cultural e religiosa na

¹⁶³ KI-ZERBO, Joseph. *História da África Negra I*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1972, p. 206-207; PRANDI, Reginaldo. Op Cit., 2005, p. 160-163; SILVEIRA, Renato da. Op Cit., p. 326-329.

¹⁶⁴ NINA RODRIGUES, Raimundo. Op Cit., 2004, p. 145-146.

¹⁶⁵ VERGER, Pierre. Op Cit., 1987, p. 525.

¹⁶⁶ THOMPSON, Edward P. *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. (org. Luigi Negro e Sérgio Silva). Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2001, p. 258-259.

formação do candomblé nagô no Oitocentos. Thompson não desvincula a produção cultural da experiência concreta, que é dada, também, pelas relações de produção. Desta forma, podemos entender as tensões entre as formas como se vive e as normas da sociedade em que estão inseridos.

O candomblé nagô foi criado como um espaço de culto aos orixás e de tradição afro-brasileira. O termo tradição é aqui entendido como uma construção e, também, como entrega de conteúdos de uma geração para outra. Esses conteúdos devem ser entendidos dentro de uma dinâmica cultural. Essa tradição inventada¹⁶⁷ juntamente com a questão das transmissões de geração a geração¹⁶⁸, garantiram tanto a manutenção da nação como a legitimidade de determinados grupos no poder. Já que a ligação com a África, representada pelas casas mais tradicionais, no sentido de anterioridade, exercem influências sobre as de fundação mais recente. Uma tradição cultural não é prova de identidade, mas são fenômenos relacionados.

A entrada para um terreiro de candomblé não ocorreu mais seguindo as tradições familiares, como era feita em África. A adesão se dava, no Novo Mundo, de forma individual. O conceito de nação assumiu um caráter teológico utilizado para definir a adesão a certo grupo com determinadas características¹⁶⁹. É o local onde novas formas de sobrevivência são reinventadas. Mas não deixam de dialogar com a sociedade, pois estão integradas a ela. Foi uma forma de se constituir identidades no cotidiano. Foi a maneira encontrada por diferentes etnias africanas de transmitirem sua cultura. Essa transmissão aos mais novos foi sendo realizada na forma de segredo. É recriada a importância da transmissão oral e a sacralização da palavra¹⁷⁰. É o local onde a cultura africana é reelaborada no diálogo com a europeia e com a da colônia e passada de boca a ouvido.

Esse espaço de identidade foi forjado num processo dinâmico e relacional. Entendemos o conceito de identidade como configurações identitárias, tão caras para a formação desses terreiros, desses espaços religiosos. Para tanto, entendemos que a identidade étnica emerge em uma situação de contraste, manifesta-se no coletivo, não isoladamente, caracterizando-se pelo estabelecimento de fronteiras entre grupos quando se afirma o “Nós” – a identidade – em relação

¹⁶⁷ HOBBSAWN, Eric e RANGER, Terence. Op Cit., p. 9.

¹⁶⁸ SODRÉ, Muniz. Op Cit., p. 92-95.

¹⁶⁹ FERRETI, Sérgio Figueiredo. Op Cit., p. 100.

¹⁷⁰ HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite. *A África na sala de aula: visita à história contemporânea*. São Paulo: Selo Negro, 2005, p. 28-29.

aos “Outros” – “Eles”¹⁷¹. Os grupos étnicos percebem-se através das diferenças e só devem ser caracterizados através desta distinção que fazem entre si. Isto significa que o fator cultural não deve ser um critério utilizado *a priori* para diferenciá-los, pois a escolha dos traços culturais que irão garantir a distinção dos grupos dependerá dos grupos em presença e da sociedade em que estão inseridos¹⁷². Desta forma, o critério cultural deve ser analisado *a posteriori*, como um fator externo aos grupos em questão, visto que os aspectos culturais são “suscetíveis de profundas alterações, sem que esta (identidade étnica) sofra colapsos ou mutações [...] as etnias são categorias relacionais entre grupos humanos, compostas antes de representações recíprocas e de lealdades morais do que de especificidades culturais e raciais”¹⁷³.

O étnico surge, também, como uma forma de amenizar as carências sociais. As “unidades” construídas pelas identidades o são dentro do jogo do poder da sociedade e da exclusão. Mas, segundo Hall¹⁷⁴, não significa que sejam formadas unidades homogêneas. A busca por solidariedade, por reconstituição de famílias simbólicas não deixam de ser espaços de tensão. O Candomblé foi uma das saídas forjadas para amenizar as condições implacáveis e adversas da sociedade escravista e pós-abolicionista.

A constituição dos Candomblés, em Salvador, é caracterizada pela formação de identidades que se definem não só por solidariedade e proximidades culturais de grupos trazidos pelo tráfico de escravos, como também, pelo diálogo com a sociedade de uma forma mais ampla. Vários fatores interagem para a formação dessas identidades: as diferentes experiências socioculturais dos lugares de origem, o impacto da travessia do Atlântico, a chegada ao Novo Mundo e a conseqüente inserção em outra realidade social-cultural-territorial. Essa busca por um espaço religioso, na sociedade baiana do século XIX, é marcada por negociações internas e externas, tensas ou não, quando estes grupos procuram afirmar suas identidades e visões de mundo.

Uma outra importante questão para compreendermos os terreiros de candomblé é a questão de comunidade. Pois os terreiros, no começo do século XX, se caracterizaram como sociedades, ou seja, como uma organização religiosa que representa uma comunidade dentro de

¹⁷¹ SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 74-75; OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976, p. 5-6.

¹⁷² CUNHA, Manuela Carneiro. *Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade*. São Paulo: Brasiliense/Universidade de São Paulo, 1986, p 115-116.

¹⁷³ Idem, p. 117.

¹⁷⁴ HALL, Stuart. Op Cit., p. 110.

uma comunidade maior que é a sociedade baiana. A noção de comunidade, como foi tratada por Benedict Anderson, é entendida como uma realidade sociológica associada fortemente à idéia de parentesco e religiosidade ¹⁷⁵. As relações familiares, mesmo que sejam simbólicas, são fatores importantes de identidade e de manutenção do grupo. Evoca como comunidade sentimentos de companheirismo profundo e horizontal. Evoca, pois, de fato, é extremamente hierarquizada e com tensões como qualquer outra formação social. A religiosidade entra como um fator que amalgama os diferentes membros, pois tem o apelo do sobrenatural, Orixás, dos antepassados míticos e da morte. Desta forma o terreiro de candomblé pode ser compreendido como uma comunidade imaginada e um território religioso.

A constituição como uma comunidade imaginada pode ser entendida, também, como uma forma de se diferenciar da cultura hegemônica como uma forma de reinventar tradições de matrizes africanas. A organização social dos iorubás (conhecidos, na Bahia, como nagôs) não pôde ser trazida na diáspora e foram reelaboradas no contexto religioso, território que constituíram como forma de resistência, identificação cultural e de diálogo com a cultura hegemônica. O conceito de comunidade imaginada, é utilizado aqui por permitir uma reflexão sobre como se constituiu a comunidade de candomblé nagô, como ela foi imaginada coletivamente, e por ser um conceito que permite pensar, a partir dos laços de parentescos simbólicos, família, religiosidade e por ser imaginada coletivamente, pois todos se sentem pertencentes a essa comunidade ¹⁷⁶.

Nesta comunidade entra-se através de um processo de iniciação. É no decorrer desse processo que o iniciado toma parte dos ritos e do cotidiano do grupo religioso. Ele aprende as regras, hierarquia e comportamentos esperados. Aprende os mitos, que são revividos e atualizados nos ritos e a língua litúrgica, o iorubá. Essas características, elaboradas ao longo do tempo e parte de um processo de escolha dentro da reelaboração cultural da herança africana no contexto baiano, será uma das formas de identificar o grupo tanto em um contexto de contato com a sociedade de uma forma mais geral como de se reconhecerem como pertencente à mesma comunidade religiosa.

A iniciação permite ao indivíduo assumir um lugar dentro da comunidade religiosa. Desta forma, a comunidade nagô criada pode ser entendida de duas maneiras. Seguindo a linha de

¹⁷⁵ ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo*. Lisboa: Edições 70, 2005, p. 25-26.

¹⁷⁶ Idem, p. 26.

raciocínio de Sidney Chaloub, as relações dessa comunidade com a sociedade se davam, também, através das relações de poder¹⁷⁷. A construção da mesma foi uma forma de mostrar à sociedade a não conformidade com a forma como o poder da elite era exercido. E, neste contexto, podemos pensar a questão das negociações estabelecidas, mesmo que de forma desigual, com a sociedade mais ampla. Essa reação à forma como o poder era imposto gerou uma série de reações da elite que utilizou os jornais da época como forma de se posicionar diante daquilo que julgavam “atitudes aviltantes dos pretos”.¹⁷⁸

Nessa pequena comunidade, o terreiro de candomblé, formada por afro-descendentes, as regras que funcionavam eram as comunitárias. As relações sociais desenvolvidas dentro desse espaço servem tanto no sentido de socialização do indivíduo como de requalificação social. Essa requalificação, segundo Maria de Lourdes Siqueira¹⁷⁹, é construída através do processo de identificação do indivíduo com a comunidade. É no interior desse espaço que ele terá contato com os costumes do grupo. Ainda segundo a autora, a sustentação desse espaço ritual e místico é dada pelo conhecimento de uma forma social e religiosa de viver, originárias, em grande parte, dos iorubás, aqui reelaboradas ao longo do processo histórico brasileiro. Desta forma, o terreiro se afirma diante da população baiana.

Ao longo deste processo foram estabelecidas as normas de pertencimento, hierarquias, os traços que definiriam o grupo, os Orixás cultuados, a organização etc. A família-de-santo, a família simbólica, criada na diáspora, substituiu a família iorubá. Ela foi ampliada e redimensionada segundo critérios ancestrais africanos e conforme o novo contexto, pois os ancestrais são, neste momento, identificados com os fundadores do candomblé¹⁸⁰. Esta família foi sendo construída no ritual e a iniciação foi inculcando, nos novos membros, as tradições da comunidade. A identidade religiosa não passou mais a ser atrelada ao Orixá como ancestral, como ocorria em África, e sim a uma nova concepção de linhagem, e por isso se constituiu como uma comunidade imaginada, e de laços de parentescos dados pelas famílias simbólicas espirituais. A própria adesão a uma nação de candomblé não foi mais fruto de uma identidade

¹⁷⁷ CHALHOUB, Sidney. Op Cit., p. 24-27.

¹⁷⁸ *Diário da Bahia* de 07/07/1833.

¹⁷⁹ SIQUEIRA, Maria de Lourdes. Op Cit., 1994, p. 58-59.

¹⁸⁰ Idem, p. 62-63.

étnica ou familiar e sim uma adesão pessoal. O que ficou guardado na memória coletiva virou fundamento religioso¹⁸¹.

Um outro aspecto importante da constituição do candomblé é como se deu a relação com a população baiana. Este aspecto será analisado a partir das discussões sobre sincretismos e criouliização. Anteriormente já havíamos tratado da questão da opção pelo conceito de criouliização. Mas é importante retomar a questão para tratarmos do diálogo com a Igreja católica e como os elementos das duas manifestações religiosas se comunicaram.

A discussão sobre o sincretismo perpassa pelos estudos sobre candomblé. O sincretismo ou é visto como a vivência em conjunto da religiosidade africana e católica, quando a discussão é empreendida a partir do candomblé nagô, ou como uma forma de adaptação do negro à sociedade colonial católica dominante¹⁸². Como utilizamos o termo cultura visto a partir do campo das tensões, analisar o candomblé como sincrético, a nosso ver, nos dá condições de elaborar um estudo que abarque essas tensões assim como é percebido como um dos componentes do processo de criouliização cultural. Desta forma, nos afastamos do princípio de cisão, proposto por Bastide¹⁸³, por acreditarmos que não há uma elaboração, por parte dos adeptos do candomblé, de fronteiras rígidas que demarquem e diferenciem as diversas vinculações religiosas e identidades professadas.

Segundo Ferreti¹⁸⁴, o sincretismo deve ser entendido como uma leitura da sociedade brasileira como sendo relacional. Ou seja, a capacidade brasileira de relacionar coisas que parecem opostas. O sincretismo não seria nem um mal necessário nem uma patologia e, sim, a própria forma como as religiões se constituem. O candomblé seria tão sincrético como qualquer outra religião. Isso porque a composição do candomblé sempre foi variada¹⁸⁵. Em África já havia o diálogo com grupos vizinhos como os daomeanos e haussás e no Novo Mundo o diálogo se deu com os índios e os futuros brasileiros.

O conceito de Bastide, princípio de cisão analisa esse diálogo como uma forma de duplo pertencimento dos africanos e descendentes tanto ao candomblé como ao catolicismo. Ao mesmo tempo em que cultuam Orixás, são profundamente católicos. As duas formas de religiosidade não

¹⁸¹ PRANDI, Reginaldo. Op Cit., 2005, p. 168.

¹⁸² FERRETI, Sergio. Op Cit., p. 18.

¹⁸³ BASTIDE, Roger. Op Cit., 2001, p. 244.

¹⁸⁴ FERRETI, Sergio. Op Cit., p. 17.

¹⁸⁵ DANTAS, Beatriz. Op Cit., p. 23-25; CAPONE, Stefania. Op Cit., p. 137; SILVEIRA, Renato da. Op Cit., p. 418-421.

se misturariam. Nossa análise, como foi abordada anteriormente, segue um caminho diferente. A constituição do candomblé se deu nos interstícios, nas tensões entre essas duas formas de religiosidades e não havia essa divisão estanque nas manifestações religiosas dos participantes das nações de candomblé ao cultuar os Orixás e Santos católicos.

Essa discussão nos leva a uma reflexão sobre a questão da pureza, tradição e mistura. Esses adjetivos desqualificam e dão prestígio às casas de candomblé. Um candomblé tradicional seria o mais puro e o sincrético o mais misturado. Mas o fato de o sincretismo, em determinado contexto, adquirir um teor negativo não foi o que motivou nossa escolha em relação à criouliização. Em meados do século XIX, ainda havia muitos africanos na Bahia, o que permitia contato constante com a língua, costumes, notícias das cidades iorubás etc. Mas essa situação foi se alterando. Os africanos diminuíram, a língua tornou-se ritual e os costumes foram reelaborados. Os contatos não cessam como vimos anteriormente. Os integrantes dos candomblés incrementavam o comércio de produtos litúrgicos com a África Ocidental.

A forma como o candomblé se constituiu está muito ligada a um outro elemento importante para análise dessa forma de religiosidade, a memória. A memória é um elemento constitutivo desse espaço religioso. Ela foi um dos quesitos acionados na elaboração do mesmo. A memória é entendida como uma reelaboração de lembranças passadas no presente. Não significa que seja um ato de reviver o passado. Os rituais que foram elaborados, ao longo da constituição do candomblé, agiam neste sentido. Na festa, um momento importante dessa religiosidade, os Orixás eram reverenciados através das danças rituais, estas acionavam elementos do passado e atualizavam tanto os mitos como a forma de viver dos ancestrais.

A Bahia da década de 1850 estava vivendo um declínio do tráfico ilegal de escravos. Houve um grande deslocamento de recursos do tráfico para outros setores econômicos, como o setor imobiliário e bancário¹⁸⁶. Foi um momento de exaltação do progresso onde o Brasil apresentava “a face externa de um país organizado em um modelo europeu”¹⁸⁷. As regiões ainda eram muito fechadas em si. Não havia uma identidade nacional. Ela estava em vias de ser construída, o que ocorreu, principalmente, no começo do século XX, quando as nações de candomblé se organizaram na forma como conhecemos hoje. Em relação à população, ou seja, como ela devia se constituir, não havia um consenso. As teorias racistas ainda não estavam

¹⁸⁶ RISÉRIO, Antonio. Op Cit., p. 417.

¹⁸⁷ CARVALHO, José Murilo de. Op Cit., 1995, p. 11.

estabelecidas no Brasil, mas não se via uma contribuição cultural e religiosa dos negros como positiva para o Brasil. A escravidão era tida como uma coisa bárbara, e os africanos e descendentes percebidos como constante ameaça. Mas extinguir a escravidão não significava absorver esta parcela da população como cidadã. Desta forma, a imigração passou a ser muito incentivada¹⁸⁸.

O fim do abastecimento internacional de escravos levou as províncias do Nordeste a abandonar ou secundarizar a escravidão, na medida em que os escravos eram vendidos para o Sudeste, onde seu preço era mais elevado, devido à demanda da economia cafeeira em ascensão. A partir deste momento, as condições de vida dos escravos melhoraram, devido à escassez de braços, e aumentou a proporção de crioulos e africanos integrados na sociedade¹⁸⁹. A família escrava conseguiu uma maior estabilidade devido às poucas vendas de escravos, proporcionando maior socialização de seus filhos. Mesmo com o fim do tráfico internacional, navios à vela saíam da Bahia com tabaco, cachaça e brasileiros que iam visitar a África. Esses navios voltavam com noz-de-cola, objetos de culto, sabão e pano-da-costa¹⁹⁰. Produtos consumidos em grande quantidade pelos praticantes dos cultos aos Orixás. Estes não eram baratos, logo uma parcela de freqüentadores desses terreiros tinha renda para comprá-los. As trocas não foram somente comerciais, pois através do Atlântico os barcos também serviam como espécie de jornal e correio: os cativos que chegavam traziam notícias das suas nações e os marinheiros e ex-escravos de retorno levavam notícias do Brasil¹⁹¹.

Segundo nossa análise, o candomblé se constitui como algo novo e brasileiro, pois se trata de uma comunidade imaginada baseada em tradições inventadas. O que não quer dizer que não haja elementos conservados através dos costumes, mas essa conservação ocorreu a partir de reelaborações, como analisado anteriormente.

Tomaremos como exemplo a lavagem da Igreja do Bonfim. A proibição da lavagem e como ela ocorria estava dialogando o tempo todo com os integrantes do candomblé nagô do Opô Afonjá a ponto de, em decorrência da proibição, a fundadora do mesmo, Mãe Aninha, instituir o

¹⁸⁸ CARVALHO, José Murilo de. Op Cit., 1995, p. 23; SALLES, Ricardo e SOARES, Mariza. *Episódios de história afro-brasileira*. Rio de Janeiro: DPA/FASE, 2005, p. 117.

¹⁸⁹ SALLES, Ricardo e SOARES, Mariza. Op Cit., p. 91.

¹⁹⁰ SILVA, Alberto da Costa e. *Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: Ed. UFRJ, 2003, p. 33.

¹⁹¹ Idem, p. 55.

ritual denominado Águas de Oxalá, como uma forma de oposição à proibição¹⁹². O relato mais antigo desse ritual foi feito por Nina Rodrigues, em 1896, e publicado no livro *Animismo Fetichista dos Negros Baianos*, publicado em 1935.

A fundação do candomblé nagô do Axé Opô Afonjá significou um marco na organização religiosa de africanos e descendentes. A sua importância se projeta até nossos dias como um lugar que se diferencia da paisagem da cidade de Salvador, devido as suas especificidades, assim como é definido por esta cidade. Seu processo de formação se insere num contexto mais amplo, o de constituição de uma “nova” religião no Novo Mundo, o candomblé. Nova entre aspas por ser o resultado de uma re-significação de elementos culturais milenares, porém reorganizados em um novo contexto e com características inovadoras. Seus interlocutores foram as diversas práticas mágico-religiosas já existentes, as irmandades de pretos, a igreja católica e suas festas de santos, a cultura ameríndia e a cidade de Salvador. Veremos, nos próximos capítulos, como ocorreu o processo histórico de formação do Axé Opô Afonjá como um lugar onde a partir do qual se pensa a cultura afro-brasileira forjada na cidade de Salvador contendo e sendo contido por ela.

A fundação da nação de candomblé nagô foi uma forma de africanos e descendentes se recusarem a serem vistos como um grupo indiferenciado de indivíduos pela sociedade baiana. Esses terreiros de candomblé eram ao mesmo tempo espaços territorial-religioso e cultural desse grupo na diáspora, uma das formas como marcavam suas identidades. Pois aos refundarem suas nações no Novo Mundo, ampliavam as fronteiras identitárias, já que se viam como forasteiros na terra de brancos, a África era terra de preto.¹⁹³

Consideramos que o espaço, assim como os lugares devam ser categorias historicamente situadas, uma vez que as experiências que neles se dão, são dialeticamente condicionadas e condicionantes, ou seja, são resultantes do entrelaçamento entre a contingência que lhe está implícita com os aspectos estruturais que se constituíram em processos anteriores.¹⁹⁴ Nesta perspectiva, procuramos fazer uma abordagem, simultaneamente, mais ampla da formação social

¹⁹² BENISTE, José. *Op Cit.*, 2005, p. 222.

¹⁹³ REIS, João José. *Op. Cit.*, 2003, p. 310.

¹⁹⁴ Para esclarecer o conceito de espaço do qual nos utilizamos, tomaremos de empréstimo as palavras do geógrafo Milton Santos: “(...) paisagem é o conjunto de formas que, em um dado momento, exprimem as heranças que representam as sucessivas relações localizadas entre homem e natureza. O espaço são essas formas mais a vida que as anima”. Cf SANTOS, Milton. *A natureza do espaço*. São Paulo: Hucitec, 1996, p. 83. O autor procura esclarecer que a paisagem é apenas um dos elementos que constituem o espaço, e que não há espaço sem sociedade ou sociedade sem espaço.

do espaço que configurou em Salvador, e mais específica fazendo referência à formação do terreiro que nele se constituiu.

O lugar aqui é utilizado como um conceito que deriva da idéia de espaço. Sendo caracterizado por uma circunscrição, e assim entendido como o local no qual se dão as experiências do dia-a-dia, conjugando pessoas que compartilham referências espaciais comuns, pois “(...) uma vez que cada sujeito se situa num espaço, o lugar permite pensar o viver, o habitat, o trabalho, o lazer enquanto situações vividas (...)”.¹⁹⁵ A construção do lugar pressupõe um processo de caráter íntimo e afetivo, visto que significa a apropriação particular que fazemos da relação com um determinado espaço. Neste sentido, vem expressar os vínculos afetivos e os sentimentos de pertencimento que são engendrados a partir da íntima relação que se opera entre um sujeito ou grupo e seu lugar. Este movimento é permeado pela formação de vínculos identitários, na medida em que é marcado pela criação de códigos de referência fundamentadores de uma mesma identidade étnica e religiosa.

Territorialidade é a forma como o ser humano se relaciona com o espaço, com o real, na busca de identidade. As relações entre os indivíduos são pensadas a partir das especificidades do território, constituído como uma comunidade imaginada. Ele aparece como um dado necessário à formação da identidade grupal/individual, onde essas identidades são vividas assim como expressão por excelência de uma determinada cultura, a afro-brasileira.

O terreiro é o lugar que se contrapõe à uniformização da chamada cultura dominante e serviu de suporte para a continuidade e descontinuidade da cultura do antigo escravo.¹⁹⁶ Os adeptos do candomblé passam a ser reconhecidos a partir da sua vinculação a um determinado espaço territorial.

O terreiro do Axé Opô Afonjá, da forma como se projeta até nossos dias, foi dividido em dois espaços: o urbano, onde se localizam as construções públicas e privadas, como as casas dos Orixás, o barracão onde ocorrem as festas, a cozinha, onde são feitas as comidas para o público de uma forma geral e uma outra destinada às comidas dos Orixás. O outro espaço é o mato, onde estão as árvores sagradas e os assentamentos dos Orixás da floresta.¹⁹⁷

¹⁹⁵ CARLOS, Ana Fani. *O lugar do/no mundo*. São Paulo: Hucitec 1996, p. 26.

¹⁹⁶ APPADURAI, Arjun. Op. Cit., 1997, p. 35; SODRÉ, Op. Cit., 1988, p. 17.

¹⁹⁷ Assentamento é a representação simbólica do Orixá e em torno do qual a comunidade se mobiliza e se organiza, pois eles estabelecem a relação entre a comunidade e o sobrenatural. Cf. SIQUEIRA, 1998, p. 36.

Os muros de um terreiro não delimitam seu espaço territorial, este é extrapolado para a cidade. Os Orixás, que sacralizam o terreiro, não são uma idéia abstrata, fazem parte da vida diária de uma pessoa ligada a um terreiro.¹⁹⁸ Eles são incorporados nas festas religiosas. Recebem suas oferendas nas encruzilhadas, rios, praias, estradas locais onde também são comemorados, como Oxalá, que é festejado na colina sagrada junto ao Senhor do Bonfim.¹⁹⁹ Desta forma, percebemos que o culto aos Orixás ganha a cidade.

¹⁹⁸ SIQUEIRA, Maria de Lourdes. Op. Cit., 1998, p. 43.

¹⁹⁹ Na Nigéria, as encruzilhadas têm um caráter divino, lugar onde rituais de fecundidade e sacrifícios de animais são realizados. CALAINHO, Daniela. Op. Cit., pp. 156-157.

CAPÍTULO II

A PROIBIÇÃO DA LAVAGEM DO BOMFIM: EMBATES ENTRE DIFERENTES PROJETOS DE CIVILIDADE

1. Perseguições ao batuque: a sociedade e as práticas mágico-religiosas dos africanos e descendentes

O batuque dos negros sempre incomodou os brancos, mas não todos, como atestou Gregório de Mattos no século XVII²⁰⁰. As reuniões de africanos e descendentes, religiosas ou não, ao longo do século XIX, foram percebidas de diversas formas pela elite da sociedade baiana. Como o começo do Oitocentos foi marcado por uma série de revoltas, que aumentaram depois da Independência, haja vista que esta em nada alterara a condição de escravos e libertos, a festa negra era vista com medo e receio por determinadas parcelas da população. E este receio era veiculado pelos jornais através de críticas a estas manifestações culturais, como mostra o *Diário da Bahia* de 20/03/1833 “[...] vozerios, tambaques e barulho de cascavel (uma espécie de chocalho feito de guizos e palha que eram amarrados ao punho) [...] e pretos vagabundos que causam medo e incomodam os moradores de Cachoeira”. A Constituição de 1824, no Artigo 16 declara “A religião católica apostólica romana é a religião do Estado por excelência, e a única mantida por ele”. Assim como o Código Criminal de 1830 no Artigo 276 considerava que “Celebrar em casa ou em edifício que tenha alguma forma exterior de templo, ou publicamente em qualquer lugar, o culto de outra religião que não seja a do Estado” seja uma ofensa e seria da alçada da polícia resolver tais questões.

Até a promulgação do Código Penal da República, 11 de outubro de 1890, a perseguição à feitiçaria e magia não havia sido regulada, mesmo no Código Penal de 1830. Tanto na Constituição de 1824 como no Código Penal de 1830, o que se assinalava era a religião oficial, se dispunha efetivamente sobre outras práticas religiosas. No período colonial, os visitantes da Inquisição empreendiam as perseguições aos feitiçeiros e curandeiros.²⁰¹ As perseguições durante o Brasil Império eram realizadas pelo Juizado de Paz das Freguesias, que apareceu no final da década de 1820, e estes recebiam a colaboração dos inspetores de quarteirão, guardas municipais e, depois de 1831, guardas nacionais.²⁰² Será na República que a feitiçaria se tornará um caso de polícia.

Em 1890, o Estado cria mecanismos reguladores de combate à feitiçaria com a introdução de três artigos no Código Penal. Esses artigos dispunham sobre a prática ilegal da medicina,

²⁰⁰ Gregório de Matos apud SILVEIRA, Renato da. Op Cit., p. 177.

²⁰¹ CALAINHO, Daniela. Op Cit., p. 143.

²⁰² REIS, João José. Op Cit., p. 111.

artigo 156; sobre a prática da magia, artigo 157 e sobre a proibição do curandeirismo, artigo 158.²⁰³

Segundo Yvonne Maggie, o aparato jurídico, depois da proclamação da República, se institucionalizou e passou a ser utilizado com mais intensidade como instrumento de combate aos feiticeiros, como eram denominados todos aqueles que praticavam rituais mágico-religiosos. Esses mecanismos reguladores não extirpariam a crença na magia, ao contrário, foram fundamentais para a sua constituição.²⁰⁴ É neste contexto que iremos perceber a importância da proibição da lavagem do Bonfim, em dezembro de 1889. Em 1890, o Governo Provisório, em decreto de número 119, proíbe a intervenção da autoridade federal e dos estados federados em matéria religiosa. O espírito daqueles que proclamaram a República era nitidamente favorável a separação do Estado e da Igreja católica, porém a lavagem continuou proibida e as perseguições continuaram, como serão observados através de inúmeros processos criminais.²⁰⁵ As confissões religiosas ganham direitos iguais, mas nenhuma linha define como religião legítimas as práticas religiosas de afro-descendentes, que não sejam a católica.

A crença na magia existia no Brasil. Segundo Nina Rodrigues,

“O medo do feitiço como represália pelos maus tratos e castigos que lhe eram inflingidos, em primeiro lugar; o temor supersticioso de praticas cabalísticas de caráter misterioso e desconhecido; em terceiro a coibição prepotente do poder do senhor que não admitia o negro outra vontade que não fosse a sua, taes foram os verdadeiros motivos por que, mesmo quando se concedeu licença aos negros para se divertirem ao som monótono do batuque, os candomblés eram, de continuo, dissolvidos pela violência, os santuários violados e os fetiches destruídos”.²⁰⁶

Esse trecho do livro de Nina Rodrigues é significativo, pois nos indica que a crença na magia circulava por todas as camadas da sociedade e o medo dos resultados de uma magia maléfica foi um dos motivos que levou à perseguição, também na República, quando já tinham

²⁰³ MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relação entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992, pp. 22-26.

²⁰⁴ Idem, p. 24.

²⁰⁵ Idem, p. 105.

²⁰⁶ NINA RODRIGUES, Raimundo. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2006, p. 29.

liberdade para cultuar seus deuses, como vimos no decreto 119 de 1890, do Governo Provisório. Sendo assim, os sistemas culturais que incluem a crença na magia maléfica constroem mecanismos de combate à mesma. E foi o que fez a República transformando a prática mágico-religiosa de africanos e descendentes em caso de polícia.

A repressão ao batuque ou a qualquer festa de africanos e descendentes, independente de religiosa ou não, era perseguida pelas autoridades policiais, mas com exceções, que ocorriam vinculadas às linhas que orientavam as autoridades no poder. Se possuía uma orientação mais dura, como a política implementada pelo Conde da Ponte, ou moderada, como a realizada pelo Conde dos Arcos. As perseguições aumentaram muito depois de 1850, pois houve um crescimento da campanha civilizatória por parte da elite branca baiana²⁰⁷.

Ocorreu, em 1855, um longo debate na Assembléia Provincial da Bahia sobre a proibição do batuque.²⁰⁸ Observamos, ao longo desse debate, a tensão entre os deputados João José Barbosa de Oliveira e Antonio Luiz Affonso de Carvalho. O primeiro questiona o segundo, que identifica o batuque de africanos e descendentes à imoralidade, escândalo e crime. Essa discussão vem sendo travada desde a primeira metade do século XIX e começa a se acirrar depois da década de 1850. Na primeira metade, os calundus do período colonial e futuros candomblés encontram-se ainda muito na periferia. Ao longo do Oitocentos, os candomblés começam a ganhar espaço urbano, e como exemplo, temos a fundação do candomblé da Barroquinha, no espaço urbano de Salvador, junto à igreja de mesmo nome.

A segunda metade do século XIX é marcada por certa estabilidade política no Brasil. As revoltas escravas já não são mais frequentes, as rebeliões separatistas encontram seu fim. Neste momento, em 1850, é que o tráfico de escravos foi abolido e começou a entrar verdadeiramente em crise. Os preços dos escravos aumentaram e o Nordeste começou a perder os mesmos para o Sudeste, devido ao ciclo do café.

Foi justamente neste período que os atabaques insistiram em ganhar a rua e os candomblés em aumentar seu número de adeptos e casas. Da discussão travada em 1855 na Assembléia Provincial da Bahia, a linha dura sairia vencedora. Em 1857, uma resolução municipal proíbe os batuques, danças e reuniões de escravos em qualquer lugar e a qualquer hora,

²⁰⁷ REIS, João José. Tambores e temores: a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX". In CUNHA, Maria Clementina Pereira (org.) *Carnavais e outras festas: ensaios de história social da cultura*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, Cecult, 2002, p. 133-134.

²⁰⁸ Idem, p. 136.

sob pena de oito dias de prisão²⁰⁹. Se no começo do século a perseguição ocorria em função de se relacionar rebelião escrava com qualquer tipo de reunião de pretos, visto que em muitas os atabaques anunciavam as rebeliões, a partir de meados do século um novo projeto civilizatório está em jogo e um novo momento político.

A proclamação da República, em 1889, não mudara o marasmo em que a Bahia se encontrava desde final do Império. O novo regime não alterara o secundário papel delegado à Bahia no contexto nacional. A missão republicana era implantar uma sociedade moderna e civilizada nos moldes dos grandes centros europeus da época. As teorias racistas e científicas pululavam tanto entre os intelectuais como nos jornais. As elites baianas se viram, então, diante de uma questão difícil de se responder: como civilizar e modernizar a Bahia?

As teorias racistas, que ganharam espaço no território físico e simbólico, ajudaram a construir a imagem social do negro como uma pessoa ameaçadora, rude, fisicamente forte e mentalmente inferior. A do mestiço é a de um tipo instável, portador de inteligência superior à do negro, mas inferior à do branco. Estas teorias estavam baseadas nas teorias científicas da época que consideravam a raça um fator biológico e preponderante para explicar as desigualdades entre os seres humanos.²¹⁰ As teorias racistas, no Brasil, assumiram uma configuração própria, ou seja, viam como única solução para a sociedade brasileira o branqueamento. Tal fato deve ter incomodado muito as elites baianas. A maioria dos baianos era nitidamente ou negra ou mestiça, e tal fato seria um impedimento para o progresso segundo as leis científicas de evolução racial.

A abolição suscitou a redefinição da presença do negro e a repositição de seu significado na sociedade brasileira, a qual se pretendia “[...] branca, cristã e europeizada [...]”.²¹¹ Este novo regime, que contava com apoio significativo de um novo setor da classe dos grandes proprietários de terras menos dependente do braço escravo, prosseguiu com a política de incentivo à imigração européia. Não promoveu qualquer ação efetiva de integração do ex-escravo e de seus descendentes.²¹²

Com o advento da República, a imigração e a tentativa de branqueamento ganham força, porém a presença negra na sociedade brasileira só viria a crescer. Mesmo que as elites tentassem manter a população afro-brasileira submetida a uma exclusão social, econômica, política e civil,

²⁰⁹ Idem, p. 530.

²¹⁰ SALLES, Ricardo e SOARES, Mariza. Op. Cit. 2005, p. 114.

²¹¹ MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004, p. 9-10.

²¹² SALLES, Ricardo e SOARES, Mariza. Op Cit., p. 121.

por serem sinônimo de atraso e insucesso, observamos que estas tentativas foram frustradas. Onde e quando puderam os afro-brasileiros se apropriarem dos meios e espaços defendendo seus mais diversos interesses, como é o caso da lavagem do Bonfim, do crescimento dos candomblés, do incremento do comércio de artigos religiosos para os terreiros feitos com a África Ocidental.²¹³

Durante a República é que as reformas sanitaristas são levadas a cabo. Orientadas por conselhos médicos, possuem como maior objetivo não melhorar as condições de vida da população, mas reordenar o espaço urbano, os maus costumes, motivos de queixas por parte das elites.²¹⁴ Esses maus costumes eram observados sobretudo nas formas exteriores das práticas religiosas: as festas católicas e as festas do candomblé. Estas festividades, e estou referindo-me especificamente à lavagem do Bonfim e aos candomblés, foram espaços, como veremos adiante, apropriados por negros, mestiços, escravos, libertos, a parte da população que significava o freio ao progresso da República.

Esses hábitos africanizados não eram compatíveis com a proposta de homogeneização da República e principalmente, das elites baianas e suas propostas de reordenamento do espaço público. Este não poderia mais ser visto como o lugar dos negros, das mulheres pobres e vendedoras de alimentos. As últimas foram o alvo privilegiado das ações de higienização e controle sanitário, pois a qualidade dos alimentos passou a ser fiscalizada.²¹⁵ Várias mães-de-santo participavam desse tipo de comércio inclusive Mãe Aninha, que depois estabeleceu uma quitanda de frutas, ervas e artigos africanos na Ladeira do Pelourinho junto à Igreja do Rosário.²¹⁶ Na África Ocidental eram as mulheres que faziam o comércio de rua e esta atividade fora aqui introduzida por elas, o que possibilitou a formação de muitos pecúlios. Tudo que lembrava a África era tratado como desvio, pois lembrava a escravidão, a barbárie. A insipiente e nascente cultura de massa era associada, cada vez mais, às raízes africanas e negras que formava o povo brasileiro.²¹⁷ Esta era uma realidade incompatível com as idéias das elites baianas. Ao branco cabia representar o papel de civilizador. O negro era o atraso. O branqueamento foi a saída

²¹³ SILVA, Alberto da Costa. *Um rio chamando Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: Ed. UFRJ, 2003, P. 33.

²¹⁴ FERREIRA FILHO, Alberto Heráclito. “Desafricanizar as ruas: elites letradas, mulheres pobres e cultura popular em Salvador (1890-1937)”. In: *Áfro-Ásia*, 1998-1999, p. 3.

²¹⁵ *Arquivo Histórico da Prefeitura Municipal de Salvador (AHPMS)*. Livro de Posturas Municipais, 1912.

²¹⁶ SANTOS, Deoscóredes, Op. Cit., 1994, p.85.

²¹⁷ SALLES, Ricardo e SOARES, Mariza. Op. Cit., 2005, p. 129.

encontrada para se vislumbrar um futuro melhor.²¹⁸ Essas distinções entre brancos e negros não foram dadas a nível jurídico e sim forjadas por parcelas da elite.

O debate entre as elites baianas preocupadas com o atraso da Cidade da Bahia girava em torno do marasmo econômico e perda de prestígio político, quadro agravado pela República que renunciava prosperidade econômica e renovação política para o Centro-Sul do país.²¹⁹ Um outro debate girava em torno do branqueamento da população e da convicção de que não-brancos eram inferiores. Porém, no que tange à população afro-brasileira, esse debate se fazia sentir quando a imprensa exigiu uma intervenção sistemática, por parte das autoridades, na sociedade. Os jornais fizeram uma forte campanha contra a lavagem do Bonfim. No jornal *A Tarde*, de 1916, há uma reportagem que descrevia a mesma como “uma pândega” com “proporções de uma saturnal”. Esta já havia sido proibida em 7 de dezembro de 1889, pelo arcebispo Luis Antonio Santos. Em janeiro de 1890, as devotas que insistiram em fazer a lavagem tiveram suas vassouras e jarros apreendidos pela Guarda Cívica. Essas intervenções nas festas populares se tornaram uma rotina também para os terreiros que não conseguiram um mínimo de relações com o poder.

Não só a construção da identidade baiana por suas elites é informada pela política do branqueamento. As elites no Brasil, em fins do Oitocentos, têm um pensamento baseado na concepção ocidental de hierarquia racial e encara a diversidade racial brasileira como um entrave para a construção da nacionalidade. O que se coloca é a dicotomia entre a elite buscando construir uma identidade nacional, baseada nas teorias científicas européias sobre a superioridade da raça branca e a identidade afro-brasileira. Se as elites tinham o negro como inferior, então como transformar esta diversidade em uma identidade coletiva? Empreendendo o branqueamento da população, através da mestiçagem.²²⁰

Os intelectuais viam na mestiçagem um grande problema. Nina Rodrigues considerava que a mestiçagem rebaixaria a raça branca e a raça negra, e isso comprometeria a formação do povo brasileiro. A mestiçagem do branco com o negro foi a forma que aquele encontrou de aclimatar-se aos trópicos. No dizer de Nina Rodrigues:

²¹⁸ SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, pp. 99-133.

²¹⁹ RISÉRIO, Antonio. Op. Cit., 2004, p. 405.

²²⁰ MUNANGA, Kabengele. Op Cit., pp. 25-27.

“Na trilogia do clima intertropical inóspito aos brancos, que flagela grande extensão do país; do negro que quase não se civiliza; do português rotineiro e improgressista, duas circunstâncias conferem ao segundo saliente preeminência: a mão forte contra o branco, que lhe empresta o clima tropical, as vastas proporções do mestiçamento que, entregando o país aos mestiços, acabará privando-o, por largo prazo pelo menos, da direção suprema da raça branca.”²²¹

O advento da República, como vimos, produziu um rearranjo do poder político nacional. Alguns estados como São Paulo, Minas Gerais e Rio Grande do Sul passaram a controlar os postos políticos mais importantes. A Bahia assumiu posição secundária na divisão do poder. Esta posição não foi aceita pelas elites baianas. Isto porque eram saudosas de um tempo em que ocupavam papel de destaque no campo político e cultural. Antônio Moniz, ex-governador do Estado (1916-1920), expressou-se da seguinte forma:

“O Estado da Bahia exerceu sempre a mais prenunciada influência na vida do Brasil, destacando-se nas diferentes fases de sua história, não somente pelo valor intelectual e moral de seus filhos, com os quaes se tem irmanado em todo vigor da sua intrepidez e do seu denonado patriotismo, mas, também, pelas contribuições materiaes de suas potentes forças econômicas”²²²

Com a sua força econômica e política reduzidas a nível nacional e saudosas de um passado mais ilustre, as elites baianas se concentram em construir para a Bahia uma idéia positiva de cultura. Para tanto, tinham que normatizar e regular as produções culturais da cidade. A saída foi o embate e a perseguição ao que julgaram um entrave e atraso cultural: o candomblé. Segundo Antonio Riserio, o século XIX foi “crepuscular” para a economia e “matinal” para a cultura. “E essa cultura baiana vai estar cristalizada, de forma plena, no final dos oitocentos.”²²³ E se projetará para o século XX. Mas qual cultura terá essa longevidade? Veremos a seguir que o

²²¹ NINA RODRIGUES, Raimundo. Op. Cit., 2004, p. 21.

²²² MONIZ, Antonio. “A Bahia e o seu papel histórico na evolução política do Brazil”. In: *Revista da Bahia*, Bahia, número 21, 15/11/1922.

²²³ RISÉRIO, Antonio. Op. Cit., 2004, p. 453.

embate entre a cultura das elites e a cultura afro-baiana será incrementado e noticiado pelos jornais, e que a grande vencedora a que Risério se referia será a cultura popular.²²⁴

A religiosidade afro-brasileira incomodava as elites ávidas por conquistas modernizadoras. O candomblé representava um empecilho para tal conquista. O candomblé encontrava-se distanciado das teorias científicas e do catolicismo romanizado. Por isso, os jornais irão perseguir fortemente os terreiros no começo da República. Quase como que uma caçada às bruxas, apesar de a Constituição de 1981 garantir liberdade de culto. O candomblé, ao ser visto como uma alternativa para as camadas mais pobres, questão muito bem trabalhada por Yvonne Maggie, irá disputar mercado religioso e será um projeto de civilidade diferente do hegemônico.

Os jornais estigmatizavam constantemente os candomblés. Enumeravam constantemente seus frequentadores: “moça elegante que despacha bozó”, “soldado de polícia” e “gente de automóvel” são alguns exemplos da diversidade de seu público.²²⁵

Utilizavam todos os argumentos para denegrir a imagem dos terreiros. O jornal *A Tarde*, 16/06/1926, ao noticiar uma invasão a um candomblé, assinalou que “numa pequena sala ao fundo oito mulheres, quatro rapazes e seis menores estavam deitados no chão na maior promiscuidade”. Acusavam os candomblés de perversão sexual o tempo todo: “moças de família são seduzidas” e “perversão de mulheres e crianças” em *A Tarde*, 20/08/1928.

Apesar dessa campanha agressiva, as casas de candomblé cresceram muito sob a República. O jornal *A Tarde*, 24/08/1921, anunciava que “A Tarde vai a um dos mil templos de bruxaria”. Mesmo com toda essa campanha desfavorável, o candomblé foi uma alternativa não somente religiosa, mas uma tentativa de diminuir as carências sociais e ajuda para enfrentar as agruras do cotidiano para uma parte significativa da população não contemplada pelo projeto Republicano de sociedade.

²²⁴ Utilizamos o termo popular no sentido proposto por Stuart Hall (2000, 2003). Segundo Hall, para uma compreensão do termo popular e uma análise da cultura popular, e estendemos o estudo para o campo religioso também, é preciso entendê-lo dentro da lógica da tensão entre práticas e tradições culturais populares com a cultura hegemônica. Entendemos desta forma, religiosidade e cultura popular como um terreno de luta onde há negociações, resistências, perdas, permanências, consentimentos em que vários elementos culturais e religiosos interagem. A religiosidade popular é antes esse espaço de tensões dentro da sociedade que um enclave cultural ou religioso, pois é difícil determinar uma relação direta entre um segmento da sociedade e uma prática cultural particular.

²²⁵ Jornal *A Tarde*, 26/11/1926.

2. Lavagem do Bonfim e religiosidade afro-brasileira

Considerando “[...] que a relação com o sobrenatural e todas as crenças e cerimônias necessárias para que ela se estabeleça são formas de religião, podemos dizer que esta era um elemento central [...]” da festa do Bonfim.²²⁶ A religiosidade é uma forma encontrada por homens e mulheres de construir códigos, regras e leis que lhes possibilitem garantir a sobrevivência e a manutenção de seu grupo. Uma cultura não é pior nem melhor que a outra. Cada grupo encontra sua forma de produzir cultura de acordo com suas necessidades e possibilidades. A cultura tem dinâmica própria e acontece de formas variadas de acordo com o grupo cultural, contexto histórico, político e social em que se vive. A religiosidade deve ser vista como uma experiência concreta, no caso da lavagem das escadarias do Bonfim, construída no interior de uma cultura e fruto de formas diversas de se relacionar com a vida, com o sagrado, com o profano, buscar explicações e soluções para o que afeta a vida de todos e a forma como se estabelecem as relações entre as pessoas e como enfrentar os problemas do cotidiano.

Em contextos de dominação e opressão, as manifestações religiosas indicam, também, resistência, formação de identidades e a comemoração religiosa é feita com base em uma memória ancestral elaborada no presente. Vivenciar o legado ancestral religioso, mesmo que em novas bases e em outro tempo, possibilitou muitos ganhos sociais assim como constantes repressões para a parcela da população formada por africanos e descendentes. Compreender a tradição religiosa afro-brasileira é pensar todas estas questões. A festa da lavagem das escadarias, como veremos adiante, pode ser entendida como uma manifestação religiosa afro-brasileira e como um patrimônio para essa parcela da população, mesmo não sendo, em seu começo, uma festa de matriz africana.

Segundo Nina Rodrigues, “aqui, na Bahia, como em todas as missões catechese dos negros na África, [...] longe do negro se converter ao catholicismo é o catholicismo que recebe a influência do fetichismo, se adapta ao animismo rudimentar do negro [...]”.²²⁷ As relações entre o “fetichismo”, como denominava, também, o candomblé, e a igreja católica sempre foram uma realidade sociológica. Essa relação pode ser entendida de diversas formas. Abordaremos aqui sob o enfoque dos projetos de civilidades que estavam em questão. A importância do ritual da

²²⁶ SOUZA, Laura de Melo. Op. Cit., 2005, p. 45.

²²⁷ NINA RODRIGUES, 2006, p. 107.

lavagem do Bonfim para os adeptos do candomblé, sua proibição em 1889 e a transformação do mesmo em espaço territorial religioso de candomblezeiros.

A capela do Senhor do Bonfim começou a ser construída em 1745, e sua inauguração ocorreu em 1772. A primeira lavagem ocorreu em 1773, em janeiro, na quinta-feira anterior ao início da novena. Depois deste ano, o festejo dos novenários, que antes ocorria na Páscoa, passou a ser realizado no segundo domingo depois do Dia dos Santos Reis, quando a missa solene para o Senhor do Bonfim ocorria. Originalmente, a lavagem da capela era organizada pela igreja e os senhores da região enviavam seus escravos para realizarem o trabalho de limpeza. Depois, no entorno da mesma, barraquinhas eram montadas e se comia e bebia ao som de muita música. O costume de montar barracas em dias santos, no largo dominado pelo templo, foi trazido pelos portugueses. Os fiéis, lá e cá, organizavam este “arraial de barracas”, mas somente em solenidades que tinham grande concurso do povo.²²⁸

A cerimônia do culto a Oxalá era realizada às escondidas nas casas de escravos ou libertos na periferia da cidade, devido às perseguições por parte das autoridades às manifestações religiosas de africanos e descendentes. Com o retorno dos Voluntários da Pátria – assim chamados os recrutas, em sua maioria negros e mestiços, que foram lutar na Guerra do Paraguai (1866/1870) -, esta cerimônia teria se juntado ao ritual da lavagem da igreja. Isto porque um soldado havia prometido, caso retornasse vivo da guerra, expressar sua gratidão lavando a igreja. Para Ordep Serra²²⁹, este tipo de promessa religiosa era comum na cultura luso-brasileira. Com o tempo, a promessa foi ganhando outras dimensões, e os fiéis passaram a fazer uma verdadeira festa.

Com o passar dos tempos, o ato da lavagem se popularizou e se transformou numa festa, mobilizando milhares de pessoas. O culto ao Senhor do Bonfim assumiu extraordinária importância e popularidade em Salvador. Segundo o dizer popular: “[...] o Senhor do Bonfim é o verdadeiro governador da Bahia”. O hino do padroeiro da Bahia o festeja como o comandante vitorioso, um triunfador, quase um herói cultural que assinalou para seu povo o direito e a verdade, a fim de garantir-lhe a justiça, tornando-se seu guia e assumindo sua guarda.²³⁰ O Senhor do Bonfim se transformou no símbolo da Bahia e sua festa ficou muito concorrida, como

²²⁸ SERRA, Ordep. Op. Cit., 1995, pp. 234-235.

²²⁹ Idem, pp. 230-235.

²³⁰ SERRA, Ordep. Op. Cit., 1995, p. 211 e página 232 para o Hino do Senhor do Bonfim: “[...]Glória a Ti! Desta altura sagrada/És o eterno farol, és o guia/És, Senhor, Sentinela avançada/És oGuarda Imortal da Bahia!Glória a Ti que nos deste o direito!/Glória a Ti, que nos deste a verdade [...].”

podemos observar em notícia publicada no *Jornal da Bahia*, 16/01/1856: “Hontem era dia da lavagem da igreja do Senhor do Bonfim, para sua festa que celebra-se-á domingo próximo. Como sempre, a afluência era muito grande, e como sempre houve no templo actos de desrespeito capazes de fazer estremecer um herático”.

A partir de meados do século XIX, a festa assumiu características diferentes, tendo uma maior participação de africanos e descendentes que implantaram seus costumes. Para participarem da tão popular festa do Bonfim, os negros pediam permissão para fazerem parte da festa utilizando seus instrumentos e cantando em suas línguas maternas. Africanos e afro-descendentes participavam levando seus traços culturais, suas lembranças, costumes e sociabilidade, como mostra descrição da festa feita pelo *Jornal da Bahia*, em 14/01/1858:

“Abuso e costumes que a civilização condena. Entre os escândalos que deploramos faz muito tempo, e que várias vezes censuramos, aquele da lavagem do Bonfim ultrapassa a todos; é uma orgia desordenada, um verdadeiro bacanal dos tempos pagãos. Felizmente, portanto, de acordo com as declarações do *Nouvelliste Catholique*, aqueleas cenas de deboche, de torpezas e de revoltantes imoralidades estão já quase banidas. A moralidade ultrajada, a religião insultada e ofendida receberão agora, mesmo tardiamente, a recompensa merecida. Assim, é preciso que não se ouça mais dentro do recinto do templo canções de prostíbulo, e que os olhos não verão mais aqueles gestos que provocam e desencadeiam os mais sensuais e desordenados desejos”.

A mistura entre sagrado e profano, ora se opondo, ora se complementando, da Lavagem do Bonfim, não foi uma característica introduzida pelas mulheres negras como afirma a notícia do jornal. Esse formato de festa é característica lusa. A festa do Senhor do Bonfim, que começou a ser realizada no século XVIII, era feita segundo o modelo ibérico de festas religiosas populares. Após o ritual religioso, os fiéis se encaminhavam para o entorno da igreja, onde estava montada

uma espécie de feira. Era o momento de confraternizações e festejos ao som de muita música e bebida.²³¹

Um dos motivos do aumento das críticas e repressão às festas e à religiosidade de africanos e descendentes, por parte das elites baianas, se deu devido à luta da mesma para enquadrar a Cidade da Bahia no padrão europeu de civilização. Sem grande sucesso, visto que as festividades e manifestações religiosas destoantes deste modelo de civilização foram as que se projetaram até os dias atuais e que identificam a cidade de Salvador e o Estado da Bahia como um todo. O desejo de normatizar as festividades populares, reforçado pela introdução da República, levaram as autoridades eclesiásticas, através de uma portaria de 09 de dezembro de 1889, a proibir a lavagem da Igreja de Nosso Senhor do Bonfim. Somente nos anos cinquenta do século XX, a lavagem voltou a ocorrer como uma festa, porém limitando-se ao adro. A igreja não foi mais aberta neste dia, e eram as baianas, adeptas do candomblé, que realizavam o ritual lustral.²³² A partir de meados do século XX, a lavagem continuou a ocorrer em forma de festa como ainda hoje é realizada

* * *

Os nagôs, que no século XIX, formavam a maioria dos escravos baianos, celebravam em suas terras africanas o culto ao Orixá criador, a quem atribuíam à condição de filho do Deus supremo e o status de Pai Soberano entre as outras divindades, prestando-lhes um culto especial em colinas. O Senhor do Bonfim, orago da sagrada colina, de um templo onde se celebrava com escorrer de água um rito periódico, é Jesus Cristo, o filho de Deus, invocado como Pai Soberano de todos os Santos. Além disso, se Oxalá é o criador, o pai da vida por excelência, tem a ver com a morte, tal como o Senhor do Bonfim.²³³

Desta forma, a cerimônia da lavagem do Bonfim trouxe à memória desses escravos nagôs da Bahia os ritos lustrais, praticados por seus antepassados, característicos do culto a Oxalá. Mas essa memória não é vista aqui como um resgate de um determinado tipo de culto praticado em África. Ela tem uma função social. É o momento em que esses africanos e afro-descendentes constroem uma identidade religiosa e reafirmam suas formas de sociabilidades. Os papéis sociais,

²³¹ SERRA, Ordep. Op. Cit., 1995, p. 233.

²³² QUERINO, Manuel. *A Bahia de outrora*. Salvador: Livraria Progresso Editora, 1955, p. 145.

²³³ SERRA, Ordep. Op. Cit., 1995, pp. 230-240.

ao longo da lavagem, são demarcados, ou seja, quem vai à frente, quem pode carregar potes com água, sem falar na parcela da população branca que pode adentrar a igreja e os afro-descendentes que só chegam até a escadaria. Desta forma é constituída a procissão da lavagem das escadarias. Em sua maioria era composta por negros e as mulheres vinham na frente carregando potes com água para a lavagem da escadaria.

Segundo uma nota publicada no *Jornal da Bahia*, em 13/01/1860, “Ontem foi a lavagem da igreja do Sr. Bom Jesus do Bonfim, cuja festa será celebrada domingo próximo: bem que a lavagem de hoje não tem oferecido cenas de escândalo de antigamente, malgrado tudou ainda há do que queixar-se”. Como vimos, a lavagem ocorria dias antes da missa do Bonfim e dos novenários. O momento de preparação da Igreja para a festa, a lavagem da mesma e de seu adro, adquiriu mais importância que a missa no domingo e passou a incomodar soteropolitanos que não participavam desse ritual por acharem atrasado, profano e imoral. Esta era realizada majoritariamente por africanos e afro-descendentes, como publicado em 14/01/1860, no *Jornal da Bahia* :”[...] afluem ao Bonfim (para a lavagem) milhares de pessoas de todas as condições. A humildade dos pés dos devotos e das devotas leva à necessidade de esquentar os estômagos”.

Em meados do século XIX, devotos do Senhor do Bonfim seguiam em romaria por mar em saveiros ou pequenos vapores da Companhia Baiana. Muitos vinham de longe e chegavam com dias de antecedência, o que possibilitou a consolidação do costume de lavar a igreja três dias antes da festa do orago. Quando começou a ocorrer, no século XVIII, a lavagem era realizada por moradores das vizinhanças. A partir de meados do Oitocentos ganhou popularidade. Devotos carregavam água de toda cidade, em moringas, potes ou mesmo vasilhas sobre a cabeça, assim como vassouras, para a lavagem. As autoridades eclesiásticas e parcela da população baiana começaram a condenar esse ato festivo de forma aberta, como vimos em alguns exemplos de publicações em jornais de época, acarretando na proibição da lavagem do interior da Igreja, em 1889, sendo permitida somente a lavagem do adro.

“A lavagem da igreja do Bonfim é, [...] um verdadeiro culto vivo, pois, para africanos, negros e mestiços [...] o *Senhor do Bonfim é o próprio Obatalá*.²³⁴ Esse culto vivo se dá na memória coletiva dessa parcela da população que participa do ritual da lavagem.

²³⁴ O grifo é meu, pois pretendo demonstrar que a relação entre o Senhor do Bonfim e Obatalá, outro nome para Oxalá, se dá na memória dos participantes de forma viva, ou seja, no presente e não como um reviver do passado. Cf. NINA RODRIGUES, Op. Cit., 2004, p. 207.

A memória é um fator importante para se conhecer o passado. O importante na memória é sua natureza coletiva e o valor do conhecimento que traz. O passado lembrado é ao mesmo tempo individual e coletivo, mas a memória é pessoal. Para o conhecimento do passado são importantes os hábitos das pessoas e suas lembranças. As lembranças de uns confirmam e podem dar continuidade às de outros. O passado de cada um é formado pela memória coletiva e pela história pública.

É a partir das reflexões sobre memória que faremos nossa análise sobre a lavagem da escadaria do Bonfim como um lugar comemoração. Para Halbwachs (1990), a memória se faz dentro dos grupos e nunca é construída sozinha. Mesmo a memória individual só existe em relação à memória coletiva, ou seja, nas relações estabelecidas pelos indivíduos com a família, grupos de amigos e com a religião. Ele privilegia as instituições nas quais os indivíduos participam e é essa participação que desencadeia a memória. Desta forma, podemos concluir que a memória se estabelece nas relações com o presente. E que lembrar não é refazer ou resgatar e sim construir “[...] com imagens e idéias de hoje, as experiências do passado”²³⁵.

Segundo Meneses (1992), a memória é um processo permanente de construção e reconstrução. Há um verdadeiro esforço por parte de grupos sociais para manter sua estabilidade. A memória de grupos coletivos se organiza e reorganiza o tempo todo em busca de adaptações, como podemos notar no ritual da lavagem. Comemora-se tanto o Senhor do Bonfim como Oxalá, mas sob uma situação temporal e espacial muito diferente daquela ocorrida em África ou de forma escondida nos fundos das moradias de africanos e afro-descendentes que cultuavam os orixás.

O que antes era a lavagem da igreja transformou-se na lavagem das escadarias e as mulheres negras tomaram a frente do ritual, reorganizando o mesmo em novas bases. Pois, o momento da lavagem passou a ser mais solene começando os festejos após a lavagem propriamente dita. Essas pessoas deram um formato ao ritual a partir da memória que tinham do culto aos seus deuses. Como veremos, na cerimônia lustral de Oxalá, primeiro o Orixá é banhado com as águas sagradas e depois ocorre a festa, o xirê, finalizando o ritual. Mas este formato não é uma imitação de algo ocorrido no passado. Ele é uma construção diferente, pois o espaço e o tempo são outros. As lembranças ocorrem nas relações desses indivíduos com a religiosidade e

²³⁵ BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 53.

entre eles e fazendo com que se sintam parte de um mesmo ritual e o próprio ritual como constituinte de suas vidas.

Sendo assim, podemos entender a lavagem das escadarias como um lugar de comemoração e de memória.²³⁶ O ritual permite que lembranças de vivências diretas ou indiretas, lembranças de eventos passados oralmente de geração à geração, venham à tona. O festejo dedicado ao Senhor do Bonfim traz consigo as lembranças dos rituais a Oxalá. Mas o ritual e a comemoração estão ocorrendo em um outro tempo, respondendo a solicitações do presente. A África acaba por ser lembrada também, mesmo por aqueles que já fazem parte da segunda ou terceira geração de africanos e nunca colocaram os pés lá. Mas a memória saudosista de uma África origem dos antepassados e dos Orixás, torna-se um lugar importante e fomenta um sentimento de pertencimento e unidade.

Segundo Ordep Serra,²³⁷ as descrições da lavagem do começo do século XIX até sua proibição relacionam sempre os componentes carnavalescos do rito diretamente à presença negra, especialmente às mulheres negras. Todavia, a tradição ibérica de festas religiosas populares já envolvia, muitas vezes, uma tendência para a carnavalização. Já os rituais lustrais do culto a Oxalá são caracterizados pela solenidade, ordem discreta e silêncio. Com a proibição da lavagem da igreja e sua transferência para a escadaria tendo como executantes as sacerdotisas o ritual adquiriu um tom solene que não tinha antes. Mas só no momento do ato em si. Depois o espírito da folia é retomado.

Desta forma, podemos compreender que as memórias respondem às solicitações do presente e são todas culturalmente mediadas, como observa Portelli.²³⁸ Os africanos e seus descendentes injetaram conflito e história na forma como a festa vinha ocorrendo. Era necessário reelaborar o andamento das festas como, também, é o momento de minimizar a herança da escravidão e da sociedade excludente baiana. A memória coletiva “[...] assegura a coesão e a

²³⁶ A memória é entendida como os acontecimentos vividos pessoalmente. Mas a esses acontecimentos juntam-se todos os outros vividos como por tabela, como afirma Michael Pollak (1992). Segundo Pollak, a memória é construída por pessoas que procuram falar de outras pessoas que tiveram contato no decorrer da vida ou mesmo acontecimentos e lugares. Os lugares de memória são locais ligados a determinadas lembranças com apoio no tempo cronológico ou não. Na memória coletiva esses lugares podem ser entendidos como lugares de comemoração. Esses lugares servem de base para as lembranças de períodos vividos individualmente ou pelo grupo.

²³⁷ SERRA, Ordep. Op. Cit., 1995, p. 236.

²³⁸ PORTELLI, Alessandro. “O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana: 29 de junho de 1944): mito, política, luto e senso comum”. In: FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaína (Orgs.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1996.

solidariedade do grupo e ganha relevância nos momentos de crise e pressão. Não é espontânea: para manter-se, precisa permanentemente ser reavivada. É, por isso, que é da ordem da vivência, do mito e não busca coerência e unificação. Várias memórias coletivas podem coexistir, relacionando-se de múltiplas formas.”²³⁹ Esse reavivar é conseguido no momento da comemoração e participação dos fiéis.

A lavagem das escadarias é onde essa memória coletiva é reativada e são múltiplas por que é feita por grupos sociais diferentes, mas relacionam-se naquele momento de unidade. A lavagem das escadarias é uma experiência concreta. Os grupos estão vivenciando aquele momento juntos, o mito está presente como fator de unificação, ou seja, todos se identificam como filhos do Senhor do Bonfim e/ou de Oxalá, se identificam pelas roupas, pela cor branca das roupas, pelo ato de purificação, pela religiosidade e por irem festejar juntos depois.

Por mais que os africanos e afro-descendentes que participavam do festejo fizessem parte de grupos diferentes, já que a diversidade étnica era grande, mesmo que neste momento os nagôs fossem a maioria, a identidade que prevalecia foi forjada em torno do sentimento religioso e este sentimento levava as pessoas a participarem da lavagem da escadaria. Essa identidade adquirida devido à trajetória de cada um e opções de escolha, fazia com que a lavagem não deixasse de existir e fosse reforçada como identidade religiosa de grupos diferentes.

A identidade surge, também, como uma forma de amenizar as carências sociais. As “unidades” construídas pelas identidades o são dentro do jogo do poder da sociedade e da exclusão. Mas, segundo Hall, não significa que sejam formadas unidades homogêneas.²⁴⁰ A busca por solidariedade, por reconstituição de famílias simbólicas não deixam de ser espaços de tensão. Essas festas religiosas populares foram uma das formas encontradas por essa população para amenizar as formas implacáveis e adversas da sociedade baiana excludente de fins do Oitocentos. Pois diferentes pessoas oriundas de grupos sociais diversos estavam unidas para celebrarem o Orago.

A constituição desses festejos religiosos populares, em Salvador, é caracterizada pela formação de identidades que se definem não só por solidariedade e proximidades culturais de

²³⁹ MENESES, Ulpiano.T. Bezerra de. “A história cativa da memória? Para um mapeamento da memória no campo das Ciências Sociais”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. São Paulo: Vértice, 1990, p. 15.

²⁴⁰ HALL, Stuart. Op. Cit., 2000, p. 110.

grupos trazidos pelo tráfico de escravos, como também, pelo diálogo com a sociedade de uma forma mais ampla. Vários fatores interagem para a formação dessas identidades: as diferentes experiências socioculturais dos lugares de origem, o impacto da travessia do Atlântico, a chegada ao Novo Mundo e a conseqüente inserção em outra realidade social-cultural-territorial. Essa busca por um espaço religioso, na sociedade baiana do século XIX, é marcada por negociações internas e externas, tensas ou não, quando estes grupos procuram afirmar suas identidades e visões de mundo.

Vimos como o ritual de Lavagem do Bonfim foi modificado a partir do momento em que africanos e descendentes passaram a participar em maior número. Quando as baianas assumiram a liderança da lavagem do adro, depois da proibição de 1889, a lustração em si tornou-se um ato singelo e somente elas faziam a lavagem. Anteriormente, todos participavam da lavagem da igreja. Anteriormente o rito da lavagem era preparatório para a missa que ocorreria no domingo, após a reinterpretação pelos afro-brasileiros, a lavagem se tornou o momento mais importante por ser o momento da purificação. O branco passou a predominar, pois esta é a cor de Oxalá, o Senhor do pano Branco e, por fim, o Senhor do Bonfim passou a ser chamado de “Velho”, assim como o povo-de-santo chama Oxalá. A proibição da Lavagem teve uma dupla conseqüência: a modificação da própria Lavagem em função da nova liderança assumida pelo povo-de-santo e a reorganização do ritual das Águas de Oxalá por Mãe Aninha. Devido à proibição, ela sofisticou a festa que ocorria para Oxalá, no terreiro, numa atitude de resistência afirmando a sua liderança religiosa e apropriação de outros elementos culturais às Águas de Oxalá.

CAPÍTULO III

ÁGUAS DE OXALÁ: O TERREIRO NA CIDADE E A CIDADE NO TERREIRO

1. O mito fundador do ritual das Águas de Oxalá

Oxalufã é banhado com água fresca e limpa ao sair da prisão

“Um dia Oxalufã, que vivia com seu filho Oxaguiã,
velho e curvado por sua idade avançada,
resolveu viajar a Oió em visita a Xangô, seu outro filho.
Foi consultar um babalaô para saber acerca do passeio.
O adivinho recomendou-lhe não seguir viagem,
Pois a jornada seria desastrosa e poderia acabar muito mal.
Mesmo assim, Oxalufã, por teimosia,
Resolveu não renunciar à sua intenção.
O adivinho aconselhou-o então a levar consigo três panos brancos,
Limo-da-costa e sabão-da-costa.
E disse a Oxalá ser imperativo tudo aceitar com calma
E fazer tudo o que lhe pedissem ao longo da estrada.
Com tal postura talvez pudesse não perder a vida no caminho.

Em sua caminhada, Oxalufã encontrou Exu três vezes.
Três vezes Exu solicitou ajuda ao velho rei
Para carregar seu fardo pesadíssimo de dendê, cola e carvão,
O qual Exu acabou, nas três vezes, derrubando em cima de Oxalufã.
Três vezes Oxalufã ajudou Exu a carregar seus fardos sujos.
E por três vezes Exu fez Oxalufã sujar-se
De azeite-de-dendê,
De carvão,
E outras substâncias enodoantes.
Três vezes Oxalufã ajudou Exu.
Três vezes suportou calado as armadilhas de Exu.
Três vezes foi Oxalufã ao rio mais próximo lavar-se e trocar as vestes.
Finalmente chegou Oxalá à cidade de Oió.

Na entrada viu um cavalo perdido, que ele reconheceu como o cavalo que havia presenteado Xangô. Tentou amansar o animal para amarrá-lo e devolvê-lo ao amigo. Mas nesse momento chegaram alguns soldados do rei à procura do animal perdido. Viram Oxalufã como o cavalo e pensaram trata-se de um ladrão do animal. Maltrataram e prenderam Oxalufã. Sempre calado, o orixá deixou-se levar como prisioneiro. Magoado e desgostoso foi arrastado ao cárcere sem comiseração. O tempo passou e Oxalufã continuou preso e sem direito de defesa. Humilhado, decidiu que aquele povo presunçoso e injusto merecia uma lição. E o velho orixá usou de seus poderes e vingou-se de Oió. Assim, Oió viveu por longos sete anos a mais profunda seca. As mulheres e os campos se tornaram estéreis e muitas doenças incuráveis solaram o reino.

O rei Xangô, em desespero consultou o babalaô da corte e soube que um velho sofria injustamente como prisioneiro, pagando por um crime que não cometera. Disse-lhe também que o velho nunca havia reclamado, mas que sua vingança teria sido a mais terrível.

Xangô correu imediatamente para a prisão. Para seu espanto, o velho aprisionado era Oxalufã. Xangô ordenou que trouxessem água do rio para lavar o rei, água limpa e fresca das fontes para banhar o velho orixá. Que lavassem seu corpo e untassem com limo-da-costa. Que providenciassem os panos mais alvos para envolvê-lo. O rei de Oió mandou seus súditos vestirem-se de branco também.

E determinou que todos permanecessem em silêncio.
Pois era preciso, respeitosamente, pedir perdão a Oxalufã.
Xangô vestiu-se também de branco
e nas suas costas carregou o velho rei.
E ele o levou em suas festas em sua homenagem
e todo povo saudava Oxalá
e todo povo saudava Airá, o Xangô Branco.
Depois Oxalufã voltou para casa.
e Oxaguiã ofereceu um grande banquete
em celebração pelo retorno de seu pai.
Terminada as homenagens, Oxalá partiu de volta para casa.
Caminhava lentamente, apoiando-se no *opaxorô*,
comprido báculo de lenho que o ajuda a se locomover.
Seus acompanhantes cobriram-no com o branco do *alá*,
alvo pálio que protege o velho orixá da luz e do calor do sol.
Quando Oxalufã chegou em casa,
Oxaguiã realizou muitos festejos
para celebrar o retorno do velho pai.”²⁴¹

O mito *Oxalufã é banhado com água fresca e limpa ao sair da prisão*, narra a viagem do Grande Orixá a Oió para visitar seu filho Xangô. Ele é o principal mito revivido no ritual das Águas de Oxalá. O ritual é iniciado com a saída do assentamento de Oxalá do quarto onde fica guardado, no Axé Opô Afonjá, para uma cabana denominada de cabana de Oxalá, construída em um espaço externo. Esse momento representa a saída de Oxalá de seu reino para o reino de Xangô. Depois as filhas-de-santo, lideradas pela Mãe-de-santo, iniciam uma procissão quando se recolhe água em quartinhas representando os banhos tomados por Oxalá depois de haver se sujado por causa de Exu. Oxalá sai da prisão e novamente é banhado com água limpa mostrando a importância da água na tradição dos Orixás. E por fim, o assentamento de Oxalá retorna para o quarto onde também estão os assentamentos de Oxaguiã, representando o retorno de Oxalá para seu reino, conforme narra o mito.

²⁴¹ Cf. PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, pp. 519-522.

Segundo Reginaldo Prandi, Agenor Miranda da Rocha, Babalaô do Axé Opô Afonjá, iniciado por Mãe Aninha aos cinco anos de idade, teria lhe relatado que Mãe Aninha, Oba Biyi, foi quem lhe ditou alguns mitos dos Orixás, oriquis (poemas para Orixás), rezas e cantigas que o mesmo registrou em seu “caderno”.²⁴² Este caderno data de 1928, e é tido como o primeira fonte extensa escrita contendo os mitos, regras para o jogo de búzios e *ebós* (oferendas que devem ser realizadas e que são diferentes dependendo da situação e finalidade).²⁴³

Os mitos mantêm o conhecimento do passado vivo. Os que narram as histórias dos Orixás procuram relatar seus feitos heróicos, suas histórias de vidas e as circunstâncias de seu desaparecimento. Este último marcado sempre por um fenômeno extraordinário. Os mitos, também, teriam finalidades específicas, ou seja, serviriam para explicar fatos e crenças.

O mito é atemporal. Seu tempo é o passado distante. Não há uma preocupação com a datação, como na narrativa histórica.²⁴⁴ A narrativa mítica pertence ao coletivo, é passado de geração a geração na oralidade e serve para dar sentido a vida de uma forma geral e contribui para a formação de identidades, pois todos se reconhecem como parte da narração no momento em que o mito é ritualizado, como veremos adiante quando tratarmos do ritual das Águas de Oxalá.

O mito é revivido na memória. Como vimos no capítulo II, a memória é pessoal, mas ocorre no coletivo. A memória se faz dentro do grupo e nunca é construída sozinha. Essa construção coletiva garante a ritualização, a prática do mito. O mito, passado distante, tempo das origens, é revivido no presente através de uma reconstrução de lembranças passadas. O momento do ritual, a lavagem das escadarias do Bonfim, assim como a festa das Águas de Oxalá, é o momento de reviver o mito fundador desses rituais na sua concretude e tudo aquilo que ele representa: formação de identidades, representações e reterritorialização, pois o espaço que é ocupado extrapola o do terreiro e o da Igreja.

A religiosidade afro-baiana, da forma como se constituiu, pode ser entendida como um fator aglutinante de africanos e afro-descendentes. Eles se reuniram ao longo dos tempos para celebrarem seus deuses, tanto na Igreja do Bonfim quanto nos terreiros, e com isso forjaram a

²⁴² Idem, pp. 25-29. Cadernos são as formas de registro utilizadas pelo povo-de-santo. Tanto pesquisadores como iniciados na religião dos Orixás comentam a existência de cadernos mantidos secretamente e que contém grande quantidade de informações sobre os ritos, os mitos, os fundamentos dos Orixás. Essa foi uma das saídas encontradas pelo povo-de-santo para preservar o conhecimento mítico, mágico e ritual dos terreiros. Tais cadernos são deixados como herança ou circulam dentro de um grupo seletivo. Cf. PRANDI, Reginaldo. Op. Cit., 2005, p. 9.

²⁴³ Idem, p. 27.

²⁴⁴ Cf. HARTOG, François. *Os antigos, o passado e o presente*. Brasília: UnB, 2003.

cultura afro-brasileira. Esta se diferencia da chamada dominante por ser algo novo, pois o catolicismo aqui encontrado não é o pregado pela Igreja católica e seus concílios, e o culto aos Orixás não é o mesmo que ocorria em África.

As continuidades culturais existem, mas foram reelaboradas dinamicamente no Novo Mundo. Esse processo, como vimos na introdução, de criação de uma nova cultura, teve como resultado a criação de um novo referencial cultural para uma parcela da população que se identificava e se via representada por essa nova religiosidade, haja vista que o pertencimento é voluntário e os grupos determinam as regras de pertencimento. O candomblé é a religião dos Orixás e vive os mesmos através de rituais, tanto na lavagem da igreja do Bonfim quanto nas Águas de Oxalá. São momentos em que a memória é ativada respondendo às solicitações do presente. Viver o mito é o momento de reviver os ancestrais, de fazer alianças, de fortalecer a hierarquia, de redistribuir o axé, como veremos mais detalhadamente na descrição do ritual das Águas de Oxalá.

O ritual das Águas de Oxalá inicia o calendário religioso do Axé Opô Afonjá. Esse calendário foi estabelecido por Mãe Aninha na fundação de seu terreiro, na primeira década do século XX, e continua vigorando até hoje. E o ritual, da forma como ocorre hoje, foi elaborado por Mãe Aninha.²⁴⁵ Devido à proibição da lavagem da igreja do Senhor do Bonfim, Mãe Aninha, retirou “[...] as comemorações do Bonfim da igreja, aproveitando a proibição, para levá-la para o terreiro [...]”.²⁴⁶

A partir de agora iremos descrever o ritual das Águas de Oxalá que ocorre em setembro no Axé Opô Afonjá. O relato será baseado em observações realizadas em setembro de 2007 no terreiro localizado em São Gonçalo, Salvador/Ba e na literatura que descreve o ritual.

2. Os reis e o ritual das Águas de Oxalá

Trataremos, neste momento, dos três grandes Reis festejados nos rituais das Águas de Oxalá. Eles são tidos como os principais Orixás do panteão do candomblé nagô, ou seja, da nação

²⁴⁵ Cf. ROCHA, Agenor Miranda. *Os candomblés antigos do Rio de Janeiro: a nação Ketu: origens, ritos e crenças*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1994, pp. 48-49. O calendário litúrgico do Axé Opô Afonjá foi sendo construído ao longo da primeira década do século XX, conforme está na tradição oral do mesmo e relatado por Mãe Stella.

²⁴⁶ BENISTE, José. Op. Cit., 2005, p. 222.

keto. São os chamados *Orixás funfun*. São as divindades que manipulam, e têm o domínio sobre a formação dos seres deste mundo e também a formação de seres no além.²⁴⁷ Tanto os vivos como os mortos, os dois planos de existência, são controlados por Oxalá. Antes, porém, se faz necessária uma reflexão sobre o significado de “Orixá”, para entendermos a importância desse culto dentro e fora do terreiro. Dentro do terreiro, ao ser revivido o mito nos rituais das Águas de Oxalá e fora nos festejos da lavagem do Bonfim que mesmo com a proibição não houve uma diminuição da comemoração deles e sim um incremento, como vimos no capítulo anterior.

“Orixás”, segundo o *Dicionário de cultos afro-brasileiros*, de Olga Cacciatore, são:

“Divindades intermediárias iorubanas, excetuando Olórun, o Deus Supremo. Na África eram cerca de 600. Para o Brasil vieram talvez uns 50 que estão reduzidos a 16 no candomblé (alguns tendo vários nomes ou “qualidades), dos quais só 10 passaram à Umbanda. Os orixás são intermediários entre Olórun, ou melhor, entre seu representante (e filho) Oxalá e os homens. Muitos deles são antigos reis, rainhas ou heróis divinizados, os quais representam as vibrações das forças elementares da Natureza – raios, trovões, ventos, tempestades, água, fenômenos naturais, como o arco-íris, atividades econômicas primordiais do homem primitivo – caça, agricultura – [...]. Assim temos, além dos orixás da criação (Oxalá) e procriação (Nana e Yemanjá) [...] os reis e rainhas de Oyó [...]”²⁴⁸.

Alguns elementos que definem os orixás encontram-se na descrição apresentada pelo dicionário. São considerados divindades intermediárias, pois os pedidos dirigidos aos Orixás só se realizam depois da aprovação de Olodumaré, divindade suprema.²⁴⁹ Essas divindades intermediárias seriam compostas por heróis divinizados que passaram a ser merecedores de culto após a morte. Segundo alguns mitos, os Orixás teriam sido criados por Olorun e os primeiros habitantes da terra. Os humanos seriam seus descendentes. Desta forma, alguns Orixás seriam antepassados importantes que foram divinizados.²⁵⁰

²⁴⁷ Para os nagôs, e essa mesma tradição passou pela oralidade aos integrantes do candomblé, a existência ocorre simultaneamente em dois planos: o aiye, onde estão os seres naturais e o orun, onde estão os seres sobrenaturais. Cf. SANTOS, Juana. Op. Cit., 1986, p. 72.

²⁴⁸ CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 3 edição revista, 1988, pp. 199-200.

²⁴⁹ BENISTE, José. 2005, p. 102.

²⁵⁰ Cf. VERGER, Pierre. Op. Cit., 1981, p.19. Para uma análise dos mitos que narram as histórias de heróis míticos cf. PRANDI, Reginaldo. 2001, Op. Cit..

Outra forma de compreender o significado de Orixá é entendê-lo como um fenômeno da natureza, conforme nos relata José Beniste:

“Os Òrìṣà representam a personificação das forças da natureza e dos fenômenos naturais: nascimento e morte, saúde e doença, as chuvas e o orvalho, as árvores e os rios. Representam os quatro grandes elementos: fogo, ar, terra, água, e os três estados físicos dos corpos: sólido, líquido e gasoso. Representam ainda os três reinos: mineral, vegetal e animal, além dos princípios masculino e feminino, também presentes em sua representatividade. Tudo isso representa o poder vital, a energia, a grande força de todas as coisas existentes e que é denominada àṣe.”²⁵¹

A comunidade do terreiro se mobiliza e se organiza em torno das representações simbólicas dos Orixás, que são os *assentamentos*. O assentamento do Orixá é resultado de um processo ritual demorado de encantamento quando o Orixá é “fixado” em elementos que o caracterizam, como: pedra, chumbo, búzios, conchas. O assentamento expressa o parentesco entre a pessoa e a divindade, pois a representação simbólica definida por um recipiente de louça, barro ou madeira contendo diversos objetos será ligada a uma pessoa de forma particular. O assentamento contém uma síntese das informações de cada divindade. Independente de serem individuais ou não, a construção do mesmo é coletiva. A comunidade participa e legitima a construção dos mesmos e só assim ele é visto como um legítimo representante de uma determinada divindade.²⁵²

Os Orixás transpuseram as fronteiras territoriais da área cultural iorubá e se tornaram parte da história da formação da cultura afro-brasileira, participando na construção de identidades individuais e coletivas e na forma como os indivíduos passaram a representar tanto a sociedade como a si mesmos, pois os Orixás também extrapolaram os muros do terreiro.

Essas divindades são seres com personalidade e temperamento próprios e essas qualidades os individualizam. Nos mitos podemos identificar suas características, seus defeitos, virtudes de uma forma geral. Eles foram e são referência cultural e religiosa de africanos e afro-descendentes, ou seja, daqueles que se identificam e fazem parte do corpo religioso do

²⁵¹ BENISTE, José. Op. Cit., 2004, p. 79.

²⁵² AUGRAS, Monique e GUIMARÃES, Marco Antônio. ‘O assento dos Deuses: um aspecto da construção da identidade mítica no candomblé’. In *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: ISER/CER, 1990, pp. 128-131.

candomblé. Não são uma idéia abstrata, fazem parte da vida diária das pessoas ligadas ao terreiro. Eles são fatores de mobilização. Oxalá mobiliza fiéis para a lavagem do Bonfim e para as Águas de Oxalá, e nestes dois locais sua presença é concreta, a fé é vivida na sua concretude.

“Há pessoas que caem no santo, entram no transe, mas é um transe de expressão, e não de possessão. O Orixá é uma espécie de arquétipo do comportamteno da gente. Quando se apossa de uma pessoa, ela revela o que está escondido em seus inconscientes e passa a exprimir sua personalidade verdadeira”.²⁵³

O Orixá passa a fazer parte da pessoa. A iniciação é um casamento com o Orixá no sentido de união, intimidade e intercâmbio.²⁵⁴ Mesmo quando sai dos muros do terreiro e vai para a cidade, a pessoa leva consigo seu Orixá e tudo aquilo que ele representa.

Oduduwa

Este Orixá funfun é fruto de polêmicas entre intelectuais como Pierre Verger e Juana dos Santos como entre integrantes do candomblé. A polêmica gira em torno da sexualidade desta divindade: para uns ele representaria o poder feminino e para outros o princípio masculino. A importância deste Orixá, segundo nossas observações, está para além desta discussão.

Segundo Juana dos Santos, Oduduwa representa o poder genitor feminino e a terra. O primeiro dia das Águas de Oxalá é dedicado a ela e a Oxalá.²⁵⁵ Maria de Lourdes Siqueira segue o raciocínio de Juana dos Santos e identifica Oduduwa como a esposa de Oxalá. Eles seriam o casal da criação. Seu culto, entre os iorubás, está ligado ao poder político. É no templo dessa divindade, em Jabota, Sabhé, que a coroação de um novo soberano é realizada. Oduduwa representa na vida política o papel de legitimar a ordem social, seja na coroação do rei ou em questões ligadas aos costumes.²⁵⁶

Oduduwa, para Pierre Verger, seria mais um personagem histórico que Orixá. O que confirmaria tal hipótese é o fato de ele não ser incorporado nas cerimônias e o transe seria uma

²⁵³ Declaração de Pierre Verger ao jornal *O Globo* de 16/08/1992.

²⁵⁴ SIQUEIRA, Maria de Lourdes. 1998, p.44.

²⁵⁵ SANTOS, Juana. 1986, p. 79.

²⁵⁶ SIQUEIRA, Maria de Lourdes. 1998, p. 104.

das características fundamentais do culto aos Orixás.²⁵⁷ Este Orixá seria um guerreiro temível que invadiu o território dos igbôs vencendo-os. Tal informação coloca Oduduwa como opositor a Oxalá, pois este último era soberano dos igbôs, logo o casal da criação não poderia ser formado por estas duas divindades. Após a sua morte teria se tornado objeto de culto, mas como ancestral do que como uma divindade. Na tradição do candomblé do Axé Opô Afonjá ele é tido e cultuado como um Orixá, principalmente no primeiro domingo das Águas de Oxalá que é dedicado a ele.

Este Orixá seria o fundador mítico da cidade de Ifé e seus filhos teriam sido soberanos de diversas cidades iorubás. Os iorubás, aqui chegados, tinham um mito de origem comum: consideravam-se todos descendentes de Oduduwa e tinham Ilê Ifé como cidade sagrada originária.²⁵⁸

Oduduwa foi um guerreiro que juntamente com seus seguidores e filhos, atravessou o rio Níger e penetrou na atual Nigéria, indo para o sul, onde encontrou local adequado para se fixar e fundou Ilê Ifé. Dominou o povo que ali existia e transformou a região em um centro cultural e artístico, fundou várias cidades, influenciou nos costumes, mas a religião tradicional manteve-se como um elemento forte, ou seja, de culto às divindades. Ilê Ifé tornou-se a cidade sagrada dos iorubás e tal fato é narrado constantemente nos mitos.²⁵⁹

Segundo Beniste, os dois povos se fundiram e tanto Oduduwa como Oxalá possuem templo em Ifé.²⁶⁰ Ainda nos dias atuais, quando ocorre a entronização de um rei da região de Ifé, um ritual é estabelecido: ele é proclamado rei no templo de Oduduwa, mas recebe a coroa no dia seguinte, no templo de Obatalá, para onde ela é levada.

Oxalá

Oxalá, e neste caso Oxalá está se referindo a Oxalufã, não foi um guerreiro e é caracterizado por ser o dono do branco, por manter a ordem e a vida íntegra. Muitos de seus mitos são exemplos de ética, dignidade e caráter a serem seguidos.²⁶¹ Ele representa a idéia da

²⁵⁷ VERGER, Pierre. Op. Cit., 1981, P. 258.

²⁵⁸ REIS, João José. Op. Cit., 2003, p. 336.

²⁵⁹ BENISTE, José. Op. Cit., 2005, pp. 210-211. Reginaldo Prandi compilou vários mitos iorubás e em seu livro podemos encontrar os sobre a fundação de Ilê Ifé podem ser encontrados, Cf. PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

²⁶⁰ Idem, p. 211.

²⁶¹ Idem, pp. 204-210. Segundo a tradição oral, observada durante as Águas de Oxalá em setembro de 2007 no Ilê Axé Opô Afonjá, o branco significa retidão, moralidade, desta forma, impõe aos seus filhos, aqueles que são

pureza ética, da conduta reta. Segundo a tradição iorubá, e que foi passado na oralidade para o povo-de-santo, ele está acima de todos os Orixás. O denominam como o “gerado por Olodumaré”, pois todos os seus atributos derivam diretamente do Ser Supremo. Foi encarregado por Olodumaré para criar o mundo, haja vista sua grande importância no panteão iorubá como do candomblé. Ele representa coletiva e simbolicamente o poder ancestral masculino.²⁶²

Na relação com os outros orixás, é visto como pai de todos, já que muitos emanaram dele e não diretamente de Olodumaré, como ele. Ele é o princípio criador e nos atos litúrgicos é reverenciado quando se quer destacar a idéia de algo nascendo e evoluindo.

Uma das aproximações que os primeiros iorubás aqui chegados fizeram entre Oxalá e Jesus Cristo, na Bahia Senhor do Bonfim, foi com relação aos conceitos de ética e moral. Ambos formularam tais conceitos e Jesus Cristo precisou reformular os códigos de ética e moral vigentes na sua época, criando um novo modelo de vida terrena. Ambos passaram por sofrimentos, perseguições e traições, como pudemos observar para o caso de Oxalá quando da viagem ao reino de Xangô, e no caso de Jesus Cristo, a traição de Judas e crucificação. A ressurreição é outro elemento que os aproxima. Oxalá, quando vivia entre os homens, teve seu corpo fragmentado e posteriormente recomposto por Olodumaré. Jesus Cristo também ressuscitou depois da crucificação.

Pierre Verger, que coletou informações sobre Oxalá, tanto em território iorubá como na Bahia, narra a condição de Orixá mais importante e o primeiro a ser criado. O interessante, na sua narrativa, é que podemos identificar rivalidades entre Oxalá e Oduduwa. A tarefa de criar o mundo teria sido dada a Oxalá por Olodumaré, mas devido ao fato de Oxalá ter se embebedado Oduduwa foi quem realizou a tarefa, como sugere o mito narrado por Pierre Verger:

“Oxalá foi encarregado por Olodumaré de criar o mundo [...]. Para cumprir sua missão, antes da partida, Olodumaré entregou-lhe o “saco da criação”. O poder que lhe fora confiado não o dispensava, entretanto, de submeter-se a certas regras e de respeitar diversas obrigações como os outros orixás. [...] Ele se

iniciados para ele, severas restrições de comportamento assim como alimentares. Durante os dezessete dias de festas das Águas de Oxalá há diversas restrições, como: não pode falar alto, não pode comer sal, dendê, todos devem procurar manter silêncio reverente.

²⁶² SANTOS, Juana. Op. Cit., p. 77.

recusou a fazer alguns sacrifícios e oferendas a Exu, antes de iniciar sua viagem para criar o mundo.

[..] Exu, descontente com a recusa do Grande Orixá em fazer as oferendas prescritas, vingou-se fazendo-o sentir uma sede intensa. Oxalá, para matar sua sede, não teve outro recurso senão o de furar, com seu paxorô, a casca do tronco de um dendezeiro. Um líquido refrescante dele escorreu: era o vinho de palma. Ele bebeu-o ávida e abundantemente. Ficou bêbado, não sabia onde estava e caiu adormecido. Veio então Oduduwa, criado por Olodumaré depois de Oxalá e o maior rival deste. Vendo o Grande Orixá adormecido, roubou-lhe o “saco da criação”, dirigiu-se à presença de Olodumaré para mostrar-lhe seu achado e lhe contar em que estado se encontrava Oxalá. Olodumaré exclamou: “Se ele está neste estado, vá você Oduduwa! Vá criar o mundo!” [...] Oduduwa tornou-se assim o rei da terra”.²⁶³

Esse mito da criação do mundo, recolhido entre os Igbos, mostra que Oxalá, ao ser encarregado de criar o mundo, na verdade teria se tornado rei dos Igbos. Lembremos que o mito é atemporal e as explicações baseadas neles servem para legitimar algo que foi construído recentemente conferindo-lhe longevidade maior do que na realidade se observa. Foi neste mesmo mito que Odudwa tornou-se o rei do mundo, por ter roubado de Oxalá o “saco da criação”. Como vimos anteriormente, Oduduwa domina os Igbos, destrona Oxalá e se instala como rei.

Oxaguiã

Orixá funfun e jovem guerreiro. É conhecido como Orixá-comedor-de-inhame-pilado. Ele é o dono pilão.²⁶⁴ É chamado de Ejigbô, pois seu templo principal está na cidade de Ejigbô, Nigéria. É o Orixá da guerra, aquele que não entra em batalhas para perder. Segundo a tradição oral e informações coletadas durante o terceiro domingo de festa das Águas de Oxalá, Oxaguiã é um Orixá provedor, guerreiro vigoroso que procura vencer quaisquer obstáculos. Ele rege as inovações e o aprimoramento das tarefas realizadas.

²⁶³ VERGER, Pierre. 1981, pp. 252-253.

²⁶⁴ Idem, p. 257.

Quando chega o mês de setembro, todos aqueles ligados ao Axé Opô Afonjá, ou por serem filhos-de-santo ou amigos ou simpatizantes, sabem que é o mês em que se abre o calendário litúrgico com o ciclo das Águas de Oxalá. É o período em que se reverencia sobremaneira a Água e sua importância para o candomblé.²⁶⁵

A cor que passa a reinar no terreiro, assim como na cidade, é o branco. O branco é visto nas ruas, nos filhos de Oxalá, e também nas roupas que secam ao sol. Essas roupas ou são das baianas que serão utilizadas nas cerimônias ou roupas para o cotidiano na cidade em que as pessoas desempenham diversas tarefas. Mesmo quando não estão no espaço sagrado do terreiro a utilização do branco continua e roupas brancas ou claras são utilizadas pelos fiéis e inundam a cidade.

Quinta-feira das Águas de Oxalá

As descrições dos dezessete dias de rituais são baseadas nas observações realizadas em setembro de 2007 no Ilê Axé Opô Afonjá de Salvador, quando foram realizadas as Águas de Oxalá. Outras obras também foram consultadas para maiores esclarecimentos e serão citadas ao longo da narrativa.

Uma forma importante para coleta de dados é quando o pesquisador utiliza a observação participante, ou seja, ao mesmo tempo em que observa interage com o objeto de pesquisa coletando depoimentos e participando do cotidiano.²⁶⁶

Neste dia, arruma-se a cabana de Oxalá ou casa de banho, onde o Orixá será instalado durante sete dias. Neste dia, também, os filhos-de-santo do terreiro fazem um *borí*, que é, segundo informado, uma oferenda que serve para purificação do filho-de-santo. Este bori, realizado na quinta-feira que antecede os rituais das Águas, é simples e todos devem estar vestidos de branco. É realizado por todos juntos no salão principal do terreiro. As Águas de Oxalá começam efetivamente com a realização do bori. Este é o momento de fortalecimento dos

²⁶⁵ A água é a Mãe Ancestral. As águas regeneram, purificam, “lavam os pecados”. As formas humanas são explicadas pela água. Elas formas diversos fluidos – sangue (fluido vermelho), sêmen (fluido branco) e o chamado sangue verde (fluido vegetal) – fundamentais para os fundamentos do candomblé e que servem de base para todos os ritos. CF. RODRIGUÉ, M. 2001, pp. 111-112.

²⁶⁶ COSTA, Maria Cristina. *Sociologia: introdução à ciência da sociedade*. São Paulo: Moderna, 1987, p. 45. As descrições do ritual das Águas de Oxalá foram baseadas na metodologia da observação participante.

fiéis, com oferendas de obis²⁶⁷ ao Orí individual. Orí é a força primordial, o Orixá vivo que individualiza o ser.²⁶⁸

Sexta-feira das Águas de Oxalá

Na madrugada de sexta-feira, depois do borí, ocorre a procissão das Águas de Oxalá. No quarto de Oxalá encontram-se quatro *Ogãs*²⁶⁹ com o andor de Oxalá. A procissão que se seguirá representa a viagem realizada por Oxalá até ser preso, conforme explicações prévias dos participantes dos rituais. Logo atrás dos Ogãs virão os filhos-de-santo por ordem de idade iniciática. Cada participante carrega um pote ou quartinha sobre a cabeça que será cheio de água por um filho-de-santo posicionado na fonte de água.

É neste momento que as pessoas começam a reviver o seguinte mito: Oxalufã é banhado com água fresca e limpa ao sair da prisão que dá sentido ao ritual das Águas de Oxalá. A Mãe-de-santo dá duas voltas pelo terreiro, sozinha. Na terceira os Ogãs, com o andor de Oxalá, a seguem e atrás deles seguem os filhos-de-santo, batendo palmas de forma ritmada e num tom baixo.

A procissão é caracterizada por imperar o silêncio, e somente as palmas ritmadas são ouvidas. Ela segue para a cabana de Oxalá que havia sido arrumada na quinta-feira. No interior da mesma são colocados os assentamentos de Oxalá e um, o mais velho, fica em destaque, em um banquinho no centro da cabana. A Mãe-de-santo recebe os potes com água e banha os Oxalás. Esse momento representa o banho que Oxalá precisou tomar quando ficou sujo com os óleos e o carvão.²⁷⁰

²⁶⁷ *Obi* é o fruto da palmeira africana (*Cola acuminata* Endl. – Sterculiaceas) (*obí àbàtà*), adaptada ao Brasil, onde se chama coleira. É imprescindível ao candomblé, onde é oferecido aos orixás. Cf. CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiro*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988, p. 184.

²⁶⁸ RODRIGUÉ, Maria. 2001, pp. 178-179.

²⁶⁹ Título honorífico, dado a homens de boa situação financeira prestígio social ou político, capazes de ajudar proteger o terreiro, bem como a outros, escolhidos por sua honorabilidade e prestação de relevantes serviços à comunidade religiosa. São escolhidos pelo chefe do candomblé ou por um orixá incorporado. Os ogãs formam o conselho consultivo do terreiro e são muito respeitados por todos. Cf. CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiro*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988, 187.

²⁷⁰ BENISTE, José. 2005, p. 252.

Na bacia branca, onde se encontra Oxalá, são depositados os *obis* utilizados na quinta-feira. Este é o momento da segunda viagem à fonte para que os potes e quartinhas sejam novamente providos de água.

Na terceira vez que os filhos-de-santo vão à fonte, retornam com os potes com água acrescidos de uma flor branca e o *peregum*, planta utilizada no candomblé para diversas finalidades. Desta vez os mesmos ficarão na cabana para serem utilizados depois. Deposita-se uma bacia com *ebô* (milho branco cozido), principal comida de Oxalá. O sol, que já começa a iluminar o terreiro, anuncia um outro tempo do ritual, o reviver do mito. A cabana, que se tornou um lugar sagrado, fica cheia de potes e quartinhas representando a participação de todos no ritual. Neste momento todos reverenciam Oxalá prostando-se no chão de forma reverente. A saudação a Oxalá encerra esta etapa do ritual.

Os filhos-de-santo cantam e ajoelham-se no chão para saudar o lugar sagrado de Oxalá. Uma esteira foi colocada no interior da casa de banho ou cabana e a primeira a reverenciar Oxalá é a Mãe-de-santo, Stella de Oxossi, líder do Opô Afonjá desde 1976. Todos vão por ordem de idade iniciática saudar o local sagrado e aqueles que são filhos de Oxalá entram em transe. Atabaques são trazidos para saudar os Orixás.

Depois das saudações todos são encaminhados para o interior do terreiro. Os Orixás dançam os toques específicos, o de Oxalá é o Igbin. A cabana é fechada com uma cortina branca e encerra-se a primeira parte do ritual das Águas de Oxalá.

Primeiro Domingo das Águas de Oxalá

O primeiro domingo das Águas de Oxalá é chamado de Domingo de Oduduwa. As obrigações religiosas começam cedo com saudações a Oxalá em frente à cabana. Depois cada filho-de-santo assume suas funções. Eles dividem-se entre a limpeza do *llê*, isto é, uma das formas de se denominar a casa de candomblé, cuidado com as roupas que serão utilizadas no *xirê* (momento da festa pública) e preparação das comidas votivas. Na parte da tarde, realiza-se o ritual do *padê*²⁷¹ quando se reverenciam os ancestrais.

²⁷¹ Ritual propiciatório, com oferenda a Exu, realizado antes do início de toda cerimônia pública ou privada dos cultos afro-brasileiros. *Dicionário*, p. 205.

O xirê, para Oxalá, começa no princípio da noite. É o momento de cantar e dançar para os Orixás, principalmente para Oduduwa e Oxalá. Neste dia o xirê é interno, participam somente filhos-de-santo e convidados.

Segundo Domingo das Águas de Oxalá

O segundo domingo das Águas de Oxalá é chamado de Domingo de Oxalufã, dia em que se revive as festas lustrais realizadas em África para Oxalá.

No sábado, a cabana de Oxalá é desmontada e os assentamentos retornam para o quarto de Oxalá atrás dos Ogãs que carregam o andor. Esse retorno para o quarto é feito em forma de procissão e simboliza o retorno de Oxalá ao seu reino, depois de sua viagem e conseqüente prisão no reino de Xangô. Um grande *alá* (pano branco) é hasteado por onde a procissão irá passar e cobrirá a todos que participarem da mesma. Observa-se muita música e saudações a Oxalá.

No domingo à tarde realiza-se de novo, como no domingo anterior, o ritual do padê, e no começo da noite tem início o xirê. Este, diferentemente do de Oduduwa, será aberto ao público. Todos cantam e dançam ao som dos atabaques louvando Oxalá e revivendo a viagem realizada por ele e descrita no mito.

Terceiro Domingo das Águas de Oxalá

O terceiro domingo das Águas de Oxalá é chamado de Domingo de Oxaguiã, também conhecido como Dia do Pilão, pois a comida predileta de Oxaguiã é o inhame pilado. É o ritual que revive as festas agrárias do inhame, realizadas em África. Neste domingo, o inhame é o elemento principal das comidas votivas. Os Oxalás recebem um *atori*, vara ritual feita de madeira, e tocam nos dois ombros dos participantes da festa. No final da tarde tem início o ritual do padê e no começo da noite inicia-se o xirê. Este é o dia em que o ciclo de festas das Águas de Oxalá é finalizado. Representa, também, a abertura do calendário religioso do Axé Opô Afonjá.

3. As Águas de Oxalá e a Lavagem do Bonfim

3.1 Mãe Aninha, Oba Biyi, a grande Mãe do Axé Opô Afonjá

Em 1896, Raimundo Nina Rodrigues publicou na *Revista Brasileira* quatro capítulos intitulados *O animismo fetichista dos negros baianos*. O quarto capítulo nos interessa sobremaneira por trazer a mais antiga descrição do ritual das Águas de Oxalá:

“Todos os *candomblés* têm uma feição commum, mas as praxes e a organização da festa varia de terreiro a terreiro. O terreiro do *Gantois* faz a sua grande festa annual em fins de setembro, a começar de um sabbado, e de ordinário a prolonga por um mez. A mãe de terreiro Julia, velha africana, transfere-se para ali na sexta-feira afim de preparar e armar o *Peji* e dispor tudo para o *candomblé*. Assiste-se immediatamente sua filha, Pulcheria. Sabbado à noite começam os preparativos; domingo pela madrugada vão as filhas do santo buscar a água sagrada em grande romaria a uma fonte próxima. Em vasta gamella, collocada em frente ao barracão, deita-se esta água em profusão tal que chega a formar pequeno regato pela ladeira abaixo. Esta água é destinada a lavagem de santos e a encher os potes e quartinhas do *Peji*.”²⁷²

Este relato de Nina Rodrigues nos mostra que o *candomblé* de Oxalá era uma “grande festa anual” e que começava em setembro, como ainda hoje se verifica no Axé Opô Afonjá, da forma como o calendário religioso foi implantado por mãe Aninha. Esta ocorria nos dias que o referido autor identificou como sendo os dias da semana de Oxalá e Oxaguiã, conforme ele relata mais adiante no texto:

²⁷² RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Ed. Fac-símile. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional/Editora UFRJ, 2006, p. 101.

“[...] começam as festas sagradas com a seguinte distribuição: segunda-feira, consagrada a *Esú*; terça-feira, a *Osumanrê*; quarta-feira a *Sangô*; quinta-feira, a *Oso-osí*; sexta-feira, a *Oubatalá*; ou *Orixá-lá*; sabbado, a *Osuguinan*; domingo a todos os santos ou *orisás*.”²⁷³

Os dias que eram consagrados aos Orixás funfun Oxalá e Oxaguiã, eram os dias que iniciavam o calendário religioso do Gantois, e segundo relato do mesmo autor, o Engenho Velho realizava suas festividades na mesma época. Essa movimentação de pessoas para estes eventos nos candomblés não passava despercebida da imprensa. O *Diário de Notícias* relatou em 1896, segundo Nina Rodrigues, sob o título *Candomblé*, a seguinte nota:

“Communicam-nos que há seis dias está funcionando, no lugar denominado *Gantois*, um grande *candomblé*. Os bonds da linha *Circular e Transportes* passavam, depois de meio-dia até às cinco horas da tarde, cheios de povo que para ali tem affluído.”²⁷⁴

Podemos concluir que em setembro, a partir dos relatos de Nina Rodrigues, iniciavam-se as festas tanto do Gantois como do Engenho Velho, os mais antigos terreiros fundados em Salvador. O calendário litúrgico era iniciado com a festa de Oxalá. Estas festividades eram bastante freqüentadas, o que indica a popularidade dos Orixás em Salvador. Foi neste contexto que mãe Aninha começou a vivenciar suas atividades religiosas no Engenho Velho, terreiro em que foi iniciada por Iyanassô, uma das fundadoras deste terreiro.

Mãe Aninha, de nome Eugênia Anna dos Santos, nasceu na Bahia no dia 13 de julho de 1869, filha de africanos da nação Grunci. É interessante observar que os gruncis, que continuam a habitar as savanas do norte de Gana e ao sul do Alto-volta, não tinham nenhuma relação étnica ou histórica com os iorubás. Estas relações foram estabelecidas com o tráfico de escravos para o Noio Mundo.²⁷⁵ Aqui no Brasil, na Bahia, segundo Nina Rodrigues, constituíam uma pequena colônia de velhinhos conhecidos como “nação de galinha”, que conservavam a língua e muito de

²⁷³ Idem, 2006, p. 101.

²⁷⁴ Idem

²⁷⁵ Cf. LIMA, Vivaldo da Costa. *A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupois*. Salvador: Corrupio, 2003, p.28.

seus costumes tradicionais.²⁷⁶ Mesmo conservando-os, conforme observado, e passando os mesmos para as futuras gerações, Mãe Aninha assumiu uma outra identidade étnica ao ser iniciada em 1884, e conforme declarou a Pierson: “Meu candomblé é nagô puro”.²⁷⁷ Conforme observado no capítulo II desta dissertação, a identidade étnica deve ser compreendida na relação dos grupos e está muito ligada a uma filiação voluntária, como foi o caso de Mãe Aninha ao afirmar que seu candomblé é nagô, e não gurunci.

A nação, conforme já foi analisado no capítulo I, assume um conceito religioso não se vinculando, necessariamente, ao grupo africano de origem. Isso possibilita uma filha de gruncis se denominar e ser aceita pelo grupo como nagô, pois vimos que ao ser iniciada a pessoa nasce novamente, e este nascer de novo significa, também, ser adotada e adotar uma outra família, um outro grupo étnico-religioso, e um novo modelo de relações. Mãe Aninha, que era gurunci ao ser iniciada, renasceu nagô. Podemos perceber, com isso, que os africanos e descendentes de diversas nações fundaram os primeiros candomblés, mas os nagôs, por serem os mais numerosos e organizados política e economicamente fizeram do ioruba a língua franca, no século XIX.

Em 1884, Mãe Aninha é iniciada por Rodolfo Martins de Andrade, Bamboxê Obitikô, africano que veio para o Brasil a convite de Iyá Oba Tossi Asipá. Ambos iniciaram Mãe Aninha na tradição dos Orixás, e a segunda sucedeu a fundadora do Engenho Velho na liderança do terreiro, a Iyalorixá Iyá Nassô. Quando Oba Tossi assume a liderança do Engenho Velho, convida Mãe Aninha para fazer parte do corpo sacerdotal do mesmo.²⁷⁸ Depois da morte de Oba Tossi o terreiro enfrenta algumas disputas sucessórias e neste momento deixa o corpo sacerdotal do mesmo Oba Biyi, Mãe Aninha, filha de Xangô Afonjá.²⁷⁹

Mãe Aninha completou seus estudos na tradição dos Orixás no terreiro de Oba Saniá, Joaquim Vieira da Silva, no Camarão, Salvador. Este era amigo de Martins de Andrade, Bamboxê Obitikô. Auxiliada por estes dois sacerdotes, Mãe Aninha comprou, em 1907, a Roça de São Gonçalo, no bairro do Cabula. É neste lugar que ela, juntamente com filhos-de-santo, Oba Saniá e Bamboxê Obitikô, planta o Axé de Xangô, e o que mais tarde seria conhecido como Ilê

²⁷⁶ NINA RODRIGUES, Raimundo. *Os africanos no Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004, pp. 132-134.

²⁷⁷ PIERSON, Donald. *Branços e pretos na Bahia: estudo de contato racial*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1945, p. 357. Ver LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967, para um estudo sobre a importância das mulheres nas casas de candomblé.

²⁷⁸ RODRIGUÉ, Maria. Op. Cit., 2001, pp. 44-49.

²⁷⁹ SANTOS, Deoscórides. Op. Cit., 1994, pp. 11-12 e LIMA, Vivaldo. Op. Cit., 2003, p. 145.

Axé Opô Afonjá, terreiro da nação keto. Em 1910, Mãe Aninha abre as portas do seu terreiro para o público.

É em São Gonçalo do Retiro que Mãe Aninha inicia os filhos-de-santo que a auxiliariam, assim como amigos, na construção da casa de Exu, na de Oxalá. Na casa de Oxalá reserva um quarto para o culto de Iyá n'îlê Grunci (a mãe da terra dos Grunci, na África).²⁸⁰ Desta forma, ela mantinha vivo o culto aos seus ancestrais e reafirmava um outro aspecto de sua identidade étnica, a sua ascendência grunci.

Mãe Aninha foi uma “mulher brilhante, de inteligência fora do comum” que se empenhou para fortalecer o culto em que era uma das mais proeminentes lideranças.²⁸¹ Essa liderança político-religiosa que analisaremos a partir de agora, tendo em vista a relação estabelecida entre a proibição da lavagem do Bonfim e o ritual das Águas de Oxalá, presente na tradição oral do Axé Opô Afonjá.

Vimos, no capítulo II, a importância da Lavagem da igreja do Bonfim e como ela foi elaborada na memória de africanos, descendentes, do povo-de-santo de uma forma geral. A relevância desse ritual como formador de uma identidade religiosa que associava o Senhor do Bonfim a Oxalá e a partir daí possibilitava aos fiéis fazerem representações sobre si e sobre os outros e demarcavam um território religioso. Segundo relato de Nina Rodrigues:

“A lavagem da igreja do Senhor do Bonfim, na quinta-feira da semana da festa, é uma prática copiada das lavagens de santo do culto fetichista e executada de acordo com os preceitos desse culto.”²⁸²

A característica assumida pela lavagem do Bonfim foi impressa, em grande parte, pelo *povo-de-santo* - forma como os adeptos das religiões afro-brasileiras se auto-identificam. Ao mesmo tempo em que festejavam o Senhor do Bonfim e sua importância para a cidade de Salvador, festejavam Oxalá fora dos muros do terreiro. Tal fato não passava despercebido aos olhos de Nina Rodrigues como aos olhos da imprensa. Nina Rodrigues destacou uma nota publicada no jornal *A Renascença*, que apresenta uma descrição da festa da lavagem:

²⁸⁰ Idem, p. 11.

²⁸¹ SERRA, Ordep. Op. Cit., 1995, p.53.

²⁸² NINA RODRIGUES, Raimundo. Op. Cit., 2006, p. 113.

“A lavagem na quinta-feira era uma verdadeira bacchanal num templo christão! Negros aguadeiros e mulheres com potes d’água e vassouras em grande alarido de sambas e vivas entravam pela igreja com o fim de laval-a e os cantos obcenos, os lundus e a bebedeia reinavam sem respeito ao lugar, sendo toda a scena representada por homens e mulheres semi-nuas e embriagadas! Terminavam sempre com distúrbios, pancadarias, ciumadas, ferimentos e até, quando esquentavam-se os ânimos, davam-se casos de morte. Felizmente o poder competente tem proibido semelhante festa.”²⁸³

Há vários elementos que podemos observar nesta descrição da festa publicada no jornal. A participação de negros foi assinalada pelo autor da nota como se somente negros fizessem parte das celebrações. Devemos notar que a campanha pelo embranquecimento da população está muito forte e a face negra da cidade de Salvador não é vista com bons olhos pela parcela da população que a quer clarear. A lavagem passou a ser uma festa religiosa, como visto no capítulo II, marcada pelo catolicismo popular e pela cultura de africanos e descendentes, como mostra a presença de “lundus”, “alarido de sambas”, ou seja, cantos e danças que se diferenciavam da cultura que se queria hegemônica, branca e européia. Os distúrbios e pancadarias não eram comuns somente desses festejos populares. As teorias racistas que estavam entrando em voga afirmavam a inferioridade do negro e a sua tendência à violência. Um outro dado importante e que consta na versão francesa do *O animismo fetichista dos negros baianos* é uma observação de Nina Rodrigues que declara que o autor (da nota publicada no jornal) não disse que os cantos entoados no momento da lavagem eram cânticos sagrados de Obatalá (Oxalá), conforme suas pesquisas pessoais.²⁸⁴

A forma como as festividades do Bonfim foram apropriadas por aqueles que faziam parte da tradição dos Orixás ou eram simpatizantes, ou seja, o culto a Oxalá que era realizado junto com o culto ao Senhor do Bonfim nos faz refletir sobre o impacto da proibição da lavagem da igreja, no ano de 1889, para essa parcela da população soteropolitana. Foi como proibir a celebração do mais importante Orixá do panteão da nascente religião, pois este foi o momento que a religião dos Orixás se consolidou como

²⁸³ Idem, p. 113.

²⁸⁴ Idem, 2006, nota 59, p. 113.

uma instituição religiosa e diversos terreiros abriram suas portas ao público, como o caso do Axé Opô Afonjá, que o fez em 1910. Este também é o contexto da nascente República e seu projeto civilizador se afirmarem na sociedade.

3.2. *O espetáculo das Águas: Significados*

Derramar água sobre a terra não significa somente fecundá-la, mas também restituir-lhe seu “sangue branco” com o qual ela “alimenta” e propicia tudo o que nasce e cresce. Deitar água é iniciar e propiciar um ciclo.²⁸⁵ O ritual das Águas de Oxalá, como veremos, possui este significado. A festa para Oxalá já existia, conforme vimos nos relatos de Nina Rodrigues, mas o contexto de fundação e organização religiosa do Axé Opô Afonjá nos mostra que o mesmo teve sua significação ampliada por Mãe Aninha. É um ritual importante não só porque abria o calendário litúrgico desse terreiro, mas foi o momento de fecundação de um novo espaço religioso que se transformaria num dos terreiros mais importantes dos dias atuais. O significado do ritual e da fundação do novo terreiro se confunde. O ritual alimenta o corpo religioso e o terreiro a própria religião que viria a fazer parte da identidade da Bahia republicana. É o nascimento e crescimento tanto do terreiro como do candomblé, impondo um novo projeto civilizador para a República.

A formação do Ilê Axé Opô Afonjá seguiu o modelo do palácio iorubano. Esse tipo de formação pode ser entendido como a reterritorialização dos iorubás no Novo Mundo. Mesmo Mãe Aninha sendo filha de guruncis, seus pais espirituais forma iorubás. A família da qual passou a fazer parte quando foi iniciada na tradição dos Orixás era iorubá, e ela passou a assumir esta identidade. A memória cultural da África foi reterritorializada, e o terreiro dividido entre espaço urbano, as construções que representam as cidades-estados iorubanas (casa de Xangô, Oyó; casa de Oxossi, Ketu; casa de Ogun, Ire; casa de Oxalá, Ifé) e o espaço mato, que representa a floresta do palácio.²⁸⁶ A identidade do terreiro já demonstra uma constituição não somente religiosa, mas política. A criação de uma nova cultura no Novo Mundo realizada por africanos e descendentes não teve exclusivamente um caráter religioso, mas político também, como podemos observar analisando a

²⁸⁵ SANTOS, Juana. 1986, p.80.

²⁸⁶ Idem, p. 33; SODRÉ, 1988, pp. 51-52 e RISÉRIO, Antonio. Op. Cit., 2004, p. 394.

constituição física do terreiro. Não se construiu somente um templo para adoração de divindades e sim um espaço onde os diferentes grupos iorubás ou não foram representados. O terreiro passou a ser, assim como a cidade com seus cantos, o lugar de convivência das diferenças.

Por isso, a escolha das Águas de Oxalá como o principal ritual ser tão significativa para esta comunidade. O culto de Oxalá era difundido em todo o território ioruba.²⁸⁷ Forjar uma identidade em torno de uma divindade já reconhecida por todos não deve ter trazido grandes dificuldades para as primeiras lideranças do Opô Afonjá. Principalmente uma divindade ligada à água, tão importante para um território que sofreu por longos períodos de seca e que serve de alimento tanto para o ser humano como para a terra, como à cidade de Ilê Ifé. Neste território religioso passariam a reinar africanos e descendentes, e neste último grupo estou me referindo a todos aqueles iniciados independente da procedência étnica, mas nascidos no Brasil e entendendo-se como brasileiros.

A constituição do terreiro do Axé Opô Afonjá ocorreu no contexto histórico do início da República. O mesmo se caracterizava por um Estado informado pela razão positivista de Comte e pela dinamização da política de embranquecimento. Na Bahia, a maior parte da elite política jurou fidelidade ao imperador e repudiou, abertamente, a República e o regime militar que havia sido imposto.²⁸⁸

A instalação da República está associada, também, à expansão centro-sulista da economia do café. O ideário liberal, com base em São Paulo, teve um grande peso na República recém proclamada. As principais lideranças republicanas da área do café (Prudente de Moraes, Campos Sales), desejavam a implantação no Brasil de um sistema inspirado no modelo norte-americano, com um presidente chefiando um executivo apoiado por uma Câmara e um Senado, mantendo-se a justiça independente. A eles aliou-se Rui Barbosa, o mentor da Constituição de 1891. A oligarquia cafeicultora se aliou a indústria nascente, aos profissionais liberais e aos militares, fato que não passou despercebido às elites baianas que ficaram relegadas à periferia.²⁸⁹ Ela não gozaria mais da influência política vivida no Império.

²⁸⁷ SILVEIRA, Renato. 2006, pp. 458-467.

²⁸⁸ RISÉRIO, Antonio. Op. Cit., 2004, p. 404.

²⁸⁹ Idem, p. 405.

Segundo Antonio Risério, a população da Bahia não foi indiferente ao movimento republicano. A República não teve uma propaganda tão poderosa ao ponto de a população se engajar rapidamente no seu movimento, o que não que dizer que tenham assistido à gênese da mesma bestializados.²⁹⁰ Segmentos populares como funcionários públicos, artesãos, comerciantes, defenderam tanto a monarquia quanto aderiram ao movimento republicano. Várias agremiações políticas se formaram logo nos primeiros dias republicanos.²⁹¹

No início do século XX, Salvador ficou à margem do projeto civilizador da República. A economia estava estagnada, o cacau não havia entrado ainda como mercadoria forte na agroexportação, como era o café. “Assim, em dias de mormaço e isolamento, a Cidade da Bahia e seu Recôncavo estavam agora voltados, intensamente, para is mesmos”.²⁹² Esta afirmativa de Antonio Risério nos leva a observar o isolamento político e econômico, em que viva Salvador em relação às grandes capitais do sudeste, como São Paulo e Rio de Janeiro. A industrialização não foi incrementada aqui assim como as ondas imigratórias de europeus, como podemos observar no decreto de 28 de junho de 1890:

“É inteiramente livre a entrada, nos portos da República, dos indivíduos válidos e aptos para o trabalho. Excetuados indígenas da Ásia ou da África, que somente mediante autorização do Congresso Nacional poderão se admitidos”.²⁹³

A partir desse decreto, podemos compreender que um viés do projeto civilizador da República era o embranquecimento e europeização da população. O que observamos para o caso da Bahia é algo totalmente diferente, no que tange à questão do embranquecimento, europeização e religiosidade. Observamos que a Igreja católica vai se romanizando e cerceando a atuação das irmandades, que perdem grande parte de seus

²⁹⁰ CARVALHO, José Murilo de. *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 140.

²⁹¹ RISÉRIO, Antonio. Op. Cit., 2004, p. 407.

²⁹² Idem, p. 453.

²⁹³ LUZ, Marco Aurélio. *Do tronco ao opa exim: memória e dinâmica da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 2002, p. 156.

poderes já no final do século XIX.²⁹⁴ Há um grande incremento na perseguição às instituições culturais e religiosas afro-brasileiras. Uma das primeiras providências da República é promulgar um Código Penal regulador de combate aos feiticeiros. Ao mesmo foram acrescentados três artigos que serviriam como base jurídica para uma verdadeira caça às bruxas: artigos 156, 157 e 158, tratavam respectivamente da prática ilegal da medicina, prática da magia e proibição de curandeirismo.²⁹⁵

Estudos de Nina Rodrigues vieram atestar a inferioridade dos negros assim como tratá-los como um problema. “A raça negra no Brasil [...] há de constituir sempre um dos fatores da nossa inferioridade”.²⁹⁶ O *Jornal de Notícias* da Bahia de 15/02/1901, traduzira o pensamento do médico Nina Rodrigues e publicara:

“Começaram, infelizmente, desde ontem a se exhibir em algazarra infernal, sem espírito nem gosto, os célebres grupos africanos de canzás e búzios, que, longe de contribuir para o brilhantismo das festas carnavalescas, deprimem o nome da Bahia, com esses espetáculos incômodos e sem Saborões. Apesar de, nesse sentido, já se haver reclamado da polícia providências, é bom, ainda uma vez, lembrarmos que não seria má a proibição desses ‘candomblés’ nas festas carnavalescas”.

É importante lembrar que em meados do século XIX o entrudo foi proibido, pois o Brasil, como a Bahia, deveria civilizar-se. As festas carnavalescas passaram a seguir o modelo europeu dos bailes de máscaras e o estímulo oficial às festas de rua, organizadas em termos de préstimos carnavalescos.²⁹⁷ Estes foram os tempos do carnaval de elite, bailes perfumados e ricos. O poder público enfeitava as ruas e promovia bailes modestos e populares. Porém, esta forma “civilizada” de festa carnavalesca não vingou e o atabaque se impôs como uma realidade assim como a música afro-brasileira.

Mãe Aninha, além de fundar uma instituição religiosa, foi uma grande articuladora política e a par dos acontecimentos políticos que marcaram o início da República,

²⁹⁴ SOARES, Mariza de Carvalho. 2000, p. 194.

²⁹⁵ MAGGIE, Yvonne. Op. Cit., 1992, p. 22.

²⁹⁶ NINA RODRIGUES, Raimundo. Op. Cit., 2004, p. 21.

²⁹⁷ RISÉRIO, Antonio. Op. Cit., p. 561.

principalmente no incremento da afirmação da cultura afro-brasileira, tanto na Bahia como no Rio de Janeiro.²⁹⁸ Quando Edson Carneiro foi perseguido por ser comunista, pelo Governo de Getúlio Vargas, foi no Ilê Axé Opô Afonjá, no *peji*, ou quarto, de Oxum, que ele foi escondido. A sua articulação para o fortalecimento da religião não se limitava a travar amizade com intelectuais como Edson Carneiro. Em janeiro de 1937, ela participou assim como Jorge Amado, do II Congresso Afro-Brasileiro, ocorrido em Salvador, sob a presidência de honra de Martiniano do Bonfim.²⁹⁹

Este foi o contexto de constituição das Águas de Oxalá pela engajada Mãe Aninha, Oba Biyi. À perseguição aos valores da cultura afro-brasileira e, principalmente, ao projeto civilizador do candomblé, a sacerdotisa respondeu construindo um dos terreiros mais importantes de Salvador a partir do qual muitos iriam se espelhar, adotando seu modelo religioso. Ela participava ativamente da irmandade católica do Rosário e dos festejos da lavagem do Bonfim.

O mito que dá origem às Águas de Oxalá narra a própria trajetória dos africanos e descendentes no Brasil. A constituição do ritual foi a forma encontrada por Mãe Aninha para que essa trajetória fosse vivenciada a cada começo do calendário litúrgico.

O mito narra a viagem do mais venerado Orixá do panteão do candomblé nagô ao reino de seu filho Xangô. Xangô é o Orixá do fogo e da justiça. Este Orixá tem como característica ser viril e justiceiro, castigando os ladrões, malfeitores e mentirosos.³⁰⁰ Mãe Aninha, como legítima filha de Xangô e liderança religiosa, começou um movimento que a colocaria no patamar das grandes lideranças religiosas da Bahia, pois através do seu terreiro em São Gonçalo do Retiro ajudou a construir a cultura afro-brasileira. Em *Visões da liberdade*, Sidnei Challoub mostra como os escravos tinham visões diferentes do que era a liberdade e a justiça.³⁰¹ A sacerdotisa, buscando o justo lugar para a nova religião que se estava forjando, mostrou que um projeto civilizador diferente do que estava sendo imposto pela República poderia ser posto para Salvador, quiçá para o Brasil.

²⁹⁸ Mãe Aninha também fundou uma filial do Axé Opô Afonjá no Rio de Janeiro, em Coelho da Rocha, Baixada Fluminense. Cf. SANTOS, Deoscórides. Op. Cit., 1994, p. 11.

²⁹⁹ RISÉRIO, Antonio. Op. Cit. p. 573. Neste Congresso, intelectuais, artistas e sacerdotes discutiram a presença do negro no Brasil.

³⁰⁰ VERGER, Pierre. 1981, p. 135.

³⁰¹ CHALHOUB, Sidnei. *Visões de liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

A viagem que passa a ser narrada não será somente a do Grande Orixá, mas dos seus filhos que se aventurarão na constituição do candomblé. Assim como Oxalá, Mãe Aninha e todos os sacerdotes da tradição dos Orixás sofrerão injustiças e perseguições que servirão de aviso para que o grande projeto de formação de uma instituição religiosa, que não é a hegemônica católica, seja posto em prática. Os mecanismos reguladores criados pela República não extirpam a nova religião nem a crença que a sustenta. Ao contrário, foram fundamentais para a sua constituição.³⁰² As perseguições, conclamadas pela imprensa e posta em prática pela polícia, fortaleceram a aguerrida Iyalorixá, que para mostrar o lado guerreiro de sua religião, reformulou a festa de Oxalá e transformou o ritual em um verdadeiro momento de purificação, distribuição do Axé e de preparo para a batalha que seria travada para a sua implantação na sociedade.

O encontro de Oxalá com Exu, Orixá de múltiplos e contraditórios aspectos que gosta de provocar dissensões e disputas, de provocar acidentes e calamidades públicas e privadas, é o encontro de Mãe Aninha e o Opô Afonjá com a sociedade. É uma relação cheia de contradições, pois ao mesmo tempo em que a religião dos Orixás extrapola os muros do terreiro, avança cidade adentro e se fortalecem enquanto religião. A festa da lavagem do Bonfim seria aqui nosso exemplo clássico, já que demonstra como a tradição dos Orixás entra nas festividades da igreja e a modifica. Exu possui o lado bom, quando é tratado cordialmente. Mas quando as pessoas esquecem-se de lhe oferecer oferendas, ficam sujeitas a todo tipo de catástrofes. Por isso a proibição coibiu as práticas religiosas, pois não podiam deixar de fazer as oferendas necessárias.

As teorias racistas, elaboradas no meio culto, que passam a interpretar a sociedade brasileira na passagem do século XIX para o XX, apontavam para a necessidade de melhorar a raça, a começar pela religião, haja vista que “a incapacidade psychica das raças inferiores para as elevadas abstrações do monotheismo” era tida como um dado e deveria ser corrigida.³⁰³ As perseguições são incrementadas e os terreiros são vítimas constantes de perseguições policiais. As relações contraditórias são observadas na promulgação do decreto de número 119, pelo Governo Provisório, que proíbe a intervenção da autoridade federal e dos estados federados em matéria religiosa, consagra plena liberdade de culto.³⁰⁴

³⁰² MAGGIE, Yvonne. 1992, p. 24.

³⁰³ NINA RODRIGUES, Raimundo. 2006, p. 27.

³⁰⁴ MAGGIE, Yvonne. 1992, p. 42. Leis do Brasil, 1890 – fascículo 1.

Aqueles que proclamam a República, através desse decreto, conferiram direitos legais a todas as confissões religiosas, porém não deixaram claro o que era ou não confissão religiosa.

Quando Oxalá foi preso, conforme narra o mito, o reino de Xangô passou por uma série de problemas, seca, infertilidade das mulheres e fome devido à injustiça que havia sido cometida. Podemos fazer um paralelo com a forma traumática da travessia do Atlântico. A viagem castigava os cativos que eram submetidos a diversas carências. A chegada ao Novo Mundo não facilitava muito a condição dos africanos que lutaram cotidianamente das mais diversas formas para driblar as barreiras que lhe eram impostas.³⁰⁵ Tanto Oxalá como Xangô sofreram pela injustiça que havia sido cometida contra o primeiro. Os africanos e descendentes também sofreram uma série de injustiças que de várias formas foram revivida nos ritos. A escolha de um mito tão rico em paralelos com a história daqueles que criaram os ritos não foi aleatória (e talvez não consciente). Mas a questão é que as solicitações do presente levaram aqueles que elaboraram os ritos do candomblé do Opô Afonjá a recontarem sua própria história ou a de seus ancestrais, mesmo que de uma forma indireta numa vivência por tabela, como já vimos anteriormente no capítulo II sobre memória.

As escolhas de determinados mitos para a construção dos ritos que comporão o calendário litúrgico pode ser entendida como um olhar, um recorte, feito na História vivida por ancestrais e por eles mesmos, como Mãe Aninha, Martiniano do Banfim e outros sacerdotes, para pensar na História a ser construída. A partir desse pressuposto que iremos analisar o ritual das Águas de Oxalá tomando por base o mito fundador e as observações realizadas no Ilê Axé Opô Afonjá. Os ritos das Águas de Oxalá, que são compostos de atividades internas e atividades abertas ao público, serão analisados a partir da importância do momento que é entendido como o ápice, ou seja, o momento do xirê, da festa. Identificamos dois momentos importantes para a percepção da constituição desse ritual por Mãe Aninha, ou seja, a importância da lavagem do Bonfim e sua relação com o ritual da Águas de Oxalá da forma como entendemos hoje e já foi descrito. Nomeamos esse

³⁰⁵ Para uma discussão sobre a travessia do Atlântico Cf. PRIORE, Mary Del e VENÂNCIO, Renato Pinto. *Ancestrais: uma introdução à história da África Atlântica*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, pp. 40-43. Para uma discussão sobre as condições do africano e descendentes Cf. MUNANGA, Kabengele e GOMES, Nilma Lino. *O negro no Brasil de hoje*. São Paulo, Global, 2006, pp. 67-70 e CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

momento de movimento da cidade para o terreiro. O segundo momento, ou movimento, quando o terreiro se volta para a cidade e imprime novos significados à lavagem e à cidade.

As Águas de Oxalá é um ritual, ou pode ser entendido como vários ritos, pois cada domingo de festa narra uma história, que marca a chegada de um novo tempo. Um novo tempo tanto para o nascente Axé Opô Afonjá como para a história de Salvador, pois a República, recentemente proclamada, trazia em seu bojo idéias racistas e cientificistas. Essa crença na ciência e no progresso é percebida nas publicações dos jornais baianos que identificam na religião afro-brasileira motivo de atraso e barreira “aos altos destinos”.

“Esta é a segunda carta que tenho a honra de dirigir-vos, esperando de vosso não desmentido patriotismo chamar a atenção de quem de direito for para o desaparecimento dessas cenas religiosas praticadas pelo fetichismo africano, que de dia a dia mais se enraíza aqui nesta terra, enervando e embrutecendo o espírito popular que, levado pela superstição, só pode é degenerar em vez de se elevar aos altos destinos a que é chamado e de mais quantos desgostos no centro das famílias têm produzido estes pais-de-santo e mães-de santo”.³⁰⁶

Esse é um exemplo de como uma parcela da população se manifestava sobre a religiosidade brasileira. As cenas religiosas do fetichismo africano deveriam acabar, pois isso colocaria em risco o patriotismo popular, que ficaria mergulhado na superstição e degeneraria, ou seja, não progrediria, não iria rumo ao progresso preconizado pelo discurso cientificista e progressista da época. Tanto que o apelo de quem enviou a carta, que assinava Um Patriota, é para o sentimento de patriotismo do Sr. Lellis Piedade, que foi coordenador do Comitê Patriótico da Bahia³⁰⁷. Pressionar as autoridades para frear o avanço da religiosidade afro-brasileira seria uma forma de patriotismo.

A discussão travada nos jornais sobre as manifestações religiosas afro-brasileiras, tanto na lavagem do Bonfim como nos terreiros de candomblé, não passava despercebida por Mãe Aninha. Mesmo que ela não tenha sido uma leitora desses jornais, a frequência de

³⁰⁶ *Jornal de Notícias*, 22/05/1897.

³⁰⁷ O Comitê Patriótico da Bahia foi fundado em 28 de julho de 1897 e tinha como objetivo atuar na repressão a Canudos.

intelectuais no Axé Opô Afonjá levava para dentro do mesmo essas discussões.³⁰⁸ A discussão sobre o atraso que representava essas manifestações religiosas representava o discurso dos dominantes e circulava pela sociedade soteropolitana. O conceito de circularidade cultural, de Guinzburg, analisado na introdução, nos permite refletir sobre as formas como o discurso dos jornais foi apropriado pelos participantes do candomblé. Entendemos que a proibição da lavagem do Bonfim manifesta a concretude desse discurso. A resposta dada seria a constituição das Águas de Oxalá. A formulação desse ritual foi a forma encontrada por Mãe Aninha para mostrar a possibilidade de uma leitura diferente das manifestações religiosas afro-brasileiras. Os três xirês, ou três domingos de festas, pois xirê significa festa, brincadeira, são entendidos aqui como o ápice desse ritual, devido a importância que tem a festa para *o povo-de-santo*, conforme pude observar em setembro de 2007, quando se realizaram as festividades no Opô Afonjá. No tempo de Mãe Aninha a festa não deveria ter importância menor, pois preocupou-se em criar e organizar um calendário litúrgico com festas, xirês, públicos. O xirê de Oxalá será considerado o mediador cultural por excelência. Será o momento de viver o mito, mostrar o que o grupo pensa, como se representa, qual a identidade do culto e demarcar o terreiro como espaço legítimo do sagrado.

As Águas de Oxalá começam com rituais internos, como vimos, Bori, Procissão de Oxalá e Xirê de Oduduwa. O Bori, realizado na quinta-feira das Águas de Oxalá, é o momento em que todos se purificam e se fortalecem, pois alimenta a individualidade. Ori, que é festejado no Bori, é o Orixá pessoal, aquele que individualiza as pessoas. Esta etapa é importante porque preparará os filhos-de-santo para vivenciar as histórias sagradas, ou seja, a Procissão de Oxalá, que se realizará na sexta-feira, e os xirês de Oduduwa, Oxalá e Oxaguiã. É um período em que todos estão voltados para dentro, para suas questões pessoais e para a organização do terreiro. O branco passa a imperar absoluto assim como o silêncio reverente. A Água passa a ocupar lugar central no terreiro. Ela lava as cabeças dos oficiantes e purifica os corpos. Ela lavará o Grande Orixá.

Na sexta-feira, todos acordam cedo e inicia-se a Procissão de Oxalá. Todos encherão seus potes, suas quartinhas para, em forma de procissão silenciosa, levar água

³⁰⁸ A presença de Edson Carneiro como Artur Ramos, Donald Pierson e Jorge Amado foram constantes no período em que Mãe Aninha pontificava no Opô Afonjá, cf. SANTOS, Deoscóredes, 1994, p. 14.

para banhar a divindade funfun. Este é o momento de reviver o mito. Como vimos o mito foi revivido tanto na trajetória histórica dos escravizados, como neste momento, quando a memória é ativada, revive-se o mito dentro do terreiro. Todos participam da trajetória da divindade narrada pelo mito. Carregam a água sagrada para lavar o Grande Orixá que foi acometido por uma grande injustiça e levado a prisão. É o momento de lavar as injustiças sofridas também pelos participantes, pois ao mesmo tempo em que banham o Orixá se limpam também, se purificam.

A procissão é o momento de reviver a história sagrada. É o momento de encontro com as divindades e seus enredos, aprendizado sobre a vivência delas na África. Recria-se a cultura africana. Aquilo que foi vivido em solo africano pelo Orixá será vivido no Novo Mundo pelos seus filhos. Neste momento, o mito passa a ser brasileiro, pois se tornará a história sagrada de um outro povo, não mais africano, mas pertencente à República do Brasil. O Orixá de Ilê Ifé passa a ser banhado com a água sagrada da Bahia de Todos os Santos. Cidade que acolheu os filhos do grande Orixá e que possui outros mitos que explicam os infortúnios de outros deuses. Cidade onde a elite persegue os adoradores de Oxalá e as batidas policiais são noticiadas pelos jornais e muitos são presos injustamente.

“O Senhor Doutor secretário da polícia e segurança pública, por ofício que dirigiu ao Doutor Primeiro comissário Falcão, recomendou-lhe que faça cessar um candomblé, que há dias está funcionando no lugar denominado Gantois, e contra o qual tem havido queixas.”³⁰⁹

“No Gantois, segundo distrito da vitória, há dias está funcionando um selvagem candomblé que até às onze horas da noite incomoda o sossego público. Dizem que há ordens expressas do chefe de polícia contra semelhante divertimento africano. Contudo a orgia vai pó diante e qua se sempre se repete ali, no Gantois”.³¹⁰

³⁰⁹ *Diário de Notícias*, 6/10/1896.

³¹⁰ *Diário de Notícias*, 04/01/1900.

Terminada a procissão todos irão assumir tarefas diversas para preparar o terreiro para o xirê de Oduduwa. É interessante notar que Oduduwa não participa do mito que dá origem ao ritual tampouco da descrição feita por Nina Rodrigues das festas de Oxalá no Gantois. Ele se refere somente a Obatalá ou Oxalufã e a Oxaguiã. A inclusão de Oduduwa no ritual das Águas foi feita por Mãe Aninha, segundo informação de Mãe Stella de Oxossi. A questão colocada foi sobre a escolha desse Orixá por Mãe Aninha, haja vista que segundo Pierre Verger, os Orixás funfun seriam em número de cento e cinquenta e quatro.³¹¹ A segunda questão foi a respeito da rivalidade, narrada nos mitos, entre os dois Orixás. Segundo Mãe Stella, e que foi passado também pela oralidade, de boca a ouvido, como diz o povo-de-santo, o primeiro domingo é dedicado a Oduduwa por ser o Orixá fundador de Ilê Ifé e o dono da terra. As rivalidades seriam superadas pela importância que tal Orixá tem e por isso tem um dia de culto reservado para ele, pois é uma divindade que faz parte da criação do mundo.

Alguns mitos narram as rivalidades entre esses dois Orixás, como podemos observar na seguinte passagem:

“Oduduwa briga com Obatalá e o céu e a terra se separam

No princípio de tudo,

Quando não havia separação entre o céu e a terra,

Obatalá e Oduduwa viviam juntos dentro de uma cabaça.

Viviam extremamente apertados um contra o outro,

Oduduwa em baixo e Obatalá em cima.

Eles tinham sete anéis que pertenciam aos dois.

À noite eles colocavam os anéis.

Aquele que dormia por cima sempre colocava quatro anéis

E o que ficava por baixo colocava os três restantes.

Um dia Oduduwa, deusa da terra, quis dormir por cima

Para poder usar nos dedos quatro anéis.

Obatalá, o deus do céu, não aceitou.

³¹¹ Cf. VERGER, Pierre. Op. Cit., 1981, p. 254. Pierre Verger enumera alguns Orixás funfun e também não coloca em sua lista Oduduwa.

Tal foi a luta que travaram lá dentro
 Que a cabaça acabou por se romper em duas metades.
 A parte inferior da cabaça, com Oduduwa, permaneceu embaixo,
 Enquanto a parte superior, com Obatalá, ficou me cima,
 Separando-se assim o céu da terra.”³¹²

Outro mito inicia indicando que “sempre reinou grande e irreconciliável rivalidade entre Oduduwa e Obatalá”.³¹³ Essas rivalidades são explicadas pela tomada do território Igbô por Oduduwa, como já foi visto anteriormente. O importante, e que está presente na fala da liderança atual do Opô Afonjá, é que Oduduwa, por ser considerado fundador de Ilê Ifé, a cidade sagrada, foi referencial identitário para os iorubás. Os escravos utilizaram os elementos comuns de seu passado africano para se reconhecerem como “parentes étnicos”. Um dos elementos mais importantes para unir os nagôs foi a língua. O outro elemento era o mito de origem comum, ou seja, consideravam-se todos descendentes de Oduduwa.³¹⁴ Esta divindade passou a ser um referencial para africanos e seus descendentes no ritual das Águas de Oxalá, pois é este que trata da criação dos homens e da terra, é o ritual que narra a origem das coisas.

O primeiro domingo, da forma como foi organizado por Mãe Aninha, seria caracterizado por reafirmar laços identitários do grupo, da família simbólica que é a família-de-santo. Por isso este ser o único xirê interno do ritual das Águas. É o momento de o grupo de afirmar quanto grupo. Isto não implica uma harmonia total, mas as rivalidades existentes não são suficientes para desintegrar o grupo.

O segundo domingo das Águas é dedicado a Oxalá. Neste dia, o xirê é público e todos vêm prestigiar o Grande Orixá Branco. Enquanto no primeiro domingo o corpo do terreiro voltava-se para dentro de seus muros, no segundo domingo o terreiro recebe a cidade para o ponto alto do culto, o xirê.

O xirê é o momento da festa. Esta é consagrada ao encontro com os deuses que vieram da África, pois ao chegarem ao Novo Mundo, eles foram apropriados e passaram a fazer parte do panteão das divindades festejadas na Bahia. Esta experiência com o sagrado

³¹² PRANDI, 2001, p. 424.

³¹³ Idem, p. 425.

³¹⁴ REIS, João José. *Op. Cit.*, 2003, p.336.

é um momento especial do rito, e é quando o grupo mostra a sua cultura para a cidade. Os deuses se misturam às pessoas assim como estas se misturam aos deuses, numa integração do terreiro, espaço do sagrado, como o profano, a cidade.³¹⁵

O xirê, assim como a lavagem do Bonfim, caracterizam-se por serem dias de festa. A cidade de Salvador, sob o advento da República, mostrou-se festeira e profundamente religiosa. Ela optou por investir no turismo, no comércio do ócio, nas horas do recreio, folguedo e folga. No espetáculo e na praia.³¹⁶ Por isso a apropriação dos afro-brasileiros da festa do Bonfim incomodava tanto a elite com suas teorias racistas e científicas. Os atabaques, ao ganharem a cidade de Salvador, também incomodaram.

O candomblé, apesar de rico em ritos internos, como vimos, com a descrição do ritual das Águas de Oxalá, passou a ser visto, já no final do XIX e início do século XX, somente como o momento da festa.

“Continua a perturbar o silêncio público e a ser um verdadeiro foco de imoralidades e conflitos um terrível candomblé na Estrada das Boiadas”.³¹⁷

Os jornais confundiam a religião com a própria festa, e essa, ainda hoje, é uma tendência geral, tomar candomblé como sinônimo de festa. Tal fato demonstra a importância da festa, entendida como mediadora entre o terreiro e a cidade. Candomblé seria o lugar onde hoje os negros da Bahia realizam as suas características festas religiosas e que antigamente denominavam somente as festas públicas.³¹⁸

O xirê, a festa, tem algumas características que foram observadas nas Águas de Oxalá e transmitidas de geração a geração através do trabalho religioso dos membros do Axé Opô Afonjá. Ela mantém o grupo coeso, já que para que ela ocorra é preciso que todos estejam envolvidos e preparem as roupas, as comidas votivas, arquem com as despesas, arrumem o terreiro e propiciem ambiente favorável para que a mesma se realize sem grandes problemas.

³¹⁵ RODRIGUÉ, Maria. Op. Cit., 2001, pp. 140-149.

³¹⁶ RISÉRIO, Antonio. Op. Cit., 2004, p. 384.

³¹⁷ *Diário da Bahia*, 02/02/1898.

³¹⁸ CARNEIRO, Edson. “Linhas gerais da casa de candomblé”. In: *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, ano VI, vol. LXXI, 1940, p.130.

Edson Carneiro, ao descrever as linhas gerais do candomblé do Engenho Velho aborda as dificuldades que o terreiro enfrenta com a alimentação, iluminação, local para dormir, para receber os convidados em dia de festa e preparo do terreiro para as festas específicas, como a festa de Oxalá de 1938: “As paredes internas têm pinturas primitivas, às vezes significativas da festa a realizar: no Engenho Velho, em 1938, havia pilões pintados a tinta cor de prata sobre fundo branco para a festa do “pilão de Ôxalá”.³¹⁹ Logo, a festa ocupa tempo e um espaço especial na vida das pessoas, pois é o momento em que se expressa a glória da coletividade.³²⁰

Mãe Aninha investiu na organização dessas festas ao elaborar um calendário religioso em que todos os Orixás eram festejados. Segundo Agenor Miranda Rocha, o ano começa com a obrigação das Águas de Oxalá, e depois, na ordem apresentada, realizam-se as seguintes festas: Oxossi, Xangô, Olubajé, Yabás, são exemplos de algumas festas públicas.³²¹ Essas festas são como uma espécie de vitrine da religião, momento de mostrar ao público a identidade do culto. A festa mostra como o grupo é e o que pensa de si e do mundo, a hierarquia é afirmada e a atuação dos personagens é definida.³²² O xirê começa de uma forma muito particular, os atabaques são tocados pelos ogans avisando o começo da festa e depois entram no terreiro, em fila, e segundo antiguidade iniciática, as filhas-de-santo. Quando os Orixás chegam o grupo de ekedes acorre para lhes fornecer toda a assistência. No intervalo o grupo de filhos-de-santo se divide para cuidar dos convidados e lhes dar as boas vindas e todo tipo de auxílio. Também significa reviver o mito. Oxalá ocupa o último lugar no Xirê, já que todos os Orixás são louvados, no dia da festa, em uma ordem pré-estabelecida, este lugar lhe cabe por ser ele aquele que começa e finaliza tudo, indicando sempre recomeço e novo tempo, o princípio criador.

O ritual das Águas de Oxalá se apresenta como mediador entre o terreiro e a sociedade através de seus dois ritos públicos, os xirês, o de Oxalá e o de Oxaguiã.

No segundo domingo das Águas, vive-se o mito que deu origem ao ritual. Dança-se encurvado em homenagem ao Grande Orixá e por tudo aquilo que ele passou, por lembrar a velhice, já que o Deus entra nas pessoas. Declina-se a cabeça em reverência à origem, pois

³¹⁹ Idem, p. 131.

³²⁰ AMARAL, Rita. 2002, pp. 30-32.

³²¹ ROCHA, Agenor Miranda. 1994, pp. 50-54.

³²² AMARAL, Rita. 2002, p. 32.

ele é o Orixá gerador, aquele que criou os homens. Neste dia se reverencia a retidão ética de Oxalá e a água que lavou seus infortúnios da mesma forma que lavará seus filhos da escravidão, das injustiças sociais apontando para o tempo novo, o recomeço, já que a República apresenta-se com um ideal homogeneizante. É o tempo de se combater a repressão ao candomblé e Mãe Aninha procurou se articular politicamente para esse enfrentamento, participando de eventos importantes e trazendo intelectuais para dentro de seu terreiro.

Mestre Didi, como é conhecido Deoscóredes dos Santos, no livro *Porque Oxalá usa ekodidé*, narra uma passagem de Oxalá que serve para exemplificar a postura ética adotada por esta divindade. Tal característica também é exaltada no segundo domingo das Águas. Segue um resumo: Oxalá concedeu a Omon Oxum, a tarefa de cuidar de suas roupas, seus adornos e apetrechos. Tal fato gerou inveja por parte de algumas mulheres. Estas tramaram contra Omon Oxum e no dia da festa de Oxalá ela ficou toda suja de vermelho. Horrorizada por saber que vermelho é uma interdição para Oxalá, foi refugiar-se em outra casa. Todos os Orixás negaram acolhida e somente Oxum a deixou entrar. Oxum realizou diversas festas e em uma delas Oxalá apareceu. Ele já sabia do ocorrido, pois escutara as invejosas conversarem sobre o que haviam aprontado. Entrou na casa de Oxum, reverenciou a deusa e conversou com Omon Oxum falando que sabia de tudo e que havia expulsado as invejosas. E levou Omon Oxum para morar novamente em sua casa”.³²³

O terceiro domingo de festa finaliza o ritual das Águas de Oxalá. Neste domingo o xirê é público, e o inhame invade o paladar dos soteropolitanos. É a festa que relembra a festa do inhame novo que ocorre em Ejibô. O inhame é sinônimo de pureza e retidão. É tido como o tubérculo que depura o sangue.

Neste domingo festeja-se o jovem guerreiro comedor de inhame. Pode ser considerado um dia de síntese dos outros domingos e indicativo de um novo tempo. Síntese, pois se depura, purifica-se novamente através do inhame e mostra a postura a se adotar no retorno para a cidade. O Orixá guerreiro e grande provedor não entra em uma guerra para perder. É com esse sentimento que as pessoas devem retornar para a sociedade mais ampla. Neste domingo encerra-se o envolvimento direto das pessoas com o ritual e elas devem sair renovadas e preparadas para a vida cotidiana.

³²³ SANTOS, Deoscóredes M. dos. *Porque Oxalá usa ekodidé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

Este é o dia em que varas de atori são entregues aos Oxalás e estes simulam a luta de varas que ainda hoje existe na cidade de Ejibô.³²⁴ Os mitos de Oxoguiã mostram sempre o caráter transformador e a preocupação com as batalhas guerras:

“O jovem Oxalá não tinha descanso,
Estava sempre provocando novas situações,
Obrigando todo mundo a trabalhar e progredir.
Onde a paz resultava em calma e preguiça
Ele provocava a discórdia e o movimento,
Ninguém podia se acomodar na presença de Ajagunã.”³²⁵

O próximo encontro com Oxalá será na festa da lavagem do Bonfim. Esta se diferencia de outras festas católicas, por estar impregnada de elementos da cultura e religiosidade afro-brasileira, conforme vimos neste capítulo. Geralmente as festas católicas possuem como tema o sofrimento dos santos e suas expiações. Nesta celebra-se a própria vida, o branco e o princípio criador, pois é o momento em que o terreiro entra pela cidade afora e invade as escadarias do Bonfim.

Vimos, neste capítulo, que há uma ligação entre a festa da lavagem do Bonfim e o ritual das Águas de Oxalá. A proibição da lavagem foi um fato relevante na vida dessas pessoas e mobilizou uma importante mãe-de-santo a rever os festejos a Oxalá feitos no candomblé. Como uma reação a tal repressão ela transformou a festa de Oxalá em um ritual sem igual no candomblé. Este passou não somente a servir como fator de identidade dos filhos-de-santo, como uma forma de representar o indivíduo, o grupo e o mundo e definir um território religioso no seu momento mais externo que é o xirê. O ritual passou a informar a cidade de Salvador no momento de maior mobilização religiosa de sua população, o dia da lavagem do Bonfim. Este é um ritual que possui várias leituras e procuramos elaborar aqui uma análise que permitisse contextualizar o ritual com os novos ares da República e a discussão estabelecida em alguns jornais baianos. Concluimos que o ritual é uma expressão cultural que não pertence somente aqueles que participam do

³²⁴ VERGER, Pierre. Op. Cit., 1981, p. 261.

³²⁵ PRANDI, Reginaldo. Op. Cit., 2001, p. 497.

candomblé, mas a todos os soteropolitanos que vestem branco em homenagem a Oxalá e ao Senhor do Bonfim.

CONCLUSÃO

Para concluirmos esse trabalho, é necessário que retomemos as questões que nos levaram a estudar a constituição do ritual das Águas de Oxalá como uma tradição inventada por Mãe Aninha. A fundadora do Ilê Axé Opô Afonjá, devido à proibição da lavagem da Igreja do Bonfim, teria retirado as comemorações de Oxalá das ruas para levar para dentro do terreiro. A partir dessa afirmativa, que é passada de geração a geração na oralidade das casas de candomblé, pudemos verificar que este ensinamento tinha um significado muito mais amplo e complexo do que mostrar simplesmente a resistência de uma mãe-de-santo. O que a atitude tomada e como foi transmitida na oralidade traduz é uma forma específica de conhecimento, de visão de mundo, que objetiva mostrar para as futuras gerações que a religiosidade afro-brasileira, como um componente forte da cultura brasileira, foi forjada não entre muros, mas na relação com a igreja católica, com a imprensa, com os moradores da Bahia e com os moradores da África Ocidental. A partir de um ritual, as Águas de Oxalá, percebemos como foi criada uma nova cultura religiosa na circularidade cultural.

O candomblé se constituiu como uma novidade se diferenciando e dialogando com as práticas mágico-religiosas do calundu, acotundá e da Igreja católica, como as Irmandades de pretos. Além da cultura trazida na diáspora pelos africanos, outros elementos culturais encontrados aqui no Novo Mundo permitiram que fosse forjada uma nova forma de religiosidade e uma cultura específica que a contém, a afro-brasileira. O candomblé deve ser entendido como mais uma das formas de se vivenciar a cultura afro-brasileira. Os seus integrantes desenvolveram formas específicas de entender o mundo, de se organizarem socialmente, de se vestirem, de lidarem com o sagrado e o profano. As relações estabelecidas dentro e fora dos barracões são informadas pela cultura afro-brasileira, mas com um mediador específico que é o candomblé com sua liturgia e organização econômica, política e social.

A constituição do ritual das Águas de Oxalá é um evento micro onde podemos observar tanto as relações internas estabelecidas pelos integrantes dos terreiros como relações estabelecidas com a sociedade, a cidade e suas instituições. Foi possível fazer um jogo de escalas que nos permitiu estabelecer o diálogo travado entre o candomblé tanto com a cultura trazida na diáspora, os mitos dos Orixás e as formas organizacionais ordinárias como com a Igreja católica, principalmente a lavagem do Bonfim e ainda com as elites e seu projeto de civilização republicano veiculado pelos jornais baianos do final do século XIX e início do XX. A

circularidade cultural foi intensa, e teve no Atlântico um rio altamente navegável nas direções da África e Europa, respectivamente a tradição dos Orixás e as teorias racistas. E na Bahia com a escravidão, Abolição, República e tudo aquilo que significaram para a parcela da população formada por africanos e descendentes.

A proibição da lavagem da igreja do Bonfim foi um fato histórico relevante para a religiosidade afro-brasileira. A introdução da República e o fortalecimento das teorias racistas, assim como a política para normatizar a sociabilidade nos centros urbanos ao tom europeu, teve influência direta na proibição deste festejo. Os jornais noticiavam o quanto a população baiana se mobilizava para participar da lavagem da igreja do Bonfim. Ao mesmo tempo, exercendo toda sua alteridade, criticavam a forma como a mesma era realizada. Criticavam e exigiam das autoridades baianas atitudes no sentido de coibir os atos que demonstravam o atraso cultural da cidade da Bahia. Este atraso era representado pelas manifestações religiosas dos africanos e descendentes. A relativa liberdade de ir e vir nas ruas e a possibilidade de se organizar nos cantos e nas irmandades de pretos, que esta parcela da população conquistou ao longo do tempo, foi sendo cerceada pelo advento da República, pois esta implementou as políticas higienistas com o objetivo de lavar as ruas de Salvador dos incômodos trazidos pelo comércio de alimentos das africanas, os casebres que inundavam a cidade, o cheiro dos negros que tanto incomodava as elites que se queriam brancas.

O ano de 1889 pode ser entendido, desta forma, como um divisor de águas nas relações entre africanos e descendentes com suas manifestações religiosas. A proibição da lavagem, da forma como vinha ocorrendo, ou seja, com a participação de todos, foi reformulada. O festejo, que começou a ser realizado somente como um ato de limpeza da igreja para preparar a mesma para as festas que viriam a seguir, passou a ter uma outra conotação e virou o momento mais importante quando mais teve participação de africanos e descendentes depois de 1850. O dia da lavagem se transformou na verdadeira festa quando deixou de ser somente um ato de limpeza para passar a ser um ato de comemoração, tanto do Senhor do Bonfim, quanto de Oxalá. E foi esta manifestação que foi proibida. Esta foi a demonstração de fé que foi cerceada. Porém, o que vimos, foi uma redefinição da lavagem, e esse ato foi desdobrado em dois momentos, realizado em dois locais diferentes: no adro da colina sagrada do Senhor do Bonfim e no terreiro no ritual das Águas de Oxalá.

Com a proibição, formas elaboradas de lidar com a vida foram forjadas. A lavagem do adro, que passou a ocorrer depois de 1889, ficou a cargo das lideranças femininas do candomblé. Elas vinham na frente com seus postes e flores e realizavam o ato lustral de forma reverente e somente depois os festejos começavam com cantorias e batuques. A população passou a vir atrás das mães-de-santo, que assumiram a liderança e organização desse festejo. O formato que saiu vencedor e que definiu esta celebração foi o de uma religiosidade afro-brasileira: o respeito à senioridade, a limpeza através de um rito lustral, a reverência ao Senhor do Bonfim identificado, também, com Oxalá, a presença grande de atabaques, o cheiro das comidas votivas dos Orixás, que se tornariam parte da culinária típica da Bahia, e as músicas entoadas em ioruba. Este formato de comemoração será percebido no ritual das Águas de Oxalá. Primeiro realizam-se os ritos sagrados, a purificação através das águas e depois a festa para o público onde o profano e o sagrado se misturam, tanto nos festejos do Bonfim, quanto no xirê de Oxalá.

No terreiro, Mãe Aninha sofisticou as comemorações já realizadas para Oxalá. Ela forjou, juntamente com outras lideranças como Martiniano do Bonfim e Agenor Miranda, um ritual que passou a ser realizado em três domingos de festas antecedidos por um momento de fortalecimento do corpo de sacerdotes, o bori, e pela procissão de Oxalá, que revivia o mito do Grande Orixá. O primeiro domingo, de Oduduwa, pode ser entendido como o estabelecimento de estrangeiros no Novo Mundo, assim como este Orixá se estabeleceu nas terras dos Igbos, território de Oxalá. As habilidades políticas e a forte liderança representada por Oduduwa foi aqui interpretada como o estabelecimento do terreiro na cidade, em terras estrangeiras, já que os africanos e descendentes chegaram depois e em África, no território ioruba, aqueles que chegam depois e se estabelecem não deixam de reconhecer os deuses já cultuados, e por isso Oxalá continuou a ser reverenciado lá, e aqui, o Senhor do Bonfim foi tido como o Deus que primeiro chegou na nova terra, o Jesus Cristo trazido pelos europeus.

Reverenciar Oduduwa significou, para os adeptos de candomblé, tanto o estabelecimento de uma nova liderança política representada pelas mães-de-santo e pais-de-santo que construíram a nova instituição religiosa, pois este Orixá representa o estabelecimento de uma liderança política nas disputas com Oxalá, como expressas nos mito. Representou também um fator de identidade, pois todos descendiam dele, o fundador de Ilê Ifé e criador da terra.

O segundo domingo, de Oxalá, significou o momento de lavar com águas os infortúnios da recente libertação dos escravos, o advento do novo projeto político representado pela

República, que teve como forma extrema de perseguição à religiosidade afro-brasileira a proibição da lavagem. Mas o ritual das Águas não representa somente uma reelaboração cultural a partir de fatores externos. Sendo assim, estaríamos retirando dessa população seu poder criador e transformador. O que estamos enfatizando é que essa criatividade não foi fato isolado e ocorreu nas diversas relações travadas tanto internamente como com a Cidade da Bahia. O ritual das Águas indica um novo tempo, o recomeço. A República possibilitou, também, este novo recomeço. Mesmo com todas as medidas repressivas e o quadro político-econômico nada promissor, a quantidade de candomblés cresceu na Bahia republicana. As casas de candomblé, além de se estabelecerem quanto local de culto, acabaram, também, por cumprir outras funções: assistência social para grande parte da parcela de pobres. Aqueles aliados do poder e dos cuidados médicos encontravam nessas casas uma alternativa. Lembremos que a política higienista visava antes de tudo estabelecer uma cidade limpa para as elites do que um cuidado efetivo com a população pobre. A legitimidade ia sendo construída junto a todos os segmentos da população. As lideranças religiosas, como Mãe Aninha, estabeleceram relações estreitas com intelectuais e com os homens do poder os quais se ligavam aos terreiros recebendo o título honorífico de *ogãs*. E, desta forma, as lideranças do candomblé se estabeleceram nesse novo tempo.

O terceiro domingo, de Oxaguiã, finaliza o ritual. É o momento de retornar para as atividades ordinárias. É significativo que o ritual seja encerrado com um Orixá que representa a guerra, a guerra justa, aquele que não consegue ver seus filhos sem um objetivo por que lutar, aquele que rege a transformação. E desta forma, os adeptos retornam para a cidade, ou seja, informados por uma visão de mundo específica, por terem demarcado fronteiras territoriais e renovado sua identidade religiosa como filhos-de-santo. A próxima celebração pública para o Orixá funfun será na própria cidade, no seu espaço sagrado que se estende para o profano, o adro da igreja do Bonfim. E assim africanos e descendentes vivenciaram e vivenciam a cultura afro-brasileira.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

I) Fontes Primárias

Arquivo Público da Bahia:

A Renascença de 24/01/1895.

Jornal da Bahia de 16/01/1856; 14/01/1858; 12/02/1859, 26/10/1861

Diário da Bahia de 07/07/1833; 20/03/1833; 06/07/1862, 02/02/1898

Jornal de Notícias de 31/05/1895; 15/02/1901

A Tarde, 24/08/1921; 16/06/1926; 20/08/1928; 26/11/1926;

Diário da Bahia, 02/02/1898

Arquivo Histórico da Prefeitura Municipal de Salvador (AHPMS)

Livro de Posturas Municipais, 1912.

Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro:

O Diário da Bahia: 1835 a 1838;

Jornal da Bahia: 1855 a 1877

O Globo de 16/08/1992

Observações realizadas em: 06, 07, 09, 16, 23 de setembro de 2007 no Ilê Axé Opô Afonjá.

Coleta de depoimentos de Mãe Stella: 21 e 22 de janeiro de 2008.

Bibliografia

ABREU, Alzira Alves de. “Historiografia: uma revisão”, p. 307-312. In *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro: FGV, vol. 8, n. 16, 1995.

ABREU, Martha. “Nos requebros do Divino’: lundus e festas populares no Rio de Janeiro do século XIX”. In CUNHA, Maria Clementina Pereira (org.) *Carnavais e outras festas: ensaios de história social da cultura*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, Cecult, 2002.

AMARAL, Rita. *Xirê! O modo de crer e de viver no candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: EDUC, 2002.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo*. Lisboa: Edições 70, 2005.

APPADURAI, Arjun. “Soberania sem territorialidade: notas para uma geografia pós-nacional”. In: *Novos Estudos Cebrap*, novembro de 1997.

AUGRAS, Monique. O terreiro na Academia in: *Faraimará, o caçador traz alegria: mãe Stella, 60 anos de iniciação*, MARTINS, Cleo e LODY, Raul (org.). Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

AUGRAS, Monique e GUIMARÃES, Marco Antônio. ‘O assento dos Deuses: um aspecto da construção da identidade mítica no candomblé’. In *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: ISER/CER, 1990.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações* (2 vols.). São Paulo: Livraria Pioneira Editora/Edusp, 1971.

BENISTE, José. *Òrun – Àiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

_____. *As Águas de Oxalá: (àwon omi Ósàlà)*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

BIRMAN, Patrícia. *Feitiço, carrego e olho grande, os males do Brasil são – estudo de um centro umbandista numa favela do Rio de Janeiro*. Dissertação de Mestrado, Museu Nacional-UFRJ (mimeo), 1980.

BOSCHI, Caio César. *Os leigos no poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Editora Ática, 1986.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.

_____. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

BRAGA, Júlio. “Candomblé: força e resistência”. In *Afro-Ásia*, n. 15, abr. Bahia, Salvador: Universidade Federal da Bahia, 1992.

_____. “Candomblé da Bahia: repressão e resistência”. In: *Revista USP Dossiê Brasil/África*, São Paulo, n. 18, jun/ago, 1993.

CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 3 edição revista, 1988.

CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das mandingas. Religiosidade africana e Inquisição portuguesa no Antigo Regime*. Tese apresentada à UFF, mimeo, 2000.

_____. “Jambacousses e Gangazambes: feiticeiros negros em Portugal” In: *Afro-Ásia*, 25-26, 2001, 141-176.

CARLOS, Ana Fani. *O lugar do/no mundo*. São Paulo: Hucitec 1996, p. 26.

CARNEIRO, Édson. “Linhas gerais da casa de candomblé”. In *Revista do Arquivo Municipal*, ano VI, vol. LXXI. São Paulo: 1940.

CARNEIRO, Edson. *Ladinos e crioulos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.

CARVALHO, José Murilo. “Brasil: nações imaginadas”. In: *Antropolítica. Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política*. UFF, n. 1, jan/jun de 1995.

CARVALHO, José Murilo. *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Companhia das letras, 1987.

CAPONE, Stefania. *A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Pallas, 2004.

CHALHOUB, Sidney. *Visões de liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre certezas e inquietudes*. Porto Alegre: Editora Universidade UFRGS, 2002.

COSTA, Maria Cristina. *Sociologia: introdução à ciência da sociedade*. São Paulo: Moderna, 1987.

CUNHA, Manuela Carneiro. *Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade*. São Paulo: Brasiliense/ Universidade de São Paulo, 1986.

_____. *Negros, estrangeiros. Os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

CUNHA, Maria Clementina Pereira (org.) *Carnavais e outras festas: ensaios de história social da cultura*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, Cecult, 2002.

DANTAS, Beatriz *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FALCON, F. J. Calazans. “O capitalismo unifica o mundo”, p. 12-76. In REIS FILHO, Daniel Aarão, FERREIRA, Jorge e ZENHA, Celeste (org.). *O século XX: o tempo das certezas – da formação do capitalismo à primeira grande guerra mundial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

FERREIRA FILHO, Alberto Heráclito. “Desafricanizar as ruas: elites letradas, mulheres pobres e cultura popular em Salvador (1890-1937)”. In: *Afro-Ásia*, 1998-1999.

FERRETI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; São Luís: FAPEMA, 1995.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GONÇALVES, José Reginaldo. “Autenticidade, memória e ideologias nacionais: o problema dos patrimônios culturais”. In *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro: FGV, v. 1, n. 2, 1988.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais, 1990.

Hall, Stuart. “Quem precisa de identidade?”, p. 103-133. In: SILVA, Tomaz Tadeu (org.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HARTOG, François. *Os antigos, o passado e o presente*. Brasília: UnB, 2003.

HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite. *A África na sala de aula: visita à história contemporânea*. São Paulo: Selo Negro, 2005.

HOBSBAWN, Eric e RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

KI-ZERBO, Joseph. *História da África Negra I*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1972.

LIMA, Vivaldo da Costa. *A família-de-santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais*. Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Bahia, 1972.

LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

_____. “Ainda sobre a nação de Queto”. In *Faraimará, o caçador traz alegria: mãe Stella, 60 anos de iniciação*, MARTINS, Cleo e LODY, Raul (org.). Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

LOWENTAL, David. “Como conhecemos o passado?” In *Projeto História*. São Paulo, n. 17, nov., 1998.

LUZ, Marco Aurélio. *Do tronco ao opa exim: memória e dinâmica da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relação entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MATTOS, Hebe Maria. “A escravidão moderna nos quadros do Império português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica”. In *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*, João Fragoso, Maria Fernanda Baptista Bicalho e Maria de Fátima Silva Gouvêa, organizadores. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. “A história cativa da memória? Para um mapeamento da memória no campo das Ciências Sociais”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. São Paulo: Vértice, 1990.

MINTZ, Sidney Wilfred e PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas: Universidade Candido Mendes, 2003.

MONIZ, Antonio. “A Bahia e o seu papel histórico na evolução política do Brasil”. In: *Revista da Bahia*, Bahia, número 21, 15/11/1922.

MOTT, Luiz. “O calundu-angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739”. In: *Revista do IAC*, Ouro Preto, v.2, n. 1 e 2/1994.

_____. “Acotundá: raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro”. In: *Revista do Museu Paulista*, nova série, vol. XXXI, 1986.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *As senhoras do pássaro da noite: escritos sobre a religião dos Orixás*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Axis Mundi, 1994.

_____. *Somavô: o amanhã nunca termina: novos escritos sobre a religião dos Voduns e dos Orixás*. São Paulo: Empório de Produção, 2005.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

_____. *O negro no Brasil de hoje*. São Paulo: Global, 2006.

NINA RODRIGUES, Raimundo. *Os africanos no Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

_____. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.

PIERSON, Donald. *Branco e pretos na Bahia: estudo de contato racial*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1945.

PEREIRA, José Maria Nunes. *África um novo olhar*. Rio de Janeiro: CEAP, 2006.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. “Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário”. In: *Revista Brasileira de História*, v. 15, n. 29. São Paulo, 1995, pp. 9-27.

PRANDI, Reginaldo. *Segredos guardados: Orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PRIORE, Mary Del e VENÂNCIO, Renato Pinto. *Ancestrais: uma introdução à história da África Atlântica*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

POLLAK, Michael. “Memória e identidade social”. In *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: FGV, n. 10, 1992.

_____. “Memória, esquecimento, silêncio”. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: FGV, n. 3, 1989.

PORTELLI, Alessandro. “O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana: 29 de junho de 1944): mito, política, luto e senso comum”. In: FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaína (Orgs.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1996.

PRICE, Richard. O milagre da Crioulização: retrospectiva, In: *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 25, n. 3, 2003, p. 383-419.

QUERINO, Manuel. *A Bahia de outrora*. Salvador: Livraria Progresso Editora, 1955.

RAVEL, Jacques. “Microanálise e construção do social”, p. 15-38. In RAVEL, Jacques (org.). *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

RISÉRIO, Antônio. *Uma história da Bahia*. Rio de Janeiro: Versal, 2004.

REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. “Tambores e temores: a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX”. In CUNHA, Maria Clementina Pereira (org.) *Carnavais e outras festas: ensaios de história social da cultura*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, Cecult, 2002.

_____. “Nas malhas do poder escravista: a invasão do candomblé do Accú na Bahia, 1829”. In *Religião e sociedade*. Rio de Janeiro: 13/3, 1986.

_____. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1991.

_____. “Bahia de todas as Áfricas”. In: *Revista de História*, ano 1, n. 6, dez. 2005, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 2005, p. 24-30.

ROCHA, Agenor Miranda. *Os candomblés antigos do Rio de Janeiro: a nação Ketu: origens, ritos e crenças*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1994.

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

SALLES, Ricardo e SOARES, Mariza. *Episódios de história afro-brasileira*. Rio de Janeiro: DPA/FASE, 2005.

SANTOS, Deoscórides Maximiliano dos. *História de um terreiro nagô: crônica histórica*. São Paulo: Carthago & Forte, 1994.

_____. SANTOS, Deoscórides M. dos. *Porque Oxalá usa ekodidé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte: pãde, àsèsè e o culto égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1986.

SANTOS, Milton. *A Natureza do Espaço*. São Paulo: Hucitec, 1996.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993

SERRA, Ordep. *Águas do rei*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

SILVA, Rosa da Cruz. “Bengela e o Brasil no Final do século XVIII: relações comerciais e políticas”. In: *Angola e Brasil nas rotas do Atlântico Sul*. PANTOJA, Selma e SARAIVA, Flávio Sombra (orgs.). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

SILVA, Alberto da Costa e. *A manilha e o libambo: a África e a escravidão de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

_____. *Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: Ed. UFRJ, 2003.

SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrólis: Vozes, 2003.

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

_____. “Do calundu ao candomblé”. In: *Revista de História*. Rio de Janeiro, ano 1, n. 6, dez. 2005.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. “‘Ago ago lonam’: mitos, ritos e organização em terreiros de candomblé na Bahia”. In *Análise e Dados. O negro* v. 3, n. 4, março. Bahia, Salvador: 1994.

_____. *Ago Ago Lonan*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1998.

SLENES, Robert W. “Malungo, ngoma vem!”: África coberta e descoberta do Brasil, in: *Revista USP*. São Paulo: Editora da USP, 1991-92, p. 48-67.

SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a formação social negro-brasileira*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.

_____. *A verdade seduzida*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

SOUZA, Laura de Mello. “Revisitando o calundu”. In: *Ensaio sobre a intolerância: inquisição, marranismo a anti-semitismo*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.

SOUZA, Marina de Mello e. *África e Brasil Africano*. São Paulo: Ática, 2006.

TALL, Emmanuelle Kadya. “O conceito de nação no candomblé da Bahia: uma revisão atualizada”. In: *Anais do IV Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS: 1996.

THORNTON, John Kelly. *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico, 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

THOMPSON, E. P. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. (org. Luigi Negro e Sérgio Silva). Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2001.

TOMICCH, Dale. 'O Atlântico como espaço histórico' in *Estudos Afro-Asiáticos*. Rio de Janeiro: Centro de Estudos Afro-Asiáticos, ano 26, mai-ago, 2004/2, p. 221-240.

VELHO, Yvonne Maggie Alves. *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1977.

VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. São Paulo: Corrupio, 1987.

_____. *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. Bahia, Salvador: Corrupio/Círculo do Livro, 1981.

_____. "O deus supremo ioruba: uma revisão das fontes" In *Afro-Ásia*, n. 15, abr. Bahia, Salvador: Universidade Federal da Bahia, 1992.

WILLIAMS, Raymond. *Cultura*. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)