

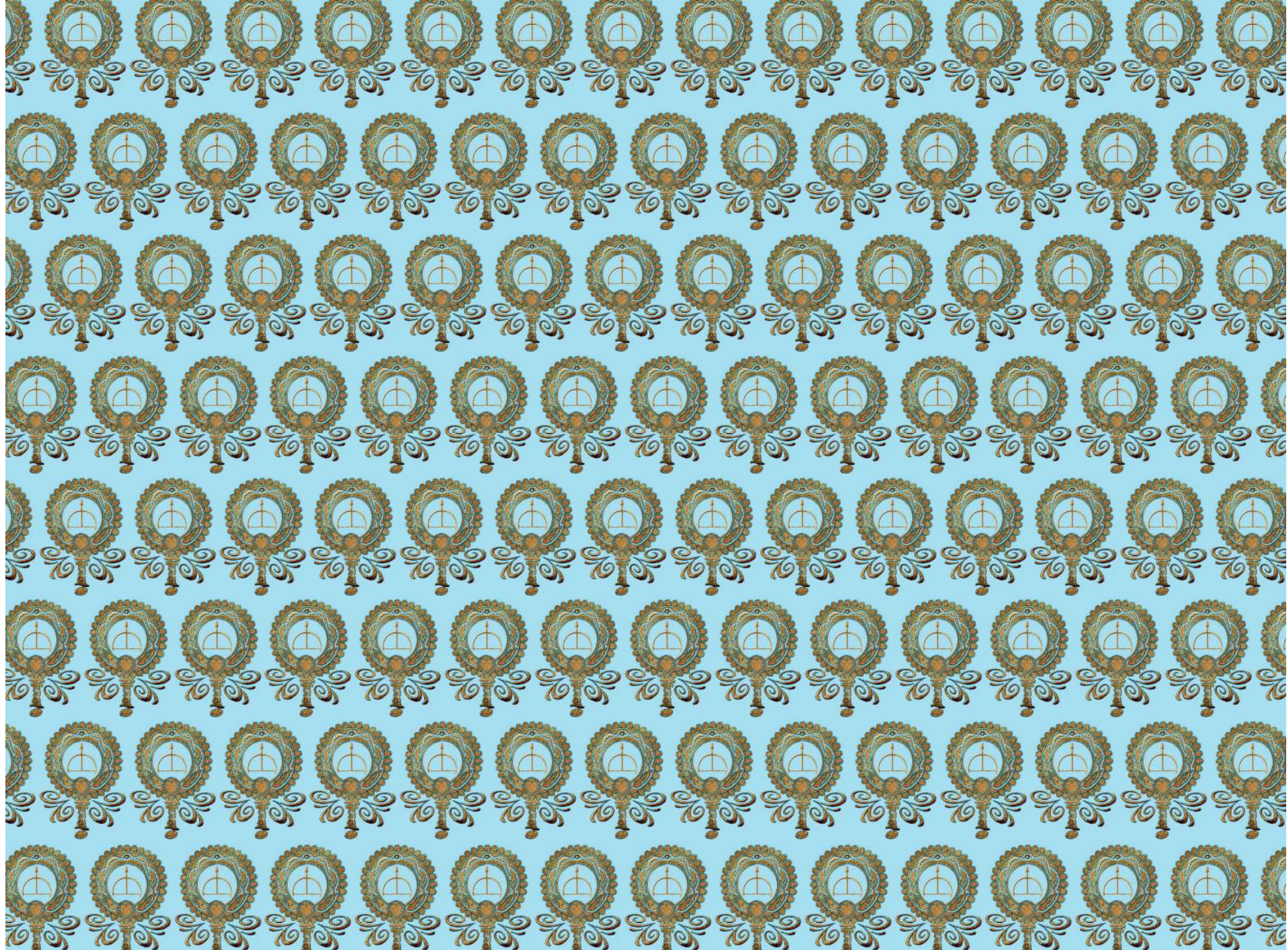
VILSON CAETANO DE SOUSA JR.

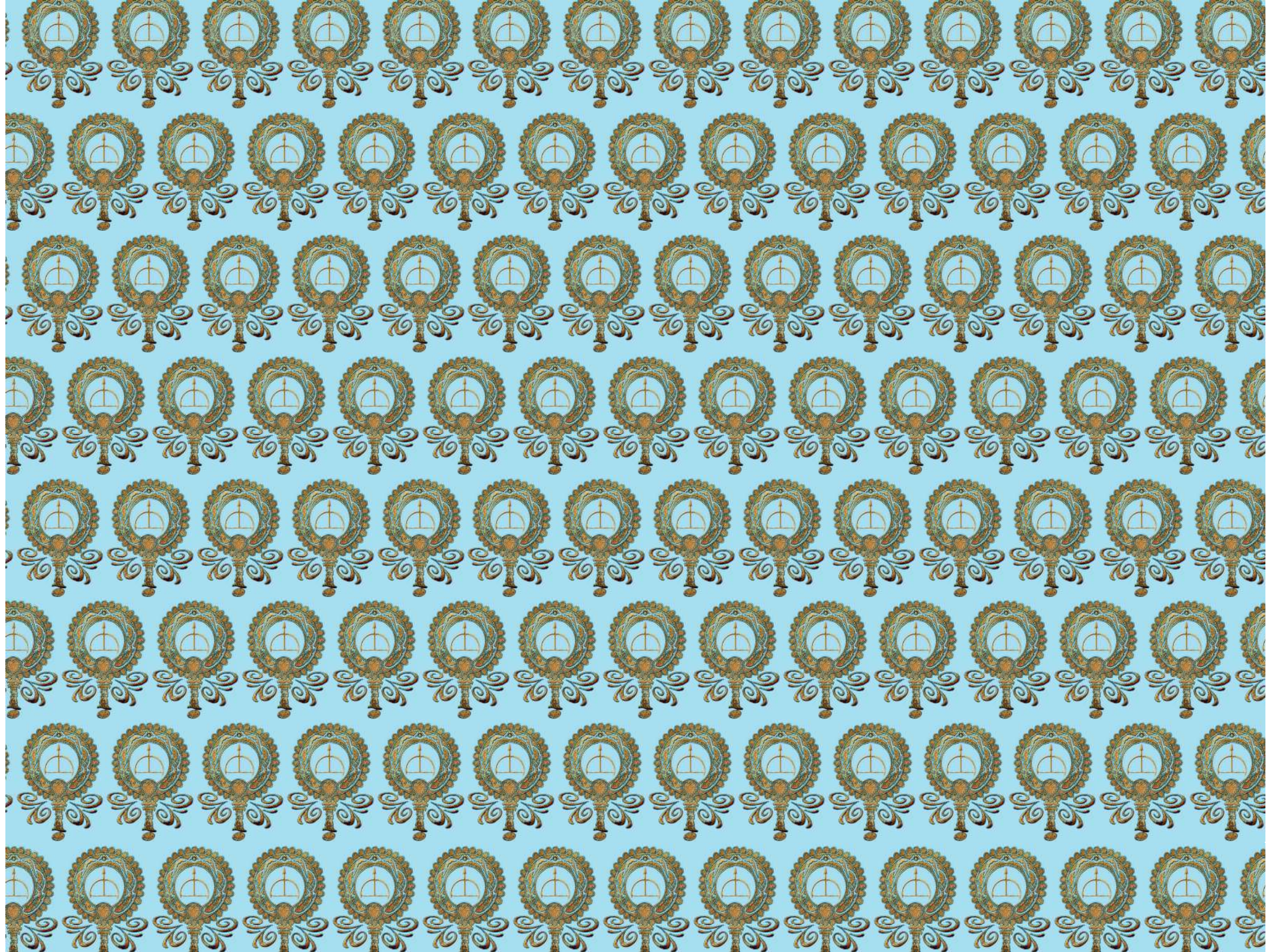
Ijexá,

O POVO DAS ÁGUAS



Rodrigo Siqueira
2016







FUNDAÇÃO GREGÓRIO DE MATTOS

VILSON CAETANO DE SOUSA JR.

Tjexá,
O POVO DAS ÁGUAS

© by Vilson Caetano de Sousa Júnior

Nenhuma parte deste livro pode ser reproduzida, sejam quais forem os meios empregados, a não ser com a permissão escrita do autor, conforme a Lei nº9610 de 19 de fevereiro de 1998.

PREFEITO

Antonio Carlos Peixoto de Magalhães Neto

SECRETÁRIO MUNICIPAL DE CULTURA E TURISMO

Claudio Tinoco Melo de Oliveira

PRESIDENTE DA FGM

Fernando Guerreiro

CHEFE DE GABINETE

Edwin Silva das Neves

ASSESSORA CHEFE

Viviane Vergasta Ramos

ASSESSOR TÉCNICO

Plutarco Drummond de Magalhães Neto

GESTOR DO NÚCLEO DE TECNOLOGIA DA INFORMAÇÃO

Eric Ferreira de Castro

ASSESSORA JURÍDICA

Thais Conceição de Santana

GERENTE ADMINISTRATIVO-FINANCEIRO

Gildete Nascimento Ferreira

DIRETORA DE PLANEJAMENTO E PROJETOS CULTURAIS

Silvia Maria Russo de Oliveira

GERENTE DE PROMOÇÃO CULTURAL

Felipe Dias Rego

GERENTE DE EQUIPAMENTOS CULTURAIS

José Francisco de Assis Santos Silva

DIRETORA DE PATRIMÔNIO E HUMANIDADES

Milena Luisa da Silva Tavares

GERENTE DE PATRIMÔNIO CULTURAL

Magnair Santos Barbosa

GERENTE DE BIBLIOTECAS E PROMOÇÃO DO LIVRO E LEITURA

Claudijane Pereira Palma

ASSESSORA DE COMUNICAÇÃO

Patricia Lins Cerqueira Rocha Barbosa

PROJETO GRÁFICO | Salamanda e Gráfica e Editora Liceu

IMPRESSÃO | Gráfica e Editora Liceu

ILUSTRAÇÃO DA CAPA E FOTOGRAFIA | Rodrigo Siqueira

REVISÃO | Thiara Reges e Conceição Rodrigues

COORDENAÇÃO | Magnair Santos Barbosa

S725i Sousa Júnior, Vilson Caetano de
Ijexá, o povo das águas / Vilson Caetano de Sousa Jr. ; Fundação
Gregório de Mattos ; apresentação Profª. Drª. Neivalda Freitas de
Oliveira ; posfácio Beatriz Moreira Costa (Mãe Beata de Yemanjá). –
Recife : Editora Liceu, 2019.
163p. : il.

Inclui referências.

1. Ijexá – Salvador (BA) – História. 2. Ilê Axé Kale
Bokun – Salvador (BA) – História. 3. Cultos Afro-Bra-
sileiros – Salvador (BA) – História. 4. Candomblé –
Salvador (BA) – História. I. Fundação Gregório de Mattos.
II. Oliveira, Neivalda Freitas de. III. Costa, Beatriz Moreira. IV. Título.

CDU 299.6
CDD 299.67

PeR – BPE 19-186

ISBN: 978-85-5531-058-4

VILSON CAETANO DE SOUSA JR.

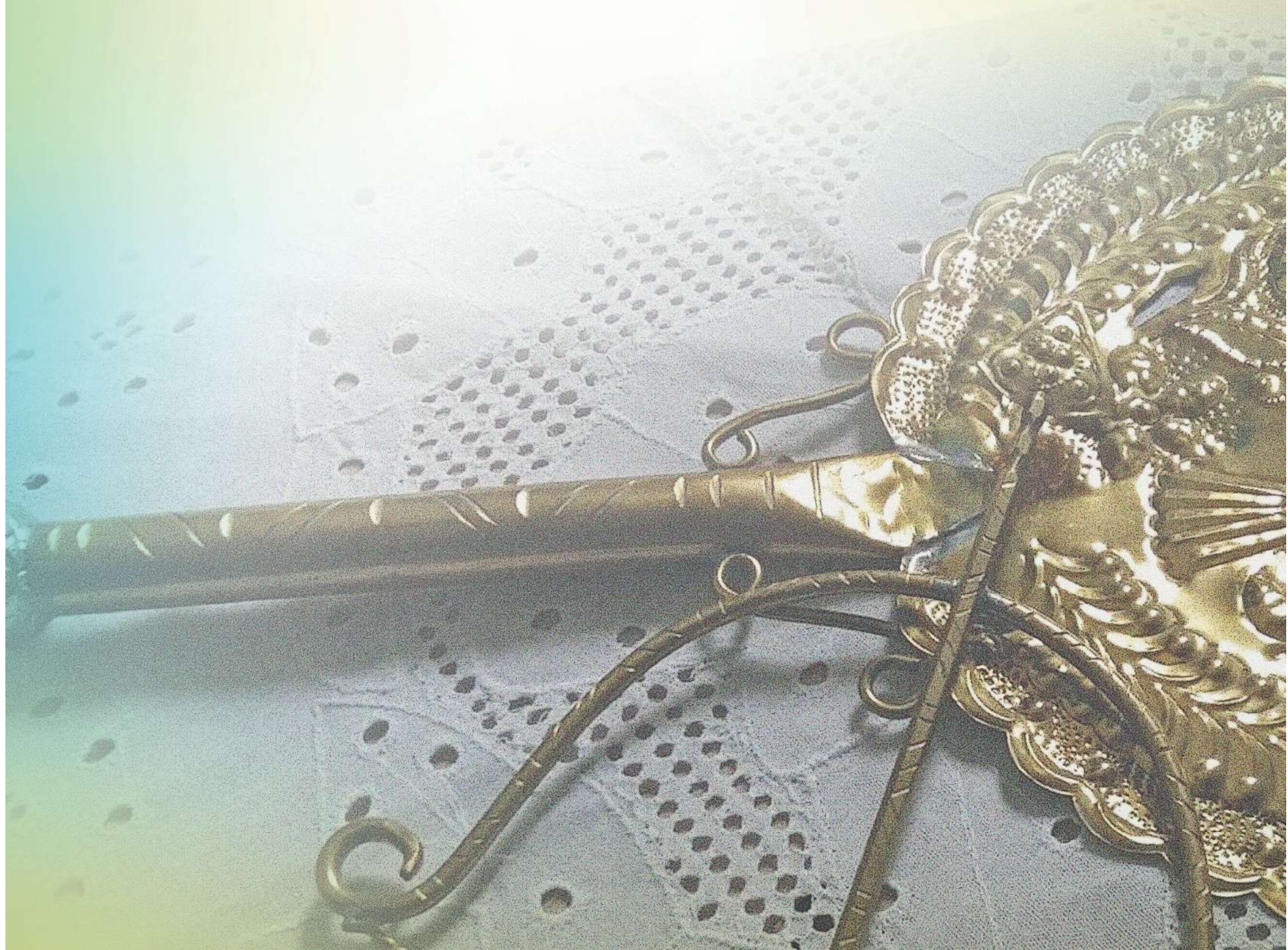
Jexá,

O POVO DAS ÁGUAS





Ao Ilê Axé Kale Bokun e a sua ancestralidade...
À Mãe Beata de Yemanjá, pelas sábias palavras...
Ao povo da nação ijexá.



Sumário

APRESENTAÇÃO	10
À GUIA DE EXPLICAÇÃO	12
INTRODUÇÃO	15
I OS IJEXÁS NA CIDADE DE SALVADOR	19
<i>O candomblé da Língua de Vaca</i>	
<i>Baba Assiká</i>	
<i>Majebassã</i>	
<i>Eduardo Ijexá</i>	
II OS CANDOMBLÉS IJEXÁ NOS ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS	58
III O SANTO DE CANUDOS E A CIDADE DE PALHA	68
<i>Pelas ruas do centro antigo</i>	
<i>A busca de notícias sobre Severiano e suas redes de relações</i>	
<i>O Santo de Canudos</i>	
IV DO LADO NORTE DA CIDADE, DISTANTE A DUAS LÉGUAS... ..	86
<i>A Sociedade Beneficente, Cultural e Recreativa São Miguel</i>	
V O TERREIRO SÃO MIGUEL NO ALTO DO SERTÃO	97
<i>Severiano do Alto do Sertão de Plataforma</i>	
<i>Sucessão no Terreiro São Miguel</i>	
<i>O Ilê Axé Kale Bokun</i>	
<i>Sobre a casa</i>	
<i>A família de santo do Ilê Axé Kale Bokun</i>	
VI IJEXÁ, NAÇÃO DE CANDOMBLÉ	135
VII IJEXÁ, O POVO DAS ÁGUAS	150
POSFÁCIO	157
REFERÊNCIAS	160

Apresentação

O trabalho do Prof. Dr. Vilson Caetano de Sousa Júnior, intitulado *Ijexá, o povo das águas*, realizado para instruir o pedido de Tombamento do Ilê Axé Kale Bokun, comunidade de nação ijexá, uma das poucas casas de que se tem notícias na cidade de Salvador com base na Lei de Preservação do Patrimônio Cultural do Município de Salvador, foi elaborado juntamente com uma equipe multidisciplinar entre os meses de janeiro a junho do ano de 2016.

O resultado dos estudos, apresentados em forma de livro reflete uma pesquisa meticulosa em arquivos diversos da cidade de Salvador e entrevistas com mais de uma dezena de informantes residentes no estado da Bahia e fora dele, como cidades do Rio de Janeiro. Se junta a isso uma consistente revisão bibliográfica do tema.

Vilson Caetano de Sousa Junior apresenta um texto que vai ao encontro da sua reconhecida produção acadêmica e do seu ativismo político tão importantes para a comunidade negra e afro-religiosa. Ele persegue minuciosamente um caminho autoral e uma releitura das discussões sobre os povos africanos no Brasil; contesta textos,

mas também instiga e provoca novas pesquisas. O trabalho consiste em apresentar o Ilê Axé Kale Bokun desde sua fundação; entender a presença dos negros de ijexá no contexto da cidade de Salvador escravista e no pós-abolição; compreender os candomblés de nação ijexá no cenário religioso de Salvador; perceber o papel exercido pelas lideranças do Ilê Axé Kale Bokun no universo interno do terreiro e nas relações com outras casas de culto de matriz africana; demonstrar que o Ilê Axé Kale Bokun e o conhecimento que guarda, são Patrimônios da Cidade de Salvador.

O trabalho está dividido em sete capítulos. No primeiro, o autor localizará terreiros e personagens ijexás no contexto da cidade de Salvador do final do século XIX e primeira metade do século XX. Personagens a que o Povo de Santo sempre se remete, mas que carecia de uma descrição mais esmiuçadora. A partir daí, no segundo capítulo, o Prof. Dr. Vilson Caetano fará uma revisão bibliográfica sobre os ijexás. Perseguirá de forma sólida o que os autores que lhe antecede apresentam sobre o povo ijexá.

Do terceiro capítulo em diante, irá deter-se ao Ilê Axé Kale Bokun que é o tema central das suas pesquisas. Nesses tratará da origem do terreiro, localizando várias pessoas vindas da região de Ilexá para

Salvador. Encontrará Severiano Santana Porto, o fundador do terreiro São Miguel e sua família nos agrupamentos e nas referências Ijexás expostas por autores e informantes. A pesquisa documental será fundamental para a constituição desta pesquisa, e o autor demonstrará toda a sua contumácia acadêmica ao trançar uma rede de relações entre lugares, acontecimentos e personagens. A história do terreiro virá à tona, também, através dos depoimentos daqueles que muito conheceram seu fundador e seus sucessores Claudionor dos Santos Pereira e Estelita Lima Calmon.

Chamá-lo de terreiro Alto do Sertão, terreiro São Miguel ou Ilê Axé Kale Bokun, dentre outros, é o mesmo que evocar discussões sagradas, históricas e culturais. Disso se serve o Prof. Dr. Vilson Caetano para brindar seu leitor com uma belíssima exposição.

O texto apresentado torna visível a família de santo Ilê Axé Kale Bokun e suas articulações religiosas e extra religiosas; a organização civil e as nuances da organização religiosa; as particularidades, o jeito especial de definir-se como povo e como expressão religiosa. O texto marca ainda a relação que o povo de ijexá possuía com outras casas não Ijexás, e como praticava seus cultos e rituais solidalizando-se com a grande comunidade ijexá presente em Salvador.

Destaque no texto para as fotografias e ilustrações como forma de transportar o leitor para o lugar que está sendo falado.

Sem apresentar aquilo que o povo de santo descreve como segredos, “fundamentos”, o Prof. Dr. Vilson Caetano de Sousa Júnior esclarece as diferenças conceituais e matérias que constroem a identidade do Ilê Axé Kale Bokun, e o torna diferente de outras casas e nações.

O texto não se propõe ser a história definitiva do Ilê Axé Kale Bokun, nem quer contar as histórias de todos aqueles que passaram por aquela casa, mas é um consistente trabalho histórico/antropológico que sem sombra de dúvida fortalecerá a nação de candomblé ijexá a partir de seus principais autores e autoras. Tudo isso, o leitor irá encontrar percorrendo o caminho das águas, como o povo ijexá que seguia os caminhos desenhados pelo rio Oxun e continuou fazendo assim, do lado de cá, no Novo Mundo.

Salvador, 16 de agosto de 2016.

Prof. Dra. Neivalda Freitas de Oliveira

Professora Adjunta do Departamento de Ciências Humanas, Campus I, UNEB.

À Guisa de Explicação...



Estampa IX – Ondó Igê-chá em QUERINO, Manoel.

Costumes Africanos no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1938.

Igesha, Idjesha, igê-chá, igexá, ijesá, ogexá são as várias formas de escrita que encontrei do “lugar da Nigéria onde corre o Rio Oxun” (VERGER, 2012, p.399) ou das terras que ficam ao norte de Ondo e a nordeste de Ifé, cercada de montanhas cobertas de florestas e cortada por numerosos rios e seus afluentes.

Segundo um dos mitos, foi o próprio Oduduwa, criador do mundo e fundador de *Ile Ifé* quem criou o povo ijexá. “Ele mandou reunir um feixe de varas e transformou em pessoas¹”. Os ijexás eram guerreiros cujas mulheres eram admiráveis pela elegância. Depois dos vindos de *ketu*, eles eram os mais numerosos no século XIX no Brasil. A origem desse reino é contada da seguinte maneira: diz-se que um dos filhos de Oduduwa, chamado Ajacá, saiu para buscar água salgada no litoral para curar a cegueira de seu pai e ao retornar a Ifé, ele já havia distribuído as riquezas entre os seus irmãos, restanto para ele, uma espada de ferro. Ao chegar diante do pai, Ajacá disse: “tenho a água do mar” – *Mo B’okum*. Ajacá lavou os olhos do pai, restituindo-lhe a visão e a partir daí passou a ser chamado Obokun. Obokun tomou a espada e saiu conquistando as terras próximas a

Ifé. Primeiro foi *Igbadaye* onde ficou até morrer. Seus descendentes intalaram-se em *Ilowa*. No reinado seguinte tomaram *Ilemure* e trocaram seu nome para *Ibokum*, depois se mudaram para *Ilaje* que em seguida passou a ser chamada *Ipole Ijexa* e finalmente um descendente de Obokun instalou-se em *Ilesa*, “a cidade das moringas” e a fez capital do reino². Pelas terras de Ijexá corre um afluente rio chamado Oxun. Foi com este rio que um rei chamado Laro fez um pacto e ergueu uma cidade consagrada ao orixá Oxun. Quando este rio passa na cidade de *Ilobu*, recebe o nome de *Erinlé*, *Inlé* ou *Ibualama* e por fim, quando chega em *Edé*, recebe o nome de *Logun Edé*, patrono da nação Ijexá.

Neste trabalho, utilizaremos a grafia *ijexá*, seguindo a normatização ortográfica do vocabulário afro-brasileiro, mesmo sabendo que os mais velhos do candomblé insistem em falar com orgulho: *iguexá* ou simplesmente *gêxa*. Ouvi pela primeira vez tal expressão de Mãe Elza de Oxun, hoje falecida, na sua casa de candomblé, o Oba Tonin, ao se referir à *nação de candomblé*³ de sua avó, Julia Bugan. E lá se vão quase quinze anos. Depois de tudo que li e ouvi de tios e tias

¹ Outra história sobre a origem dos ijexás, diz que este povo descenderia de antigos escravos ali criados, destinados aos sacrifícios que perduraram até final do século XIX. Ijexá, significaria, “comida dos deuses”. Sobre isso ver: SILVA, Alberto da Costa e. *A Enxada e a Lança: a África antes dos portugueses*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.p. 553.

² Sobre esta história ver: SILVA, Alberto da Costa e. *A Enxada e a Lança: a África antes dos portugueses*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.p. 553.

³ Utilizaremos esta expressão no sentido proposto por Vivaldo da Costa Lima (2003, p. 29) – “padrão ideológico e ritual dos terreiros de candomblé da Bahia”.

octagenários, descendentes de africanas, de suas memórias interrompidas, lembranças de velhos e velhas obrigados a voltar no seu tempo de criança para falar sobre os seus pais e mães de santo, trago aqui as memórias de um menino que quer ser velho para poder penetrar no universo mágico dos candomblés do século XIX.

No decorrer da pesquisa para construir este texto, cada vez mais fui me afastando da ideia do ijexá como uma dança ou um ritmo, ao mesmo tempo em que fui ganhando consciência que ijexá é, na verdade, um complexo sistema simbólico elaborado por africanos e africanas que cruzaram o Atlântico, que mantêm-se vivo e continua atribuindo significado à vida de pessoas do chamado “povo do ijexá”, sobre os quais ainda ouve-se dizer que guardam “alguns assuntos”.⁴

Ijexá é o povo que faz candomblé com um *piano de cuia*, parafraseando Manuel Querino (1938, p.166), chamado aguê: “*cabaça grande envolta num trançado de algodão, a similhaça de rede de pescaria, tendo presos pequenos búzios nos pontos de intersecção das linhas*” e tamborezinhos chamados ilu⁵. Xavier Marques no seu romance de

costumes editado em 1897 e publicado no folhetim *A Notícia*, fala em “*cabaças vestidas de redes de búzios, prontos a rolar nas mãos foveiras que as espalmavam*”.⁶

A nação ijexá pode bem ser resumida como “a nação do povo das águas”, aqueles que um dia, segundo história que ouvi de Egbomi⁷ Vânia de Oyá, chamou pelo orixá Ogun que lutou com as águas na cintura para defender Ilesa. E quando o povo soube que Ogun estava chegando, recuperou a sua força. Assim, acredita-se que, enquanto houver água, haverá o povo de ijexá. Haverá o povo de Ogun; o povo de Einle⁸ ou Erinlé; o povo de Oxun; o povo de Oxalá; o povo que fez dançar outros orixás jeje-nagôs nos candomblés da Bahia como Exu, Agué e Oyá. Ijexá é, por fim, o povo de Logun Edé, orixá patrono do povo de ijexá que segundo alguns orikis⁹, “é ciumento e anda gingando.” Ou como ainda se ouve aqui nos candomblés da Bahia, “é santo menino que velho respeita”.

⁴ Expressão que significa: ensinamentos protegidos pelo segredo.

⁵ Pequenos tambores que possuem duas membranas, que são tocados com as mãos

⁶ <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=720160&pesq=candomble>

⁷ O irmão mais velho. Forma distintiva de tratar utilizada pelas pessoas do candomblé.

⁸ Orixá caçador que vive à beira do rio.

⁹ Sobre alguns destes orikis registrados em Ilesa, ver: VERGER, Pierre. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns*. 2ª. Ed. São Paulo: EDUSP, 2012.p. 2013.

Introdução

Este livro é fruto de um estudo etno-histórico do terreiro Ilê Axé Kale Bokun, situado no bairro de Plataforma à Rua Antônio Balbino, 98 A. Comunidade afro-brasileira que solicitou tombamento do seu conjunto monumental com base na Lei de Preservação do Patrimônio Cultural do Município de Salvador (Lei 8.550/2014) à Fundação Gregório de Mattos no ano de 2016.

A pesquisa foi realizada durante mais de seis meses e se desenrolou nos estados da Bahia e Rio de Janeiro. Durante esse período foram ouvidas mais de 15 pessoas, com idade entre 50 e 85 anos. Além de pesquisa bibliográfica, foi realizado vasto levantamento documental no Arquivo Público do Estado da Bahia – APEB, na Biblioteca Pública do Estado da Bahia – BPEB, no Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador – ACMS, na Biblioteca Frederico Edelweiss e Centro de Estudos Bahianos da Universidade Federal da Bahia – UFBA, Federação Nacional dos Cultos Afro-Brasileiros – FENACAB, na Biblioteca Nacional Digital – BNDigital, na Biblioteca Virtual Consuelo Pondé da Fundação Pedro Calmon do Estado da Bahia, no Setor de Documentação e Memória da Polícia Militar da Bahia e no Acervo da Santa Casa de Misericórdia da Bahia (ASCMBA).

Foram consultados Livros Cartoriais de Notas, Processos Civil, Processos Crime, Inventários, Testamentos, Correspondências Militares, Livros de Assentos de Batismos, Casamentos e Óbitos, Mapas de cadáveres, Mapas de presos, Periódicos, Jornais, Listas Paroquiais de Alistamento de Eleitores, Livros de notificações e Livro de queixas da Secretaria de Segurança Pública – Delegacia de Jogos e Costumes do período de 1948 a 1976, além de Livros de Registro de Ordens do Dia do Regimento e do Esquadrão da Cavalaria e Livros de Assentamento de Praças.

A pesquisa partiu de depoimentos que afirmavam ter o Ilê Axé Kale Bokun se originado de um núcleo de africanos ijexás localizado na região central da cidade de Salvador e que depois, parte deste grupo teria migrado para a Península de Itapagipe. O principal personagem do estudo é Severiano Santana Porto que teria dado continuidade no Ilê Axé Kale Bokun ao candomblé fundado por seus “parentes” no bairro de Plataforma onde, no ano de 1933, se tem os primeiros registros do exercício de sua vida religiosa, iniciando duas pessoas na tradição ijexá. Até o momento, o ano de 1933 era tomado como referência da fundação do Ilê Axé Kale Bokun por alguns estudos realizados anteriormente.

Durante a pesquisa, as pessoas entrevistadas foram trazendo lembranças de fatos do “seu tempo” e aos poucos, nos ajudando a descortinar alguns acontecimentos referentes à vida desses africanos que juntamente com os seus descendentes ajudaram no final do século XIX, a reorganizar a nação de candomblé ijexá.

Por outro lado, é digno de nota chamar a atenção para a rapidez com que o povo de candomblé vem se apropriando dos escritos, informações, conceitos e opiniões veiculadas pelos estudiosos das religiões afro-brasileiras, fenômeno facilitado pela internet através do Facebook, Instagram e outros instrumentos.

Este fato nos desafiou a ficar mais atentos a alguns discursos reproduzidos pelos nossos informantes. Em linhas gerais, nossos interlocutores procuram sempre nos dar a melhor resposta, se não, aquela que a maioria das vezes esperamos ouvir. Pais e mães de santo sempre souberam disso e assim agiram desde “os tempos de Nina Rodrigues”. Não obstante este fato, a história oral, as narrativas atravessadas de lapsos e interrompidas pelo silêncio, às vezes pelas lágrimas, continuam sendo para este tipo de trabalho a principal fonte, ao menos para o povo de candomblé, falar de si, de sua fé, de sua religião e dos seus orixás.

A pesquisa histórica e o levantamento de fontes, bem como o cruzamento de alguns dados com os registros orais, nos permitem afirmar que o Ilê Axé Kale Bokun é uma comunidade terreiro que teve a sua origem no final do século XIX, acertadamente no ano de 1896, período guardado pela comunidade através da referência ao “Santo de Canudos”. Este recorte temporal, ou o interstício de 1893 a 1896, que corresponde à fundação e destruição de Belo Monte, coincide com o nascimento e o batismo de Severiano Santana Porto.

Se junta a isso alguns acontecimentos desenrolados na vida de pessoas que reaparecerão junto ao Pai Severiano, no bairro de Plataforma nos anos 40. Estes fatos apenas reforçam a afirmação de que, para além da Guerra de Canudos e o batizado de Severiano Santana Porto por um padrinho egresso no Arsenal de Marinha e Guerra no ano de 1879, algo mais estava acontecendo na vida destes africanos ijexás.

Durante os seus oitenta e três anos, situado no bairro de Plataforma, o Ilê Axé Kale Bokun tem mantido, preservado e perpetuado, o legado histórico, cultural, social e religioso dos ijexás, sendo, na cidade de Salvador, o principal representante desta nação de candomblé.

É um pouco desta história que o leitor irá encontrar nestas páginas sob o título: ***Ijexá, o povo das águas***.

O trabalho está dividido em cinco momentos. O primeiro aborda a presença dos africanos ijexás na cidade de Salvador e dá notícia sobre alguns terreiros fundados por eles. O segundo traz os números destas casas de candomblé ao longo dos estudos afro-brasileiros. O terceiro momento, através do cruzamento de depoimentos orais com alguns documentos, reconstrói a trajetória desses africanos nas freguesias centrais da cidade de Salvador. O quarto momento fala sobre a ida de algumas pessoas desse grupo para a Península de Itapagipe, em especial a Ribeira e bairros como Uruguai e Massaranduba. O quinto e último momento fala sobre a consolidação do Ilê Axé Kale Bokun a partir da Sociedade Beneficente Cultural e Recreativa "São Miguel".

Agradecimento especial a Urano Andrade pelo empenho na localização de alguns documentos; Lisa Earl Castillo, Félix Ayoh Omidirê e Neivalda Oliveira pelas enriquecedoras conversas, ao Capitão Raimundo Marins e ao Sargento Rosemério pela disponibilidade ao abrir o Setor de Documentação e Memória da Polícia Militar da Bahia, não obstante as limitações do espaço físico. Aos nossos in-

terlocutores e interlocutoras: Ekedí Ditinha de Oxumarê, Ekedí Anita de Yemanjá; Ogan Walter Amaral de Omolu; Pai Zezito de Oxun; Mãe Beata de Yemanjá; Egbomi Gracinha de Oyá, Egbomi Vânia de Oyá; Egbomi Márcia de Ogun; Pai Everaldo de Oxun; Pai Raimundo de Oxun, Ogan Walter Amaral Jr. de Oxalá (Bahia), Babá Pecê da Casa de Oxumarê; Doté Amilton de Xangô do Terreiro Vodun Zô e ao Ogan Adilson Xavier de Ogun por ter nos conduzido pelos caminhos da Baixada Fluminense. Aos pesquisadores do Instituto de Biologia da UFBA Geraldo Aquino, Maria Luíza e Thiago de Sá pelo laudo etnobotânico da comunidade. À Fábio Velame pelo cadastro das edificações e todo o trabalho de cartografia. E de forma especial a Rodrigo Siqueira pelas fotografias e por ter dado cor e forma a algumas "memórias" através das ilustrações.

A casa para onde o pai Severiano de Logun Edé transferiu, no início dos anos 40, os objetos pertinentes ao culto dos orixás da terra de seus pais, preservou o seu conjunto monumental observando-se poucas intervenções. Soma-se a isso a manutenção de uma biodiversidade de plantas utilizadas com fins terapêuticos e mágicos religiosos no quintal do terreiro, morada dos antepassados.

Inserida no Subúrbio Ferroviário da cidade de Salvador, o Ilê Axé Kale Bokun tem desenvolvido ações sociais, objetivando a promoção dos direitos humanos, o combate ao racismo e diminuição de situações de riscos de crianças e jovens da comunidade através da Sociedade Beneficente Cultural e Recreativa "São Miguel", que teve o seu estatuto reformulado nos anos 90.

O Ilê Axé Kale Bokun é um bem cultural de valor imensurável e reúne um conjunto de tradições que devem ser preservadas e reconhecidas.

Salvador, 25 de maio de 2016.

Dr. Vilson Caetano de Sousa Jr.



*Os Ijexás na
Cidade de Salvador*

Dentre nós, a expressão nagô, foi utilizada para designar os grupos étnicos da Costa dos Escravos que falavam a língua iorubá. No tempo em que Nina Rodrigues realizou as suas pesquisas (1890-1905), os nagôs eram os africanos mais numerosos e influentes (RODRIGUES, 1945, p.178). Sob a expressão nagô, reuniam-se: “escravos de todas as pequenas nações daquele grupo: de Oyó, capital iorubá, de Ilorin, Ijesa, Ibadan, Ifé, Iebu, Egbá, Lagos, etc” (Idem, p.175). A presença majoritária dos africanos vindos de Oyó está relacionada à tomada de Ilorin pelos hauçás, seguida pela destruição da capital dos iorubás e depois pelo crescimento do Império do Daomé.

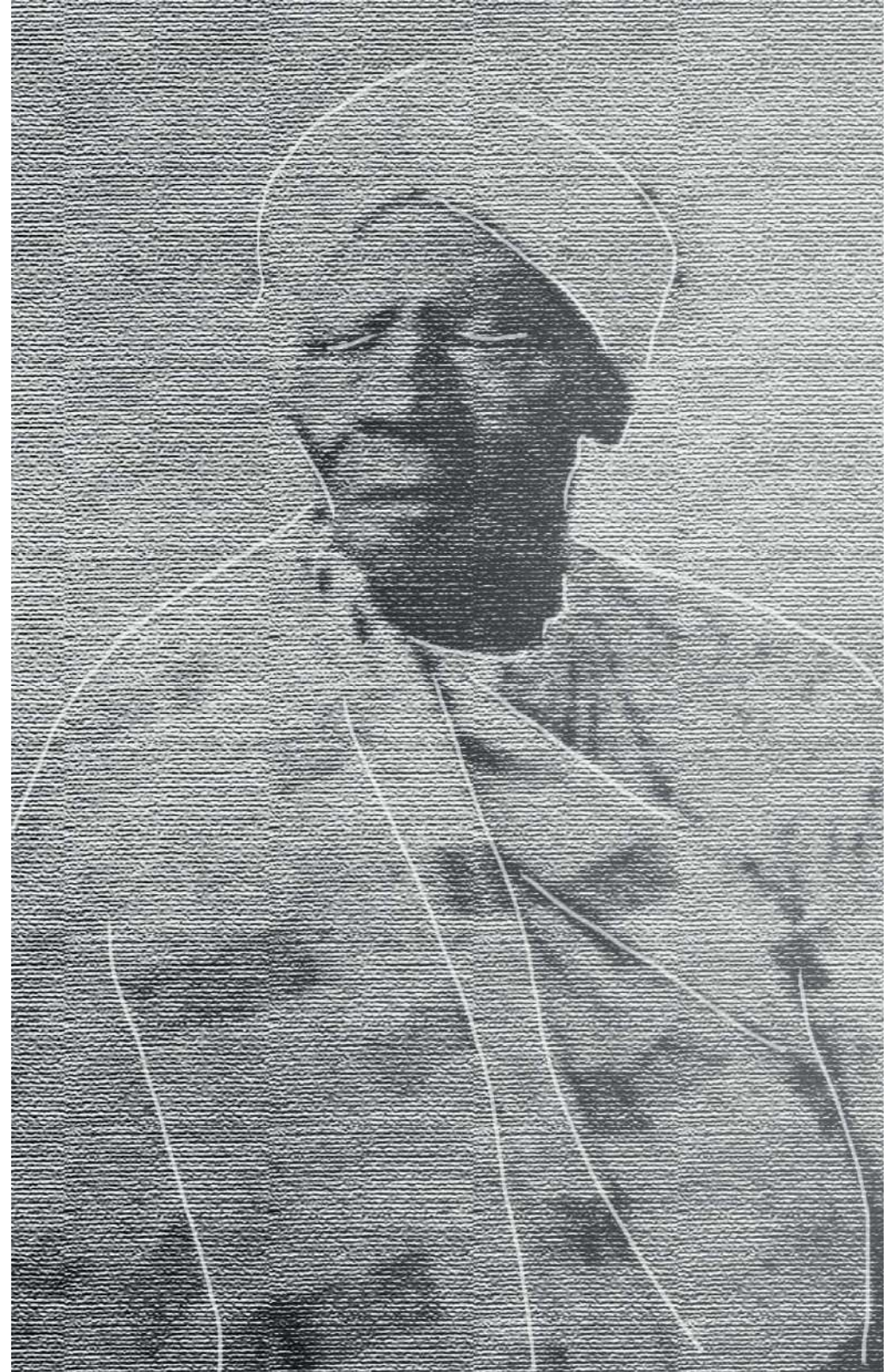


Ilustração do livro de SILVA, Alberto da Costa e. Francisco Félix de Souza, *mercador de escravos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004.

Até o final do século XVIII, o poderoso Império de Oyó além de submeter outros reinos iorubás, exigia tributos de estados vizinhos como o Nupe, chamados de tapa, aqui na Bahia, e dos próprios habitantes iorubás do Baixo Daomé, chamados de *ajeji*, estrangeiros, ou jeje, invasores fons vindos do leste (LIMA, 2003, p.22). Numa nota do trabalho intitulado: *A família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia*, Vivaldo da Costa Lima (2003, p.45) lista autores como Samuel Johnson (1957), *The history of the Yoruba*; Parrider (1956) *The story of Ketu*; Saburi Biobaku (1957), *The Egba and their neibgours*; Fage (1959), *Introduction to the history ok West Africa*, que elaboraram uma considerável literatura sobre as guerras entre iorubás e daomeanos durante os séculos XVIII e XIX. Após a tomada da cidade de Afonjá, como era conhecida Ilorin (REIS, 2003, p.171), os mulçumanos atacaram outras cidades e vilas, pulverizando aos poucos o poder dos chefes locais. Segundo os historiadores, os moradores das vilas mais distantes eram tranferidos para Ilorin. Os homens eram obrigados a servir nas fileiras mulçumanas e algumas mulheres e crianças eram vendidas e traficadas. Dentre estas cidades, está Ilesa. Ijexá era “um reinado que estava a poucos quilômetros a nordeste da cidade de Ile Ife, berço ancestral da cultura iorubá” (CASTILLO, 2015, p.14), ou nas palavras de Martiniano Eliseu do Bonfim a Donald Pierson, “Ige-sha fica dois dias longe” de Lagos, Costa Oeste da Áfri-

ca, Nigéria (PIERSON, 1971, p.278). De acordo com as informações de Nina Rodrigues (1945, p.178), depois dos africanos vindos de Oyó, vinham os de Ijexá, “de que, sobretudo, há muitas mulheres”.

A presença significativa na capital em 1872 de africanos provenientes da Costa dos Escravos, quando Salvador contava com 129.089 habitantes, segundo recenseamento citado por João da Silva Campos (1946, p.309), fornece algumas noções sobre a importância, o papel e o significado que estas “últimas nações”, parafraseando Nina Rodrigues, exerceram sobre a vida cultural, social, política, econômica e espiritual da cidade. A leitura do texto deste autor, chamado: *Ligeiras notas sobre a vida íntima, costumes e religiões dos africanos na Bahia*, publicado nos Anais do Arquivo Público do Estado da Bahia no Volume XXIX, apresenta ao leitor um breve resumo sobre o modo de vida desses africanos, além da sua abrangência e alcance de sua cultura, sintetizada pela expressão: língua nagô, chamada pelo Visconde de Porto Seguro como “Língua Geral”, “Língua Comum” ou “Língua da Costa”, falada por velhos africanos de diversas nacionalidades, mas também crioulos e mulatos (Rodrigues, 1945, p.220). A capacidade de falar a mesma língua teria cumprido papel importante e decisivo no momento de reconstrução das identidades étnicas e das relações sociais, culturais, políticas e religiosas.





Alguns autores já vêm chamando a atenção para algumas formas que os africanos utilizaram a fim de manter relações com outras pessoas do seu grupo. Em outras palavras, escravos e libertos de origem africana procuravam manter-se em torno de grupos construídos com base nos laços de sua nação de origem, “mesmo que estas nações africanas aqui conhecidas não guardassem, nem no nome nem em sua composição social, uma correlação com as formas de auto-adscrição correntes na África”. Vamos encontrar algumas destas ideias nos trabalhos da Professora Maria Inês Côrtes de Oliveira, de forma especial no texto: *Viver e morrer no meio dos seus*, publicado na Revista USP N° 28. Segundo Maria Inês, a reunião desses africanos com base nos laços de nação, teria sido um dos traços característicos da organização de suas comunidades em toda a América (OLIVEIRA, 1995, p.175). Não obstante, um processo constante de reorientação destas identidades durante o tráfico, algumas nações africanas, no caso, as mais numerosas e concentradas numa mesma região, a exemplo dos nagôs, identificados pela língua, continuaram sendo distinguidos como os vindos de Ijexás, os de Ijebu, os de Oyó, os de Ketu e assim por diante, acrescenta a autora. Oliveira ainda observa que a construção de novas relações sociais com base na comunidade dos parentes de nação permitiu a alguns africanos manter relações com membros de suas famílias e

reorganizar o seu universo religioso, o que era facilitado pelo fato do tráfico ter se concentrado em alguns portos da Costa dos Escravos.

Ao menos na Bahia, a maioria dos nomes étnicos que se referiam a grupos numérica e culturalmente representativos acabou por se transformar em formas auto-adescritivas introjectadas, individual e socialmente, em torno das quais foram elaboradas as alianças grupais, organizaram-se as estratégias matrimoniais e a vida religiosa, redefinindo, assim as relações que os diversos grupos africanos mantinham entre si e com os demais grupos mantinham entre si e com os demais grupos que se integravam aquele sistema interétnico (OLIVEIRA, 1995, p.177)

Ao lado das irmandades religiosas e das nações de candomblé, entendidas como padrão ideológico e ritual originada da nação de antigos africanos que foi aos poucos perdendo sua conotação política para se transformar num conceito quase teológico, embora não tenha se afastado por todo da consciência histórica de muitos descendentes de africanos (LIMA, 2003, p.29), o compadrio foi outra forma de parentesco ritual utilizado pelos africanos para “fortalecer os laços que os ligavam aos membros de sua comunidade e tecer uma rede de proteção e apoio para os seus filhos,” chama a atenção Maria Inês Cortes Oliveira (1995, p.184). A pesquisadora Lisa Earl Castillo (2015, p.18) ao invés de compadrio, prefere utilizar a expressão *consenhorio* para falar sobre as relações de filiação espiritual





que o batismo de escravos estabelecia não apenas entre o padrinho e os progenitores, mas entre o padrinho e o senhor do escravo. Analisando uma série de certidões de batismo, estas autoras demonstram que africanos tinham a predileção por outros de sua terra para serem padrinhos. Seja através do compadrio ou da conselhoria, esta prática ajudava mesmo no recrutamento religioso, fato que somado a tantos outros se tornaram decisivos para a consolidação dos candomblés em formação no século XIX.

Ao dar notícias sobre os candomblés do seu tempo, Nina Rodrigues diferenciou os formados por “gente da terra,” dos da “gente da costa”, estes últimos, fundados por africanos. O que significa dizer que não escapou a este autor algumas especificidades que os caracterizavam. Desta forma, a presença numericamente significativa de africanos de Ijexá não pode ser ignorada no momento da constituição do candomblé. Ao contrário, os ijexás tiveram peso relevante e decisivo para a preservação destes candomblés.

Infelizmente o trabalho historiográfico e a etnografia nos deixaram poucas informações sobre eles. Ao contrário de outros candomblés nagôs, não dispomos de nenhuma “descrição densa” que nos permita contemplar o complexo universo simbólico dos

ijexás. Este fato não significa uma total ausência deste complexo, nem desconhecimento dele pelo povo de candomblé.

Em linhas gerais, os ijexás são conhecidos como aqueles que utilizam com frequência pequenos atabaques que possuem duas membranas e uma cuia, chamada por Manuel Querino de aguê (1938, p.166) ou piano de cuia.

O livro *Costumes Africanos no Brasil*, ao menos as suas primeiras edições, está ilustrado com várias estampas que trazem como legenda: “representante da tribu igê-chá”.

Os ijexás, segundo Querino (idem, p.98), não tinham o rosto recortado de linhas. As mulheres se distinguiam pela correção escultural e costumavam pintar a pálpebra inferior com uma tinta azul por fa-
ceirice ou enfeite.

Outra característica dos ijexás é o culto aos orixás Oxun, Logun Edé, Ogun, Einlé e Oxalá. Verger (2012) reconheceu em Ijexá uma série de orikis relacionados a estes orixás.

No *Animismo Fetichista dos Negros Baianos* (1935, p.76), Nina Rodrigues descreveu a iniciação de Olympia, que após encontrar uma pedra, teria consultado a Livaldina que lhe indicou quem deveria se ocupar de sua iniciação. Participaram da iniciação de Olympia cinco mães e dois pais de terreiros, dos quais três eram africanos e os demais crioulos. Olympia deveria ser filha de Thecla, africana de 80 anos. A descrição de “cinco atabaques pequenos e quatro cabas cobertas de uma rede de malhas contendo grossas contas, uma em cada nó” não nos deixa dúvidas, que se trata de um candomblé ijexá, sem falar que a neófito era filha do orixá Oxun, orixá que como falamos, anteriormente, é um dos mais importantes dentre os ijexás. O fato de Livaldina ter lhe levado até outra mãe de terreiro, teria sido para garantir os ritos ijexás. No século XIX isto era prática comum entre os primeiros candomblés.

O candomblé da Língua de Vaca

A primeira vez que ouvi falar sobre o terreiro Ijexá da Língua de Vaca foi numa das minhas entrevistas com o Sr. Sérgio Barbosa no ano de 2004, quando estava fazendo uma pesquisa sobre os “terreiros nagôs” situados na cidade de Cachoeira e São Félix, ao mesmo se referir à iniciação de José Domingos de Santana, nascido no ano de 1870 na cidade de Santo Amaro - BA, o famoso Zé do Vapor, que segundo ele, teria sido iniciado na “terra de Ijexá” por uma africana, chamada Mariana. “Ele teria sido recolhido na Língua de Vaca”. Filho consanguíneo de Mãe Teófila de Oxun, iniciada por José Domingos de Santana no ano de 1932, Sr. Sérgio, na ocasião à frente do Terreiro Viva Deus, fundado por Zé do Vapor na cidade de Cachoeira, rememorava a história com orgulho¹⁰. Somente após algum tempo fiquei sabendo que a Língua de Vaca era uma localidade do Garcia, mas precisamente o local onde em meados dos anos de 1970 a Secretaria de Segurança Pública do Estado da Bahia instalou o Departamento de Polícia Técnica composta por seus vários Institutos, dentre eles o Instituto Médico Legal Nina Rodrigues, criado no ano de 1905 e transferido para o complexo do DPT no ano de 1979, e juntamente com ele o Museu Antropológico Estácio de Lima que até

o ano de 1959 conservou o nome do seu criador, o médico legista Raimundo Nina Rodrigues que no início do século XX organizou uma coleção de objetos ligados à antropologia criminal. Ao lado de “anomalias científicas”, armas, utensílios, objetos relacionados ao cangaço e à saga de Canudos, das cabeças do bando de Lampião e corpos mumificados, podiam ser encontrados também objetos rituais apreendidos nas batidas policiais nos terreiros de candomblé. No ano de 1999, uma ação do Ministério Público retirou da exposição essas peças e por fim, no ano de 2005, o Museu foi fechado.

Durante mais de cinco anos, passei na frente da Av. Centenário, à porta das instalações do Departamento de Polícia Técnica em direção ao trabalho sem jamais deixar de lembrar um dia da informação de que ali teria sido um terreiro de candomblé. Angustiava-me pensar que uma “roça de candomblé” teria servido para abrigar e expor objetos sagrados apreendidos pelas delegacias e em especial a Delegacia de Jogos e Costumes, criada no ano de 1938, sem falar no período que antecede à sua criação. Incomodava-me mais ainda o fato de que a maioria das pessoas que por ali passavam nem se quer davam-se conta desta contradição.

¹⁰. Sobre o Terreiro Viva Deus e a nação nagô ijexá, ver JUNIOR, Vilson Caetano de Sousa. Nagô, a nação de ancestrais itinerantes. Salvador: Editora FIB, 2005.

**Iroko**

Do antigo terreiro, chamado pelo nome da localidade “Língua de Vaca”, restou além das reminiscências em poucos velhos, tios e tias do candomblé, a árvore sagrada Iroko, referendado como o Iroko do DPT, que até 2012 estava sob a responsabilidade de Egbomi Cidália, consagrada a este ancestral. Com o seu falecimento naquele ano, as obrigações ou oferendas anuais que eram realizadas a fim de “dar comida à árvore” centenária, que incluía um banho ritual e a troca de suas vestes brancas, além de oferendas de comidas, passaram a ser realizadas de forma mais tímida, não obstante a sensibilidade e o empenho da Direção do Departamento de Polícia Técnica em manter e preservar o Iroko do DPT como símbolo de uma história cuja referência até o momento continuava sendo a de que ali teria sido uma roça ou terreiro de candomblé, fundada por Tia Júlia, Júlia Bugar, que na década de 1970 foi desapropriada pelo Governo do Estado da Bahia. E nada mais.

Os estudos afro-brasileiros pouco registraram sobre o candomblé ijexá da Língua de Vaca. *O animismo fetichista dos Negros Bahianos* (1935), publicado na Revista Brasileira em 1896 em parcelas durante os meses de abril a setembro, lista o terreiro do Garcia ao lado do Engenho Velho e o do Gantois entre os mais afamados (Rodrigues, 1935, p. 62).

Donald Pierson (1971, p.306) durante suas pesquisas entre os anos de 1935 a 1937 em *Branco e Pretos na Bahia*, como já citamos, refere-se ao candomblé Língua de Vaca como um dos “puros candomblés nagôs, que foi organizado por pretos de origem igexá e egbá”. É provável que Pierson não tenha conhecido o candomblé.

O Língua de Vaca estava próximo ao Gantois, terreiro onde Nina Rodrigues concentrou as suas pesquisas no tempo da fundadora, Maria Julia Conceição Nazaré. Em várias passagens desse livro, Nina Rodrigues vai remeter-se a um candomblé do Garcia, trazendo descrições de altares, informações sobre assentamento de orixás, etc. Ele, todavia, informa o nome de Isabel como a mãe que estava à frente da casa e tinha Yemanjá como seu santo, diferentemente do que informa a tradição oral.

É Roger Bastide, no livro *Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto*, publicado no ano de 1945, quem vai dar notícias sobre o candomblé Língua de Vaca da seguinte maneira:

Durante a minha estada na Bahia, morreu uma mãe de santo particularmente estimada e assisti ao seu enterro. Evidentemente a cidade de Salvador já assistiu a enterros mais belos com acompanhamento de tamborizinhos chamados “ilu”, mas o de D. Emília não deixou de ter um esplendor sombrio (BASTIDE, 1945, p. 100).

Roger Bastide esteve pela primeira vez na cidade de Salvador de dezembro de 1943 a fevereiro de 1944, segundo ele mesmo informa na nota de número 6 do livro *Candomblé da Bahia* (1978, p. 16). Bastide segue descrevendo à sua maneira, ainda pouco familiarizado com o universo do candomblé baiano: “sob o sol ardente da tarde, ao longo do caminho poeirento que vai da Língua de Vaca até o cemitério do Campo Santo, o caixão foi carregado por negros robustos, seguido pela multidão de fiéis...”

A Língua de Vaca era uma localidade descrita por Roger Bastide (1945, p. 64) como “lugar de disseminação irregular que ficava perto da Avenida Presidente Vargas”.

O autor conta ainda que fez questão de acompanhar numa das noites as cerimônias dedicadas à D. Emília que conforme se informou, era filha do orixá Xangô. Bastide adiante menciona o fato de que era D. Emília a responsável pela preparação do Presente a Yemanjá. Sobre o presente de Yemanjá, Bastide nos oferece uma verdadeira etnografia:

Soam os tambores, aqueles tamborizinhos os Ogexas, que se chamam ilu e no meio de aplausos os negros saem do barracão tendo nos braços poderosos, o montão de presentes para a vaidade feminina. O cortejo desce entre os rochedos, deslizando ao longo do penhasco em direção à areia

dourada, em direção à esmeralda líquida, enquanto os canticos sobem pela atmosfera ardente no odor dos corpos amontoados: Iê-iê-u-iêê\ Iê mãxe-rôma\fê-fê xêre dê\iê-ê-popô [...] Na embarcação principal sobem os tocadores de tambor, as filhas de santo e a cesta de presentes. É o momento mais bonito da festa pois a música, as danças dos homens nus e as vagas formam um ritmo único; matrimônio místico dos canticos do mar: O inlê caribelê\ igexa, ê julê\ carê, carê, igexá\ eulê carê (1945, p.124-125).

O jornal *Diário da Bahia* de 3 de fevereiro de 1944 noticiou a presença de Roger Bastide e de suas pesquisas realizadas em Salvador, através da matéria Intitulada Yemanjá, Rainha das Águas da seguinte maneira:

O popular Roger Bastide que se encontra nesta cidade em estudos de motivos típicos e afro-brasileiros, fazendo anotações minuciosas e apreciações sobre o que estava assistindo na manhã cheia de sol e de música de uma festa de Yemanjá.

Na descrição de Bastide, podemos observar a presença dos ilus como algo bastante forte, mas temos que chamar a atenção também para cantigas onde aparece a palavra *ijexá*, além do ritual do presente às águas. Não podemos esquecer que os *ijexás* são caracterizados por esse culto.



No capítulo seguinte, após descrever a festa do Rio Vermelho (idem, p. 124) ele menciona a figura de Joana de Ogun, descrita por ele como muito abalada ao saber que no dia seguinte os pescadores encontraram as oferendas flutuando sobre as águas. Yemanjá não aceitara o presente, pelo fato de alguns dias antes, Dona Emília ter morrido.

Ainda sobre o presente do Língua de Vaca, Antônio Monteiro em matéria do jornal A Tarde de 1956, intitulada: *Iemanjá Deusa das Águas*, relembra que “os iniciadores do Presente do Rio Vermelho foram a finada Júlia Bugan juntamente com um chofer da Saúde Pública e chefe do antigo Cordão Carnavalesco Otun-Obá de África, chamado João”.

Na noite do primeiro de fevereiro, Julia Bugan reunia os ogans e filhas de santo, para oferecimento do bori à cabeça. O pessoal da casa se ocupava na confecção do grande balaio de cipó de bambu que conduzia uma talha de barro cheia de oferendas para a Rainha das águas. No dia dois, antes do presente sair, o povo assiste ao toque do candomblé num carramanchão de folhas de dendezeiro ao lado da Casinha do Peso, no Rio Vermelho [...] Dentro da Casinha do Peso, ficam alguns peixeiros e filhas de santo do candomblé da finada Julia Bugan e Himilia da Língua de Vaca que vão recebendo os presentes vindos do povo, arrumando cuidadosamente na porta da casinha.

Outra história sobre o candomblé ijexá da Língua de Vaca e da mãe de santo Júlia Bugan nos foi contada por Cleidiana Ramos numa matéria do Jornal A Tarde do dia 29 de julho de 2007 sobre a resistência dos terreiros ijexá na cidade de Salvador, após divulgação do Mapeamento dos Terreiros. Ela relembra um depoimento que ouviu de *Egbomi Cidália*:



Xequerê | “piano de cuia”

Ainda jovem Egbomi Cidália presenciava a recepção a um grupo de sacerdotisas que vinha do terreiro ijexa comandado por mãe Julia Bugan. Isso acontecia no quinto dia da festa em homenagem a Oxun, divindade a quem mãe Menininha era consagrada. Era uma espécie de cortesia entre terreiros de tradições diferentes [...] Na década de 1940, de lá partia a procissão formada por sacerdotisas, tocando pequenos tambores chamados ilubadami, além de uma cabaça totalmente preparada para a música: o xequerê, em direção ao

Gantois. Elas iam vestidas a rigor, dançando [...] Chegando ao Gantois, o grupo era recebido por Mãe Menininha do Gantois. **Neste dia o terreiro deixava o toque ritual ketu pelo ijexá¹¹**, adotado para tudo o que se tocava no Gantois neste dia, em saudações aos orixás: era uma gentileza com a nação visitante. A festa religiosa era encerrada em clima de confraternização com um grande almoço festivo. Era uma cerimônia linda, completa Egborni Cidália.

A mudança de ritual ou “troca de nação”, como se costuma dizer, através da mudança dos toques dos atabaques, é um dos ritos de gentileza que ainda hoje se pode assistir em alguns candomblés. “Pode acontecer que por delicadeza numa cerimônia gege um pai ou ogan de iniciação igesha venha fazer uma visita e quando ele chega por simpatia suprime-se da festa a música gege tocando em seu lugar a ijesha”, observa Bastide (1945, p.65).

No terreiro do Gantois, todavia, a presença do ritual ijexá não apenas está restrita ao culto ao orixá Oxun e à troca de gentilezas entre esta casa e o desaparecido terreiro da Língua de Vaca. A nação ijexá relaciona-se com a sua própria história de luta e enfrentamento da perseguição policial nos anos 20 e 30 quando recaía sobre os terreiros de candomblé a proibição do temido chefe de polícia de Salvador, Pedrito. Diante da proibição de bater atabaques após as dez

horas da noite, o candomblé era feito utilizando cabaças, segundo alguns depoimentos. O mesmo acontecia em outros terreiros. Podemos assistir assim, a nação ijexá dando suporte e ajudando a consolidação do candomblé com os quais foi contemporânea.

É, todavia, uma notificação no Livro de Registro de Ocorrências da Delegacia de Jogos e Costumes do período de 25/05 a 25/09/1948, no dia 1 de junho do Comissário Osório Vilas Bôas durante o seu plantão de doze horas, que lançará luzes para descortinarmos a história o candomblé Língua de Vaca. Transcrevemos o registro:

Às 23 horas fomos informados pela Primeira Delegacia da existência de um candomblé na Fazenda Garcia em um lugar de nome Língua de Vaca na casa nº12 Distrito da Vitória, pertencente à Francisca Maria Costa e Manoel Patrocínio Conceição sem a licença necessária fornecida por esta Delegacia, além dos frequentadores estarem embriagados provocando desordens. Em companhia do Comissário Osório Vilas Bôas encontrava-se o Sr. Dr. Delegado que mandou acabar com o mesmo, fazendo apreensão de dois (2) atabaques os quais se acham a disposição de V. S neste Comissariado.

Ainda hoje o lugar antes denominado Língua de Vaca está próxima à Delegacia da 1ª Circunscrição Policial, que segundo o registro teria acionado a Jogos e Costumes por conta da festa e do

¹¹. Grifo nosso

barulho. A comitiva, chegando ao local, além de observar a falta da licença para a realização da festa, “constatou também a embriaguez e a desordem dos frequentadores”. Cessou a festa, apreendeu os ataques e certamente outros objetos, dentre eles, roupas e utensílios que nem se quer margeavam os registros nos Livros de Ocorrências, muito menos as fichas de apreensão que as delegacias eram obrigadas preencher antes de enviar os objetos ao depósito. A bem da verdade, alguns desses objetos nem chegavam às delegacias.

Na lista dos “terreiros da Bahia reconstituída com o auxílio de dados fornecidos pela polícia e por Afonso Monteiro”, apresentada por Bastide sob a forma de anexo no final do livro *Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto*, aparece listada no nº 19 à Rua Língua de Vaca, o terreiro Ijexá, onde se lê também Terreiro de Xangô, sob liderança de Mãe Emília que o autor faz questão de assinalar com uma cruz, simbolizando que a sua responsável havia falecido. Isso significa que o candomblé da Língua de Vaca tinha registro na polícia, mas no ano de 1948, naquela terça-feira, batia sem autorização da Especializada.

No Arquivo Público do Estado da Bahia, nada encontramos sobre Francisca Maria Costa. Porém, no dia 9 de junho de 1954, Manoel Patrocínio da Conceição entrou com um pedido de reintegração de

posse¹², alegando que Manoel Duarte de Oliveira Junior, um mês atrás, havia invadido a sua posse, derrubando bananeiras, destruindo a cerca nativa de gravatá que dividia os dois arrendamentos, atravessando a sua parte com cercas de arame.

Casado, carpinteiro de profissão, residente à Rua Língua de Vaca, na Fazenda Garcia, Manoel Patrocínio da Conceição, requereu da Justiça a gratuidade “de vez que é uma pessoa minimamente pobre, pois recebe um salário diário de Cr.70,00 (setenta cruzeiros), sustentando quatro pessoas”. Constava na inicial que o autor era filho da falecida D. Maria Emília da Conceição, “arrendatária desde o ano de 1935 da Fazenda Garcia, cuja posse vem exercendo nos termos dos recibos anexos”.

Foi anexado um total de 15 recibos referentes ao arrendamento de 23,80 metros de frente e 30 metros de fundo do terreno nº11 ocupado na Fazenda Garcia, à Rua Língua de Vaca, distrito da Vitória. Deste total, treze são referentes à quitação do arrendamento feito em nome de Maria Emília da Conceição, do ano de 1935 a 1944, todos pagos por Manoel Patrocínio da Conceição no dia 5 de junho de 1944 à D. Ursula Martins Catharino. Há um recibo de transferência

¹². APEB. *Judiciário. Posse*. 108/44/08

que Arthur Rios de Azevedo pagou a Almir de Azevedo Gordilho, por Julia Maria da Pureza, já falecida, para poder fazer a transferência de posse do terreno 11 à Rua Língua de Vaca à Maria Emília da Conceição do dia 12 de outubro de 1932. No mesmo dia, Maria Emília da Conceição pagou cento e quarenta e dois mil e oitocentos reis, proveniente da renda de 24 meses de 23,8 metros de frente e 30 metros de fundo do terreno 11 que ocupa na Fazenda Garcia, Distrito da Vitória, em nome de Julia Maria da Pureza, vencidos em 30 de junho de 1932 à Almir de Azevedo Gordilho.

Através dos 15 recibos concluímos então que a parte arrendada correspondia a 714 m² e que Júlia Maria da Pureza é a mesma Júlia Bugar, fundadora do Candomblé Língua de Vaca que foi sucedida por Maria Emília da Conceição. Júlia Maria da Pureza faleceu em agosto de 1929¹³. Três anos após a sua morte, Maria Emília da Conceição apressou-se para colocar em dias o arrendamento feito pela antiga rendeira a fim de continuar na Língua de Vaca. O seu filho consanguíneo, Manoel Patrocínio da Conceição, seguiu o mesmo caminho. Maria Emília da Conceição faleceu em janeiro de 1944¹⁴. Cinco meses após o seu passamento, ele colocou em dias os débitos

¹³. ASCMBA. *Guia de enterramento*. Caixa 0035. Período de 1928 a 1929

¹⁴. Idem. Caixa 0049. Período de 1944.



Adê de Oxun | acervo da comunidade

referentes ao arrendamento a fim de garantir a continuidade do ijexá do Candomblé da Língua de Vaca.

No processo, Manoel Patrocínio da Conceição foi representado pelo Dr. Osório Moreira Brandão Filho e testemunharam Adalgiza Siqueira Campos, Angela Barbosa, Domingas Muniz Barreto e José Praziano.

Os limites do terreno eram feitos por uma cerca nativa de gravatá, segundo Adalgiza Siqueira Campos, solteira e doméstica. Ela contou também que Manuel Duarte de Oliveira Filho derrubou a cerca de nativo, passou uma cerca de arame, “impedindo o acesso ao barracão do autor”. Este mesmo fato foi confirmado por Angela Barbosa, segunda testemunha. Angela era viúva e lavadeira. A terceira mulher a ser ouvida era também viúva, engomadeira e possuía 69 anos, portanto teria nascido em 1915. Domingas Muniz Barreto, após jurar dizer a verdade, afirmou que “desde criança residia na Língua de Vaca”. Isso equivale a dizer que Domingas conheceu a primeira rendeira. Quando Júlia Bugan faleceu, ela tinha 14 anos. Domingas teria convivido boa parte de sua vida com Mãe Emília e disse isso ao afirmar que “desde que se entendia como gente, dona Emília morava ali”. É esta testemunha que vai nos trazer mais informações sobre a roça de candomblé da Língua de Vaca, confirmando a existência

no terreno de três casas de taipa, um barracão e plantações de árvores frutíferas: mangueiras, bananeira, abacateiro e jaqueira. E seguiu afirmando: “a cerca não só prejudicou o caminho antigo, impedindo a entrada e saída dos inquilinos para a rua, como também tomou parte do barracão de Manoel Patrocínio da Conceição.”

Não precisa muita investigação para saber que Adalgiza Siqueira Campos, Angela Barbosa e Domingas Muniz Barreto faziam parte do candomblé da Língua de Vaca. No mínimo estas mulheres possuíam algum laço ritual com ele. As duas primeiras disseram-se inquilinas. A última, pela própria idade, afirmou logo o seu sentimento de pertença através da expressão: “desde que me entendo”. Embora não haja qualquer menção ao candomblé, as testemunhas são unânimes em relatar o prejuízo causado para a comunidade religiosa ali estabelecida, bem como para o próprio culto através do impedimento de acesso ao barracão.

Das testemunhas, a única que não quis se envolver nas questões da posse do terreno foi José Praziano dos Santos. José era funcionário público estadual e como as demais morava na Língua de Vaca. Ele negou conhecer a cerca nativa de gravatá, afirmou andar por outros caminhos e disse desconhecer se a dita cerca prejudicava o acesso ao

terreno de baixo. Ele sugeriu também que o barracão teria sido construído por Manoel do Patrocínio, o que já sabemos não ser verdade. Ele cita, todavia, o nome de D. Júlia como “antiga proprietária do local”. Em 25 de junho de 1954, o juiz julgou a causa a favor de Manoel Patrocínio da Conceição e expediu mandato de reintegração de posse. Em sua defesa, através dos advogados constituídos por ele, Manoel Duarte de Oliveira Junior, requereu absolvição da instância, alegando que Manoel Patrocínio da Conceição nem sequer havia provado a sua filiação à falecida Maria Emília da Conceição; alegou também que as terras as quais o autor se referia, teriam sido deixadas por herança de seu falecido pai o Coronel Manoel Duarte e acusou as testemunhas de “suspeitas” por causa da relação de inquilinato que possuíam com o autor.

A fim de provar a sua filiação, Manoel Patrocínio da Conceição anexou ao processo a sua carteira de identidade na qual se lê que ele nasceu em 9 de março de 1902 na cidade de Salvador, filho de Argermiro Francisco Lima e Maria Emília da Conceição, casado, carpinteiro, preto, olhos castanhos escuros, bigode preto e barba rapada.

Júlia Bugar

Júlia Maria da Pureza nasceu no ano de 1867, era preta, casada e do-

méstica segundo consta na sua guia de sepultamento no cemitério Campo Santo no dia 23 de agosto de 1929. Através de um processo civil na qual Júlia Maria da Pureza entrou com um requerimento solicitando pagamento de quatrocentos e trinta mil réis que lhe é devido o espólio da intestada Maria Francisca Cirqueira Lima, duzentos e trinta mil réis referente à missa e funeral e duzentos mil réis às despesas médicas pagas ao Dr. Antônio Alves Pereira da Rocha no ano de 1907¹⁵, podemos tomar conhecimento que ela residia com a sua mãe, conforme o testemunho do Bacharel Marcos Francisco Rodrigues, nascido em 1864; Antônio Agostinho da Silva Lopes, nascido em 1853 e Adolpho Alves Costa Falcão, nascido em 1876.

Marcos Francisco Rodrigues era oficial privativo de registro especial. Tinha cartório à Rua da Misericórdia, nº22, Distrito da Sé. Ele afirmou que conhecia Júlia Maria da Pureza porque frequentava a sua casa. Marcos, no seu testamento, afirmou ser casado eclesiasticamente com D. Jovina desde o ano de 1907, mas que viviam maritalmente desde 1897 e que em 1903 haviam tido uma filha chamada Mathildes Rodrigues¹⁶. Ao falecer em 1913, seus bens foram avaliados em cinquenta contos de réis. Uma fortuna, que foi a leilão a fim

¹⁵. APEB. *Judiciário. Civil*. Justificação 72/2575/18

¹⁶. APEB. *Judiciário. Inventário*. 1/380/733/5

de pagar a seus credores, a maior parte da família Martins Catharino da Silva. Marcos Francisco Rodrigues era dono da Fazenda Calabar, distrito da Vitória que possuía sessenta tarefas de terras quadradas, cercada de nativo e arame farpado, tendo altos, baixos e planícies, com diversas árvores frutíferas, fonte de água natural e uma boa estrada que dava acesso à casa principal da fazenda, descrita como casa térrea em forma de chalé, sistema moderno, circulada de janelas com venezianas, jardins, sala de visita, sala de espera, uma grande sala de jantar, sala de bilhar, dois gabinetes, seis quartos, despensa, cozinha fora, quarto para empregados, banheiro e latrinas. Era dono também de outros bens.

Assim como Marcos Francisco Rodrigues, as demais testemunhas residiam no Distrito da Vitória.

No ano de 1909 Julia Maria da Pureza aparece numa escritura como outorgante vendedora de uma casa a José Gradin pela quantia de um conto e 500 mil réis em 24 de dezembro¹⁷.

Casa térrea sob número 1375 da repartição, situada à Ladeira do Bom Gosto, Distrito da Vitória, um caminho para o Campo Santo desta cidade, edificada

¹⁷. APEB. Judiciário. Escritura. Livro 1188, p.61

em terreno rendeiro aos herdeiros do Marechal Francisco Pereira de Aguiar com seis cômodos internos e atualmente acomodados a casa de negócio (Taverna) tendo na frente transportes, dividindo-se pelo um lado com um beco e por outro com propriedade de Januário Maria de Sant'Ana.

Na venda da casa, Dr. Marcos Rodrigues Pereira de Cerqueira, assinou por Júlia não saber ler, nem escrever. Júlia Maria da Pureza teria comprado a referida casa no ano de 1902 em 10 de outubro¹⁸ por quinhentos mil réis do Professor Alfredo Luíz Gonzaga e sua esposa D. Maria Emilia Matamba Gonzaga, "com portas e janelas de frente com seis cômodos havida por herança de seu pai". Antônio Honorato Hygino assinou pela outorgada compradora.

É digno de nota chamar a atenção de que em 1902, Julia Bugan, com 35 anos de idade, já aparece nessa escritura de compra, venda, paga e quitação, como proprietária. Isso nos leva a crer que ela já havia arrendado os 714 m² da Fazenda Garcia no lugar denominado Língua de Vaca para fazer o seu candomblé entre finais do século XIX e início do século XX. É o próprio Nina Rodrigues (1935, p. 62) quem lembra que "o *terreiro* é um sítio, chácara ou roça, alugada ou arrendada para a grande festa que se faz uma vez no ano".

¹⁸. Idem Livro 1082, p. 15v-16.



O candomblé Língua de Vaca não foi diferente. Bem próximo dali residia Júlia Maria da Pureza até o ano de 1908, quando no dia 19 de novembro arrendou o imóvel a Antônio Correia conforme se pode ler na Escritura de Arrendamento ou Locação através da qual temos mais informações sobre a casa de morada de Júlia Bugan ¹⁹. “[...] Duas janelas e porta na frente, um quarto, duas salas e cozinha, janelas e portas no fundo. Sendo as janelas envidraçadas”.

O arrendamento foi feito pelo espaço de cinco anos por trinta mil réis mensais. O contratante poderia fazer adaptações para negócios, às suas custas, mas ao findar o contrato, deveria colocar tudo no lugar. A cláusula três dizia que o contrato poderia ser renovado. A quarta cláusula proibia a sublocação do imóvel e a quinta dizia que a falta de pagamento por dois meses consecutivos implicaria na rescisão do contrato e sujeitaria o locatário às ações que de direito possa o locador usar a fim de despejar e reaver o prédio.

Acreditamos ter sido esta cláusula que o negociante Antônio Correa infringiu, fazendo com que no ano seguinte, Júlia Maria da Pureza vendesse a casa como “casa de negócios” (Taverna), se estabelecendo acertadamente na Língua de Vaca, o que pode ser confirmado

¹⁹. APEB. *Judiciário. Escritura. Livro 1176. p. 26v-27*

com a afirmação no processo de reintegração de posse, movido por Manoel Patrocínio da Conceição contra Manoel Duarte de Oliveira Junior no ano de 1955, de sua defesa que “a dona das terras já teria estado ali aproximadamente há cinquenta anos”. Desta maneira, é pouco provável que Nina Rodrigues não tenha tomado conhecimento do candomblé ijexá da Língua de Vaca, situado no Garcia, mas também não podemos afirmar que o terreiro do Garcia citado por ele seja o candomblé da Língua de Vaca. O fato é que Tia Júlia já batia candomblé na ocasião em que Nina Rodrigues fazia as suas pesquisas. O Língua de Vaca ficava no caminho do Gantois e de outros terreiros situados na Mata Escura como a Casa de Oxumarê.

No dia 23 de agosto de 1929, Cornélio Alexandre dos Santos comunicou ao Escrivão de Paz e Oficial de Registro Civil, do Distrito da Vitória, o falecimento às 10 horas do dia anterior, de Júlia Maria da Pureza, natural da Bahia, residente no Garcia à sua residência.

Como já sabemos, Maria Emília Conceição, que nasceu em 1883 sucedeu Julia Bugar após a sua morte no terreiro da Língua de Vaca. Mãe Emília, responsável por organizar os festejos dedicados a Yemanjá no Rio Vermelho, era solteira, vendedora ambulante e tinha 61 anos de idade quando no dia 30 de janeiro do ano de 1944 faleceu de câncer na mama esquerda, conforme declarou Dionísio Manuel

da Paixão na sua Guia de enterramento no Cemitério do Campo Santo. Mãe Emília era preta e faleceu na sua residência à Rua Língua de Vaca (Garcia) no Distrito da Vitória.

Independente dos candomblés ijexás que nasceram da segunda sucessão, conforme dá notícias Roger Bastide (1945, p.122), passados quatro anos, lá estavam os atabaques ijexás tamborilando sob a presidência de Francisca Maria Costa e Manoel Patrocínio da Conceição. Era o ijexá que resistia como a cerca nativa de gravatá que fazia divisão entre as terras de cima e as terras de baixo onde ficava o candomblé. Manoel Patrocínio da Conceição venceu a cerca, mas seus descendentes não puderam lutar contra a desapropriação nos anos de 1970 da Língua de Vaca, hoje Avenida Centenário sem número, para a instalação no ano de 1976 do Departamento de Polícia Técnica da Bahia. O bom mesmo é que os ilus ijexás continuam falando do outro lado do mundo e o melhor é que eles aceitaram nos contar tudo isso agora para que a cerca nativa de gravatá permaneça sempre viva.

Babá Assiká

O nome de Babá Assiká foi preservado pela tradição oral dos terreiros de candomblé como um dos fundadores de umas das primeiras casas, o Ilê Iya Nassô Oká. A menos de dez anos o que se tinha era

a memória oral e os estudos afro-brasileiros que afirmavam que o Engenho Velho, como também é conhecido, foi fundado por uma africana, sacerdotisa de Xangô, de onde advém o título de Iya Nassô, que teria viajado à África em companhia de Marcelina da Silva que no seu retorno a Salvador teria trazido outras pessoas. Outra versão dizia que Marcelina havia retornado sozinha para dar continuidade à comunidade fundada por Iya Nassô na antiga Ladeira do Berquô, próximo à Igreja da Barroquinha. Os estudos de Lisa Earl Castillo e Luis Nicolau Parés nos últimos dez anos realizaram uma extraordinária reconstrução histórica de figuras até então lendárias, nos apresentando um estudo sobre as relações transatlânticas destes africanos e ao mesmo tempo acontecimentos que marcaram a religiosidade negra africana no Brasil²⁰.

A pesquisa de PARÉS e CASTILLO se baseou numa série de documentos encontrados nos arquivos da Bahia, dentre eles: testamentos, inventários pós *mortem*, livros de batismo, escrituras de imóveis, cartas de alforria, ofícios, livros de registros de óbitos, certidões

20. Um resumo destes estudos pode ser encontrado nos trabalhos: CASTILLO, Lisa Earl e PARÉS, Luis Nicolau. *Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma historiografia do candomblé Ketu*. In: *Afro-Ásia*, N°36, Salvador, Ceao, 2007. p 111-152; CASTILLO, Lisa Earl. *Entre Memória, Mito e História: viajantes transatlânticos da Casa Branca*. In: REIS, João José (Org.) *Escravidão e suas Sombras*. Salvador: Edufba, 2012 e CASTILLO, Lisa Earl e PARÉS, Luis Nicolau. *João Pedro Autran e o retorno de Xangô*. In:

de nascimento, certidões de casamento, processos judiciais e até mesmo passaportes expedidos para ex-escravos e libertos.

Partindo do testamento de Marcelina da Silva, encontrado nos anos 70 por Maria Inês Cortes de Oliveira, que informava a data e o ano de seu falecimento (27 de junho de 1885), além da sua nacionalidade (natural da Costa da África); a informação de que era liberta, casada com Miguel Vieira da Silva e que ainda solteira teve uma filha chamada Maria Madalena da Silva, tendo como base a tradição oral sobre a fundação do terreiro do Engenho Velho, os autores iniciaram uma longa pesquisa documental.

Um mergulho na vida de Marcelina da Silva revelou aspectos inteiramente inesperados, como por exemplo, a posse de escravos e outros bens e as primeiras evidências sobre a vida de Iyá Nassô (2007, p.114).

A pesquisa de PARÉS e CASTILLO demonstra, por exemplo, que Marcelina da Silva era escrava do casal José Pedro Autran e sua mulher, Francisca da Silva; que ambos moravam na Ladeira do Carmo, região que concentrava grande parte da população de africanos libertos e que assim como Marcelina, seus senhores eram nagôs, "pretos forros" (idem, p.115).

No século XX não era novidade a propriedade de escravos por libertos. A institucionalização da escravidão era parte constitutiva da estrutura social baiana. O cidadão abastado investia seu capital em escravos, da mesma forma que investia em propriedades imóveis e os libertos que tinham o poder aquisitivo necessário, também o faziam (idem).

Lisa Castillo chama a atenção que José Pedro Autran e Francisca da Silva não eram libertos comuns. O primeiro, após obter sua alforria de seu senhor, um abastado francês, em 1822, continuou mantendo com ele relações amigáveis. Seu antigo senhor não apenas redigia documentos para ele como também servia como sua testemunha em cartório.

José Pedro Autran e Francisca logo demonstraram crescente poder aquisitivo adquirindo imóveis, escravos e negociando algumas alforrias, dentre elas, a de Marcelina que comprou a sua liberdade em 8 de novembro de 1836 (idem, p.117).

A pesquisa chama também a atenção que nesta mesma data foram emitidos seis cartas de liberdade condicional, dentre elas, uma direcionada à filha de Marcelina da Silva, Maria Madalena. Uma das

condições destas cartas era que os libertos acompanhassem os seus ex-senhores “a qualquer lugar que fossem”, sugerindo, segundo Pa-rés, que nesta ocasião já se tinha prevista uma viagem, o que foi confirmado com a emissão de um passaporte em outubro de 1837 contendo o nome de mais de vinte africanos e crioulos forros. Dentre eles estavam os de José Pedro Autran e Francisca da Silva, ao lado de Marcelina da Silva e sua filha Maria Madalena.

Essa travessia para a Costa da África, realizada no fim de 1837 por Marcelina da Silva e sua filha, Maria Magdalena, é, a todas as luzes, a mesma viagem tão zelosamente preservada na memória coletiva dos terreiros. Todavia, se desse retorno também participou Iyá Nassô como afirma a tradição oral, parece quase impossível não identificá-la com Francisca da Silva, a líder do grupo. Isso implicaria que essa africana, de que Marcelina lembrara no testamento cinco décadas depois, era, além de sua senhora, também sua ialorixá.

De acordo com Castillo, o motivo da viagem desses libertos nagôs pode ser compreendido através de uma análise do contexto geral da repressão que se seguiu após a revolta dos Malês, ocorrida em janeiro de 1835. Os filhos de Francisca, Domingos da Silva e Thomé José Alves foram denunciados como cúmplices na insurreição pelo alfaiate Martinho Ferreira de Souza. Thomé aparece descrito no processo, já citado por Pierre Verger (Castillo apud Verger, 2007, p.120),

como *nagô de Oyó*, remador de saveiro e Domingos como tanoeiro. O vizinho informou que “faziam grandes adjuntos de outros pretos dentro da mesma casa” e que “Thomé usava uma camisa branca [...] com abertura de camisa de mulher debruada com pano vermelho [...] e que depois de 25 [de janeiro] não viram mais o adjunto” (idem, p.121). Juntou-se a esta denúncia, a fala de uma segunda testemunha que informou que havia “grandes encontros de africanos nos quais pretos nagôs e pretas dançando e cantando baixo na sua língua.” Também falou da roupa de Thomé: “uma camisa grande, com gola redonda, debruada de pano vermelho” e implicou o sócio dele, comentando que “o preto Domingos deitava nestas ocasiões, ao pescoço uma grande quantidade de miçangas penduradas” (idem, p.122).

Acertadamente, como sugerem Lisa Castillo e Nicolau Parés, alguns elementos apresentados nos permitem dizer que na Ladeira do Carmo, na casa de Francisca da Silva e José Pedro Autran funcionava um *candomblé*.

Diante da condenação de seus filhos a oito anos de prisão, Francisca, conforme registrado pelo historiador João José Reis, enviou petição à Assembléia Legislativa Provincial da Bahia em 13 de maio de 1836 contestando a acusação. Após uma segunda tentativa, em

troca da absolvição dos filhos, o casal abandonou o território brasileiro, liderando mais de vinte pessoas e pagando os custos da viagem. Francisca da Silva e Pedro Autran teriam ficado na África em qualquer um dos pontos de africanos retornados, mas Marcelina da Silva retornaria ao Brasil, como sugere a tradição oral, trazendo o legado espiritual de Iya Nassô para dar continuidade ao *candomblé* fundado por ela.

Na publicação *online* da Revista Religião e Sociedade²¹ ano de 2015, intitulada: José Pedro Autran e o retorno de Xangô, Nicolau Parés e Lisa Castillo retomam a trajetória de José Pedro Autran, africano casado com Iya Nassô, sacerdotisa do culto de Xangô, que teria retornado com ele para a África. Essa nova pesquisa demonstrou (2015, p.14) que José Pedro Autran na cidade de Uidá, na atual República do Benin, havia fundado a semelhança de outros africanos retornados uma *coletividade familiar*²² conhecida hoje como Villaça ou Kilofé.

21. Relig. soc. [online]. 2015, vol.35, n.1, pp.13-43. ISSN 1984-0438. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/0100-85872015v35n1cap01>.

22. Sobre este termo, ver nota 3 dos autores no texto. “Uma unidade social heterogênea e dinâmica, formada por um grupo doméstico de parentesco, com seus agregados, dependentes, inclusive escravizados”.

Essa coletividade reconhece como primeiro ancestral um retornado do Brasil chamado José Pedro Autran, que cultuava Xangô e outros orixás. Os altares dessa divindade, presumivelmente instalados pelo fundador da casa e quem sabe, pela própria Iya Nassô estão preservados até hoje (2015, p.14).

Outro fato que se reveste de enorme significado no contexto do candomblé em formação no Brasil oitocentista é a informação de que Pedro Autran era ijexá conforme verso de um oriki conservado pela família Kilofé de Uidá:

Em 1959, Casimir Agbo registrou o *oriki* da família Kilofé, fornecido pelo então chefe da coletividade, Léonard Villaça, e por uma velha sacerdotisa da casa. Agbo identifica os versos como sendo de “uma tribo originária de Ijêcha [Ijexá] [...] O primeiro verso do *oriki*, *Ara ilê Ichida*, significa gente natural de Isida, capital do reino de Ijexá (2015, p.27).”

José Pedro Autran inseriu-se desde cedo nas redes sociais constituídas pela elite negra da cidade de Salvador que incluíam outros africanos libertos bem sucedidos, membros de irmandades católicas, proprietários de imóveis e senhores de escravos (idem, p.15). Verdade é que, africanos já muito antes, se deram conta de que da sua inserção na sociedade dependia não apenas o seu trânsito como homens livres, mas também a manutenção de suas tradições. Assim, quando puderam, fi-

zeram uso de sacramentos católicos, como o batismo, a fim de alargar estas redes, recrutando indivíduos para o culto recém-organizado.

É bem certo que José Pedro Autran tivesse alguma responsabilidade religiosa na comunidade recém-criada na Ladeira do Carmo que foi denunciada em fevereiro de 1835. Como sugere Castillo, ele, ao lado dos filhos de Francisca, Domingos e Thomé, desempenharam papéis decisivos no momento da fundação do candomblé de Iya Nassô, confirmando a história oral que lembra a participação de um homem no momento da constituição desse candomblé. Este ancestral masculino continua sendo invocado até os dias de hoje com o nome de Babá Assiká.

Instalado na Costa Africana (idem, p.24), José Pedro Autran inseriu-se no mundo do pequeno comércio transatlântico realizado pelos libertos africanos. Além de uma família extensa, cujos descendentes foram encontrados por Parés e Castillo no ano de 2012, José Pedro Autran levou consigo na segunda metade do século XIX alguns orixás já abrasilizados e juntou-os a outras divindades locais como alguns voduns registrados por Christian Melo em 1940 ao estudar os templos localizados no bairro de Boya. Na casa fundada por Pedro Autran (idem, p.32) foi possível registrar a presença dos voduns Iyalode-Gu, Missa e Babalodjo.



Abebé | acervo da comunidade

Iyalode-Gu está associado à Oxun e às vezes ao camaleão branco, conhecido na região como vodum Tokpodum, divindade das lagoas do litoral. Gu é o nome dado nas linguas gbe ao orixá Ogun. Missa é um Hevioso, ou seja, um vodum do trovão [...] Babalodjo, do iorubá, Babá Olojo, ' Senhor do dia', é o nome que se dá nos templos nagôs ao vodun Lisa [...] Nessa lista fica evidente a interpretação que se deu entre o universo simbólico e as nomenclaturas dos voduns locais e dos orixás iorubanos (idem, p. 32).

Castillo nos apresenta uma verdadeira etnografia do peji da família Kilofé que adentrou em 2014: "vasilhas com várias pedras associadas ao orixá Xangô, orixás como Lisa, Iyalodê (Oxun), Yemanjá, Oguê (Okê ou Agué), Yewa e Adje." Além de cerâmicas características do vodum Hoho (Ibeji), os autores chamaram a atenção para a presença de um abebê de latão associado à Oxun. "Esta peça é o indício mais forte de um legado bahiano, pois esse não é um objeto que faz parte da cultura material dos voduns do Benin" (idem, p.33).

É digno de nota, como observou Castillo e Parés, a centralidade do orixá Oxun, orixá adorado num rio do mesmo nome que corta o território ijexá, terra de José Pedro Autran. O mesmo vale para a presença do orixá Ogun, ancestral que goza dentre os ijexás de considerável prestígio.

Se é verdade, como estamos chamando a atenção, que José Pedro Auran tenha retornado levando consigo a principal divindade de Oyó, cuja maior representante no Brasil oitocentista foi Iya Nassô, é certo também que ao inaugurar uma genealogia espiritual na Bahia, juntamente com Francisca, introduziu orixás de suas terra e juntamente com eles, formas próprias de cultuá-los que permitiram distinguir o povo de ijexá dos demais nagôs. Como sugere Renato da Silveira (2006, p.98) a presença de ijexá e efan numericamente expressivos não pode ser ignorada no momento da formação do candomblé. Para demonstrar isso, ele dedica parte de um capítulo do livro *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano ketu às tradições ijexá*. Silveira chama a atenção para a importância de orixás como Ibalama também chamado de Einlé ou Erilé, juntamente com o orixá Logun Edé na liturgia do Engenho Velho e chama a atenção que:

Os ijexás eram guerreiros famosos que algumas vezes foram subordinados a Ifê, mas tinham tradições políticas, linguísticas e culturais próprias, embora muito próximas das da capital espiritual na nação iorubá (idem, p.467).

Vale também chamar a atenção, como também observa o autor, para a importância do culto ao orixá Oxun, no terreiro da Casa Branca²³. Já

23. Também conhecida como Engenho Velho, sua organização acontece por volta de meados do século XIX. Mais sobre isso ver Renato da Silveira, *O candomblé da Barroquinha* (2006).

dissemos que Oxun é um dos orixás que gozam de maior prestígio dentre os ijexás. No terreiro da Casa Branca, o culto a este orixá se reveste de particularidade, sobretudo, porque ele rememora as “fundadoras que plantaram o axé” desta casa no Brasil. Este fato é lembrado todos os anos na “festa do Barco”. Segundo Ekedí Sinha (2016, p.94), a Festa do Barco é dedicada à Oxun e a todas as Mães Ancestrais. “O barco de Oxun é a representação da nossa vinda da África.” O barco atual teria sido inaugurado em 15 de dezembro de 1959 e construído por Flóro Clarismundo do Amparo, Ogan da Oxun de Tia Luíza²⁴. Antes havia apenas a fonte de Oxun.

Outra presença marcadamente ijexá no terreiro da Casa Branca são as bonecas. “No assentamento de Oxun, existem muitas bonecas. Nos dias de festas, elas recebem roupas novas e ajudam a embelezar o barco. Elas são as representações das Grandes Mães²⁵ (2016, p.95). As bonecas possuem significados a parte para os ijexás. Já houve quem tenha se referido à nação ijexá como “o povo das bonecas”. As bonecas rece-

24. Tia Luíza foi a última Ialaxé da Sociedade Gueledé. A sociedade Gueledé era um tipo de sociedade secreta que exortava o poder ancestral feminino, ou das grandes mães através de festas anuais marcadas pela presença de máscaras. Elementos desta festa permanecem vivos na “festa do Jacaré” uma espécie de confraternização onde as mulheres se enfeitam com folhas e saem a cantar.

25. Poder ancestral feminino.



FOTOGRAFIA | **Marco Menezes**

bem culto especial e são “preparadas”²⁶ através de rituais específicos. Por fim, outra presença dos ijexás no terreiro fundado por Marcelina no seu retorno ao Brasil e dedicado à sua ex-senhora, são os ilus²⁷ durante a Festa do Jacaré, o qual comentamos na nota cinco deste texto.

26. O mesmo que receber axé. Receber força para cumprir a função que lhe foi designada.

27. Atabaques pequenos, também chamados coigui.

Estes atabaques pequenos, às vezes descritos como um “tamborzinho tocado com as mãos”, estiveram sempre a frente dos ijexás reafirmando a bravura do povo que não se intimidou nem diante das águas, mas que lutou bravamente e estabeleceu culto em todas as terras cortadas por elas.

Outra figura que nos ajuda ilustrar a participação dos ijexás no processo de formação do candomblé é Majebassã.

Majebassã

O nome da africana Felicidade Silva Paranhos é, ainda hoje, dentro de algumas casas de candomblé, uma verdadeira instituição. Ao longo dos tempos, ao invés do nome de batismo, ou como se costuma dizer, “o nome de branco”, conservou-se mesmo dela o nome africano. Além dos depoimentos mantidos nas comunidades terreiros, o principal informante sobre a vida de Majebassã é o seu filho biológico, o lendário Martiniano Eliseu do Bofim²⁸. Martiniano, ao lado de Mãe Aninha, fundadora do Centro Cruz Santa do Axé Opô Afonjá, eram, na opi-

28. Sobre a vida e influência de Martiniano Eliseu do Bonfim, sugiro a leitura do trabalho de LIMA, Vivaldo da Costa e OLIVEIRA, Waldir. *Cartas de Edison Carneiro a Arthur Ramos*. Salvador: Corrupio, 1987; o texto de CASTILLO, Lisa Earl. *Entre Memória, Mito e História: viajantes transatlânticos da Casa Branca*. In: REIS, João José. *Escravidão e suas sombras* (org.) Salvador: Edufba, 2012 e o texto de OMIDIRE, Félix Ayoh & AMOS, Alcione A. *O Babalô fala: a autobiografia de Martiniano Eliseu do Bonfim*. In: *Afro-Ásia*, n°46. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais, 2012. P. 221-261.

nião do professor Vivaldo da Costa Lima (1987, p.45), líderes religiosos que exerciam, com maior ou menor influência comunitária, papéis importantes nos candomblés da Bahia dos anos trinta. Suas personalidades transcendiam o ambiente dos terreiros e se impunham, igualmente, à sociedade como um todo.

A tradição oral do povo-de-santo e as referências escritas de pesquisadores e escritores como Édison Carneiro, Jorge Amado, Artur Ramos, Áydano do Couto Ferraz, Donald Pierson, Ruth Landes, E. Franklin e outros transformaram o velho Martiniano numa figura lendária do candomblé da Bahia . (LIMA, 1987, p.47).

Pequenas passagens da vida de Majebassã podem ser assim encontradas nos depoimentos que Martiniano concedeu ao longo da vida desde o tempo de Nina Rodrigues, quando tinha aproximadamente trinta anos de idade, já que nascera em 1859. No ano de 2012, todavia, Félix Ayoh Omidire nos presenteou com a tradução e comentários de uma entrevista concedida por Martiniano em iorubá a Lorenzo Dow Turner em 1940. O texto foi publicado na Revista Afro-Ásia, intitulado: *O Babalawô fala: a autobiografia de Martiniano Eliseu do Bonfim*. É, acertadamente, o trabalho mais completo sobre Martiniano publicado até o momento.

Na sua passagem pela Bahia durante os anos de 1935 e 1937, o americano Donald Pierson, da Universidade de Chicago, ouviu

de Martiniano que a sua mãe era ainda mocinha “quando foi pegada por um guerreiro na África”.

Ele queria vendê ela p’r um negociante de escravo em Dahomery. Nesse dia, duas criança mais piquena ia junto, uma criancinha que ela carregava nas costas e outra mais grandinha que dava a mão p’ra ela (PIERSON, 1971, p.278).

O nome de minha mãe era Manjegbasa, que qué dizê ‘Não deixe eu sózinha’ Ela nasceu depois que a mãe tinha perdido os dois primêro fio. Tinha uma cicatriz no rosto p’ra mostrá que era Ioruba, proquê todos Iorubas, home e muíé, têm de tê esta marca. Ela casou com meu pai aqui no Brasil e quando eu nasci êles me chamaram Ogeladê (idem).

De acordo com este depoimento, podemos deduzir que a mãe de Martiniano teria chegado ao Brasil como escrava quando era criança, entre 10 e 15 anos de idade. Em 1855, o pai de Martiniano, Eliseu do Bonfim, comprou a sua liberdade. A partir desse momento, ela passou a ser a principal esposa. “Felicidade deu à luz a cinco filhos, incluindo Martiniano, que tinha lugar privilegiado na família porque era filho da esposa principal. De acordo com Martiniano, seu pai conheceu sua mãe numa festa e a relação deles nunca foi legalizada” (Omidire, 2012, p.234).

Sobre o nome *Majèngbàsàn*, que se pronuncia *Majebassã*, Costa Lima (1987, p.51) explica ser exemplo de “um antropônimo de uma longa série de nomes dados a crianças que nascem e vingam, isto é, sobrevivem, depois de irmãos natimortos ou mortos na primeira



Composição baseada na Estampa XI – Typo Igê-chá.
Livro *Costumes Africanos no Brasil*

infância. São nomes especiais que procuram exorcizar o espírito *abiku* que ameaça a vida das crianças iorubás. *Abiku* significa nascidos para a morte”.

Martiniano não chega a informar que sua mãe era ijexá, apenas diz que ela trazia marcas no rosto como outros iorubás. Porém, ao relatar sobre a sua viagem para Lagos, juntamente com o seu pai, acrescentou “Ige-sha fica dois dia longe” (PIERSON, 1971, p.278). Em *Costumes Africanos no Brasil*, Manuel Querino trouxe uma estampa com uma legenda “Tipo Ijexá”, a qual reproduzimos. Na coleção de Lorenzo Turner, esta figura esta identificada como Felicidade Silva Paranhos, *Majèngbàsàn* (Omidire, 2012, p.235).

Também nos terreiros de candomblé, Felicidade é referendada como uma africana ijexá. De acordo com Cecília Conceição Moreira Soares²⁹, a sua avó materna, Cecília Brito, teria sido iniciada por Damiana Oxafalaqué, tida como “irmã de Martiniano”. Majebassã era mãe de santo de Damiana e o “seu povo” transitava na região do Dique do Tororó.

²⁹. Ver sua tese de doutorado: *Encontros, Desencontros e (re) encontros da identidade religiosa de matriz africana: a história de Cecília do Bonocô Onã Sabagi*. Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Recife. 2009.

Um ano após o encerramento das pesquisas de Pierson, Martiniano já estava dando entrevista a Ruth Landes, conduzida por Edison Carneiro ao Caminho Novo, Taboão. Martiniano já possuía cerca de 80 anos de idade. Ele provocou Edison Carneiro que acompanhava a recém-chegada pesquisadora americana, lhe perguntando se ele sabia que os antigos africanos costumavam morar naquela parte da cidade baixa e contou:

Depois que meu pai comprou a alforria de minha mãe, vieram morar nesta zona, onde havia toda uma aldeia de negros, tanto escravos como libertos que ficaram na cidade para fazer trabalhos especiais para os senhores que viviam no interior. Lembro que os estivadores costumavam reunir-se em certas esquinas, nos domingos e feriados, e os que eram livres usavam casaca e chapéu-de-pêlo- Ele riu- Mas eram verdadeiros- disse com seriedade. **Não se misturavam com os brancos e conheciam a sua religião**³⁰ (LANDES, 1967, p.34).

É para Landes que Martiniano informa que a sua mãe era uma grande mãe de santo e que ele ainda continuava sacrificar aos seus deuses. Landes teve a oportunidade de conhecer, também no candom-

³⁰. Grifo nosso.

blé do Engenho Velho, um primo de Martiniano chamado Felipe Néri.

Felipe era filho de uma irmã da mãe do velho. [...] **A mãe fôra sacerdotisa de nome**³¹ e, quando descobriu que o filho tinha um santo, ou divindade protetora [...] ela decidiu aplacar e amansar a divindade com uma cerimônia chamada assentar o santo (idem, p.57).

Felipe Néri, Felipe Mulexê ou Felipe Xangô de Ouro, descrito por Landes como preto, forte, bonito e robusto, que usava bigodes e tinha cabelos crespos e brancos, era figura conhecida nos candomblés. Como Martiniano, teve muitas mulheres e vários filhos. Importa para nós a informação de que a mãe de Felipe Néri era irmã de Majebassã e também mãe de santo, provavelmente seria uma das crianças capturadas juntamente com ela e vendidas para traficantes do Daomé. Na ocasião da pesquisa de Landes, Mulexê estava com sessenta anos, portanto teria nascido em 1878 e estava morando “num arrabalde distante”, “um bairro pobre de trabalhadores”, (idem, p.72) com Vitória, moça e bonita de 27 anos, juntamente com os filhos gêmeos de quatro anos que Felipe tinha assumido. Na visita a Felipe Néri, Landes chamou a atenção para uma **grande boneca feita à imagem da raça branca, rechonchuda e peituda** que Vitó-

³¹. Grifo nosso.

ria estava a arrumar o vestido. A boneca iria participar do Rancho do Robalo, Terno em que Felipe era presidente e demonstrava as suas



aptidões artísticas. O Rancho do Robalo ou Terno de Reis Robalo, noticiado pelo *A Notícia* de 08 de janeiro de 1915³², conforme podemos ver no recorte acima, foi fundado pelos estivadores. Felipe Néri era estivador. Não podemos esquecer que é este mesmo grupo que em 1949 irá criar o cordão Filhos de Gandhy, que durante os primeiros anos percorriam vários pontos da cidade, indo inclusive fazer homenagem em Ijexá à Mãe Menininha do Gantois³³. Os Ranchos ou Ternos saíam às

ruas de dezembro a janeiro nas chamadas Janeiras: “festas em que gente de todas as classes das cidades litorâneas, branca e preta, católica e pagã, educada e analfabeta, canta e dança e faz romarias em trajes de fantasias. São tidas como ensaio para os três dias de Carnaval”. Mary Del Priore em *Festas e Utopias no Brasil Colonial* chama a atenção que as “janeiras” serviam também para realização de rituais de feitiçaria por estar o ano se iniciando (1994, p.14).

A boneca que Vitória arrumava seria a **dona das águas. “É a nossa Janaína”**, disse Vitória a Edison Carneiro. “Edison lhe deu o seu pente de bolso e carinhosamente ela arrumou as sôltas tranças castanhas da boneca. Depois espetou compridos brincos de ‘diamante’ perto das orelhas da boneca” (idem, p.76). Landes informa ainda que Vitória convidou Edison para ser padrinho da boneca, o que foi repreendido pelo marido já que havia prometido a boneca ao seu primo. Vitória pediu a Landes colar e pulseira para a sua boneca.

Prometi e ela não fez comentários. Sabia que a boneca estava para tornar-se a morada de uma deusa, que a benção do padre faria dela um feitiço místico; e todos se sentiriam honrados por dar um presente ao fetiche [...].

32. <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=720160&pesq=rancho%20robalo>.

33. Sobre isso ver texto *História do Afoxé Filhos de Gandhy* de J.Adeilson. In: *Repertório*, Salvador, nº 19, p.215-220, 2012.2.

Landes informa que naquele mesmo dia, em local reservado, Martiano “preparou” a boneca.

Ternos e Ranchos, à semelhança de outros autos populares de origem portuguesa, foram acrescidos no Brasil de elementos africanos. Vários autores já se ocuparam desse assunto, a exemplo do próprio Arthur Ramos no livro *Folk-Lore Negro no Brasil* (1935)³⁴. Como Querino, Ramos diferencia os Ranchos dos Ternos. Segundo ele, nos Ranchos vamos encontrar alguns bichos (burrinha, boi, cavalo, onça, peixe, barata, galo, etc), seres fabulosos (sereia, caipora, mandu), plantas e flores (rosa, adália, laranjeira) e por fim, seres inanimados (RAMOS, 1935, p.81).

O animal símbolo do Rancho presidido por Felipe Néri era o robalo, peixe de águas profundas. Nos terreiros de candomblé, estes peixes estão associados aos orixás Oxun e Yemanjá. Os peixes, em linhas gerais são considerados mensageiros de Oxun em Oxogbó na Nigéria. São símbolos (VERGER, 2012, p.395) da aliança que Oxun fez com Laro, fundador de Oxogbó. Não é a toa que a principal personagem do Rancho do Robalo seja a Mãe D’Água, também chamada

³⁴. Sobre o assunto ver também Notas de folk-lore negro em QUERINO, Manuel. *Costumes Africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1938.



Detalhe de peixe em cadeira do Ilê Axé Kale Bokun

de Janaína, representada por uma boneca que é enfeitada e toda preparada para sair às ruas. Entenda-se a expressão preparar, como: “receber sacrifícios”. Daí Felipe preferir falar para Landes em “batismo” ou “despacho” da boneca e fazer menção à figura do padre. Muito embora algumas dessas bonecas sejam levadas também para assistirem o sacrifício da santa missa. Sobre a Mãe D’Água, Querino (1938, p.161) resume: “é uma crença que os negros teem numa ‘divindade que existe no fundo do mar e dos rios que exerce influência directa em todos os actos da nossa vida’”.

Retomando a figura de Majebassã, Landes teve a oportunidade de adentrar ao quarto onde Martiniano guardava as coisas que seus pais lhes deixaram. Pena que muitas delas devam ter escapado do olhar estrangeiro de Ruth Landes. Mesmo assim, no “cômodo abafado e sem janelas”, Landes, descreveu:

Havia estatuetas de deuses em madeiras e em bronze, com suas contas, leques e espadas sagradas [...] cetros reais de bronze, com figuras humanas de enormes órgãos sexuais gravadas nos extremos. Havia pedras-fetiche, em que residia à força dos deuses, que nadavam em azeite, sangue e álcool [...] apanhando uma estatueta de madeira, o velho feiticeiro disse que pertencera ao pai e representava uma pessoa possuída por Iansã [...] era uma figura feminina de saias, com os seios nus, contas sagradas em volta

do pescoço e duas asas saindo-lhe da cabeça, representando os raios ou quando se tornava Xangô – representado um machado (LANDES, 1967, p.240).

Não nos arriscaremos a interpretar as informações que Ruth Landes nos forneceu do quarto onde Martiniano ainda seguia sacrificando para os deuses de seus pais, todavia, além do culto a Iansã, orixá a quem seu pai era consagrado, a presença de pedras embebidas no azeite faz menção a assentamentos de orixás masculinos como Xangô e possivelmente Oxossi, ancestral a quem Martiniano era consagrado. A presença de leques e peças em bronzes, geralmente está relacionada ao orixá Oxun e Iansã. Quanto aos cetros com figuras humanas de enormes órgãos sexuais, deve ser uma clara menção a uma espécie de *opá*, cajado ritual, onde se destaca a figura do orixá Exu.

Em 1940, Martiniano conversou com Flankin Frazier, sociólogo da Universidade de Harvard, que esteve por cinco meses em Salvador e com o linguista Lorenzo Dow Turner entre os meses de outubro e dezembro na sua casa no Taboão, número 7 (OMIDIRE, 2012, p.230). Segundo Félix Omidire, o desencontro de algumas datas não diminui a importância desta entrevista como fonte histórica. Na entrevista que concedeu a Turner, Martiniano informa o nome completo

de sua mãe e afirma que ela teria morrido há vinte e um anos atrás. Omidire chama a atenção que de acordo com esta informação, Magebassã teria falecido em 1919, porém Martiniano teria informado antes a Frazer que sua mãe teria morrido em 1923 com 115 anos de idade. Baseando-se na informação de Frazer, Felicidade teria nascido em 1808 e chegado ao Brasil entre 1818 e 1823. Quando o africano Eliseu comprou a sua liberdade, ela tinha em torno de 37 anos. Estes e outros fatos, não passam apenas de meras especulações. Infelizmente não encontramos até o momento nada que nos informe sobre a africana de etnia ijexá, Felicidade, mãe de Martiniano. O nome Felicidade, como nos chamou a atenção Lisa Castillo, era comum entre africanas. Assim, no *Jornal Alabama*, de 16 de fevereiro de 1869, onde são listados mais de cinquenta nomes de pais e mães de terreiro da cidade de Salvador e Recôncavo em que aparece o nome de Felicidade, nada nos prova tratar-se de Magebassã, embora se saiba que ela tinha grande trânsito no mundo dos candomblés, a ponto de ser referendada por seu filho como uma grande mãe de santo.

Eduardo Ijexá

Eduardo Mangabeira era filho de Rodrigues dos Passos Mangabeira, primo do ex-governador da Bahia, Otávio Mangabeira, com a africana Joana Gertrudes. Nasceu em 13 de agosto de 1881 e faleceu aos 107 anos. Em 1988 quando faleceu, Eduardo Ijexá como era conhecido,

ainda mantinha cerrado as portas de seu terreiro situado numa das ruas que liga o bairro de Brotas ao Bonocô. Eduardo era filho de Logun Edé, principal orixá dos ijexás, e segundo Antônio Risério (1981, p.56) seu nome africano era *Odé Baybi*. Juntamente com Martiniano Eliseu do Bonfim, Eduardo Ijexá colocava nas ruas o Afoxé Omadê Omixirê. É inegável a relação entre os afoxés e o chamado “povo ijexá”. Já houve até autores que lhes chamaram de “candomblé de rua”³⁵. .

Referência histórica para os estudos sobre os afoxés é a matéria de Cláudio Tuiti Tavares na revista semanal *O Cruzeiro*. O texto de 1948 é ilustrado com fotografias de Pierre Verger, recém-chegado a Salvador em 1946. Não obstante o título preconceituoso do autor: *Afoche – Ritmo Bárbaro da Bahia*, o texto nos traz uma razoável etnografia dos primeiros afoxés. Do *Cancioneiro da Bahia* de Dorival Caymmi e do pintor Graciano, Tavares (1948, p.60) define afoxé como:

[...] cordão organizado pelos negros na Bahia para sair no carnaval. Distingue-se dos outros cordões pelas roupas dos componentes onde predominam o cetim e o arminho, pelo instrumental e, mais que tudo, pela música estranha e bárbara, muito semelhante à música ritual da macumba, de ritmo contagiante, a letra em nagô.

³⁵. Sobre isso, sugiro a leitura o texto de LODY, Raul. *Afoxé, o candomblé de rua do livro: O povo de santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

Tavares dava notícias sobre o *Afoxé Filhos do Congo* que segundo ele, estava ligado ao candomblé de Rodrigo da Costa Alves. O velho Rodrigo como se referia, era filho de africanos e o seu candomblé ficava no Engenho Velho de Brotas, “região próxima ao Dique do Tororó”. A partir de 1932, com o seu falecimento, o afoxé ficou sob a responsabilidade dos dois filhos. O autor ainda chama a atenção que embora o candomblé fosse congo, havia influências jeje-nagôs “com batidas e santos ijexás.” O afoxé “é uma obrigação religiosa que tem de ser cumprida, mesmo rodando aqui por perto”, explica Dodó, um dos filhos do velho Rodrigo ao autor do texto.

O autor resume o afoxé à expressão: “um candomblé colossal”, termo utilizado por Nina Rodrigues ao assistir um dos afoxés de seu tempo “perambular pela cidade”. Ou ainda: “um candomblé próprio para o Carnaval”. O afoxé tinha, segundo ele, nas danças e cantigas do candomblé sua principal expressão e cumpria alguns preceitos que incluíam sacrifícios e oferendas na ocasião de sair às ruas. Nas ruas, suas cantigas seguiam uma ordem que iam dos orixás jeje-nagôs aos caboclos brasileiros. Destaque nas informações de Tavares para a figura do Babalôtin, ora referido por ele como “um boneco correspondente à Calunga do Maracatu”, ora como **“uma boneca de olhos saltados e fatais representando uma negra**

nagô, com um colar de contas brancas, de fantasia. Na face, traz a circuncisão dos nagôs, três cortes profundos paralelos”.

Anteriormente já havíamos falado sobre a presença destas bonecas nas ruas quando nos referimos à Mãe D’Águaou Janaína, do Rancho do Robalo de Felipe Xangô de Ouro, sobrinho de Majebassã. Verdade é que cada grupo tinha o seu “deus protetor”. Essas bonecas passavam parte do ano nos altares e saíam às ruas sempre que o afoxé, rancho ou cordão era solicitado, ou quando alguma obrigação tinha de ser cumprida. Na rua, as principais honras eram mesmo para a boneca, conforme chama a atenção Tavares:

A mesma figura de Babalôtin encontra-se bordada no estandarte do afoxé. Babalôtin é objeto de função religiosa e de finalidade mística do afoxé filhos do Congo d’África [...] é conduzido nos braços de um menino de 10 anos. O menino é mesmo tratado por Babalôtin, sendo a encarnação do orixá, e durante a cerimônia do afoxé, executa as mais complicadas evoluções do ritual como o agabi³⁶.

No Afoxé Filhos do Congo D’África, a boneca estava associada à Ibeji, segundo informaram ao autor do texto, orixás protetores dos gê-

³⁶. Tipo de dança rápida, na qual o dançarino deve mostrar bastante habilidade com os pés que são posicionados um à frente do outro como se estivesse passando uma rasteira em si próprio.

meos. Não podemos saber até onde a informação procede. Além das “marcas de nação” trazidas no rosto da boneca, é digno de nota é digna de nota a informação: “Antigamente, os instrumentistas do afoxé batiam **um tipo especial de ataques, para cerimônias externas dotadas de duas bocas encoiradas, os ilus**”³⁷ (Tavares, 1948, p.62).

Sobre o estudo histórico dos Afoxés, sugiro a leitura do texto de Magnair Barbosa no *Caderno 4* do Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia, *Desfile de Afoxés*, publicado no ano de 2010. Em *Carnaval ijexá*, não passou despercebido ao autor, no Capítulo *Orixás no carnaval*, a presença dos ilus, atabaques e cabaças que embalavam as pessoas através de músicas dedicadas aos orixás Oxun e Oxalá, ao menos nos primeiros afoxés.

Além dos Ranchos, Ternos e Afoxés, africanos, crioulos e mestiços também costumavam sair às ruas em janeiro para festejar os primeiros dias do ano conforme notícia O *Alabama* do dia 4 de janeiro de 1868:

—Temos bando a pé na estrada do Rio Vermelho!

Porém não precedeu annuncio.

—E que do bando?

—Não vê aquelle taul caracterizado a macaco, enganchão n`uma palma de

37. Grifo nosso.



Ilus do Ilê Axé Kale Bokun

pindoba, na frente d`uma tropilha de raparigas e rapazes, e a musica de barbeiros batendo adiante?

_Isso é a gente do terreiro de tia Julia, no Moinho, que subiu à pagode; não vê cada uma com sua insignia?

[...] _Vê aquella desesperada que quer furar o bombo?

É a Pulcheria, segunda mamãe do terreiro.

[...] _Sabe o que havemos de fazer? vamos tomar os nomes da sucia e levar para o Alabama.

_V. Que os conhece, va ditando que eu escrevo.

_Pulcheria, Maria da Preguiça, Leolpoldina carrapato, Lourença fateira, Joanna Bago molle, Belmira, Anninha da Rua d´Ajuda, Maria Carolina, Valeria, Maria Mãe de Filho, Juliana; as outras não conheço.

_Agora os homens.

_Faustino, Ambrosio, Salomão, Almeida carnicheiro, Folô, Jorge, Darico, Gregorio, Miguel, Manuel Girota e Marcos.

_Bem, por aqui se o chefe da polícia quizer pode mandar chama-los.

Além da notícia sobre o folguedo, o autor do texto nos traz uma série de informações curiosas. Não temos dúvidas que se trata de uma “brincadeira”, no sentido falado pelas pessoas mais velhas dos terreiros. Em outras palavras, algo repleto de significado religioso. Não é à toa que as pessoas do terreiro levam no pescoço as contas de seus respectivos orixás. Chama-nos também a atenção a descrição “do taful caracterizado a macaco, enganchado n`uma palma de pindoba”.

A expressão “taful” é utilizada para descrever um tipo cômico utilizada no século XVIII. A descrição não deixa dúvida que se trata de um mascarado que puxava o bando segurando nas mãos uma palma que provavelmente poderia ser de dendezeiro. A presença de máscaras em acontecimentos que envolviam africanos na Bahia oitocentista não era novidade. No dia 15 de março de 1864, por exemplo, O *Alabama* denunciava a presença de um mascarado durante o enterro de um papai de terreiro chamado Turibio. Turibio tinha casa de candomblé situada à Rua da Poeira, conforme informação na edição de dois dias anterior à primeira notícia. Era pessoa influente e teve à frente de suas exéquias Maria Júlia, Constancia, Lucinda da Rua das Flores, Maria Theóphila e os Ogans Pedro, filho do finado Chico-papae. O Babalorixá Turibio teve missa celebrada no convento de São Francisco pelo capelão Frederico e em seguida um “competente caruru e a nunca fastidiosa caxaça”.

Voltando à notícia sobre o bando das ruas do Rio Vermelho, temos que chamar a atenção que Pulcheria referendada como “segunda mamãe do terreiro” de tia Julia do Moinho vinha também tocando um tambor. Pena que o jornal não nos informa o sobrenome de outras mães, pais e ogans de terreiros que tomavam parte da festa.

Outro “brinquedo” organizado pelos africanos era o boi. Oito meses após a notícia sobre o bando, o *Alabama* de 26 de setembro de 1868 informava sobre este festejo num dia de domingo num terreiro do Engenho Velho:

Vi bonitas creoulas, e como sou apaixonado pela *fructa*, quasi que me torno *vermelho*³⁸, porque palavra de honra, tive vontade de trazer uma e *conservar-a* para mim.

Estavam elegantemente vestidas com umas saietas, umas toalhinhos com uns chocalhos pela cabeça e uns rabos de cavallos na mão, e no meio dellas haviam algumas pretas africanas que, como vundunças antigas, tomaram parte da folia.

Depois o papae de terreiro, acompanhado de outro preto velho, trouxe para o meio do circulo **um boi todo enfeitado de fitas, contas, busios e uma capa vermelha, etiqueta do sacrificio, e deu-se logo principio ao brinquedo**³⁹.

Esta é outra notícia que merece atenção pela presença de detalhes como mulheres vestidas de saetas, os chocalhos presos a toalhinhas na cabeça e rabos de cavalo da mão. O rabo de cavalo é uma insignia por excelência dos reis e rainhas africanas. Chamados de *eruexin*, rabo de cavalo ou *erukerê*, rabo de boi, ou simplesmente

³⁸. O autor referia-se à vitória das eleições do partido vermelho naquele dia. Alusão àqueles que se posicionavam contrários à escravidão.

³⁹. Grifo nosso.

espanta moscas, nos candomblés aparecem associados aos orixás caçadores liderados por Oxossi e a Iansã, por sua relação com este. Em 16 de fevereiro do ano seguinte, mais um auto do boi estava sendo descrito pelo *Alabama*, dessa vez no contexto da celebração de “fechar o balaio”, “obrigação realizada pelo candomblé que antecede a quaresma”. É nesta matéria que os autores apresentam uma lista que contém mais de cinquenta nomes de pais e mães de terreiros da cidade de Salvador e do Recôncavo baiano: Cachoeira, São Félix, Maragojipe, Santo Amaro e São Felipe.

Até a sua morte, Eduardo Ijexá manteve um culto particular, restrito à sua família e a poucas pessoas. Gostava de falar um *iorubá* que teria aprendido com a sua mãe e a sua avó. Fazia questão de corrigir: “É Iguexá”. Em matéria do jornal *A Tarde* de 05 de março de 1976, a africana de raízes em Abeokuta, Ana Alakija, resumiu Eduardo como “um *nagô* perdido no tempo”. Eduardo constituiu uma família formada por dois casais. No tempo da entrevista de Ana, já morava todos juntos: sua esposa, filhos e netos.

No livro *A Bahia de Todos os Santos: Guia das ruas e mistérios*, escrito por Jorge Amado na década de quarenta, o autor demonstra familiaridade com Eduardo Ijexá e dedica um trecho do livro de crônicas sobre a cidade de Salvador. Ele escreve:

EDUARDO MANGABEIRA, EM CUJAS MÃOS REPOUSA A TRADIÇÃO IJEXÁ na Bahia, o último dos grandes babalaôs, zela pelos orixás em seu terreiro fechado, onde não penetram turistas, nem os indóceis africanologistas de meia-tigela que pululam atualmente nas ruas da cidade. [...] Longe de tudo isso, no recanto, e na dignidade de suas funções de guardiões dos deuses da nação ijexá, o venerando Babalorixá conserva o axé, guarda o segredo, impede que o mistério seja violado e degradado [...] Anda para os noventa anos. Parece uma árvore frondosa, parece um rei revestido de maior dignidade. Eduardo de ijexá, pai de sua nação (AMADO, 1996, p.166).

O único terreiro puro da nação ijexá é a casa do Babalorixá Eduardo Antônio Mangabeira, Eduardo de Ijexá, personalidade eminente no candomblé. Fica no Jardim Madalena no fim da linha de Brotas, onde se realiza uma festa anual, sempre nos começos de outubro para Logunedé (santo ijexá que é metade Oxossi, metade Oxun) (idem, p.180).

Pena que não tivemos mais notícias das cartas enviadas por Eduardo Ijexá nos anos de 1950 por Pierre Verger ao rei de Ijexá, “que as recebeu bastante emocionado”. No livro *Orixás*, Verger informou:

[...] levei ao Rei de Ijexá na Nigéria, uma carta escrita pelo digníssimo pai-de-santo Eduardo Ijexá, na qual ele o saudava com termos iorubás tão apropriadamente escolhidos que lhe valeu uma resposta deste soberado que o tratava de primo” (BOULER, 2002. p.198).

Nos anos de 1950, Eduardo Ijexá enviou cartas redigidas em iorubá perfeito ao seu pa-

rente distante, o rei Ilèsà, que as recebeu das minhas mãos com muita emoção (idem).

Nesta mesma ocasião⁴⁰, Verger levou ao conhecimento do Ataojá de Oxogbo⁴¹, notícias sobre o culto de Oxun. Ele contou no livro *50 anos de fotografia*, capítulo XXVII:

Ataoja, rei de Oshobo, cuja dinastia está ligada ao culto de Oxun ficou exultante ao saber que um fervoroso culto era feito para esta divindade no Brasil e envia para Senhora, aos meus cuidados, pulseiras de cobre e seixos de rio provenientes do altar de Oxun (VERGER, 1982, p.258).

Lamentavelmente Verger apenas se ocupou das regiões do Sudoeste da Nigéria e do Sudeste do Daomé e nada informou sobre outras regiões da África. Também não tivemos notícias das entrevistas realizadas pelo Professor Vivaldo da Costa Lima com Eduardo Ijexá nos anos 70, que tanto ouvi citar por ele próprio. Dispomos apenas de breves relatos e memórias fragmentadas sobre um homem negro, forte, e de poucas palavras. Na casa fundada por Severiano Santana Porto, Eduardo de Ijexá é referendado como amigo e irmão, não podendo ser diferente, ambos haviam sido consagrados a Logun Edé.

⁴⁰. Sobre isso ver também texto de Waldeloir Rego, A Bahia de Pierre Verger publicado na *Revista da Bahia* v. 32, nº29 no ano de 1999.

⁴¹. Oxogbo é capital do Estado Oxun na Nigéria.

*Os Candomblés Ixexás nos
Estudos Afro-brasileiros*



Não estamos bem certos, de fato, quando o chamado “rito nagô do ketu” “passou a significar o rito de todos os nagôs” (LIMA, 2001, p.30). No entanto, já sabemos que para além das questões históricas envolvendo os iorubás do oeste e os fons do leste durante os séculos XVIII e XIX que tornaram possível o traslado de sacerdotes, a exemplo dos fundadores dos terreiros do Engenho Velho e do Alaketu, já tão bem estudados por alguns autores, tem-se que levar em conta a participação dos intelectuais nesta construção, a começar pelos primeiros estudos realizados por Raimundo Nina Rodrigues que superestimou os nagôs, especialmente os vindos de ketu, acompanhado por Edison Carneiro, Roger Bastide, Pierre Verger e outros. O próprio Vivaldo da Costa Lima (LIMA, 2003, p.31) vai insurgir-se contra esta ideia e dizer que “nada prova no atual estado da pesquisa historiográfica e antropológica, que os africanos vindos de ketu tivessem seus sistemas religiosos mais estruturados como teria observado Pierre Verger”. Vivaldo da Costa Lima estava revisando os estudos afro-brasileiros na década de 60.

Verdade é que o povo de candomblé sempre soube diferenciar as chamadas *nações de candomblé*, e esta diversidade, como sugere Bastide (1978, p.58), a maioria das vezes esteve mesmo ligada às suas origens étnicas, ao menos no princípio. Roger Bastide, que teve

contato com os candomblés da Bahia no ano de 1944, no livro *As Religiões Africanas no Brasil* fez questão de assinalar que “na Bahia, onde as casas de candomblé são inúmeras e não estão todas registradas na polícia, as diversas nações se conservam bem separadas” (1971, p.270).

A preocupação com o número de candomblés e suas respectivas nações esteve presente desde cedo nos estudos afro-brasileiros. O próprio Nina Rodrigues informa no tempo que realizou as suas pesquisas (1862-1906) que ouviu dizer por algumas pessoas:

[...] que elevava a quarenta ou cinquenta, cálculo que me parece excessivo, embora só na estrada do Rio Vermelho saiba da existência de seis principais. Estão entre estes três dos mais afamados, o do Gantois, o do Engenho Velho e o do Garcia. É quase impossível calcular o número dos oratórios particulares (RODRIGUES, 1935, p.62).

É bem provável que dentre esse número esteja alguns terreiros ijexás, ou que o terreiro do Garcia referido por ele, possa ser o mesmo que Donald Pierson, que realizou pesquisa nos anos de 1935 a 1937, numa nota de número 4 tenha se referido em Brancos e Pretos na Bahia como um dos “puros candomblés nagôs, o de Língua de Vaca, que foi organizado por pretos de origem igexá e egbá” (1971, p.306).

O Congresso Afro-Brasileiro da Bahia, realizado entre os dias 11 e 20 de janeiro de 1937, foi fruto dos esforços somados entre lideranças religiosas como: Martiniano Eliseu do Bonfim, Eugênia Anna dos Santos, Bernadino da Paixão, Manoel Falefá e intelectuais como Reginaldo Guimarães, Azevedo Marques, Aydano do Couto Ferraz e, sobretudo, Edison Carneiro. Um dos seus maiores resultados foi sem dúvida a criação da União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia. É o próprio Edison Carneiro que informa que havia na Bahia cerca de cem candomblés conforme os estudos iniciados por ele em 1933.

Nos *Candomblés da Bahia* (1953, p.41), Edison Carneiro cita que do total dos 67 inscritos na União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia, examinados por ele, quatro chefes que declararam a si mesmos ijexás. Temos que ficar atentos também às duas declarações “ilú-ijexá” que aparecem na lista de Carneiro, classificadas por ele como “designações vazias de sentido”.

Em seguida, Carneiro afirma que os candomblés mais importantes são os de nação ketu (1954, p.43) e não obstante o número que encontrou de candomblés ijexás, limita-se a dizer: “Entre os de ijexá, o de Eduardo Mangabeira, no X.P.T.O” (idem).

Talvez nenhum outro estudioso tenha atentado-se à diversidade de nações de candomblé do que Roger Bastide, isso é ao menos o que nos parece revisitando seus estudos. Ele, em várias passagens, refere-se à nação ijexá, a qual descreve de forma poética, dizendo que é a que se “toca o atabaque tamborilhando com as mãos” (1945, p. 65). Ao longo de outros trabalhos, Bastide vai nos fornecer outras características desta nação.

Já na apresentação do *Candomblé da Bahia*⁴² (1978, p.15), Bastide refere-se à nação ijexá ou candomblé ijexá ao lado dos candomblés nagô e ketu “como os mais puros”. Nas *Religiões Africanas no Brasil* (1971, p.272) o autor apresenta breve resumo das diversas nações: “[...] ketu (computei dezesseis), igexá (oito), jeje (provavelmente três cuja principal é a chamada Bogun), [...] angola uma dúzia”. Bastide reviu a sua lista e posteriormente em *Imagens do Nordeste Místico em preto e branco*, no capítulo (1945, p.63) que dedicou ao “Mundo dos candomblés,” afirmou:

Hoje existem na Bahia terreiros Ijesha, descendentes dos Ijesha yorubanos, mais ou menos em número de cinco; terreiros “quete”⁴³, descendentes dos negros “ketu”, e que reúnem quase tudo que se convencionou chamar de cultura “nagô”

⁴². O livro foi publicado em francês pela primeira vez em 1958. Depois tivemos *Les Religions africaines au Brésil* em 1960 e *Images du Nordeste mystique en noir et blanc* em 1978.

⁴³. Certamente “ketu”.

(São mais numerosos), cerca de quinze; terreiros “gêge” que seguem a tradição dahomeana, em número de seis; terreiros angola (três); terreiros congo (um).

É digno de nota chamar a atenção que embora Bastide tivesse contato com a afirmação de que o modelo ketu reúna quase tudo o que se convencionou chamar de cultura nagô, ele distingue os candomblés ijexá.

Todavia, uma das maiores contribuições de Roger Bastide sobre o assunto do qual estamos falando, é a sua lista de 86 terreiros da Bahia, apresentada por ele como anexo do livro *Imagens do Nordeste Místico em preto e branco*, “reconstituída com o auxílio de dados fornecidos pela polícia e por Antônio Monteiro.” A lista de Bastide contendo o endereço do candomblé, seguida da nação, do nome do responsável da casa e do orixá principal mereceria maior atenção, tanto para assinalar alguns erros cometidos por Bastide, como também sinalizar alguns mecanismos sutis utilizados pelo povo de santo para se proteger. É verdade que pais e mães de terreiros afamados puderam contar com a proteção de pessoas influentes na sociedade, mas também é certo que estes homens e mulheres nunca deixaram de estar atentos aos mecanismos de controle da sociedade que os perseguia o tempo todo. Assim, por exemplo, vamos encontrar na lista de Bastide candomblés registrados em nome de outra pessoa e candomblés de



Atabaques do Ilê Axé Kale Bokun

nação angola, os mais perseguidos, registrados com o nome de outra nação, apenas para citar dois exemplos. É mais provável que o que poderia ter sido um erro de Bastide e de Antônio Monteiro, possa ter sido uma estratégia de alguns sacerdotes a fim de proteger o seu culto, afinal, os livros de notificações da Delegacia de Jogos e Costumes demonstram que a polícia conhecia bem os candomblés e possuía familiaridade com as suas festas⁴⁴, conforme pode se ler na ronda noturna do plantão das 8 horas do dia 19 às 8 horas do dia 20 de julho de 1953:

A ronda noturna foi iniciada a hora de costume sendo de início levada a efeito uma fiscalização especial nos candomblés que hoje realizam festas. Foram eles: o terreiro de Aninha em São Gonçalo, Rufino no Beiru e Pedro em Armação, isto porque uma grande caravana de turistas argentinos e paulistas visitaram estes candomblés; daí nossa preocupação em fazer com que referidas casas apresentassem aspecto sadio digno como mereceram aos visitantes⁴⁵.

Nota-se ainda que Bastide não pode seguir à risca a ordem que estabeleceu inicialmente: endereço, nação, responsável e orixá principal, pois as últimas anotações fogem desta tipologia. Constam

⁴⁴. Sobre o assunto ver também BRAGA, Julio Santana. *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: CEAO, 1995 e SANTANA, Edmar Ferreira. *O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2009.

⁴⁵. Arquivo Público do Estado da Bahia. Secretaria de Segurança Pública. Delegacia Especializada Jogos e Costumes. Livro de Ocorrências de 13/05/53 a 23/07/53. Caixa 13. p.97.

apenas o endereço seguido do nome do responsável e um único caso que consta apenas o endereço. Para nós, todavia, interessa a informação dos pais e mães de santo que se auto declararam ijexás. Bastide, como já citamos acima, dos 86 candomblés, chamou a atenção de 6 casas ijexás, embora na sua lista apareça um total de nove casas. Bastide deixou de fora algumas casas que haviam se passado por ijexá e não contabilizou aquelas onde aparecia a declaração ijexá/ketu e ijexá/angola/ketu. Antes de listarmos os candomblés ijexás informados por Bastide, gostaríamos de chamar a atenção para o fato de que o candomblé de Maria Genoveva do Bonfim está identificado como ketu e ijexá. Maria Genoveva é a legendária Maria Nenem, uma das matriarcas do candomblé congo/angola da Bahia. Bastide teria se enganado? Talvez sim. Mas era comum também o trânsito de sacerdotes em outras casas com suas respectivas nações, investidas de suas indiossincrasias. Isso dependia apenas do grau de afinidade dentre eles. Desta maneira, aos poucos, iam-se construindo teias que ultrapassavam laços consanguíneos e rituais compactuados pelos “primeiros africanos.” No ano de 1917 mesmo, Severiano Santana Porto subiu à casa de Maria Nenem para lhe ajudar a colocar um “barco”⁴⁶ onde teve uma filha pequena⁴⁷. Como vemos ainda se tem muito a investigar sobre a lista de Bastide, bem como sobre estas relações entre pais e mães

⁴⁶. Nome dado à iniciação no candomblé.

⁴⁷. Espécie de afilhada.

de santo. Citaremos abaixo os candomblés ijexá:

10- Estrada de Joaquim de Couros (Via R. Vermelho de baixo) Igexa. Mãe: D. Joana de Ogun. Terreiro de Ogun⁴⁸.

11- Rua Presidente Vargas. Camarão. Igexa. Pai: Eduardo. Casa de Omolu.

19- Rua Língua de Vaca. Igexa. Mãe: D. Emília (+) Terreiro de Xangô⁴⁹.

23- Beiru ou Bauru. Queto e Igexa. Mãe: Maria Genoveva de Bonfim. Casa de Oxun.

40- Ponte de Manguera. Igexa e queto. Casa de D. Catarina⁵⁰.

48- Pedra de Mina-Coxe. Igexa. Casa de A.S.

49- Capelinha de São Caetano. Angola e igexa. Casa de Zé Pequeno.

50- São Caetano (Gomea) Igexa. Mãe: Idalice Santos. Casa de Omolu e Xangô.

57- Pilar nº30. Igexa. Mãe: D. Elesia. Casa de Oxalá.

Outro trabalho que merece ser comentado é o de José Valadares. A sua primeira edição teve tiragem de trezentos exemplares e foi publicada pela Livraria Turista Editora em parceria com a Livraria Progresso Editora. O livro chamou-se *Béabá da Bahia*. Uma segunda edição foi feita pela Editora da Universidade Federal da Bahia em

48. Joana de Ogun residia à Ladeira da Glória, 4 em Amaralina. APEB, Republicano, SSP- Delegacia de Jogos e Costumes, *queixa nº219*. Período 14/11/56 a 13/12/57, p. 95.

49. Esse é o candomblé referido por PIERSON e BASTIDE entre os Ijexás puros. Bastide utiliza uma cruz porque D. Emília havia falecido durante uma de suas estadas em Salvador, o que lhe permitiu fazer a etnografia, mesmo breve, do ritual ijexá que envolve a morte a apresentado por ele no livro: *Imagens do Nordeste Místico em Preto e Branco* (1945, p.101). Atualmente no local funciona o Departamento de Polícia Técnica.

50 .Conhecida como Catita Ijexá do Ponto da Mangueira.

2012, portanto depois de sessenta anos, na *Coleção Nordestina*. Valadares está escrevendo entre finais dos anos 40 e início dos anos 50, no Governo de Octavio Mangabeira. Sobre os candomblés, o autor afirma:

Na Secretaria de Segurança Pública existe um registro de todos os candomblés. São mais de uma centena. Nenhum pode dar festa pública sem pedir licença à polícia. Daí a necessidade de registro (2012, p.80).

Sobre as nações de candomblé, o autor acrescenta:

Esses organismos poderosos, guardando a tradição africana está dividida em nações. São como as seitas protestantes: os artigos de fé são os mesmos, mas as diferenças estão na denominação e métodos de adoração. Principais: queto (de origem sudanesa-nagô), jeje (idem) ijexá (idem) angola (de origem bantu); congo (idem) e caboclo (produto de mistura local) (Idem, p. 83).

Resguardamos-nos de fazer comentários sobre a compreensão d nação jeje por parte do autor⁵¹ e do culto ao caboclo⁵², pois na página seguinte, entre os 10 terreiros de nação ketu, 3 terreiros de nação jeje, 1 terreiro de nação congo, 7 terreiros de nação angola, 4 terrei-

51. Sobre o assunto ver PARÊS, Luís Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. 2ª edição. Campinas: UNICAMP, 2007.

52. Sobre o caboclo ver: SANTOS, Jocélio Teles. *O Dono da Terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: SarahLetras, 1995.

ros de caboclo, o autor cita três casas ijexá: a de Eduardo Antônio Mangabeira, mais conhecido como Eduardo Ijexá, Joana de Ogun e o candomblé de Catita do Ponto da Mangueira.

Jorge Amado no livro *Bahia de Todos os Santos: guia de ruas e mistérios*, escreve: “Em 1944, com o auxílio de amigos entendidos e autoridades, organizei uma relação de 117 candomblés naquele ano funcionando na cidade do Salvador, ainda violentados e perseguidos” (AMADO, 1996, p.175). Em seguida ele acrescenta: “Já sabemos que a estatística oficial de 1956 consignou a existência de mais de 600 candomblés na Bahia. Com o auxílio de Vivaldo da Costa Lima, cheguei a 612” (idem).

Vivaldo da Costa Lima (2003, p.12) segundo informa na introdução do seu trabalho sobre *a família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia*, teria se utilizado de dados de uma pesquisa sobre as casas de santo, elaborada no Centro de Estudos Afro-Orientais pela equipe do Setor de Estudos Sociológicos e Antropológicos, iniciada com um levantamento dos candomblés situados na zona urbana da cidade de Salvador. “Este levantamento foi periodicamente revisto e atualizado entre os anos de 1960/1969 e seus últimos dados fornecem o total de 992 casas registradas” (LIMA, 2003, p.12). Lamen-



Detalhe Arabesco

tavelmente esta pesquisa por questões diversas não foi publicada conforme nota nº 16 do autor (idem, p.41). Outro fato lamentável é que “as fichas de terreiros localizados nos subúrbios como Paripe, Periperi, Plataforma, Itapoã e outros distritos do Município de Salvador, por motivos de várias ordens que se resumem na extrema limitação das verbas então destinadas às pesquisas do CEAO” (LIMA, 2003.p.41) foram deixadas à parte, observa Vivaldo.

No ano de 1981, o Centro de Estudos Afro Orientais organizou sob a forma de um curso de extensão o 1º Encontro de Nações de Candomblé. O evento foi realizado nos dias 1 a 5 de junho⁵³. O encontro contou com uma palestra de abertura ministrada pelo Professor Vivaldo da Costa Lima; a Ialorixá Olga do Alaketu falou sobre a nação ketu; a nação angola ficou a cargo do Xicaragongo Esmeraldo Emérito Santana; a nação jeje, do Ogan do terreiro do Bogun Jehová de Carvalho; o candomblé de caboclo foi apresentado pelo Xicaragongo Almiro Miguel Ferreira e o Sr. Sérgio Barbosa, na ocasião presidente da FEBACAB, fez um histórico da Federação Bahiana de Culto Afro-Brasileiro, comentou sobre o I Congresso do Culto Afro-brasileiro realizado entre os dias 27 a 29 de março de 1980 (1984, p.71)

⁵³. O encontro foi publicado no 10º Volume da série Estudos/documentos do CEAO-UFBA no ano de 1984.



Detalhes da cadeira de Xangô

onde participaram 183 terreiros, 53 centros, 57 delegados e 3 terreiros independentes, totalizando 296 representantes. Por ocasião do 1º Encontro de Nações de Candomblé, Sr. Sérgio Barbosa informou que havia 660 terreiros ketu; 350 terreiros angola; 271 giro de caboclo, 50 umbanda; 4 jeje; 1 mesa branca e 14 ijexá (idem, p.73). Palestrou ainda Hamilton de Jesus Vieira, na ocasião, estagiário de jornalismo.

Na palestra de abertura o Professor Vivaldo da Costa Lima mencionou a pesquisa realizada pelo CEAO, a qual nos referimos anteriormente, e limitou-se a citar apenas na lista dos vinte terreiros estudados, o de Eduardo de Ijexá (1984, p.12):

Os grupos étnicos de fala iorubá que foram introduzidos no Brasil eram geralmente chamados de nagôs. Porque essa palavra iorubá é de uso recente inclusive aqui na Bahia, onde nós somos um pouco responsáveis pela maneira com que as diversas nações de língua iorubá que eram bastante distintas, isoladas, passaram a ser chamadas iorubá, ou seja, pelo nome geral da língua que se teve nesse movimento isolado e nacionalista dos africanos no movimento da independência da Nigéria (1984, p.17).

Pesquisas etnológicas e historiográficas tem mostrado a diversidade desses grupos de que nos ficaram etnônimos mais correntes, oió, queto, ijexá, egbá.

Na linguagem de candomblé, entretanto, os termos nagô e ijexá são os mais correntes. Este último ao ritmo de um toque especial de atabaque para os orixás cultuados entre os ijexás da Nigéria Ocidental como Oxun, Ogun, Obatalá, Logun Ede, etc. Um velho e respeitado pai de santo da Bahia, Eduardo Mangabeira é mais conhecido pelo seu apelido que é o nome da terra de seus pais: Eduardo de Ijexá (idem).

Ainda sobre a pesquisa realizada pelo CEAO entre os anos de 1960 e 1969, Jocélio Teles (1995, p.21) no livro *O Dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia* apresenta uma tentativa de cruzamento entre os dados desta pesquisa com os fornecidos pela Federação Bahiana do Culto Afro-brasileiro. Em 1969 aparecem 16 candomblés ijexá e em 1981, este número cai para 14 candomblés.

No período de setembro de 1981 a outubro de 1982, a Secretaria de Indústria e Comércio em parceria com o Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia, realizou o cadastro de 1.262 casas de culto na Região Metropolitana de Salvador. Os dados gerais foram apresentados no Capítulo 5, intitulado: Os cultos afro-brasileiros e o mercado informal de trabalho na região metropolitana de Salvador (1983, p.61-65). O relatório chamado: *O Gigante invisível: estudo sobre o mercado informal de trabalho na Região Metropolitana de Salvador* não traz, porém, um detalhamento das chamadas nações

de candomblé, o que vamos encontrar na página 19 do trabalho do professor Jocélio Teles dos Santos já citado. A distribuição está por gênero. Nação ijexá aparece com 9 homens e 38 mulheres. Aparecem também a autodenominação angola/ijexá; ketu/ijexá; jeje/ijexá; angola/jeje/ijexá e caboclo/angola e ijexá.

No ano de 1997, o Grupo Gay da Bahia realizou uma pesquisa em 500 terreiros de candomblé da cidade de Salvador. A pesquisa fazia parte de um projeto de prevenção à AIDS, intitulado "AIDS e Negritude" realizado pelo Centro Bahiano Anti-AIDS, conveniado com o Ministério da Saúde. Das casas distribuídas em 98 bairros da região metropolitana (1998, p.13), 57% se auto denominaram ketu; 28% angola; 3% jeje e 1,7% ijexá, o que corresponderia a 8 casas de candomblé.

Trabalho mais elaborado, foi, por fim, realizado no ano de 2006 pela Secretaria Municipal de Reparação e da Habitação em parceria com o Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia, intitulado: *Mapeamento dos terreiros de candomblé de Salvador*. Esta pesquisa identificou 1.408 terreiros e cadastrou 1.162. Destes, 15 casas identificaram a si mesmos como ijexás, o que corresponde a um percentual de 1,3% da pesquisa segundo o

coordenador da pesquisa, o professor Jocélio Teles⁵⁴. Dias após ter sido divulgado os resultados deste levantamento, a jornalista Cleidiana Ramos já fazia matéria para o jornal *A TARDE* do dia 29 de julho de 2007 chamando a atenção para a resistência de terreiros ijexás na cidade de Salvador e a sua preservação em alguns templos da capital da Bahia, a exemplo da casa fundada por Severiano Santana Porto no bairro de Plataforma, subúrbio ferroviário da cidade de Salvador.



Atabaque e Gan

54. SANTOS, Jocélio Teles dos. (Org.) *Mapeamento dos terreiros da cidade de Salvador*. Salvador: EDUFBA, 2008.

O Santo de Canudos e a Cidade de Palhas

18 20 30 40 50 60 70 80 90 100 110 120 130 140 150 160 170 180
pedre que servio 56 p. a Vantia, e nao p. a Propaga



[illegible]

A primeira escrita sobre o Ilê Axé Kale Bokun apareceu no ano de 2006 e foi realizada pela antropóloga Neivalda Oliveira que num breve texto intitulado *“Por todos os tempos, a Casa das Riquezas Profundas*, tendo como objetivo requerer à Fundação Cultural Palmares o registro desta comunidade como Patrimônio Imaterial, lançou luzes para uma etnografia mais atenta e apurada sobre o grupo religioso cuja origem remonta aos finais do século XIX. A professora Neivalda gozava de uma posição privilegiada nessa casa de candomblé, pois além de fazer parte do grupo, contou com a memória de Estelita Lima Calmon, na ocasião, octagenária e Ialorixá do Ilê Axé Kale Bokun, função que exerceu até o ano de 2016, quando faleceu aos 97 anos de idade. O texto de aproximadamente sete laudas logo ganhou as redes sociais e hoje é referência para se pensar a presença da nação de candomblé ijexá no Brasil a partir da casa fundada por Severiano Santana Porto. De acordo com o texto havia um grupo de africanos ijexás que morava na Baixa de Quintas. À frente deste grupo estava uma liderança chamada Tia Cândida. Tia Cândida era consagrada ao orixá Oxalá, vivia do comércio de miçangas africanas e tinha muitos parentes consanguíneos. Dentre estes estava Tia Jerônima. Jerônima era filha do orixá Oyá, era tia consanguínea de Severiano Santana Porto e teria sido a responsável pela sua iniciação. Ela, juntamente com outros “parentes”, teria

saído da região da Baixa de Quintas para bairros mais afastados do centro e ido para regiões da Cidade Baixa como a Ribeira, a Massaranduba e o Uruguai. Outro reduto de africanos ijexá, lembra Neivalda, era a região do Dique do Tororó, onde havia o terreiro de Majebassã, figura que nos ocupamos anteriormente.

Outra versão sobre a origem da casa fundada por Severiano, menos divulgada e desconhecida pela própria comunidade, é encontrada no livro intitulado: *Pai Zezito de Oxun, a chegada da nação Ijexá ao Rio de Janeiro*. Trata-se de uma publicação comemorativa ao cinquentenário de iniciação de José Zeferino Aquino, ou Pai Zezito de Oxun, como é carinhosamente chamado. Pai Zezito foi iniciado pelo Babalorixá Severiano Santana Porto em novembro de 1956 e após cumprir o período de um ano, prescrito no seu tempo para os iniciados, chegou ao Rio de Janeiro em 1958, até que em 1960 em Belford Roxo fundou o Ilê Ti Oxun Omin Ia Ila Obá Ti Odou Ti Ogun Alé. A publicação é de 2005 e sobre o breve histórico da nação ijexá no Brasil, pode-se ler:

A raiz da nação ijexá foi trazida da África para a Bahia, por Tia Aminã D’Oxalá, africana irmã da mãe de Severiano Santana Porto, Pai Severiano, e mãe de santo dele. Os pais de Severiano, Tio Obebê e Mãe Tatá,

também eram africanos. Tia Jerônima Aminã plantou o primeiro Axé Ijexá, a sociedade Beneficente, Cultural, Recreativa São Miguel, em Quitandinha do Capim, Barbalho, Salvador, Bahia. Quando ela faleceu, o Axé foi passado para Pai Severiano, que o levou acompanhado de Tio Axupá para Plataforma, no Bate Estaca e mais tarde para o Alto do Sertão n. 98, onde está até hoje (AQUINO, 2005, p.10).



Fachada da casa do Pai Zezito de Oxun (Rio de Janeiro)

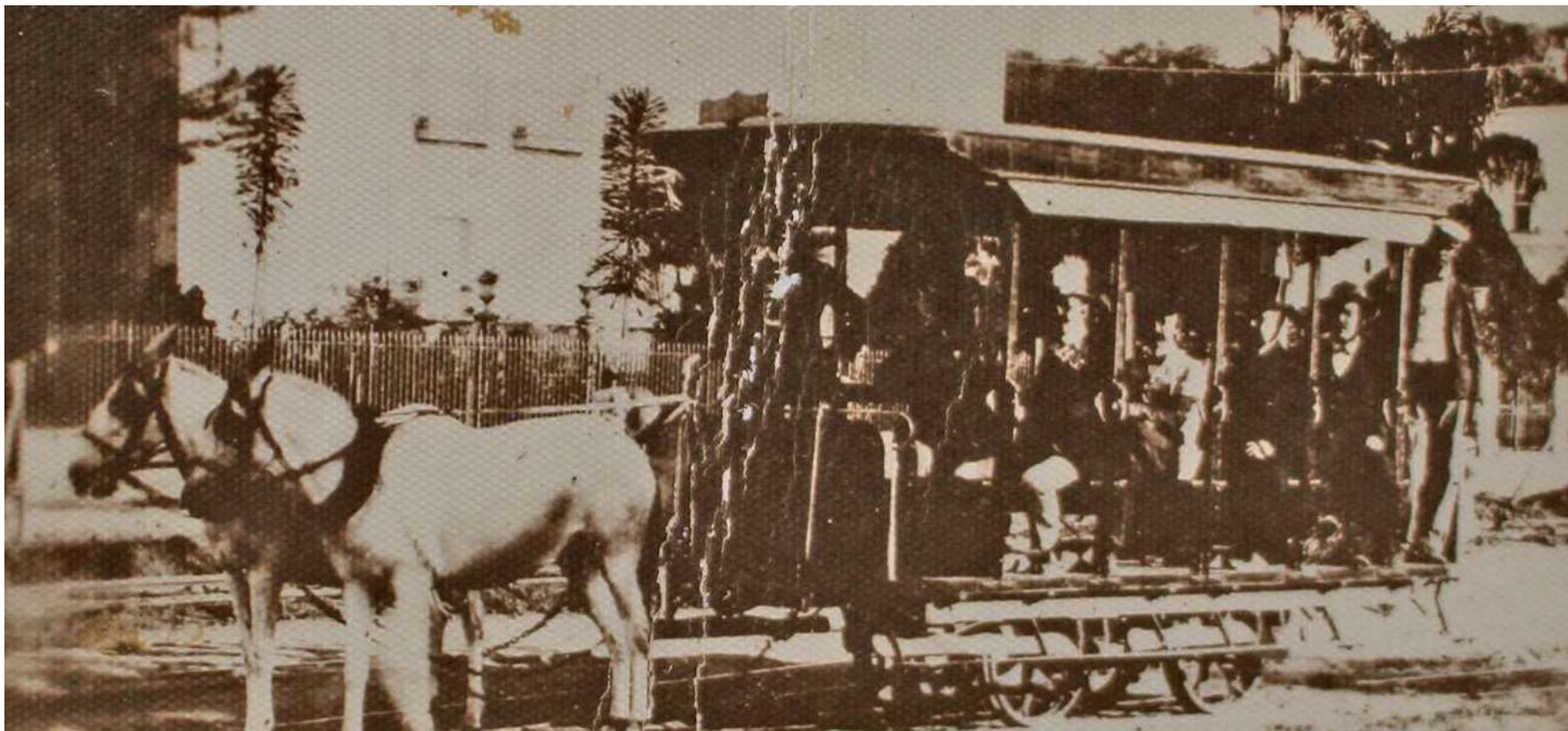
Acervo do autor

Não pretendemos confrontar as versões sobre a origem da comunidade fundada por Severiano Santana Porto. O fato é que elas, para além de ambiguidades e distinções, nos fornecem elementos co-

muns. Trata-se de uma comunidade que teve a sua origem num núcleo familiar africano de indivíduos que transitavam na região da Baixa de Quintas, Quitandinha do Capim e Dique do Tororó e que depois se deslocou para lugares mais afastados do centro da cidade como os bairros do Uruguai, Massaranduba e Ribeira. A versão registrada por Neivalda traz ainda o curioso fato de Tia Cândida ser uma negociante de produtos importados do Continente Africano, atividade que se tornará mais comum no século XIX.

Pelas ruas do centro antigo

Segundo alguns autores, como Kátia Mattoso (1992) e Anna Amélia Vieira Nascimento, Salvador ainda no século XIX não passava de uma cidade de pequena e modesta urbanização. Com praças e ruas sem calçamento, exceto o seu núcleo central, ladeiras, becos, travessas e largos feitos sem preocupação com a planificação, enfrentavam problemas com a iluminação precária feita com lampiões de gás que substituíram o emprego do azeite de peixe. No século XIX, uma Companhia passou a captar água dos brejos do Queimado e distribuir pelos chafarizes da cidade.



Em 1866, os bondes puxados a burro⁵⁵ já dividiam a opinião das pessoas quanto à segurança, mas várias linhas se espalhavam pela cidade ao longo de trilhos (Nascimento, 2007, p.82).

⁵⁵. APEB, Setor Privado, n°0011.

Outra dificuldade enfrentada era a questão sanitária apontada como uma das principais causas de doenças e epidemias que acometiam a cidade. Após a abolição e outros movimentos que impactaram na sua organização política, social e econômica, africanos e seus descendentes continuavam transitando pela cidade. Eram os mesmos homens e mulheres, que agora sob o estigma de representarem um impecílio para a civilização, permaneciam, como chamou a atenção o historiador João José Reis (2003, p.351) nas três primeiras décadas do século XIX: “trabalhando ao ar livre como artesãos, lavadeiras, alfaiates, vendedores ambulantes, aguardeiros, barbeiros, músicos, artistas, pedreiros, carpinteiros, estivadores...”, ou simplesmente, como sugere Kátia Mattoso (1992), “vivendo no limiar da pobreza”.

Regiões como a Quinta das Beatas, Cidade de Palha, Quintandinha do Capim e Dique do Tororó, que aparecem nos depoimentos sobre a origem de Severiano Santana Porto, eram no século XIX locais periféricos rurais da cidade, onde se concentrava grande número de africanos e gente pobre.

Um recorte espacial sobre a comunidade de Tia Cândida de

Oxalá nos foi dado por Valdenita Santos Amaral, de 81 anos, Iamorô do Ilê Axé Kale Bokun. Assim como um resumo da história recolhida por Neivalda Oliveira, Ekedí Anita faleceu no decorrer da pesquisa.

As tias dele, disse que morava na Cidade Nova que se chamava Cidade de Palha e vendiam coisa de africano e tal. Elas eram filhas né? Netas ou filhas de africano, por aí. E esta história quem falava, eu nem conhecia Severiano ainda, já ouvia falar isso. Ele aprendeu as coisas com as tias. Elas que fizeram o santo dele. A Quinta das Beatas é por causa do cemitério. Mas é aquilo tudo. Porque aquilo é enorme. Já ficou maior do que naquele tempo. A Cidade Nova já foi a Cidade de Palha. Quer dizer, a Cidade Nova já é o nome moderno ⁵⁶.

A Quinta dos Lázaros teria sido Vale com suficiente aguada doada por Tomé de Sousa aos padres da Companhia para ali fazerem lavouras à meia légua da cidade (SAMPAIO, 1949, p.250).

Já no final do século XIX, o administrador da Quinta e Hospital dos Lázaros ao dar notícias sobre os batuques realizados por africanos na porta daquela instituição, em 11 de setembro de 1870, nos traz notícias sobre a “cidade de palha” ao referir-se às negras carregando paus destinados à obra que estariam fazendo no morro situado

⁵⁶. Entrevista realizada no dia 23 de março de 2016.

A edição do Correio Mercantil de 24 de outubro de 1843⁵⁹ dizia:

Informarão-nos algumas pessoas, que lhe costume, ha tempos aesta parte, reunir-se grande número de africanos, de ambos os sexos, nos domingos e dias santos principalmente, nas visinhanças da Quinta das Beatas, districto do Cabula, o ahi atroarem os ares com estrepitosas folganças e *batuques*, assustando a quantas famílias habitta aquelles arredores, das quaes algumas justamete iquietas nos tem feito chegar esta noticia para que a divulguemos.

É, todavia, O *Alabama*, jornal que circulou entre 1860 e 1870 na cidade de Salvador, intitulado-se um periódico crítico e cistoso, onde a Quinta das Beatas mais será citada no expediente fictício criado por esse jornal, como aparece no dia 9 de agosto de 1866:

Pede-se ao Ilmo. Sr. Dr. chefe de polícia providências para que não consinta em certos pontos da cidade e seus arredores, como Cruz do Cosme, Engenho Velho, Campina, Quinta das Beatas, Engenho da Conceição, Matatu e outros, candomblés, onde se praticam os actos mais offensivos à religião e à moral, servindo tambem de esconderijo à escravos fugidos, que ahi se acoitam por muitos anos.

⁵⁹. <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=1862446pesq=quinta%20das%20beatas>



Fotografia do Dique: <http://aniversariodesalvador.atarde.com.br/antes-e-depois>

Notícia semelhante pode ser encontrada nas edições do dia 13 de maio de 1869 e 23 de fevereiro de 1870 apenas para citar dois exemplos. A Quitandinha aparece citada no *Alabama* de 18 de março de 1865, ao lado dos Curraes Velhos e da Rua Direita de Santo Antônio, como local onde negros sambam, cantam e dançam, incomodando os moradores.

Outra região da cidade, reduto de africanos, era o Dique do Tororó. Fazia parte da Freguesia de Nossa Senhora de Brotas, uma das mais

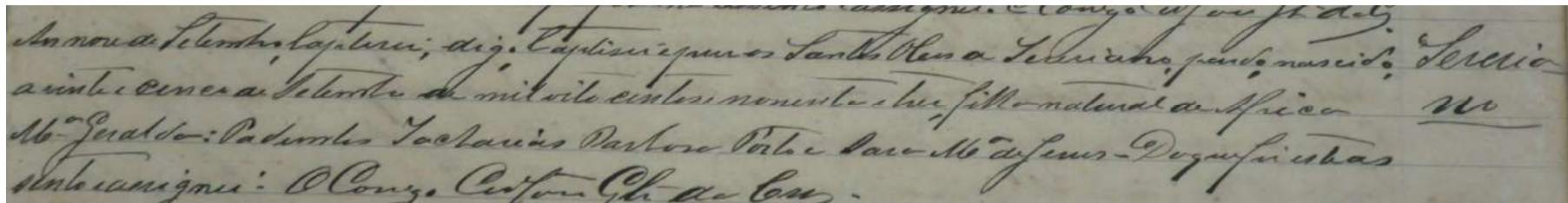
despovoadas (NASCIMENTO, 2007, p.58). Viviam ali de roças, pessoas simples e descendentes de africanos. O Dique era uma espécie de lagoa cercada por exuberante vegetação (MATTOSO, 1992, p.444) onde uma população rural extraia as suas riquezas do solo e algumas famílias faziam piquiniques.

Esse foi o cenário que encontramos quando iniciamos a pesquisa sobre a origem da casa fundada por Severiano Santana Porto. Juntou-se a isso

A busca de notícias sobre Severiano e suas redes de relações

A primeira notícia sobre Severiano Santana Porto nos chegou pelo Cônego João Gonçalves da Cruz da pia batismal da Paróquia da Sé:

Aos nove dias de setembro, batisei, digo batisei e pus os Santos Óleos a Severiano, pardo, nascido a vinte e cinco de setembro de mil oitocentos e noventa e três, filho natural de Africa Maria Geralda. Padrinhos: Zacharias Barbosa Porto e Dona Maria de Jesus, do que fiz este asento e assinei. Cônego João Gonçalves da Cruz. Setembro de 1896⁶⁰.



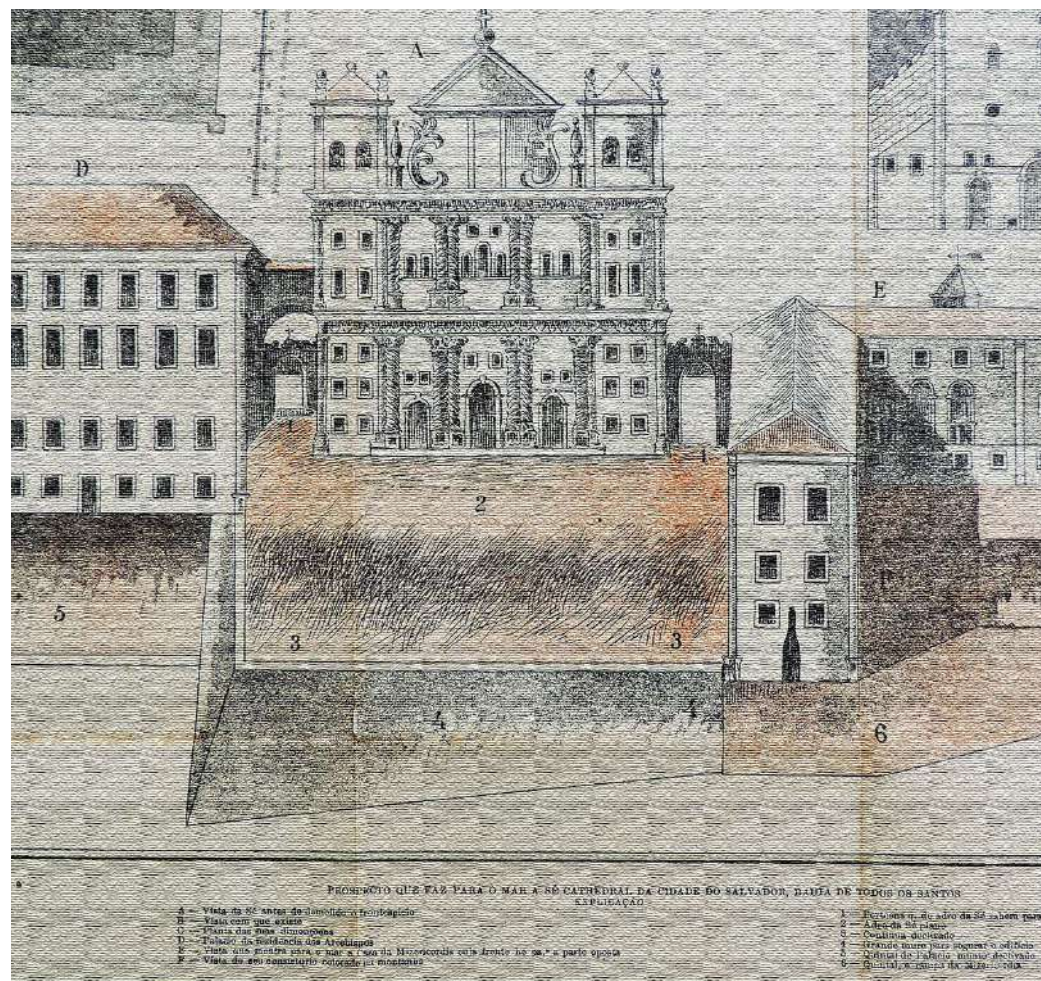
uma certidão de nascimento ditada pelo próprio Severiano quando tinha 56 anos de idade informando ter nascido no dia 25 de setembro de 1894 e ser filho de Maria Geralda Porto e Jovino Santana Porto, sendo seus avós maternos João Braz e Maria dos Santos Braz; e paternos, Paulino Porto e Maria Emilia Porto. De posse destas informações iniciamos uma pesquisa nos livros de assentos de batismo das freguesias da cidade de Salvador nos Arquivos da Cúria Metropolitana.

Os livros de assentamentos constituem verdadeiras caixas de surpresas, pois as informações neles contidos variam de acordo com o sacerdote. Assim, encontramos assentos mais detalhados do que outros. Nesse caso, o Cônego nos foi generoso, abreviou o nome de Maria Geralda, mas garantiu a sua origem para a posteridade, afirmou que ela era africana e descreveu o menino como pardo, designação cada vez mais

⁶⁰. ACMS, Paróquia da Sé, Estante 2 Caixa 24. p.80.

utilizada nos registros do século XIX para a negação da ascendência africana. A expressão “filho natural” significava que Maria Geralda era solteira. Ao contrário do informado em 1949, Severiano havia nascido em 25 de setembro de 1893 e não em 1894. Paralelo a isso, havíamos acabado de delimitar o espaço onde se encontrava a africana Maria Geralda e seus parentes, pelo menos num primeiro momento: A freguesia da Sé. Restava-nos a partir de agora, segui-los pelas ruas, becos, travessas, praças, largos, baixas, ladeiras e estradas.

Segundo Anna Amélia Vieira Nascimento (2007, p.53), a freguesia da Sé “começava nas Portas de São Bento, estendendo-se até o Beco do Ferrão, onde se delimitava com a freguesia do Passo”, desmembrada dela no início do século XVIII. A Sé ficava sobre uma motanha “onde se dividia com a freguesia de Nossa Senhora da Conceição da Praia.” Na parte inferior limitava-se com a freguesia de Santana através da Rua da Vala e também se limitava com a freguesia de São Pedro Velho na ladeira das Hortas e às Portas de São Bento.



Desenho da Sé Antiga no final do século XVIII nas Cartas de Vilhena ⁶¹

61. VILHENA, Luís dos Santos. *Recompilações de Notícias Soteropolitanas e Brasilicas*. Salvador: Imprensa Oficial do Estado, 1921.

No século XIX a Sé já havia deixado de ser um lugar ocupado pela elite e era formada cada vez mais por pessoas de camadas medianas e de pequenas famílias empobrecidas. Verdade é que, desde cedo, africanos circularam pela Sé e outras freguesias do núcleo central da cidade de Salvador, executando “todo serviço”. Agora ocupando grandes sobrados e lojas alugadas, famílias inteiras, constituídas através de uma complexa rede de parentesco, procuravam se reorganizar nos novos modelos de organização habitacional urbano, como sugere Milton Santos (2008).

No censo de 1855, por exemplo, de acordo com o Quadro 16 (Idem, p.162) oferecido por Nascimento, africanos representavam 23,44%; pardos, 28,77%; crioulos, 8,09%; cabras, 5,33% e brancos 34,37%. Somando os números da população preta e crioula, a população chamada de cor ficava quase equivalente à população branca na freguesia da Sé. Em suma: havia uma maioria negra.

Segundo Kátia Mattoso (1992, p.110), a Sé era a paróquia mais populosa ao lado da de São Pedro, Santana, Santo Antônio Além do Carmo e da Conceição, segundo o recenseamento de 1872.

A presença africana e de seus descendentes na Sé no final do século XIX pode também estar relacionada não com uma “desintegração social”, como sugere Anna Amélia Vieira Nascimento, mas com o desejo de permanência desses grupos em alguns espaços e de certa maneira demonstrava a ascensão social de populações consideradas inferiores, ou ao menos a vontade delas permanecerem no local que foi o centro do poder por mais de duzentos anos, mesmo que fosse em sobradões e palacetes envelhecidos, abrigando no térreo um fluido comércio sob residências pobres.

Considerando a importância do apadrinhamento e suas múltiplas funções como elemento de agregação, fortalecimento de laços estratégicos com pessoas de poder, relações de amizade e até mesmo, manutenção de “universos africanos”, saímos a investigar o padrinho de Pai Severiano, Zacharias Barbosa Porto, personagem que nos levou dos livros de assentamentos de batismo, matrimônio e óbitos da Cúria Metropolitana de Salvador às correspondências e despachos do Diretor do Arsenal de Guerra da Bahia e aos Livros de Assentamento de Praças do Regimento da Bahia.



Fotografia do Terreiro de Jesus | APEB, Seção de Arquivo Privado.

Zacharias nasceu em 21 de novembro de 1870, portanto, conheceu os “tempos da escravidão.” No livro de batismo da freguesia da Sé, aparece descrito como pardo e filho natural de Maria Virgínia da Conceição⁶². Três anos antes, a sua mãe aparece na Freguesia da Conceição, batizando uma menina chamada Maria, crioula. Na ocasião, a mãe de Zacharias ainda era escrava de Barbara Maria da Conceição. No registro de batismo⁶³ realizado no dia 8 de dezembro de 1869, seu nome está como Virgínia Maria Conceição. Bárbara Maria da Conceição era filha de Veridiana Maria da Conceição, descrita no seu inventário como negra, negociante e natural deste Estado. Veridiana faleceu em 18 de novembro de 1906 e deixou uma casa hipotecada à ladeira da Venerável Ordem Terceira de São Francisco, nº 8, freguesia da Sé⁶⁴ que na partilha o valor foi dividido entre a sua filha e os três orfãos de seu irmão.

Zacharias, na verdade, era morador da freguesia do Santíssimo Sacramento do Passo. Sua mãe lhe deixou orfão aos quatro anos de idade no dia 3 de setembro de 1874, acometida por moléstia interna

aos trinta e cinco anos de idade⁶⁵. Virgínia Maria da Conceição, que já aparece registrada como Sicília Maria da Conceição, deixou 5 filhos, dois meninos, Zacharias e Cosme que ficaram sob a responsabilidade de Victorino Barbosa Porto, e três meninas que haviam sido distribuídas pela vizinhança, conforme pedido endereçado por Vitorino Barbosa Porto em janeiro de 1879 ao Diretor Geral do Arsenal de Guerra⁶⁶. As várias formas da escrita do nome da mãe de Zacharias encontradas nos documentos em curtos intervalos, revelam, antes de mais nada, questões que envolviam a conveniência e vontade dos clérigos na hora de ouvir e registrar nomes pronunciados por uma população analfabeta, algumas vezes em situações adversas.

Victorino Barbosa Porto nasceu em 1833, e aos 43 anos aparece na lista geral da Junta Municipal de qualificação dos cidadãos aptos a votar e serem votados na Paróquia da Rua do Passo no terceiro quarteirão⁶⁷. Vitorino era solteiro, artista e exercia a profissão de pedreiro, sabia ler e escrever. Era filho da africana Lucrecia Maria das Virgens e possuía renda presumida de trezentos mil réis.

62. ACMS *Livro de Batismo da Paróquia da Sé 1868-1877*. p.38.

63. ACMS, *Livro de Batismo da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição da Praia, 1863-1889*.p.245.

64. APEB, *Judiciário, Inventário*. Estante 1. Caixa 68, Maço 70, 1.

65. ACMS, *Livro de Óbitos da Freguesia do Santíssimo Sacramento do Passo. 1872-1896*.p.171.

66. APEB, *Seção Colonial, Provincial. Série Militares*. Maço 3440.

67. *Tribuna da Bahia* de 12 de dezembro de 1876.

acompanhou a africana Maria Geralda até a pia batismal da igreja da Sé a fim de batizar e consagrar com os Santos Óleos, seu filho com quase três anos de idade. Cinco anos depois, Gasila Vitorino Barbosa Porto, estava na matriz da Sé testemunhando o casamento de dois africanos sexagenários: Manoel Pacheco, com sessenta e oito anos e Maria dos Santos, com sessenta e cinco anos⁷⁰, demonstrando no mínimo que a família Barbosa Porto mantinha com alguns africanos estreitos laços ou até mesmo relações de parentesco renovadas através de alguns sacramentos.

Dos nomes informados por Severiano em 1949 para fazer o seu registro de nascimento, apenas encontramos o de sua mãe Maria Geralda, um que pode ser João Braz, seu avô paterno, que mesmo sendo um nome comum, encontramos um crioulo na freguesia do Pilar no dia 7 de julho de 1878, colocado à disposição do subdelegado, com o pardo Joaquim Antônio de Farias, acusado de furto⁷¹.

Acusações como essas não faltavam aos africanos. Se for ele mesmo um de nossos personagens, como o indicado por conta do período e da freguesia que fazia fronteira com a da Conceição da Praia,

⁷⁰. ACMS. Livro de registro de matrimônios da Paróquia da Sé. 1886-1901, p. 98.

⁷¹. <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=303488&pesq=jo%C3%A3o%20braz>

com a do Passo e a de Santo Antônio Além do Carmo, onde aparece, o fato de ser referendado como crioulo significa mais do que a sua condição de ter nascido no Brasil. Como em outros casos do final do século XIX, pode também querer informar que João Braz já havia adquirido sua liberdade. É provável também que a acusação não tenha ido adiante, pois observando o mapa de presos do período e as correspondências da polícia, nada encontramos nos arquivos que indicassem que a acusação tivesse algum desdobramento. Como lembra Jocélio Teles no texto *De pardos disfarçados a brancos poucos claros*: classificações raciais no Brasil dos séculos XVIII e XIX (2005, p.119): “o sentido dado a ‘crioulo’ era menos uma exclusividade do negro ‘nacional’ do que um designativo social de ‘cor’ aplicado aos descendentes de escravos, mas que também podia ser atribuído àqueles escravos vindos de uma parte da África”. Na freguesia da Sé, por exemplo, no dia 14 de setembro de 1854, Maria, nascida na Costa da África em 10 de junho de 1851, filha natural de Marcelino Martins Silva e da africana livre Luscia, foi registrada como parda pelo Cônego João José de Miranda⁷².

Nos documentos analisados, as expressões crioulo, pardo e cabra vão aos poucos substituindo a palavra preto. Vários autores já cha-

⁷². ACMS, Livro de Batismo da Paróquia da Sé. 1861-1868. p.32

maram a atenção de que a determinação da cor já havia sido observada no recenseamento realizado em 1855 na cidade de Salvador, a fim de definir “a qualidade” das pessoas. No século XIX, como nos chama a atenção Jocélio Teles, mais do que algo relacionado à pigmentação, crioulo, cabra e pardo funcionavam como uma espécie de carimbo “gramaticalmente inscrito no próprio sistema de relações sócio-raciais”.

Em linhas gerais, crioulos e pretos dizia respeito também aos escravos e forros recentemente. Quanto à designação pardo, vai dizer a pesquisadora Hebe Maria Mattos:

Era usado antes como forma de registrar uma diferenciação social variável conforme o caso, na condição mais geral de não branco [...] Todo homem nascido livre, que trouxesse a marca de sua ascendência africana (1998, p.30).

A noção de cor, herdada do período colonial, não designava, preferencialmente, matizes de pigmentação ou níveis diferentes de mestiçagem, mas buscava definir lugares sociais, nas quais etnia e condições estavam indissociavelmente ligadas (idem, p.98).

Desta forma, não nos resta dúvidas de que estamos diante de um grupo de africanos e descendentes que possuem histórias de vida comuns, que eram atualizadas durante as suas idas e vindas pelas

freguesias da Sé, Pilar, Santo Antônio Além do Carmo e Nossa Senhora da Conceição da Praia.

O Santo de Canudos

Resta-nos ainda chamar a atenção para a relação que existe entre a fundação de Belo Monte, no sertão baiano, pelo beato Antônio Conselheiro em 1893, e o nascimento de Severiano e as primeiras expedições para destruir Canudos e o seu batismo em 1896. Soma-se a isso a referência ao “Santo de Canudos” como sendo o orixá da liderança fundadora da comunidade, uma das tias consanguíneas de Severiano. A referência ao “Santo de Canudos” ou “orixá de duzentos anos”, preservada até os dias atuais, informada à Neivalda Oliveira como o “mastro da casa”, abre-nos uma série de interrogações.

Outra pessoa privilegiada pelas memórias de Mãe Estelita de Iansã foi Raimundo Passos Cézar, iniciado pela Ialorixá Estelita Calmon no ano de 1977 na casa de uma filha de santo sua. Pai Raimundo de Oxun, hoje com cinquenta e oito anos nos apresenta mais uma versão que teria ouvido de sua mãe de santo sobre o início da vida religiosa de Severiano Santana Porto⁷³:

⁷³. Entrevista realizada no dia 08 de maio de 2016.

Ela dizia que ele vinha do povo do ijexá e foi feito por uma senhora chamada Rosa. E essa Rosa era de Oxalá. Esse Oxalá que é o grande patrimônio do Kale Bokun. E que é dessa Rosa que Sivi assumiu o cargo. E me falava da questão de uma Iansã de duzentos e tantos anos. Esse Oxalá vem da época da Guerra de Canudos. Ele teria sido feito na casa desta senhora pros lados da Ribeira.



APEB, Arquivo Privado, IMG 0513

Tanto na versão ouvida por Neivalda Oliveira, quanto na de Pai Raimundo, aparece a relação do orixá Oxalá com Canudos. Coincide também a informação da presença de um núcleo religioso em Itapagipe, se afastando apenas o nome, fato que retornaremos em breve. O certo é que o intervalo entre o nascimento e o batismo de Severiano, contemporâneo a Canudos, é muito importante para a comunidade. Mas há outra hipótese. A de que o “Santo de Canudos” teria sido trazido mesmo do sertão baiano, das terras do Bom Jesus e entregue a uma das tias africanas para ser consagrado. Nesta segunda suposição, o padrinho de Severiano, Zacharias Barbosa Porto, que teria seguido carreira militar, teria sido o personagem principal. A sua figura hoje estaria representada como o mastro da casa, o santo de duzentos anos, dando força à comunidade, assim como um dia ele pegou na mão de Severiano e Maria Geralda e lhes apresentou na pia do batismo, conferindo-lhe identidade civil e inaugurando a sua vida pública.

*Do Lado Norte da Cidade,
Distante a Duas Léguas*



Composição feita com Ilustração de Itapagipe | Imagem APEB, Setor Privado, IMG 0005.

Como se pode perceber a partir de alguns jornais do século XIX e dos livros de notificações e queixas da Delegacia de Jogos e Costumes, o candomblé era algo bastante presente no centro da cidade, contradizendo a maioria dos estudos produzidos a partir dos anos 30 do século XX, que privilegiaram “as grandes roças” e criaram “modelos” desses cultos baseados em conceitos que até os dias atuais tem custado aos estudos sobre as religiões afro-brasileiras. Locais conhecidos como a Ladeira do Carmo, o Maciel de Baixo, a Rua da Poeira, a Rua das Laranjeiras, maioria situados na freguesia da Sé, são citados de forma recorrente. O sapateiro Martinho foi denunciado no *Alabama* de 31 de março de 1864 por reunir na sua residência, situada à Ladeira do Carmo, “negros cativos, mulheres perdidas e toda casta de gente, inclusive certo procurador negociante de baleias para

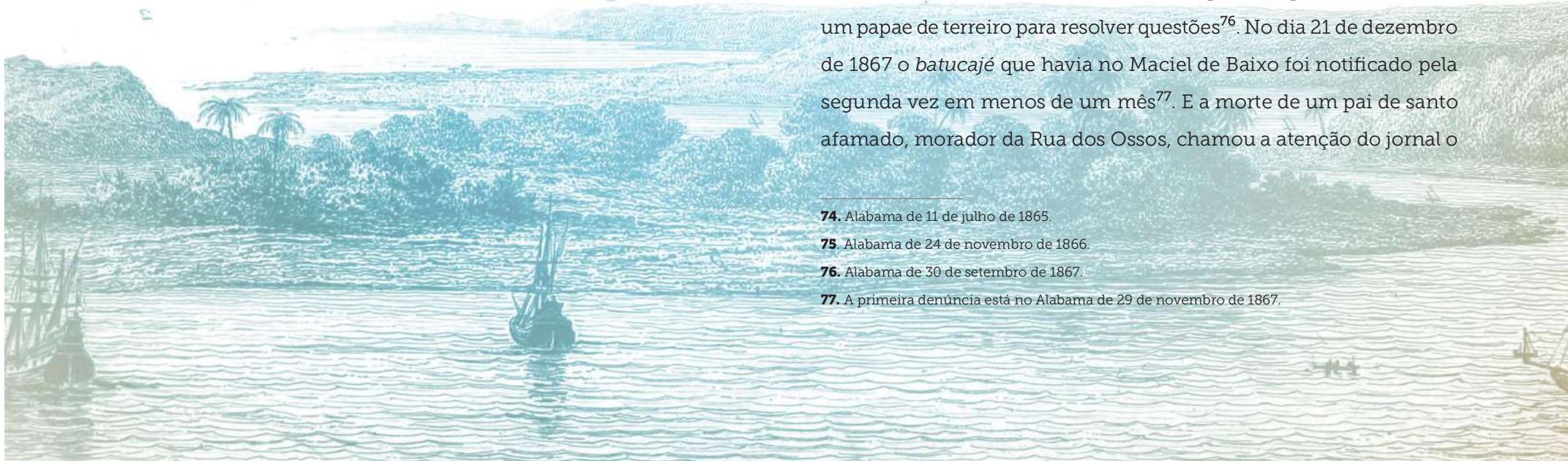
exercícios de feitiçarias e candomblé”. Três meses após, o mesmo jornal de 29 de junho, dava notícias sobre um africano e seu terreiro conhecido como *Acou*, situado à Rua do Paço, ser noticiado por incomodar diariamente todas as noites a vizinhança com *tabaques*, *congas*, algazaras e gritos. Nem mesmo os sambas oferecidos aos santos Cosme e Damião por Josefa, na freguesia da Sé, passaram despercebidos. O *Alabama* de 5 de maio de 1864 os denunciaram “por reunir em sua casa, principalmente à noite, mulheres dissolutas, homens perdidos, soldados da polícia e *tout le mond*” para algazaras e deboches. A Rua das Laranjeiras nos pareceu ser campeã das notificações conforme já havia observado Lisa Earl Castillo. Nas Laranjeiras “havia um preto africano que vivia de *dar ventura*, advinhar e curar de feitiços⁷⁴”. Para seus feitiços até recorriam pessoas de classes mais abastadas⁷⁵. Sem contar que até a polícia consultava um papae de terreiro para resolver questões⁷⁶. No dia 21 de dezembro de 1867 o *batucagé* que havia no Maciel de Baixo foi notificado pela segunda vez em menos de um mês⁷⁷. E a morte de um pai de santo afamado, morador da Rua dos Ossos, chamou a atenção do jornal o

74. *Alabama* de 11 de julho de 1865.

75. *Alabama* de 24 de novembro de 1866.

76. *Alabama* de 30 de setembro de 1867.

77. A primeira denúncia está no *Alabama* de 29 de novembro de 1867.



quanto a licença dada pela polícia para bater tabaques e fazer a festa fúnebre. Freguesias que faziam fronteira com a Sé também não escapavam. No dia 30 de outubro de 1868, o *Alabama* remeteu ao subdelegado da Conceição da Praia, a denúncia de um importuno candomblé que fervia há oito dias na loja 45, à Rua da Preguiça. A princípio, nada escapava, ou melhor, pouca coisa escapava aos olhares etnocêntricos e preconceituosos da época, presentes nos discursos inflamados prol civilização. Já havia, pois a concepção de que o candomblé deveria sair do centro da cidade, ou ao menos de que o centro não era local para o candomblé. É bastante ilustrativo desse fato o pedido do *Alabama* de 18 de março de 1864 ao subdelegado de Sant' Anna:

que mande chamar à sua presença o preto João, morador contíguo à casa do coronel M.J.de A. Couto para mandalo para o centro das areias das Armações para melhor poder desinvolver suas bruxarias, e não continuar affrotar civilisação desta terra com os adjuntos de africanos libertos e escravos, de crioulos, pardos e brancos, que vivem toda noite a incomodar a gente com algazarras e tabaques, bocas de potes e cuias &c.

Os candomblés já eram presença constante em alguns subúrbios da cidade, diferentes daqueles já conhecidos como o Rio Vermelho, o Engenho Velho, o Cabula, a região do Dique, a Quinta das Beatas e assim por diante. Um candomblé situado “no lugar denominado

Dendezeiro”, limite da armação do finado Francisco Lourenço pertencentes a uma africana de nação Angola, chamada Anna Maria e um negro conhecido como pai Francisco, foi denunciado no dia 8 de novembro e no dia 11 pelo *Alabama* de 1864, por haver ali inúmeras mulheres presas em diversos quartos, a fim de cumprir certos preceitos. A denúncia completou, afirmando: “Aqui na cidade, às portas da Ribeira, uma parda de nome Pacífica é a principal agente.” É, pois, para esta região que iremos agora nos dirigir.

Já em meados do século XIX o periódico *Marmota*, de 27 de junho de 1849, registrava que às vésperas de domingos e dias santos, “se costuma reunir uma sucia de marrécos no lugar denominado Bom Gosto, cujo fim é sempre lundú com grades voserios; e sendo um tal divertimento importuno, e escandaloso e um prejuízo dos vizinhos que com semelhante batuque não podem dormir”, solicita providências das autoridades⁷⁸. Ao que parece, os batuques realizados pelos africanos não cessaram no local, pois, transcorridos mais de vinte anos, outro periódico chamado *O Monitor* de 9 de agosto de 1876 dizia:

Comunicam-nos que no domingo do corrente ano, foram os moradores da Rua Bom Gosto da Calçada do Bonfim, incomodados por terrível algazarra

78. <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=816485&pesq=batuque>

produzida por numerosos batuques de pretos africanos em uma casa térrea da mesma rua⁷⁹.

No ano de 1915, o jornal A Notícia trazia a curiosa matéria intitulada: *Os candomblés e seus feitiços. Plataforma também tem os seus*. No corpo da reportagem trazia a seguinte observação:

Não é só pelos bairros afastados da cidade que se fazem os candomblés. Para além Brotas, Garcia, Matta Escura e Rio Vermelho, nos subúrbios também campea à vontade a prática de embustes e malefícios. No rol desses subúrbios vai Plataforma de onde nos vem a reportagem [...] ⁸⁰.

Ainda sobre Plataforma, no mesmo ano, o periódico insistia haver um candomblé “num local denominado Fonte das Bananeiras (São Braz) de um tal Roque, canoeiro”, que adentra a noite. Além da perturbação do sossego dos moradores do local, “diversas mocinhas que trabalham na fábrica de Plataforma são arrastadas ao tal candomblé a fim de assistir a cenas degradantes⁸¹”.

⁷⁹. <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=704008&pesq=batuque>

⁸⁰. <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=720160&pesq=batuque>

⁸¹. <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=720160&pesq=candom-ble&pasta=ano%20191>

Alguns destes exemplos nos ajudam pensar que a presença dos cultos organizados pelos africanos e seus descendentes nos subúrbios da cidade, para além de questões relacionadas à perseguição policial, está também atrelada à dinâmica e transformações da própria cidade, a começar por aquelas que dizem respeito à mobilidade, ao ir e vir desses homens e mulheres a partir de antigas noções de espaço por estes reconstruídos. Talvez seja isso mesmo que esteja por trás da ideia da migração de tios e tias africanas ijexás que iniciaram Severiano Santana Porto nas regiões da Ribeira, Uruguai e Massaranduba.

Analisando o livro de assentos de óbitos da freguesia dos Mares dos anos de 1871 e 1891, notamos que ao lado da localidade Calçada do Bonfim, já aparecem locais como o Uruguai, Roma, Caminho de Areia, Pirajá, Boa Viagem, Tanque, Escada, Canta Galo, ao lado de freguesias como a de Cotegipe, fundada em 1880, a de Nossa Senhora do Ó, de São Tomé de Paripe, Bom Jardim e Aldeia. Na Massaranduba situava-se o cemitério da Celestial Ordem Terceira da Santíssima Trindade, fundado em 1855 (Vasconcelos, 2002, p.217). A freguesia dos Mares foi criada em 1870 (Mattoso, 1992, p.253) como resultado do desenvolvimento da área após a inauguração da ferrovia.

Segundo Theodoro Sampaio (1949, p.143) as terras onde se situa a região de Itapagipe e o subúrbio ferroviário, referem-se à sesmária distribuída pelo donatário Francisco Pereira Coutinho, em 1534, a João Velloso ou da Velosia. Ficavam do lado de dentro da baía. Itapagipe ou Tapagipe era no tempo do donatário uma das aldeias indígenas ao lado de outras como Jiquitaia, Pirajá, Itacaranha, Piripiri, Ipiru (Tubarão), Paripe e Passé, ao lado de muitas outras espalhadas pelo continente e ilhas (SAMPAIO, 1949, p.130).

Itapagipe seduziu o fundador da cidade de Salvador, Thomé de Sousa. A região, todavia, não apresentava segurança. De fato, deste lugar vão se ter notícias de sucessivas resistências dos povos indígenas. No ano de 1555 (Idem, p.242), “do lado norte da cidade, distante cerca de duas leguas e próximo do piscoso esteiro de Pirajá, no sítio onde hoje é a Plataforma, liderados por Boyrangaoba, índios atacaram de surpresa engenhos da região.” Depois, tupinambás que “dominavam as terras para além de Pirajá pescando na Costa até a entrada do esteiro de Matoim,” denominados Ipiru, em português Tubarão, “investiram contra o engenho Pirajá, apoderando-se dele fazendo moradores prisioneiros e com poderosa frota atravessaram o braço do mar e desembarcaram no Ponto Grande, atual porto do Bonfim onde se fortificaram a seu modo” (idem, p.269). Os índios em 1555

empreenderam uma guerra “com ânimo de assediar e aniquilar a Pirajá ou Plataforma, a Itapoan e Rio Vermelho” (PINHO, p.92). Três anos após o episódio, Mem de Sá, aproveitando ajuntamento de grupos indígenas já existentes (Azevedo, p.152), mandou fazer outras aldeias, dentre elas a de São João a duas léguas ao norte da cidade ao esteiro de Pirajá onde hoje é Plataforma, chegando reunir trezentos e sessenta cristãos segundo o Pe. José de Anchieta. Em 1635, segundo o professor Thales do Azevedo (1969, p.164), além do núcleo central da cidade, já haviam prósperas povoações na praia em Itapagipe e no Rio Vermelho. Em Pirajá, Peroaçu, Tapuã e Ipitan-ga surgiram os primeiros curraes, aldeias e povoações (Idem, p.372).

A Península de Itapagipe oferecia espaço para casebres e quintais, porém, o deslocamento cansativo por caminhos de terra, de mar, a distância, dificultavam a ocupação da região. Ao passear pela região do Bonfim, Gardner no século XIX, ao retornar referiu-se que havia passado por “uma pequena aldeia rente do mar e cujos habitantes, pretos, em sua maioria, se ocupam principalmente da pesca da baleia” (AZEVEDO, 2002, p.206).

A construção da ferrovia em 1860 fazendo a ligação entre a Calçada e Aratu, ao lado da primeira linha de bondes puxada por

animais, inaugurada em 1866 de Água de Meninos ao Bonfim e em 1868, uma linha locomotiva a vapor entre o Bonfim e Itapagipe (Vasconcelos, 2002, p.220), contribuíram para o desenvolvimento da região. Juntou-se a isso, a instauração da fábrica de tecidos São Braz do grupo Cia Progresso e União da Bahia da família Catharino em 1875 (Mattoso, 1978, p.280).

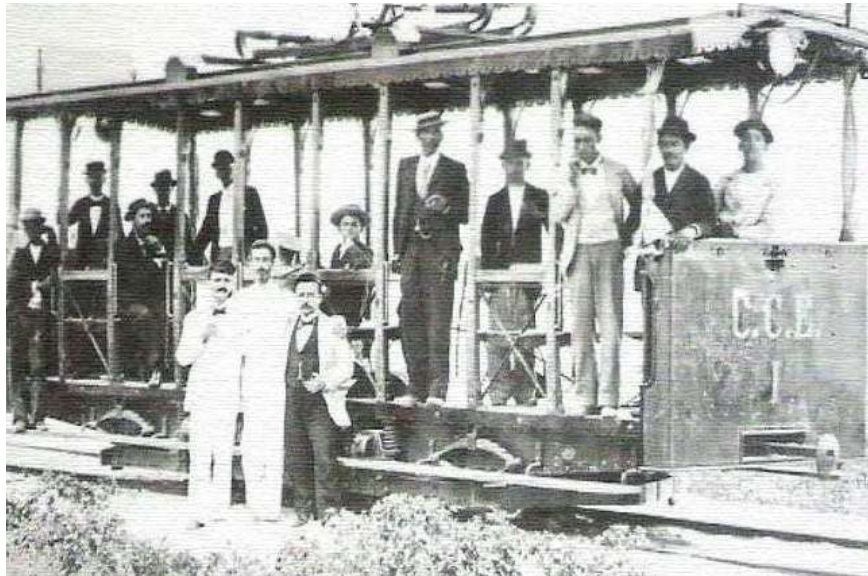


Foto capturada em 1897, no bairro da Ribeira, Salvador, Bahia e mostra viagem inaugural dos bondes da Companhia de Carris Elétricos da Bahia. <http://www.historiadigital.org/curiosidades/25-fotos-historicas-sensacionais-parte-i/>

Estes acontecimentos logo se fizeram refletir nas freguesias do Pilar, dos Mares e da Penha e logo nestas se concentraram escravos, mulatos e libertos. Muitos escravos de ganhos que viviam separados de seus senhores moravam nessas áreas (Mattoso, 2002, p.123) conhecidas por seus terrenos baldios aptos a serem ocupados com casas de taipa.

As regiões do Uruguai, Massaranduba, Ribeira e Itapagipe aparecem como locais para onde "parentes" de Severiano Santana Porto migraram nos finais do século XIX e constituíram candomblé. Segundo os depoimentos, o próprio Severiano teria sido iniciado por uma de suas tias consaguíneas num desses locais. Fato é que nos anos 30, já há notícias que Severiano havia instalado na região de Plataforma candomblé próprio.



Vista da Fábrica São Braz nos anos 80.

Segundo Vasconcelos (2002, p.306) a partir de 1920, a península de Itapagipe passou por uma série de transformações. De local preferido para o veraneio à região entre a Calçada e a Boa Viagem e entre o Bonfim e a Ribeira passou a ser ocupada por pequenos adensamentos. A inauguração do Hospital de Isolamento no Monte Serrat, a reforma do Forte, o primeiro loteamento no Bonfim e depois em 1941 a “aprovação do loteamento Jardim Cruzeiro com 870 lotes, em 49 hectares, de Fernand J. Américo” (idem, p.303), mais a ocupação de Massaranduba, são algumas das principais mudanças. Plataforma se expandia desde a fábrica São Braz⁸².

A Sociedade Beneficente, Cultural e Recreativa São Miguel

Acertadamente, Severiano Santana Porto chegou ao ano de 1900 já iniciado e também desde cedo dividiu regiões centrais da cidade com a Península Itapagipana. Ou se achar melhor, pode-se afirmar que Severiano fez santo logo após a Guerra de Canudos. Alfaiate de profissão, Severiano resolveu abrir casa de candomblé num dos períodos de maior perseguição policial aos cultos afro-brasileiros, o intertício de 20 a 40 do século passado. Como outros do seu tempo, Severiano Porto registrou a sua casa de candomblé como Sociedade

Beneficente e Recreativa São Miguel. A constituição de sociedade civil foi um dos mecanismos utilizados pelo povo de candomblé, não para driblar, mas enfrentar a perseguição que recaiu sobre os cultos de origem africana, embora se soubesse que era preciso muito mais para enfrentar um jogo que envolvia poder, prestígio e carisma dos próprios sacerdotes.

Uma análise dos sócios fundadores da Sociedade Recreativa, Cultural e Beneficente São Miguel, informados na publicação do extrato do Estatuto dessa Sociedade no Diário Oficial do Estado na Bahia no dia 1 de agosto de 1943 sob número 3084, permite-nos perceber alguns “parentes” de Severiano Santana Porto referendados pela oralidade, bem como o trânsito destas pessoas entre o centro da cidade, a Península de Itapagipe e Plataforma.

Segundo esta publicação⁸³, a Sociedade teria sido fundada no ano de 1940 tendo como finalidade, de acordo com o Art. 2º:

- a) realizar estudos sobre as letras afro-brasileiras, em geral, e, em particular sobre os costumes africanos e as religiões negras no Brasil; b) conservar e venerar o culto afro-brasileiro das nações “Angola” e “Quetú” e “Gege”,

82. <http://www.amoahistoriadesalvador.com/fabrica-sao-braz-plataforma-a-nos-80/>

83. Diário Oficial do Estado da Bahia de 01 de agosto de 1943. Nº.3084.

mantendo religiosa observância de todos os ritmos, toques, instrumentos, ritual e cerimonial, adotadas naquele culto, assim conservando com a máxima veneração e absoluto respeito este legado histórico dos antepassados.

Na elaboração do Estatuto, Osvaldo Basto, assentado como vice-presidente, e o Diretor Intelectual Geraldo Bernhs, tiveram participação especial. Ambos eram funcionários públicos. É digno de nota chamar a atenção para o perfil intelectual que se quis imprimir na Sociedade. O que seriam hoje estudos sobre as letras afro-brasileiras? Provavelmente algo que envolve a língua, mas não apenas isso. Talvez por isso que o Estatuto especifica “em particular os costumes africanos e as religiões negras no Brasil.” Estes dois termos dispensam explicações, evidenciam a preocupação de um grupo muito próximo aos africanos e seus costumes, além das religiões elaboradas por estes e seus descendentes no Brasil. É interessante também chamar a atenção que quando se falou sobre essas religiões negras e suas nações, a saber: “Angola”, “Quetú” e “Gege”, o Estatuto não deu notícia sobre a nação ijexá, nação de candomblé de Severiano. Era o culto que ele queria preservar. O candomblé ijexá era o legado histórico dos seus antepassados ao qual o Estatuto referia-se como obrigação de veneração e absoluto respeito. No Estatuto, a preocupação com os ritos *post mor-*

tem aparece em segundo lugar, ao lado do amparo dos associados nos casos de enfermidade ou dificuldades de vida. Vários autores já se ocuparam com os ritos realizados em torno da morte. Dentre os ijexás, eles são feitos de maneira diferente de outras nações de candomblé, como veremos adiante.

Severiano Santana Porto era o Presidente; Osvaldo Basto, o Vice-Presidente, como dissemos, era funcionário público e morador da Calçada do Bonfim. Theophão Bahia, Diretor Intelectual, também era funcionário público e morava em Massaranduba. O 1º Secretário era comerciante e morava na Calçada do Bonfim, chamava-se Geraldo Bernhs. Feliciano Baptista Ferreira, o 2º Secretário, era maquinista e morador da Soledade. A Tesouraria ficou por conta de Theomoteo Ferreira, carpina e morador de Massaranduba. Claudionor Santos Pereira era o Bibliotecário Arquivista; operário, morava em Plataforma com Severiano. “Era como se fosse um filho de criação.” João Rocha, operário e morador à Pedra Furada (Bonfim) assumiu o cargo de Vigilante e Visitador. A Sociedade tinha três Relatores: Juvêncio dos Santos que morava na Soledade; Nicanor Silva que morava no Canto da Cruz, ambos eram operários, e o menor Carlito Santos, alfaiate, morador da Estrada da Liberdade. A suplência da Sociedade ficou com Sinval Almeida, mecânico, morador da Estra-

da da Liberdade; Roza Lima de Sousa, doméstica, moradora de São Miguel; Enedina Maria da Conceição, doméstica, moradora da Ordem Terceira de São Francisco; Maria Joaquina da Conceição, doméstica, moradora do Engenho Velho; Laura Sirqueira, moradora da Soledade e Maria Inocência de Sant'Anna, doméstica, moradora de Massaranduba.

Não nos restam dúvidas de que este era o núcleo principal da comunidade fundada por Severiano Santana Porto. Como podemos observar, a maior parte das pessoas residiam na Cidade Baixa nos bairros da Calçada, Bomfim e Massaranduba. Outra metade residia no centro antigo: São Miguel, Ladeira da Ordem Terceira, Soledade próximo dali, a Estrada da Liberdade. A Soledade corresponde à região antes denominada Quitandinha do Campim. Do lado de dentro oposto à cidade, temos menção ao Engenho Velho. Dentre os ofícios destacam-se os de operário da fábrica textil São Braz, responsável pela expansão do bairro de Plataforma.

Buscando informações no Arquivo Público do Estado da Bahia sobre estas pessoas, os dados limitados que encontramos nos permitem concluir que em linhas gerais trata-se de um grupo pobre e de pessoas com poucas posses, que nas suas trajetórias de vida estão arroladas em brigas e ações de despejos. Osvaldo Basto gozava de po-

sição mediana. Foi credor do morador do 1º andar da casa de nº 4, à Ladeira de São Bento, o qual lhe obrigou a entrar na justiça para receber valor correspondente a aluguéis vencidos⁸⁴.

A posição das mulheres na suplência reflete muito mais do que a mentalidade machista da época. É bem provável que esteja mesmo relacionada à preocupação em proteger essas mulheres, pois certamente, dentre elas podia estar a sua mãe de santo.

Das mulheres citadas apenas encontramos documentação referente a três delas: Enedina Maria da Conceição, Maria Joaquina da Conceição e Roza Lima de Souza.

Enedina Maria da Conceição nasceu em 15 de maio de 1894⁸⁵ na Freguesia da Conceição no "becco dos Calafates". Filha natural de Maria José Bueno e neta de José Antônio Bueno e Caetana Maria Roza, foi registrada por Cyrillo da Conceição. Orfã de pai e mãe, Enedina cresceu sob proteção de Raimuda da Silva Lima, à Rua dos Coqueiros, distrito de São Pedro. Na ocasião da publicação do extrato do Estatuto, tinha 49 anos de idade.

84. APEB, Judiciário, Ação Civil. Estante 34/ Maço 1367/Documento 17.

85. APEB. Processo Crime. Estante 19/Caixa/790/Maço 07.



Adjás

Informações sobre a vida de Maria Joaquina da Conceição vão nos permitir acertar algumas coisas sobre a vida de Severiano antes do ano de 1933, pois ela em 1920 aparece comprando uma casa de João Fagundes dos Santos e sua mulher Adalgisa Azevedo dos Santos na “povoação de Plataforma”. O livro de notas diz que “todos eram proprietários”. Em outras palavras: “tinham posses”, como de fato, pois Maria Joaquina pagou todos os custos e quitou o imóvel vendido por um conto de réis no momento da compra.

A casa de número 272, “situada à Rua do Alvuo ou Artistas”, na povoação de Plataforma, freguesia de Pirajá, em terras arrendadas da Companhia Progresso Industrial da Bahia com quatro janelas de frente e nos lados janelas e portas, quatro quartos e quintal grande, cercado, dividindo-se de um lado com terreno da mesma Companhia e do outro com a casa de Valu de Tal e pela frente com a linha férrea, havido por compra a Sansão Dimas Tavares⁸⁶.

Não restam dúvidas que Severiano acompanhou várias vezes a Maria Joaquina que aparece ao seu lado na Sociedade Civil fundada por ele na década de 40 do século passado. Ela teria sido decisiva para a sua instalação em Plataforma. Severiano muitas vezes deve ter frequentado a casa de quintal amplo de Maria Joaquina. A casa ampla de número

⁸⁶. APEB. Livro de Notas 1166. p. 22v/23

272 situada à Rua dos Artistas na povoação de Plataforma, até o momento é um dos documentos que atestam a presença de Severiano antes de 1933 no Bate Estaca, próximo dali, iniciando seus primeiros filhos de santo, Onorata e Claudionor Santos Pereira, ano apontado como referência para a fundação do terreiro São Miguel. O Bate Estaca ficava “lá em baixo, enfrente ao Boião”, diz Tia Ditinha, ekedi de Iansã. Insiste ela:

Mas ele não começou ali. Já veio sabeno. A casa não existe mais. Existe o local. A casa dele ficava em frente ao Boião. Na marê, onde a gente vai botar o presente. Né por isso que o presente daqui é no Boião? O presente daqui não é no Monte Serrat! O presente daqui é no Boião.

É, todavia, a figura de Roza Lima de Souza que reabre a discussão sobre o Santo de Canudos e o legado ancestral de Severiano.

Por ocasião da publicação do Estatuto, Roza Lima de Souza, primeira suplente da Sociedade citada, possuía mais de oitenta anos. Um fato nos chama a atenção, o de que Roza em 1873 está comprando de Vicente Barbacena uma casa na Travessa Bugari, Itapagipe, freguesia da Penha. Em 20 de agosto de 1896, Roza aparece vendendo esta casa a Elvira Rosa dos Santos por quatrocentos mil réis.

A casa tinha na frente porta e janela, sala de visita, um quarto e uma sala de jantar que também serve de cozinha e um pequeno quintal⁸⁷.

É, todavia, no inventário de Elvira⁸⁸, nove anos após a compra do imóvel, que vamos encontrar mais um dado sobre a localização da casa. Lá se diz: Rua dos Ratos, na freguesia da Penha. A Rua dos Ratos ficava na Ribeira. Rosa Lima de Souza pode ter sido, de fato, como sugere alguns depoimentos, a responsável pela iniciação de Severiano no orixá Logun Edé. Ela poderia ser a sua tia consanguínea, irmã de sua mãe que veio de Ijexá, passou pela Baixa de Quintas, Cidade de Palha e depois seguiu para a Península de Itapagipe. Se não, algo importante estava acontecendo em 1896, pois quase um mês antes do batismo e consagração de Severiano, ela estava vendendo seu imóvel. Se não foi o legado ancestral de Rosa que Severiano deu continuidade, em 1896 estava acontecendo algo particular dentro deste grupo ijexá, relacionado à sua expansão e consolidação, o que lhes permitiram guardar como memória “o Santo de Canudos”.

⁸⁷. APEB, Judiciário, Livro de Notas. 984. p. 12v.

⁸⁸. APEB, Inventário, Estante 2, Caixa 984, Maço 1453, Documento 7.

O Terreiro São Miguel do Alto do Sertão

Severiano de Logun Edé fundou o seu terreiro sob o auspício de São Miguel, um dos arcanjos cuja importância transcende o mundo cristão. Príncipe e guerreiro, São Miguel⁸⁹ é patrono dos fuzileiros navais e dos marinheiros.

De acordo com o Estatuto, a Sociedade Beneficente e Recreativa São Miguel funcionava desde o ano de 1940. A inscrição do terreno de 1.217m² da Companhia Progresso e União Fabril da Bahia no nome de João Nepomuceno de Souza foi lançada no ano de 1942. João alugou umas das casas, a de número 96 para Severiano conforme conta Tia Ditinha⁹⁰:

Sei que a casa era de João. A casa foi de João que construiu. Antes de João morar, disse que morou uma pessoa de candombre antes de Sviriano. Porque João fez a casa, mas não morou na casa [...] antes de João vender a casa, Sivi veio morar. Porque antes Sivi morou de aluguel aqui. Depois foi que comprou a casa. Ai disse que antes morou uma pessoa que também era de candombre.

Severiano teve que aguardar a regularização do novo proprietário para publicar o Estatuto da Sociedade, o que fez em 1943. Antes de João, o terreno pertencera a Leolpoldina Francisca dos Passos desde

⁸⁹. <https://br.pinterest.com/pin/182255116148478819/>

⁹⁰. Etelvina Costa, 83 anos. Entrevista realizada no dia 27 de fevereiro de 2016.

1913. Tia Ditinha conta ainda que antes do Terreiro São Miguel, o local já tinha abrigado outro candomblé, o que pode ser atestado pela presença de um pé de Iroko no fundo do quintal.

Edite Etelvina Costa de 86 anos, filha de Oxumaré e Ekedi de Iansã é a memória mais antiga do candomblé fundado por Severiano de Logun Edé ao lado de Beatriz Moreira Costa, Mãe Beata de Yemanjá de 85 anos, e de José Zeferino Aquino ou Pai Zezito de Oxun – 86 anos, iniciado por Pai Severiano em novembro 1956, hoje residente em Belford Roxo, estado do Rio de Janeiro, onde tem casa de candomblé⁹¹. Tio Zezito de Oxun tem 84 anos. Tia Ditinha, como é chamada carinhosamente a primeira, é “nascida e criada”, como ela mesma diz, em Plataforma e frequentou a casa desde pequena:

Vinha desde pequeninha com minha mãe... porque minha mãe vinha dia de quinta feira conveusar com ele... porque dia de quinta feira ele não trabalhava. Ai minha mãe vinda de tarde, a gente ficava aqui conveusando tudo aqui...

Mãe Beata de Yemanjá residia em Nova Iguaçu, estado do Rio de Janeiro. Ela conheceu o Pai Severiano também pequena, através de

⁹¹. Entrevista realizada em Belford Roxo no dia 05 de abril de 2016.

uma tia sua chamada Felicíssima. Felicíssima casou-se com Anísio Agra Pereira, Sargento e músico do Corpo de Bombeiro, como ela repetiu várias vezes durante a entrevista realizada no dia 05 de abril de 2016 em sua casa no Rio de Janeiro. Pai Anísio, “um branco bem magrinho que usava óculos de ouro”, também era iniciado para o orixá Logun Edé. Depois que o seu pai de santo faleceu, ele passou a frequentar a casa de Mãe Mariazinha de Oxun no Nordeste de Amaralina. “Minha avó Mariazinha era uma mulher gorda que tinha uma Oxun muito rica que botava ouro até em cima no braço. Era filha de santo de africanos. Depois que o pessoal dela morreu, Dona Dionísia do Alaketu passou a cuidar dela”. Mãe Beata teria conhecido Pai Severiano na casa de Mãe Mariazinha e convívio com ele à Avenida Ribeiro dos Santos, 18, Sete Portas, na casa de Pai Anísio e sua tia Felicíssima com quem morava. Aos 11 anos de idade, na casa de Pai Anísio, Mãe Beata tomou o seu primeiro obi de água⁹² na presença de Pai Severiano, Eduardo Ijexá, também de Logun Edé e Vevé de Yemanjá, “uma mulher gorda, branca, que foi uma das primeiras filhas de santo de minha avó Mariazinha”.

Pai Zezito, relembra também o fato de Pai Severiano não sair de casa às quintas-feiras. Era o dia consagrado ao seu orixá, Logun Edé. No

⁹². Ritual de adoração à cabeça.

dia de Logun Edé, Severiano não “passava água”, respeitava.

Ele saía todos os dias para trabalhar. Pegava a pastinha dele e atravessava lá para a Ribeira. Só não saía dia de quinta-feira porque ele não passava água dia de quinta-feira. Porque para ir de Plataforma para a Ribeira tinha aquelas barcas que passavam água. Se fosse pelo trem tinha que passar também porque o trem tinha uma parte que passava água. Então, dia de quinta-feira que era um dia consagrado a Oxossi, porque o meu pai era de Logun Edé, ele não saía. Então ele tinha esse negócio com ele. Ele, todo dia, saía de manhã e chegava de tarde.

Até finais dos anos 40, conforme explica o Sr. Walter Amara⁹³ de 82 anos, o meio de transporte mais comum para Plataforma era a balsa que fazia a travessia da Ribeira.

Porque tinha uma fábrica ali. E ali você pegava transporte porque era barco, né? Pra Ribeira. A gente vinha, ia pra Ribera pra pegar a barca pra atravessar pra lá, pra a gente subir aquilo tudo. Tinha uma fábrica ali, eu não sei o que era. Eu era mininote ainda... eu não sabia o que era. A gente ia pra Ribera, pegava o ônibus de Ribera, pra Ribera a gente soltar pra atravessar na canoa pra ir pra Plataforma. Saltava da canoa, passava por uma fábrica que tinha ali... não sei o que era... naquele tempo eu era mininote, meus 13 anos, 14 anos, 15 anos... Atravessava, aí subia direto e saía lá em Plataforma. E lá era a casa do finado Sivrino.

⁹³. Entrevista realizada no dia 3 de março de 2016.

O caminho para o Alto do Sertão de Plataforma era estreito. Tia Diti-
nha resume: “Tudo era mato! Caminho só tinha para o lugar chama-
do Ilha Amarela, o do cemitério e um que dava para o rio de Mané
Dendê onde se lavava roupa”. Tia Ditinha conta que cajueiros eram
abundantes e havia muitas árvores que eram utilizadas como lenha:

Isso aqui não era rodage, era caminho. Não era rodage, não passava ônibus,
não passava carro... Não tinha rodage, era caminho muito estreito. Isso tudo
aqui era mato. Aqui só tinha o caminho que ia pra Ilha Amarela, e o do cemi-
tero. Tinha o caminho lá que era o caminho das Pedrinhas. Até hoje eu acho
que chamam caminho das pedrinhas que a gente ia pro rio de Mané dendê
lavar. Lavar roupa. A minha mãe lavava roupa o dia todo.

Enquanto minha mãe estava lavando com as outras, a gente estava dentro
do mato pra pegar caju. Aqueles cajuzinho que tava amadurecendo em tempo
de caju, fim de ano... e era assim. E hoje os pés de caju acabaram tudo. Até os rios
já terminaram, não existem mais nem o rio mais. A gente ia pro mato catar lenha,
pegar caju. Tudo aqui a gente fazia.

Sobre a ida para Plataforma, Mãe Beata relembra:

Naquele tempo a gente atravessava a Ribeira, pra pegar pra subir aquela la-
dera. Aquela ladera chamava Ladera do Sertão. Lá em cima tinha uma casa
grande, uma casa antiga... Lá em baixo tinha uma fonte, me lembro [...] Lá era
maravilhoso. Em noite de lua quando era tarde ia chegar aquelas mulheres an-

tiga [...] Tinha a fonte... Ah que saudade daquela fonte. Siviriano de Plataforma
do Arto do Sertão.

Esta situação do transporte atravessou os anos 50 conforme infor-
mado por Ekedí Valdenita Santos Amaral⁹⁴, 81 anos:

E nesse tempo não tinha ônibus. A gente vinha pela Ribeira ou pelo trem.
A gente vinha andando isso tudo até aqui. [...] Aí em baixo não tinha ainda
ônibus. Depois muito que veio aquela Ipiranga e era mato puro. Aí os ônibus
tinha problema. A gente andava no estreitinho do mato. Depois foi que fez a
Suburbana. A gente andava de canoa ou pelo trem. Porque aí era mato puro.
Vinha caminhando. Não tinha transporte. Era na lama quando chovia. Por
que aqui chama o Sertão né? “Umbora, sobe pro sertão de Plataforma...” Até ali
onde sobe pro colégio.

Pai Zezito chegou em Plataforma em meados dos anos 50 e relembra:

Salvador tinha um trem. Não existia a Avenida Suburbana. Aquilo ali era tudo
mato e era água. A gente muito foi catar marisco naquele lugar. Se ia de trem.

Pegava o trem na Calçada e soltava lá na Plataforma. Ali a gente subia.

Até início dos anos 70, não tinha água. Egbomi Maria das Graças
de Iansã, iniciada no ano de 1976, conta que no seu tempo, “a água

⁹⁴. Entrevista realizada em 23 de março de 2016.

subia no lombo do burro dentro de barris⁹⁵ ” e na cabeça das pessoas. “Água de gasto” e “água de beber” eram recolhidas em cisternas, fontes e rios próximos a casa.

Não tinha água. Naquele Pas Mendonça⁹⁶ que tem ali... ali era um matagal. A gente pra pegar água de beber, tinha uma estrada pequeninha assim, para a gente passar. E minha mãe Estelita ainda pagava também os barris. Em tempos de festa a casa ficava cheia, pagava os barris. E eu era jovem⁹⁷, muderna, ajudava carregar água. Muita água carreguei. Hoje ali em baixo que você desce, que você ver ali negócio de depósito, queimado, ali na descida... ali era uma cisterna que pegava água de gasto. E uma... ali onde tem aquelas casas, onde tem aquela invasão⁹⁸ ... ali tinha uma bica que se lavava roupa daqui. Viu? Eu peguei esta parte. Isso aí eu tenho orgulho de contar a minha história. Quando eu cheguei pra qui. A água do barril vinha pelo burro, agora, eu carreguei muita água na cabeça. Muita água de gasto. Eu subia essa ladera.

Tia Ditinha também lembra que o candomblé no tempo de Severiano era de candeeiro e assim permaneceu durante trinta anos porque Egborni Maria das Graças conta que “no seu tempo” já havia luz elétrica, mas era fraca, a maioria das vezes pifava. E quando pifava, apelava-se para o aladin.

⁹⁵. Entrevista realizada no dia 7 de maio de 2016.

⁹⁶. Refere-se ao Hiper Bom Preço da Av. Suburbana.

⁹⁷. Estava com 21 anos de idade.

⁹⁸. Novos Alagados.

Candomblé era de candeeiro de bibiano, porque aqui não tinha luz. Aqueles bibiano pequeno que você vê na fêra. Aqueles bibiano. E tinha aqueles candeeiro de manga né, de vidro? Botava o gás com a manga. Aqui, sabe o que é que tinha aqui pra o coisa, sabe como é que é o nome? Aquele comprido... carbo-reto. Que botava assim no chão e... era desse tamanho assim e tinha aquela coisa assim... as vezes era duas cozinha, uma pro lado, outra pro outro. (Edite Etelvina Costa).

A casa de Severiano não passou por grandes modificações, apenas aumentou. Aos olhos das entrevistadas, ela está como era antes. “Nunca mudou”, diz Tia Ditinha, exceto o telhado que ganharam telhas novas e o atual barracão que foi acrescido após a morte de Severiano. Alguns quartos de orixás também foram construídos a partir de meados da década de 70. “Mas a casa não mudou”, insistem. A casa ficava sobre uma elevação. Por este motivo haviam três pedras largas na entrada e três na porta dos fundos, servindo de batedentes que davam acesso à cozinha, o mato e à casa de Omolu. Aos poucos, o chão de massapê da casa de taipa, molhado para varrer e enfeitado com a mais alva e fina areia e folhas de pitanga em algumas ocasiões, que até finais da década de 70 sobreviveu em alguns espaços da casa, foram substituídos pelo assoalho de cimento verde e depois por cerâmica. Lembra Tia Ditinha:

Essa casa era igual daqui para cá⁹⁹ quando ele veio praqui. Depois que foi aumentano. Mais daqui pra baixo, tudo era mato¹⁰⁰. Isso tudo aí era mato. Candomblé era aqui nessa sala. Iaô foi feita, dançou, nome, tudo aqui nessa sala. Aí era mato, era quintal¹⁰¹. Não existia essa porta. Isso aqui era mato. Pra descer pra ir no mato pegar uma folha, qualquer coisa que quizesse fazer lá embaixo tinha três pedra. Era três pedra na subida, na entrada e três pedra na descida. Era isso aí.

O candomblé de Severiano era restrito. As poucas pessoas que tomavam parte eram convidadas para um aniversário, a exemplo do concorrido “aniversário da menina”. Segudo Pai Zezito, o seu pai de santo lhe explicava que “não se chamava o nome do orixá Oxun no sol quente para não queimar a pele dela.” Assim, ele resguardava-se em chamar sempre “a menina”. Lembra Tia Ditinha:

Aniversário de Oxun, ele não lhe convidava. Ele dizia: Vá lá em casa que vai ter uma reza de tarde. Vá lá em casa que vai ter uma menina que vai fazer aniveusário tal dia.... Ai você vinha. Mas não tinha candombre, não tinha festa não tinha nada. Era assim... uma mesa de doce.. coisa assim para o pessoal que vinha que ele chamava... Não tinha reza, não tinha nada. Nada de candombré. No dia do aniversário dela, de Oxun de pai Nozinho. E ele não chamava

99. Menção à direção da porta principal até a sala que antecede o atual barracão.

100. Refere-se ao local onde está situado o atual barracão, a casa dos orixás e o espaço mato do terreiro.

101. Refere-se ao atual espaço onde foi construído o barracão.

ela, Oxun. Chamava ela, a menina... Oi, tal dia vai ter um aniveusário de uma menina muito querida. Faço questão que voce vá. Você, o senhor, depende da forma que ele lhe tratava porque ele era professor. Ele lhe tratava muito bem... Era uma especialidade muito legal.

Outra lembrança destes aniversários nos vai ser trazida por Everaldo Costa Nogueira¹⁰², iniciado em 1985.

Eu passei um tempo morando com a tia de minha madrinha. Essa tia de minha madrinha morava com uma pessoa e essa pessoa era de candomblé. E aí me convidou num final de semana para ir num aniversário na casa dele comer os doces. Eu tinha na faixa de uns treze anos. E eu fui. Chegando lá, era candomblé.

Esse relato vem dela mesma e daquelas pessoas que conheceram meu avô Severiano. Ele fazia as obrigações, mas ele não dizia que ia bater candomblé. Então ele dizia assim: ‘Ah, vá comer os doces!’. Assim, na festa de aniversário da menina (que a festa da Oxun de meu pai Nozinho). Ai ele fazia aquele xirezinho... Ninguém sabia que era candomblé. E era de portas fechadas. E disse que ele ficava na cabaça e também no agogô, sentado ali naquela sala e o candomblé era ali de porta fechada. Então quando chegava alguém perguntava: Quem convidou? É convidado de quem? Pra aniversário, não era pra candomblé. Acho que por conta daquela época, da perseguição [...] então ele deve ter vivido aquilo ali e seguiu. Não era como hoje que se diz: Vai ter festa, vai ter iaô, vai ter candomblé na casa de fulano... Então tia Ditinha dizia isso, que era na cabaça e no agogô.

102. Entrevista realizada no dia 15 de março de 2016.

O culto de Severiano era discreto. Começava cedo. Lembra Ekedí Valdenita: “Era coisa ligeirinha, mas muito bem. Começava assim no horário de umas sete horas, por aí. Era coisa ligeira. Ele não fazia mais muito grande porque ele já não tinha mais saúde”. A discrição de Severiano, todavia, não livrou o Terreiro São Miguel do constrangimento de ter o seu culto interrompido pela polícia conforme lembra Ekedí Valdenita de Yemanjá. Nesta ocasião ele contou mesmo foi com o seu prestígio de sacerdote e a sua rede de amizades:

Ah, meu filho! Eu já cheguei ver o soldado entrar aqui pra parar o candomblé por causa da polícia porque era lá que tinha que tirar a licença. E ele não tava com a licença. Só que tinha pessoas aqui que ajeitou e disse que no outro dia a licença ia tá na mão deles e tal... Que eles deixaram continuar a festa. Isso aí eu ainda alcancei aqui. Essa vez eu tava aqui. Não foi pior por causa dessa pessoa que era do exército... Acho que era alguém dele que ele fez uma coisa, tava aqui. Eu não me lembro a festa.

É, todavia, tia Ditinha, que resume o candomblé de Severiano de Logun Edé:

Menino não entrava na festa. Menino não entrava pra ficar assim não. Não vinha menino não, meu filho! Menino que vinha aqui era eu (risos). Também não era atabaque. Era esses tabaque pequenininho. Mas sempre tocamo no ijexá. Era os três pequenininho. E também tocava o gan. No tempo



Babalorixá Severiano Santana Porto (D'logun Edé)

de Sivi era só os pequenininho. Não tinha atabaque grande não. Era só ijexá. Aqui era ijexá. Aquilo era muito legal, muito bonito. E eu menina vinha assim e ficava espiano, olhano aquilo porque a festa era aqui. Nome de iaô era tudo aqui¹⁰³. Quando eu fui ficano, crescono, crescono, crescono [...] ai já vinha pra qui ver as coisa, mas não para entrar no preceito. Aí vinha pra qui, pra ficar aqui e tudo [...] Quinta-feira era o dia que chovesse ou fizesse sol, minha mãe tinha que vim aqui pra ficar mais ele conveusando.

Mãe Beata de Yemanjá completa: “a casa era tão arrumada naquele tempo. Era aqueles móveis antigo. A sala quando tinha festa tinha muita comida”.

Severiano do Alto do Sertão de Plataforma

Discreto, reservado e exigente, estas são as três palavras que parecem melhor resumir a personalidade de Severiano Santana Porto, ou Sivi, como era carinhosamente chamado. Elas estão presentes nas memórias das pessoas que conviveram com ele e também na daquelas que ouviram falar sobre ele. Alfaiate de profissão, Severiano era tão educado que tia Ditinha insistiu: “ele era professor, mas nunca exerceu a profissão dele”. Mãe Beata nos disse: “Muito educado... As coisa dele tudo era feito com aquele coisa. Muito exigente. Meu pai era muito sábio. Ele não era coisa não. Era enjoado”. Tio Ze-

¹⁰³. Onde estava acontecendo a entrevista.

zito resume seu pai de santo como uma pessoa formidável: “Quando ele dava uma palavra, ele cumpria.” E Ekedí Valdenita completa, “era muito alegre”. É, todavia, Mãe Estelita que vai dar mais detalhes sobre a personalidade de seu pai de santo.

Segundo Pai Everaldo de Oxun Mãe Estelita dizia:

Ele era muito calmo, muito tranquilo. Ele ficava sentadinho ali na porta esperando as pessoas chegarem. Era hiper educado. Não falava alto, não gritava ninguém. Quando tinha que chamar a atenção, ele chamava reservadamente. Segundo minha mãe Estelita falava, ele era uma pessoa muito, muito educada, mas não deixava de ser uma pessoa de pulso. Segundo ela, ela já ficou várias vezes, dias “virada” dentro do Kale Bokun por conta dela ter feito alguma coisa ou até mesmo porque ele gostava muito de minha Mãe Estelita. Ela falava muito bem dele.

Estas características vão ser confirmadas por Egbomi Vânia de Iansã¹⁰⁴ que chegou criança no terreiro e conviveu com alguns velhos iniciados por Pai Severiano, assim com a sua tia Estelita de Iansã:

Eu me lembro que o povo falava que ele era muito carismático. Tinha um jeito de tratar muito delicado. Ele era muito carinhoso. Foi um Babalorixá amigo dos filhos, muito próximo, muito sábio... Era uma pessoa que tinha um co-

¹⁰⁴. Entrevista realizada no dia 27 de fevereiro de 2016.



Detalhe Cadeira Mãe Estelita

nhecimento de axé muito bom pra época dele, pra a prática religiosa. Porque ele tinha filhos de santo e clientes. Ele era muito simpático e muito sutil no agir. Eu lembro que meu pai Caçula dizia: eu era menino mesmo, o que segu-
rava a sacolinha dele. Ele era assim muito próximo.

Severiano era alto. Não era negro retinto, explica Mãe Beata de Yemanjá. Segundo Pai Everaldo Nogueira, Mãe Estelita falava num “cabo verde muito fino”. Sr. Walter Amaral nos descreveu o pai Severiano: “Usava calça de linho, calça diagonal, camisa de linho [...] tinha uma pasta. Ele ia muito lá em casa no Carmo”. O Carmo refere-se à casa de sua avó Maria da Conceição Correa Lima, que morava à Ladeira do Carmo, 17. Chamada de Maricota, era filha de Oxalá e mãe de Egbomi Nila de Oxun e Mãe Estelita de Iansã. A pasta de Severiano aparece como algo inseparável dele, salvo na ocasião em que as crianças a pegavam e saíam correndo, subindo a ladeira do Alto do Sertão, conforme nos informa Pai Zezito:

Ele saía todos os dias de manhã e chegava de tarde. Na Ribeira ele tinha as filhas de santo dele. Ele ia trabalhar como alfaiate lá. De tarde ele vinha, subia. Tinha crianças que pegava a bolsa dele e saía correndo. Quando ele chegava a bolsa dele já tinha chegado há muito tempo.

Doté Amilton Costa do Hunkpame Savalu Vodun Zo Kwe também conheceu Pai Severiano¹⁰⁵. Ele confirma o que as pessoas falaram a respeito de Pai Severiano e acrescenta que ele foi decisivo para a sua vida:

Era muito fechado. Jogava muito bem. Simpático, bonito, adorável, meigo e muito educado. Eu fui ser pai de santo, graças a um conselho dele. Ele disse a mim que Xangô mandou me dizer que tinha três caminhos para mim. Que era para eu escolher um dos três. Ele disse assim. “Meu filho você é tão bonito e jovem quer morrer?”. Você tem que cuidar do santo de sua família. Você não tem para onde correr. Ele mandou eu fazer um ebó no Parque de São Bartolomeu. Ficar em pé no meio do rio e fazer.

Pai Severiano saía todos os dias. Isso é um consenso entre todas as pessoas que descrevem a sua rotina. Na Península de Itapagipe atendia na casa de algumas filhas de santo ou pessoas conhecidas. Diz tia Ditinha: “ele trabalhava de segunda a sábado, exceto as quintas-feiras”. Não estando na Ribeira, Pai Severiano estava na cidade como informa Sr. Walter e tia Ditinha que ainda explica: “aqui era difícil. Não era todo mundo que ele atendia aqui. A casa aqui sempre foi reservada”. Pai Raimundo de Oxun utiliza a expressão: “pai de santo delivery” para explicar que ele não ficava muito dentro da roça. Era em domicílio. Ele atravessava para olhar na casa de Bia. Ele

refere-se à Bia de Omolu, amiga de Severiano que tinha barraca na feira Das Sete Portas onde ele passava, comprava peixe e levava para Felicíssima, tia de Mãe Beata fazer moqueca. Bia de Omolu morava no Caminho de Areia, explica Pai Raimundo. Pai Everaldo fala que segundo a sua mãe de santo:

Pai Severiano era uma pessoa que ia onde os clientes dele estavam. Ele colocava o buzio dele debaixo do braço e ia atender na casa do cliente. Ele foi fazer muitas obrigações na casa de fulano e sicrano, ia olhar em muitas casas, nas casas de clientes, mas ele tinha um ponto de atendimento que era na Ribeira.

Severiano, todavia, é descrito aguardando algumas pessoas que chegaram à sua porta. A primeira foi Maria da Conceição Correa Lima, Maricota de Oxalá, e sua filha Estelita Lima Calmon no final dos anos 40, que foram saudadas com a expressão: “Eu já estava lhe aguardando iá iá”, e José Zeferino Aquino no início dos anos 50, que ao chegar à porta de Severiano e se deparar com ele sentado, tocando uma vara no chão, teve como resposta a saudação: “Bom-dia, meus mulatos. Meus mulatos, eu estava aqui já esperando vocês”.

Mãe Beata de Yemanjá consegue nos fornecer detalhes sobre alguns costumes e hábitos alimentares de Pai Severiano:

¹⁰⁵. Entrevista realizada no dia 2 de maio de 2016.

Quando ele ia lá na casa de meu pai Anísio levava... Chegava com mocó com as coisas dentro. Às vezes ele vinha, sartava na Ribera, comprava peixe e vinha lá pra 7 Portas pra meu pai Anísio, pra minha tia fazer a muqueca com mamão verde.

Gostava de tomar café com banana cozida, sentado numa cadeira de lona, essas, que usava muito na Bahia. Chamava espriguiçadeira.

E pai Zezito nos traz a descrição de um momento de descontração na casa de seu pai de santo em 1956.

Quando o meu pai era vivo, que eu fiz santo, tinha uma prateleira que o povo dava as coisas para ele. Ele ia jogando ali dentro, mas todos os dias, quando eu estava novinho de santo, ele tinha que tirar o café para dar a Laura, a mulher que tomava conta da cozinha, para dar o café para ela fazer da parte da manhã e da parte da noite. Era eu, Marcelino e Raimundo. Eu sentado assim junto dele, ele tava virado botando café e eu roubando a lata de doce, porque naquele tempo tinha aquelas goiabada [...] umas caixinhas de madeira. Mas ele via. Ele fazia que não via. Aí eu dava a Marcelino, Marcelino guardava, passava para Raimundo. Raimundo saía para a gente comer lá embaixo no pé do Iroko. Não faltava doce. O pessoal dava muito a ele.

Sobre o candomblé que pai Severiano fazia, Pai Zezito diz: “Meu pai não era muito de tocar candomblé. Meu pai fazia as obrigações e não tocava candomblé. Ele tocava muito pouco”. No entanto, quan-



Vista de quartinhas no pé de Iroko do terreiro

do tocava, explica mãe Beata de Yemanjá: “Cantava muito, gostava muito de cantar pra Oxun e Logun Edé e Iewa. Ele gostava muito de cantar pra Iewa quando tava lá na casa de meu pai Anísio”. O entusiasmo pelo canto também é falado por Ekedí Valdenita que já conheceu pai Severiano já velho e adoentado:

“Cantava muito. Ficava tocano o gan e cantano. Eu não sei se é por que ele não podia descer porque era umas pedras... não era isso aí. Era degrau de pedra. Aí a entrada era também três pedras, pedrona”.

Não há notícias sobre parentes de Pai Severiano. Tio Zezito menciona apenas um possível sobrinho. Mãe Beata, no entanto, tem na memória uma senhora de Oxalá chamada Talabi:

Eu sei que tinha uma mulher alta que não tinha cabelo. Uma que eu fui passar a saia dela e o ferro pegou, na casa de meu Pai Anísio, na véspera da festa de Logun Edé, uma D´Oxalá. Ela era bem alta, bem alta mesmo, mas a cabeça, ela não tinha cabelo, chegava brilhar. Gostava muito de saia de palha de seda, aquelas saias, aquelas unhonas [...] afinada... ela ia pra casa de meu pai Anísio, ficava dias lá. Ela era chamada também com o nome de santo, era d´Oxalá. A gente chamava ela vó... ela era alta, a testa um pouco assim, mas o cabelo... fio ou outro de cabelo... Talabi d´Oxalá. Era parente dele. Eu conheci ela na casa de minha avó Mariazinha, em Amaralina.

Logun Edé de Pai Severiano foi um orixá que poucos tiveram oportunidade de ver, exceto mãe Beata de Yemanjá que descreve uma multa dada pelo orixá Oxun à sua avó Mariazinha.

Só vi uma vez, na casa de minha avó Mariazinha. Foi assim: a menina foi lavar as louça, arrumar a casa e quebrou uma daqueles negócio suntuoso, que ela era muito ... aí quebrou e a mulher era de Oxun. Minha avó Mariazinha fez desfeita com a mulher e a Oxun dela veio e mandou quebrar a louça toda... mandou quebrar os prato dela tudo na ladera da fonte. Aqueles prato antigo, aquelas louça fina quebrou tudo. Aquelas Egbomi foram levar os prato quebrou esses prato na ladeira, na fonte. Aí as mulheres se enfeitou toda... Oxun mandou as Egbomi botar aqueles balaio de louça na cabeça e chegar na ladeira abaixo e quebrar os pratos. Foi a primeira vez que eu vi meu pai Severiano tomar... Eu me lembro que esse povo tava...

Pai Zezito lamenta as coisas que seu pai falava, mas que foram perdidas. Ele procura relembrar do primeiro encontro que teve com o seu pai de santo, da toalha que cobria a mesa onde pai Severiano lançava os búzios e falava: “mesa redonda grande e uma toalha grande muito bonita”. Já Ekedí Valdenita explica que esse jeito era o jeito dos mais velhos, das pessoas antigas no santo e que Severiano não prescindiu disso:

Os antigos não comentavam isso. Ele dizia: Buxê buxê¹⁰⁶. Oh! Menina vá ali buscar um copo d'água... era uma coisa que ia falar. Não era assim? Não falava essas coisa... cantava para a gente aprender. Diziam coisas pra gente saber, mas não explicavam. Era assim.

Ao longo da vida, Pai Severiano fez amizades com outras lideranças religiosas de seu tempo. Fazer amigos é uma das estratégias que pais e mães de santo vêm utilizando não apenas para fortalecer as religiões de matriz africana, mas também para se proteger. “Severiano era muito querido. Vinham pessoas de todas as nações e ele dava rum. Do angola então, vinha toda gente. E ele saía pra ajudar essa gente”, diz Ekedí Valdenita.

Os estreitos laços entre Pai Severiano e a nação angola vão ser demonstrados em vários momentos da sua trajetória. Em 1917, diz-se que Pai Severiano subiu para a casa de Maria Genoveva do Bonfim, a legendária Maria Nenen, fundadora do Tumbenci, matriarca da nação angola, para ajudá-la numa iniciação. Segundo Pai Zezito de Oxun, seu pai de santo teria participado da obrigação de Manoel Circuncisão de Amaral, Manezinho Sandaió. Na década de 50, quando colocou o seu segundo barco no terreiro São Miguel, fala-se

¹⁰⁶. Expressão utilizada pelos velhos que significa segredo. Locução verbal que quer dizer: “calar a boca”.

que dentre as iniciadas, havia um “santo de angola”. Além do saber acumulado por Severiano, estes momentos denotam o prestígio que gozava dentre outras nações de candomblé.

Sobre isto, Doté Amilton também nos conta:

Severiano tinha amizade muito grande com Edivaldo de Angorô. Que uma vez ele me chamou para ir na casa dele. Foi eu, Helena e Albertão. Albertão foi fazer um bori com ele. Ai ele foi dar um bori e chamou a gente para assistir este candomblé na casa do finado Edvaldo de Angorô. Foi tanto que eu fiquei com amizade com este Edvaldo e tive até uma filha pequena na casa dele através de Severiano que me apresentou a ele. Ele era filho de santo do finado Ciriáco.

Tinha uma roça do finado Manezinho Sandaió que ficava lá em Plataforma, próximo a um morro que fica perto do Restaurante Boca de Galinha. Ali era uma roça de candomblé. Severiano tinha muita timidez com esse pessoal dali. Eu conheci a mãe de santo dali e a pessoa que tomava conta que também era amiga de Edivaldo. Tinha Edivaldo, tinha um outro de Omolu que era cá pra baixo mais e tinha esse do terreiro que era lá em cima que eu não sei se ainda existe.

Severiano era amigo das pessoas. Ele respeitava as pessoas. Ele fazia amizade. Ele tinha amizade com Sinhozinho de Omolu. Ele morava no Uruguai e depois comprou uma roça no Alto da Terezinha.

Ainda sobre o candomblé angola, ou de nação angola, tia Ditinha lembra:

Aqui era o reduto do povo do Angola. Era Zé do Mocotó que foi morar lá na Ilha das cobras. Lá embaixo. Aqui tinha finado Benedito de Ossain, Cajado, Izo. Tinha Pedrina. Pedrina, essa morou no fundo de minha casa na 24 de outubro. Esse pessoal todo...

Otávio na Ilha Amarela era ketu, Idalice de Xangô era ijexá. Ficava na Formiga em São Caetano, lembra Ekedí Ditinha. O candomblé de Mãe Idalice vai aparecer na lista de Roger Bastide que comentamos. Tia Ditinha lembra também que em São Caetano havia o candomblé de Zé de Ogun, “o padre que Ogun baixou no altar”, história conhecida dentre os mais velhos do candomblé.

É Mãe Beata de Yemanjá que vai nos trazer uma lista de pais e mães de santo, amigos de Severiano. Ela relembra sua avó Mariazinha de quem pai Severiano “era amicíssimo”. Mariazinha era de Oxun e feita com africanos. “Depois que passou a se cuidar com a minha avó Dionísia e o pessoal do Alaketu”. Anísio Agra Pereira, era amigo inseparável de pai Severiano, continua ela. Outra companhia inseparável era Eduardo Ijexá. Sobre o pai Eduardo ela conta:

Morava ali onde é o Candeal, que hoje é o domínio de Brow. Lá embaixo, você desceno desse lado, daqui, era a casa de meu pai Eduardo Ijexá. Ali tinha muita água. Dava muito jacaré, que aquilo tudo, entramo por dentro da mata, você ia sair no beco que eu morei [...] desceno o largo de Brotas, a Praça da Cruz da Redenção. Tem a igreja. Bem na esquina você saltou na igreja aqui, você desse. Ali é o verdadeiro Candeal. Ali dentro tinha um dos Exu mais antigo do Brasil. Conheci através do meu pai Eduardo Ijexá, lá dentro, lá dentro, lá dentro, lá dentro... Aquilo foi um quilombo, no fundo daquela igreja que é um convento que era de padres franciscanos. Tinha o fim de linha de Brotas, chamava [...] O bonde só ia até ali. Beco do mulambo. Tinha a Praça da Cruz da Redenção, discia, saia lá na Pituba.

Mãe Beata fala ainda de outras pessoas que Pai Severiano mantinha relações de amizade como: Cesário d’Ogun; Vevé de Yemanjá, filha de santo de Mariazinha de Oxun; Maria Joana de Oyadê; Procópio do Baixão; Rumana de Ogun, mãe de Sinhá que vendia fato na Sete Portas; Alvaro; Nezinho do Portão; Tia Cândinha de Oxun que vendia acarajé no relógio de São Pedro, na porta da loja Tecidos Bahia; Joana de Ogun que vendia acarajé na porta da farmácia Santa Teresinha, na esquina da Rua Chile; Everaldo de Oxossi de Amaralina; Marieta de Iansã que tinha candomblé no final de Cosme de Farias; o africano Agostinho que também tocava ijexá, morador do Beco do Carvão na Ladeira do Tororó, nº11, pai de Railda de Ogun que hoje mora no Rio de Janeiro; Bia de Omolu do Caminho de Areia;

Raimunda Obaladê que tinha barraca na descida da ladeira da praça, próximo ao Corpo de Bombeiros. Da nação jeje, Constância da Rocha Pires, Mãe Tança e Vicente do Matatu, ao lado de outros de sua nação como Catita Ijexá, João, Júlia Bugar e João Pretinho do candomblé Língua de Vaca.

Esta breve lista de nomes declinados por Mãe Beata de Yemanjá durante a nossa conversa talvez sirva mesmo para ilustrar a observação de Ekedi Valdenita:

E o povo diz que era desunido! Hoje que é desunido. Porque às vezes a gente precisa procurar um mais velho pra falar e não acha porque hoje já tem pouco. Ele saía muito pra ajudar.

Severiano morreu com 77 anos, no ano de 1970 na cidade de Ilhéus, extremo sul da Bahia, para aonde se dirigiu para presidir uma obrigação de uma filha de santo. Anos depois, Mãe Estelita de Iansã mandou buscar os seus ossos e os depositou na igreja de Nossa Senhora de Nazaré situada no Bairro da Saúde. Iniciava-se, assim uma próxima geração.



Pai Nozinho

Sucessão no Terreiro São Miguel

Pai Severiano de Logun Edé faleceu em 06 de maio de 1970 e deixou à frente do Terreiro São Miguel Claudionor dos Santos Pereira, ou Pai Nozinho, como ainda hoje é lembrado. Filho do orixá Oxun, Pai Nozinho foi iniciado ainda no Bate Estaca no ano de 1933 juntamente com Onorata.

Filho de Francisco dos Santos Pereira e de Maria Joana Queiroz, diz-se que "Nozinho era como um filho para Severiano. Sempre morou com ele. Os dois andavam sempre juntos," diz Sr. Walter Amaral. Egbomi Vânia de Iansã completa: "Meu pai Nozinho era um doce. Meu pai Nozinho era um amor. Adorava dançar, adorava música, adorava tomar o uísque dele". De acordo com Pai Raimundo de Oxun: "era uma pessoa reservada". Gostava de viver, queria viver, aproveitar a vida, explica Pai Everaldo de Oxun. Ninguém, todavia, resumiu melhor a personalidade de Pai Nozinho do que Egbomi Graça de Iansã, não através de palavras, mas de lágrimas, completando: "meu pai Nozinho era um amor. Era uma coisa fora de sério. Aquele era demais. Deixou saudades". Claudionor dos Santos Pereira nasceu em 15 de fevereiro de 1913, era

operário da fábrica textil São Braz. É bem provável ter sido ele o responsável pela presença de outros operários no candomblé do seu pai de santo a partir dos anos 30. Pai Nozinho de Oxun assumiu o Terreiro São Miguel em 12 de abril de 1972.



Estelita Lima Calmon nasceu em 27 de maio de 1919. Filha de Alfredo Antônio Calmon e Maria da Conceição Calmon, Mãe Estelita de Iansã, “era a menina dos olhos de Pai Severiano”. O encontro com ele aconteceu em finais dos anos 40, quando a sua mãe, chamada ca-

rinhosamente de Maricota, chegou até Pai Severiano. Maricota era Ekedí e filha do orixá Oxalá. Segundo os depoimentos, “foi feita pelo pessoal da Saúde”. O “candomblé da Saúde” é um dos candomblés antigos que desapareceram, mas que permanece vivo na memória do povo de candomblé. Ekedí Valdenita conta um pouco da história de Mãe Estelita, que teria motivado ela chegar até Plataforma.

Foi assim. A família da mãe dela era do Dique do Tororó. Pessoal descendente de africano mesmo. A velha dizia que ela tinha uma tia que era mãe de santo. E tinha feito qualquer coisa pra ela quando ela era bem criança. Cinco pra seis anos por aí. Foi uma coisa grande. E não foi no ketu, foi no ijexá. A tia de mãe Estelita se chamava Emília. Emília Ijexá. Era ali no Barbalho. Não era candom-

blé. Era uma casa que fazia festa escondido da polícia. Disse que era ali perto de uma fonte. Não disse que quando desce para Água de Menino não tem uma fonte? Né fonte não, tem a bica. Quem desce do São José, sobre a Água de Menino, pra subir pro Barbalho, disse que ali tem uma fonte pra quem desce à direita. E era por ali, a casa dessa tia. A tia de Estelita que se chamava Emília Ijexá. Aí o negócio foi se complicano, a velha foi atrás de Tia Massi e tia Massi disse a ela: Vamos procurar outra pessoa ijexá porque essa Oyá não é do ketu. A velha é a mãe dessa daí¹⁰⁷. Ela foi procurar tia Massi, mas tia Massi já estava com idade avançada. Você sabe que o santo espera, espera... Ela já fez o santo com 30 anos de idade. Aí ela correu pra fazer porque tava pirigando mesmo, mas Massi disse a ela que não podia fazer lá, mesmo porque ela tinha que ir pro ijexá. Aí acharam seu Severiano. Ela fez aqui nessa casa.

Versão semelhante desta história foi narrada por Pai Raimundo de Oxun, a partir de lembranças da fala de sua mãe de santo:

Ela conta que ela foi feita por uma avó desde pequena quando ela nasceu. Ela teria feito o santo no igbá do santo. E que nessa situação ela foi feita, pererê, essa história toda. E que ela foi feita dentro do próprio igbá com meses e que nessa situação o santo deu nome através dessa tia. Não sei como foi a história, mas que ela tinha o nome e tudo mais. Mas como a Mãe dela fazia parte de um candomblé, era Ekedí, ela teria que vim a fazer o santo. Porém as pessoas diziam que ela não precisava fazer santo, que ela já havia sido feita,

¹⁰⁷. Refere-se à Mãe Estelita.

mas minha avó Maricota achava que ela não deveria. Ela não queria que fosse dito depois que a filha dela era uma mãe de santo cabeluda. Teria que ser feita, raspada e tudo mais. Porém, a intenção era de ser feita na Casa Branca onde ela convivia desde menina, mas as pessoas que estavam à frente da Casa Branca naquele período dizia que ela não era para ser feita naquela nação. A nação de Estelita não era aquela. E que a mãe dela veio buscando e foi através deste intuito que ela chegou [...] que desceu, pegou a balsa na Ribeira e que atravessou e veio à procura de uma casa e tudo mais. Quando ela passou, que ela chegou [...] como Plataforma, ali o Kale Bokun, tinha uma grande pedra que era a subida, pela altura [...] ela veio caminhando e que ela chegou na porta dessa casa com a mãe dela e que encontrou aquele senhor sentado com uma varinha bateno no chão. Ai, que minha avó Maricota perguntou se ele conhecia um pai de santo [...] e que ele respondeu: ô iá iá, eu estava aqui na porta e estava aqui esperando a sua chegada. Eu sabia que você viria. Através daí, foi que veio o processo de Estelita fazer santo com Sivi.

Não apenas “fazer santo”, iniciava ali uma relação de amizade e cumplicidade. Pai Severiano várias vezes aparece no depoimento das pessoas, frequentando a Ladeira do Carmo, 17, residência de Maricota de Oxalá. Insiste Sr Walter Amaral: “eu era mininote, mas lembro. Ele ia muito lá no Carmo, na casa de minha vó Maricota”.

Abastada, a família de Mãe Estelita passou desde cedo a custear as despesas do terreiro São Miguel. Uma das primeiras intervenções

teria se realizado para garantir estrutura mínima na casa alugada à Rua sertão, 96 A, geminada a outros domicílios do mesmo proprietário, onde funcionava o candomblé de Severiano. Ao longo de 21 anos de convívio com o seu pai de santo, Estelita de Iansã foi dando suporte econômico e realizando intervenções na estrutura predial do imóvel, a fim de melhorá-lo cada vez mais. Uma delas foi concluir as paredes da sala de aproximadamente 10m² onde acontecia o candomblé. Lembra Ekedí Valdenita: “Ele ficou muito contente”. É, sobretudo, em alguns momentos cruciais que ameaçaram a permanência do Terreiro São Miguel, no imóvel alugado, que Mãe Estelita irá intervir. Mesmo sendo assunto delicado dentro da comunidade, sabe-se que Mãe Estelita teria participado das renegociações da locação do imóvel ao tempo de seu pai de santo e da sua compra.

Costureira, bordadeira e estofadeira na Leste¹⁰⁸, Mãe Estelita provinha o Terreiro São Miguel com “balaies de tudo”, conta Mãe Beata de Yemanjá. Após a morte de Pai Severiano, no seu tempo Iakekerê, Mãe Estelita por volta do ano de 1974 muda-se com a sua mãe para a Rua do Sertão a fim de ajudar a consolidar o legado de Severiano de Logun Edé. Em 21 de maio do ano seguinte, Estelita Lima Calmon passa a ser a responsável pelos 1.217m² da Companhia Progresso

¹⁰⁸. A Viação Férrea Federal Leste Brasileiro

União Fabril da Bahia, conforme uma certidão de posse, realizando o sonho de seu Babalorixá. Dez anos, depois, quando um filho adotivo de Pai Nozinho reinvidicou a posse do lote, Mãe Estelita foi obrigada a idenizá-lo em quinze mil cruzeiros, pondo fim à questão. Estava assegurada a permanência do Terreiro São Miguel.

À frente da comunidade com Pai Nozinho, Mãe Estelita tratou de inscrever o terreiro São Miguel na Federação Baiana dos Cultos afro-brasileiros, hoje Federação Nacional dos Cultos Afro-brasileiros, em 21 de dezembro de 1976. A matrícula de nº413 foi deferida dois anos depois. Egbomi Vânia resume a história da seguinte maneira:

Ela veio praqui na década de 70. Foi quando ela veio morar. Ela se mudou com a minha bisavó. O nome da minha bisavó era Maria da Conceição Correa Lima. Ela veio, eu acho, no fim, dessa década. Quando isso aconteceu, o fundador já havia morrido. Quem estava aqui, porque já morava aqui, foi meu avô Nozinho, Claudionor. Ele já morava aqui. Então ele continuou morando e por isso, por minha Mãe Estelita não morar aqui, ele era quem cuidava do axé. Então, quem fica cuidando do axé se chama Babalaxé, independente de que alguém dê esse cargo, ou confirme o cargo. Então, ele era Babalaxé porque foi ele quem ficou cuidando do espaço físico, sagrado e também dos orixás. Minha Mãe Estelita quando subiu para aqui veio morar com a família dela. Ela veio morar com a mãe biológica dela. Ela realmente se mudou para aqui e está aqui até hoje.

Mesmo na condição de Iakekerê, Mãe Estelita permanecia a frente de todas as obrigações, embora todos insistissem que “ela nunca passou na frente de Pai Nozinho. Sempre respeitou, mas ela era quem fazia tudo. Quando ele chegava já estava tudo arrumado. Ele só se apresentava”.

Meu avô Nozinho, aqui, vivo. O barco quem botava era ela. Claro que por ele ser mais velho do que ela, o irmão mais velho, ela tinha na hierarquia, No respeito, sempre botava ele na frente. Se você chegasse aqui, principalmente na festa pública, no barracão você via que ela por ser a dona do cargo, nunca ficava na frente dele por respeito¹⁰⁹.

Ela subiu para tomar conta da casa, mas nunca tirou o direito dele de sucessor. Ela sempre fez tudo! Você sabe aquela pessoa que faz tudo, lhe entrega o obi já aberto só pra você jogar? Era ela com ele. Então, tudo que ela fazia era de comum acordo com ele. Todos os barcos são do meu pai Nozinho juntamente com ela¹¹⁰.

Enérgica, dinâmica e decidida, Mãe Estelita “batia na mesa, fazia e acontecia”, diz Egbomi Graça. Como o seu pai de santo não se limitou a cuidar das pessoas dentro do terreiro. Sabe-se do trânsito de Mãe Estelita em outras casas de candomblé, ora como mãe pequena, ou

¹⁰⁹. Egbomi Vânia de Iansã.

¹¹⁰. Pai Everaldo de Oxun.

mesmo como mãe de santo. Egbomi Vânia observa: “ela tinha muitas filhas de santo fora do Kale Bokun. Ela adorava as abian dela”.

Com a morte de Pai Nozinho em 12 de março de 1994, Mãe Estelita continuou à frente do terreiro como Ialaxé, função que exerceu até o ano de 2016, quando faleceu no dia 11 de junho aos 97 anos de idade. Acamada, com alzheimer e acometida de problemas audiovisuais, Mãe Estelita era considerada um orixá vivo. Lúcida em alguns momentos, em outros mais próxima do seu tempo de criança lembrando do Carmo, Mãe Estelita adorava receber visitas, receber carinho e abençoar, repetindo sempre as palavras: “vai dar tudo certo”. Ao receber o documento que informava sobre o tombamento do terreiro, um dia antes de falecer, ela agradeceu dizendo: “Ogun abra os caminhos de vocês”, significando que a tarefa dela acabava naquele momento. Os passos seguintes caberiam a Ogun conduzir, sempre à frente. Mãe Estelita foi sucedida por Egbomi Vania no ano de 2017.

O Ilê Axé Kale Bokun

A utilização da palavra casa para designar terreiros de candomblé foi a mais utilizada durante o final do século XIX e adentrou o século XX. Assim, era comum dizer: a casa de tal sacerdote. Vamos para a casa de tal pessoa, assim por diante. Mãe Beata de Yemanjá relem-



Mãe Estelita

bra: “a gente falava a casa de Sivrino do arto do Sertão”. Sertão era o nome da Rua na qual o candomblé ou a casa de Pai Severiano estava localizado. O logradouro era assim chamado até os anos 80, quando foi substituído pelo nome de Antônio Balbino. Ao conferir identidade civil à sua casa, Pai Severiano a registrou com o nome de Sociedade Beneficente Cultural e Recreativa São Miguel. Tratava-se na verdade do Terreiro São Miguel, nome que perdurou até o ano de 2001 ao menos nos registros referentes a esta casa, que estão nos arquivos da Federação Nacional de Cultos Afro-brasileiros. Em 1976, ocasião em que ocorreu a solicitação de matrícula nesta associação, foi o nome “Terreiro São Miguel”, o apresentado para se fazer o registro. Não vamos entrar na discussão em torno de associações que desde cedo os cultos afro-brasileiros conseguiram fazer com o catolicismo através de alguns santos. Fato é que por múltiplas razões Pai Severiano encontrou maneiras de homenagear o orixá a quem foi consagrado através do arcanjo São Miguel, ambos representados como príncipe e guerreiro.

Nos registros de solicitação de licenças para a realização de obrigações existentes na FENACAB, a designação “Terreiro São Miguel” é substituída por Ilê Asê Le Bokun no ano de 2001. É digno de nota chamar a atenção do fato de que os cursos de línguas africanas ofe-

recidos pela Universidade Federal da Bahia, a partir dos anos 60, através do Centro de Estudos Afro-Orientais influenciou sensivelmente a “linguagem do povo de santo”. Pais, Mães de santo, Ogans, Ekedis e outras lideranças religiosas, foram presenças assíduas em cursos de língua e cultura iorubá e kicongo. Talvez este fato explique não o nome, mas a modificação da ortografia de algumas palavras, substituindo as letras “x” por “s” como podemos observar no caso do terreiro estudado.

Em 1983 a II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura, alavancando discursos de ruptura com referenciais que remetiam ao passado escravo e o distanciamento de práticas católicas em troca da afirmação de valores negro-africanos, contribuiu para algumas casas de candomblé tornarem pública, nomes guardados através de fórmulas incompletas e frases interrompidas que compõem a complexa linguagem do povo de candomblé.

A língua do santo possui figuras de linguagem próprias. São elas: o segredo, o fundamento e o fuxico, apenas para citar algumas. Embora tenha sido organizada a partir de antigos falares africanos, como bem demonstrou a Professora Iêda Pessoa de Castro (2001, p.80), a língua do santo é mais do que fruto de um acordo linguis-

tico dos léxicos africanos do século XIX. É mais um veículo de expressão simbólica. A sua constituição é contemporânea a fatores relacionados às dinâmicas sócio culturais dos diferentes grupos e os diferentes contextos nos quais estes estão inseridos. Desta maneira, a língua do santo é dinâmica. A língua do santo ou liguagem do candomblé é, na maioria das vezes, fruto mais de um acordo grupal. Assim, o significado de palavras, termos e expressões só podem ser encontradas a partir de determinado contexto. Em outras palavras, faz parte do repertório específico de cada nação, de cada casa de candomblé. Dito isto, podemos agora comentar sobre as designações que a casa de Pai Severiano teve no decorrer de sua vida.

Dentro da comunidade, afirma-se que Mãe Estelita tenha aguardado a hora certa para tornar público o nome da casa. Verdade é que ela teve participação decisiva na substituição do nome Terreiro São Miguel para Ilê Axé Le Bokun, escrito Ilê Asê Le Bokun.

A partir dos anos 90, a junção das palavras iorubás *ilê + axé*. *Ilê*, casa e *axé*, força, poder, passou a substituir a expressão: “casa de fulano de tal”. Assim, cada vez mais terreiros de candomblé foram abandonando antigas denominações católicas e fazendo uso de “nomes africanos”, preeditos das palavras *Ilê Axé*.

Pai Raimundo nos ajuda a entender um pouco sobre a história destes nomes contando o seguinte:

Nos anos 90 começamos caminhar para alguns encontros onde tinham outros terreiros. Encontros para conseguirmos desenvolver projetos sociais. Aí eu voltei e perguntei à minha mãe se a gente não tinha um nome. Eu via que lá muitos terreiros tinham nome. Aí eu fiquei insistindo. Até que ela um dia disse: a casa sempre teve um nome. O nome da casa é Le Bokun.

Le Bokun foi, assim, o primeiro “nome africano” da casa fundada por Pai Severiano, revelado por Mãe Estelita. Não podemos esquecer que ela assumiu como Ialaxé no ano posterior a morte de Pai Nozinho de Oxun, ou seja, em 1995. Talvez, antes, a sua condição de Iakekerê não lhe permitisse fazer isso.

Nos registros da Federação Nacional de Culto Afro-brasileiro, a expressão *Kale Bokun* vai aparecer a partir do ano de 2004. Este é, pois, o “nome africano” que se firmou e foi popularizado. Segundo Pai Raimundo, Mãe Estelita, após a primeira conversa teria dito: “As pessoas ficam chamando: *Le Bokun*, *Le Bokun*, *Le Bokun*. Não é *Le Bokun*. É *Kale Bokun*. Em outras palavras, Mãe Estelita se resguardou de informar o nome completo da casa fundada por seu pai de santo

e revelou apenas uma parte, seguindo a forma de transmissão dos saberes rituais dentro do candomblé. Ela, assim fez, quando achou oportuno. Mais do que salvaguardar o nome, ela queria mesmo garantir a tradição ijexá cujos alguns segredos lhes foram confiados.

Neivalda Oliveira no texto que escreveu no ano de 2006, já nos apresenta algumas sugestões para a expressão Kale Bokun. Segundo ela, o nome da casa, significaria: “por todos os tempos, a casa das riquezas profundas”. Embora Neivalda Oliveira tivesse conhecimento sobre a história de *Obokun*, um dos filhos de *Oduduwa*, considerado ancestral mítico do povo ijexá, ela não quis associar esta história a outra do outro lado do Atlântico, motivo pelo qual iremos retomar.

De acordo com Alberto da Costa e Silva, o título do rei dos ijexás, *Obokun*, teria se originado das palavras proferidas por *Ajaká* ou *Aji-bogun*, um dos filhos de *Oduduwa*, no retorno de uma viagem onde este teria ido buscar água para curar a cegueira de seu pai.

Ao retornar a Ifé, *Ajaká* foi recebido com a exclamação: O wa (Então está de volta?), à qual respondia: Mo b’okun (Tenho a água do mar). Daí se origina o título do rei ijexá. Lavou ele os olhos de *Oduduwa* e ao pai voltou à visão (SILVA,1996, p.552).



Figa em louça | acervo da casa.

É provável que o nome revelado por Mãe Estelita seja parte dessa história (*itan*) ou de algum poema (*oriki*) preservado por sua comunidade. Ou mesmo da cantiga como a que canta a saga do orixá lutando dentro das águas do lado do povo ijexá:

Ijexá é ara é ogun
Oyê ki bodô fio okan
Owa Obokun ori mim

Na verdade, a figura de Ogun representa o próprio Obokun conquistando terras e expandindo o reino dos ijexás, conforme conta o mito e também o próprio povo de ijexá conhecido como um povo guerreiro. Temos que atentar que nessa cantiga entoada para alguns orixás saírem para o barracão, aparece a expressão *Owa Obokun*. Ela resume a história que citamos acima.

Le Bokun pode significar também: A casa de Obokun. Ou ainda, o lugar onde se adora Obokun, rei dos ijexás. Que em outras palavras refere-se ao próprio orixá Logun Edé, orixá que tem na capital do reino, Ilêxá, seu principal lugar de culto, pois a partícula *bo* pode significar também adorar. Assim: *Aborixá*, ou *aboxá*, aqueles que adoram os orixás.

Em conversa com o africano Félix Ayoh`Omidire, o mesmo me sugeriu que a pista para entender o nome da casa, seria mesmo a palavra *Bokun* e lembrou que *Owa Obokun* é o título dos reis ijexás. O *Le Bokun* seria, pois, uma forma de dizer "*Ilê Obokun*", o que equivale dizer casa ijexá. Outra pista é a referência ao orixá Logun Edé. Um dos maiores lugares de adoração desse orixá está hoje no palácio do rei *Owa Obokun*, na cidade de *Ilêshá*, capital dos ijexás da Nigéria.

Na linguagem do candomblé, a expressão *bobô*, remete à ideia de um conjunto. *Orixá bobô* quer dizer: todos os orixás. *Okun* é o mar, mas também é utilizado para designar riquezas, porque se diz que o mar é rico. *Bokun*, todas as riquezas.

Outra ideia que traz a palavra *bô* é: algo de dentro, fechado, profundo. Assim se entende a expressão: *orixá ibô*, como orixá do mato, das profundezas. Parece-nos que foi este sentido que Neivalda Oliveira evocou: *Bokun*, riquezas profundas.

A outra parte do nome nos parece mesmo estar relacionada à expressão *lai lai*. Na linguagem do santo – e insisto que não necessariamente corresponde ao ioruba moderno, e digo que todas as tentativas de compreensão destas formas rituais a partir dos modernos dicioná-

rios de língua africana tem se demonstrado incipientes, e às vezes devastador, dos significados históricos atribuídos pelo tempo –, utiliza-se a expressão *lai lai* para referir-se a alguma coisa muito antiga. *Lai lai* é o tempo imemorial. É o começo. É o tempo mítico. É o tempo dos antepassados. É o tempo do retorno. É o tempo dos velhos que já se tornaram ancestrais vivos. Acertadamente, Neivalda Oliveira registrou a ideia de algo que atravessa todos os tempos. Talvez seja este de fato, o sentido da palavra *Ka*, acrescentada à expressão anterior *Le Bokun*. Assim, *Kale Bokun*, pode significar: Por todos os tempos, a casa das riquezas profundas, mas também: A casa onde se adora para sempre *Obokun*, ou o lugar de adoração de *Obokun* para sempre. O chefe, orixá rei dos *ijexás* é o próprio *Logun Edé*. E *Logun Edé* é adorado no fundo das águas, nas suas profundezas, de onde se acredita virem as riquezas do mundo. Não podemos nos esquecer de que se trata de civilizações que tiravam as suas riquezas do fundo dos rios, pois floresceram acompanhando seu curso, percorrendo os seus caminhos.

Na atualidade, a expressão *Kale Bokun* perdeu alguns acentos e tende transformar-se numa única palavra: *Kale Bokun*. Como vemos, por quaisquer trilhas que sigamos, os significados parecem coincidir. Trata-se de uma casa que tem, como bem falou o seu Estatuto,



Bracelete de Logun Edé

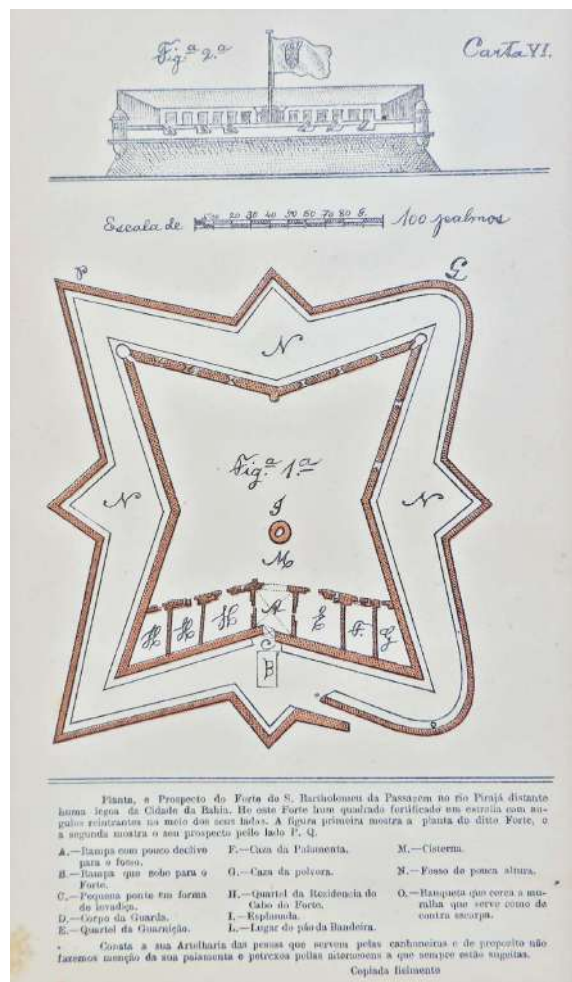
o dever de conservar com a máxima veneração e absoluto respeito, por tempo indeterminado, ou enquanto ela existir, o legado histórico dos antepassados. E aqui acrescentariamos, do povo ijexá.

Sobre a casa

O subúrbio ferroviário começou a ter crescimento populacional significativo a partir dos anos 50. Isso coincide com o início da aceleração da expansão populacional e espacial da cidade de Salvador. O subdistrito de Plataforma tinha em 1950, 8.427 habitantes e dez anos depois, quase o dobro, segundo Vasconcelos (2002, p.339). Somou-se a isso, a implantação de loteamentos populares e ocupações como os Alagados, iniciada em 1948 na Vila Rui Barbosa. “Grande fator de dinamização da área foi a construção, a partir de 1971, da Avenida Suburbana com 14 km de extensão, paralela à ferrovia, terminando em Paripe” (Idem, p.374). Houve também a invasão de Novos Alagados em 1971, na baixada do Cabrito, que em 1997 já contava com 2.324 habitantes em terra e 1.213 palafitas. Plataforma, Periperi e Paripe passavam a reunir 11% da população da cidade de Salvador.



A origem do nome do bairro divide opiniões. Segundo Serpa, o nome teria vindo das balsas flutuantes que faziam a travessia entre a Ribeira e o bairro. Eduardo Dórea (2006, p.257) vai buscar explicações mais distantes. Segundo ele, o nome estaria ligado à plataforma que fazia parte do desaparecido Forte de São Bartolomeu da Passagem, responsável pela proteção da enseada do Cabrito. O nome completo, segundo o historiador seria *plataforma de tiro*. Era o local onde se assentava uma bateria ou um canhão



Planta do Forte de São Bartolomeu da Passagem em VILHENA, Luís dos Santos. Recompilações de Notícias Soteropolitanas e Brasilicas. Salvador: Imprensa Oficial do Estado, 1921. P. 261.

O bairro de Plataforma possui atualmente, de acordo com a última pesquisa do IGBE, 34 mil habitantes e fica à margem da Avenida Afrânio Peixoto, mais conhecida pelo nome de Avenida Suburbana. O bairro faz fronteira de um lado com a Baía de Todos os Santos e do outro com o Parque São Bartolomeu. Faz parte do Subúrbio Ferroviário, região que concentra maior índice de mortes da capital, altos índices de violência e ocupações irregulares devido aos terrenos acidentados. Maioria negra, a população de Plataforma possui renda média mensal de R\$ 354,7. Dez anos atrás, segundo o Mapeamento dos Terreiros realizado na cidade de Salvador, o Subúrbio ferroviário, em especial os bairros de Plataforma, Paripe e Alto de Coutos, concentrava o maior número de terreiros. Somente o bairro de Plataforma possuía 57 terreiros, sendo a região de maior representatividade. É, pois, neste contexto que o Ilê Axé Kale Bokun está inserido.

Ainda chega-se ao Ilê Axé Kale Bokun por água e por terra. A primeira opção continua partindo do bairro da Ribeira, onde barcos coloridos oferecem uma travessia nostálgica contemplando parte da baía de Todos os Santos. Pela via férrea, o trem parte da Estação Calçada e para na estação Plataforma. Todos os ônibus utilizam a Avenida Suburbana e saem de diversos bairros e terminais.

Como falamos, a Rua do Sertão cedeu lugar à Rua Antônio Balbino.

O Alto do Sertão permanece apenas na memória dos moradores antigos que teimam em conservar as velhas referências. Até a década de 80, a Rua Antônio Balbino ¹¹¹ contava com modéstias intervenções.

Rua Antônio Balbino



¹¹¹. <http://www.amoahistoriadesalvador.com/plataforma-rua-antonio-balbino-anos-80/>

Findada a ladeira que parte da Avenida Suburbana, do lado direito sentido o bairro de Plataforma no número 98 A, está o Kale Bokun. A casa fica no alto, atualmente pintada de branco e está protegida por um muro que às vezes lhe esconde de olhares menos atentos. Os poucos degraus que lhes dão acesso substituíram as três pedras colocadas na entrada da casa por ocasião da instalação do terreiro. Segundo os depoimentos, as casas geminadas que foram unificadas a partir da compra para melhor acomodar o candomblé passaram por poucas modificações desde o início de seu funcionamento nos anos 40.

A maior parte daquela casa dali é feita de adobe. Se você perceber... hoje até não parece muito por causa da massa corrida, mas se você for ver ... cutucar... se você for bater um prego, você vai perceber que aquela parede é de adobe, aquela frente toda ali é adobe, aqueles quartos internos ali... Esqueci de dizer isso. Aquela casa quando ele foi pra li, não era aquela casa total. Atrás onde a minha mãe Estelita fica deitada tem mais dois quartos e aqueles dois quartos ali era de uma outra casa. Aquela casa era dividida. Moravam duas ou três famílias além de meu avô Severiano. O quarto do santo era onde está hoje. Por que o homem colocou a placa de vende-se? Porque teve uma época que a parede que dá para o vizinho caiu, fez um buraco. E aí o homem acho que se desgostou e queria vender a casa toda. Foi aí que minha Mãe Estelita fez essa compra e aí passou ser essa casa toda do candomblé porque antes ali era dividido por família. Tinha mais duas ou três famílias¹¹².

¹¹². Pai Everaldo de Oxun.

“A casa não tinha o muro na frente. A frente era ampla. Era tudo aberto. Aquela subidinha tinha. Você entrava na sala e depois subia para ir para o barracão lá em baixo. Aquilo ali foi sempre assim. A casa era pintada de azul. Aquele azul forte. Aquele azul pavão”, lembra Doté Amilton.

À frente da casa, do lado de fora há uma casa dedicada a Exu. O que toma conta dos caminhos.

Adentrando a casa, à direita, atrás da porta principal, fica *Aringui*, uma boneca vestida de “roupa de baiana” toda branca que passa a maioria das vezes despercebida pelo visitante. Diz-se que “Aringui é bonitinha, arrumadinha e responsável”. Ela toma conta da porta de entrada do Kale Bokun. Só chega à porta quem ela quer. Conforme podemos ver no croqui adiante, à direita de quem entra está uma sala que guarda louças antigas dentro de cristaleiras e no centro há uma mesa de jacarandá. Uma pequena porta dá acesso a uma salinha utilizada para fazer jogo de búzios no tempo do fundador.

Do lado esquerdo da porta de entrada, em frente à sala que descrevemos há um quarto que foi transformado em sala e no seu fundo foi instalada uma pequena e modesta biblioteca nos anos 90. Se-

guindo pelo corredor encontra-se os dois únicos *quartos de santo* que estão dentro de casa. Do lado direito está o quarto de Logun Edé e Oxun e do lado esquerdo está o quarto de Oxalá. Vizinho ao quarto dos santos que fica do lado direito está o *axé*, também chamado pelo nome de *quarto de axé, camarinha, roncó, rudeme*, etc. Trata-se do local onde eram realizadas as iniciações até finais dos anos 70. Em frente a este recinto está uma pequena sala de aproximadamente 10 m², utilizada como barracão nos dias de obrigações. Por dentro dessa sala há acesso para dois quartos e a cozinha. Era na porta que dava acesso à cozinha que se tinha mais três pedras. Através da cozinha chegava-se aos fundos ou quintal da casa. Por dentro de um dos quartos há uma porta que dá acesso a outro quarto que possui uma janela para a frente da casa. Um corredor localizado no lado esquerdo faz a comunicação entre a porta da rua e os fundos do terreiro. Esta foi a casa de candomblé que o Pai Severiano deixou em 1970.

Pela divisão dos espaços é possível perceber outras casas dentro de uma casa. Ainda em finais dos anos 70, continuava-se fazendo um caramanchão, espécie de cobertura no espaço do quintal que ficava depois da sala. Lembra Egbomi Maria das Graças de Oyá: “Quando eu cheguei não tinha ainda o barracão. Tinha muita descida. Não tinha aqueles quartos que eu lhe amostrei ali fora. Só tinha o quarto de Omolu e Ogun, ali”.

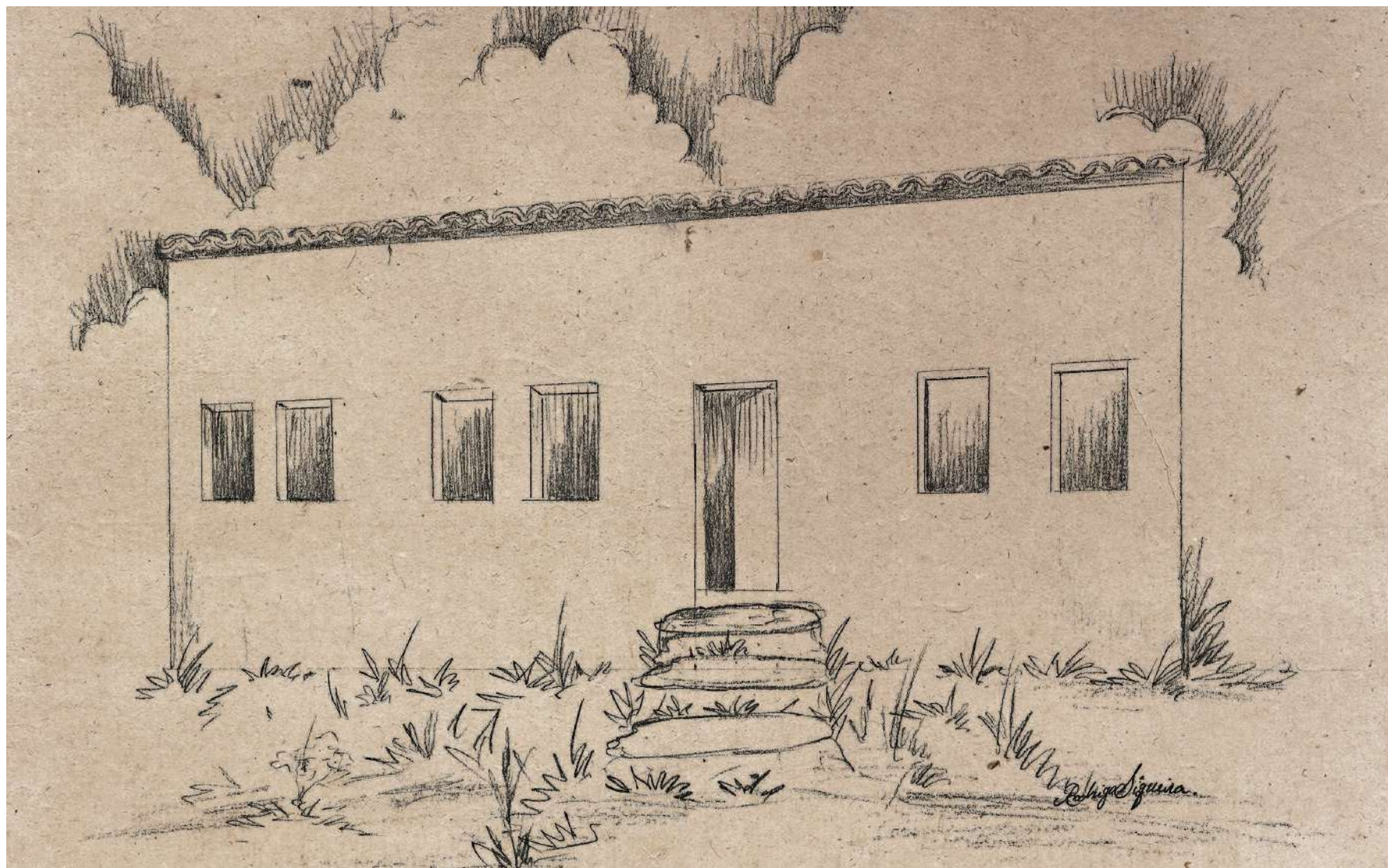


Ilustração da casa antiga | Rodrigo Siqueira



Casa de Exu

Segundo a história que a própria minha Mãe Estelita me contava, aquele barracão foi para o nome do santo dela. Que não era aquele barracão que tem hoje. Aquele barracão na época foi um carramanchão, que ela diz... que se fez um carramanchão naquele espaço para que Oyá desse o nome. A primeira modificação foi aquela ali. A segunda modificação já foi quando ela passou a lidar com aquilo porque ela ajudava muito. Antes quando eu fui feito, ali aquele barracão era de telha.



Aringui

O atual barracão fica após a sala que antes era utilizada nos dias de obrigações, no local onde antes se armava o caramanchão. Construído nos anos 80, dez anos após passou por uma outra modificação. O telhado foi substituído por lajes e novas acomodações foram construídas em cima. Essa intervenção é explicada por Ekedí Valdenita da seguinte maneira:

A casa ficou muito grande. Precisa ter acomodação para muita gente. Lugar longe, não pode voltar no mesmo dia. Passa não sei quantos dias indo e voltando... Não dá pra dormir no barracão.

Nos fundos do barracão, a casa de Omolu, Nanan e Oxumaré é pintada de cor de rosa e foi do tempo do seu fundador. A casa de Ogun, Oxossi e Ossain já foi construída nos anos 70 e depois dos anos 80 foi construída a casa pintada de amarelo que é dedicada a Ibeji, um dos orixás de devoção de Mãe Estelita. Essas casas formam um conjunto e dão a sensação de estarmos numa pequena vila.

A centenária árvore consagrada ao orixá Iroko, existente no fundo da roça é anterior à instalação do Pai Severiano e talvez esteja ligada ao antigo candomblé que antecedeu à instalação do Kale Bokun. Do lado da árvore consagrada a Iroko está situada uma fonte pintada de branco, de onde se retira água para os rituais ligados ao orixá Oxalá.

A casa do orixá Exu fica reservada e geminada a uma cozinha, chamada “cozinha de branco”. A cozinha de branco contrapõe-se à cozinha do axé. É na cozinha do axé que se prepara a alimentação ritual. Por este motivo ela é atravessada de interdições. Fechada para “os



Croqui

de fora”, é local também restrito a alguns iniciados. Fora dos dias de obrigações, sempre está fechada e cuidadosamente protegida por olhares atentos dos mais velhos.

Adentrando o quintal, propositalmente sempre encoberto pela vegetação, de onde ainda pode-se colher plantas mágicas religiosas que



Barracão

nascem espontaneamente, pode-se ver encomberto pela sombra de um bambuzal um assentamento consagrado à Iansã. Depois foi construída uma pequena casa para os antepassados, a fim de abrigar os antigos objetos do seu culto que ficavam sob uma árvore. Há ainda num local mais afastado do quintal, no limite do terreno, protegido por bananeiras, um espaço dedicado à Gueledés. Trata-se de fragmentos de um culto desaparecido no Brasil em torno das Grandes Mães Ancestrais, mantido em segredo por Mãe Estelita de Iansã, conservado discretamente no Ilê Axé Kale Bokun.



Vista do quarto de Ogun e Obaluaiyê

A família de santo do Ilê Axé Kale Bokun

Além de laços de consanguinidade, a iniciação continua sendo a forma mais comum de inserção no candomblé. No Ilê Axé Kale Bokun os laços construído através da iniciação estapulam o espaço físico do terreiro e vão além das casas que declaram a si mesmos ijexás. Desde a sua origem num núcleo de africanos ijexás, que transitavam entre as regiões do centro da cidade e a freguesia de Itapagipe, essas pessoas foram construindo espécies de teias, hoje responsáveis, não apenas pela consolidação, mas expansão da nação ijexá. Egbomi Vânia de Iansã que na atualidade está à frente da comunidade nos ajuda a entender sobre isso dizendo:

A minha história do candomblé está na minha ancestralidade, falano direto, está no meu sangue, porque toda a minha família materna na geração passada eram de candomblé. A minha tataravó, a minha bisavó que eu conheci, a minha avó, essa tia¹¹³, que ela é minha Ialorixá e minha tia. É tia avó. Meu pai, e agora na minha geração, tem eu e mais dois irmãos também iniciados como Ogan. Meu pai tem sete filhos, eu sou a única mulher desses sete filhos. Aí então, por esse forte motivo, as coisas ficaram mais comigo por ser a filha mulher. E é assim. Eu cheguei aqui no Ilê Axé Kale Bokun através dela, como eu disse, e também através de um irmão.

¹¹³. Refere-se à Mãe Estelita.



A família de Santo do Ilê Axé Kale Bokun



Iroko

Egbomi Vânia conta que o seu irmão teve um problema de saúde que lhe obrigou a ficar um período no Kale Bokun se “cuidando” com a sua tia. Por este motivo, ela passava os finais de semana juntamente com a sua mãe na casa de candomblé. Ela lembra também de alguns episódios que aconteceram diretamente com ela:

Mas aconteciam algumas coisas comigo, que minha mãe achava estranho, que não era natural [...] e ela também não direcionava para problemas de orixá. Uma vez mesmo, o meu beliche que eu dormia. Nós morávamos numa casa na Preguiça [...] Eu não sei se eu estava brincando de fogo ou não sei o que foi [...] eu só sei que o beliche pegou fogo, mas eu tenho isso na memória. Eu era criança, mas eu lembro que eu tava com um vestidinho que o tecido era de bisoro amarelinho com uns detalhezinhos vermelho e essa cama pegou fogo, esse vestido ficou todo chuviscado e eu não me queimei. São essas coisas assim [...].

Egbomi Vânia chegou ao Kale Bokun quando tinha aproximadamente oito anos de idade. Aos treze anos, aconteceu a sua primeira manifestação de orixá por ocasião do segundo barco no ano de 1976:

Quando minha Mãe Estelita botou o segundo barco dela. Eu me lembro que era uma de Oxalá [...] era Albertina que era filha de Oxolufan; depois tinha Solange, que era filha de Yemanjá Ogunté; depois tinha Gracinha, esta está viva, que é filha de Oyá; depois veio Valdete que morreu como Ialorixá, que abriu o terreiro dela que se chama Ilê Axé Iewa Olodumaré. Ela era de Iewa e tinha

também uma menina que na época ela fez... se iniciou também jovem que o nome dela era Lucinha, era de Omolu. Essa também está viva. Não frequenta hoje mais a casa. E foi justamente nesse barco que eu e Marcia de Ogun [...] Na época aqui tinha uns banco que parecia aqueles bancos de igreja que tinha encosto, que a gente se encostava e nesse dia tinha muita gente dentro desse terreiro, nesse dia do nome dessas iaô. Ai nós subimos... porque nós se conhecemos aqui crianças e ficamos amigas como somos até hoje. E ai nós subimos para ver, até porque a mãe dela estava nesse barco e a gente nunca tinha visto. O que era nome de iaô. Então criança muito curiosa, aí a gente ficou [...] deixaram a gente subir no banco por trás de todo mundo... estávamos até segurando uma na outra até para não cair porque as parede daqui do barracão era de cimento chuveirada, entendeu? Pra gente não cair ou pra não se arranhar nessa parede. Foi aí que quando primeiro orixá pulou, disseram que a gente caiu. E que hoje a gente sabe que se chama "bolar" e aí foi daí que a minha família começou a se preocupar e começou a me trazer pra dentro da casa de candomblé para que eu ter vivências, ter noção ficar mais próximo de uma comunidade. E aqui estou até hoje.

Dentro da comunidade, cada pessoa tem uma história particular para contar sobre a sua iniciação. Pai Zezito de Oxun lembra que foi o próprio orixá Oxun que havia lhe levado em sonho até o seu futuro pai de santo.

Sonhei que eu apanhava um trem na Companhia Leste Brasileira, que passava por cima da água do mar e ia até a Estação Plataforma. Via uma fábrica, subia uma ladeira. Num dia de domingo sai na busca do caminho do sonho

e cheguei numa casa onde havia uma pessoa na janela que disse: Bom-dia meus mulatos! Eu perguntei a ele se ele sabia de uma pessoa que tinha por ali que jogava os búzios e falava a vida das pessoas, e ele respondeu: entre meus filhos, que a mãe de vocês já veio na frente.

José Zeferino Aquino foi do tempo ainda em que a iniciação no Kale Bokun durava um ano. "Era seis meses dentro e seis meses fora". Chama-se barco o grupo de pessoas que foram iniciadas juntas, mas também designa o período de uma iniciação. O primeiro barco que se tem notícias foi colocado por Pai Severiano em 1933 no Bate Estaca de Plataforma. Nesse barco ele iniciou Onorata e Claudio-nor dos Santos Pereira, Pai Nozinho de Oxun, que lhe sucedeu em 1972. Não se tem notícias sobre o interstício de dezoito anos entre o primeiro e o segundo barco de Pai Severiano em Plataforma. Assim como não sabe mais sobre o barco de 1951 onde se iniciou Estelita Lima Calmon, atual Ialaxé do Kale Bokun. Sabe-se, todavia, que uma das iniciadas teria sido feita na nação angola. A presença de pais e mães de santo de outra nação de candomblé iniciando pessoas na sua nação dentro da casa de candomblé de outro sacerdote era prática usual entre os mais antigos. Pai Severiano foi chamado várias vezes para "ajudar", como se costuma falar, a pai e mães de terreiros contemporâneos a ele. Em 1917, ele teria ido à casa da Nengua Maria

Nenen participar de uma iniciação. Anos depois, segundo depoimentos orais, ele estaria iniciando Manoel Circuncisão do Amaral, conhecido como Manezinho Sandaió.

Sobre este segundo barco, diz Ekedí Ditinha:

“Ah! Tinha essa menina que era de Omolu¹¹⁴ que chamava... Tinha Pomba de Yemanjá. Tinha uma de Ogun. Teve uma de Oxoguian, mas eu não...

Relembra Pai Everaldo de Oxun:

O segundo barco já foi cá em cima que foi o de minha mãe Estelita. Já foi naquela casa. Ela entrou com mais cinco. Eu lembro que ela falava muito de uma Nanan¹¹⁵, uma de angola que tava no meio do barco... ela falava essas coisas. Eu não lembro exatamente as que tinham no barco dela.

Tia Ditinha informa ainda sobre uma senhora chamada Dedé, que era filha de Iansã que foi iniciada depois de 1951: “Eu bordei. Bordei camisa, bordei ojá, bordei tudo isso pra ela. Aqui. O nome ainda foi aqui”.

¹¹⁴. Segundo Doté Amilton se chamava Marta.

¹¹⁵. Eugênia.

Em 1956 foi o barco de Marcelino Geraldo Santos, de Omolu; José Zeferino Aquino de Oxun e Raimundo Silva Santos de Omolu, chamado também de Caçula. Fala-se que este teria sido o último barco de Pai Severiano colocado por ele dentro do Ilê Axé Kale Bokun. Em 12 de abril de 1969 ele estava iniciando na casa de Marcelino Geraldo Santos, Antônia Cândida Teixeira conforme declarou Mãe Estelita à Federação Nacional de Culto Afro-Brasileiro em 03 de fevereiro de 1981.

O primeiro barco após a morte de Pai Severiano foi o de Jovelina Alves. Jovelina era filha de Oxun. Fez santo em 1973.

O próximo barco é um dos que a comunidade mais tem memória. É conhecido como “o barco das seis”. A partir deste período, a iniciação passou a se desenrolar durante seis meses. “Era três meses dentro e três meses fora”. Foi o barco de Albertina Silva Santiago de Oxolufan, de 05 de dezembro de 1976; Solange Marques Rebouças, de Yemanjá; Maria das Graças Santos, de Oyá; Carly dos Santos de Xangô, todas de 12 de dezembro de 1976; Antônia Lúcia Pereira, de Omolu, de 19 de dezembro de 1976 e Valdete Maria Ferreira de Brito, de Iewa, de 26 de dezembro de 1976. Em 1977, Mãe Estelita iniciou fora do Ilê Axé Kale Bokun, Raimundo Passos Cesar de Oxun. Em 1979, fez santo Iracy Fraga de Oxossi; depois veio o barco de Stella

Conceição de Oxun em 1980. No ano de 1985 se iniciou vários barcos. A partir dos anos 80, a iniciação passou a ser feita em 30 dias e assim está até os dias de hoje, explica Pai Everaldo de Oxun.

Os primeiros barcos foram recolhidos com mais tempo, mas a partir da década de 80, nós não podíamos ficar muito tempo recolhidos por conta de trabalho. Os primeiros já foram seis meses. Nós ficamos trinta dias.

Primeiro foi o barco de Vânia de Oyá, Vânia Amaral Santos e Vanessa Amaral Santos de Xangô no mês de abril. Depois, Maria José Palma Santos de Oyá e Everaldo Costa Nogueira de Oxun em setembro; sendo a primeira do dia 07 e o segundo do dia 22 e por fim, o de Sylvia Maria Conceição de Logun Edé. No ano seguinte em 01 de março de 1986 foi o barco de Márcia Maria Ferreira de Brito, de Ogun. Depois veio Marinalva Galvão de Oxun, em 1997; Mariana Palma Santos Cruz de Oxossi, em 1999; o barco de Tânia Bispo de Logun e Marivanda da Paixão, em 2001. Em 2007 teve o barco de Ana Luíza de Oxumaré e Luzinete de Yemanjá. Em 2010, Wally de Omolu; em 2012, Thamires de Yemanjá e Karine de Oxumaré; Ana Ricarda de Oxalá foi iniciada em 2013. Zaíra de Yemanjá em 2015 e Priscila de Oxoguian em 2016.

Embora tenha restringido o período de reclusão conventual, a ini-

ciação no Ilê Axé Kale Bokun mantém as regras do passado. Ekedí Ditinha observa: “Aqui ninguém sai de quelê até hoje”. São três meses. Pai Everaldo lembra:

Voltávamos a trabalhar, mas com resguardo de um ano. O quelê é de três meses. Ia trabalhar de quelê. Eu na época trabalhava no Polo Petroquímico. E saía do Polo, pegava um onibus, saltava, ia pra roça até um determinado tempo. Depois ela deixou eu ficar com a minha mãe carnal que morava em Cajazeira porque ela sabia que minha mãe era muito rígida, conhecia o que era candomblé e não ia deixar eu pegar em certas coisas. A gente nem assistia televisão na época de quelê. Então foi muito moderno na minha época, eu ter que ir trabalhar, pegar em telefone... eu ter que pegar um ônibus. Isso foi moderno e foi quebrado pela necessidade do trabalho.

O resguardo de um ano, na contemporaneidade talvez não incluía mais interdições como pegar no ferro elétrico, mas conserva outras como: usar a saia, no caso das mulheres, vestir branco e cobrir a cabeça. Se junta a isso resguardar-se de passar certas horas na rua e frequentar festas. O *resguardo do quelê* é um momento de aprendizado e vivência das “coisas do santo”. Egbomi Vânia explica:

O quelê são três meses... Se não pode, não pode (risos). Mãe Estelita diz que se quebra esse vínculo muito rápido [...] a pessoa tem que viver [...] quando você quebra rápido é perigoso. Porque as pessoas se desconectam muito rápido

também e não vivenciam o depois [...] você não sente [...] não vai conhecer os cantinho pra depois você ter amor por este espaço sagrado, entendeu? Temos que conscientizar as pessoas a valorizar o seu axé, o seu espaço sagrado...

Além dos chamados *adoxu*, outro nome para os iniciados, está ogans e ekedis. Alguns deles possuem cargos na casa ou oyês. Os oyês são títulos associados a funções de quem os que detém, desempenham no grupo religioso. Dentre as Ekedis, estão: Valdenita Santos Amaral, filha de Yemanjá e Ekedí de Oxun que também é *Iamorô*; Edite Etelvina Costa, filha de Oxumaré e Ekedí de Oyá, além de Tânia Lucia de Nanã, Juliana Palma de Xangô, Neide Maria dos Santos de Oyá e Maria Domingas de Nanã. Dentre os ogans: Marcos Antônio de Ogun; Maurino Tavares de Oxossi; Alberto Antônio de Oxumaré (*Axogun*); Antônio Alberto de Omolu (*Asobá*); Paulo Roberto de Xangô; Walter Amaral Jr. de Oxalá (*Alabê*); Waldivan de Oxossi (*Iperin Ode*); Rui de Oxoguian (*Elemaxó*); José Pedro (*Balogum*); José Edison de Xangô; João Victor de Xangô; Renato José de Oxossi; Roberto de Airá e Luís Fernando de Oxun (*Pejigan*).

*Ijexá,
Nação de Candomblé*



“Ijexá mori bogun, Ague xá. Mori bogun ô”, era a música que os ori-xás eram “puxados” para a sala na nação ijexá, diz Doté Amilton. Quando questionados sobre a nação ijexá, não restam dúvidas a nenhuma das pessoas com as quais conversamos que, ao contrário de ser um ritmo e uma dança que se popularizou a partir dos anos 80 através dos novos afoxés e blocos afros (Risério, 1981, p.57), ijexá é uma nação de candomblé. Trata-se de um complexo conjunto de ritos elaborados a partir de visões de mundo de povos situados a nordeste de Ifé e ao norte de Ondo em montanhas cobertas de florestas, chamados ijexás. Ainda estão presentes na memória do povo de candomblé nomes de algumas casas ijexá que desapareceram por razões diversas. Sivanilton da Encarnação, ou Baba Pecê da Casa de Oxumarê¹¹⁶ lembra:

Desses terreiros mais antigos eu conheço alguns membros que estão velhos. Tem uma senhora mesmo que é de Xangô que era do terreiro da finada Catita que eu ia escondido assistir uma obrigação. Era uma obrigação que acontecia antes de iniciar as cerimônias que ela saía às ruas. Eu ali na Mangueira, eu menino, curioso, ia escondido, mas eu lembro que eu vi algumas vezes esta obrigação, depois não com ela, mas com quem tentou dar continuidade também porque a família resolveu não dar mais continuidade e aí veio à extinção.

Ao lado de nomes como Catita Ijexá, Maria Catharina Alves, que já

¹¹⁶. Entrevista realizada no dia 12 de maio de 2016.

aparece na lista de Roger Bastide no livro *Imagens do Nordeste Místico em branco e preto*, Baba Pecê nos lembra dos nomes de Sinha



Alguns ogans do Ilê Axé Kale Bokun – Arquivo da comunidade

Rita na Muriçoca, Júlia Bugar do terreiro Língua de Vaca, lembrando que a Casa de Oxumarê já havia sido vizinha desse terreiro antes de transferir-se definitivamente para o local onde é hoje. Fala também numa senhora conhecida por Pequena, na Vasco da Gama e no Ogunjá, um terreiro ijexá que Lokossi, que foi Gaiaku do terreiro que Ventura tomou conta por muitos anos, herdado de sua mãe e uma casa

que tinha à frente dois homens. Hoje não existem mais, conclui.

Outro fato digno de nota é a observação de que a nação ijexá e a nação efan são irmãs. Representante desta nação é o terreiro Olorokê. Para alguns entrevistados “são a mesma coisa”. O terreiro Oloroke, situado à Rua Antônio Costa, nº 12 no bairro do Engenho Velho de Brotas foi fundado por dois africanos por volta de meados do século XIX. Segundo a tradição oral, um africano vindo das terras de Ijexá, José Firmino dos Santos e Maria Bernarda da Paixão conhecida pelo nome de Maria Violão, de Ado Ekiti, teriam fundado o terreiro Olorokê. Fato é que Ijexá e Ado Ekiti tinham histórias em comuns que na verdade se reencontraram no Brasil. A princípio trata-se de pequenos reinos militares que algumas vezes se fundiram ou aglutinaram-se para fazer resistência, ora a Oyó, ora a Ifé. Ou ainda, reinos que na sua origem mítica teriam se originados dos filhos de Oduduwa como Ijebu Ode, Ondo, Ake Akure e outros (SILVA, 1996, p.456).

Segundo Costa e Silva (1996) para negar a prevalência no passado do ancestral de Ilê Ifé chamado Oni, em Oyó, Ilêxá e Ijebu, desenvolveram-se tradições segundo as quais eles não descenderiam de Oduduwa, mas de um escravo deste encarregado de cuidar do palácio quando os príncipes saíram a fundar novos reinos. Costa

e Silva descreve Ekiti como uma região de montes rochosos e difíceis (1996, p.550), “Reino de montanhas”. As dificuldades do terreno isolaram os vilarejos e os protegiam da conquista militar. Havia vilarejos como o reino de Idanre, situado sobre 950 metros do monte Orosum, que só podia chegar por uma escada de corda. Talvez esta característica da região ajude-nos a explicar a origem e importância do culto à Olokê pelo povo *ado ekiti* aqui chamado *efan* orixá, a qual Maria Violão era consagrada. Oloke significa literalmente “Senhor das montanhas”, também chamado de orixá das alturas. No terreiro fundado por José Firmino dos Santos e Maria Bernarda da Paixão, o culto ao orixá das alturas é realizado em Iroko, outro orixá das alturas. Segundo Baba Pecê, o Iroko do terreiro Olorokê teria sido um presente da Casa de Oxumarê para aquele candomblé, o que lhes tornava irmãos.

O parentesco relativo das instituições e organizações políticas entre os ijexás e os *ado ekiti* é explicada por alguns autores como Elikia M´Bokolo (2009, p.437) como “algo que transcende as fronteiras linguísticas por tratar-se de povos que viram multiplicarem-se reinos, a maior parte dos quais encontravam uma parte dos seus princípios no reino ioruba de Oyó”.

Conclui Costa e Silva (1996, p.550):

Ekiti, Akoko e Ifé parecem um só complexo cultural em que é difícil distinguir onde se originou cada um de seus traços e como se processaram as trocas e influências. Numa e noutras regiões adoram-se os mesmos orixás [...].

Creio que esta ideia seja também pertinente para responder questões que inquietam lideranças religiosas quando são interrogadas sobre o porquê de não se fazer apenas o candomblé no ijexá. O que pode ser interpretado como uma fragilidade deste rito é na verdade fruto das relações históricas de parentesco originadas num complexo cultural comum, do qual estamos falando.

A nação ijexá quando é definida, é resumida da seguinte maneira: “candomblé de porta fechada, no gan e na cabaça”. As portas cerradas podem ser explicadas por conta da perseguição da polícia que nem esses candomblés, “mais discretos”, escaparam. No dia 21 de setembro de 1949, às 21h45min, “depois de vários telefonemas”, a polícia invadiu o candomblé da Rua Pacífico Pereira (Curva Grande) e prendeu o pai de santo Oscar da Silva, tomou a sua licença para bater candomblé e apreendeu: “um atabaque pequeno, um agogô e um ganza¹¹⁷”.

¹¹⁷. APEB. Secção Republicana. Delegacia de Jogos e Costumes. Caixa 1. 29/06/1949 a 01/01/1950.

Tamborizinho, *ilus*, ou mesmo *coigui*, são designações utilizadas para nomear os atabaques utilizados pela nação ijexá, ao menos na sua origem ou ainda hoje por ocasião da iniciação de santos próprios desta nação, em especial, Oxun e Logun Edé. Mãe Ditinha insiste: “aqui era só ijexá” e explica: o gan e a cabaça. Sr. Walter Amaral, Ogan confirmado no terreiro do Engenho Velho descreve emocionado o candomblé ijexá no Kale Bokun em inícios dos anos 50:

O candomblé era na sala e era na cabaça. Não tinha... Tinha os atabaques quando tinha obrigação, mas fora disso era na cabaça. Tiacatá, tiacatá, tiacatá... porque lá é ijexá puro. Era na cabaça. Depois, que aí ele ganhou um presente, trouxe uns coisa pequeno, a gente aí... E aí pronto. Ele ganhou de presente. Eu tocava. Eu, o finado Jaguaraci, o finado Bia... Foi todo mundo da velha guarda.

O gan é um instrumento de ferro em formato de cone. Quando possui mais de um cone também chamado “boca”, recebe o nome de agogô. Trata-se de instrumento ritual ligado à fala, consagrado ao orixá Ogun. A cabaça já descrevemos anteriormente.

No entender de Mãe Beata de Yemanjá, “a nação ijexá é mais calma”. Em outras palavras, as cantigas são mais cadenciadas. Ela vai explicar: “diferente da nação angola e do ketu”. Mãe Beata chama a atenção também que era uma nação que possuía muitos homens à sua frente, a

exemplo de Eduardo Ijexá, Pai Severiano, Pai Anísio, todos de Logun Edé. Falou também em Procópio de Ogunjá, que embora fosse ketu, o seu orixá era “da terra de Ijexá”, além de Sr. Agostinho do Beco do Carvão e outros. A nação ijexá possui rituais específicos e lideranças religiosas antigas, os ijexás conheciam bem essas especificidades, motivo pelo qual convidavam pais e mães de santo de casas ijexás para “ajudar” na iniciação de orixás dessa nação em suas casas. Na década de 70, Mãe Estelita de Iansã foi ao terreiro de nação angola Aldeia de Zumino Rei Azandi Gangajuti de Manoel de Neive Branco, Manuel Rodrigues Soares Filho, iniciar João Francisco Lima Filho, filho de santo de Mãe Meruca, Ermelia Rodrigues Soares, filha consanguínea de Pai Manoel, para o orixá Oxun, história lembrada pelo Babalorixá Francisco de Oxun com orgulho.

Especificidade da nação ijexá é a “contagem dos dias”. A contagem dos dias refere-se ao período de duração dos rituais. Em outras palavras, é o “tempo religioso” durante o qual se desenrola uma cerimônia. Esta maneira de “contar” diferente de outras nações de candomblé, faz a nação ijexá ser considerada mais devagar, a que demanda, de certa maneira, mais dedicação de tempo. Ijexá conta as luas, não conta os dias, explicam alguns pais e mães de santo.

Quando alguém faz uma obrigação à noite, não contamos o dia. Contamos a noite do dia seguinte. Se for num sábado, contamos a noite de domingo e da segunda-feira e encerra na terça pela manhã. Tem muitos rituais que são muito devagar. Têm rituais que enquanto as outras casas fazem rápido, a gente leva bem mais tempo para concluir aquele ritual. Acho que essa é a nossa diferença¹¹⁸.

Outra especificidade do ijexá apresentada pelas pessoas é o tamanho do “banquete para os orixás”:

É um banquete muito grande. E como nós somos da água, a rainha, o príncipe [...] Oxun, Logun... então são festas que são muito ricas e dispendiosas porque o orô é muito grande tanto nos bichos quanto nos cereais.

No Kale Bokun, ao contrário de outras comunidades afro-brasileiras na contemporaneidade, doces, salgados, bolos e outras iguarias da chamada “cozinha de branco” nunca substituíram as comidas de azeite ou as comidas rituais depositadas aos “pés dos orixás”, ao contrário, tem convivido até os dias atuais com as segundas, tornando na maioria das vezes os rituais mais dispendiosos. A preocupação com o detalhe, com o pormenor, explica Pai Everaldo, custou à nação ijexá, o apelido de ser “o pessoal do garfo e dos talheres”. “É o

¹¹⁸ Pai Everaldo de Oxun.

peçoal chique, do narizinho empinado”. Na verdade não é. “É só aquela coisa do detalhe, do ritual”, rebate Pai Everaldo.

Outra característica é a ausência de um chamado ciclo de festas. Ou como se diz: “Era um candomblé que não batia assim”. Tia Ditinha lembra-se do aniversário de Oxun e de algumas iniciações que presenciou no tempo de seu pai de santo. Egbomi Maria das Graças diz:

Tinha festa de Ogun. Tinha a festa de Logun que era a cabeça de boi. E Oxalá. Oxalá a gente subia no dia 31 de dezembro para romper o ano aqui e no dia 1º colocar água pra Oxalá. Rompia o ano aqui e no outro dia carregava a água de Oxalá. Ficaram falando que às vezes as pessoas querem passar com o seu povo e vinha depois carregar água pra Oxalá com o bafo de bebida... não achava certo. Aí meu pai Nozinho e minha mãe fizeram reunião, depois foram para o jogo ver o que era que Oxalá respondia. Oxalá não queria ceder. Aá a minha mãe conversou, fez uma promessa, eu acho... Minha mãe pediu tanto, tanto pra esta água ser na outra sexta-feira. Aí mudou porque antes era no dia primeiro de janeiro. Aí começava as festas.

Pai Everaldo conta que ciclo de festa nunca existiu dentro do Kale Bokun:

Ciclo não. Se meu avô Severiano já era muito simples, já era muito comedido em abrir a casa para receber as pessoas. Isso passou para a outra geração. Pai Nozinho também não era disso. De fazer um ciclo. Existiam algumas obriga-

ções-chaves que se fazia todo ano, mas não ciclo. Existia sempre a obrigação das Águas de Oxalá, fazia-se sempre, épocas em épocas, a cabeça do boi; se dava comida à Logun, Olubajé [...] mas não era ciclo. O que se fazia todos os anos eram Águas de Oxalá [...] E também a minha mãe Estelita passou a fazer a feijoada do Ogun. Para movimentar a comunidade ela foi trazendo algumas coisas. Mas ela não fazia um ciclo. A feijoada é de três em três anos.

O primeiro registro de festas no Ilê Axé Kale Bokun que temos é a licença emitida pela Secretaria de Segurança Pública no ano de 1976. Tal licença nos permite perceber o restrito calendário que nesse ano se desenrolou nos dias 11, 24 e 26 de janeiro e 3 e 8 de fevereiro do mesmo ano.

Através do levantamento nos arquivos da Federação Nacional dos Cultos Afro-Brasileiros, na pasta do terreiro é possível ter conhecimento sobre algumas festas, mesmo de forma limitada, realizadas por essa comunidade do ano de 1979 ao ano de 2005. Como explicou as pessoas, os orixás Oxalá, Oxun, Logun Edé ou Oxossi, Omolu, Ogun e Iansã, nesta ordem, são os mais celebrados. A importância de Oxalá se explica pela história do próprio Kale Bokun. Egbomi Maria das Graças explica: “Ave Maria! Meu velho! É muito importante. Ave Maria! É tudo. Nós sem esse pai, a gente não somos nada. E eu adoro muito e tenho muita fé. É a fé que me traz”.

No ano de 1979, o Babalorixá Claudionor de Oxun enviou à FENACAB um breve calendário com as datas das festas que se iniciariam em 29 de abril e terminariam em 20 de maio com a festa dedicada a Oxalá.

As cópias das licenças tiradas na FENACAB nos permitem ilustrar que, de fato, não havia uma regularidade nas festas, salvo a festa de Oxalá e as dedicadas à Oxun e Logun Edé, sempre conjugadas. A solicitação de 1979 já nos mostra uma primeira tentativa de reunir as celebrações num curto intervalo que não ultrapassava o período de um mês. Depois desse ano, a próxima licença só vai ser solicitada em 1993. Não queremos dizer com isso que a comunidade ficou o interstício de 1979 a 1993 sem fazer obrigações, a exemplo das iniciações que ocorreram no ano seguinte e cinco anos após, o que posteriormente informou à Federação numa lista suplementar. As licenças solicitadas, todavia, insisto que ainda continuam sendo as melhores fontes para exemplificarmos e entender a dinâmica do Kale Bokun, bem como saber quais os orixás mais cultuados publicamente, uma vez que a ausência de festa pública não significa a inexistência do culto. Em 1993 foram feitas festas para Oxalá, Oxun e Logun Edé durante o mês de janeiro. Em 1997, no mês de maio, 18 e 25, festa para Oxalá; 1998, Logun Edé, em setembro; 2001, nos meses de julho e agosto, Iansã e Oxalá; 2002, nos meses de janeiro e

SECRETARIA DA SEGURANÇA PÚBLICA
Departamento de Polícia Judiciária e Administrativa
DELEGACIA DE JOGOS E COSTUMES
Serviço de Censura e Controle de Diversões Públicas

PERMISSÃO

D. ESTELITA LIMA CALMOM, xxxxxxxxxx residente
à Rua Antônio Balbino, 98, Plataforma, xxxxxxxxxx
Distrito de xxxxxxxxxx tem permissão
desta delegacia para realizar, no local acima citado,
uma festa de caráter Afro Brasileiro no(s) dia(s) 11, 24 e
26/01, 1º, 3 e 8/02/76,
até às duas horas da madrugada do dia
seguinte, não sendo permitido o uso de bebidas alcoó-
licas, a presença de menores, e depois das 22 horas,
o uso de atabaques.

FISCALIZAÇÃO A CARGO DO POSTO POLICIAL

Salvador, 08 de janeiro de 1976,

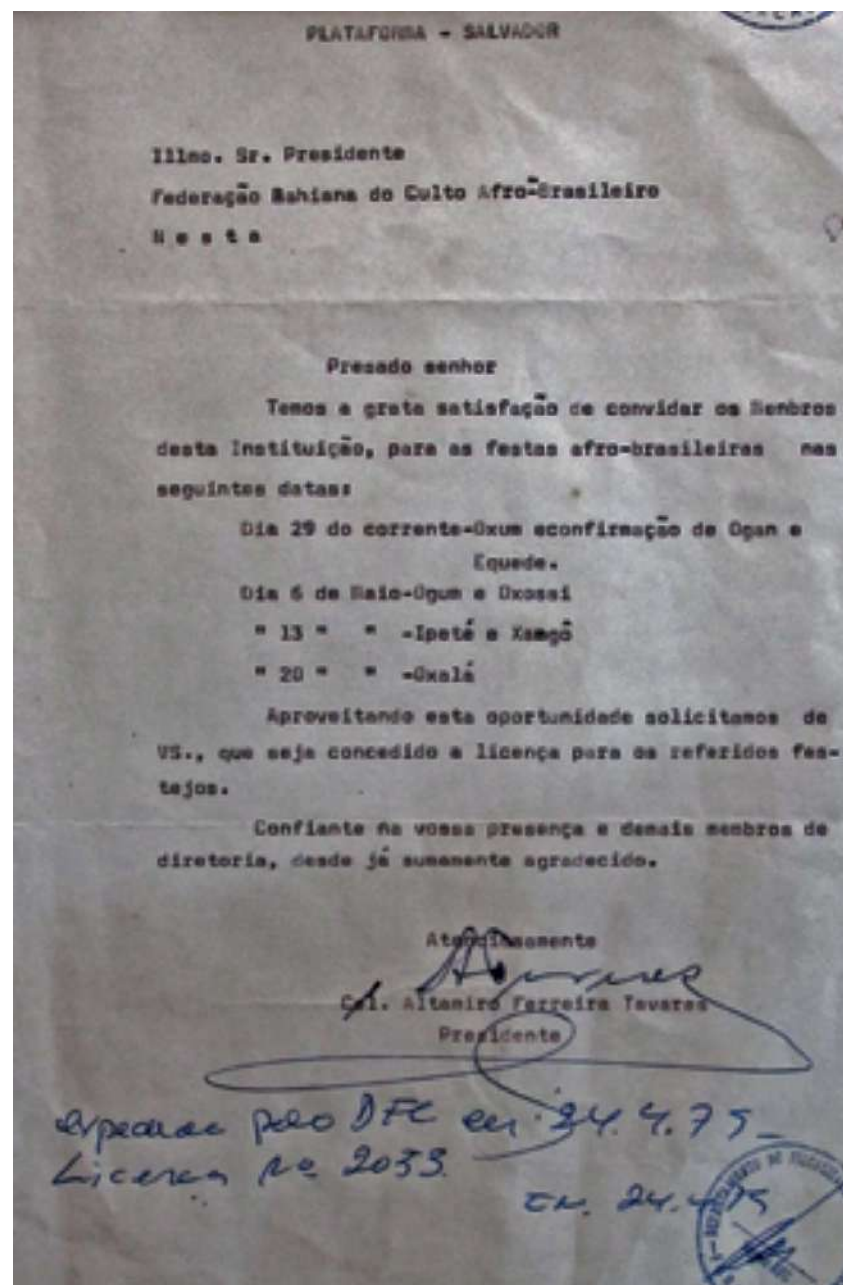
 
Chefe do Distrito


Chefe do S. C. D. P.

fevereiro, obrigação de Oxalá, confirmação de Ogan e *obrigação de sete anos*; 2003, em dezembro, festa para Logun Edé, *Ipetê de Oxun*, Presente de Oxun; 2004, confirmação de Ogan e festa para Oxalá em janeiro; 2005, no mês de junho e julho, confirmação de Ogan e festa para Ogun e em 2006, em agosto, festa para Omolu.

Vânia de Oyá, sobrinha consanguínea de Mãe Estelita, atual ialorixá à frente da comunidade desde que sua tia foi acamada, explica que a partir dos anos 2000, os mais jovens da comunidade sentiram a necessidade de “movimentar a comunidade” e foram ao poucos organizando uma espécie de calendário a fim de se criar uma rotina para o Ilê Axé Kale Bokun.

Quando minha Mãe Estelita começou a cair que veio essa minha geração, a gente começou, eu mais meu irmão Everaldo de Oxun, a gente começou a dizer: não, a gente tem que ter uma consciência... a gente tem que alimentar esses ancestrais que ficou aí pra a gente. A gente vai ficar lidando com eles somente com ossé? Não, a gente precisa alimentar. Já que faz as festa em agosto. Aqui é [...] em junho ou julho minha mãe Estelita faz Ogunjá né? Que sempre é outro que sempre tinha festa pra Ogunjá. Ai quando chega agosto era sempre faz festa para Olubajé e pra Iroko, né? Mesmo que eram internas, mas aí depois a gente começou a encaixar. Oxalá que aqui sempre foi... o ciclo de Oxalá que sempre foi em janeiro, continua... é sempre na



primeira sexta-feira de janeiro. Aí começa o ciclo de Oxalá, a água, pa pa pa pa pa pa ... Depois vem Ogun, Oxossi e Ossain, aí para né? E aí, a gente volta em junho que tem a fogueira de Airá, depois em julho tem Ogunjá, daí depois tem Oxossi da casa. Depois vem agosto que é o Olubajé, já disse. Depois vem setembro. Xangô é com as Aiabás. A gente faz Xangô, doze dias a gente faz as Iabás. Aí depois a gente faz em outubro, que é o odu de Oyá de minha Mãe Estelita, então a gente deixou para fazer festa se Oyá em outubro que às vezes cai justamente no dia do odu dela.

Como podemos perceber, nesta tentativa de “movimentar a casa”, tradições de outras comunidades foram incorporadas ao Ilê Axé Kale Bokun, fenômeno observado desde as casas mais antigas de candomblé. Na verdade, o candomblé está sempre recriando as suas tradições, embora sempre preocupado em não romper com o passado mítico dos povos africanos, conservado no Brasil à duras penas. Fato é que a partir dos últimos anos, a comunidade passou a organizar à semelhança de outros terreiros de candomblé um ciclo das festas. Na verdade, trata-se de um calendário com as datas das celebrações dos orixás.

Sobre a ausência de um ciclo de festas, ao menos na origem de algumas comunidades ijexá, podemos nos valer de uma observação de Roger Bastide sobre o tempo sagrado para os ijexás. Segundo

ele (1978, p.87) os candomblés ijexás vivenciavam o tempo sagrado de maneira diferente. Isso já aparece na explicação de Pai Everaldo quando ele afirma que a nação ijexá conta o tempo de outra maneira. Não conta os dias, mas as luas, por exemplo. Essa vivência de tempo sagrado de forma diferenciada vai ser evocada por Bastide para explicar os ritos que envolvem a morte dentre os ijexá.

A nação ijexá possui ritual específico para a morte, especificidade que não passou despercebida do olhar francês, às vezes desatento, de Roger Bastide. Já tivemos a oportunidade de comentar que Bastide no livro *Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto* descreve o enterro e o ritual fúnebre de Mãe Emília, mãe do terreiro ijexá Língua de Vaca, falecida numa de suas passagens em Salvador. Sobre o enterro Bastide observou: “Evidentemente, a cidade de Salvador já assitiu a enterros mais belos, com acompanhamento de tamborezinhos chamados ilu, mas o de D. Emília não deixou de ter um esplendor sombrio”. E sobre o ritual que assitiu no terreiro Língua de Vaca, Bastide descreveu:

“No meio da sala um pano branco cobria os objetos sagrados. Três tambores esperavam pelo Babalaô e pelos tocadores de instrumentos. O Babalaô retirou primeiro, debaixo de panos, as tochas e as folhas de palmeiras que contou

em finas membranas, em fios tênues. Os homens aproximam-se sucessivamente dele, que liga os punhos de todos com a erva mágica; uma mãe de santo procede da mesma maneira com as mulheres [...] A cerimônia pode começar então. Ninguém poderá sair antes que termine. Todo mundo está de branco, ou pelo menos com roupas claras. Levantando o pano, vê-se sobre a mesa uma bacia cheia de água, quatro pratos entre os quais há pequenos montes de areia e dois pratos de alimentos sacrificiais. Dois círios são acesos e uma filha pega num vasinho que estava diante da porta e sai com ele com o mesmo passo dançante [...] quanto à orquestra, esta se compõe de duas cabaças revestidas de um tecido que amortece o seu som, já de si fraco, e nas quais batem com a mão. Os tambores estão de luto, dormem” (BASTIDE, 1945, p.106).

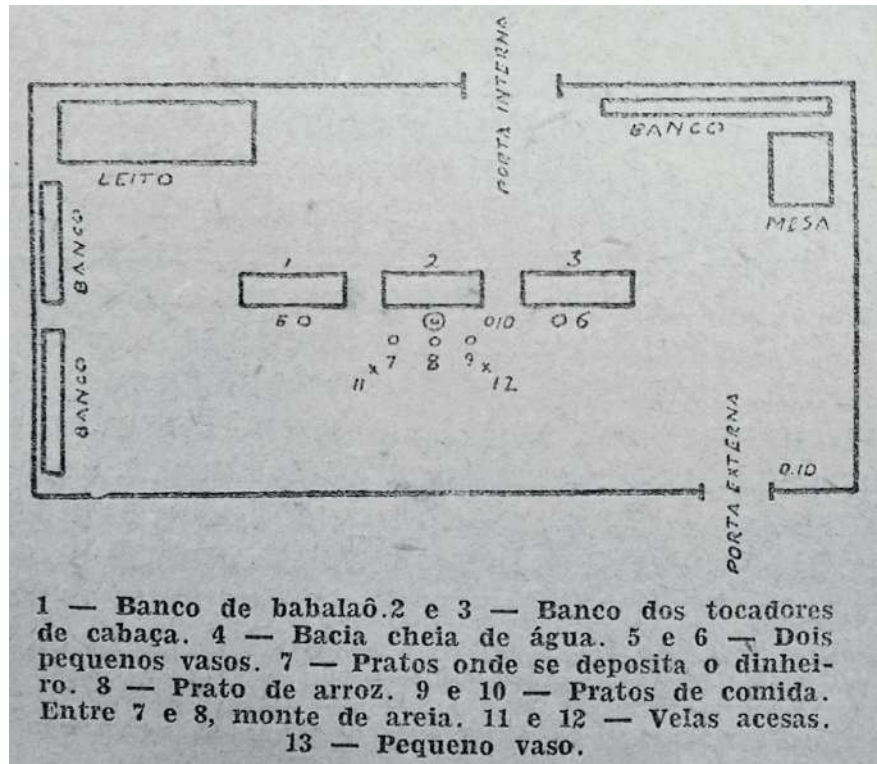
Bastide ainda apresentou o croqui ao lado com a disposição dos objetos no ritual.

Nos *Candomblés da Bahia*, Bastide resume esta particularidade ao que ele chama de “medo específico da morte dos ijexás”. Segundo ele, este “medo”, explicaria a ausência de uma cerimônia fúnebre que se desenrola durante sete dias seguidos após o falecimento de um ente querido, como acontece em outras nações de candomblé. Estamos certos de que o medo falado por Bastide é muito mais uma categoria sociológica do que um estado psicológico diante de uma situação considerada perigosa. Trata-se mesmo de mais uma

característica da nação ijexá que só pode ser entendida a partir de sua concepção sobre a morte.

Babá Pecê, embora não lembre o nome, fala sobre a riqueza do ritual fúnebre que presenciou no terreiro Olorokê e insiste: “Não é Axéxê. Tem outro nome. É diferente. As cantigas são diferentes”. Egbomi Maria das Graças explica: “Não faz Axéxê. É *carrego* grande, bem arrumado. É muita comida”. Ela nos descreve um ritual semelhante ao que Bastide descreveu no terreiro Língua de Vaca: “É um dia só. Ali se bate na cabaça, é com abano, pote, mas é um dia só. Se dança [...] É *carrego*. Não faz sete dias não”.

Chama-se *carrego* tudo o que o morto reclama. O *carrego* reúne desde roupas, comidas preferidas, a objetos pessoais do ente querido. O *carrego* também chamado de *iru* é a própria pessoa. Acredita-se que antes de enviar o *carrego*, ou “sair o *carrego*”, a morte continua entre os vivos e o ente querido não encontra o caminho de volta para o mundo dos antepassados. Para os ijexás, o culto aos orixás não se mistura em hipótese alguma com o culto aos antepassados. Os segundos são restritos às sociedades secretas, algumas delas reconstruídas no Brasil. Fala-se também que por ocasião da morte de um pai ou uma mãe de santo, os santos ijexás retornam



para sua terra, sendo necessária a renovação de todo o axé, o que é feita numa cerimônia chamada *Otun*. Há orixás nagôs que quando se apresentam em casas ijexá, devido à sua aproximação com a morte, são cultuados do lado de fora porque ijexá não lida com a morte. Isso explica também a ausência no *Ilê Axé Kale Bokun*, nos primórdios, do *Ilê Igbo Iku*, casa de adoração dos antepassados. Com o passar do tempo, a fim de melhor conservar utensílios como alguidar, quartinha, panela e outros foi construído um espaço. Esta concepção da morte, todavia, não impediu o grupo religioso, por ocasião do falecimento da Ialorixá Estelita, realizar os ritos fúnebres à semelhança da nação ketu. Em outras palavras, a realização do Axexê da insigne mãe de santo, além de assinalar o seu prestígio e carisma, nos permite demonstrar relações desta comunidade com outras nações de candomblé e vice-versa. Por fim, outra explicação para entender a separação entre os vivos e mortos na nação ijexá, no *Ilê Axé Kale Bokun* é explicada através do discreto culto Gueledé presente nessa comunidade.

Gueledé são máscaras usadas por homens nas antigas regiões de Ketu, Egba e Egbado que fazem parte de sociedades secretas controladas e dirigidas por mulheres que possuem os segredos e poderes das Mães Ancestrais (VERGER, 1994, p.24). As mães ancestrais

chamadas de “donas do pássaro” (*eleye*), *ajé* ou simplesmente *Iya mi*, minha mãe, representam os poderes das mulheres. Ainda hoje nos terreiros de candomblé quando um destes nomes é pronunciado, costuma-se encostar as pontas dos dedos na terra e fazer sinais. Verger, no texto *Grandeza e decadência do culto à Iyami Osorogá*, lembra como na sociedade yorubá e na sociedade tapa ou nupe esse poder está associado à dirigente das mulheres. Na primeira, ela recebe o título de *ialodê* e na segunda de *lelu*. Trata-se “da mulher que encabeça todas as mulheres” (Verger, 1004, p.23). A que dirige as mulheres do mercado e arbitra nas disputas entre elas. O motivo dessa sociedade é “acalmar a possível cólera de *Iya mi* por meio de cerimônias e danças executadas em sua honra” (idem, p. 26).

Edison Carneiro em *Candomblés da Bahia* (1949, p.49) dá notícia da festa das Gueledés no dia 8 de dezembro, na Boa Viagem, “exatamente no local onde hoje é a Vila Militar”. E informa que esta festa era presidida por Maria Júlia Figueredo que sucedeu Marcelina Obatossi no terreiro do Engenho Velho. Diz Carneiro: “Maria Júlia gozava de grande prestígio entre os negros e merecia o título honroso de *Iyalodê Erelu*”. Segundo Ekedí Sinha (2016, p.100) “Maria Júlia Figueiredo era a representante suprema das matriarcas africanas”. Ela diz também que uma filha de Oxun, tia Luíza, teria sido a última

Ialaxé da Sociedade Gueledé. Tia Luíza era filha de Tia Sussu, última africana a chefiar o terreiro da Casa Branca e faleceu em 1962. Atualmente uma das festas mais concorridas dessa casa é a festa do barco. Trata-se de uma cerimônia realizada para o orixá Oxun e de forma especial a Oxun de Tia Luíza, a última da Sociedade Gueledé. No terreiro do Engenho Velho, as Grandes Mães são reverenciadas através da nação ijexá. Possui traços ijexás também a festa que se desenrola no dia seguinte chamada Jacaré. “O Jacaré é uma maneira de mostrar essa manifestação cultural do nosso povo, que foi proibido de fazer nossa antiga festa das máscaras Gueledês” (Brandão, 2016, p.101).

Desta maneira, não é de se estranhar que o culto Gueledé, como é chamado, tenha sobrevivido numa casa ijexá, uma vez que é através desta nação e do orixá Oxun que é o poder ancestral das grandes mães ainda hoje é lembrado. No Ilê Axé Kale Bokun, o culto a Gueledé explica-se através da presença de Mãe Estelita, filha de Oyá, orixá que em várias passagens aparece ligada à ancestralidade. A presença de Gueledé na comunidade é evocada para justificar ao mesmo tempo, a singularidade de alguns ritos pós-morte e a ausência do culto aos Eguns, ancestrais masculinos que na sociedade secreta de egungum retornam do mundo dos mortos sob tiras de pano.

Outra característica da nação ijexá são as procissões, termo que estamos tomando emprestado do catolicismo que já é de uso corrente entre o povo de candomblé, ao menos de algumas casas. Entenda-se como procissão, o ato de sair às ruas ou percorrer um determinado espaço. A procissão no sentido que estamos nos referindo não apenas percorre, mas recorta e define alguns territórios. As procissões podem ser compreendidas como símbolos mantenedores de identidade. Elas reafirmam e reforçam algumas presenças. Já tivemos a oportunidade de chamar a atenção do cortejo que Roger Bastide descreve por ocasião do presente à Yemanjá organizado pelo terreiro ijexá Língua de Vaca. Uma memória de um cortejo ijexá nos vai ser rememorado por Babá Pecê da Casa de Oxumarê, ao descrever uma espécie de procissão que antecedia as festas do candomblé de Catita Ijexá na Mangueira. Babá Pecê resume: “era uma obrigação”.

Eu estou tentando me lembrar do nome também dessa obrigação que tinha aqui na Mangueira na casa da finada Catita Ijexá. Era uma procissão que percorria as ruas do bairro. Tinha um menininho que saía na frente, que Cidinho até replicou isso no Carnaval. Esse menininho tinha um nome. Ele saía primeiro na frente e fazia vários atos. Tem a cantiga e tudo. Era tipo um presente.



Barracão em festa

O menino era tipo alguém que ia na frente abrindo a obrigação. Ele levava tipo um bastão. Um bastão todo preparado, ele enfeitava com folha de murta. E isso era antes de toda cerimônia pra uma abertura da casa. Mas atrás vinha o toque e um presente que era uma oferenda para os orixás ijexás.

Obrigação que também vai ser lembrada por ele era a procissão que algumas mulheres do Terreiro Língua de Vaca organizavam todos os anos em direção ao Terreiro do Gantois no dia da Oxun de Mãe Menininha.

As mulheres saíam em procissão, tocando ilu e cantando cantigas em ijexá. Enfeitavam uma cabra com fitas e flores e subiam em direção ao Gantois cantando:

Airê unmalê airô,
Oxun ibo rê.
Airê unmalê airô,
Ode ibo rê
Airê unmalê airô,
Logun ibo rê ô.

Há ainda no Ilê Axé Kale Bokun, a cerimônia do Otun. O Otun é festa restrita realizada após ter transcorrido alguns anos da morte de um

pai de santo. O último, segundo informações, foi realizado na década de 90 num determinado aniversário de morte de Pai Severiano. O Otum é uma procissão que sai do quarto de Omolu, o dono da terra. É como se fosse um pedido de licença aos ancestrais da terra para o povo ijexá continuar cultuando os seus orixás. À frente do cortejo vem os ilus, acompanhado os assentamentos de Omolu e de Logun Edé e em seguida vem o orixá Oxun, representada através de dezesseis quartinhas. O cortejo é finalizado no quarto de Logun Edé. Explica Pai Everaldo:

Lembro-me de uma festa que minha mãe fez em determinado ano depois do aniversário de morte de meu avô Severiano. Ela fez uma festa que intitulou Otun: saía no barracão os atabaques pequenos, Logun, Omolu e dezesseis representações das Oxun. Essa representação era feita através da quartinha vestida com anagueta, com saieta e tinha um abebé de metal que saía da tampa. Então só as Iabás carregavam aquelas representações. Não teve matança nesse dia. Era somente o orô e mesa de doces, essas coisas assim, finas... E aí saía este cortejo de dentro da casa de Omolu ia para o barracão, dava aquela volta e subia e colocava lá no quarto principal que era o quarto lá da frente, que é o quarto onde tá Logun. Aí transcorria a festa... vestia orixá como em todas outras festas.

A cerimônia do Otun, que foi reproduzida na capa do livro, é uma espécie de síntese dos elementos ritualísticos do Ilê Axé Kale Bokun.

Ela rememora várias passagens históricas em que alguns povos iorubas tiveram que render homenagem aos donos da terra, ancestrais locais, anteriores à sua chegada, sem a qual seria impossível a sua consolidação. Ela é ainda momento de afirmação da identidade ijexá através da presença de Oxun, orixá cuja história se confunde com a do povo Ado-Ekiti e Ijexá e do Orixá Logun Edé, o dono da nação ijexá, o orixá, filho das águas.

“Enquanto houver Oxun existirá o povo ijexá”, diz a cantiga entoada no Ilê Axé Kale Bogun, hoje conhecida pelos demais terreiros da cidade de Salvador. Trata-se de um oriki que narra a saga do povo de ijexá às margens do rio Oxun. De acordo com alguns africanistas, como Onadele Epega, citado por Verger, o rio Oxun nasce em Ekiti Efon e é ao mesmo tempo uma divindade. Nestas terras, Oxun é a mãe do rei de Ijebu Ere que se chama Awujale (VERGER, 2012, p.392). O rio Oxun, corre em várias partes da Nigéria e por onde ele passa é divinizado. Assim, é verdade, como diz a música, “enquanto houver Oxun, haverá o povo ijexá”. Enquanto houver água, haverá o povo ijexá, pois a história das águas do rio Oxun, confunde-se com a história dos rios, riachos, lagos, marés, enseadas, etc. Talvez tenha sido por isso que o Pai Severiano atravessou para Plataforma, a fim de que as pessoas nunca esquecessem a relação entre as águas e os

ijexás. *Omi lorewa*, ou *Omimolé* significa águas brilhantes. As águas são a morada de Oxun. Diz que ela vivia o tempo todo nelas. Oxun é um estado da Nigéria e Oxogbô é a sua capital e cidade mais populosa. Anualmente se realiza uma grande festa em homenagem a este orixá. Esta festa anual a Oxun, realizada no seu rio, rememora o pacto entre ele e a sua divindade e o ancestral do rei chamado Laro. Conta-se que este ao se estabelecer às margens do rio Oxun, uma de suas filhas desapareceu quando se banhava no rio e ao retornar, voltou coberta de jóias, contando sobre o que havia visto. História semelhante vamos encontrar em algumas comunidades negras rurais. Como gradidão, o rei fez oferendas ao rio de comidas de milho e inhame, as quais os peixes, mensageiros de Oxun, vieram recompensá-lo. A palavra Oxogbô significaria: “Oxun encontra-se em estado de maturidade”, segundo Verger apud Frobenius (2012 p.395).



Ijexá, o povo das águas

Para os ijexás, Oxun habita em todos os lugares profundos dos rios. Já Omi nibu. Mãe das águas profundas. Peixes e jacarés são seus mensageiros. A maior obrigação para as águas chama-se Ibo-o-soun, chamado dentre nós de *êbun*, o presente que colocamos anualmente nas águas. Oxun adora receber cânticos, mas não abre mão de presentes, como sabiamente um dia ouvimos: “se deixarmos de dar comida às águas, as águas vão começar a comer gente”, como antes, de tempo em tempo, acontecia no Dique do Tororó, morada não apenas de Oxun, mas de outros orixás de água como Yemanjá e Nanan. Dos presentes, Oxun adora as bonecas. Nos terreiros de candomblé, Oxun veste-se de boneca e muitas vezes é no interior delas que se guarda o segredo das Grandes Mães Ancestrais. Bonecas de madeira e de pano, à semelhança da kalunga dos afoxes, dissimuladas entre laços, panos e fitas nos altares das divindades, protegidas de olhares curiosos.

Oxun está ligada também aos pássaros e em Ilêxá, Verger (2012, p.403) registrou um oriki que diz que ela agita as pulseiras para ir dançar. Dança nas profundezas da riqueza. “Oxun faz por alguém aquilo que o médico não fez”. É, pois, seguindo o percurso das águas do rio Oxun, que vamos encontrar Erinlé, Inle ou Ibualama.

Diz um oriki catalogado por Verger (2012, p.272) que “Erinlé co-

nhece o lugar aonde vai Oxun”. Erinlé é um caçador e ao mesmo tempo um rio que passa em Ilobu e vai desaguar no rio Oxun. É isso que o oriki quer quizer. Em vários mitos, este caçador aparece associado às águas ou às profundezas dos rios, quando é chamado pelo nome de Ibualama. Inlé, outro nome de Einle e Ibualama, como Oxun, adora metais amarelos como o latão. Diz-se que Oxun, encheu Ibualama de *idés*, suas inseparáveis pulseiras. As histórias entre Einlé e o rio Oxun se multiplicam. Fala-se que ele teria se encantado com as águas do rio e desaparecido nelas, outras histórias afirmam que assim como aconteceu com a filha do rei Laro, Oxun teria levado Einle consigo, ou ainda, cansando de vagar procurando caça dentre as florestas e rios que cortam as terras de ijexá, Inlé saiu levando consigo a cabaça que levava água e suas armas. Após alguns dias, não vendo retornar, seus filhos saíram à sua procura, quando se depararam com a cabaça e algumas armas do caçador. Os filhos de Ibualama pediram que a água trouxesse o seu pai de volta para casa, porém neste momento, as águas do rio Oxun passavam pela cidade de Ijemu e diz que Einle e Oxun se encontraram próximo a Edé, originando outro rio chamado Logun Edé. Nos terreiros de candomblé, Einlé, Inlé ou Ibualama, segura nas mãos uma insignia designada pelos nomes de *amparô* ou *bilala*. É um chicote que possui nas pontas tiras de couro.



Logun Edé é o ancestral de Owa Bokun. Em outras palavras, é o santo do rei dos ijexás. Em Ilêxá, capital do reino de Ijexá, ainda hoje está o lugar onde Logun Edé é adorado. Não podemos esquecer que após Obokun curar a cegueira de Oduduwa, segundo o mito, ele saiu a conquistar terras e expandir seu reino com a espada que o seu pai lhe deu, até fundar Ilêxá, de *Ilê Ixa*, "cidade das moringas" (Silva, 1996, p.552). Historicamente os ijexás são conhecidos como povos guerreiros e chegaram a reunir vários pequenos reinos bem armados que enfrentaram a fusão ora com Oyó, ora com Ifé, lutando entre montanhas, planícies e rios. É provável que seja isso o significado do dizer corrente nos terreiros de candomblé que fala que Logun Edé durante seis meses caça e vive na terra e o restante dos outros meses, pesca e vive na água. As comunidades de terreiros teriam preservado o retrato das terras ijexás e guardado isso sabiamente no fragmento do oriki que diz que Logun Edé é filho de Oxun e Einlé, ou ainda, é metade Oxun e a outra metade Oxossi, pois, Logun Edé é, de fato, a confluência desses rios nas terras de Ede. Acertadamente, Logun Edé é o principal orixá da nação Ijexá, pois ele é uma espécie de síntese das águas. Das águas do rio Oxun que percorrem território significativo da Nigéria e das águas de Inlé que desaguam, conforme vimos no rio Oxun, na cidade de Ijemu, se

encontrando em Ede. Outra imagem preservada nos terreiros para este orixá é a do pescador. Grande acerto também do povo de santo, pois o pescador divide o seu tempo entre a terra e o mar.

Ogun é outro orixá importante para a nação ijexá. Isso se explica certamente pelo aspecto guerreiro do povo ijexá, ao qual nos referimos. A cidade de Irê, cidade fundada por Ogun, fica próxima à Ijexá. Em Ilêxá, acredita-se que Ogun teria vindo do céu em plena noite, tornou-se ferreiro e fabricou facões, enxadas e todas as coisas de ferro (VERGER, 2012, p.155). No Ilê Axé Kale Bokun, há uma cantiga que retrata esta ligação entre o orixá Ogun e o povo ijexá. A partir de vários orikis, sabe-se que Ogun é averso à água. O aspecto guerreiro e conquistador de Ogun é retratado no oriki que diz: “Ogun é o orixá que tendo água em casa, se banha com sangue”. Todavia, conta-se que um certo dia, o povo de ijexá encontrava-se cercado pelos inimigos. Após vários dias de luta homens e mulheres pareciam que

não iriam mais resistir. Ogun, assim que soube, saiu para ajudar ao povo de ijexá. Fala-se que foi uma das poucas vezes que “Ogun caiu na água”. Sabendo o povo de ijexá, que Ogun estava vindo lutar do seu lado, recuperaram as forças e venceram os inimigos. Em Ilêxa se diz: *Ogun Alakaiye Osinimale*. “Ogun é proprietário do mundo, anda adiante dos orixás” (Idem, p.160). A fim de reforçar a união entre o povo de ijexá e este orixá, todos os anos realiza-se em Ilêxa uma cerimônia chamada *Ibegun*. Trata-se do oferecimento de um cachorro ao orixá Ogun pelo rei. Nos terreiros de candomblé o cachorro é animal votivo consagrado ao orixá Ogun. De forma especial a um tipo de Ogun chamado *Ogunjá*. Procópio Xavier de Sousa ou Pai Procópio, foi o filho desse orixá mais conhecido na cidade de Salvador. Procópio tinha candomblé no lugar denominado Baixão no bairro de Brotas e como lembrou Mãe Be-



Detalhe da espada de Logun Edé

ata de Yemanjá, talvez a sua casa não fosse ijexá, mas o seu orixá era. Segundo o professor Vivaldo da Costa Lima, teria saído do terreiro de Procópio a “obrigação” chamada feijoada de Ogun, realizada hoje em boa parte dos terreiros. No Ilê Axé Kale Bokun, a feijoada de Ogun foi introduzida por Mãe Estelita de Iansã e é realizada a cada três anos.

Na nação ijexá, Exu é um orixá que está ligado à casa e a Oxun. Fala-se que Exu é filho de Oxun e que mora em todos os cantos da casa, inclusive junto á determinados orixás. Tempos atrás, Exu saía para dar voltas pela cidade “porque Exu gosta de passear”. Há ainda locais na cidade que são considerados lugares de culto a esse orixá como o apontado por Mãe Beata no antigo Candéal, quando antes se resumia a mato. Mãe Beata interrompeu a sua entrevista para dizer: “isso aqui que eu tenho no meu pescoço (referia-se a uma bolsinha que carrega consigo dependurada numa espécie de corrente) é um Exu. Exu anda comigo e eu carrego ele para onde eu vou”. Concepção semelhante nos foi trazida pela Ekedí Valdenita Amaral na ocasião, Iamorô do Ilê Axé Kale Bokun: “porque antigamente se dizia que Exu era o diabo. Mas Exu nunca foi o diabo. Ai as pessoas tinham que esconder muitas coisas”. Orixá presente na nação ijexá é Agué. Agué é um vodun da nação jeje. Na nação ijexá, Agué confunde-se com um caçador encantado

que vai à frente das matilhas. Todos os caçadores conhecem essa história e respeitam o interdito de não atirar no primeiro animal. Agué é o “espírito” da natureza. É o elo entre os reinos animal e vegetal. Outro orixá importante para a nação ijexá é Xangô. Oxun, segundo os mitos, teria sido a segunda esposa do ancestral do Alafim de Oyó. Verger registra vários orikis de Xangô em Oxogbô.

Na nação ijexá, Oyá ou Iansã aparece ligada a Logun Edé e a Oxun, relação que com o passar dos tempos foi se perdendo, assim como desapareceu a referência deste orixá com as águas. Oyá é o próprio Niger chamado literalmente de Odo Oyá. Em Ilêxá, Verger registrou uma história que diz que Oyá ia à frente de Xangô com uma vassoura limpando o caminho por onde ele ia passar (idem, p.387). Essa ideia de proteção está presente em outras passagens que falam sobre Oyá\Iansã. Nos terreiros de candomblé Iansã dança fazendo movimentos com as mãos ou com uma espécie de espanta moscas, chamado *erukerê*. Oyá surge, em alguns mitos, ligada diretamente a Logun Edé, assim como também a Oxossi. De qualquer maneira, como Einle e Logun Edé, Oyá é uma caçadora e também como estes, um rio, como o caudaloso rio Oxun.



Vista do mariwo na porta

Nas terras de ijexá diz-se que Oxalufan veio de Ifon e era o ancestral da mãe de Obokun. É indiscutível o lugar, papel e significado deste orixá dentro da mitologia iorubá. Oxalufan está ligado à criação e é chamado também de orixá das alturas. Na cidade de Salvador, Oxalufan foi reverenciado numa colina situada em Itapagipe, onde o mesmo recebeu o título de Babá Okê. Sabe-se que Okê significa literalmente a montanha. Nas terras de Ekiti Efon ou Ado Ekiti, parente próximo dos ijexá, há o culto ao ancestral Olokê, “Senhor das montanhas”. Como já observamos, o culto às montanhas reflete bem Ado Ekiti, descrita como “região de relevo acidentado, marcada por formações rochosas e montanhas”. Montanhas que durante muito tempo protegeram o povo de Ado Ekiti. No Brasil, o Senhor das montanhas foi cultuado também em Iroko. No terreiro do Olorokê situado no Engenho Velho de Brotas em Salvador, os dois cultos parecem até que se confundem. Verdade é que em vários mitos, como Okê, Iroko está socorrendo a humanidade e unindo o céu e a terra, ou oferecendo proteção sob suas alturas.

Conta-se que Oxoguian, rei dos Ejigbô, certa ocasião, atravessou o rio Oxun e chegou às terras de ijexá. Durante a sua estada, Obokun convidou vários cantores para lhe prestar homenagem.

No Ilê Axé Kale Bokun, Omolu é reverenciado como “dono da terra”. A expressão “dono da terra” é uma das mais antigas e refere-se a cultos anteriores à ocupação de povos descendentes de Oduduwa. Outro culto que merece destaque no Ilê Axé Kale Bokun é a Ibeji. Fala-se que Mãe Estelita tem adoração por eles. Ibeji é o ancestral que cuida das mulheres, em especial das grávidas. Dentre os iorubás é o ancestral que protege os gêmeos. Ibeji aparece em alguns mitos como filhos de Oyá e em outros, ligados a Oxun. Orixá do nascimento e do renascimento, Ibeji liga-se às águas e por extensão, ao povo ijexá, aos santos nascidos nas profundezas dos rios e lagoas e entranhas das florestas, aos orixás que chegando ao Novo Mundo, não abriram mão de suas danças, em especial de seus cortejos, de festas iniciadas sobre as águas e continuadas em terra firme, na dança cambaleante do menino que vai a frente dos cortejos segurando, ora seu bastão, ora o *baba otin*, ao som dos pequenos atabaques e cabaças ornamentadas por contas cujo som produzido manteve acesa a saga do povo da cidade das moringas, ou simplesmente *Ilêxá*, ou o povo originado de um feixe de gravetos juntado por Olorum, que transformaram-se em grandes guerreiros e guerreiras e saíram conduzidos pelo rio Oxun a conquistar o mundo. Assim, enquanto houver Oxun, haverá o povo ijexá, o povo de Logun Edé, o povo das águas.



Espada de Logun Edé

Postácio



Fotografia de Cláudia Ferreira

A BENÇA VÉA...!

Siviriano do Alto do Sertão em Prataforma. Naquele tempo a gente atravessava a Ribeira pra pegar, pra subir aquela ladera. Aquele ladera chamava Ladera do Sertão. Lá em cima tinha uma casa grande, uma casa antiga... Lá em baixo tinha uma fonte, me lembro... Eu conheci ele através de meu pai Anísio. Anísio Agra Pereira. Sargento, músico do Corpo de Bombeiro que também era de Logun Edé. Eu indo para a casa de minha Tia Felicíssima e depois no candomblé de minha avó Mariazinha de Oxun do Nordeste que tinha uma Oxun muito rica que as pulseiras vinham até cá em cima do braço. E meu pai Siviriano era amicíssimo de Dona Mariazinha, do pessoal do Alaketu, minha avó Dionísia e de meu pai Eduardo de Ijexá. Muito educado, muito sábio. Era alto. Gostava de cantar para Oxun, Logun Edé e Iewa. O candomblé Ijexá era mais calmo. Não batia assim. Tinha mais homem. Lembro de meu pai Eduardo Ijexá, meu pai Anísio de Logun Edé, tinha Seu Agostinho que era um africano que batia ijexa no Beco do Carvão, Ladeira do Tororó nº11, finada Júlia Bugar na Língua de Vaca. Tinha também uma africana chamada Talabi de Oxalá. Ijexá era unido com outras casas como Neive Branca, Mãe Tança, Sr. Nezinho, Procópio. Ijexá era a família Efon.

Esse povo antigo todo... E eu, era menina, só vivia no meio, sabia as histórias todas. Aquele negócio de "menino ta cuchilano". "Menino, compre uma cachacinha pra mim". "Menina, vá comprar uma cachaça" e a gente vinha com a garrafinha da cachaça entre as perna... " A bença véa, eu já trouxe o fumo que o senhor ou que a senhora mandou comprar." " Bote lá atrás do fogão" ou "bote lá atrás do pilão." Aí a gente ia andano, metia a garrafinha da cachaça que tava entre as perna e lá botava, e aí a gente ia aprendeno.

Beatriz Moreira Costa
Mãe Beata de Yemanjá
+27/05/2017

Nova Iguaçu, Rio de Janeiro, 05 de abril de 2016.



Lápide de Severiano Santana Porto que se encontra na Igreja de Nossa Senhora de Nazaré- Salvador-BA

Referências

ALAKIJA, Ana. Ijexá: cultura prestes a extinguir-se na Bahia. In: **A Tarde** de 05 de março de 1976.

AMADO, Jorge. **Bahia de Todos os Santos**: guia das ruas e mistérios. 39 ed. Rio de Janeiro: Record, 1996.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**. 2ª. Ed. São Paulo: Editora Nacional, 1978.

_____. **As religiões africanas no Brasil**. 2 volumes. São Paulo: Pioneira, 1971.

_____. **Imagens do Nordeste místico em preto e branco**. Rio de Janeiro: Cruzeiro, 1945.

BENISTE, José. **Dicionário Yorubá Português**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

BOULER, Jean Pierre Le. **Pierre Fatumbi Verger um homem livre**. Salvador: Fundação Pierre Verger, 2002.

BRANDÃO, Gersonice Azevedo. **Equeda, a mãe de todos**. Salvador: Marabô, 2016.

CAMPOS, J. Da Silva. **Ligeiras notas sobre a vida íntima, costumes e religiões dos africanos na Bahia**. Anais do Arquivo Público do Estado da Bahia. Vol XXIX. Salvador: Imprensa Oficial, 1946. p.289 a 309.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. 2ª. Ed. Rio de Janeiro: Editorial Eandes, 1953.

_____. **Negros Bantus**. Rio de Janeiro: Civilizações brasileiras, 1937.

CASTILLO, Lisa Earl. **Entre a oralidade e a escrita**: a etnografia nos candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA, 2008.

_____. Entre Memória, Mito e História: viajantes transatlânticos da Casa Branca. In: REIS, João José (Org.) **Escravidão e suas Sombras**. Salvador: Edufba, 2012.

_____. e PARÉS. Nicolau. José Pedro Autran e o retorno de Xangô. In: **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 35 (1):13-45, 2015.

_____. Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma historiografia do candomblé Ketu. In: **Afro-Ásia**, Nº36, Salvador, Ceao, 2007. p 111-152

CASTRO, Yeda Pessoa de. **Falares Africanos na Bahia**: um vocabulário afro-brasileiro. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.

GUERRA, Sérgio. **Universos em Confronto**: Canudos Belo Monte. Salvador: Eduneb, 2000.

IPAC. Desfile de Afoxés. **Caderno do IPAC 4**. Salvador: Governo do Estado da Bahia, 2010.

LANDES, Ruth. **A cidade das Mulheres**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1967.

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

_____. **Lessé Orixá**, nos pés do santo. Salvador: Corrupio, 2010.

LIMA, Vivaldo da Costa e OLIVEIRA, Waldir. **Cartas de Edison Carneiro a Arthur Ramos**. Salvador: Corrupio, 1987.

LODY, Raul. **O povo de santo**: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MATTOS, Hebe Maria. **Das cores do silêncio**: os significados da liberdade no sudeste escravista. 3 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

MATTOSO, Kátia M. Queirós. **Bahia século XIX**, uma província no Império. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

MOTT, Luiz e CERQUEIRA, Marcelo (Org.) **As religiões afro-brasileiras na luta contra a AIDS**. Salvador: Centro Bahiano Anti AIDS, 1998.

NASCIMENTO, Anna Amélia Nascimento. **Dez freguesias da cidade do Salvador**. Salvador: Edufba, 2007.

OLIVEIRA, Maria Inês Cortes de. Viver e morrer no meio dos seus: nações e comunidades africanas na Bahia do século XIX. In: **Revista USP**. N° 28. São Paulo, 1995-96.

OMIDIRE, Felix Ayoh e AMOS, Alcine. O Babalawô fala: a autobiografia de Martiniano Eliseu do Bonfim. In: Revista **Afro-Ásia**, n° 46. Salvador: Ceao, 2012.

_____. **Akogbadun**, abc da língua, cultura e civilização iorubanas. Salvador: Edufba, 2003.

PIERSON, Donald. **Branços e Pretos na Bahia**: estudo de contacto racial. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971.

PRIORE, Mary Del. **Festas e Utopias no Brasil Colonial**. Rio de Janeiro: Brasiliense 1994.

QUERINO, Manuel. **Costumes africanos no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1938.

_____. **O Folk-Lore negro do Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1935.

RAMOS, Cleidiana. Pesquisa mostra resistência de terreiros ijexá em Salvador. In: **A Tarde** de 29 de julho de 2007.

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

_____. **Domingos Sodré, um sacerdote africano**. Escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

REIS, João José e AZEVEDO, Elciene. (Org.) **Escravidão e suas sombras**. Salvador: Edufba, 2012.

REGO, Waldeloir. A Bahia de Pierre Verger. In: **Revista da Bahia**. Vol.32. N°29. Salvador. Março, 1999.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. **Alma Africana no Brasil**. São Paulo: Oduduwa, 1996.

RISÉRIO, Antônio. **Carnaval Ijexá**: notas sobre afoxés e blocos do novo carnaval afrobaiano. Salvador: Corrupio, 1981.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **Os africanos no Brasil**. 3ª. Ed. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1945.

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

SANTOS, Jocélio Teles. **O Dono da terra**: o caboclo nos candomblés da Bahia. Salvador: SarahLetras, 1995.

_____. De pardos disfarçados a brancos pouco claros: classificações raciais no Brasil dos séculos XVIII-XIX. In: **Afro-Ásia**, 32 Salvador: Ceao, 2005. p.115-137.

SECRETARIA DA INDÚSTRIA E COMÉRCIO. **O Gigante Invisível**: Estudo sobre o mercado informal de trabalho na Região Metropolitana de Salvador. Salvador: SIC, 1983.

SENNA, Nelson. **Africanos no Brasil**: estudos sobre negros africanos e influências Afro-negras sobre linguagem e costumes do povo brasileiro. Belo Horizonte. Scp, 1938.

SILVA, Alberto da Costa e. **Francisco Félix de Souza, mercador de escravos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004.

_____. **A Enxada e a Lança**: a África antes dos portugueses. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.

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

SOARES, Cecília Conceição Moreira. **Encontros, Desencontros e (re) encontros da identidade religiosa de matriz africana**: a história de Cecília do Bonocô Onã Sabagi. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Recife. 2009.

SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da cor**: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2000.

SOUSA JUNIOR. Vilson Caetano de Sousa. **Na Palma da minha mão**, temas afro-brasileiros e questões contemporâneas. Salvador: Edufba, 2011.

_____. **Corujebó, candomblé e polícia de costumes** (1938-1976). Salvador: Edufba, 2018.

TAVARES, Luís Henrique Dias. **História da Bahia**. Salvador: Edufba, 2001.

VALADARES, José. **Bêabá da Bahia, guia turístico**. 2ª. Ed. Salvador. Edufba, 2012.

VARIOS. **O negro no Brasil**: Trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-brasileiro (Bahia) Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1940.

VÁRIOS. **I Encontro de nações de candomblé.** Salvador: Ianama, 1984.

VERGER, Pierre. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns.** 2ª. Ed. São Paulo: Edusp, 2012.

_____. **Fluxo e Refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de todos os Santos.** Salvador: Corrupio, 1987.

_____. **Orixás.** Salvador: Corrupio, 1997.

_____. **50 anos de Fotografia.** Salvador: Corrupio, 1982.

VILHENA, Luís dos Santos. **Recompilações de Notícias Soteropolitanas e Brasilicas. Salvador:** Imprensa Oficial do Estado, 1921.

Jornais

○ Alabama de 12 de março de 1864.

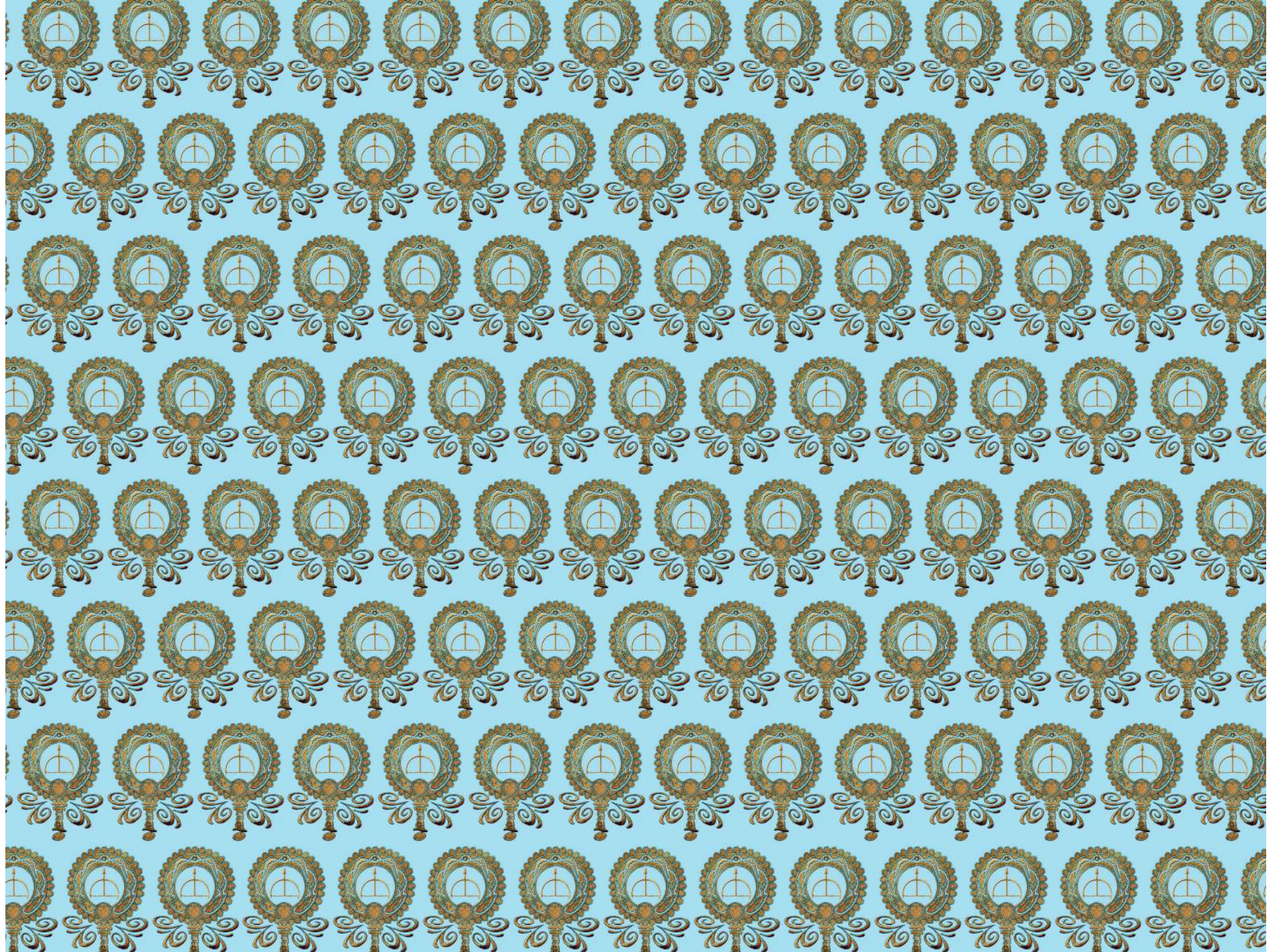
○ Alabama de 15 de março de 1864.

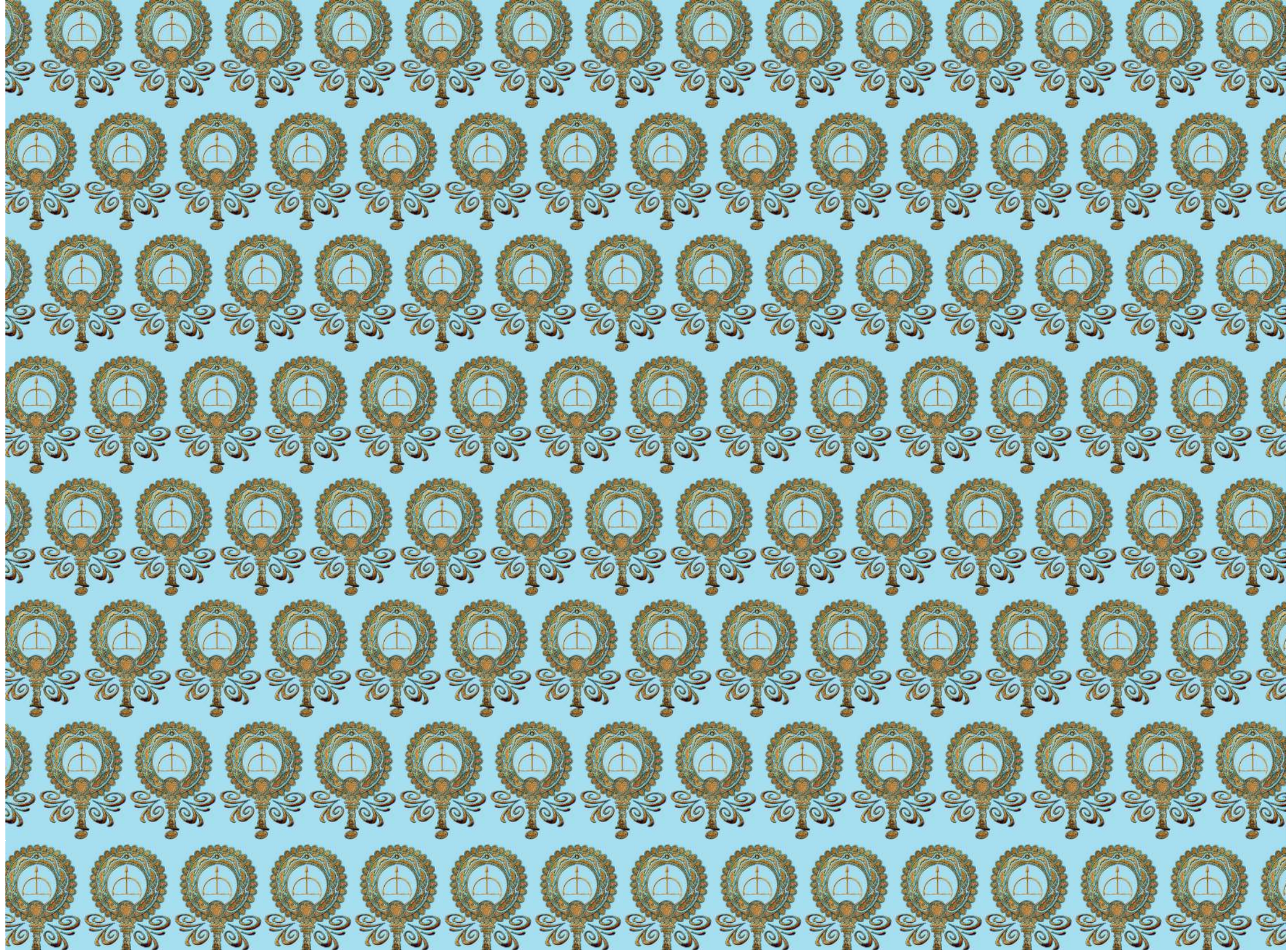
○ Alabama de 04 de janeiro de 1868.

○ Alabama de 26 de setembro de 1868.

*Essa obra foi impressa em
papel Supremo IMUNE 350g e laminação fosca (capa),
Couche fosco IMUNE 170g (guardas) e
couche fosco IMUNE 115g (miolo)*







Ijexá, o povo das águas é uma obra que se originou do estudo etno-histórico da comunidade terreiro Ile Axé Kale Bokun situada no bairro de Plataforma, subúrbio ferroviário da cidade de Salvador. Trata-se de pesquisa documental realizada no Arquivo Público do Estado da Bahia, no Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador e no Arquivo da Santa Casa de Misericórdia da Bahia. O achado da certidão de batismo de Severiano Santana Porto, batizado no ano de 1896, na Freguesia da Sé levado pela africana Maria Geralda e seu padrinho Zacarias Barbosa Porto, nos permitiu reconstruir trajetórias de africanos ijexás pela cidade de Salvador através de núcleos que se concentravam nas regiões do Dique do Tororó, Queimadinho, Cidade de Palha (atual bairro de Pau Miúdo), Barros Reis e Península Itapagipana. A pesquisa oral foi realizada nos estados da Bahia e do Rio de Janeiro. No caso dos grupos ijexás estudados, os depoimentos orais se encontraram com os documentos históricos. Outra originalidade da obra é o fato de ser o primeiro estudo sistematizado sobre a nação de candomblé ijexá no Brasil, através do qual é possível demonstrar que os ijexás, além de um grupo étnico, uma nação ritual a exemplo de outras, todavia, com o passar do tempo, foi sendo concebido apenas como um ritmo musical.

Ijexá, o povo das águas, nos permite mergulhar nas águas do Rio Oxun, na cidade de Ilexá onde ainda hoje Logun Edé é adorado como orixá guerreiro e fundador daquelas terras, mas também nas águas de tantos outros orixás que se banharam nas nascentes brilhantes, límpidas e transparentes cuja memória centenária foi preservada pela "Casa das riquezas profundas", ou "Lugar de adoração onde Logun Edé é adorado" desde 1896, quando o núcleo dos ijexás do centro da cidade se deslocou para a Península de Itapagipe a fim de ficar mais próximo às águas.

Rodrigo Siqueira.



FGM Fundação
Gregório de Mattos

Secretaria de
Cultura e Turismo

