



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

MARLON MARCOS VIEIRA PASSOS

***IYÁ ZULMIRA DE ZUMBÁ: UMA TRAJETÓRIA ENTRE NAÇÕES DE
CANDOMBLÉ***

Salvador – BA
2016

MARLON MARCOS VIEIRA PASSOS

***IYÁ ZULMIRA DE ZUMBÁ: UMA TRAJETÓRIA ENTRE NAÇÕES DE
CANDOMBLÉ***

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Luis Nicolau Parés

Salvador – BA
2016

Ficha Catalográfica – Biblioteca Universitária Isaías Alves

P289i Passos, Marlon Marcos Vieira
 Iyá Zulmira de Zumbá: uma trajetória entre nações de
 Candomblé/Marlon Marcos Vieira, Passos. – Salvador, 2016.

 191 f. : il.

 Orientador: Prof. Dr. Luis Nicolau Parés.

 Tese (doutorado) – Universidade Federal da Bahia,
 Programa de Pós-graduação em Antropologia, 2016.

 1. Etnografia. 2. Candomblé. 3. Transnação I. Parés, Luis
 Nicolau, orient. II. Universidade Federal da Bahia. III. Título.

CDU: 300.0 (39) – 572

MARLON MARCOS VIEIRA PASSOS

***IYÁ ZULMIRA DE ZUMBÁ: UMA TRAJETÓRIA ENTRE NAÇÕES DE
CANDOMBLÉ***

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Antropologia.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Luis Nicolau Parés
(Orientador)

Profa. Dra. Miriam Cristina Rabelo
(UFBA)

Prof. Dr. Milton Moura
(UFBA)

Prof. Dr. Marcelo Moura Melo
(UFBA)

Prof. Dr. Vagner Gonçalves da Silva
(USP)

Aprovada em: 21 de outubro de 2016.

Dedico:

Ao meu pai *Oxoguian*.

Às cidades de Salvador e Cachoeira da Bahia.

Às saudosas memórias de:

Diva Vieira Passos (Amor!);

Taata Nelunge (Derivaldo de Santana França);

Deia Ribeiro (Saudades, amiga.).

A Edilson Souza Lima (Gratidão do mundo!).

A Iuri Bob Ramos e Júlio Gomes, sem palavras.

A Dorival Caymmi, patriarca do meu lugar.

E, fundamentalmente, à Zulmira de Santana França (*Iyá Zulmira*) e Cridelcina Conceição (tia Cidá), pelos 75 anos de iniciação. *Motumbá*, rainhas!

AGRADECIMENTOS

Iniyan ogan baba mô wo!

O meu estar no mundo só é possível à luz da gratidão, da fé que me acompanha e me faz soerguer das armadilhas do mundo e da minha desencontrada emoção, do que há de Deus em mim, essa força que me vem de Iemanjá, *Oxoguiã* e *Oyá*.

Matamba, minha avó e mãe, obrigado pela permissão.

Agradeço a *Naná* e minha mãe Zulmira, por me terem dado o direito e a honra de escrever esta história linda, eu como veículo, para que a sua memória não seja esquecida. *Motumbá, Iyá mi!*

A Edilson Souza Lima, que me servindo como pai, me assistiu e encaminhou para que eu tivesse como chegar até aqui.

A Dizorilda Santana, sua grandeza me ensinou e me fez escrever sobre o que eu não sabia sobre o Axé. Amor.

A Tatiana Campos, minha terapeuta mediadora das curas que encontro em mim.

Ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia, esta casa minha, onde tive e ainda tenho tantas moradas. A CAPES, que através do seu imprescindível sistema de bolsas, possibilita caminhadas como a minha.

Ao meu orientador, Luis Nicolau Parés. Qualidade intelectual em pessoa! Dos maiores talentos nesse difícil regime chamado Academia, que para além da sua (im) paciência, numa atitude de muita generosidade, não desistiu de mim. *Olorum modupé!*

À minha Banca de Qualificação, ou seja, aos professores Miriam Rabelo e Milton Moura, que estiveram sempre presentes como bússolas nessa minha errância acadêmica. Às professoras Cíntia Muller e Urpi Montoya. E ao meu mestre Cláudio Luiz Pereira.

A todos e todas amigos e amigas que não me deixam sozinho e me abrigam com amor e compassividade... E alegria!

A Michelle Cirne, esse amor que me conforta!

A Iuri Bob Ramos, amigo irmão, que suplantando qualquer tipo de desencontro nosso, nunca me deixou e também me trouxe até aqui.

A Bebel Dantas, a sua tese me deu coragem para escrever a minha. Obrigado por sua grandeza de verdade!

A Julio Gomes, sem sua força, abrigo, carinho e generosidade, não haveria chegada.

A Rejane Jardim, pelo carinho e cuidado desmedidos! Mestra!

A Cristiane Taquari, maternidade, irmandade e amizade pela força do ferro!

A Marivaldo Oliveira Lima, meu amigo e vizinho Val, obrigadíssimo pela generosidade!

A Leice Costa, amizade, carinho e competência no arremate deste texto. Nossas almas se amam.

Às colegas, hoje amigas, que tanto me ajudaram em escutas e direcionamentos, Fabiana Viana, Sarah Nascimento, Cristiane Sobrinho, Adriana Cerqueira e Emili Almeida. Ao colega e irmão espiritual Nestor Sales Júnior. E a José Moreno Neto, pai e irmão na Fé.

A Lívia Cavalcanti – a queridíssima secretária do nosso PPGA –, que tanto me ajudou e compreendeu com talento e sabedoria.

Ao *Unzó Tumbenci* – irmãos e irmãs que me acompanham.

A Raphael Cloux, uma espécie de horizonte vindo da nossa espiritualidade.

A Clarice Lispector e Maria Bethânia, pela inspiração constante e por significarem-se em mim como as maiores teóricas da minha caminhada.

A Diva Vieira Passos, tudo foi e é pela sua grandeza na minha vida: a maior!

A *Oxoguiã*, o Senhor que me domina e me ensina a prosseguir navegando nas águas de Iemanjá.

Elemaxó Babá Olorogum
Elemaxó Babá Oxoguian
Da massa do inhame pilado
O que me alimenta
Com a espada que guerreia
Corta contra a agonia
Traz, na escrita, a paz desejada.
Oxoguian também Senhor de mim.

Marlon Marcos

“[...] Nem sem sentido, nem como que em transe,
Mas divina verdade melodiosa;
E contos e douradas narrações
Que versam sobre o céu e os seus mistérios”.

John Keats

Tese

O quanto de quentura
é a temperatura do meu estar
sob a neblina da nova cidade?

Por onde não me vejo
deve ser esse o instante
a me revelar.

As manhãs e as noites,
as tardes também,
têm me sido não.

Por esse intuito
eu não escrevo,
pergunto:

Para além do que não posso,
que tipo de poder me faz realizar?

Marlon Marcos

RESUMO

Esta tese é um desenho etnográfico da trajetória de Zulmira de Santana França, sacerdotisa do candomblé, iniciada aos sete anos de idade, nos idos de 1941, por Marieta *Beuí*, *mameto* do *Unzó Tumbenci*, terreiro fundado por ela, nos anos de 1930, na cidade do Salvador da Bahia, de nação congo-angola. Em sua feitura, Zulmira de Santana França teve como mãe pequena Luiza Franquelina da Rocha, na época, uma iaô do *ketu*, mas que depois se tornou uma das mais expressivas sacerdotisas da nação *jeje-mahi*, ficando eternamente conhecida como *gaiaku* Luiza de *Oyá*, líder espiritual do terreiro *Huntoloji*, da cidade baiana de Cachoeira. Zulmira herdou o *Tumbenci* de sua mãe adotiva e depois mãe de santo, *mameto Beuí*, aos 17 anos, quando sua mãe *Beuí* veio a falecer, em 1951. Tempos depois, para a composição de suas práticas religiosas, começou a ser cuidada por sua antiga mãe pequena, a já *gaiaku* Luiza, que se tornou sua mãe grande na linhagem espiritual do candomblé. Então, Zulmira passou a *mameto* de *inquice*. A partir de 1958, ao cumprir suas obrigações com *gaiaku* Luiza, recebeu a Cuia ritual (*decá*) também na nação do *ketu*, se tornando, além de uma *mameto*, uma *iyalorixá*, podendo iniciar filhos e filhas nesta nação. A tese versa sobre os entrecruzamentos de nações, a presença do congo-angola, do *ketu*, e, de certa forma, do *jeje* no exercício sacerdotal de mãe Zulmira em seu terreiro *Tumbenci*. Na tese há a presença de categorias analíticas bastidianas, como o princípio de participação (Bruhl), corte e as equivalências místicas; o conceito de agregação visto em Luis Nicolau Parés; algumas abordagens sobre perspectivas fenomenológicas em estudos afro-brasileiros desenvolvidos por intelectuais como Miriam Rabelo. Portanto, é um estudo que se volta para a negação da chamada pureza ritual e que busca evidenciar as misturas entre nações de candomblé e outras expressões religiosas, como umbanda, catolicismo e espiritismo. Para fortalecer minha compreensão acerca do que estudei, utilizei o conceito de transnação, a fim de configurar outras possibilidades rituais em casas abertamente amalgamadas, que já não podem ser entendidas pelos marcadores definidores da acepção nação, vistos em terreiros considerados tradicionais, por estarem alinhados ao que chamo, problematizando, de eixo celeste, fundamentalmente, A Casa Branca, o *Gantois* e o *Afonjá*.

Palavras-chave: Mãe Zulmira. Transnação. Eixo celeste. Candomblé.

ABSTRACT

This thesis is an ethnographic map of Zulmira Santana France trajectory, a Candomblé priestess who was initiated at the age of 7, way back in 1941 by Marieta BEUI, a mameto of the Unzo Tumbenci yard founded by her, in the 1930s, in city of Salvador da Bahia, the Congo-Angola nation. In the process of being initiated, Zulmira de Santana França had as her Mãe Pequena (Little Mother) Luiza Franquelina da Rocha, then a iaô of Ketu, but who later became one of the most expressive priestesses of the Jeje-Mahi nation, being forever known as gaiaku Luiza de Oya, a spiritual leader of the Huntoloji's yard, in Cahoeira, a Bahian town. Zulmira inherited the Tumbenci of her adoptive mother and then *mãe-de-santo* (mother-of-saint) mameto BEUI, at the age of 17, when her mother BEUI died in 1951. Later, for the composition of their religious practices, she began to be cared for by her former *mãe pequena* (little mother) Luiza, then a gaiaku, who became her *mãe grande* (great mother) in the spiritual lineage of candomblé. So Zulmira became a mameto of inquice. From 1958 on, after fulfilling her obligations to gaiaku Luiza, she received the ritual Cuia (Deca) also in the Ketu nation, becoming, in addition to a mameto a iyalorisha, being able to initiate sons and daughters in that nation. The thesis deals with the intersections of nations, the presence of the Congo-Angola, the Ketu, and, in a certain way, of Jeje in priestly exercise Zulmira mother in her yard Tumbenci. In theory there is the presence of bastidianas analytical categories, such as the principle of participation (Bruhl), cut and mystical equivalences; the concept of aggregation seen in Luis Nicolau Parés; some approaches on phenomenological perspectives in african-Brazilian studies developed by intellectuals like Miriam Rabelo. Therefore, it is a study that turns itself to the denial of the so-called ritual purity and seeks to highlight the mixtures of Candomblé nations and other religious expressions, such as Umbanda, Catholicism and spiritism. To strengthen my understanding of what I have studied, I used the concept of transnation in order to set up other ritual possibilities in openly amalgamated houses, which can no longer be understood by defining markers of nation meaning, seen in terreiros considered traditional, by being aligned to what I call, questioning, of celestial axis, fundamentally, the White House, Gantois and Afonjá.

Keywords: Mother Zulmira. Transnação. Celestial Axis. Candomblé.

RÉSUMÉ

Cette thèse est une conception ethnographique de la trajectoire de Zulmira de Santana França, une Prêtresse du Candomblé, qui a été initiée à l'âge de sept ans, en 1941 par Marieta BEUI, mameto de l'Unzo Tumbenci, un *terreiro* (cour) fondée par elle, dans les années 1930, en ville de Salvador da Bahia, une nation congo-Angola. Dans sa décision, Zulmira Santana França avait par *mãe pequena* (petite mère) Luiza Franquelina da Rocha, dans le temps, une IAO de Ketu, mais qui plus tard est devenu l'une des prêtresses les plus expressifs de la nation Jeje-mahi, toujours connu comme gaiaku Luiza de Oya, chef spirituel de la cour Huntoloji, à la ville bahianaise de Cachoeira. Zulmira hérité Tumbenci de sa mère adoptive et *mãe-de-santo* (mère-de-saint), mameto BEUI, à 17 ans, quand sa mère BEUI est morte en 1951. Plus tard, pour la composition de leurs pratiques religieuses, elle a commencé à être pris en charge par son ancien petite mère, déjà gaiaku Luiza, qui est devenu son grand mère dans la lignée spirituelle de candomblé. Alors Zulmira passé mameto de inquice. De 1958 à honorer leurs engagements envers gaiaku Luiza a reçu le Cuia rituel (Deca) également dans la nation Ketu, devenant, en plus d'un mameto un iyalarisha et peut commencer des fils et des filles dans ce pays. La thèse porte sur les intersections des nations, la présence du Congo-Angola, Ketu, et, en quelque sorte, de Jeje dans l'exercice sacerdotale de mère Zulmira dans sa cour Tumbenci. En théorie, il y a la présence de bastidianas catégories analytiques, tels que le principe de la participation (Bruhl), couper et d'équivalence mystique; le concept d'agrégation vu dans Luis Nicolau Parés; Certaines approches phénoménologiques perspectives dans les études africaines-brésilienne développés par des intellectuels comme Miriam Rabelo. Par conséquent, il est une étude qui se tourne vers la négation de la pureté que l'on appelle le rituel et cherche à mettre en évidence les mélanges de nations Candomblé et d'autres expressions religieuses, comme Umbanda, le catholicisme et le spiritisme. Pour renforcer ma compréhension de ce que j'ai étudié, j'utilisé le concept de transnation afin de mettre en place d'autres possibilités rituels en des maisons ouvertement fusionnées, qui ne peut plus être compris par la définition des marqueurs de sens de la nation, vu dans *terreiros* considérées comme traditionnelles, étant aligné sur le que j'appelle, avec des questions, de l'axe céleste, fondamentalement, la Maison blanche, et Afonjá Gantois.

Mots-clés: Mère Zulmira. Transnação. Axe Céleste. Candomblé.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Ilustração 1: Marieta <i>Beuí</i> (Anos 40)	66
Ilustração 2: Mãe Xagui (Sem data)	71
Ilustração 3: A <i>cota Sinavulu</i> (Tia Cidá – 2015)	77
Ilustração 4: A <i>cota Sinavulu</i> (no centro, ocupando o lugar de mãe pequena do <i>Tumbenci</i>)	80
Ilustração 5: Mãe Zulmira (sentada à esquerda) e a <i>Cota Sinavulu</i> (à direita)	87
Ilustração 6: <i>Gaiaku</i> Luiza (2000)	89
Ilustração 7: <i>Gaiaku</i> Luiza abraçada com a <i>ekedi Iyá Coilê</i> no Presente de <i>Saluba</i> (atrás delas, mãe Zulmira)	93
Ilustração 8: Mãe Zulmira e d. Ana Cristina (sua mãe biológica, falecida em 02 de setembro de 1992) – Anos de 1980	100
Ilustração 9: Mãe Zulmira em 2 de fevereiro de 1959	101
Ilustração 10: Mãe Zulmira em 2011 (70 anos de iniciação)	110
Ilustração 11: <i>Gaiaku</i> Luiza e mãe Zulmira – Anos 2000	112
Ilustração 12: <i>Humpame Huntoloji</i> de Cachoeira – Bahia	115
Ilustração 13: Da esquerda para a direita (em pé): <i>makota Mussengue</i> , <i>iyá Zulmira</i> , <i>ekedi Iyá Coilê</i> . Agachados: <i>cota lansimbi</i> e <i>ebomi Adê Okún</i>	123
Ilustração 14: Entrada principal do <i>Unzó Tumbenci</i> (2015)	140
Ilustração 15: Esteira ou <i>dicissa</i> usada no <i>Tumbenci</i> pelos filhos e filhas do congo-angola	157
Ilustração 16: Esteira ou <i>eni</i> usada no <i>Tumbenci</i> pelos filhos e filhas do <i>ketu</i>	158
Ilustração 17: Mãe Zulmira carregando o “Presente de <i>Saluba</i> ”	161
Ilustração 18: <i>Ekeidi Iyá Coilê</i> (Presente de <i>Saluba</i> – 2015)	163
Ilustração 19: Flores para o balaio de <i>Saluba</i> (<i>Abassá</i> do <i>Tumbenci</i>) – 2015	164

Ilustração 20: Mãe Zulmira arrumada para o presente de sua divindade – 2015	165
Ilustração 21: O salão arrumado nas cores de <i>Saluba</i> à espera das visitas – 2015	166
Ilustração 22: O barco a entregar o presente de <i>Saluba</i> – 2015	168
Ilustração 23: O barco retornando após a entrega do presente – 2015	168
Ilustração 24: As cotas arrumadas para o presente. Da esquerda para a direita: <i>Nanbogy</i> , <i>kajunsulê</i> , <i>Mussacalungae Catuembê</i> , as duas últimas são <i>newguas</i> em suas casas	169
Ilustração 25: O intermezzo	170
Ilustração 26: A finalização do ritual no Dique	170
Ilustração 27: Entrada que dá acesso ao barracão	171

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	16
2 ENCONTRO DE NAÇÕES – LEITURAS SOCIOANTROPOLÓGICAS E HISTÓRICAS DE TRÊS NAÇÕES NO CANDOMBLÉ DA BAHIA: O CONGO-ANGOLA, O JEJE E O KETU	25
2.1 No bojo da conversa	35
2.2 As nações rituais e suas implicações históricas e socioantropológicas.....	39
2.2.1 O conceito de transnação	44
2.3 O debate sobre continuidades e descontinuidades culturais entre os negros na América	46
2.4 Os princípios de corte, participação e equivalência em Bastide.....	49
3 O UNZÓ TUMBENCI: TRAJETÓRIA HISTÓRICA E RELAÇÕES DE LINHAGEM E PARENTESCO RELIGIOSO A PARTIR DE MÃE ZULMIRA DE SANTANA FRANÇA	57
3.1 Os Congressos Afro-Brasileiros (1934 e 1937)	63
3.2 O <i>Unzó Tumbenci</i>	64
3.2.1 A <i>mameto Beuí</i>	67
3.2.2 O exemplo de mãe <i>Xagui</i>	70
3.3 Os barcos de Marieta <i>Beuí</i> e o fim do seu sacerdócio	74
3.4 A <i>cota Sinavulu</i>	77
3.5 O drama social da sucessão religiosa de <i>mameto Beuí</i>	84
3.6 <i>Gaiaku</i> Luiza na trajetória do <i>Tumbenci</i>	88
3.7 Mãe Zulmira de <i>Zumbá</i> : a trajetória da menina, da mulher, da senhora sacerdotisa	95
3.7.1 Sob a ação da navalha: os barcos de mãe Zulmira	102
3.8 Mãe Zulmira e o <i>Huntoloji</i> de Cachoeira	111
3.9 A morte no encontro das nações	115
4 O CASO TUMBENCI, AS MARCAS LITÚRGICAS ENTRE O ANGOLA E O KETU NA CONVIVÊNCIA ENTRE IRMÃOS E IRMÃS SOB O SACERDÓCIO DE MÃE ZULMIRA: UM OLHAR ETNOGRÁFICO	119
4.1 Os primeiros grandes rituais após meu ingresso no doutorado	123
4.1.1 O ritual da Aleluia e as cantigas do <i>kizomba/xirê</i>	127
4.2 Descrições das celebrações fixas do <i>Unzó Tumbenci</i>	140
4.3 O Dois de Julho	141
4.4 A festa do caboclo	144
4.5 10 de agosto é o dia do patrono Tempo	147
4.6 Os <i>oborós</i> e as <i>iyabás</i> (os <i>inquices</i> masculinos e femininos donos do terreiro)	152

4.7 Na virada das águas do angola para o <i>ketu</i>	154
4.8 26 de julho: o presente de <i>Saluba</i> e o toque no <i>Ketu</i>	160
4.8.1 <i>Zumbá é Nanã e Nanã é Zumbá</i>	164
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	173
REFERÊNCIAS	180

1 INTRODUÇÃO

Há alguns anos – não importa quantos ao certo -, tendo pouco ou nenhum dinheiro no bolso, e nada especial que me interessasse em terra firme, pensei navegar um pouco e visitar o mundo das águas. É o meu jeito de afastar a melancolia e regular a circulação. Sempre que começo a ficar rabugento; sempre que há um novembro úmido e chuvoso em minha alma; sempre que, sem querer, me vejo parado diante de agências funerárias, ou acompanhando todos os funerais que encontro; e, em especial, quando minha tristeza é tão profunda que se faz necessário um princípio moral muito forte que me impeça de sair à rua e rigorosamente arrancar os chapéus de todas as pessoas – então percebo que é hora de ir o mais rápido possível para o mar. (MELVILLE, 2013, p. 26).

Esta pesquisa nasceu de minhas intrigações existenciais. Do meu modo de estar na vida, das minhas perguntas mais intensas, do meu duelo comigo mesmo, frente a tantas coisas que me foram (e são) impostas; essa minha incapacidade intelectual sobrepujando, às vezes, a rara sensibilidade que me habita. E este “eu” (o meu) tão questionador e inquieto repousado numa experiência de fé que o fascina e dedicado à poesia altiva, a única coisa que gostaria de escrever se não me faltasse o tal talento. Essa falta me empurra a ter que transpor minhas inabilidades com as teorias acadêmicas e a seguir fazendo outra coisa que me fascina: pesquisar para melhor conhecer.

Então, antes de seguir para o mar (como indica minha epígrafe), uma tese teria que ser escrita. E o projeto foi escrever sobre minha religião, o candomblé, em sua feição escancaradamente misturada, impura, hierarquizada, como apontariam intelectuais como Edison Carneiro e Roger Bastide. Quis falar do congo-angola, e mais ainda, falar do congo-angola fora das casas icônicas desta nação. O congo-angola em constante e contínuo envolvimento com o *ketu* e o *jeje*. Queria chegar a terreiros que traduzissem a minha trajetória desde infância, praticando uma religião que muitos (muitos mesmos) diziam não ser minha por um suposto pertencimento meu à raça branca. Digo suposto porque não me identifico como branco. Então, meu ponto de partida foi a intencionalidade política: estudar casas onde de forma aberta e resolvida as nações rituais se apresentassem, onde cotidianamente as “águas virassem”¹ e ora fossem o angola, ora o *ketu*, ora o *jeje*, ora as três (ou mais) ao

¹ No universo religioso do candomblé, nos referimos às linhagens e terreiros específicos como “águas”, exemplo: fulano é das águas do congo-angola, é da linhagem do Bate Folha. *Virar águas*

mesmo tempo naquilo a que chamarei nesta tese de transnação². Até que conheci, mais de perto, o *Unzó Tumbenci*, de mãe Zulmira de Santana França, filha de *Naná*, hoje com 65 anos de sacerdócio e 75 anos de iniciação. Este meu campo, antes mesmo da seleção para o doutorado, começou a me ajudar a pensar a pesquisa em outros termos que não fossem só os políticos e não desenhassem tão somente uma militância de um estudante estruturalista a elaborar meros artefatos para a compreensão de uma religião tão complexa como o candomblé, envolvendo muitas tramas que corporificam as relações entre humanos e não humanos nisso que chamo, numa alusão a Edmund Husserl (2008), de mundo da vida.

Mergulhei no universo de uma religião envolvidas em misturas. Filtro de tantas outras religiões como o catolicismo, o espiritismo, a umbanda; entre inquices, *voduns*, orixás, caboclos, marujos, ciganas, pretas e pretos velhos, mentores espirituais e tantas outras possibilidades que não haveria espaço para elencar. O candomblé que conheci desde menino, em sua seara de complexidade, me permitia aproximações com o *hare krisna*, o budismo e a até a *seicho-no-ie*. Mas o discurso empreendido era o de favorecer à nossa prática religiosa um caráter de originalidade africana, principalmente do que fosse angola e *ketu* (nagô).

Para seguir nesta empreitada, precisaria alcançar uma maturidade intelectual que me colocasse no lugar do nativo-pesquisador, estudioso de um assunto que me era tradução e movimentava a minha vida desde a infância: o candomblé. Fui feito no *Ilê Axé Adejemim*, casa de santo de Aurelina Libório (falecida em 06 de setembro de 2010), conhecida como Lelu de Iemanjá, no bairro soteropolitano do Pau Miúdo, um terreiro de misturas explícitas entre o angola e o *ketu*, onde o meu barco, composto por mim (menino de 13 anos) e uma mãe de família com um pouco mais de trinta anos, exemplificando a centralidade desta tese: eu fui “irmão de esteira”³ de uma mulher que seria uma monainquice na nação de angola e eu um iaô na nação de *ketu*. Ela dofona, eu dofoninho. Ambos misturando rezas, trocando bênção de

significa também quando se estiver tocando numa nação e muda-se para tocar noutra para atender a vontade do sacerdote ou para agradar a alguma entidade que tenha “baixado” e esta pertença a uma nação diferente da que se toca mais corriqueiramente em determinado terreiro.

² Trabalho, ao longo desta tese, com a categoria de análise transnação procurando entender as especificidades rituais que amalgamam nações de candomblé no terreiro por mim estudado. Compreendo a transnação como um fenômeno de síntese que se dá entre as nações, onde através da coexistência diária vários rituais se fundem desconstruindo, naquela espacialidade, a ideia de elementos litúrgicos estanques, quando o angola e o *ketu*, por exemplo, podem denotar ao invés de duas nações em separado, uma nova qualificação de nação.

³ Diz-se sobre os irmãos que fazem santo no mesmo barco.

acordo à sua nação, ensaiando juntos os procedimentos litúrgicos que nos fariam renascer para os mistérios do candomblé. Saí desta casa, por questões pessoais que não cabem nesta tese, ainda adolescente no ano de 1986.

Cresci ouvindo dizer que “aquelas misturas eram uma maluquice, ali tudo estava errado, os filhos e filhas não atendiam às correções rituais como nas casas que não misturam”, isso me mobilizava a querer estudar e saber mais sobre a história das religiões afro-brasileiras e assim, entender se estas afirmações eram corretas (já que me incomodavam tanto), ou quais os sentidos que legitimavam a minha casa, o *Adejemim*, a funcionar daquela forma e perfilar daquele jeito a seriedade da mãe de santo e o seu rico cabedal sobre os preceitos de duas nações.

No fundo, minha grande expectativa socioexistencial, nestas questões, era a do pertencimento, sentir-me pertencido a uma tradição que fosse referendada por outros. Eu conceituava meu terreiro como sério (e era e ainda é) e minha antiga *iyalorixá* era extremamente rígida e conhecedora das nações nas quais atuava como sacerdotisa. Portanto, séria e envolvida em práticas rituais que compunham duas nações: o *ketu* (nação majoritária nesta casa) e o angola. E esta minha sanha de pertencimento que aqui se apresenta ao público, enovela-se com questões as mais íntimas das quais não quero e nem vou narrar. Cito Clarice Lispector como testemunho do que vivi e vivo em nome do *pertencer* em todos os setores que compõem uma existência:

Tenho certeza de que no berço a minha primeira vontade foi a de pertencer. Por motivos que aqui não importam, eu de algum modo devia estar sentindo que não pertencia a nada e a ninguém. Nasci de graça. [...] Se no berço experimentei esta fome humana, ela continua a me acompanhar pela vida afora, como se fosse um destino. A ponto de meu coração se contrair de inveja e desejo quando vejo uma freira: ela pertence a Deus. (LISPECTOR, 1992, p. 110-111).

Eis-me aí singrando as palavras clariceanas que, em semelhanças com a minha história e sem esgotar a complexidade deste desejo, traduzem a ânsia de eu pertencer à minha atual família de santo e à antropologia que corporifica minhas demandas profissionais no campo difícil, entre pesquisa e ensino, desta tal academia.

Ao desenvolver esta pesquisa resolvi muitas intrigações que machucaram minha adolescência. Pude escrever sobre as misturas rituais que compõem qualquer terreiro de candomblé e apresentar o *Unzó Tumbenci* em suas especificidades que não lhe garantem um lugar de “exceção” frente à composição ritual dos terreiros,

pois o fenômeno do entrecruzamento de nações está presente em todos e muitos funcionam em dinâmicas transformacionais parecidas com este terreiro ao qual hoje faço parte como um *ebomi* de Iemanjá, chamado de *ebomi Adê Okún*, e tive a honra de trazer à tona, no universo acadêmico, a trajetória de vida e sacerdotal de mãe Zulmira, a *newgua* e *iyalorixá Jaoci*, transformando-a nesta tese.

Busco nesta tese uma narrativa que demonstre a coexistência ritual entre duas nações, o congo-angola e o *ketu* no *Unzó Tumbenci*, marcada também pela presença do *jeje-mahi*, ou seja, três nações que se incorporaram ao exercício sacerdotal de mãe Zulmira de Santana França, que em acordo com sua trajetória, perfila diálogos, entrecruzamentos, interpenetrações, expressando experiências religiosas que configuram o que conhecemos como religiões de matrizes africanas no Brasil.

O *Unzó Tumbenci* é um terreiro originalmente fundado no bairro soteropolitano de Cosme de Farias, nos idos dos anos 1930 (século XX), pela mameto Marieta *Beuí*, circunscrito na nação ritual congo-angola, e hoje funciona no município de Lauro de Freitas, sob o comando de Zulmira de Santana França, chamada de mameto ou *newgua* pelos angoleiros e pelo povo de *ketu* de *iyá Zulmira de Nanã*.

Sua trajetória sacerdotal a levou a praticar os fundamentos das três nações mais conhecidas na Bahia, cuidando do angola e do *ketu* em seu *Tumbenci*, e ajudando na manutenção do *jeje* em Cachoeira, no *Humpame Huntoloji*, de sua segunda mãe de santo, a falecida *Gaiaku* Luiza – nome fundamental para a sua incursão no universo litúrgico do *ketu* e do *jeje* ao longo de sua caminhada espiritual.

Esta pesquisa é uma etnografia marcada pelo interesse em analisar a coexistência de três nações sendo praticadas, abertamente, em um terreiro congo-angola, onde vários rituais, entrecruzamentos litúrgicos, justaposições de elementos culturais, perfilam o estar desta experiência religiosa para que se compreenda o candomblé na atualidade, sem desconsiderar os aspectos históricos que contribuíram para essas construções.

É um trabalho erguido por minhas ininterruptas vivências, direta e indiretamente, com o universo do candomblé desde criança, mas, fundamentado em meu esforço intelectual de estudar, etnograficamente, o terreiro *Tumbenci* em sua trajetória formulada em multiplicidades (RABELO, 2015), que o impossibilita de uma classificação mais usual em termos de nação, ou seja, difícil dizer que ali,

cotidianamente, existe uma casa congo-angola tão simplesmente, e de outra forma, uma casa *ketu*, ou uma casa *jeje*.

O meu “situar-se” no campo, numa alusão a Geertz (1999, p. 10), nessa minha experiência como pesquisador, me leva ao empreendimento científico que não deve e não pode rerear o meu envolvimento no campo como nativo. Sou um filho de santo “*adoxo*”⁴, *ebomi* (que já cumpriu a obrigação de 7 anos e ganhou a senioridade ritual) numa casa onde não há, em seu cotidiano, filhos de santo rodantes na condição de iaô e de *abiã*, o que recoloca os *ebomis* numa função parecida com a do iaô na forte hierarquia empreendida nos terreiros de candomblé.

Portanto, esta é uma pesquisa etnográfica, formulada a partir das muitas possibilidades que este método oferece, mas, inserida na ampla dificuldade de se atingir um êxito total naquilo que se buscou fazer etnograficamente para trazer, em narrativa, a ambiência ritual de uma trajetória espiritual que perfila o candomblé baiano na contemporaneidade. Como narrativa, busquei atingir a qualquer leitor, mesmo sabendo das especificidades científicas que aparecem aqui, e também, das lacunas que esse texto como narrativa antropológica não resolve integralmente.

Desenvolvi ao longo de quatro anos uma pesquisa de campo, frequentando o calendário litúrgico do *Tumbenci*, participando das reuniões ordinárias da Sociedade Beneficente Santa Bárbara à qual pertence o terreiro, indo a celebrações de aniversários, missas votivas, formaturas, rodízios de limpeza da Roça fora do calendário litúrgico, encontro em atividades não religiosas, seminários organizados em homenagem à mãe de santo. Movido pelo interesse de conhecer e etnografar durante este período (4 anos) a comunidade que d. Zulmira de Santana França comanda como sacerdotisa-mor.

Usando das constantes anotações no diário de campo, ou por vezes anotando dispersamente em vários papéis, fui colhendo e construindo os dados desta pesquisa. Procurei entrevistar indivíduos de vários seguimentos na Roça: *ogãs* e *taatas*, *makotas* e *ekedis*, *cotas* e *ebomis*, iaôs e *abiãs*, e, diversas vezes, entrevistei a mãe de santo e a mãe pequena da casa, Cridelcina Conceição de Souza (tia Cidá), por serem as personagens vivas mais antigas na trajetória do *Unzó Tumbenci*. Cruzava as informações com alguns documentos que fui arregimentando ao longo do processo. As fontes documentais me foram escassas, em síntese: um

⁴ Aquele que incorpora o orixá, que é preparado no momento da feitura para sofrer a possessão.

projeto antigo de livro de memórias, anotações em um livro ata (que funciona como documento de memória mais importante da casa) de seu Emetério Esmeraldo de Santana (pai pequeno do terreiro nascido em 03/03/1915, e falecido em 07/08/2011), com registros de datas que marcaram a existência do terreiro e que é guardado como um tesouro pela mãe de santo; as atas das reuniões da Sociedade, secretariada pela *makota* Rosângela Machado (Insulenge), os documentos de registros na FENACAB⁵, honrarias concedidas à mãe Zulmira, como a Medalha Tomé de Souza pela Câmara de Vereadores de Salvador (em 2011), o livro-documento (que registra feituas, obrigações e festas promovidas pelo Tumbenci) com a vida sacerdotal da mãe de santo que fica na filial da FENACAB em Lauro de Freitas.

As entrevistas foram algumas vezes estruturadas perguntando sobre a função de rituais no angola e no *ketu*. Outras vezes perguntava sobre a história do terreiro e a sua consolidação ao comando de mãe Zulmira. Também questionava sobre objetos sagrados nos rituais – as diferenças da esteira usada no angola e *ketu*, ou o *adjá* (espécie de sineta sagrada que chama os encantados) em metal quando no *ketu* e um chocalho feito de vime para o angola, trago isso como exemplos –, e procurava estar atento de uma forma diferenciada depois que me tornei um doutorando pesquisando esta casa.

Fundamentalmente, a tese nasceu de minhas inserções etnográficas no campo, de entrevistas, de visões e audições alcançadas por minhas vivências em relação a tudo que se ligava à vida da sacerdotisa em questão. Portanto, esta tese é fruto de uma investigação etnográfica, alicerçada em leituras teóricas e historiográficas que aprofundaram meus conhecimentos não só sobre as religiões de matrizes africanas, como também sobre muito dos legados culturais trazidos (e inventados), ao longo do processo diaspórico, pelos negros africanos.

É um texto que apresenta muitas expressões em idiomas africanos alteradas pela dinâmica da língua falada, usada da maneira ritual nas práticas religiosas do povo de santo. Termos em quicongo e quimbundo (congo-angola), em fon (jeje) e iorubá (*ketu*), quando grafados por mim, foram aportuguesados em acordo e sintonia com os estudos do antropólogo Vivaldo da Costa Lima (2003). É importante ressaltar que não sou fluente nesses idiomas, tenho noções usuais para efeito de minha

⁵ Federação Nacional dos Cultos Afro-brasileiros, conhecido pelos mais antigos como o “Afro”.

prática religiosa. E no decorrer da pesquisa, fui percebendo que poucos dominam com fluência, e até mesmo não sabem traduzir o que é dito e cantado, o que não prejudica o sentido religioso ali desprendido. E também, há termos que não são traduzíveis dentro de uma lógica linguística, são fonemas que enriquecem as sonoridades.

Como todo processo de doutoramento, este momento não me foi fácil. Cumpri, sem maiores dificuldades, a creditação em relação às disciplinas no tempo devido, mas tive alguns bloqueios na escrita por me intimidar com a qualidade intelectual do meu orientador e com o seu necessário rigor científico. Para além das questões práticas, em 17 de maio de 2014, tive um acidente grave em meu terreiro: caí de uma altura considerável, de uma escada, fraturando gravemente o úmero do meu cotovelo esquerdo, tendo uma convalescência difícil, com muita dor, inúmeras sessões de fisioterapia, e todas as demandas relacionais e místicas que envolvem um indivíduo filho de santo que caiu de uma escada em seu terreiro de candomblé. Permito-me falar sobre este episódio até aqui, ressaltando que o acidente me foi uma grande lição de vida e me aproximou ainda mais da minha fé nos orixás e da minha casa de candomblé, mas no primeiro ano me tirou completamente de minhas atividades intelectuais como doutorando. Também, como já virou rotina entre alunos de pós-graduação, e isso deveria ser estudado socioantropologicamente, adoeci de várias formas com crise de labirintite, esteatose hepática, crises hipertensivas, refluxos gerados por uma esofagite. E a emoção pedindo pra eu desistir e eu, insistentemente, caminhando para o cumprimento desta árdua tarefa de escrever uma tese, principalmente, a favor da espiritualidade que me escolheu para este empreendimento.

Este trabalho antropológico, como escritura sobre as religiões de matrizes africanas, inspirou-se em três estudos que impactaram minhas leituras sobre o meu universo religioso: A cidade das mulheres, de Ruth Landes (2002), A família de Santo, de Vivaldo da Costa Lima (2003), A formação do candomblé, de Luis Nicolau Parés (2006). Leituras basilares que me levaram a outros caminhos que me fizeram aderir a outras possibilidades analíticas como os estudos fenomenológicos das religiões afrobrasileiras vistos em autores como Miriam Rabelo (2014).

Esta tese foi dividida em três capítulos: o primeiro, *Encontro de nações: leituras socioantropológicas e históricas de três nações no candomblé da Bahia: o congo-angola, o jeje, o ketu*. O segundo, *O Unzó Tumbenci: trajetória histórica e relações*

de linhagem e parentesco religioso em Zulmira de Santana França. O terceiro, O caso Tumbenci, marcadores litúrgicos entre o angola e o ketu na convivência entre irmãos e irmãs sob o sacerdócio de mãe Zulmira: um olhar etnográfico.

No primeiro capítulo, tratei de muitos aspectos que historicam a diáspora africana nas Américas, buscando apresentar um conceito de nação ritual visto em autores como Nina Rodrigues (2005, 2008) Costa Lima (1984, 2003, 2010), Parés (2006), e trazendo, brevemente, o debate entre os chamados afrocêntricos (Herskovits e Bastide) e os crioulistas (Prince e Mintz) para demonstrar como se alicerçaram os estudos sobre as heranças africanas no Ocidente, nos termos das continuidades e descontinuidades culturais negroafricanas. Apresentei meu arcabouço teórico, baseado em Roger Bastide (1971, 1973) e o seu princípio de corte, princípio de participação, interpenetração de culturas, fundamentais para exprimir a tese do entrecruzamento de nações de candomblé. Trouxe os aspectos conceituais do sincretismo e hibridismo vistos em Sérgio Ferretti (2004, 2013), o princípio de agregação em Parés (2006), para reforçar a minha categoria de análise que chamo de transnação, para uma melhor compreensão do fenômeno que estudei no *Unzó Tumbenci*. Importante ressaltar também, que neste capítulo, trago algumas contribuições de autores para uma melhor compreensão das africanidades nas Américas, entre eles: Paul Gilroy (2012), Stuart Hall (2009), João José Reis (1991, 2008), Patrícia de Santana Pinho (2004), entre outros.

No segundo capítulo, narro a história do Tumbenci, o seu surgimento nos anos de 1930, apresentando autores que contextualizam aquele momento histórico e o candomblé praticado na Bahia. Trago a trajetória de Marieta *Beuí*, sacerdotisa fundadora do terreiro, e nomes que se ligaram a ela: Luiza Franquelina da Rocha (*gaiaku* Luiza), Cridelcina Conceição de Souza (cota Sinavulu), Emetério Esmeraldo de Santana (Seu Benzinho), e Zulmira de Santana França, nome principal na escrita desta tese. Analisei também, a participação fundamental de mãe Zulmira no *Humpame Huntoloji*, terreiro de Cachoeira fundado por *gaiaku* Luiza, onde mãe Zulmira é considerada a filha mais velha, participando de rituais profundos e cuidando do destino sacerdotal de *gaiaku* Regina, sacerdotisa que ficou no lugar da falecida Luiza de Oyá. O enfoque deste capítulo é historiográfico, mas entrecortado de elementos etnográficos que fortalecem a sua narrativa.

No terceiro capítulo, apresento minha etnografia articulando minha fundamentação teórica com meus dados etnográficos, descrevendo e analisando os

aspectos rituais que dão sentido a tese que desenvolvi aqui. As trocas e as misturas, as continuidades e descontinuidades litúrgicas, entre o congo-angola, o *ketu* e, em menor escala, o *jeje*, no terreiro *Tumbenci*. Analiso o calendário litúrgico de todos os anos, observando o cotidiano das festas, relatando, dentro do que me foi possível como pesquisador (e principalmente como nativo), rituais e fundamentos religiosos que perfilam o candomblé praticado na casa de santo em questão.

A título de conclusão, trouxe algumas assertivas sobre o fenômeno por mim estudado, reforçando as minhas noções de transnação e eixo celeste (como me refiro às casas consideradas mais importantes no candomblé baiano, a Casa Branca, o *Gantois* e o *Afonjá*), para demonstrar com meu estudo, outras possibilidades de associações religiosas de origens africanas, que se consideram de linhagem e que engrossam, legitimamente, o filão religioso que na Bahia chamamos de candomblé.

2 ENCONTRO DE NAÇÕES – LEITURAS SOCIOANTROPOLÓGICAS E HISTÓRICAS DE TRÊS NAÇÕES NO CANDOMBLÉ DA BAHIA: O CONGO-ANGOLA, O JEJE E O KETU

Quando eu descrevi o Candomblé da Bahia, poderia ter me abandonado ao lirismo de uma descrição selvagem, falar de loucura coletiva. Mas teria então substituído uma imagem real por uma falsa, por um sentimento de branco, poderia ter feito poesia contra a verdade. Teria sido uma poesia de poeta tradicional. O candomblé é um ritual bem regulamentado, fruto de uma cultura. É essa poesia tão diferente – a poesia sociológica – que eu tentava traduzir. Neste caso a poesia não é traição, mas a vontade de alcançar uma fidelidade mais precisa. (BASTIDE *apud* QUEIROZ, 1983, p. 87).

Entendo, aqui, o termo candomblé como a religião inventada no Brasil, por africanos e crioulos, que aglutina vários sentidos culturais e religiosos de inspirações africanas, e se faz um todo ideológico que perfila discursos, práticas e dinâmicas transformadas a partir dos contatos culturais que negros escravizados e livres tiveram em território brasileiro. Sobre o termo candomblé, cito Costa Lima (2010, p. 118):

O significado do termo, entretanto, deixando à parte sua discutida etimologia, estendeu-se do corpus ideológico do grupo, seus mitos, cosmogonias, rituais e ética, ao próprio local onde as cerimônias religiosas desses grupos são praticadas, quando, então, o candomblé é sinônimo de terreiro, de casa de santo, de roça. Na Bahia, na linguagem do povo de santo, esses últimos termos se equivalem como referentes espaciais dos grupos, mas a palavra candomblé conserva sua conotação de sistema ideológico em outras situações referências. 'Ir ao candomblé de X' ou 'ser filho de santo do terreiro de F' são expressões correntes que se igualam em significação. Mas 'ser de candomblé' ou 'acreditar em candomblé' exemplificam a outra conotação da palavra, e esses dois tipos de exemplo definem a ambivalência semântica do termo.

Na Bahia, o candomblé corresponde ao que se chama de xangô em Recife, batuque no Rio Grande do Sul, tambor de mina no Maranhão, macumba no Rio de Janeiro. Essas denominações estão circunscritas no universo das religiões afro-brasileiras ou, mais contemporaneamente, religiões de matrizes africanas.

O candomblé da Bahia divide-se em três grandes nações rituais: o congo-angola, o *jeje* (*mahi*, *savalu*, *nagô-vodum*) e o *ketu*. Existem variantes regionais destes modelos mais tradicionais que, aqui entre nós, podem ser definidos como *jarê*, *peji*, candomblé de caboclo, e até mesmo umbanda.

A presente pesquisa analisa, numa perspectiva etnográfica, os encontros litúrgicos, correlações entre mitos e rituais, das mais importantes nações de candomblé na Bahia, o congo-angola, o *jeje*, o *ketu*, coexistindo num mesmo terreiro. A definição conceitual de nação de candomblé é entendida, por mim, nos termos de Vivaldo da Costa Lima (1984, p. 20) que diz:

A 'nação', portanto, dos antigos africanos na Bahia foi aos poucos perdendo sua conotação política, para se transformar num conceito quase exclusivamente teológico. 'Nação' passou a ser, desse modo, o padrão ideológico e ritual dos terreiros da Bahia, estes, sim, fundados por africanos angolas, congos, jejes, nagôs, sacerdotes iniciados de seus antigos cultos, que souberam dar aos grupos que formaram a norma dos ritos e o corpo doutrinário que se vêm transmitindo através dos tempos e a mudança nos tempos.

Desde os pioneiros estudos de Nina Rodrigues sobre as religiosidades afro-brasileiras, até as mais recentes contribuições de especialistas, no mundo, das chamadas religiões afro-atlânticas, que se qualifica o indissolúvel teor de complexidade que este tema imprime. Um imenso e diferenciado conjunto de expressões religiosas, dentro dos mais variados modelos, mergulhados em lógicas múltiplas, que além de definirem características religiosas em África, acabavam por identificar etnicorracialmente os povos que ali habitavam, e, muitos deles, se espalharam através do regime da escravidão por todo continente americano.

De fato, o maior interesse deste estudo são as condicionantes históricas e socioantropológicas, transportadas ou (re) inventadas aqui, que deram origem ao chamado candomblé no Brasil, e, muito especialmente, na Bahia. Isso, é claro, sem desconsiderar um devido exame de muitos aspectos originais que vindos de África puderam compor o cenário das nações de candomblé fortemente marcado mais por ditames religiosos do que geográficos, ou até mesmo etnicorraciais, como bem delinea o antropólogo Costa Lima (1984).

A noção de nação de candomblé, entre nós, repousa num sentido litúrgico e religioso, alicerçado em tradições transportadas da África ou aqui modificadas ou inventadas, analisadas sob a égide de conceitos socioantropológicos como *transnacionalização*, *interpenetração de culturas*, *paralelismos culturais*, *sincretismo cultural*. Todo esse arcabouço analítico e, por vezes, explicativo está centrado no caráter interpenetrado que as religiões negro-africanas possuem desde África – há misturas e interpenetrações religiosas que lá já ocorriam e aqui, no Brasil, sob a força da escravidão, foram ainda mais intensificadas. Esta historicidade que pontua

a forte diversidade religiosa dos africanos no Brasil pode ser sentida nesta assertiva de Nina Rodrigues (2005, p. 15):

Não era lícito esperar que os negros pudessem ter na América grande uniformidade nas suas crenças religiosas. O tráfico negreiro transportava indistintamente para o Brasil filhos de grande número de tribos ou nações africanas. E com todos esses grupos, nas formas variadíssimas das suas ideias religiosas, iam desde o fetichismo mais estreito e grosseiro até os limites das generalizações politeístas, segue-se naturalmente que assim múltiplas e diversificadas deviam vir com eles as crenças dos seus maiores.

Sobre as muitas críticas que se fazem em relação aos estudos etnológicos de Nina Rodrigues, debatendo o seu olhar hierarquizado e racista comum ao seu tempo histórico em todo Ocidente, devo considerar como avanço a sua postura compreensiva de entender as crenças africanas como religiões. Ainda que não tão definidas e organizadas, segundo aquele autor, como a religiosidade indo-europeia, e ainda que diagnosticada sob o conceito de fetichismo. Fetichismo este, diferenciado da bruxaria de Evans-Pritchard (2005) em seu clássico estudo sobre os Azande.

Faz-se importante ressaltar o olhar dicotômico de Nina Rodrigues (2005, 2008) em relação às práticas religiosas entre os negros bantos e os negros *jejes* e *iorubás* na Bahia. Ali, o autor de *Os africanos no Brasil*, atesta uma forte hierarquia sobre a composição ritual dos iorubanos que, em sintonia com muitos costumes religiosos “aprendidos” com os negros de língua *fon*, foram considerados superiores aos bantos, estes tidos como donos de praticas rituais mais selvagens e assistemáticas bem dentro da compreensão de fetichismo usada por Nina Rodrigues. Os negros inscritos no modelo religioso *jeje-nagô* seriam superiores e estariam em práticas religiosas politeístas, mais complexas e organizadas, do que as práticas dos negros que instituíram o que conhecemos como *candomblé congo-angola*.

É evidente que, para Nina Rodrigues (2005), tudo constituído na Bahia como *candomblé* estaria, conceitualmente, disposto no animismo fetichista e fora dos padrões religiosos indo-europeus que perfilam a almejada superioridade branca, também em termos religiosos, e concentram-se no rol das chamadas religiões monoteístas. Sobre o animismo, Nina Rodrigues (2005, p. 18) diz:

A forma por excelência do fetichismo do africano-baiano é o animismo difuso, isto é, ‘a atribuição a cada ser e a cada coisa de um *Double*, fantasma, espírito, alma, independente do corpo onde faz sua residência momentânea’. Mas é ainda incontestável que para os mais inteligentes, para esses mestiços do espírito, senão do corpo

daqui ou já vindos da África, a religiosidade atinge às raias do politeísmo.

Então, dando ênfase à discussão que travo aqui, o espelhamento conceitual e analítico de Nina Rodrigues (2005, 2008) reflete uma espécie de espetáculo das nações, disposto em severa hierarquia, onde mais próximo dos modelos monoteístas indo-europeus estariam os iorubanos, seguidos dos *jejes*, e, bem distantes (conclusão minha) estariam os bantos em feições religiosas ainda mais primitivas, entendido por Rodrigues (2005), neste contexto baiano, como fetichismo. A este se oporia o politeísmo visto entre os *jeje-nagôs*, onde haveria uma definição mais clara e complexa das divindades cultuadas. A ênfase aparece aqui como fomento para um debate acadêmico que deve recontar a história das complexidades religiosas vistas na composição ritual dos bantos na Bahia. Minha intenção, por vezes, à luz de teóricos mais recentes e dos recursos analíticos a partir de meus dados etnográficos, é desfazer a recorrente hierarquia quando estudamos as nações rituais e ainda reforçamos, ou vemos reforçarem, conteúdos que reificam noções de pureza/impureza, superior/inferior, fetichismo/politeísmo, religião/animismo-fetichista, africanos/crioulos; tudo disposto a qualificar os legados *jeje-nagôs* sob os princípios europeus de civilização e continuadores de uma suposta autenticidade ritual advinda de África.

Na compreensão sistêmica dos europeus, no tempo histórico de Nina Rodrigues (mais precisamente em finais do século XIX), sobre as expressões religiosas fora dos padrões judaico-cristãos, além do discurso racista, alicerça a noção de religião leituras evolucionistas que empreendem a sequência evolutiva caracterizada em animismo-fetichismo, politeísmo, monoteísmo, portanto, os povos mais atrasados e involuídos seriam classificados de animistas e os evoluídos, os circunscritos na civilização, praticariam o monoteísmo aos moldes do judaísmo e do cristianismo.

Sobre as teses difundidas por Nina Rodrigues, Vagner Gonçalves da Silva (1995, p. 35) afirma:

‘O animismo fetichista’, obra de indubitável conteúdo racista, foi resultado do conhecimento científico da psiquiatria e do evolucionismo da época e, embora não possamos defini-la como de cunho antropológico (pelo menos no sentido crítico que atribuímos hoje em dia a essa ciência), acabou servindo de marco ou modelo obrigatório de interlocução aos novos textos que se seguiram a ela, definindo por sua influência, os temas recorrentes dos chamados estudos antropológicos dos chamados afro-brasileiros.

O debate sobre o candomblé no Brasil circula por entre a encruzilhada das nações, alimentando a imaginação dos seus principais estudiosos (brasileiros ou não) acerca da ideia da continuidade e descontinuidade vistas, se possível, no dia a dia dos nossos terreiros. Por mais que ninguém, no âmbito científico, se arrisque mais a falar de pureza ritual, alguns modelos de culto, terreiros em determinadas regiões, ainda são tratados como se reservassem uma parcela maior de elementos continuados pertencentes aos nossos ancestrais africanos. E se os antropólogos e historiadores não mais saem em busca da África perdida em nossos terreiros, sabemos que, no âmbito das políticas afirmativas e no universo das criações artísticas, no Brasil, a noção de uma *Mama África*⁶, una e idealizada, determina a pertença comum a todos os humanos negros espalhados pelo mundo, através do fenômeno da diáspora forçada e impulsionada pelo regime da escravidão moderna. Além, é claro, de fenômenos diaspóricos mais contemporâneos impulsionados pelo pós colonialismo no século XX, como o caso de Angola, por exemplo, e a necessidade de expansão socioeducativa e econômica das novas nações territoriais e políticas independentes.

A Bahia é emblemática para este cenário. A região compreendida entre Salvador e o Recôncavo, marca-se, majoritariamente, de negros, e imprime recorrentes processos de reafricanização que podem ser notados desde a criação dos seus terreiros mais conhecidos, dentro do chamado modelo *jeje-nagô* (RODRIGUES, 2005; COSTA LIMA, 2006), como também, nos fenômenos sociais de afirmação negra que deram origem a blocos carnavalescos (aqui entendidos como entidades culturais) como o *Ilê Aiyê*⁷. Este panorama pode ser reforçado por Patrícia de Santana Pinho (2004, p. 19), que diz:

A Bahia é constantemente citada como a parte mais africana do Brasil. Além de ser habitada pela maior população afrodescendente do país, a Bahia é conhecida nacional e internacionalmente pela vibrante cultura negra produzida em seu seio e que constitui de modo fundamental a sua imagem pública.

⁶ Inspirei-me em Patrícia de Santana Pinho, em seu livro *Reinvenções da África na Bahia* (2004), que obviamente se inspirou na canção homônima do compositor e cantor paraibano Chico César.

⁷ O *Ilê Aiyê*, que pode ser traduzido como mundo negro, é uma agremiação carnavalesca surgida em Salvador, no ano de 1974. Antes, foi uma forma de protesto de jovens trabalhadores do Curuzú – Liberdade, contra os elementos racistas e excludentes do Carnaval baiano, vistos em agremiações como os blocos Os corujas e Os internacionais, acusados de só aceitarem indivíduos brancos e de classe média dentro de suas cordas. O *Ilê Aiyê* se transformou numa entidade cultural das mais importantes na Bahia, na luta contra o racismo e no ajuntamento de humanos negros proclamando autoestima e os valores civilizatórios da África negra para a Bahia e para o mundo diaspórico.

Pensando-se no recorrente debate que movimentava discordantes leituras sobre isso que se chamou, em vários momentos históricos desde o século XIX, de processo de (re) africanização na Bahia, fundamentalmente na esfera religiosa de matrizes africanas, não se pode negar a interferência das centenárias irmandades negras ou negro-mestiças, na ambiência católica, na efetivação deste processo em busca da consolidação de identidades etnicorraciais dos africanos, dispersadas pela institucionalização da escravidão moderna. Nesse sentido, referendo minha afirmação em João José Reis (1991, p. 55):

As irmandades de africanos se subdividiam de acordo com as etnias de origem, havendo, por exemplo, as de angolanos, jejes e nagôs. Imaginadas como veículo de acomodação e domesticação do espírito africano, elas na verdade funcionaram como meios de *afirmação cultural* (grifo meu). Do ponto de vista das classes dirigentes, isso foi interessante no sentido de manter as rivalidades étnicas entre os negros, prevenindo alianças perigosas. Ao mesmo tempo, do ponto de vista dos negros, impediu-lhes a uniformização ideológica, que poderia levar a um controle social mais rígido. Com o passar do tempo as irmandades serviram até como espaço de alianças interétnicas, ou pelo menos como canal de 'administração' das diferenças étnicas na comunidade negra.

Assim, no ambiente "católico", como nos espaços de feição religiosa afro-brasileira, um novo sentido de família passou a configurar as relações entre os negros escravizados ou forros, sobre isso afirma Reis (1991):

A dificuldade que tinham os africanos, e mesmo os libertos, de formar famílias, pode explicar por que na Bahia eles redefiniram abrangência semântica da palavra *parente* para incluir todos da mesma etnia: o nagô se dizia 'parente' de outro nagô, jeje de jeje etc. O africano inventou aqui o conceito de 'parente de nação'. Aliás, a intensidade com que os escravos produziam parentescos simbólicos ou fictícios revela como era grande o impacto do cativo sobre homens e mulheres vindos de sociedades baseadas em estruturas de parentesco complexas, das quais o culto aos ancestrais era uma parte importantíssima. Já na travessia do Atlântico, a bordo de fétidos navios, morria a família africana e nasciam os primeiros laços da fictícia família escrava, na relação profunda entre os companheiros de viagem, que dali em diante tornavam-se *malungos* uns dos outros.

Essa afirmação de João José Reis de "família fictícia", se levada no sentido semântico de ficção, pode reforçar a ideia de família irreal ou inexistente. Prefiro conceber o "parentesco de nação", em contextos de recíprocas solidariedades entre as diversas etnias africanas na Bahia, como família recriada, portanto, real e expressiva endogenamente entre africanos e seus descendentes, tal como

classificou, etnograficamente, o antropólogo Vivaldo da Costa Lima (2003), as relações de parentesco entre as comunidades religiosas tradicionais *jeje-nagôs* de Salvador, com a denominação de “família de santo”. Os irmãos malungos “de barco”⁸ percorrem uma mesma travessia socioexistencial, numa leitura da chamada família escrava vista em Robert Slenes (1988), Ricardo Pirola (2011), João José Reis (1991).

O historiador Humberto Manoel (2015), em diálogos historiográficos com Robert Slenes, produz vigorosa reflexão sobre a resignificação que o africano escravizado e embarcado dá ao chamado navio negroiro:

Essas embarcações, juntamente com os africanos transportados, ganharam vários significados, entre eles, o de ‘companheiros do meu barco’. O que era antes uma estratégia de existência passou a ser percebida como estratégias de reexistência, em que além de resistir às imposições, os africanos passaram a reexistir diante das mesmas. Além das embarcações, temos como exemplos de reexistência negra, presentes no aspecto religioso, como a relação com os santos católicos, estabelecida através de justaposição e não da imposição. Esta relação pode ser percebida através da religião no surgimento do que chamamos de sincretismo religioso. Assim, percebemos o quanto os aspectos culturais que os europeus tentaram impor para ávida dos africanos eram colocados em justaposição, ganhando um significado que poderia fazer sentido para os negros, garantindo a sua reexistência nas interações culturais. (MANOEL, 2015, p. 158).

Importante o posicionamento conceitual do autor Humberto Manoel em deslocar o sentido de resistência para reexistência no âmbito das relações entre negros escravizados e brancos escravizantes. E ainda, acionar o conceito de justaposição tão importante para os estudos sobre as religiões de matrizes africanas, conceito esse trabalhado por autores como Sérgio Ferretti (2006) e Luis Nicolau Parés (2006), e que indica uma relação de coexistência entre componentes culturais opostos sem configurações de hierarquias.

O candomblé baiano é fruto da complexa diáspora africana que sempre impossibilitou assertivas que demarcassem com precisão, do ponto de vista etnicorracial e geográfico, as origens de suas liturgias e enredos religiosos. Vários

⁸ *Malungo* é termo em quicongo que numa tradução livre para o português indica “no/do barco”, usado pelos negros trasladados da África para América, na condição de escravizados, que enxergava o companheiro de viagem, nos tumbeiros, como uma espécie de irmão ocasionado pela dureza da escravidão. Interessante notar que, no candomblé, há a noção de barco se referindo aos iniciantes que entram para “fazer o santo”, numa possível memória relacional com os trajetos diaspóricos nos navios negreiros, ou seja, no barco que os transportava (PARÉS, 2012). Essa ideia de barco advinda do quicongo, como também o termo candomblé, confirma contribuições, entre tantas, que o povo banto deu para a formação e consolidação do candomblé baiano.

autores como Nina Rodrigues (2008), Roger Bastide (1971), Vivaldo da Costa Lima (2006), Pierre Verger (1987), Luis Nicolau Parés (2006), empreenderam esforços em suas pesquisas para historiar o processo formativo religioso dos negros africanos no Brasil. Mas, a dinâmica das culturas e das criações religiosas demonstra as constantes transformações que as culturas e as religiões sofrem em seus processos históricos. Portanto, aqueles autores promoveram aproximações compreensivas sobre as origens do candomblé baiano, sem garantir, evidentemente, os pontos iniciais da maioria dos ritos vivenciados em nossos terreiros de outrora e na contemporaneidade.

Em Paul Gilroy (2012), a metáfora do atlântico negro é valiosa para demonstrar o quanto de invenção e reinvenção foi o transcurso compulsório dos negros africanos na América. Impossível se negar os elementos de inspiração africana e, tanto no universo religioso como no artístico, por exemplo, africanos e crioulos em território (e águas) americano compuseram novas possibilidades associativas, inventaram novas formas de ser à luz de sua criatividade e das interpenetrações sofridas por todos naquilo que podemos chamar de a grande “reunião”.

A música, para Paul Gilroy (2012), mergulhada em hibridismos, mútuas interferências entre América, África e Europa, principalmente, significa aspectos fundantes do que ele chama de modernidade, construída historicamente a partir do processo diaspórico negro africano. No caso brasileiro, a chamada MPB que engloba o samba, é fortemente marcada por elementos africanos ou inventados pelos negros que aqui passaram a viver. Muitos desses elementos foram importados ou inspirados dos nossos terreiros; a música sacra das religiões afro-brasileiras serviu (e ainda serve), por diversas vezes, de inspiração para trabalhos conceituais ou não de muitos músicos que compõem o nosso cancionário. Cânticos sagrados, fora dos terreiros, diversas vezes, serviram para garantir modernidade e evolução estética a expressões musicais brasileiras, ao mesmo tempo em que colaboravam em processos de reafricanização da nossa cultura, onde muitos defendem, principalmente os recentes militantes negros, que para sermos mais “africanos”, só no universo religioso do candomblé.

Os estudos políticos de pensadores como Stuart Hall (2009) e Paul Gilroy (2012) em suas análises sobre a diáspora africana, nos levam a uma história de organização e luta empreendida pelos negros em territórios americanos, africanos, e, até mesmo, europeus. A grande reunião, na qual me referi acima para ilustrar o

encontro entre africanos, ameríndios e europeus, esteve bem longe da harmonia e da troca “natural e pacífica” de elementos culturais entre esses grupos humanos. E, segundo estes autores, as identidades construídas que expressam a negritude não podem e nem devem ser compreendidas tão somente como compósitos de elementos passados, essencializados, presentes nos corpos negros que lhes garantem uma identidade advinda da ideia de uma mãe África catalisadora de todos os negros espalhados pelo mundo.

Tenho que pensar aqui no pan-africanismo, nos termos de W. E. B. Du Bois e de Marcus Garvey. Sobre Garvey, cito Patrícia de Santana Pinho (2004, p. 28-29):

Nas décadas de 1910 e 1920, o pensamento do intelectual jamaicano Marcus Garvey influenciou negros na Jamaica, nos Estados Unidos e na África, originando um movimento transnacional em torno de suas ideias, criando um movimento negro de dimensão mundial. Garvey criou impacto, mundialmente, ao pensar o negro como um ser universal. Os negros, embora presentes em diversas partes do mundo, teriam todos uma filiação: seriam filhos da Mama África e, portanto, irmãos.

É óbvio que o discurso da pertença universal entre os negros acabou por criar noções identitárias essencializadas (racializadas) e atemporais, míticas por assim dizer. Como já por mim citados, Stuart Hall (2002) e Paul Gilroy (2012), analisando o caráter modernizante da ação política e artística dos negros, negaram os aspectos essencializantes das identidades entre eles, sem negar a história comum a todos eles em relação ao continente africano. Em Du Bois, a noção da dupla consciência, também utilizada por Paul Gilroy, é fundante para ilustrar a assertiva anterior. Sobre isso Pinho (2004, p. 31) aponta:

O conceito de ‘double consciousness’, ou consciência dupla, desenvolvido por W. E. B. Du Bois em seu livro *The Souls of Black Folk* (1903), expressa a cultura híbrida do negro norte-americano, isto é, atenção permanente de ser ao mesmo tempo negro e norte-americano. A sinalização do múltiplo e do diverso das gentes negras é considerada um dos traços da modernidade de Du Bois, onde ele demonstra as interconexões entre África, América e Europa que deram origem ao negro moderno.

Essa ideia de dupla consciência, de se saber em duplo, negro originalmente africano, mas presentemente negro norte-americano, criando uma excisão entre a identidade racial (negro) e a identidade nacional, pode dialogar, analogamente, com a noção do princípio de corte visto em Roger Bastide (1971), quando o mesmo formulou a compreensão de que o humano africano, no caso brasileiro, diante do catolicismo, praticava esta religião sem deixar de praticar a sua, distinguindo, no

plano prático, o que era católico do que era “africano”. A dupla consciência, vista Du Bois e em Gilroy, conferiria modernidade às relações sociais entre negros e brancos a partir de uma dimensão parecida – o indivíduo negro norte-americano sabia-se diferente de um indivíduo negro nascido em África, mesmo que, por questões históricas, ele estivesse fortemente ligado a uma condição de afrodescendente. Do mesmo modo que esta dupla consciência denotava um duplo pertencimento ao negro norte-americano para reforçar a tese pan-africanista de Du Bois, o princípio de corte no africano brasileiro, permitia-o ser “católico” sem deixar de pertencer à sua “religião tradicional”, sabendo diferenciá-las com bastante nitidez.

Ainda que Paul Gilroy se valha da noção de dupla consciência para entender a situação do negro diaspórico anglo-saxônico, ele problematiza as identidades negras e as reformula, conceitualmente, questionando o pan-africanismo baseado em noções reificadas de raça, nação e território. Os negros diaspóricos, em sua saga atlântica, para este autor, perfilam uma espécie de contracultura na modernidade que apresentam inovações para todo o Ocidente, sem “pertencer” a um passado africano, aquilo que chamo, a partir dele, de uma identidade fixa de ex-escravo expatriado da “nação” africana, movidos insistentemente por uma “herança ancestral”. Para ilustrar isso, trago Paul Gilroy (2012, p. 18):

A popular imagem de nações, raças ou grupos étnicos naturais, espontaneamente dotados de coleções intercambiáveis de corpos ordenados que expressam e reproduzem culturas absolutamente distintas é firmemente rejeitada. Como uma alternativa à metafísica da ‘raça’, da nação e de uma cultura territorialmente fechada, codificada no corpo, a diáspora é um conceito que ativamente perturba a mecânica cultural e histórica do pertencimento. Uma vez que a simples sequência dos laços explicativos entre lugar, posição e consciência é rompida, o poder fundamental do território para determinar a identidade pode também ser rompido.

O desenrolar das discussões acima sobre a feição religiosa da nação em autores clássicos como Nina Rodrigues e Vivaldo da Costa Lima, alcança críticas e desconstruções a partir de autores como Paul Gilroy e Stuart Hall, que combatem reificações de identidades míticas para entender o humano negro diaspórico. Em Patrícia de Santana Pinho (2004), a Bahia é palco maior para expressões da África mítica que retroalimenta ações de políticos e militantes negros, artistas afrodescendentes, religiosos das religiões afro-brasileiras que, vez por outra, acionam imagéticas da Mama África e engendram contínuos processos de *reafricanização*. Na perspectiva de *reafricanização*, onde se busca uma essência

ontológica advinda da negra África, o que se produz artística e religiosamente deve perfilar “produtos sociais” que estejam dentro do legado negro africano entre nós, e que identifiquem as continuidades culturais trazidas e implantadas pelos ancestrais negros que aqui chegaram. Um grave discurso social que nos leva, muitas vezes, a empreender noções de pureza que, na ambiência do candomblé baiano, levam a fenômenos socioculturais como o *nagocentrismo*⁹ praticado pelos filhos e filhas das casas que se apresentam como detentoras da pureza ritual herdada pelos mais velhos africanos.

2.1 No bojo da conversa

Um dos pontos centrais da minha pesquisa dirigiu-se a investigar o terreiro *Tumbenci* sob a presença constante de marcas litúrgicas de três nações que se ligam à trajetória de sua sacerdotisa maior, mãe Zulmira de *Nanã*. Este terreiro com mais de 80 anos de existência, testemunha um trajeto de misturas e de separações que poderia implicar leituras precipitadas que levam à noção humana da impureza nos termos analíticos de Mary Douglas (2010), já que o cenário afro-religioso da cidade do Salvador ainda ratifica o ideal de pureza na ordem do quanto mais “africano”, mais puro, e, quanto mais espelhado nas casas tradicionais, mais correção terão estes cultos (novos terreiros).

Salvador, para ser mais preciso, possui casas que são emblemáticas para a expressão religiosa do candomblé. No modelo *jeje-nagô*, mais destacado como *ketu* ou *nagô*, as casas mais representativas são o *Ilê Iyá Nassô Oká* (Casa Branca), o *Ilê Iyá Axé Omi lamassê* (*Gantois*) e o *Ilê Axé Opô Afonjá* (*Afonjá*); em termos do congo-angola, temos: o *Mansu Banduquenqué* (Bate Folha), *Unzó Tumba Junsara*, o *Unzó Tanuri Junsara*. No *jeje-mahi*, *Zoogodô Bogum Malê Rundó* (*Bogum*); no *jeje savalu*, *Axé Kpó Egi* (*Cacunda de Yayá*). Outras casas que servem de modelo por gozarem também de prestígio são: *Ilê Axé Mariolajé* (*Alaketu*), *Ilê Axé Oxumarê* (*Oxumarê*), ambas ligadas a uma classificação de *nagô-vodum*; na ambiência da “nação *ijexá*” temos o *Ilê Axé Kalê Bokún*. Este cenário, de certa forma, evidencia hegemonias que algumas casas já possuem há décadas e outras começam, sem se

⁹ Fenômeno recorrente no universo religioso do candomblé, principalmente da Bahia, que supervaloriza a cultura e as práticas religiosas da nação *ketu*, estabelecendo uma hegemonia política entre as casas de tradição *nagô* (DANTAS, 1988; CAPONE, 2009; PARÉS, 2006b).

afastar destes modelos, a aparecer como detentoras de saberes africanos e reprodutoras dos ensinamentos deixados pelos fundadores ancestrais do chamado candomblé baiano.

O cenário religioso das nações rituais na Bahia, principalmente em Salvador, cidade em que vivo e frequento festas em muitas casas (grandes e pequenas) me levou a perguntar, numa perspectiva socioantropológica: como está o candomblé baiano fora do *eixo celeste*¹⁰ na atualidade? Como se processa a busca dos terreiros novos pela legitimidade socioexistencial? Como se dá o discurso da pureza ritual entre “linhagens” novas?

Não me seria possível, nem de modo panorâmico, responder as questões anteriormente levantadas sobre as casas de candomblé que proliferam na Bahia fora das chamadas linhagens religiosas tradicionais.

O que entendo como “tradição” ao estudar a história e os aspectos socioantropológicos do candomblé baiano, é o conjunto de narrativas míticas e de práticas rituais que corporificam o legado religioso ou litúrgico deixado pelos mais antigos para o candomblé no tempo presente, o que se sustenta e se legitima como os “fundamentos” da religião. Todavia, enveredando pelos caminhos da antropologia acerca do termo tradição, compreendo que tradição seria o que permanece para além das rupturas e transformações que a própria dinâmica cultural permite. Mas, muitas vezes, o que permanece funciona mais como discurso de permanência do que a permanência dos antigos ensinamentos que foram deixados.

As chamadas casas tradicionais são assim chamadas porque tidas como as que mais conservaram a liturgia do candomblé em suas respectivas nações. Seriam então, as detentoras da “africanidade”, as continuadoras do candomblé, como supostamente, ele teria sido criado e consolidado através de uma discursiva nativa, admitida, reiterada e redimensionada pela presença de estudiosos nos terreiros que, em Salvador, formam isto que chamo de *eixo celeste*.

A antropóloga Beatriz Góis Dantas (1988) tratou bem disso apontado no parágrafo acima. No caso do candomblé baiano, as casas vinculadas ao eixo celeste

¹⁰ Chamo de eixo celeste a tríade sagrada do candomblé baiano: os terreiros da Casa Branca, do *Gantois* e do *Afonjá*, os mais estudados, prestigiados, financiados e patrocinados no cenário das religiões de matrizes africanas em todo o Brasil. Às vezes são referências únicas quando querem, principalmente midiaticamente, explicar ou ilustrar o candomblé praticado na Bahia. Nessa mesma lógica, no caso de Salvador, estendo a noção ao Bate Folha, quando se referem ao congo-angola e ao *Bogum*, no caso do *jeje*. O *Ilê Oxumarê*, como outros terreiros, tem se esforçado fortemente para pertencer ao que eu chamo aqui de eixo celeste.

pertencem ao modelo *jeje-nagô*, ou são simplesmente terreiros nagôs (*ketu*), e parte do seu prestígio se deu pelos estudos de autores como Edison Carneiro (2008), Roger Bastide (1971), Pierre Verger (1981, 1982), Vivaldo da Costa Lima (2003). Este tema sempre gerou (e ainda gera) controvérsias entre os cientistas sociais. Para ilustrar a questão, cito Lisa Earl Castillo (2008, p. 15):

[...] o antropólogo Melville Herskovits criticou Pierre Verger por ter mostrado suas fotografias dos iorubá na África para o povo de santo na Bahia (LUHNING, 1999b). Para Herskovits, a intervenção de Verger, ao estimular reflexões nos terreiros sobre as continuidades e rupturas entre práticas afro-brasileiras e africanas, ultrapassava uma barreira implícita entre o antropólogo e seu objeto.

A autora continua, agora problematizando conceitualmente, no parágrafo seguinte, as desavenças entre Herskovits e Verger:

Nesta época, o projeto da antropologia visava ao descobrimento da base *natural* das sociedades humanas através de suas regras *inconscientes*, enquanto as outras ciências humanas se preocupavam com o estudo da sociedade governadas por regras conscientes (LÉVI-STRAUSS, 1963). Nessa perspectiva, o acesso à etnografia pelos objetos de estudo incentivava a reflexão consciente sobre si mesmo e transformava a *natura* inconsciente em *cultura* consciente, destruindo assim a própria característica que tornava os nativos interessantes para o antropólogo. Curiosamente, Verger, que se identificava como um ‘mensageiro’ entre a África e a Bahia, posteriormente adotaria uma postura semelhante à do seu adversário. Na década de 80, Verger criticou *Os nagô e a morte*, de Juana Elbein, alegando que este livro poderia contaminar a visão do povo de santo sobre si próprio, através de erros factuais e distorções teóricas (VERGER, 1982). (CASTILLO, 2008, p. 15).

Talvez por ser um pesquisador nativo não me atraia a dicotomia entre *natura inconsciente* e *cultura consciente* de Lévi-Strauss citada por Castillo e, nesses termos, sobre quais os elementos que atraíam ou não os antropólogos aos seus possíveis “objetos” de estudo, e sim, me interessa a celeuma que trianguliza Herskovits, Verger e Elbein, que pode apontar para a conclusão de que muito do que permaneceu no *eixo celeste* como tradição foi “aprendido” não por ensinamentos dos “mais velhos” fundadores do candomblé, e sim, pelos dos “mais velhos” fazedores de etnografias e obras historiográficas: os pesquisadores.¹¹

Contudo, cabe notar que os intelectuais e etnógrafos não foram os únicos “construtores” da tradição; os próprios praticantes, ao se apropriarem desse discurso e reificá-lo, foram também importantes atores no processo. Esse “*feedback*”, de

¹¹ Sobre isso, ver também Silva (2006, p. 151).

dentro para fora e de fora para dentro do terreiro, é comentado por Dantas (1988, p. 54). Em definitivo, o que prevalece é a noção de ser a “tradição afro-brasileira” uma construção discursiva que visa a legitimação social no campo político e religioso, mais do que uma “realidade” cultural objetiva e verificável.¹²

O debate sobre tradição nos leva à ideia de africanização e criouliização das práticas socioculturais dos negros na América diaspórica e aciona vários autores e diversas interpretações que, em síntese, por diversas vezes, se dividem em continuístas (africanização) e descontinuístas (criouliização). Em termos acadêmicos, este cenário dos estudos afro-americanos ficou conhecido pela configuração dicotômica entre *afrocêntricos*, com autores como Michael Gomez e John Thornton, por exemplo, e os *crioulistas*, com Sidney Mintz e Richard Price, ente outros.¹³

Mas, para além dessas abordagens dicotômicas, alimentadas por questões profissionais, ideológicas e políticas, filio-me, ao interpretá-las, ao lado dos autores que enxergam aspectos de continuação e descontinuação no cenário cultural dos negros na América. Se pensarmos as continuidades e descontinuidades nos termos de africanização e criouliização, perceberemos que a primeira só se evidencia na presença da segunda, para reforçar este argumento que não é meu, cito: “Criouliização e africanização, portanto, devem ser entendidas como categorias interdependentes, imbricadas uma na outra: a africanização só podia dar-se num contexto já criouliizado, enquanto a criouliização só tem sentido como transformação de formas africanas” (PARÉS, 2005, p. 94).

Meu interesse central aqui é o candomblé baiano em sua historicidade e o meu alcance etnográfico das possíveis transformações litúrgicas num terreiro (*Unzó Tumbenci*) que se expressa religiosamente entre “fundamentos” (conjunto de mitos e ritos que norteiam as práticas religiosas) das três nações mais emblemáticas desta religião na Bahia: o congo-angola, o *jeje* e o *ketu*. Tradição (continuidades) e modernidade (transformações), corporificam as leituras binárias que se fazem para entender o “estar” do candomblé no passado e na contemporaneidade. E acordam assim outros sentidos que envolvem estas relações binárias.

¹² Para a mesma ideia aplicada à “tradição afro-cubana”, ver Palmié (1997).

¹³ Parés (2005, p. 90), ao analisar o debate entre “afrocêntricos” e “crioulistas”, não deixa de aludir certo “carreirismo” que reveste a questão que divide americanistas e africanistas no exercício de suas carreiras como antropólogos e historiadores, e sentencia: “mas comporta ideologias ou *partis-pris* opostos; os ‘afrocêntricos’ sintonizados com o nacionalismo cultural negro, e os ‘crioulistas’ acusados de eurocêntricos por enfatizar o viés assimilacionista do processo. Embora essa polaridade seja excessivamente simplista e reducionista, ela aponta para a importante dimensão política e ideológica do debate”.

Os sentidos trazidos por estas relações binárias e seus prejuízos: pureza/impureza, religião/fetichismo, continuidade/descontinuidade, africano/afro-brasileiro, sincretismo/interpenetração, são de suma importância para se atingir os objetivos deste estudo, centrados em revelar a dinâmica religiosa do Unzó Tumbenci envolvido em espectros litúrgicos que se ligam as diversas matrizes religiosas dentro da cultura afro-brasileira e fora dela também.

2.2 As nações rituais e suas implicações históricas e socioantropológicas

Um aspecto fundamental desta tese é a compreensão do conceito de nação no contexto do candomblé. Como é sabido, a terminologia das atuais nações de candomblé, nagô, *jeje*, angola etc., surgiu, em grande medida, das categorias utilizadas pelos negreiros e escravocratas, nos séculos XVII e XVIII, para classificar, administrar e controlar sua mercadoria humana. No contexto do tráfico, essas categorias serviam, sobretudo, para identificar os portos de embarque ou a região de procedência dos escravizados e não coincidiam, necessariamente, com a identidade étnica dos mesmos. Uma vez no Brasil, porém, os africanos passaram a se apropriar dessas denominações, inicialmente externas, e a utilizá-las como formas de auto-identificação, para expressar e definir novas formas de pertencimento coletivo. Assim, os africanos se agrupavam, nas irmandades ou outras associações, a partir do reconhecimento de semelhanças culturais, religiosas e linguísticas, sob essas identidades de “nação africana” (PARÉS, 2006; OLIVEIRA, 1997; CARVALHO, 2000). Na medida em que essas nações serviam para a mobilização coletiva e a promoção dos interesses dos africanos, podemos considerar que elas tinham um caráter político. Porém, cabe distinguir essas “nações diaspóricas” ou “transnacionais” (MATORY, 1999), que não se circunscrevem, nem dependem de fronteiras geográficas para sua “imaginação”, das “nações territoriais”, estas sim circunscritas a fronteiras físicas e constituídas pelas “comunidades imaginadas” dos estados-nações modernos convencionais (ANDERSON, 2003).

Não é este o lugar para uma síntese da história do tráfico de escravos atlântico, mas vale lembrar, em relação à Bahia, uma sequência diacrônica que, grosso modo, privilegiou, no século XVII, os africanos provenientes da África centro-ocidental

(congós, angolas, benguelas etc.), no século XVIII, os africanos da Costa da Mina, na África ocidental (minas, *jejes*, etc.), e, no século XIX, os africanos do Golfo do Benim, na mesma África ocidental (nagôs, haussás, tapas, etc.) (VERGER, 1987; ALENCASTRO, 2000; REIS, 1989; TAVARES, 2008; MATTOSO, 1982). As estimativas mais confiáveis apontam para a chegada de mais de um milhão e setecentos mil de escravizados na Bahia entre 1550 e 1850.¹⁴ A precedência histórica da chegada dos africanos falantes de línguas banto tem sido usada para explicar o papel fundacional dos povos bantos nas religiões de matrizes africanas.¹⁵

Se pensarmos nos chamados *calundus* coloniais como expressões espirituais de origem banto, compreenderemos que ali se manifestavam, de forma às vezes dispersa, maneiras de criação e recriação de elementos religiosos trazidos pelos bantos, já amalgamados, que foram alterados à luz de influências indígenas brasileiras e do catolicismo português. O calundu é o ancestral do nosso candomblé, talvez ainda sem a formatação estrutural que surgiria no século XVIII, com a contribuição dos povos *jejes* vindos da chamada área gbe¹⁶ – compositores do candomblé baiano como nós o entendemos e praticamos hoje. Conforme sustenta Parés (2006), os *jejes* teriam providenciado o modelo organizacional para a construção do candomblé como uma religião conventual.¹⁷ O caráter coletivo dessas congregações conventuais, ou terreiros, teria favorecido sua auto-inscrição em termos de “nação”, identidades que, inicialmente, deviam coincidir com aquelas dos seus fundadores.

¹⁴ <<http://www.slavevoyages.org/>>.

¹⁵ O termo banto, que pode ser visto em Yeda Pessoa de Castro (2005) e Alberto da Costa e Silva (2006), significa *povo* ou *homens*, sendo o plural de *munto*, que se entende como homem (no singular). Em seu expressivo estudo sobre a África antes dos portugueses, o diplomata Alberto da Costa e Silva, em *A enxada e a Lança* (2006, p. 209) diz: “A palavra banto foi usada pela primeira vez em 1862, por W.H.I. Bleek, para designar as numerosíssimas falas aparentadas – mais de trezentas ou cerca de seiscentas, conforme os critérios de classificação adotados – que cobrem uma superfície de uns nove milhões de quilômetros quadrados, ao sul de uma linha quase horizontal, a cortar o continente africano, da baía de Biafra a Melinde. O termo *banto* aplica-se, hoje, também aos povos – e somam mais de duzentos milhões de pessoas – que utilizam um daqueles idiomas”. Entre os idiomas considerados bantos existe o *quicongo* que muito influenciou no português falado no Brasil. E é falado em países como Angola, nessa região a que chamamos de África Central.

¹⁶ Para Parés (2006, p. 14), “gbe é o vocábulo compartilhado por todos esses grupos para designar língua e, embora não seja um termo de auto-identificação autóctone, tem a vantagem de não ser um termo ‘etnocêntrico’ que privilegia o nome de um subgrupo para designar o conjunto”.

¹⁷ Parés chama estrutura conventual a organização em “terreiro” ou “roça”, baseada em hierarquia sacerdotal, iniciação, espaço fixo, calendário de festas, coletividade vista no quadro de fies, etc., feita a partir da influência *jeje*, o que deu o tom organizativo do candomblé baiano como o conhecemos hoje. Estrutura de convento tal igual às mais antigas religiões do mundo.

Contudo, seria a partir do século XIX, quando o candomblé adquiriu uma forma institucional mais definida. Esse momento coincidiu com a chegada maciça dos povos nagôs de fala iorubá na Bahia. Vítimas do colapso do reino de Oió, iniciado com a jihad ou guerra santa lançada pelos fulanis em 1804, e das subsequentes guerras civis, muitos nagôs, haussás e outros grupos da região foram escravizados e embarcados para a Bahia (REIS, 2003). Os nagôs ou iorubanos vinham já marcados de muitas interferências culturais com os vizinhos *jejes* desde África, resultado de conflitos interétnicos, de negociações associativas, e de sua organização política de feição teocrática. A partir de 1820 os nagôs passaram a ser, quantitativamente, a maioria populacional dos negros na Bahia e a efetivar, através da religião, maneiras de exercer dinastias de cunho religioso reproduzindo possibilidades estruturais de organizações estatais iorubanas (SILVEIRA, 2006). Autores como Verger (2000), sustentam que foi o peso demográfico e a chegada tardia dos nagôs na Bahia, quando estava se institucionalizando o candomblé que explicaria o inicial processo de nagoização comentado acima.

Com o fim do tráfico atlântico, em 1850, e a progressiva desaparecimento dos africanos na Bahia, no final do século, as “nações diaspóricas” que tinham organizado a população africana no período colonial foram perdendo visibilidade e ficaram restritas ao âmbito doméstico e religioso da sociabilidade da comunidade negra, sobretudo, nos candomblés (PARÉS, 2006). Como apontado acima, na leitura socioantropológica de Costa Lima, o conceito de nação foi aos poucos se transformando “num conceito quase exclusivamente teológico. ‘Nação’ passou a ser, desse modo, o padrão ideológico e *ritual* dos terreiros da Bahia” (COSTA LIMA, 1984, p. 20). É precisamente, essa nova significação do conceito de nação que vou chamar, nesta tese, de “nação ritual” e que deve ser distinguida da “nação diaspórica” e da “nação territorial” descritas acima.

Contudo, é importante salientar que, contrariamente ao que sugere Costa Lima, essa nação ritual do candomblé nunca perdeu o seu caráter político, que pode ser alcançado pelos modos de burlar a repressão, modos estes empreendidos pelos negros contra as proibições brancas desde os antigos calundus até o século XX.

No caso das nações rituais, especialmente na Bahia, o difícil é estancar as recíprocas interferências rituais entre elas, pois estão e são entrecruzadas. Pode parecer um absurdo, para os mais puristas, que num terreiro como o *Gantois* alguns adeptos daquela casa façam determinados rituais à luz de prescrições espíritas; ou

que muitos se envolvam com práticas espirituais como o *reiki* (terapia de origem japonesa) e o *johrei* (técnica de purificação espiritual da Igreja oriental messiânica) apresentando amálgamas, fusões e justaposições difíceis de serem qualificadas ou distintas em termos de pureza. Confirmando algumas dessas assertivas, cito Capone (2009, p. 22):

A presença de ideias de origem espírita entre os praticantes dos cultos afro-brasileiros considerados ortodoxos é afirmada por Alejandro Frigério (1989:77), que sublinha influência crescente da umbanda mesmo nos terreiros mais tradicionais de Salvador. Pode-se dizer que as modalidades de cultos afro-brasileiros observáveis no Brasil constituem diferentes combinações dos elementos desse continuum. As diferenças são instituídas mais pelo discurso dos iniciados que por uma oposição real nas práticas. Na verdade, mesmo os terreiros considerados mais puros não estão ao abrigo das influências do espiritismo.

Este é o complexo cenário religioso do candomblé baiano, onde, ao longo desta pesquisa, deparei-me com membros do chamado eixo celeste que praticam *reiki* e fazem sessões espíritas para acessar mensagens espirituais através dos mortos; outros dão sessões de caboclo para a cura espiritual. Alguns frequentam dois candomblés: no “principal”, cuidam do orixá que raspou na casa, no “ancilar”, assenta o caboclo e cuida do mesmo nas festas dedicadas a ele. Mas, quando discursam alimentam a ideia da ancestralidade africana pura, longe das interferências de outras religiões, principalmente das que não demarcam a africanidade que eles postulam.

A nação ritual traduz-se em práticas litúrgicas que evocam mitos transpostos para o presente através de cânticos, danças, falas, adereços, toques musicais, cores, ou seja, elementos culturais e religiosos trazidos de África ou inventados aqui e sustentados entre nós através do idioma ritual africano que nomeia as coisas, alicerça a oratória litúrgica, ecoa nos cânticos às divindades, cultuadas em determinada nação, em dias de cerimônias públicas e privadas. Na nação congolanga, por exemplo, a maioria dos cânticos é em quicongo ou quimbundo, idiomas pertencentes ao tronco linguístico banto de alguns países que formam a chamada África Central.

Na roda das nações rituais a dança política evoca valores etnocêntricos entre elas. O etnocentrismo visto mais firmemente entre os *jeje-nagôs* não foi simplesmente construído pelos antropólogos que estudaram estas casas situadas no eixo celeste, e, em consequência desses estudos, atestaram a pureza ritual da

nação em questão, como afirmou Beatriz Góis Dantas (1988). Em sintonia com as assertivas de historiadores e antropólogos, existia, também, a elevada autoestima dos iorubanos, que localizados no eixo celeste e dentro daquilo que Nina Rodrigues (2008) chamou de modelo *jeje-nagô*, se sentiam representantes do culto mais africano em relação aos demais presentes na Bahia. Sobre isso, Costa Lima (2003, p. 123) sentencia:

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

É evidente que toda cultura que se diferencia de outra possui traços etnocêntricos que fomentam a autoestima grupal, já que no exercício do etnocentrismo não se apresentam tão somente aspectos racionais; a emoção ou sentimentos também estão presentes em qualquer construção de auto-valorização cultural (ROCHA, 1993, p. 7). Sendo assim, não é impossível se observar respostas ou práticas etnocêntricas entre as nações rituais do candomblé baiano e brasileiro, a noção de superioridade dos nagôs fere a tradição inaugural dos *jejes* e a presença preambular dos congo-angolas; este fenômeno, o etnocentrismo, implementa uma disputa no campo religioso, usando uma assertiva de Pierre Bourdieu (2003, 2005), que promove reações e quebra, de certa forma, a possibilidade de um convívio harmonioso entre os três baluartes que compõem o nosso candomblé. Para não falar em um menosprezo religioso sofrido pela umbanda e pelos candomblés de caboclo, por exemplo.

A nação ritual, em suas dinâmicas culturais, não é uma problemática sociológica tão somente para sociólogos, antropólogos, historiadores; por mais que os nativos não se interessem em esmeradas classificações, eles exigem em pertencer a linhagens que definam suas identidades religiosas no cenário coexistencial entre os terreiros, e mesmo sendo um terreiro de misturas evidentes, de práticas rituais presentes nas três nações, internamente, sem se prenderem a minúcias ritualísticas, cada um gosta mais da festa em sua nação, e procura se

inteirar, com mais afinco, do repertório que, naquele espaço, o defina como um filho (a) “legítimo” da nação a que pertence.

No *Unzó Tumbenci*, terreiro central deste meu estudo, onde circulam filhos iniciados no *ketu*, no angola, e alguns que circulam entre o *ketu* e o *jeje*, vez por outra tem discussão sobre nação, diferenças rituais, ou o número de festa que privilegia o angola. Como a maioria dos adeptos é angola, alguns adeptos do *ketu* dizem sentir falta de eventos que evoquem mais sua nação. Posso citar como exemplo, para ilustrar melhor esta discussão, a saída de uma *abiã*¹⁸ que durou 21 anos na casa e cobrava uma feitura integralmente nos “preceitos” do que ela concebia como *ketu*: este assunto é de grande delicadeza, mas primordial para expressar alguns sentidos sobre entrecruzamentos que esta pesquisa evoca.

2.2.1 O conceito de transnação

Compreendo como vital o conceito de cultura aplicado por Clifford Geertz (1989) em seus estudos etnográficos, para alinhar-se comigo nessa minha observação interpretativa da chamada nação ritual e a sua variância em torno do congo-angola, do *jeje*, do *ketu*, no *Tumbenci*. Como Geertz (1989, p. 8) mesmo diz: “Embora ideação, [a cultura], não existe na cabeça de alguém”. Essa discussão é fremente quando se busca as relações sociais na espacialidade de um terreiro, haja vista a minha experiência etnográfica como pesquisador e como *ebomi*¹⁹ desta roça, circunscrito na nação de *ketu*, participando dos conflitos que ali se desenrolam, às vezes, sem coragem de opinar. Mas os dados apontam demandas, as relações se atritam, e mesmo com o eficiente governo da sacerdotisa-mor, nem sempre as coisas são resolvidas com direção e reuniões periódicas.

Compreender a dinâmica cultural (e também ritual) do *Tumbenci* se torna uma tarefa menos árdua à luz do conceito de cultura difundido por Geertz (1989), ele perfila:

O problema se a cultura é uma conduta padronizada ou um estado da mente ou mesmo as duas coisas juntas, de alguma forma perde o sentido. O que se deve perguntar a respeito de uma piscadela burlesca ou de uma incursão fracassada aos carneiros não é qual o

¹⁸ Alguém que está sendo preparado para ser iniciado e assim se tornar um iaô.

¹⁹ Recebi este título ao cumprir minha obrigação de 07 anos de iniciação, dada por minha mãe Zulmira, em 24 de julho de 2010. *Ebomi* é o mais velho; nesta obrigação o iniciado deixa de ser iaô, no meu caso que sou da nação *ketu*, e passa a ser *ebomi*.

seu status ontológico. Representa o mesmo que pedras de um lado e sonhos do outro – são coisas deste mundo. O que devemos indagar é qual é a sua importância: o que está sendo transmitido com sua ocorrência e através da sua agência, seja ela um ridículo ou um desafio, uma ironia ou uma zanga, um deboche ou um orgulho.

Então, o que está acontecendo ou sendo transmitido quando as nações se juntam e se separam, se confundem e se distinguem, ou se transmutam para deixar de serem nações rituais independentes e se tornarem, como chamo aqui, *transnação*?

Transnação é uma forma que encontrei para entender, em níveis de uma possível classificação, o que ocorre no encontro de nações que acontece no terreiro *Tumbenci*. Os nativos não se pensam e nem se dizem pertencentes a uma transnação, ao contrário, como disse anteriormente, seus discursos buscam uma definição frente aos rituais em que se diferenciam as nações ali cultuadas. O que eu observo, conduz-me a entender que, em muitos aspectos, existe na aparente distinção uma ação de mistura. Na experiência *Tumbenci* mais profundamente, onde meu olhar está treinado para encontrar as distinções entre nações, percebo mudanças significativas ocasionadas pelo convívio entre três tradições (angola, *jeje*, *ketu*), permeadas ainda de elementos espíritas e dos caboclos. Essas mudanças dão origem ao que chamo transnação, de forma analógica a como se criou a noção de transdisciplinar – pela impossibilidade de se categorizar a construção de conhecimento, na contemporaneidade, a partir da distinção disciplinar.

O sentido da *transnação* repousa e se movimenta na ideia do trânsito de crenças, rituais, objetos de culto, ultrapassando fronteiras entre as mais diversas nações, resultando em novas formas litúrgicas que compõem uma unidade em cada uma das casas. As chamadas casas tradicionais (o eixo celeste) reagem a mudanças mais ostensivas, mas não estão imunes às mudanças históricas e aos diálogos constantes entre as nações.

Cabe distinguir o conceito de transnação aqui proposto do conceito de transnacionalismo (MATORY, 1999) que diz respeito às nações diaspóricas e não às nações rituais. Do mesmo modo deve ser distinguido do conceito de transnacionalização (FRIGÉRIO *apud* CAPONE, 2009; ORO, 2003) que diz respeito ao processo de deslocamento de práticas rituais através de fronteiras de nações territoriais.

2.3 O debate sobre continuidades e discontinuidades culturais entre os negros na América

Dois importantes pensadores sobre as culturas afro-americanas e africanidades, Melville Herskovits e Roger Bastide, desempenharam uma ação de fôlego ao interpretarem as presenças culturais de várias etnias africanas que vieram para a América sob o regime da escravidão. Herskovits promulgou sua tese de uma tenaz continuidade dos elementos africanos na vida cotidiana dos negros, detendo-se em vários conceitos antropológicos como *Sobrevivências* ou *Africanismos*, para referir a permanência de traços culturais africanos em terras americanas. Na análise da mudança cultural advinda do encontro cultural entre africanos e europeus, Herskovits utilizou o conceito de aculturação, termo que evoca vários sentidos. Foi usado a partir da década de 1930 para exprimir o contacto entre as culturas, onde uma ou mais delas alteravam-se, sofriam influências recíprocas. No caso extremo em que uma absorvia as demais e gerava-se, nas absorvidas, aquilo que Melville Herskovits chamou de assimilação – quando há a perda da identidade cultural. A visão de Herskovits fundamenta-se numa crítica que ele fazia aos que defendiam uma ideia da total perda da identidade pelos negros escravizados na América, onde o “passado africano” e suas especificidades culturais teriam ficado para trás, perdendo-se por conta da profunda diversidade de culturas existentes no continente africano (HERSKOVITS, 1990).

Para realçar o debate trago uma importante leitura sobre o tema do historiador Alexandre Almeida Marcussi (2011, p. 3-4):

Seguindo as indicações do culturalismo de Boas, Herskovits afirmava que os fenômenos culturais podiam ser divididos em formas exteriores e valores profundos, os quais ele chamou de ‘sanções’. Ele afirmou que a formação das culturas afro-americanas podia ser descrita, na maior parte dos casos, como um processo de absorção de formas euroamericanas adaptadas a sanções ou valores profundos africanos que foram mantidos intactos. Por isso lhe parecia inadmissível afirmar, como fazia Frazier, que a aculturação dos negros norte-americanos teria levado a um desaparecimento completo das culturas africanas: elas ainda sobreviveriam no plano mais profundo da vida cultural dessas comunidades (HERSKOVITS, 1990).

Marcussi (2011) traz para o debate o cientista social estadunidense Edward Franklin Frazier que, durante os anos 40 do século passado, manteve inflamado

debate com Herskovits acerca das sobrevivências ou não dos elementos culturais de origem africana na América. Edward Frazier também teria feito na Bahia, em 1940, pesquisas sobre as famílias negras na cidade do Salvador. As suas assertivas o fizeram defender a noção de que o que se presumia como “culturas africanas na Bahia”, não passava de formas assimiladas que os negros adotaram a partir da experiência do tráfico, das relações com as diferentes etnias africanas no contexto do cativo e, principalmente, das relações dominantes dos brancos.²⁰

O embate entre Herskovits e Frazier estaria na origem de um enfrentamento que se alastrou ao longo da história dos estudos afro-americanos, como já vimos, entre os autores “afrocêntricos”, defensores das continuidades africanas, e os autores “crioulistas”, defensores das descontinuidades transatlânticas. Endossando, de maneira inusitada e profunda, a seara dos crioulistas, estão Sidney Mintz e Richard Price (2003). Estes antropólogos estadunidenses, com seu ensaio *O nascimento da cultura afroamericana*, promovem nos anos 70 do século XX, acalorado debate com os chamados “afrocêntricos”, desconstruindo o conceito de cultura da Escola Culturalista, da qual Melville Herskovits foi um dos mais fiéis seguidores.

Sobre a noção de cultura combatida por Mintz e Price (2003, p. 41), eles dizem: “Tratar a cultura como um rol de traços, objetos ou palavras é perder de vista a maneira como as relações sociais são conduzidas através dela – e portanto, é ignorar a maneira mais importante pela qual ela pode modificar ou ser modificada”.

Essa crítica ao modelo culturalista pode recair diretamente sobre as noções de sobrevivências (ou africanismos) vistas em autores como Melville Herskovits e na visão desse autor, no seu conjunto, essas sobrevivências constituem substratos de uma herança cultural africana. Em terreiros de candomblé, por exemplo, elas podem ser identificadas no uso do chamado idioma ritual, podendo ser o quicongo ou quimbundo, o *fon*, o iorubá, usado no cotidiano das roças de modo fragmentado, nas indumentárias como o torso ou as contas, e em determinados costumes praticados na nação ritual e associados à nação territorial africana da qual as etnias vindas para a Bahia pertenciam.

Contudo, Mintz e Price negam a possibilidade dessa continuidade cultural em chave étnica. Conforme Parés (2005, p. 89) comenta:

²⁰ Para compreender este debate entre Frazier e Herskovits com mais profundidade, ver Marcussi (2011).

Sidney Mintz e Richard Price, num influente ensaio apresentado em 1973, utilizaram o conceito de criouliização para enfatizar a criatividade cultural dos escravizados nas Américas. Eles minimizaram a importância dos 'africanismos' ou transferências culturais diretas e apontaram para a persistência de certas orientações cognitivas ou 'visões do mundo' africanas que, como princípios 'gramaticais' subjacentes, teriam direcionado as escolhas e preferências dos africanos no processo de criouliização. Segundo eles, as culturas africanas não podiam ser transportadas às Américas devido à heterogeneidade da população escrava e à falta de instituições apropriadas para reproduzir as sociedades originais.

Em minhas leituras sobre os teóricos destas tendências, afrocêntricos e crioulistas, continuístas e descontinuístas, me filio, ao estudar o candomblé na Bahia, a autores como Vivaldo da Costa Lima e Luis Nicolau Parés, que percebem que ambas as possibilidades se apresentam e dialogam na complexa montagem daquilo que Mintz e Price chamou de cultura afro-americana.

Ainda sobre a temática "continuidades" e "descontinuidades" dos africanismos nas culturas afro-americanas, parece-me importante aludir a compreensão de Fernando Ortiz (1991) sobre o fenômeno dos contatos culturais entre negros africanos escravizados, europeus colonizadores, população "ameríndia", entre outros povos que fizeram parte deste "encontro radical" formador do que conhecemos como *Américas*.

Fernando Ortiz, ao estudar as etnias que formaram a cultura cubana nas primeiras décadas do século XX, sugeriu a substituição do conceito de aculturação, muito utilizado por Herskovits, por *transculturação*. Mesmo considerando o termo *transculturação* um neologismo criado por ele, Ortiz defendeu sua utilização, imprimindo o argumento de que no fenômeno da aculturação existia a perda identitária total ou parcial de um ou mais dos povos envolvidos na relação, e uma dominação cultural dos grupos humanos considerados mais fortes. Já em sua concepção do termo, *transculturação* comportaria um processo no qual haveria perdas de todas as partes, mas também influência recíproca de "elementos originais" de todas as culturas envolvidas, sem assinalar aquilo que ele chamava de *desculturação*. De acordo com Ortiz, a *desculturação* (assim como a assimilação) comportaria a aniquilação das raízes de identidades culturais contextualmente mais frágeis, frente às identidades contextualmente mais fortes.

Para reforçar minha análise, cito o historiador Emerson Oliveira (2003, p. 88), que diz:

Ortiz principia esse texto explicando que ‘transculturação’ é um neologismo que em sua opinião deve substituir ‘aculturação’ que em sua opinião é um termo pouco adequado para explicar o trânsito de uma cultura de origem a uma nova cultura. Para ele o vocábulo ‘aculturação’ representaria uma perda da cultura de origem daqueles que teriam sido aculturados. Para Ortiz isso não acontece, em sua visão o processo de trânsito entre as culturas apresentaria sempre ganhos e não perdas culturais. Em outros termos: para Ortiz a cultura cubana é síntese da cultura hispânica e da cultura afro enriquecendo-se com os elementos que ambas apresentam.

Fernando Ortiz usa o conceito de transculturação reforçando a noção de *síntese*, para demonstrar que a cultura cubana sintetiza as influências de todos os povos que a configuram; e, a partir da experiência cubana, o cientista social cubano busca fazer analogias com o restante de todas as Américas envolvidas no fenômeno da expansão marítima europeia e da ação diaspórica negro-africana.

Já um dos autores centrais para esta tese, Roger Bastide, em estudos sobre o candomblé baiano mesmo que fortemente inscrito na noção das sobrevivências culturais africanas, ou seja, dos africanismos, através dos seus conceitos de *princípio de corte*, de *participação* e de *equivalências místicas*, acaba por demonstrar que na história do candomblé baiano há muito de sobrevivências culturais africanas e de invenções culturais (pensando aqui nos termos de Roy Wagner – 2010), nas relações entre negros de etnias diversas e desses todos com os europeus e com os nativos, resultando nisso que chamamos Brasil. Bastide, porém, não entendeu essas culturas sob uma configuração de síntese como presumiu Fernando Ortiz, ou de crioulização como postulado por Mintz e Price.

São os conceitos de *princípio de corte*, de *participação* e de *equivalências místicas* (entre outros) que veremos a seguir.

2.4 Os princípios de corte, participação e equivalência em Bastide

Ao se ouvir mãe Zulmira falando “aqui em casa é cada qual no seu cada qual, quem é *ketu* pede *motumbá*, quem é angola pede *mukuiu*; *ketu* chama *eni*, e angola *dicissa*, mas todo mundo é irmão sem perder sua essência”²¹, parece que ela leu a teoria bastidiana sobre o *princípio de corte*. É evidente o desconforto de Roger

²¹ Anotações do diário de campo, abril de 2012. Importante ressaltar aqui que os termos *eni* (*ketu*) e *dicissa* (angola) correspondem à esteira que serve de cama ritual para os iniciados no candomblé. O pedido de bênção no *ketu* é *motumbá*, no angola é *mukuiu*.

Bastide frente às leituras mais costumeiras sobre o chamado sincretismo brasileiro, fundamentalmente entre as religiões afro-brasileiras e o catolicismo. Para ele, a noção de sincretismo enquanto mera síntese ou fusão é simplificada, não atende ao complexo caráter desta relação e não respeita as interpretações africanas do mundo ocidental branco representado pelo catolicismo.

Se ao branco colonizador as religiosidades africanas não interessavam tanto e eram minimizadas em interpretações mais precipitadas dos que as interpretações dos africanos sobre o catolicismo, isso dava ao africano, no seu isolamento funcional, a possibilidade de preservar e reinventar suas tradições religiosas em parceria com indivíduos de outras “nações”, sem perder de vista as estruturas funcionais da religião dos brancos.

Para ilustrar isso, uma afirmação de Roger Bastide (1971, v. 1, p. 184-186):

O branco não se interessava pela religião de seu escravo a não ser na medida em que esta podia ter alguma influência, seja em perturbando seu sono pelos sons roucos de suas vozes quando cantavam, o tantã ensurdecido de seus tambores, seja no caso em que um sacerdote negro se torna o chefe ou líder de uma revolta, de uma fuga de escravos, de um episódio de suicídios coletivos. Fechava os olhos enquanto os cultos não tocavam seus interesses imediatos [...] este isolamento permitia a perpetuação de costumes tradicionais, de cerimônias arcaicas [...].

Ao estudar as religiões afro-brasileiras numa perspectiva conceitual do que ele mesmo chamou interpenetração de cultura (ou civilizações), Roger Bastide não se preocupou exclusivamente com as interpenetrações entre brancos e negros, mas também, com muita relevância, interessou a ele as trocas culturais entre os africanos de diversas etnias e “nações”. A sua noção de princípio de corte foi concebida ao perceber como o negro ao tomar contato direto com o catolicismo apreende essa religiosidade sem desaprender a religiosidade que marca a sua origem, neste caso, a africana.

Mesmo havendo trocas simbólicas e alterações na dinâmica destas religiões (coexistência de formas de pensamento modernas e tradicionais), o negro manteve-se fiel às suas tradições sem deixar de participar religiosamente do catolicismo. Ele, o negro, sabia diferenciar o santo do orixá, o *eran* (carne) de *Odé* da hóstia consagrada. Numa tentativa de explicações antropológicas auxiliadas pela psicanálise, Bastide cunhou também o conceito de “equivalências místicas”: pensando no panteão católico composto pelos santos e a adoração dos seus fiéis,

nesta religião considerada monoteísta. As religiões afro-brasileiras, no modelo nagô, possuíam várias equivalências com o catolicismo, já que Javé seria para os cristãos o mesmo que *Olorum* seria para os iorubanos, e os santos católicos poderiam equivaler-se aos orixás. A existência de equivalências místicas fazia com que o negro africano operasse mentalmente a favor de uma espécie de “sincretismo externo”, tido por Bastide como vital para a manutenção dos sentidos religiosos de origens africanas; o sincretismo é operado com fins políticos, servia a necessidade dos africanos de escamotear suas heranças religiosas através das imagens e hagiografias dos santos católicos.

Vejamos os argumentos de Roger Bastide (1971, v. 2, p. 532):

A comunhão católica é concebida como um rito mágico que pode curar o enfermo, expulsando o mal espírito que o atormenta; o que não quer dizer que essa comunhão opere em mau católico; ao contrário, a lei da magia supõe, para que o rito seja eficaz, que ele se faça com o maior respeito por todas as suas implicações, e fazê-lo ‘catolicamente’, por mais paradoxal que isso possa parecer à primeira vista, é uma das implicações. Os orixás são postos em correspondência com os santos, o que também determina a aplicação a esse culto de todas as normas da Igreja: participação das festas anuais, recitação de prece apropriada, acompanhamento de procissões, etc. Isto porém não quer dizer que o africano pensa o santo do mesmo modo que o não-africano [...] Enquanto a aculturação não penetrou até o âmago das mentalidades, ou enquanto, em consequência do princípio de corte, as mentalidades não mudaram senão em certos domínios, político, econômico, mas não religioso, a reinterpretação se faz sempre através dos valores, das normas, dos ideais africanos.

O excerto acima produz uma compreensão bastidiana que marca a autonomia intelectual do negro discernindo sobre os elementos originais de sua cultura e os vivenciados com o seu convívio com a cultura dominante dos brancos. Se os negros não sofrem o tipo de aculturação que indica uma espécie de assimilação cultural, onde existiria a perda fundamental dos elementos culturais originais? Segundo Bastide, eles estariam (e estiveram) preparados para a elaboração do *corte* mental sobre o que era deles e o que pertencia ao outro não negro e não africano. Além de separar pelo princípio de corte, equivalências, principalmente no âmbito religioso, também eram operadas levando o negro a criar um sincretismo baseado, não na simples *fusão*, mas na *justaposição* (FERRETTI, 2006), estabelecendo separações e depois correspondências (ou equivalências) entre âmbitos diferenciados (i.e o universo do catolicismo e o universo do candomblé).

Os estudos de Roger Bastide sobre o candomblé baiano são de grande valia para que se possa compreender o nível de complexidade presente na história, na liturgia, nas normas e regras, que compõe estas religiosidades. Falam-se muito nos aspectos que compuseram o sincretismo entre católicos e adeptos das religiões de matrizes africanas, mas muito pouco se pensa na interpenetração ou no sincretismo existente entre as nações de candomblé, por exemplo. A história prova que o candomblé baiano é uma religião nascida da intervenção de várias etnias africanas, que aqui reinventaram tradições e trocaram “cultura” religiosa a favor da recriação de valores familiares que garantissem sociabilidade combatendo assim, uma espécie de esquizofrenia social imputada aos negros por conta da escravidão.

Voltando ao princípio de corte, Denys Cuhe (2005, p. 252) comenta:

Roger Bastide foi refinando o seu conceito de princípio de corte, descobrindo-lhe novas aplicações. Tendo partido da constatação de um corte entre cultura africana e cultura europeia no afro-brasileiro, Bastide registra, no mundo afro-americano, muitas espécies de outros cortes, mais sutis, provando o caráter operatório do conceito. Trata deles sobretudo no trabalho de síntese *Les Amériques Noires*, publicado em 1967. O corte não opera apenas sobre os dois componentes em presença, mas pode agir no interior de cada um deles: [...] O negro brasileiro pode participar na vida econômica e política do Brasil e ser, ao mesmo tempo, membro das irmandades religiosas africanas, sem que perceba contradição alguma entre dois mundos. Da mesma forma, é possível que ‘os tempos fortes’ da sociedade afro-americana continuem a depender da África, enquanto que, na vida quotidiana, o mesmo negro pertença a uma ‘cultura negra’ muito diferente das culturas africanas (Bastide, 1967:31).

Antes de desenvolver o princípio de corte, Bastide (1971) se apossou da noção do *princípio de participação*, construído por Lucien Lévy-Bruhl para conduzir seus estudos acerca do que ele chamou de mentalidade primitiva. A “participação” de Lévy-Bruhl esteve muito em voga, segundo Maria Isaura de Pereira Queiroz (1983), nos anos 1930. Em Lévy-Bruhl, como definiu Queiroz (1983, p. 30), a participação seria: “Um fato que lhe parecera específico das representações coletivas entre os povos primitivos: para estes, os objetos, os seres, os fenômenos naturais, podiam ser ao mesmo tempo o que eram, e também algo diferente”.

Em relação à participação de Lévy-Bruhl, Bastide acrescentou o caráter limitado, ou melhor, delimitado do conceito, afirmando: “O universo está dividido num certo número de compartimentos estanques, e as participações se fazem no interior de cada compartimento, jamais de um ao outro” (BASTIDE *apud* CUCHE, 2005, p. 244).

Assim Bastide reconhecia que no âmbito interno de componentes separados se produziam processos de *participação*, em que distintos elementos se relacionavam e integravam de formas diversas numa mesma unidade (i.e a pessoa e o seu nome, o corpo e sua sombra etc.). Na mentalidade do negro, a participação ou amálgama cognitiva, de elementos percebidos como próximos, se complementava com o princípio de corte que separava âmbitos da vida social supostamente incompatíveis e estanques, porém conectados por correspondências ou equivalências.

Estes alinhamentos teóricos entre o princípio de participação e o princípio de corte para entender os processos de socialização do humano negro africano, fora dos padrões culturais ocidentais, permitem uma visualização histórica e socioantropológica de como o africano escravizado preservou na América aspectos fundantes de suas culturas, dialogando com europeus, ameríndios e até mesmo com outros africanos numa relação de troca, interferências mútuas, interpenetrações, simbioses, sincretismos; deixando-se construir através de muitas continuidades, mas inventando novas possibilidades criativas que espelham a natureza participativa de seus inventos culturais com o outro, como também, suas cisões que fizeram com que se mantivesse muito do legado de África (sobrevivências) e alterasse assim os rumos civilizatórios da América naquilo que Todorov (1982) chamou de grande encontro.

Na vasta seara das práticas religiosas do povo de santo brasileiro, estes conceitos indicam caminhos para que alguns desvendamentos possam ser feitos e, assim, alcancemos um pouco da complexidade que configura estas religiões. A composição desta tese orienta-se pelos domínios teóricos de Roger Bastide, em diálogos comigo e outros autores, para que eu possa demonstrar como se dão os entrecruzamentos das nações rituais no *Unzó Tumbenci*. Nesse sentido, o que chamo de transnação pode ser pensado como o produto simultâneo de 1. processos guiados pelo princípio de corte, no qual as diversas nações são concebidas como compartimentos separados, passíveis de ser conectados por equivalências e correspondências e 2. processos guiados pelo princípio de participação, em que os elementos rituais de cada nação são associados por contiguidade ou por serem concebidos como compartípeles da mesma funcionalidade ou significado. Assim o conceito de transculturação comporta o reconhecimento de uma pluralidade de interpenetrações e variações sincréticas, articuladas a partir dos princípios de

participação, de corte e de equivalência, na esfera de três nações reunidas no mesmo terreiro.

O potencial analítico de Roger Bastide repousa (e se movimenta) na elaboração de um quadro conceitual compreensivo de caráter sociológico que pode também desenhar as complexas relações coexistenciais entre negros e brancos, no Brasil, na assimétrica disposição social, política e econômica, vista anteriormente na escravidão e, posteriormente, nos mecanismos de subjugação empreendidos num sistema republicano (a partir de 1889) oligárquico e racista desinteressado em saber sobre a participação dos negros na construção da civilização brasileira.

Ao acionar a ideia das interpenetrações de culturas (civilizações) Bastide busca ferramentas teóricas e metodológicas que orientem suas análises e defendam a tese das sobrevivências culturais africanas em território brasileiro. A primeira ação metodológica é compreender que as estruturas mentais de brancos e negros operam da mesma maneira, apresentam-se em pensamentos racionalizados e emotivos, separam-se ou misturam-se frente às realidades socioculturais que se lhes apresentam. Então, interessa a Bastide saber e descrever os elementos culturais presentes na relação entre negros e brancos no candomblé baiano, por exemplo. Ele também almeja compreender o que houve (e há) de fusão e justaposição, junção e separação, semelhanças e diferenças, na consolidação das religiões de matrizes africanas “interfaciadas” com as liturgias católicas e práticas rituais de origens indígenas. Seguindo os seus passos, esse é também nosso objetivo ao examinar a interpenetração entre as três nações rituais, angola, *ketu* e *jeje*, na “transnação” do *Unzó Tumbenci*.

É importante ressaltar a força que Roger Bastide (1971) dá ao princípio de corte no sentido relacional que o corte tem com as diversas realidades culturais. Diferentemente do princípio de participação que opera em compartimentos internos ou estanques, o corte permite postular relações de correspondência entre os compartimentos separados, numa operação mental que pode ocasionar mudanças em significados anteriores, apesar de que o mais importante no corte é a sua capacidade de ligação entre os elementos relacionáveis e não a sua mudança.

O *princípio de agregação*, construído por Parés (2006), em seus estudos sobre as associações litúrgicas entre *jejes* e *nagôs* desde África, com o qual, muitas divindades *nagôs* foram incorporadas pelos *jejes* e outras *jejes* foram incorporadas pelos *nagôs* – como exemplos: dos *jejes* para os *nagôs*: *Nanã*, *Omolu*, *Oxumarê*;

dos nagôs para os *jejes*: Iemanjá, *Oyá*, *Oxum* – também é de grande valia para o estudo aqui apresentado. Assim, a dinâmica acumulativa seria um complemento da dinâmica das analogias e correspondências propostas por Bastide.

Em definitivo, proposta teórica do conceito de transnação, mediado pela abordagem conceitual de Bastide, é uma tentativa de repensar o problemático e perigoso conceito de sincretismo, geralmente pensado como mistura aleatória e confusa que serve para desacreditar a religião do outro. São muitas as assertivas que condenam a noção de sincretismo, mas como bem afirma Sérgio Ferretti (2006, p. 114):

Costuma-se a atribuir também o termo sincretismo em nosso país, quase que exclusivamente, ao catolicismo popular e às religiões afro-brasileiras. Mas o sincretismo está presente tanto na umbanda e em outras tradições religiosas africanas, quanto no catolicismo primitivo ou atual, popular ou erudito, como em qualquer religião. O sincretismo pode ser visto como característica do fenômeno religioso. Isto não implica desmerecer nenhuma religião, mas em constatar que, como os demais elementos de uma cultura, a religião constitui uma síntese integradora englobando conteúdos de diversas origens.

Assim, a discussão apresentada aqui não toma o sincretismo como mistura desordenada e obtusa; ela se alia aos desenhos conceituais propostos pelo olhar mais filtrado de Bastide, que compreende esse fenômeno como resultado de associações baseadas no princípio da correspondência ou da equivalência. Também, no nível sociológico, a noção de interpenetração aplicada à análise do encontro afro-europeu, complementa a análise dos processos mentais. O nosso desafio será trasladar o conceito de interpenetração, usado por Bastide para explicar o encontro sociológico entre europeus e africanos, e o conceito de sincretismo, utilizado por ele para pensar as correspondências culturais entre catolicismo e candomblé, para o universo das interações entre as nações rituais no contexto do terreiro *Unzó Tumbenci*.

Portanto, embora seja ainda muito recorrente se afirmar a noção de sincretismo para marcar o encontro entre as religiões afro-brasileiras e o catolicismo, nesta tese proponho utilizar esse conceito, na sua acepção bastidiana, e o de transnação, para falar de trocas simbólicas no universo interno das nações rituais do candomblé – evidenciando seus entrecruzamentos e seus processos de agregação e complementaridade. São esses fenômenos de mudança cultural que permitiram aos terreiros, no seu devir histórico, dos tempos da escravidão ao pós-abolição, se tornar

religiões conventuais (PARÉS, 2006), erguidas em dimensões estruturais complexas, como as mais antigas religiões da humanidade.

3 O UNZÓ TUMBENCI: TRAJETÓRIA HISTÓRICA E RELAÇÕES DE LINHAGEM E PARENTESCO RELIGIOSO A PARTIR DE MÃE ZULMIRA DE SANTANA FRANÇA

Era de manhã cedo, num domingo quente, de céu claro, e a cidade de dois andares da Bahia – a Cidade do Salvador – estendia-se branca e ofuscante acima das águas. Estivadores negros se aglomeravam nas docas, esperando o navio atracar. Senti-me completamente suspensa no espaço, no tempo, nos pensamentos. Quão longe, quão longe estava isto dos livros, da biblioteca e mesmo das salas de aula de Fisk. (Ruth Landes, *A cidade das mulheres*).

Nos anos da década de 1930, a Cidade da Bahia fervilhava de expressões negras de origens africanas e transoceânicas, que iam da força religiosa dos muitos terreiros que já existiam, perfilando, em sua maioria, as nações congo-angola, *jeje-mahi* e *nagô-ketu*, até outras atividades que demarcavam a inventividade dos nossos afrodescendentes, a capoeira como exemplo. Era uma época difícil para quem vivia sob a circunscrição da pobreza, mais ainda para os herdeiros do sistema escravocrata, findado pela Lei Áurea, em 1888, e que em nada contribuiu para uma aquisição de cidadania pós-abolição para os ex-escravos. Para muitos negros, às vezes, era mais difícil ser livre do que escravo na racista sociedade baiana e brasileira.

Salvador era uma cidade de contrastes. Recebia visitantes do mundo inteiro, mas permanecia, sob muitos aspectos, ensimesmada em divisões que separavam um mundo negro expressivo e efervescente culturalmente, mas pobre numa perspectiva econômica e social; do outro lado, uma classe média minoritária, detentora das riquezas que ali circulavam, formada por brancos ou famílias embranquecidas pelo processo da miscigenação.

Em termos gerais, num período compreendido entre os anos de 1890 e 1930, em se pensando economicamente o estado da Bahia, e, principalmente, a cidade do Salvador, pode ser, segundo Tavares (2008, p. 363), diagnosticada assim:

A economia baiana era basicamente agrária-mercantil, dirigida para o mercado interno. Comparada à economia do Império, só havia uma grande diferença: já não existia a escravidão. É necessário observar, porém, que a extinção do trabalho escravo no Brasil não foi seguida de leis e medidas práticas que estabelecessem o primado do trabalho assalariado em todos os níveis. O Parlamento do Império se limitou à Lei de 13 de maio e não chegou a discutir as propostas dos deputados André Rebouças e Joaquim Nabuco, de entrega de lotes

de terra aos ex-escravos. A República de 1889, tampouco cuidou de providência nesse sentido. Não revelou a menor disposição para examinar o sistema agrário do país. Inexistindo mudanças estruturais, o trabalho semi-escravo substituiu o trabalho escravo.

Ainda de acordo com Tavares (2008) a economia baiana girava em torno do cacau, fumo, açúcar, café, couros curtidos e em salmoura, peles, piaçava, pedras preciosas, cera de carnaúba, borracha e madeiras. Em síntese, a economia baiana movia-se através de produtos primários e sua natureza econômica era fundamentalmente comercial.

Se o comércio, principalmente o portuário, era importante para as elites brancas da Bahia, também o era para os ávidos comerciantes negros, entre os quais muitos construíram fortunas, transitando comercialmente entre as costas do Atlântico, levando produtos brasileiros e trazendo produtos africanos, nomes como Eliseu do Bonfim (em finais do século XIX), Martiniano Eliseu do Bonfim e Miguel Santana (finais do século XIX e primeiras décadas do XX). Esse ir e vir de pessoas e mercadorias entre África e Bahia, mais especificamente, foi bem registrado em Verger (1987), Cunha (2012), Castillo (2012), Santos (2013), e além de permitir a sobrevivência e o endinheiramento de muitos negros, foi de suma importância para a consolidação do modelo religioso *jeje-nagô* entre nós baianos, dada as trocas culturais estabelecidas entre o Recôncavo da Bahia, abrangendo principalmente Salvador, e cidades iorubás falantes do litoral, como Lagos ou Badagri, e, em menor medida, outras do interior, como *Oió, Ilê Ifé, Abeokutá, Ketu*.

Da segunda metade do século XIX, como falei anteriormente, até os anos 30 do século XX (período que me interessa) a economia baiana (fortemente o Recôncavo e Salvador) não saiu de sua natureza agro-mercantil e, nessa década de 30, em termos culturais e religiosos, setores da sociedade soteropolitana passaram por um incipiente processo de reafrikanização, com fortes vinculações nagôs ao discurso de pureza ritual defendida, com veemência, por nomes como Martiniano do Bonfim, Mãe Aninha de *Afonjá (Iyá Obá Biyi)*, no âmbito religioso, e no intelectual acadêmico, nomes como Edison Carneiro, por exemplo. Essa assertiva indica que, historicamente, elementos norteadores da montagem dos sistemas religiosos alicerçados no modelo *jeje-nagô* (RODRIGUES, 2005; COSTA LIMA, 2003), começados desde o século XIX, tornaram a ser buscados para demonstrar a

supremacia do candomblé praticado nas casas do *eixo celeste*²², e nessa década especialmente, alimentava-se a ideia do candomblé mais legítimo ser comandado por mulheres, sob o domínio do ritual iorubá, onde traços da África perdida eram continuados em terreiros que funcionavam como pequenas Áfricas. Essa ideologia nagô se erguia contra as casas comandadas por homens, cultuadoras de entidades ameríndias (os caboclos), as que possuíam processo iniciático mais rápido (apesar que no congo-angola a iniciação era até mais longa que no *ketu*) e fora dos padrões do que se convencionou a chamar de africano por essa elite religiosa.²³

Ainda sobre este tema, o historiador Flávio Gonçalves dos Santos (2013, p. 28), formula:

As duas variantes das manifestações da religiosidade afro-brasileira, no entanto, uma pautada na exportação e importação de valores da cultura *yorubá*, mas lidos no Brasil como 'africano', a partir da circulação atlântica de pessoas e mercadorias, e a outra cujas formas são variantes de culto aos orixás, tais como candomblé de caboclo e umbanda, ambas nascidas da diáspora e da circulação de ideias e valores culturais diversos, podem ser apreendidas a partir das formas de organização de suas relações econômicas.

A partir dos anos de 1930, o Brasil passou por um processo de modernização econômica que se alavancou durante toda a chamada Era Vargas, de 1930 a 1945. Já antes deste período acontecia no Rio de Janeiro e São Paulo, por exemplo, a industrialização com intuítos de colocar a economia brasileira em consonância com o capitalismo das principais nações da época. Contudo, a Bahia ficou de fora destas políticas e com sua indústria têxtil e fumageira naufragante desde finais do século XIX, continuava mercantilmente baseada na atividade agrícola.

Sobre este tema da industrialização na Era Vargas, Antonio Risério (2004, p. 462) comenta:

Mas a Bahia, mais uma vez, dançara. A reorientação estatal, sob Vargas, passou ao largo de Salvador e sua interlândia. Mas não podemos nos esquecer, aqui, de duas coisas. A primeira é que a elite dirigente baiana foi contrária à movimentação que levou Vargas ao poder. A segunda é que a Revolução de 30 não trazia uma política industrial clara, sistematizada, de modo que a expansão do setor

²² Como disse no primeiro capítulo desta tese, chamo de eixo celeste, mais detidamente, as casas mais destacadas do candomblé baiano: A Casa Branca, o *Gantois* e o *Afonjá*. Como o termo se aplica a um esforço de síntese para referendar a hegemonia desfrutada por elas, o termo pode se estender a sintetizar as casas de candomblé em outras nações, como o Bate Folha, no âmbito muxicongo ou congo-angola, e o *Bogum*, no modelo *jeje-nagô*.

²³ Ver Dantas (1988), Parés (2006), Castillo (2008), Silveira (2006), Costa Lima (2003; 2010), Landes (2002).

seguiu seu curso próprio, espontâneo, na área onde já se estabelecera.

Esta era a contrastante Salvador dos anos 30, um cenário de beleza paisagística e humana, dialogando com uma forte pobreza social e uma riqueza histórica e cultural inestimável. O historiador Alberto Heráclito Ferreira Filho (2003, p. 33), assim discorreu sobre este período:

Igrejas barrocas em cada esquina, casarios com infraestrutura sanitária e deficiente, costumes arcaicos impingiam uma feição predominantemente colonial a Salvador, que, para Kátia Mattoso, se conservava, ainda nos anos de 1950, como uma 'cidade adormecida'. Ao descobri-la, na década de 30, os antropólogos Donald Pierson e Ruth Landes experimentaram diante dela o mesmo espanto. 'O comportamento costumeiro, que originalmente se desenvolveu em resposta às necessidades coloniais, ainda persistia orientando a vida', segundo Pierson, 'quase pelos velhos e familiares costumes'. Para Landes, que se auto-rotulou como 'mulher norte-americana moderna', 'velhas tradições' se colocavam, em Salvador, como 'fantasmas ameaçadores.

Para além dos fantasmas das "tradições", existia a luta diária pela sobrevivência que marcava a vida da maioria dos negros e mestiços que habitava a chamada Cidade da Bahia, ou a velha São Salvador. Obviamente, existiam instrumentos de luta e resistência como os terreiros de candomblé, agrupamentos de capoeiristas, reuniões de estivadores, pescadores, ativistas da chamada cultura popular, entendida na época como folclore, que reagiam à forte segregação entre ricos e pobres, brancos e negros, escolarizados e analfabetos ou semianalfabetos. Era um mundo (ainda que) surpreendente para olhares estrangeiros ou não, estava fincado numa seara de profunda desigualdade social.

O antropólogo Vivaldo da Costa Lima (2010, p. 183), ao estudar o candomblé da Bahia dos anos 30, destacou:

Era aquele um tempo em que os impulsos amortecidos e reprimidos do negro na Bahia começavam a se organizar através dos diversos mecanismos e estratégias de resistência cultural e afirmação política. Organizavam-se os movimentos sindicais e os candomblés. E, ainda uma vez, depois de Nina e Querino, no caso do candomblé, eram os olhos de intelectuais que viam e teorias socioantropológicas que interpretavam o visto e o ouvido. Mas o visto e o ouvido eram a vida do povo de santo da Bahia. Sofrida. Complexa. Cheia de simbolismo e ação. Temida e perseguida. Discriminada e procurada como verdade e solução para a insegurança e para a crise. E os terreiros de candomblé continuavam a se organizar em torno de fortes lideranças, como verdadeiras comunidades teocráticas, em que os pais e mães dos terreiros exerciam uma autoridade plena e

discutível, legitimada pela vontade postulada dos santos – os orixás, os voduns, os inquices e os caboclos da Bahia.

Os anos 30 do século XX foram muito representativos para mobilizações negras no mundo ocidental. A Bahia passava, segundo Parés (2006), por outro processo de nagoização (fortalecimento do modelo religioso dos terreiros de *ketu*) e de crescimento de terreiros de candomblé em Salvador, principalmente. As organizações negras, em acordo com as pesquisas na tese da historiadora e antropóloga Cecília Soares (2009, p. 199), assim estiveram:

A década de 30 foi marcada pelo movimento de negritude que se espalhou pelo mundo (Europa, África e Américas). Reivindicavam o resgate a valores da civilização africana, recuperando a memória africana para trazer orgulho aos negros da Europa e Américas. Inicia-se a partir daí um movimento de exaltação da negritude, referenciada em movimentos negros norte-americanos, como a questão das identidades negras criadas na Bahia. Segundo Patrícia Pinho (2004), o movimento negro baiano sofreu também a influência do pensamento intelectual do jamaicano Marcus Garvey.²⁴

Ao se pensar o candomblé neste período, imaginando o poder que as mulheres negras passaram a ter no comando de muitas casas nagô-*ketu*, perfilando um quadro compreensivo que fez Ruth Landes chamar Salvador de a cidade das mulheres, também imaginando e alcançando as ruas centrais da negra cidade onde um número expressivo de mulheres ganhava a vida de muitos jeitos, deparamo-nos com a assertiva de Ferreira Filho (2003, p. 23) sobre os mundos femininos da Roma Negra das Américas, quando o historiador sentencia:

Se as mulheres pobres foram vítimas dessa responsabilização intensiva sobre os destinos da família baiana, também souberam, por outro lado, tirar proveito desse fato. O poder materno e a sua forma particular de expressão mantém e reproduz relações sociais nas mais diferentes instâncias da realidade baiana. ‘Minha mãe’, ‘mainha’, ‘mãezinha’, ‘mãe preta’, ‘Santa Mãezinha’, ‘Mãe de Deus’, ‘mãe de santo’ são expressões basilares na organização da vida e dos hábitos cotidianos na cidade. Não é à toa que o compositor Gerônimo, numa canção, diz que na Bahia ‘todo mundo é de Oxum’. Oxum, na religiosidade afro-baiana, é o Orixá (arquétipo) da maternidade, da doçura, do dengo, do carinho e do afeto maternos.

O sentido de mundos femininos frente ao domínio patriarcal e machista da sociedade baiana nos anos 30 (e certamente até os dias atuais) é fundamental para

²⁴ A pesquisadora Cecília Soares fez sua tese de doutorado *Encontros, desencontros, (re)encontros da identidade religiosa de matriz africana: a história de Cecília do Bonocô – Onã Sabagi*, que narra a trajetória de sua avó consanguínea mãe Cecília, nome importante para história de Marieta *Beuí* e de mãe Zulmira, personagem central da minha tese. O terreiro *Maroketu* fica no Cosme de Farias, funcionando próximo onde existia o *Unzó Tumbenci*.

se falar da fundação de um terreiro entre os anos de 1936 e 1937, por uma mulher que, não necessariamente sozinha, através do seu comércio de alimentos sustentou durante anos uma comunidade, exercendo poderes simbólicos e concretos e ajudando a reescrever a história de tantas outras pessoas que passaram por seu caminho. A mãe que é líder, educa e alimenta, ampara espiritualmente, feminiliza o trabalho e o comando da casa, alcança as ruas como meio de sustento, incide-se sobre uma noção de liderança política localizada (a comunidade terreiro) que valida o pensamento etnográfico da importante obra *A cidade das mulheres*, da antropóloga Ruth Landes (2002).

A antropóloga Ruth Landes chegada à cidade do Salvador, em 1938, traduz um pouco da mítica em torno da cultura produzida e desenvolvida entre Salvador e o Recôncavo, através do seu olhar etnográfico:

A Bahia foi, desde o começo, o meu objetivo. Grande porto do mar, capital do rico estado da Bahia e, outrora, capital do país, sempre desempenhou um papel decisivo nos negócios internos e externos do Brasil. Por causa da antiga escravidão e da sua rica economia agrícola, possui uma densa população negroide. Também a possuem outros estados do Nordeste, mas a Bahia é conhecida pela qualidade excepcional da vida folclórica dos seus negros. O que os negros fazem na Bahia é 'típico' do Brasil. Os versos e as melodias por eles compostos e inspirados, o seu modo de cantar, os tipos de orquestração, as danças, os esportes, diversões, alimentos, bebidas, vestuário, literatura, o Carnaval que dura meses, as formas de culto religioso, até mesmo a personalidade e a beleza física das mulheres são parte preciosa do Brasil. Da Bahia vêm as formas e os símbolos a que se apegou o chauvinismo nacional. Mais tarde, Carmem Miranda levou-os à Broadway e a Hollywood. Heitor Vila-Lobos apresentou-os em harmonia e temas melódicos, no Carnegie Hall. Cândido Portinari pintou os ecos cariocas dessa vida, que o Museu de Arte Moderna de Nova York exibiu após o encerramento da mostra da Feira Mundial. Os negros da Bahia inspiraram uma literatura rica e variada, motivaram cientistas e romancistas. Os jornais tratam das suas atividades como coisa normal. Os cientistas sociais do Brasil se dedicam a esses cidadãos negros tão completamente como os seus colegas mexicanos fazem com os índios, com o mesmo caráter de apreciação lisonjeira e de expiação do passado. (LANDES, 2002, p. 42).

A bem da verdade se carece perguntar o que queria dizer ou sugerir Ruth Landes (2002) com “qualidade excepcional da vida folclórica dos seus negros”? Seria a vasta e diversificada expressão cultural empreendida naquela época pelos negros, indo da vida prosaica e bem simples até as complexas estruturas dos sistemas religiosos encontradas nos terreiros? Acredito que sim. Ruth Landes cenografou, com maestria, a Cidade da Bahia em suas feições de província

relacionando-se com o mundo. Ora provincial, ora cosmopolita, bem apropriada ao fenômeno do transnacionalismo atlântico que contribuíram para a efetivação das nações de candomblé em suas confluências e dessemelhanças, tudo ao nível do diálogo e interferências, e da chamada interpenetração de culturas como teorizou Roger Bastide (1971).

3.1 Os Congressos Afro-Brasileiros (1934 e 1937)

Para além dos limites territoriais e litúrgicos dos terreiros, nos anos 30, mais precisamente em 1934, em Recife, e em 1937, em Salvador, ocorreram o 1º Congresso Afro-Brasileiro e o 2º Congresso Afro-Brasileiro, respectivamente. O 1º foi organizado por Gilberto Freyre e teve a contribuição do poeta e ativista negro Solano Trindade em sua organização. Pela primeira vez, em dimensão nacional, o negro seria discutido em suas interferências culturais, tendo como destaque a sua religiosidade. O 2º contou com a organização de Edison Carneiro e foi ainda mais legitimado em seus intentos com as presenças ilustres de nomes sacerdotais da Bahia de suma importância na época, o *babalaô* Martiniano do Bonfim, fiel escudeiro da ilustre *iyalorixá* do *Ilê Opô Afonjá*, mãe Aninha (*Iyá Obá Biyi*), quem também esteve presente.²⁵ O 1º Congresso acionou, numa tentativa de mobilizar a opinião pública a favor de uma espécie de cidadania negra, valores acadêmicos e militantes de intelectuais que queriam que as religiões afro-brasileiras deixassem de ser perseguidas. Sobre isso, Carmem Pipari (2009, p. 55-56) comenta:

Definir o candomblé (e suas variantes regionais) como religião representava, para os intelectuais brasileiros dos anos de 1930, uma resposta veemente às perseguições policiais e à marginalização sofrida pelos adeptos desses cultos. Se esse esforço deu um impulso ao desenvolvimento das ciências sociais no Brasil, ele igualmente contribuiu, em certa medida, para a reabilitação social dos cultos. Mas o engajamento dos intelectuais não se limitou à produção de livros ou de artigos destinados a sensibilizar a opinião pública. Desde cedo, a associação entre eles e as populações estudadas, tornando-se mais visível em razão da organização de conferências e de congressos, estruturava-se como uma verdadeira dupla: pesquisador/adepto.

No parágrafo seguinte, dando ênfase à formação de congressos sobre o candomblé, Pipari (Idem) historia:

²⁵ Ver: Braga (1998); Costa Lima (2010); Castillo (2008).

Em 1934, o I Congresso Afro-Brasileiro, organizado pelo sociólogo Gilberto Freyre na cidade do Recife, punha em marcha a construção de uma imagem mais positiva dos negros e de sua cultura, imagem liberta das marcas da inferioridade racial ou cultural, isenta dos estigmas da magia, da feitiçaria e do Mal. Para a construção dessa nova imagem, fez-se apelo aos elementos mais autênticos e 'puros' da cultura dos negros, aqueles mais próximos de suas origens, a África.

O segundo evento, ocorrido em Salvador, em 1937, serviu para categorizar ainda mais o candomblé *ketu* como continuador dos sistemas religiosos iorubanos na esfera dos orixás. Ao mesmo tempo em que se qualificava o candomblé como uma religião séria de herança africana, se conferia ao *ketu* a hegemonia religiosa que afastava esses cultos nagôs da mistura descuidada, ora entendida em outras nações, ora confundidas sob a pecha da feitiçaria e da bruxaria associadas à religiosidade dos negros. Edison Carneiro, falando sobre o Congresso da Bahia, citando Opipari (2009), sentenciou:

Acabou com o espantinho que ainda eram, para as classes chamadas superiores da Bahia, os candomblés. [...] A publicidade do Congresso, nos jornais e pelo rádio, contribuiu para criar um ambiente de maior tolerância em torno dessas caluniadas religiões do homem de cor. (CARNEIRO, 1980, p. 44-45).

De um modo abrangente, os dois Congressos dos anos 30 deram, ao que chamamos de candomblé na Bahia, *status quo* de religião às chamadas tradições rituais de origem africana, ainda que, como observou Beatriz Góis Dantas (1988), houvesse a institucionalização da religião espetáculo, onde, para que existisse uma separação da magia ou feitiçaria ordinária, as festas públicas, em especial a dos orixás nagôs, seriam vistas e diagnosticadas como o belo, o correto, o originalmente africano. Muitos intelectuais corroboraram (Edison Carneiro, fundamentalmente) com o exercício cotidiano de muitos adeptos do culto nagô em instituir, no âmbito do aqui chamo de eixo celeste, o reconhecido nagocentrismo que em muito perfila as religiões afro-brasileiras até hoje.

3.2 O *Unzó Tumbenci*

É nesse cenário de lutas e resistências, mas também de consolidações que, segundo relatos dos membros mais antigos do terreiro hoje governado por mãe Zulmira na atualidade, surgiu o terreiro *Tumbenci*, originado de Maria Genoveva do

Bonfim, conhecida como Maria Neném, a *mameto* de *inquice* que iniciou nomes como Bernardino do Bate Folha²⁶ e Ciríaco do *Unzó Tumba Junsara*²⁷. A linhagem Maria Neném é considerada, por muitos, como a responsável pelo espraiamento do modelo congo-angola pela Bahia e pelo Brasil.

Olegário Vicente de Araújo, filho do *inquice Luango*, foi iniciado por Maria Neném. Tornou-se *taata* de *inquice* e, sem precisão documental para garantir a data, iniciou Maria Silvina Muniz para *Matamba*, possivelmente no ano de 1928, de acordo a uma anotação feita em livro de registros do *Tumbenci*. Seguindo o depoimento²⁸ de mãe Zulmira, após 7 anos de iniciação Maria Silvina completou suas obrigações e recebeu o *decá*²⁹. Eis a fala da *mameto* Zulmira sobre este assunto: “Não sei dizer ao certo, mas ela fez santo 7 anos antes de fundar o terreiro em 1936, então diga aí, em que ano ela fez o santo?”

Respondi: 36 menos 07 são 29. Então foi em 1929? Entre os anos de 1936 e 1937, Maria Silvina fundou seu terreiro e o nomeou, em homenagem ao de sua avó espiritual Maria Neném, *Unzó*³⁰ *Tumbenci*.

Maria Silvina era mais conhecida como Marieta *Beuí*, ou simplesmente mãe *Beuí* – sendo *Beuí* o que nós chamamos no congo-angola de *dijina* (o nome ritual que o *monaquite*³¹ recebe quando faz o santo). Ela nasceu em 17 de fevereiro de 1887, na cidade de Canavieiras, filha de Filisberto José da Cruz e Eliza Muniz. Sua iniciação, sob os cuidados de Olegário Vicente de Araújo, ocorreu em 15 de outubro de 1928, segundo o livro de memórias escrito por Esmeraldo Emetério de Santana³².

²⁶ Terreiro localizado no modelo congo-angola que tem data de fundação em 1916.

²⁷ O *Tumba Junsara* nasceu na cidade de Santo Amaro da Purificação, em 1919, pelos irmãos de fé Manoel Rodrigues do Nascimento e Manoel Ciríaco de Jesus, depois se transferiu para Salvador, primeiro no bairro do Beiru e, hoje, com quase 100 anos de existência, localiza-se na Ladeira da Vila América, na Vasco da Gama.

²⁸ Depoimento dado, no dia 04 de janeiro de 2014, às 10 horas, manhã de sábado.

²⁹ O ritual do *Decá*, segundo autores como Vivaldo da Costa Lima, é de origem *jeje* e corresponde nas três principais nações de candomblé da Bahia, com o momento em que a iaô torna-se uma ebomi e recebe a cuia ritual tendo, a partir daí, o direito de se tornar uma ialorixá no *ketu*, ou *mameto* de *inquice* no angola, ou *gaiaku* ou *doné* no *jeje*.

³⁰ *Unzó* é correlato ao *Ilê* dos nagôs e a *humpame* dos *jejes*. Seria o mesmo que casa ou templo sagrado. Ver Castro (2001, p. 348).

³¹ *Monaquite* é para os angolas o mesmo que iaô é para os iorubanos e *vodunci* é para os *jejes*. Significa noiva ou mulher do *inquice*, do *orixá*, ou do *vodum*; é usado tanto por homens como por mulheres iniciados para receber o santo ou sofrer a possessão.

³² Um dos baluartes do candomblé baiano no modelo congo-angola; foi o pai pequeno do *Unzó Tumbenci* e morreu em agosto de 2010. Outro nome central para a construção desta tese. Ele pertenceu à FENACAB durante anos, e escrevia num livro de atas, transformado no que chamo de livro de memórias do *Tumbenci*. Lá, do modo breve, há a história do terreiro, algumas explicações sobre a vida espiritual de Marieta *Beuí*, e notas sobre a trajetória de mãe Zulmira como liderança

Teria recebido o seu *decá* (a cuia ritual, dando-lhe o direito de se tornar uma mameto de inquice) em 1935. Por este fato, muitos consideravam que a data oficial de fundação do *Unzó Tumbenci* seria 1935. Marieta *Beuí* tornou-se uma proeminente *mameto*³³ nos arredores da Quinta das Beatas, hoje conhecido como bairro de Cosme de Farias, na cidade de São Salvador da Bahia.

Ilustração 1: Marieta *Beuí* (Anos 40)



Fonte: Acervo Terreiro *Tumbenci*.

Ela se configurava, para além do horizonte de pobreza que definia a realidade social da maioria dos moradores da antiga Quinta das Beatas, como uma espécie de negra do Partido Alto, aquelas que se endinheiraram a partir de atividades comerciais e, assim, Marieta *Beuí* produzia iguarias alimentícias em casa, as vendia, lucrava e sustentava cotidianamente o número de 16 pessoas, custeando também as festas e obrigações destinadas aos seus inquices e os dos seus filhos que precisavam dela economicamente.³⁴

daquela casa. Não souberam precisar o período em que ele começou e terminou de escrever neste livro.

³³ *Mameto* é um título correlato a *iyalorixá* do candomblé de *ketu*, ou a *gaiaku* no *jeje-mahi*. Refere-se a mãe, aquela que gera e tem poder, é usado pelas sacerdotisas de origem congo-angola. Nesta nação, elas podem ser chamadas também de *nengwa* com o mesmo sentido.

³⁴ Segundo as falas de mãe Zulmira e da *cota Sinavulu*.

Em sua época, o *Tumbenci* era frequentado por Joana *Tupy*, Paulo do Brongo, Margarida de *Nzazi*. O terreiro da *mameto Beuí* ficava próximo a outro que foi fundado em 1943 e teria destaque naquela comunidade: o *Maroketu*, da *iyá* Cecília do Bonocô.³⁵ Em termos cronológicos, o reinado como *mameto* foi curto para Marieta *Beuí*. Ela fundou seu terreiro em 1936 (ou 1937) e veio a falecer no ano de 1951.

A Bahia do tempo de Marieta *Beuí* apresentava-se em construtos sociais que denotavam poesia, folclore, romantismo e crítica social. Sua trajetória espelhava a de tantas outras negras que se retroalimentaram do candomblé e do comércio de rua, dando sustentação a uma religiosidade que marca a civilização brasileira e, em especial, o jeito de ser do povo nascido ou radicado em cidades e lugarejos que compõem o chamado Recôncavo baiano. Sua história preambula a trajetória da *mameto Zulmira de Santana França*, protagonista da narrativa que dá sentido a esta tese.

3.2.1 A *mameto Beuí*

O *Tumbenci*, de Marieta *Beuí*, foi fundado no Beco do *Guiriguirí*, na Quinta das Beatas, que recebia este nome porque ali existia outro terreiro de nação *ketu*, pertencente a um tio que era filho de africanos conhecido como Domingos *Odé*, ou *Amulachê Guiriguirí*, provavelmente o *orunkó* (nome ritual, equivalente a *dijina* no angola, deste babalorixá que era filho de *Oxóssi*, também conhecido como *Odé*).³⁶

Marieta *Beuí* teve dois filhos biológicos: Benedita Muniz da Costa e Joaquim Muniz da Costa, com um português chamado Antônio da Costa e Silva; eles, Marieta e Antônio, não eram legalmente casados. Os dois filhos participavam integralmente das atividades litúrgicas; a mais velha, Benedita, foi confirmada como *makota* (a *ekedy* do *ketu*) e Joaquim, apesar de nunca ter se confirmado como *taata* (*ogã*), cuidava de muitos procedimentos religiosos e era respeitado tal igual a qualquer outro *taata* já confirmado naquele terreiro. Joaquim Muniz da Costa era uma figura controversa e mesmo acionado como *taata* (*ogã*), anos depois da morte de sua mãe,

³⁵ Informação retirada do site: <http://ileaxemaroketu.blogspot.com.br/2011/12/historico-do-terreiro-ile-axe-maroketu_25.html>. Acesso em 21 jul. 2015.

³⁶ Anotações do diário de campo, abril de 2015.

ele acabou se transformando em taata de *inquice*, ou seja, em pai de santo e iniciou várias filhas, em outro terreiro.

A vida de Marieta era movimentada. Além de cuidar do seu próprio candomblé, ela frequentava outras casas como visitante e, também, algumas casas que faziam parte da sua linhagem espiritual. Era uma espécie de quituteira, vendia no Beco do Tucano, na Baixa dos Sapateiros. Foi através dessa atividade como quituteira que ela conheceu Luiza Franquelina da Rocha, nascida na cidade de Cachoeira, vendedora de acarajé, que tinha seu tabuleiro nas imediações da Misericórdia, próximo de onde ficava a antiga Igreja da Sé. Mais adiante falarei mais sobre Luiza Franquelina da Rocha³⁷.

Tornaram-se grandes amigas. No final dos anos de 1930, Luiza da Rocha era iniciada na casa de Nezinho da Muritiba, no Recôncavo baiano, proeminente babalorixá do *ketu*, ligado à mãe Menininha do *Gantois*. Fora iniciada ao orixá *Oyá*, no ano de 1937. Frequentava algumas festas no *Tumbenci* de Marieta, as duas se achavam irmãos no santo, já que sendo *Beuí* de *Matamba*, eram as duas da mesma santa como ambas afirmavam. *Matamba* no angola correspondia (conforme a noção de equivalência de Bastide) a *Oyá* no *ketu*.

Segundo informações colhidas da mameto Zulmira de Santana França³⁸, o laço entre as duas ficou mais forte em 1941, quando Marieta *Beuí* deu a ainda iaô Luiza uma de suas filhas para que a cachoeirana fosse sua mãe pequena. No caso, a filha pequena de Luiza seria a gamo de *Zumbá*³⁹, na época com 7 anos, a menina Zulmira de Santana.

Do ponto de vista estrutural, no sistema religioso do candomblé, é de suma importância a vinculação religiosa através da eleição de uma mãe pequena e um pai pequeno no processo de iniciação dos iaôs. A mãe pequena e o pai pequeno se tornam a segunda pessoa mais importante para o iaô depois da *iyalorixá* ou do babalorixá (mãe e pai de santo respectivamente). Esse sistema se assemelha ao

³⁷ Há várias referências a ela em Parés (2006); Carvalho (2006); Santos (2009a); Santos (2013b).

³⁸ Cotidianamente, em nosso convívio no *Unzó Tumbenci*, mãe Zulmira, nossa mameto, sempre narrava e narra fatos antigos dos tempos de nossa avó Marieta Beuí. Em muitas dessas narrativas está a história aí citada.

³⁹ O conjunto de neófitos que é recolhido para a feitura de santo é chamado de barco; este barco é classificado seguindo uma rígida hierarquia que expressa o mais velho diante dos mais novos, que são assim definidos a partir do processo iniciático: o primeiro a ser “feito” será o *dofono* do barco e daí se seguirá uma ordem, o segundo será o *dofonitinho*, o terceiro, *famo*, o quarto será o *fomotinho* e o quinto será o *gamo*; caso da *muzenza* Zulmira – ela foi a quinta em seu barco. *Zumbá* é *inquice* a quem Zulmira se consagrou, e corresponde a *Nanã* no *ketu* e no *jeje*.

compadrio católico quando uma criança ao se batizar, passa a ter uma madrinha e um padrinho, sendo estes os mais importantes no critério da representação hierárquica e da obediência após os pais da criança. Em Parés (2012) há a informação de que nos templos voduns já existia a presença da *hunsó*, correspondente à mãe pequena, sem qualquer influência do catolicismo. Importante salientar que minha comparação entre compadrio católico e o sistema ritual dos pais e mães pequenas do candomblé, não tem a intenção de afirmar que o do segundo surgiu no Brasil por conta da interferência do primeiro. No fundo, a intenção é só apontar semelhanças funcionais.

Percebe-se, numa perspectiva teórica a ser vista em Costa Lima (2003), que as noções de família de santo no candomblé baiano se inspiraram, para além do grupo de parentesco africano, na constituição familiar consanguínea de tradição católica. O pertencimento religioso posto na vida de um iniciado, a partir da montagem de uma linhagem religiosa de prestígio, garante a este legitimidade e reconhecimento em seu trânsito no universo das chamadas religiões afro-brasileiras. Claro que as linhagens africanas também serviram de inspiração para a perfilação familiar em nossos terreiros de candomblé.

O candomblé baiano se teceu de variadas e intrincadas tradições culturais de origens africanas; desde sempre, como atestam historiadores e antropólogos, complexos elementos litúrgicos interpenetraram-se estruturando estas religiosidades na já mencionada estrutura conventual dos terreiros. Até os dispersos *calundus*⁴⁰, chamados de ancestrais do candomblé por estudiosos como Renato da Silveira (2010), já havia se misturado com muitos aspectos funcionais das religiões indígenas brasileiras, perfilando interpenetrações, como definiu Roger Bastide (1971), ou sincretismos religiosos e culturais, como teorizou Sérgio Ferretti (2006).

O encontro amigável e depois religioso entre Marieta *Beuí*, *mameto kwa nkisi* (mãe de *inquice*) de um terreiro congo-angola, com a então iaô Luiza de *Oyá* (filha na época de um terreiro *nagô-ketu* em Muritiba), espelha as relações de trocas religiosas que sempre existiram nisso que hoje chamamos de religiões de matrizes africanas e que, aqui, a título de síntese chamo de candomblé. A relação entre as duas filhas do vento (elemento mítico de *Oyá* e *Matamba*) fortaleceu-se e eternizou-

⁴⁰ *Calundus* seriam expressões dispersas da religiosidade banto, fora das estruturas conventuais, do candomblé atual; seriam agrupamentos religiosos que não seguiam uma sistematização como os candomblés passaram a ter depois da influência dos *jejes* em finais do século XVIII.

se no momento que, no *ariaxé*⁴¹, dona Luiza ajudou a dona *Beuí* na feitura de *gamo* Zulmira que, como quis o destino, se tornaria no futuro filha de santo de Luiza Franquelina da Rocha e assumiria o posto de *mameto kwa nkisi* do *Unzó Tumbenci*, após a morte de sua primeira mãe de santo, Marieta *Beuí*, em 1951.

Este encontro entre *Beuí* e Luiza em muito perfila as relações e trocas simbólicas entre o povo de santo convivendo e compartilhando os saberes das mais diversas nações. Isto que Roger Bastide (1971) qualificou como interpenetrações culturais estabelecendo dinâmicas que, desde sempre, foram fundamentais para o processo de consolidação do candomblé como religião, estimulando ampliações de parentesco entre membros de casas diversas e, mais que isso, membros de nações diferentes tornados irmãos de navalha ou compadres litúrgicos.

3.2.2 O exemplo de mãe *Xagui*

Outro exemplo, que pode ilustrar a abertura do congo-angola para receber sacerdotes advindos do *ketu* ou do *jeje*, aconteceu no ano de 1936, com mãe Carmélia de *Oxoguian*, iniciada no *Tumba Junsara*, por Ciríaco de *Kavungo*. Este *taata* de *inquice* convidou, na época, mãe Bada⁴², do *Ilê Axé Opô Afonjá*, para o auxiliar na feitura da menina, na época com 7 anos, já que o seu *Lemba* era *Oxoguian*, portanto o *ori* (cabeça) da neófita pertencia à nação do *ketu*, apesar de estar sendo iniciada num barco de monaquices e num terreiro de identidade congo-angola. *Bada* seria fundamental para as ritualizações que pediam uma feitura aos moldes do *ketu*.

⁴¹ Chama-se de *ariaxé* todo o complexo religioso que compõem as esferas de transmissão do axé num terreiro de candomblé. Refere-se ao *roncó*, mais precisamente o quarto destinado à iniciação, e ao grau de aprendizagem que se recebe durante o processo iniciático e na renovação das obrigações.

⁴² Maria da Purificação Lopes, segunda *iyalorixá* do *Ilê Axé Opô Afonjá*, substituiu mãe Aninha após a morte desta. Seu nome iniciático era *Olufan Deyi*, mas dizem que era de *Oxoguian* ao invés de *Oxolufã*, faleceu em 1941.

Ilustração 2: Mãe Xagui (Sem data)



Fonte: Acervo Terreiro *Tumbencé*.

Em termos litúrgicos, é através do jogo de búzios que se identifica o orixá e a nação de alguém que procura um terreiro. Tanto no texto de Aragão (2012), como em conversas informais com filhos do *Tumbencé*⁴³, o jogo de *Ciríaco* apontou que a nação de cabeça da menina Carmélia era *Oxoguian*, e, internamente, em sua feitura, a *iyá Bada* se utilizou de seus conhecimentos para consagrar aquele orixá na cabeça da menina. Seguindo as informações colhidas, o ritual do dia do nome, publicamente, seguiu normalmente os preceitos do congo-angola. Mas Carmélia passou a ser chamada de *Xagui*, *dijina* que traz visivelmente uma corruptela do nome *Oxaguian*.

Ainda segundo Aragão (2012), *Bada* teve um papel de suma importância para a vida sacerdotal de *Ciríaco*, sobre isso ele traz:

A história de *Ciríaco*, *Tata Lundyamugongo*, é um bom exemplo disto. Ao fundar seu terreiro, o *Tumba Junsara*, junto com o *Taata Kambambe*, do qual não consegui informações, teve ajuda do pessoal do *Bogum* com seu primeiro barco de *Azenza*, que foi composto por seis pessoas, os três primeiros, *Angorense*, *Nanansi* e *Jijau* foram iniciados segundo os ritos do *Bogum*, os outros três

⁴³ Tenho contato com vários filhos do *Tumbencé*. Tanto *Ricardo Nazazi Aragão*, que fez a dissertação aqui muito citada e que é *Kota* de *Nzazi* deste terreiro, como com a psicóloga *Veridiana Machado*, *makota* da *Bamburucema* de mãe *Xagui*, que defendeu na USP, no curso de Psicologia, um trabalho sobre o *inquice* Tempo, em junho de 2015.

foram iniciados de acordo com os ritos do candomblé Angola. Esta aproximação, segundo o Tata Zingue Lumbondo, Sr. Esmeraldo Emetério Filho, (popularmente conhecido por Xuxuca) e confirmado por Mãe Xagui, se deu devido ao rompimento de Ciriaco com Maria Neném, quando esta não lhe dera o Deká. Ainda segundo o tata Esmeraldo, quem dera o Decá a Ciriaco fora Mãe Bada. (ARAGÃO, 2012, p. 29).

Essas associações não se configuram tão simplesmente no âmbito simbólico, elas são estratégias e fenômenos históricos geralmente presentes em encontros culturais radicais – onde as diferenças são bem realçadas – como disse Todorov (1982). Nisso, além das interpenetrações e sincretismos, houve também, aquilo que Parés (2006) chamou de princípio de agregação, prática comum entre os povos jejes da chamada área gbe em África, trazida para o Brasil, e que consiste na assimilação de práticas litúrgicas e de divindades de outros povos; no caso africano e brasileiro, como já disse no capítulo anterior, alguns orixás nagôs foram agregados ao panteão *jeje-mahi*, como as *iyabás* lemanjá, *Oxum* e *Oyá*, e, em contrapartida, voduns foram agregados ao panteão nagô como *Nanã*, *Sakpata* ou *Omolu*, *Iroko* ou *Loko*, como exemplos.

Ao se estudar as chamadas nações de candomblé que sistematizam as heranças religiosas deixadas por várias etnias africanas no cenário religioso e cultural brasileiro, vários sentidos teóricos são usados para explicar as composições litúrgicas que, em nível maior ou menor, as diferenciam. O candomblé da Bahia tipifica um amálgama de nações rituais, ainda que suas casas mais prestigiosas endossem uma feição de pureza e de continuidade dos elementos fundantes das religiões que em África cultuavam, entre outras divindades, inquices, voduns e orixás. Os sistemas religiosos aqui desenvolvidos, tal como em várias regiões africanas, sofreram, numa perspectiva conceitual dialógica, os olhares analíticos dos conceitos mais usuais ao se estudar o nosso candomblé: sincretismo, interpenetração e agregação.

Como já vimos também no capítulo anterior, pesquisadores como Bastide (1971) questionaram um conceito de sincretismo que fosse delimitador, quando não preconceituoso, ao tratar as interpenetrações que se dão no contato entre as culturas, como algo aleatório e desordenado. Como já evidenciamos, ele pensou o sincretismo em termos de equivalências entre âmbitos cognitivos separados pelo princípio de corte, e não como fusão. Já Ferretti (2006) tratou, de modo aprofundado, o sincretismo como um eficaz instrumento de compreensão dos

fenômenos que se dão quando as culturas se encontram se retroalimentando e se alterando mutuamente. Parés (2006), por sua vez, alertou para o princípio de agregação que se manifestou nitidamente nas relações entre *fons* e iorubanos e suas trocas culturais, principalmente, no universo complexo de suas religiosidades.

O caso de *Bada* e *Ciríaco*, visto anteriormente, pode bem ilustrar o caráter dinâmico do candomblé no Brasil, explicitando o diálogo entre as nações, desenhando uma necessária convivência entre elas, mesmo que elas se postulem como organizações estanques ou fechadas em si para garantir uma suposta pureza ritual, que as defina enquanto nação diferenciada. Ao desenvolver esta pesquisa, em muitas interlocuções, deparei-me com várias avaliações do tipo:

Em lugares como a Casa Branca, que não mistura nações, não se corre o risco de fazer o santo errado; lá tive a certeza que faria o santo certo e do jeito certo. Fico assustada com essas casas que tocam tudo no angola, no ketu e jeje. As mais velhas daqui dizem que cada qual no seu cada qual, e essa mistura parece maluquice.⁴⁴

Esta fala sugere que as nações estão de fato separadas e que algumas dominam um repertório litúrgico mais profundo e “puro” no sentido de conservação dos ensinamentos africanos aqui chegados. Essa noção de pureza, muito recorrente ainda no universo religioso do nosso candomblé, acaba por negar as interpenetrações que esta religião sofreu e ainda sofre e sedimentando, do ponto de vista ideológico, a ideia de imutabilidade ritual que muitos sacerdotes defendem alegando preservar o legado deixado pelos mais velhos na tradição. Uma possível interpretação é que esse discurso da pureza ritual serve para legitimar, ou para tentar legitimar, a autoridade religiosa daqueles que o subscrevem.

Por outro lado, ao se fazer uma mínima verificação etnográfica e historiográfica, perceberemos que a história do candomblé é marcada por cruzamentos e trocas culturais profundas, e que o caso entre mãe *Bada* e *Ciríaco* é um entre tantos que expressam, além de solidariedade “entre nações”, aproximações vitais para a montagem do que conhecemos como candomblé em suas diversidades rituais.

É certo que os fundamentos e as questões políticas e contextuais que aproximaram *Bada*, *Ciríaco* e a menina Carmélia, podem ser dimensionadas sob a noção do *princípio de corte* de Bastide, no sentido de desenhar campos litúrgicos

⁴⁴ Interlocução com uma filha do terreiro Casa Branca, quando a mesma descrevia seu *Odé* e a importância de se fazer o santo num lugar de respeito e conhecimento como a Casa Branca.

antagônicos ou separados. *Bada* (*Olufan Deyi*) estava ligada a um dos mais proeminentes terreiros no modelo nagô-*ketu* de Salvador, o *Afonjá, Ciríaco* (*taata Lundyamugongo*) vinha da tradição Maria Neném (*mameto Tuenda Nzambi*), do congo-angola, Carmélia era filha consanguínea de Dona Archanja (*Nengwa Kassutu*) que assim como Ciríaco tinha sido iniciada por Maria Neném, e no ano de 1943, no bairro da Liberdade, fundaria o seu terreiro *Tumbencé*. *Ciríaco* estava em demanda⁴⁵ com seu povo angoleiro e buscou mãe *Bada* para completar suas obrigações. Ou seja, as participações rituais podiam responder a alianças e relações políticas, condicionadas pelas tensões e conflitos sociais. Segundo o jogo de *Ciríaco*, entre os *inquices* do seu barco de 1936, tinha um orixá e a sua feitura seria auxiliada por *Bada* do *Afonjá*. A feitura seguiria prescrições rituais que diferenciaria o orixá do inquice, todos os neófitos saíam juntos na *muzenza*⁴⁶, mas entre eles seria feito um *Oguian* (orixá *Oxoguian* ou *Oxaguian*) em acordo com rituais internos no nagô-*ketu*: o da menina Carmélia que depois de feita passou a ser chamada de *Xagui*. Juntos no mesmo *roncó*, sob a égide dos mesmos pais e criadores, mas separados de acordo com o princípio de corte visto em Bastide.

Vale ressaltar que segundo Aragão (2012) *Ciríaco* era filho pequeno de mãe *Bada*, que teria auxiliado Maria Neném na feitura do *Kavungo* do fundador do *Tumba Junsara*. Isso se assemelha com a história de mãe Zulmira que, na época de sua feitura, contou com a participação de *gaiaku* Luiza (ainda uma iaô do *ketu* nos idos de 1941) como sua mãe pequena e Marieta *Beuí* como sua mãe grande ou *mameto* de *inquice*.

3.3 Os barcos de Marieta *Beuí* e o fim do seu sacerdócio

O primeiro barco de Marieta *Beuí* foi tirado, segundo os relatos de mãe Zulmira e o livro com as anotações de Seu Emetério, em 1937: Maria das Dores Conceição

⁴⁵ Em conversas a respeito da feitura de mãe Carmélia com Ricardo Aragão, ele me informou de brigas entre *Ciríaco* e sua mãe de santo Maria Neném. Isso gerou a necessidade do mesmo buscar mãe *Bada* para lhe dar o decá. Mãe *Bada* teria sido sua mãe pequena em sua iniciação na casa de Maria Neném: Aragão, comunicação pessoal, Salvador, março de 2014.

⁴⁶ A palavra *muzenza* corresponde a iaô do *ketu*; também é a dança ritual das saídas que preconizam o nome do *inquice* gritado pelo *muzenza* em transe.

de Souza, filha de *Inkossi*, *dijina Tamatamba*, foi a *dofona*, tendo como *dofonitinha* Rita Maria, filha de *Lemba*, *dijina Jafurama*.⁴⁷

O segundo barco de Marieta *Beuí* saiu em 30 de novembro de 1941. Eram oito mulheres, entre elas duas meninas, uma de 07 anos e outra de 09. A *dofona* foi Valdeci Pereira da Silva, *dijina Kalendá*; a *dofonitinha* foi Laudilina dos Santos, filha de *Kukto* ou *Caiala*, a *dijina* era *Samba*; a *fomo* era *Idalina Martins Lima*, de *Dandalunda*, *dijina Zenguendá*; a *fomotinha*, *Maria Julia Nascimento*, de *Dandalunda*, *dijina Kealunda*; a *gamo*, *Zulmira de Santana* (07 anos de idade), de *Zumbá*, *dijina Jaoci*. A *gamotinha* era *Maria Tereza de Jesus Santana*, filha de *Zumbá*, *dijina Jalacinan*; a *vimo* era *Cridelcina Conceição de Souza* (09 anos de idade), de *Bamburucema*, *dijina Sinavulu*; a *vimotinha* era *Maria das Dores*, de *Kavungo*, *dijina Kavonge*. No dia do nome caiu *Duvalina Cerqueira de Jesus*, de *Roxo Mucumbi*, uma qualidade de *Inkossi*, *dijina Kamucumbi*, que deve ter dado o nome em janeiro de 1942.⁴⁸

O terceiro e último barco de Marieta *Beuí* foi no ano de 1945. Segundo informações de mãe *Zulmira*, a obrigação de dar o nome das monaquices foi em 19 de janeiro, e teve como *dofona* *Lucila Sacramento*, do *inquice Insumbo*, *dijina moximoango*; tendo como *dofonitinha* *Crispiniana Santos Borges*, filha de *Gongobira*, sua *dijina* era *Kirondirá*; a *fomo* era *Cassimira Nascimento*, filha de *Luango*, *dijina Kinambu*; a *fomotinha* era *Maria de Oliveira da Conceição*, de *Inkossi*, *dijina* não informada; *Maria Matilde de Castro*, de *Bamburucema*, *dijina Deloyá*.

Mãe *Zulmira* relembra que, neste barco, o nome da *gamo Deloyá* foi tomado por *Luiza Franquelina da Rocha*, sua mãe pequena, que tinha reaparecido nessa saída de monaquice. E que tinha sido sua irmã *Deloyá* a responsável por levar uma de suas filhas mais antigas, *Gonzolê*, filha de *Mutalambô*, que ainda é viva e foi feita por ela nos anos 60.

Os *taatas* (*ogãs*) e *makotas* (*ekedys*) que foram confirmados no *Unzó Tumbenci*, sob o comando de Marieta *Beuí*: *Manoel Bonifácio da Luz*, de *Zumbá* e *Insumbo*; *Eugênio Nascimento*, de *Zazi*; *Joaquim Santa Rosa*, de *Caiala*; *Joaquim Costa e Silva*, de *Oxóssi* (este *Joaquim* era português e irmão do ex-companheiro de

⁴⁷ Mais adiante veremos, com as falas de *Cridelcina Conceição de Souza*, que há a possibilidade do primeiro barco ter sido no ano de 1939.

⁴⁸ A “festa do nome” é o dia em que o neófito já iniciado grita, incorporado com seu orixá, o nome ritual dele. No *ketu* é chamado dia do *orunkó*, no angola dia da *dijina*, no *jeje* é *huim*, os três podem ser traduzidos como nome.

Marieta *Beuí*, Antonio Costa e Silva; o irmão retornou para Portugal e ele ficou vivendo aqui, chegando a ser confirmado *ogã* e participando ativamente desta religião negra). Entre as *makotas*: Inácia Nascimento Santa Rosa, de *Mutalambô*; Ilda (*Kilunda*), de *Matamba*; Leocádia das Virgens Lima, de *Dandalunda*, era a *ekedy* de *Ogum* do Carijó, o primeiro *inquice* a quem *Beuí* foi consagrada. Tinha também Benedita Muniz da Costa, filha de *Kavungo*, a *dijina* era Gidesú, era filha carnal de *Beuí* e foi confirmada *makota* de *Matamba*, em 1940, junto com seu tio carnal Joaquim Costa e Silva.

A morte de Marieta *Beuí* ocorreu em 19 de maio de 1951, quando ela era uma senhora de 64 anos. Há uma mítica em torno de sua morte, que foi lida, por algumas de suas filhas e outros membros de seu terreiro, na época, como uma espécie de infortúnio gerado por uma comida que teria sido preparada, no candomblé de um amigo da *mameto*, e, de modo acidental, talvez, teria sido mexida com uma colher suja com caldo de carneiro, restrição alimentar absoluta para as filhas de *Matamba*, isto que os angoleiros chamam de *quizila*. Comer desse alimento ocasionou uma forte diarreia em *Beuí*, que a levou a internamento em hospital no Subúrbio, vindo a falecer semanas depois.

Entre as entrevistadas mais antigas da comunidade *Tumbenci*, há Cridelcina Conceição de Souza, a *cota Sinavulu*, 83 anos, personagem importantíssima para a construção destas narrativas que contam a história do *Tumbenci*. Falarei mais sobre ela no próximo tópico, e, sobre a morte de sua mameto de *inquice* ela comentou:

Foi muito triste. Ela era forte e enérgica. Nunca ficava doente. Não tinha que ter ido àquele candomblé de Dioclécio Pitanga, era o pai de santo lá num candomblé da Praia Grande. Minha madrinha foi medicada por doutor Aníbal Silvano que era primo dela. Não adiantou, morreu sem ter retornado ao Guiriguiri. Foi enterrada em Periperi. Gaiaku Luiza, sumida há anos, nem foi ao enterro.⁴⁹

Com a morte inesperada de Marieta *Beuí*, mudanças drásticas ocorreram no terreiro. O filho carnal e caçula da mameto, Joaquim Muniz da Costa, resolveu de modo violento acabar com o candomblé; destelhou a casa, derrubou o barracão e expulsou todas as pessoas que lá moravam, tia Cidá (Cridelcina Conceição de Souza) comenta: “Ele jogou minhas roupas para fora de casa. A vida toda morei com minha madrinha, e tive que com minha mãe buscar outro lugar pra morar. Ele ficou

⁴⁹ Entrevista feita na casa da *cota Sinavulu*, no bairro de Brotas, em 06 de novembro de 2014, pela manhã.

enfurecido, passou por cima da vontade da irmã mais velha. Acabou com a Roça e depois vendeu tudo”.⁵⁰

Retomarei, de modo mais detalhado, ao fim do sacerdócio de Marieta *Beuí* na seção que aborda a trajetória da *cota Sinavulu*, apontando os destinos que *Unzó Tumbenci* seguiu após o falecimento de sua sacerdotisa maior.

3.4 A *cota Sinavulu*

Cridelcina Conceição de Souza, conhecida como *cota Sinavulu*, ou mais carinhosamente chamada de tia Cidá, em 2015 possuía 83 anos e é um importante membro do terreiro *Tumbenci*. Sua história de vida, assim como à da *mameto Zulmira*, se confunde com a trajetória desta casa de candomblé.

Ilustração 3: A *cota Sinavulu* (Tia Cidá – 2015)



Fonte: Acervo pessoal do autor.

Numa de nossas interlocuções, ao ser questionada sobre Marieta *Beuí*, ela disse:

Eu cheguei na vida de *Beuí* antes dela ser mãe de santo. Minha mãe biológica, Maria das Dores Gonçalves de Souza, morava na casa de

⁵⁰ Idem.

Beuí, no Beco do Tucano, na Baixa dos Sapateiros, e lá eu nasci, em 1932. Beuí foi minha madrinha de batismo, minha mãe de criação e minha mãe de santo. A primeira pessoa raspada no terreiro, foi minha mãe Das Dores, ela fez Inkossi, em 1939, e sua dijina era Tamatamba, por isso que eu digo que o nosso terreiro foi fundado nesta data, e não em 1936, como outros dizem. Só fez santo quando comprou a Roça, na Quinta das Beatas; a casa do Beco do Tucano era alugada e não tinha como servir de terreiro.⁵¹

De acordo aos relatos de tia Cidá, ela foi iniciada no segundo barco no *Unzó Tumbenci*, de Marieta *Beuí*, em 1941. Ela tinha apenas 09 anos de vida, e fora consagrada ao *inquire Bamburucema*, que também como *Matamba*, corresponde a *Oyá* no *ketu*. Como já vimos, em seu barco tinham, incluindo ela, 08 *monaquices*, todas do sexo feminino, sendo que duas crianças: ela que era a vimo, a sétima na sequência da feitura, e a *gamo* (a quinta) que tinha 07 anos e era nada mais nada menos: a menina Zulmira de Santana.

A *vimo Sinavulu* recebeu esta dijina depois de iniciada. Diz ter vivido uma infância muito feliz como uma criança de terreiro, realçando a importância do terreiro como comunidade que melhorava a vida de todos que ali moravam. Aqui se faz importante observar a força das trajetórias e o processo de laços e vínculos familiares que o candomblé traz para os indivíduos. Nesse sentido, cito Miriam Rabelo (2014, p. 55-56) que diz:

A vinculação com o candomblé é vista acima de tudo como obrigação: para a maioria, faz-se não por gosto – pelo prazer das festas, pela curiosidade, estudo ou desejo pessoal de aprofundamento – mas pela força da necessidade, pela demanda de entidades que nem no espiritismo de mesa branca encontram satisfação. Contrastando com o discurso da necessidade, está o da opção individual, que, conforme mostra Duccini (2005), domina entre iniciados de classe média.

Há muitas assertivas, quase todas grandes narrativas, sobre a chegada de pessoas no universo do candomblé. O texto mais recorrente é o da necessidade gerada por alguma afetação na área da saúde. Questões de dificuldades financeiras e desencontros amorosos acompanham quase sempre a demanda maior citada anteriormente. Se entregar ao santo é se abandonar ao eterno comando dele e de todas as prescrições litúrgicas que marcam o terreiro somadas as vontades e o exercício de poder do sacerdote ou sacerdotisa principal, mais os ocupantes dos cargos mais destacados na esfera religiosa.

⁵¹ Entrevista feita na casa da *cota Sinavuru*, no bairro de Brotas, em 06 de novembro de 2014, pela manhã.

A importância do terreiro como um território de resistência, de luta e de sobrevivência, é tema recorrente tanto para muitos membros destas comunidades, como para a maioria dos pesquisadores das religiões de matrizes africanas. A minha compreensão se adequa a noção de terreiro, a sua existência física, a sua espacialidade, como algo vital para a realização das mediações que garantem a sua sobrevivência como instituição religiosa. Inspiro-me, novamente, para essas assertivas, em Miriam Rabelo (2014, p. 140), que diz:

Para a mãe de santo, trata-se de garantir que o orixá possa tornar-se efetivamente um outro que mobiliza e atua no corpo de sua filha. E de conduzir ambos – filho e orixá – em um processo formativo do qual possam finalmente emergir como parceiros vinculados, mas relativamente autônomos - o que, do seu ponto de vista, só pode acontecer pela mediação do terreiro.⁵²

As falas de tia Cidá, discordantes da data quase oficializada da fundação do *Tumbenci* de *Beuí*, que seria em 1936/1937, pousam justamente na compreensão de que a feitura de sua mãe em 1939, quando tia Cidá tinha 07 anos (e ela lembra de muitas coisas da época), só ocorreu com a concretização do terreiro, em sua espacialidade, mais ou menos apropriada, para efetivação da feitura de *Tamatamba* – dona Das Dores. O terreiro é visto como lugar do que chamo, inspirado em Miriam Rabelo, de mediações tanto para as lideranças do mesmo, como para os liderados; a sua falta enquanto espaço físico, dificulta a concretização destas práticas religiosas naquilo que já chamei, à luz de Parés (2006), de estrutura conventual, que em muito diferencia o “moderno” candomblé dos antigos calundus coloniais. Portanto, o terreiro é o palco central das mediações que envolvem o estar do povo de santo no exercício de sua vida religiosa.

⁵² A centralidade do livro de Rabelo (2014) é a preocupação em etnografar realidades religiosas dentro do universo matricial africano, indo de experiências mais simples como a da Casa de Ritinha, que atendia com Boiadeiro, até experiências voltadas a estruturas mais organizadas como terreiro, como a de mãe Beata de *Logum Edé*, sem prescrever análises hierarquizantes e sem invalidar essas sacerdotisas em suas semelhanças e dessemelhanças. Estes estudos alcançam o candomblé praticado em Salvador, enovelando-se às suas especificidades e respeitando aquilo que a autora chama de “a voz das coisas”.

Ilustração 4: A *cota Sinavulu* (no centro, ocupando o lugar de mãe pequena do *Tumbenci*)



Fonte: Acervo pessoal do autor.

A fala audaz da *cota Sinavulu* rememora os nomes e eventos que marcaram sua trajetória de vida toda ligada à expressão do candomblé como religião e instrumento de sociabilidade específica. Seus relatos socioexistenciais narram com veemência a vida de casas de santo, de nações entrecruzadas, de críticas aos “mais vaidosos”, dos sacerdotes que ela mais admirou e os poucos vivos que ela ainda admira. Sua fala aponta alegria, mas por vezes, expressa certo ressentimento relacionado com seu destino como uma autoridade, uma conhecedora da religião, mas que ficou deveras apagada frente ao fato de ela mesma não ter se tornado uma *newgua* (mãe de santo como também é chamada no congo-angola) de *inquice*. Quando perguntada se tem saudades dos tempos passados, ela responde com altivez: “De algumas coisas, sim. Outras continuam iguais, muita vaidade e fofoca. Não gosto quando escondem a verdade. Muita coisa deveria ser revelada e ficou lá sem tempo para mostrar. Continuei e continuo por *Oyá*. Ela é meu tudo na vida”.⁵³

Ao falar sobre o *Unzó Tumbenci*, situado no Beco do *Guiriguirí*, na Quinta das Beatas, tia Cidá compõe com a sua memória muito do que ela experienciou, social e

⁵³ Conversa que tivemos, num intervalo da festa de Tempo, em 10 de agosto de 2014.

religiosamente, vivendo ali por mais de 12 anos. Quando Marieta *Beuí* morreu ela tinha apenas 19 anos e viu ali sua vida se transformar de maneira muito triste. Ela acompanhou o nascimento do terreiro com a “festa do nome” do *inquice* de sua mãe; ela esteve como *muzenza* no segundo barco, e, diretamente, diz ter participado da feitura das irmãs que chegaram depois dela:

A gente era uma casa pequena, o maior barco foi o meu e o de gamo, éramos 08. Depois que chegou a menina de Inkossi. A gente brincava, não passava necessidade, mas tinha que trabalhar, né? Você sabe, em terreiro se trabalha muito. Mas eu fui uma criança feliz ali, brincando e ajudando nos afazeres das coisas do santo. A morte de minha madrinha trouxe muito sofrimento para todos.⁵⁴

A *cota Sinavulu* é uma mulher de personalidade forte, considerada por muitos da comunidade *Tumbenci* como “brigona desde novinha”⁵⁵, e com o avanço da idade afirmam que ela ficou cheia de manias: adora banho quente e não sabe esperar a hora da comida. Suas conversas alegam o ambiente, em sua voz bem acima do tom normal por conta da surdez que acometeu um dos ouvidos. Gosto quando ela diz: “sou uma filha de *Oyá* com fundamento grande com o Velho”. Maiores detalhes nunca me deu, mesmo quando, por mim, perguntada.

Segundo tia Cidá, antes de ser consagrada à Matamba, Marieta *Beuí* teria sido iniciada para o *inquice Inkossi* em outro terreiro, no início dos anos 20. Depois, por demandas espirituais, encontrou Olegário Vicente de Araújo e ele fez *Bamburucema* nela. Não se sabe muito sobre isso, ela e *mameto* Zulmira, hoje, não tocam muito neste assunto, dizem não ter muito conhecimento do que ocorreu. Só se afirma que a cumeeira do *Tumbenci*, atualmente, em Lauro de Freitas, é dedicada a *Inkossi* e *Matamba*, os *inquices* centrais no *mutuê* (cabeça) de Marieta *Beuí*, que também recebia o *inquice* Tempo.

Em uma das muitas interlocuções que tive com mãe Zulmira, ela afirmou que mesmo fazendo o santo de novo, *Beuí* nunca tinha deixado de cuidar do *Inkossi* que “raspou” primeiro, por isso ele junto com Matamba deveriam ser a cumeeira do terreiro para todo o sempre.

A centralidade da cumeeira para o funcionamento de um terreiro dialoga em grau de importância com o *ngunzo*⁵⁶ que é plantado no chão do centro do barracão e

⁵⁴ Entrevista feita na casa da *cota Sinavulu*, no bairro de Brotas, em 06 de novembro de 2014, pela manhã.

⁵⁵ Segundo relatos informais no cotidiano do terreiro (diário de campo).

⁵⁶ Força espiritual para os congo-angolas que corresponde ao axé dos *nagôs-ketus*.

que serve como marca inaugural (e espiritual) de qualquer terreiro. Acima, em um alinhamento vertical, cumeeira e ngunzo interligam-se formando uma linha energética no barracão do terreiro que passa a significar o “coração” do culto, dada a importância do que se plantou no chão e, logo acima, se assentaram, um pouco abaixo do telhado, os fundamentos do *inquice* (ou *inquices*) que comanda este templo religioso. A energia ngunzo alcança os fiéis pela “entrada” dos pés e pelo centro da cabeça de cada um. No chão, se colocam elementos da força da casa no momento da inauguração, é o tempo presente em movimento; na cumeeira, colocam-se elementos materiais do inquice ancestral daquela comunidade, pode ser uma ancestralidade mais remota, ou mesmo, o inquice do sacerdote ou sacerdotisa que raspou o líder do terreiro aí fundado. Ou também, o inquice do sacerdote ou sacerdotisa que “abre uma casa”.

A noção latouriana de mediações se faz imprescindível aqui. Não só por ela conduzir algumas das análises da antropóloga Miriam Rabelo (2013), com as quais me filio, mas, por este entendimento de Bruno Latour (2012) compor uma visualização das articulações que são feitas entre humanos e não humanos, muito apropriadas para possíveis entendimentos de como são mediadas as relações e negociações no cotidiano dos terreiros, entre sujeitos materiais, seres encantados, espaço, tempo, seres humanos, tudo se constituindo relacionalmente, expressando a vida que está em todas estas coisas.

Como mãe pequena do *Tumbenci*, a *cota Sinavulu* tem que participar das principais atividades religiosas que envolvem aquela casa. Mas, nas festas, sua tarefa de maior destaque é cantar para os inquices e orixás. Quando o candomblé deve ser realizado na nação do *ketu*, a presença da *cota* é ainda mais requisitada, por ela possuir o maior repertório de cantigas aos orixás e nas vezes que a vi faltar, por motivos de saúde, o andamento dos cânticos ficou um pouco atropelado, já que, no *ketu*, cantar, no *Tumbenci*, é com tia Cidá.

Sinavulu representa uma típica dama do candomblé, circunscrita no rol das mais antigas em atividade. No terreiro, não a vejo fazendo atividades variadas, ou ela canta, ou ela, às vezes, corta quiabo preparando o *amalá*⁵⁷ de, como ela mesma diz, “minha santa”. Outras vezes ela auxilia mãe Zulmira a enfiar contas novas ou as antigas que quebram e só podem ser enfiadas pelas “mais velhas”. Em nossas

⁵⁷ Comida votiva, feita com quiabos e azeite, e dedicada a Xangô e Iansã (*Ketu*), Nzazi e *Bamburucema* (Angola) e *Sobô* e *Oyá* (*Jeje*).

interlocuções, a vi várias vezes “esquecendo” de detalhes e explicações que não queria me dar; contudo, ela de modo contundente, também negava algumas datas oficializadas do terreiro:

Não saberia dizer quando a Roça foi comprada, mas sei que foi inaugurada com a feitura de minha mãe biológica, em 1939. Tamatamba foi a primeira a ser feita por minha madrinha (Beuí); a gente morava no Beco do Tucano, depois que subiu para Brotas; o terreiro não pode ter sido fundado antes da feitura de minha mãe.⁵⁸

Em entrevista com mãe Zulmira, ela me apresentou o já mencionado livro de atas escrito por Esmeraldo Emetério de Santana, Seu Benzinho, nome dos mais importantes para a história do *Unzó Tumbenci*, como também, para a história de todo congo-angola na Bahia. Nesse documento, ele afirmava ter sido o terreno do futuro *Tumbenci* de *Beuí*, comprado em 1935; sua inauguração, portanto, aconteceria em 1937, com a feitura de duas monaquices (ou muzenzas): Maria das Dores Gonçalves Souza, *dijina Tamatamba*, e filha de *Inkossi*, e Rita Maria, a *dofonitinha* de *Lemba*, cuja *dijina* era *Jafurama*.⁵⁹

Esmeraldo Emetério de Santana era uma espécie de faz tudo no candomblé; localizado como *xicarangoma* (o tocador de atabaque no angola, o *ogã* do *ketu*). Quando mãe Zulmira assumiu o *Tumbenci*, em 1951, ele foi peça fundamental para a concretização do sacerdócio da iniciante que, na época, só tinha 17 anos. Ele conviveu muito com Marieta *Beuí* desde a sua feitura, na casa de Olegário Vicente de Araújo. Depois migrou para o terreiro de *Beuí* e quando esta morreu, passou a ser o braço direito de *gamo* Zulmira, que depois de empossada, no terreiro já em outra espacialidade (veremos isso adiante), deu a Seu Benzinho o posto de pai pequeno do *Unzó Tumbenci*.

Seu Emetério é um nome de muito vigor e uma figura central para pensar a história da nação congo-angola na Bahia. Ao longo dos anos, ele registrou num livro de atas uma série recordações de eventos e lembranças relativas às atividades do *Unzó Tumbenci*, que, como já foi mencionado, resultaram no que pode ser considerado um livro de memória do terreiro. Esse manuscrito é um tesouro para a comunidade religiosa e não sai do poder da mãe de santo. Toda vez que tive acesso a ele, foi na presença de mãe Zulmira.⁶⁰ Segundo esse documento, o terreiro teria

⁵⁸ Entrevista feita na casa da *cota Sinavuru*, no bairro de Brotas, em 06 de novembro de 2014, pela manhã.

⁵⁹ Entrevista realizada com mãe Zulmira, em 24 de julho de 2014.

⁶⁰ Sobre a importância da escrita e dos cadernos nos terreiros de candomblé, ver Castillo (2008).

sido comprado em 1935, passando a existir, para ele, desde essa data. Também, a feitura de Marieta *Beuí* teria sido em 1928, e o *inquire* de frente de Seu Olegário seria *Dandalunda* (no livro tem o nome *Oxum*) e não *Luango*, este seria o *inquire* mais cultuado, mas seria o segundo na cabeça do pai de santo de Marieta *Beuí*.

3.5 O drama social da sucessão religiosa de *mameto Beuí*

Sobre a convivência entre a *cota Sinavulu* e sua irmã de esteira, *gamo Zulmira*, a segunda me relatou:

A gente era bem brincalhona. As menores do nosso barco, as menores filhas de santo da casa. Eu comecei desde muito cedo a assumir muitas responsabilidades; minha mãe *Beuí* só queria que eu repartisse a comida, me chamava e dizia: vovó, divida tudo direitinho, você faz render; e eu dividia. Já crescadinha, eu criava as iaôs, o barco depois de mim, foi criado por mim; Cidá ficava mais afastada; com a morte de minha mãe, ela ficou mais afastada ainda, e eu corri para trazê-la para o terreiro que não podia fechar.⁶¹

O afastamento de tia Cidá respondia aos problemas que resultaram do processo de sucessão após o falecimento de *mameto Beuí*, acrescentados pelo temperamento autoritário do filho biológico desta, Joaquim Muniz da Costa, responsável pela destruição da roça após a morte da mãe. A *mameto Zulmira* hoje tem uma relação de simbiose com tia Cidá, ambas se orgulham de estarem vivas e juntas, guiando os caminantes do terreiro; sobre isso ela fala:

Quando minha mãe Marieta morreu, a mãe carnal de Cidá, Tamatamba, que antes gostava muito de mim, não viu com bons olhos a minha indicação para me tornar a sucessora; e passou a me destratar de maneira bem agressiva. E Cidá, como filha, também acompanhou a mãe num primeiro momento.⁶²

Perguntada sobre a indicação de *gamo Zulmira* para ser a sucessora de *Beuí*, tia Cidá ponderou: “Não vi. Não estava lá na hora. Soube depois e fiquei sem entender. Minha mãe era a mais velha e a que mais tinha convivido com minha madrinha (*Beuí*); outras de mais idade também não aceitaram a indicação de *gamo*. Eu aceitei depois”.⁶³

⁶¹ Entrevista realizada em 24/07/2014.

⁶² Depoimento dado em 04 abril de 2015 (Sábado de Aleluia).

⁶³ Entrevista feita na casa da *cota Sinavuru*, no bairro de Brotas, em 06 de novembro de 2014, pela manhã.

Percebi um forte desconforto da *cota Sinavulu* ao tratar deste assunto: a escolha de Zulmira de Santana para ser a nova mameto de *inquice* do *Unzó Tumbenci*⁶⁴. Entre vociferar, falar para si mesma, não terminar a frase, silenciar, atitudes que traduziam para mim coisas das quais a cota não queria falar, existia (e existe) uma evidente insatisfação dela com assuntos cruciais na vida: suas relações familiares consanguíneas não foram exitosas quando ela compara sua vida familiar com a de Zulmira. Zulmira se tornara uma expressiva mãe de santo, que soube administrar os sérios problemas que enfrentou ao longo dos anos. A mãe da *cota Sinavulu* poderia ter sido a indicada para a sucessão, pois era a filha de santo mais velha, a *humbona*⁶⁵ do *Tumbenci*. Ou mesmo, a própria *Sinavulu*, que tinha nascido na casa de Marieta *Beuí*, eram do mesmo *inquice*, poderia ter recebido a indicação.

Este drama social (TURNER, 1987) e religioso me fez indagar o que teria acontecido se Joaquim Muniz da Costa, filho biológico de *Beuí*, não tivesse destruído tudo e vendido a roça onde funcionava o *Unzó Tumbenci*. Este fato sem dúvida acarretou ainda mais problemas para a nova mameto, por misturar, de modo intenso, questões simbólicas, como o supremo sacerdócio, a questões materiais como o próprio terreiro e todos os bens materiais que ele resguardava? Tudo isso iria para mãe Zulmira, com apenas 17 anos, que não era filha biológica. Ao “quebrar” e vender a casa e terrenos, Joaquim Muniz da Costa só não tomou da sucessora os *ibás*⁶⁶ que guardavam os assentamentos de *Matamba*. De posse desses, mãe Zulmira seguiu uma dura caminhada para cumprir aquilo que ela chama de missão deixada por suas mães: *Matamba* e Marieta *Beuí*.

Outro aspecto de grande relevância repousa na questão da legitimidade perante a comunidade religiosa, onde parte expressiva de filhos e filhas não viam na gamo Zulmira uma sucessora à altura de Marieta *Beuí*, segundo alguns depoimentos, por esta ser ainda, no ano de 1951, muito jovem, praticamente uma criança aos 17 anos de idade. A sucessão resultou no que podemos chamar de crise

⁶⁴ Importante ressaltar que, segundo relatos de mãe Zulmira e tia Cidá, não houve o tradicional “jogo de búzios” para definir a sucessão no *Tumbenci*. Fontes orais e alguns registros em escritos sobre a memória do terreiro, atestam que já em seu leito de morte, a *mameto Beuí* indicava o nome de sua gamo Zulmira para ocupar seu trono sacerdotal. Os mais velhos da casa ratificaram o desejo da falecida *mameto* de ter Zulmira de Santana França, a *gamo Jaoci de Zumbá*, como a herdeira do *Unzó Tumbenci*.

⁶⁵ *Humbona* ou *humbono* é como também são chamados os sacerdotes supremos no *jeje-mahi*; em empréstimo às nações do *ketu* e angola, *humbono* se refere ao primeiro filho raspado no terreiro fundado.

⁶⁶ É o conjunto material (*otá*, bacia, pratos, quartinhas, ferramentas) que significa a presença física do orixá no sistema litúrgico chamado assentamento.

do pertencimento, ocasionada por uma *mudança de cena* com a morte de Marieta *Beuí*. Trato do episódio da sucessão sacerdotal à luz da noção de *drama social*, vista em Turner (1987), que divide esses processos de conflito social em quatro fases: 1. separação ou ruptura; 2. crise; 3. ação remediadora e 4. reintegração ou cisma. Conforme explica o próprio autor:

Eu comecei a ver um sistema social ou um 'campo' como um conjunto de processos pouco integrados, alguns aspectos comuns, algumas formas persistentes, controladas por princípios de ação discrepantes expressos em regras de costume que são ocasionalmente incompatíveis entre si. Este olhar deriva de um método de descrição e análise que eu chamei 'análise do drama social'. (TURNER *apud* MANTOVANI; BAIRRÃO, 2004).

Se Turner (1987) avalia os momentos de crise a partir de expressões sociais de conteúdo dramático, nada mais adequado do que compreender a sucessão da *mameto Beuí* como mudança de cena, impregnada de fenômenos descontínuos e desarmônicos, a serem resolvidos através de um (con) texto ritual, envolvendo atores e plateia, numa performance social que aproxima a vida cotidiana das pessoas com feições do mundo dramatúrgico vistas no teatro.

A menina Zulmira de Santana ao ser indicada por sua *mameto* para substituí-la no supremo sacerdócio do *Unzó Tumbenci*, deixava de ser a *cota*⁶⁷ de *Zumbá* e recaía na *liminaridade* (Turner, 2013), numa espécie de lugar temporário, não definido, protagonizando a crise do pertencimento vivenciada por sua comunidade religiosa.

A morte de *Beuí* abalou a ordem social do terreiro e promoveu mudanças drásticas que quase resultaram na extinção daquela casa religiosa. Como veremos na seção que trata da trajetória de Zulmira de Santana, a *gamo de Zumbá*, foi o empenho desta, com a colaboração de mais alguns, que fez o terreiro, em outras espacialidades, continuar a existir há 80 anos.

⁶⁷ Cota corresponde a ebomi dos nagôs. Seria uma filha ou filho de com 7 ou mais anos de iniciação e com suas obrigações rituais de 1, 3 e 7 anos cumpridas.

Ilustração 5: Mãe Zulmira (sentada à esquerda) e a *Cota Sinavulu* (à direita)



Fonte: Acervo Terreiro *Tumbenci*.

A *cota Sinavulu*, na cena histórica do *Tumbenci*, não pode ser vista como mera coadjuvante, e sim, como uma co-protagonista. Ao analisar suas falas e algumas atitudes em nosso convívio no terreiro, percebo, como já falei, certo ressentimento dela com os caminhos que a vida lhe impôs. Reiterando, ela mesma poderia ter se tornado uma mameto de inquice e ter conquistado um reconhecimento maior como sacerdotisa, como mulher de *ngunzo* (*axé*). Ela se dividiu entre o trabalho na Escola de Odontologia da UFBA, como atendente administrativa, as tarefas religiosas e a criação da única filha que teve em uma relação amorosa que, segundo ela mesma, não lhe foi muito satisfatória. Não se deixou questionar sobre sua vida pessoal. Hoje ela mora numa casa humilde no Alto do Saldanha, no bairro de Brotas. No terreiro, ela é tratada com carinho e paparicada com o valor histórico e sacerdotal que tem. Canta bem o *candomblé* em duas nações, no *ketu* e no *angola*, e figura, sem muitos esforços, como a *vitalícia* mãe pequena da casa. Gosta de narrar muitas histórias e quando *Bamburucema* se incorpora nela, a velha ganha vitalidade de nova, e a sua “santa” baila como se estivesse num corpo quase juvenil. Sobre sua vida no

candomblé ela diz: “o povo de candomblé é muito vaidoso, um quer ser melhor do que outro. Se não fosse assim eu achava uma beleza. Mas não, a vaidade e a falsidade falam alto lá dentro. Me cansei várias vezes com tudo isso. Mas tive que persistir. Bamburucema é minha vida”.⁶⁸

3.6 *Gaiaku* Luiza na trajetória do *Tumbenci*

Não se faz necessário, aqui, percorrer com profundidade os caminhos biográficos da eminente sacerdotisa Luiza Franquelina da Rocha, que ficou conhecida como a *gaiaku* Luiza de Oyá (CARVALHO, 2006; PARÉS, 2006; SANTOS, 2013). Mas, a sua interferência sacerdotal na vida espiritual da principal personagem deste trabalho, mãe Zulmira, é de suma importância para entender a configuração e confluência de nações vistas no *Tumbenci*. Nações estas, ora misturadas, ora separadas, distintas por um viés de escolha ritual, que cuja coexistência pode ser entendida através de um dos conceitos antropológicos mais vitais em Roger Bastide: o princípio de corte. Nesse sentido, *gaiaku* Luiza, seria um dos exemplos mais vigorosos dessa coexistência, separada, porém integrada, dos distintos saberes litúrgicos do candomblé.

⁶⁸ Entrevista feita na casa da *cota Sinavulu*, no bairro de Brotas, em 06 de novembro de 2014, pela manhã.

Ilustração 6: *Gaiaku* Luiza (2000)



Fonte: Acervo Terreiro *Huntoloji*.

Luiza Franquelina da Rocha nasceu em 25 de agosto de 1909, na cidade histórica de Cachoeira da Bahia. Proeminente reduto negro deste estado, que ficou famoso pela forte economia baseada no comércio de escravos, açúcar, fumo, das fábricas de charuto, além da beleza natural e arquitetônica, e da dual fama de “terra do candomblé e do feitiço”.⁶⁹

A menina Luiza cresceu num ambiente de religiosos do candomblé. Numa família em que ela teve treze irmãos, mas, contando com ela, só sobreviveram cinco. Nívea Alves dos Santos (2013, p. 30), em sua dissertação de mestrado, informa:

Miguel Rodrigues da Rocha (1885-1966) casou-se com Cecília Ovídia de Almeida (1882-1984). Dessa união nasceram treze filhos, todos naturais da cidade de Cachoeira, sendo que apenas cinco sobreviveram: Eugênio Rodrigues da Rocha (1906-2006), Aurino Rocha (1908-1977), Saturnina Mártir da Rocha (1910-1984), Joana Rodrigues da Rocha (1913-1998) e Luiza Franquelina da Rocha (1909-2005), nascida em 25 de agosto, era a terceira dentre cinco irmãos. Sua mãe havia tido oito gestações de meninos quando por fim nasceu Luiza.

De que forma a trajetória de *gaiaku* Luiza e o seu convívio e aprendizado nas várias nações de candomblé podem ser relacionados ao princípio de corte nos termos de Bastide? Nascida em Cachoeira, numa família de tradição religiosa, pela

⁶⁹ Sobre esta fama dual, ver Santos (2009).

parte paterna, ligada ao *Zoogodô Bogum Malê Seja Hundé*. Seu pai Miguel Rodrigues da Rocha foi durante muitos anos *pejigan* (o *ogã* que cuida do peji dos voduns), Luiza teve sua primeira iniciação na nação do ketu, no ano de 1937, no *Ilê Ibecê Alaketu Ogum Megegê*, na cidade de Muritiba, localidade dos Portões, no Recôncavo baiano. Seu babalorixá foi Manoel Cerqueira de Amorim, mais conhecido como Nezinho da Muritiba, filho de santo de mãe Menininha do Gantois. Segundo o livro de Marcos Carvalho (2006), não houve uma adaptação plena de gaiaku Luiza ao ketu e, principalmente, ao seu pertencimento ao terreiro de Nezinho da Muritiba; outras questões de ordem pessoal, como a beleza da iaô e a sua constante recusa aos assédios do babalorixá, fizeram a relação entre ambos ficar impossível, e após três anos estando nesta roça, a iaô Luiza a abandonou não retornando mais.

Sobre o fato da saída de Luiza do Ibecê, Nívea Santos (2013, p. 48) revela:

Fica evidente que a sua saída do primeiro terreiro repercutiu mal, causando certo distanciamento de seus parentes de santo. Além disso, essas pessoas questionavam a segunda iniciação de Luiza no jeje (em 1944) e se ela, de fato, aconteceu, e também a legitimidade do terreiro jeje, que ela abriu mais tarde, alegando que isso foi feito com a ajuda (grifo meu) de seu pai e não porque ela tivesse realmente esse direito adquirido através da iniciação. Conflitos gerados por este tipo de comportamento são comuns no Candomblé, pois denotam uma desobediência ou infração grave. Ao ser iniciado no Candomblé, o filho de santo passa a fazer parte de uma família religiosa, ao mesmo tempo em que obedece a uma hierarquia. Quando há um afastamento, além dos elos que são quebrados, ocorre a violação de um status adquirido desde a iniciação, envolvendo uma série de compromissos e obrigações entre pai e filho(a) ou mãe e filho(a), além do vínculo estabelecido entre o terreiro, o sacerdote e a divindade.

A feitura de Luiza Franquelina da Rocha, na nação do *jeje-mahi*, será no ano de 1944, começando no *Seja Hundé* e, por questões de ordem política⁷⁰, será terminada no terreiro do *Bogum (Zoogodô Bogum Malê Hundó)*, em Salvador. Ela foi iniciada por Maria Romana Moreira, Romaninha de Pó. Sobre ela, Romaninha, Parés (2006, p. 234-235) informa:

Romana participou na iniciação de muitos barcos em terreiros diferentes, mas filhos de santo próprios só foram quatro. O primeiro foi Vicente Paulo dos Santos, iniciado em 1935, com 12 anos de idade. Ele recebeu uma primeira obrigação no Bogum com Emiliana, mas foi posteriormente preparado por Romana em sua casa do

⁷⁰ São apontados por Santos (2013), Carvalho (2006), Parés (2006), vários conflitos em torno do nome de Luiza que dificultaram a sua feitura no *Seja Hundé*: o fato de já ter sido iniciada no *Ketu*, a sua aproximação da doné Romaninha que não a era sacerdotisa suprema deste terreiro, mas foi a responsável por sua iniciação.

Matatu, onde viveu até a morte, em 2001. Romana foi ajudada pelo velho Romão, ogã do Bogum, e por Caboco, do Seja Hundé. Como foi dito, Luiza Franquelina da Rocha foi iniciada em 1944. Existem ainda mais dois filhos de santo: Vitorino, que morava em Minas Gerais, e Mário, que morou no sertão baiano.

A história religiosa de Luiza Franquelina da Rocha, começada na nação de *ketu*, e, a partir de sua iniciação no *jeje*, irá transformá-la em uma sacerdotisa com trânsito ritual tanto na primeira quanto na segunda nação. Segundo a própria Luiza: “sou sabedora dos mistérios do *ketu* e do *jeje* marrino, mas não misturo nada, aqui é cada qual no seu cada qual, até gente do angola se cuida nesta casa”.⁷¹

Ela confluía para estas duas nações sem a intenção de misturá-las, em sua visão, ambas podiam coexistir, sem uma adulterar a outra. Tal como no princípio de corte utilizado por Roger Bastide (1971) para analisar o estar dos negros africanos frente aos ensinamentos católicos e a conservação de seus valores religiosos tradicionais; o africano praticava o catolicismo, sem deixar de pertencer à sua tradição religiosa. E o mais importante, no plano da sua consciência, os elementos litúrgicos se separavam e não afetavam o sentido de pertencimento do negro aos legados trazidos de África ou inventados em solos brasileiros que deram origem ao nosso candomblé.

Contudo, mesmo existindo a distinção entre uma religião e outra, as misturas e interferências recíprocas não podiam (e nem podem) ser evitadas. Por isso que a pureza ritual, principalmente no universo afro-brasileiro, nunca existiu (DANTAS, 1988).

Para pensar com mais exemplos o trânsito de sacerdotes e sacerdotisas do candomblé em várias nações na Bahia, faz-se importante narrar, de modo breve, a própria trajetória de Romaninha de Pó, doné iniciadora de Luiza no *jeje*-mahi, que em Parés (2006, p. 233-234) é assim descrita:

Romana foi uma mulher carismática e de grande conhecimento do fundamento, não só da nação *jeje*, mas também das outras ‘nações’. Ela transitava livremente entre o Bogum, onde estava encostada, e o Seja Hundé, onde nada se fazia sem a sua presença. Além disso, Romana também foi mãe-pequena do terreiro Bate Folha, de nação angola (*muxicongo*), fato que, aponta para as estreitas relações entre as nações *jeje* e angola. Frequentava com assiduidade o terreiro de Oxumaré. Alguns falam que Romana fez alguma obrigação de iniciação para Antonio Oxumaré, um dos primeiros chefes daquela

⁷¹ Retirada de uma conversa coletiva que professores e alunos do Colégio Sartre, tivemos com a sacerdotisa, em agosto de 2002, e foi por mim registrada.

casa. Romana também tinha livre acesso à Cacunda de Yayá e ao candomblé do Pinho, em Maragogipe, de nação nagô.

No sentido desta circularidade ritual ou dialógica entre as “nações” de candomblé, marcada pelo trânsito de sacerdotes e de outros membros religiosos, como *ogãs*, *ekedis*, *ebomis*, e até mesmo iaôs, evidenciam-se, de várias maneiras, os entrecruzamentos que pesquisei para a construção desta tese. O exemplo de Romaninha destaca-se para nos aproximar de *gaiaku* Luiza e assim, de mãe Zulmira, ambas mergulhadas em trânsitos litúrgicos dentro de três nações distintas, coexistentes, como se separadas, em consonância com Bastide (1971), pelo princípio de corte, mas não isentas da simultânea noção de *participação* perante os rituais que demarcam as diferenças entre o angola, o *ketu* e o *jeje*.

Reforçando a centralidade do que busco discutir aqui, ao analisar o caso de Maria Romana Moreira, a Romaninha de Pó, Parés (2016, p. 234) assevera:

Essa mobilidade de uma experiente sacerdotisa através de candomblés de nações diversas, na primeira metade do século XX, aponta para um fator que pode explicar certos fenômenos de assimilação ou transferência de valores e práticas rituais de uma nação para outra. Ora, são precisamente esses especialistas religiosos conhecedores do fundamento dos vários ritos (outro caso seria o de sua filha de santo *gaiaku* Luiza) os mais conscientes e cientes das diferenças litúrgicas. No entanto, essa prestação de serviços em vários terreiros, que às vezes podia responder a interesses materiais, não era sempre vista com bons olhos, e alguns acusaram Romana de ser uma ‘boêmia da religião’.

É importante destacar nestas observações de Parés a assertiva “os mais conscientes e cientes das diferenças litúrgicas”, referindo-se aos sacerdotes e sacerdotisas mais especializados nas diferentes nações, já que os elementos de consciência e ciência das diversidades míticas e rituais, principalmente, nos conduzem ao princípio de corte que ajudou Bastide (1971) a demonstrar que o humano negro praticante do candomblé e do catolicismo, ou pertencente a etnias diferentes ou a nações de candomblés “opostas”, sabiam diferenciá-las e conservavam estas diferenças numa ação a favor da preservação da memória e identidade em torno do legado histórico que os alicerçava social e religiosamente.

O caso *gaiaku* Luiza é, também, muito emblemático para expressar entrecruzamentos e coexistências rituais, já que, diferentemente de Romaninha, que só fora iniciada no jeje mahi, Luiza fora iniciada no *ketu* e no *jeje*. Mas não era apenas isso. Em suas andanças pela Bahia, principalmente entre Cachoeira e

Salvador, Luiza teve também alguns filhos pequenos em terreiros congo-angolas, no *Unzó Tumbenci*, de Marieta *Beuí*, e no *Ilê Axé Tomin Bokun*, de Manuel Rufino de Souza, conhecido como Rufino do *Beirú*, um taata de *inquice* que também era babalorixá e, em sua casa, também entrecruzava as nações de *ketu* e angola. Estas aproximações com o angola muxicongo deram a *gaiaku* Luiza certo domínio de rituais congo-angoleiros, e isso se ampliou ainda mais quando ela se tornou a mãe grande de minha personagem central, mãe Zulmira e a ajudou consolidar seu sacerdócio no *Tumbenci*, numa espécie de encruzilhada ritual que abrigava as três principais nações de candomblé da Bahia: o congo-angola, o *jeje-mahi* e o *nagô-ketu*.

Ilustração 7: *Gaiaku* Luiza abraçada com a *ekedi Iyá Coilê* no Presente de *Saluba* (atrás delas, mãe Zulmira)



Fonte: Acervo Terreiro Tumbenci.

Mãe Zulmira, como veremos na seção que trata de sua trajetória, herda, de *gaiaku* Luiza, domínio litúrgico para atuar, entre possibilidades e limites, nas três nações citadas anteriormente. Mais dedicada à nação congo-angola, mãe Zulmira a partir das intervenções sacerdotais de *gaiaku* Luiza se direcionará ao *ketu* como outra expressão de igual importância em sua vida espiritual, além de também ter acesso as profundezas do *jeje-mahi* no *Humpame Huntoloji*, em Cachoeira. Como se diz no candomblé, mãe Zulmira teve sua raspagem toda no congo-angola, apesar de sua *dijina* Joaci, parecer ser uma expressão em iorubá. Aliás, auxiliando no processo, em 1941, estava a iaô Luiza, que na época só tinha quatro anos de feita

no terreiro Ibecê da Muritiba, de nação *ketu*. Nos vários depoimentos, conversas formais e informais, ensinamentos, anedotas, narrativas sobre seu tempo de jovem, mãe Zulmira disse que depois do seu encontro com *gaiaku*, deixou de ser a gamo de *Zumbá* para ser Zulmira de *Nanã*, já que *gaiaku* Luzia, em seu jogo e vidência espiritual, dizia que a santa de gamo não era do angola e sim do *ketu*.

Nessa nova composição espiritual sofrida pela gamo Zulmira, e que veremos com detalhes mais adiante, podemos identificar ritos de passagem (GENNEP, 2011) que a “transmigraram”, ritualmente, da nação de angola para o *ketu*, sem fazer com que ela perdesse o seu título de mameto de inquice e o exercício do seu sacerdócio no *Tumbenci*. Essa capacidade de entrecruzar saberes asseguraram para ela, e também para muitos que a seguiam, a necessária legitimidade para que, a partir de suas obrigações com sua *gaiaku*, se tornasse também uma *iyalorixá* com direito de raspar filhos no *ketu*. Os ritos vivenciados por mãe Zulmira deram a ela a segurança devida e cobrada por sua idoneidade sacerdotal e pessoal. Ela foi para o *ketu*, como nos diz “amando demais minha raiz angola, que eu não abandonei jamais”.⁷²

Gaiaku Luiza foi de suma importância para a consolidação do sacerdócio de mãe Zulmira, foi a dinâmica e o trânsito religioso inter nações da primeira que deu a segunda essa trajetória entre as nações, que poderá também ser entendida, ao longo desta tese, como uma trajetória religiosa fincada naquilo que chamo de transnação, entre misturas e separações, ajustes e invenções, distinções feitas numa espécie de princípio de corte (BASTIDE, 1971), ou aproximações estabelecidas pelo sincretismo visto em Ferretti (2013), indo até o princípio de agregação (PARÉS, 2006). Entre os exemplos vistos nela mesma, da combinatória entre “participação”, “agregação” e “corte” podemos destacar o *inquice Zumbá* agregando-se à orixá *Nanã*, numa simbiose conceitual e ritual, na qual, duas tornam-se uma, sem nunca terem sido, de fato, distintas, de acordo com os mistérios que configuram o mutuê/ori (cabeça) de mãe Zulmira. A senhora dos lamaçais, entre *bakongos* ou *nagôs*, sempre esteve ali.

⁷² Anotações do diário de campo (julho de 2013).

3.7 Mãe Zulmira de *Zumbá*: a trajetória da menina, da mulher, da senhora sacerdotisa

Foi em 09 de maio de 1934, na cidade do Salvador da Bahia, nas imediações da Quinta das Beatas, bairro popular de maioria negra, que nasceu Zulmira de Santana França. Seus pais foram Idelfonso Boaventura dos Santos (que faleceu três anos após seu nascimento, em 1937) e Ana Cristina de Santana (falecida em 02 de setembro de 1992). Seus irmãos foram Flávio, Laurentino, Maria Cecília, Maria Cândida, Antonio, Dulce, Irene e Gildete.

De família muito humilde, desde novinha a menina Zulmira apresentava problemas de saúde, e aos três anos o quadro se agravou; uma conhecida de sua mãe, d. Maria das Dores, aconselhou a d. Ana Cristina a levar a criança aos cuidados de sua newgua Marieta, para que a mesma lhe ensinasse remédios e cuidasse de Zulmira espiritualmente. A newgua se encantou pela criança e pediu a sua mãe biológica que a desse para ela criar. Sobre esse episódio mãe Zulmira diz:

Não foi de papel passado, mas Beuí me tratava como filha. Aos sete anos voltei a ficar bem doentinha e minha mãe Beuí viu que era demanda de santo, eu tinha que ser feita. Chamou minha mãe carnal, pediu permissão para raspar Nanã, minha santa, em mim, com apenas 07 anos de idade. Foi em 1941.⁷³

Então, a mãe adotiva de Zulmira de Santana França, Marieta de *Matamba* (*Beuí*) recolheu sua filha adotiva num “barco de *muzenzas*”, onde tinham seis mulheres adultas e duas meninas (incluindo ela). Mesmo citando anteriormente, reitero aqui: as *muzenzas* eram Valdelice Pereira da Silva – *dofona de Mutalambô*; Laudilina Nascimento Lima – *dofonitinha de Kukêto*; Idalina Martins – *fomo de Dandalunda*; Maria Júlia – *fomutinha de Dandalunda*; Zulmira de Santana França (07 anos de idade) – *gamo de Zumbá*; Maria Tereza de Jesus Santana – *gamutinha de Zumbá*; Clidelcina Conceição de Souza (09 anos de idade) – *vimo de Bamburucema*; e por fim, Durvalina Silva – *vimutinha de Inkossi*. O dia do nome, ou a chamada saída de muzenza, foi em 30 de novembro de 1941.

De acordo às memórias da *gamo* Zulmira e da *vimo* Cidá, a vida em comunidade no *Tumbenci* era de fartura em relação a alimentos e de alegria no

⁷³ Anotações de diário de campo (julho de 2013).

convívio entre todos, era grande o carinho e o respeito que se tinha por Marieta *Beuí* – grande provedora e educadora dos seus filhos espirituais, biológicos e adotivos.

Sobre a espacialidade do terreiro, mãe Zulmira conta:⁷⁴

Era enorme a casa – logo na primeira parte, duas janelas de frente e duas janelas de lado para a Casa de Inkossi. Era *compridona*, saindo para o abassá (barracão), antes dele, tinha outra cancela. Ao lado do abassá, ficavam o quarto de Matamba e as iyabás, o quarto de Lemba, e bem escondido, o roncó (quarto onde ficam os neófitos iniciados) e o sabagy (quarto onde os monaques dormem, trocam suas vestes e também se arrumam os santos manifestados em seus filhos). No fundo, ficava o quarto onde dormiam as visitas.

Sem saber informar com precisão a metragem espacial da roça comprada, tanto mãe Zulmira como *cota Sinavulu*, afirmam que era bem grande e abrigava com qualidade a todos que nela moravam, um total de 16 pessoas permanentemente, fora os que vinham durante o calendário litúrgico. Logo na entrada, tinha uma cancela que dava feição de sítio ao terreiro. No Beco do *Guiriguirí* tinham oito casas, o *Tumbenci* fazia esquina com a casa de Minelvina; a cerca do terreno que demarcava a roça era de estaca e ficava logo na entrada; após a primeira cancela, tinha um pé de mangueira próxima a primeira casa de Inzila (Exu), a outra casa deste *inquice* ficava no fundo; descendo mais para o interior da roça vinha a casa de *Inkossi*, depois a de *Insumbo* (corresponde ao orixá *Omolu* do *ketu*).⁷⁵

Continuando sua descrição sobre o *Tumbenci* no *Guiri Guiri* mãe Zulmira afirma:

O abassá era de meia parede, feito de ‘taipa-taka’, depois passou a ser de ‘adobo’ de barro; lá perto dele, do abassá, ficava o cajueiro do *inquice* Tempo, assentado nesta árvore. Num cercado de folha tinha Catendê assentado; no pé de palmeira ficava a aldeia de caboclos. O terreno era uma ribanceira, descendo, se encontrava uma fonte dedicada a Dandalunda, Caiala e Zumbá, os *inques* femininos das águas. Na baixada, dentro do terreiro, em pedaços da chamada mata de Brotas, encontravam-se 13 pés de cajueiro; a terra ali fornecia fruta-pão, graviola, bananeiras (prata, nanica, terra, São Tomé, d’água), goiaba, manga. Encontravam-se na Roça todas as folhas rituais necessárias para o bom funcionamento das práticas religiosas do *candomblé*: nesse sentido, o terreiro tinha tudo.⁷⁶

Ouvindo mãe Zulmira falar sobre o seu terreiro em sua espacialidade original, destacando as amplas possibilidades de subsistência e conforto, contraste estes dizeres às descrições de autores como Edison Carneiro (2008) e Muniz Sodré

⁷⁴ Idem.

⁷⁵ Idem.

⁷⁶ Idem.

(2002) que atestam a profunda pobreza vivenciada por estes templos religiosos ao longo da sua existência no Brasil, mesmo diante da inestimável riqueza cultural e identitária que eles legaram à composição religiosa brasileira.

Impossível negar o terreiro como espaço irradiador de identidades e identificações de inspirações africanas. Digo qualquer terreiro circunscrito no rol das nações determinantes na história do candomblé baiano. Num olhar mais ensaiado sobre este tema, veremos que o princípio de agregação conceituado por Parés (2006) para atestar as trocas intra e interreligiosas dos *jejes*, acabou por influenciar todo o sistema religioso de matrizes africanas, agregando princípios iorubanos, congo-angolas, indígenas, sem esquecer, claro, no caso do Brasil, as interferências do catolicismo.

De fato, do ponto de vista de organização espacial, os terreiros de qualquer nação, na época da fundação do *Unzó Tumbenci*, possuíam as mesmas características e perfilavam as feições de pobreza material que acometia o povo negro e negro-mestiço na cidade da Bahia (Salvador). Sobre isso, Edson Carneiro (2008, p. 36) comenta:

A fisionomia geral da casa de candomblé não difere muito da das casas pobres, em geral, da Bahia. O material de construção se reduz a barro e armação de madeira, às vezes caiado. Em geral, repousam apenas sobre barro batido e só por vezes se pode encontrar chão de cimento ou de tijolos. Segundo a concepção corrente, as mulheres devem dançar descalças sobre o chão, nunca sobre soalho. Há alguns anos Natividade (Neve Branca), pouco antes formado em odontologia, realizou uma inovação na sua casa de Brotas, pondo soalho em todos os compartimentos. Outros candomblés começam a fazer o mesmo. As paredes da casa de candomblé não vão até o teto – inclusive, algumas vezes, as paredes externas –, e a sua espessura se mede pela vigota que as limita ao alto. A armação de madeira continua para cima, a fim de sustentar a cobertura, quase sempre de palha e, mais raramente, de telha vã ou de zinco. Na divisão da casa, perde-se um grande espaço com corredores, às vezes de 12 a 15 metros de comprimento, como no Engenho Velho, no Gantois, na Vila Flaviana. Ao lado desses corredores alinham-se pequenos quartos e salas que podem servir para os mestres mais diversos. Em redor da casa, abrem-se portas e janelas estreitas, pouco altas, toscamente acabadas e insuficientes à ventilação e à iluminação.

Mãe Zulmira e tia Cidá têm lembranças de fartura, conforto e de ampla espacialidade no terreiro – tudo que permitiu a elas uma infância feliz entre o ser criança e o ser monainquice, tempo para as necessárias brincadeiras e para as pesadas responsabilidades litúrgicas que lhes eram acometidas. Mais ainda para

mãe Zulmira que, desde os 10 anos, cuidava da divisão dos alimentos, participava de algumas obrigações mais fechadas e tinha se tornado uma espécie de “mãe criadeira”, aquela responsável por cuidar dos neófitos recolhidos no ronco para a iniciação.

Questionei mãe Zulmira e tia Cidá sobre o interesse delas, quando crianças, para o estudo e sobre as possibilidades de frequentar formalmente à escola, ambas chegaram a se matricular e a frequentar por pouco tempo, mãe Zulmira disse ter sofrido muito por conta do racismo e escondia sua condição de *monainquice* e não foi à frente nos estudos. Tia Cidá estudou um pouco mais cursando o que na época chamava-se de Primário.⁷⁷

Mãe Zulmira vivia para suas funções no *Unzó Tumbenci*. Cumpru suas obrigações de 1, 3 e 7 anos, tornando-se cota (ebomi) em 1948, com apenas 14 anos de idade. Portanto, sua sociabilidade e maneiras de “ver o mundo” orientavam-se pelo o que ela aprendia no terreiro. Sobre isso ela diz: “o terreiro era minha casa, minha escola, meu lazer, minha vida.”⁷⁸

O terreiro é um espaço construído como comunidade litúrgica imprescindível para a existência dos cultos religiosos afro-brasileiros. Sua espacialidade permite o sentido de abrigo tão vital à experiência do pertencimento. *Ser de/estar no terreiro* é o que afiança a pertença de um indivíduo para ele mesmo, para sua comunidade, para o chamado povo de santo em geral e para os que não são de candomblé.

Como diz Michel de Certeau (2012) o espaço é um lugar praticado. E essa noção de espaço, inspirada na fenomenologia de Merleau-Ponty, me faz perceber que a vida do terreiro em atividade é que o faz irradiar o Axé. Sobre a diferenciação entre espaço e lugar, Certeau (2012, p. 184) afirma:

É um lugar a ordem (qualquer que ela seja) segundo a qual os elementos são distribuídos em relações de coexistência. Encontra-se aqui, então, excluída a possibilidade de duas coisas estarem no mesmo lugar. A lei do ‘próprio aí reina’... Há espaço desde que se considere vetores de direção, quantidades de velocidade e a variável tempo. O espaço é um cruzamento de móveis... O espaço estaria em relação ao lugar da mesma forma que a palavra quando é pronunciada... Em suma, o espaço é um lugar praticado.

O terreiro só existe como lugar praticado e compartilhado numa gama de infinitas atividades relacionais entre as coisas, os seres encantados e os seres

⁷⁷ Anotações do diário de campo (janeiro de 2015).

⁷⁸ Anotações do diário de campo (fevereiro de 2015).

humanos. É o espaço que congrega e se expande à dinâmica do axé que se retroalimenta no cotidiano da vida religiosa e que torna o terreiro “lugar praticado”.

Lugar de aprendizagem rigorosa e de manutenção de sistemas hierárquicos que devem ser estabelecidos pela prática da *obediência*. Por isso, a certeza dos “mais velhos” é que o bom filho será bom pai porque obedeceu e assim, Ihe foi permitido aprender.

Sobre o aprendizado nos terreiros, Rabelo (2015, p. 237) formula:

Aprender leva tempo. Não só porque juntar porções de conhecimento é tarefa que não se resolve segundo uma linha de continuidade previamente estabelecida, mas ao sabor de oportunidades que podem ou não se oferecer, mas também porque exige do iaô que viva intensamente o lugar que Ihe é reservado no terreiro: e esse é o lugar de alguém que está na base de uma hierarquia mais ou menos rígida. Para aprender, iniciantes devem primeiro obedecer. Ou melhor, obedecer é condição para que o aprendizado seja deslançado e essa condição também precisa ser aprendida.

Mãe Zulmira disse ter sido uma criança traquina, mas ao mesmo tempo extremamente obediente frente às questões do seu terreiro. Lá dentro, teve que aprender a obedecer e a aprender os rituais necessários; por conta de sua disciplina, como depõe, assumia tarefas litúrgicas mais profundas que suas irmãs mais velhas em idade e também no tempo de iniciação.⁷⁹

Nessas suas incursões, desde muito cedo, nos mistérios da religião, desenhava-se ali, subliminarmente, o que o destino Ihe reservava dentro do candomblé. De uma forma abrupta, aconteceu o inesperado, em 19 de maio de 1951, Marieta *Beuí* faleceu e seu legado espiritual foi deixado para a *gamo* Zulmira de *Zumbá*, na época com 17 anos de idade, a mais nova em faixa etária entre todas as suas irmãs de santo. Chegou ao trono sacerdotal do *Tumbenci*, quando este fora totalmente destruído pelo filho biológico da *mameto* falecida.⁸⁰ Mas selou sua palavra com *Matamba*, o *inquice* de *Beuí* que era (é) como se diz no candomblé: a sua navalha. Assumiu um terreiro que não mais existia fisicamente, viu muitas de suas irmãs Ihe virarem às costas, e o primeiro pedaço de terra que conseguiu para construir um barracão e abrigar os ibás de sua *mameto* foi dado por sua mãe biológica, d. Ana Cristina de Santana. Os taatas mais velhos da casa foram de suma

⁷⁹ Anotações no diário de campo (julho de 2015).

⁸⁰ Nem mãe Zulmira e nem tia Cidá, nem ebomis ainda vivos que conheceram Joaquim Muniz da Costa, filho consanguíneo de Marieta *Beuí*, souberam ou quiseram afirmar as verdadeiras causas que o levaram a destruir o terreiro e a expulsar todos os agregados e filhos adotivos que lá viviam sob a responsabilidade de sua mãe.

importância em sua caminhada, entre eles: Esmeraldo Emetério de Santana (Seu Benzinho), personagem mítica ligado ao candomblé congo-angola e relatado acima neste capítulo.

Ilustração 8: Mãe Zulmira e d. Ana Cristina (sua mãe biológica, falecida em 02 de setembro de 1992) – Anos de 1980



Fonte: Acervo Terreiro *Tumbenci*.

Foram muitas tentativas de mãe Zulmira para reconstruir o seu terreiro *Tumbenci*. O terreno, dado por d. Ana Cristina, ficava numa ribanceira e, em tempos de chuva, o barracão e outras edificações cediam e tinham que ser feito tudo novamente. Faltava dinheiro e, às vezes, coragem para prosseguir. Em 1954, mãe Zulmira fez o *mucondo*, como se chama no angola o ritual fúnebre, de três anos de morte de Marieta *Beuí*, e a partir daí começou a dar as obrigações de suas irmãs que ficaram com ela tornando-se suas filhas de santo.

Sem ter um espaço seguro e definitivo para as celebrações maiores, mãe Zulmira realizava reunião de caboclo para “Seu Mata Virgem” e “Seu Imbira”. Foi neste ano de 1954 que começou a namorar com Djalma França, que também era seu primo consanguíneo. A centralidade de sua luta era cumprir a missão que lhe foi legada por *Matamba* através de sua *mameto* Marieta *Beuí*. O tempo passando, a vontade de casar crescia, mas *Zumbá (Naná)* só permitia o casamento depois que mãe Zulmira cumprisse certas obrigações e dessa vez teria que procurar aquela que

fora sua mãe pequena em 1941 e fazia anos que ela não a via, ou melhor, nem a conhecia direito.

Então, foi em 1958, no bairro da Liberdade, que mãe Zulmira reencontra Luiza Franquelina da Rocha, agora uma *gaiaku* do *jeje-mahi* e não mais uma sacerdotisa do *ketu*, como ela era quando lhe serviu de mãe pequena. O encontro será promissor. Várias consultas começaram a ser feitas e vai ser no início do ano de 1959 que as obrigações se concretizarão. Sobre isso, já escrevi em outra parte:

[...] A obrigação foi marcada para 27 de janeiro de 1959. Gaiaku Luiza deixou de ser a mãe pequena e passou a ser a mãe grande da mameto de inquice Zulmira de Zumbá. [...] Em 2 de fevereiro de 1959, gaiaku lhe entregou a Cuia, numa espécie de decá, à mãe Zulmira, dando a ela o direito e o dever de 'raspar' filhos na nação do ketu. Fato de grande relevância na história sacerdotal da mameto Zulmira, que depois deste evento poderia designar-se também uma *iyalorixá*. (MARCOS, 2015, p. 283).

Ilustração 9: Mãe Zulmira em 2 de fevereiro de 1959



Fonte: Acervo Terreiro *Tumbenci*.

Depois das obrigações cumpridas, da sua efetivação como *newgua/mameto* do congo-angola e *iyalorixá* do *ketu*, pelas mãos de *gaiaku* Luiza de Oyá, o que mãe Zulmira mais queria era casar.

O casamento com Djalma França ocorreu em 07 de maio de 1960. Desta relação que, até a presente data dura 56 anos, nasceram Dizorilda de Santana França (27 de janeiro de 1961), Derivaldo de Santana França (05 de março de 1962 – falecido em 29 de outubro de 2012), Ana Cristina de Santana França (20 de agosto de 1967), Denis de Santana França (27 de janeiro de 1976). É importante ressaltar a presença de Lindinalva Boaventura (11 de janeiro de 1955), sobrinha consanguínea de mãe Zulmira, que a criou desde os 03 anos de idade como filha: portanto, na compreensão da família, Seu Djalma e d. Zulmira tiveram 05 filhos – o que forma sua familiar nuclear. São oito netos e um bisneto.

3.7.1 Sob a ação da navalha: os barcos de mãe Zulmira

Importante ressaltar que até o seu reencontro, em 1958, com *gaiaku* Luiza, os preceitos religiosos que mãe Zulmira praticava eram todos ligados ao congo-angola. Sua escola, nesta nação, foi Seu Benzinho, como ela mesma diz:

Seu Benzinho, juntamente com mãe Beuí, foi meu grande mestre. Ele sabia tudo do angola. Quando minha mãe morreu, para eu assumir conforme as regras dos mais velhos, eu tive que aprender muita coisa e ele foi um verdadeiro pai nos ensinamentos da 'seita'. Além de me dar força nas horas difíceis.⁸¹

A *cota Sinavulu* diz que *gaiaku* Luiza mudou muita coisa no cotidiano do *Tumbenci*:

Se fosse pela vontade dela deixava de ser angola e só seria ketu, puxando pro jeje, né? A santa de gamo passou a dançar só no ketu, na festa do presente, dia 26 de julho. A forma de assentar alguns santos mudou e até o preparo que tempera o otá deixou de ser como era no tempo de Beuí. O primeiro barco de gamo foi com a mãe de Eliza, e no ketu.⁸²

Nota-se, assim, como através das trajetórias de vida e das relações que articulam a sociabilidade dos humanos, as práticas rituais e os arranjos litúrgicos sofrem mudanças no devir do que aqui chamamos de transnação. Sobre a presença

⁸¹ Anotações do diário de campo (agosto de 2015).

⁸² Anotações do diário de campo (janeiro de 2015).

do *ketu* na vida de mãe Zulmira, *gaiaku* Regina, atual liderança do *Huntoloji*, em conversas após as celebrações no *Tumbenci*, declarou: “A família de mãe (Zulmira) toda é *ketu*. Veja Zó, Dal, as sobrinhas dela, *Iyalandê*. *Iansimbi* só fez no angola por questões de saúde. Como *gaiaku* fez, o enredo de mãe é com o *ketu*. É de família”.⁸³

Pode parecer que as pessoas do axé não se preocupem, como alguns antropólogos afirmam, com questões de pertencimento, com as direfenças entre as nações, com aquilo que eles chamam de “essência”, mas presenciei várias discussões sobre a feição do terreiro se configurar em duas nações e vi debates inflamados sobre a predominância do angola em relação ao *ketu* no *Tumbenci*.

Num dos debates, a *cota Iansimbi* (Ana de Santana Cabral, filha de santo e carnal de mãe Zulmira) afirmou: “Aqui são duas bandeiras: angola e *ketu*. Tem espaço para as duas. Desde que nasci foi assim. A diferença é que tem mais gente do angola que do *ketu*. Temos que respeitar, igualmente, as duas. Danço com o mesmo amor tanto numa como na outra”.⁸⁴

A *ekedi* Dizorilda Santana, chamada de *Iyá Coilê* (também filha carnal da mãe de santo), disse:

Não vejo problema existirem ao mesmo tempo as duas nações. Que bom que agente celebra nas duas. Agora, adoro quando toca no *ketu*, mexe comigo, sei lá, é minha essência falando alto, me tocando. Aqui nossa mãe busca equilibrar tudo dizendo: cada qual em seu cada qual.⁸⁵

Uma *abiã* (com mais de 20 anos na casa) que se desligou do *Tumbenci*, por conta do “hibridismo ritual” segundo ela, ouvindo esta discussão, em março de 2014, depois me informou:

O *ketu* sai em desvantagem aqui, toca pouco, só nas obrigações de quem é *ketu*. Foram poucos barcos no *ketu*. É minha nação, tem que tocar mais nela, rezar mais nela, para que haja aprendizado... Não consigo aprender direito no angola, é algo que não está na minha ‘essência’. Quando é no *ketu* tudo eu aprendo mais rápido. Pena que são poucas vezes.⁸⁶

Este é o cenário que encontrei como filho de santo e logo depois como pesquisador. A primeira coisa que observei durante a pesquisa é que não houve nenhuma ação premeditada, ou desejo prévio de mãe Zulmira em pertencer a duas

⁸³ Anotações do diário de campo (julho de 2014).

⁸⁴ Anotações do diário de campo (março de 2014).

⁸⁵ Idem.

⁸⁶ Idem.

ou mais nações. Sua trajetória a levou a isso. Seu encontro desde a sua feitura com *gaiaku* Luiza a colocou entre o angola (nação herdada de sua mãe *Beuí*), o *ketu* e o *jeje*. A própria *gaiaku* Luiza já vinha de um cenário amalgamado entre duas nações, que em si também já possuíam seus hibridismos por mais que isso seja negado.

Introduzo esta discussão, antes de narrar as feitura de orixás, inquices e voduns, empreendidas por mãe Zulmira, para ilustrar os profundos desafios que a jovem sacerdotisa teve que enfrentar no sentido de manutenção da roça herdada, do redimensionamento espiritual que teve que aceitar e se adequar em relação ao pertencimento do seu *mutuê/ori* ao *ketu* – como havia me referido em passagens anteriores, numa espécie de *transmigração ritual* em que seu *inquice Zumbá*, aos cuidados de *gaiaku* Luiza, passaria a ser o orixá *Nanã*, tendo dali em diante fundamentos internos e celebrações públicas aos moldes litúrgicos da nação de origem iorubana. E lhe dando mais trabalho: teria que dominar a liturgia do *jeje-mahi* praticado no terreiro de sua nova mãe grande: o *Huntoloji*.

De 1958 até os dias atuais, estar entre o congo-angola, o *jeje* e o *ketu* – foi a trajetória sacerdotal de mãe Zulmira, considerada pela própria *gaiaku* como a sua primeira navalha e filha de santo mais antiga. Se Seu Benzinho (Esmeraldo Emetério de Santana) promoveu alicerces frente aos repertórios rituais do angola, *gaiaku* Luiza acolheu mãe Zulmira, mas a impulsionou a um formato sacerdotal, configurado num “entre nações”, que não era bem visto pelos puristas do candomblé: as chamadas casas tradicionais e muitos intelectuais que as referendavam.

Sobre a epifania do seu verdadeiro pertencimento ao *ketu* – sendo esta a nação do seu orixá de frente, mãe Zulmira revelou:

Levei um susto de início. Depois confiei e aceitei. A santa aceitou. Era uma missão maior cuidar de pessoas em duas nações, depois em três. Aceitei. Só nunca deixei que me afastasse do meu angola de origem, isto não. Sempre busquei diferenciar cada uma delas, me esforçava para aprender assim: cada qual no seu cada qual. Não quis me aprofundar muito no jeje; no angola eu já tinha e aprendi com *gaiaku* Luiza tudo que sei sobre o *ketu*. Cumpro o calendário de obrigações da minha casa e da mesma forma, sempre em janeiro ou em outras datas de obrigação, cumpro o calendário de Cachoeira (se referindo ao *Huntoloji* que desde os anos 60 funciona em Cachoeira). Enquanto vida e saúde eu tiver será assim como prometi a *gaiaku* Luiza.⁸⁷

⁸⁷ Anotações do diário de campo (agosto de 2015).

É notório o forte carinho e orgulho que mãe Zulmira tem com o angola – esta nação é o novelo maior do seu envolvimento com o candomblé –, já que, dos 7 aos 24 anos de idade, viveu cotidiana e exclusivamente o congo-angola herdando o terreiro de sua mãe adotiva e mãe de santo.

Mas será na nação do *ketu* o primeiro barco que mãe Zulmira vai recolher e raspar com o imprescindível auxílio de sua *gaiaku* Luiza. Vejamos. Em 24 de abril de 1966, mãe Zulmira, pela primeira vez na condição de *iyalorixá/mameto* raspou, na nação de *ketu*, Elza Ala Costa, filha de Oyá e Gildete Boaventura dos Santos, filha de *Obaluaê*. Até então, ela só tinha dado “comida aos santos” do *Tumbenci* e completado algumas obrigações de suas irmãs que ficaram no terreiro. O terreiro ainda funcionava em Cosme de Farias, num terreno comprado por ela e o marido Djalma França.

Em 28 de janeiro de 1966, ela confirmou um *taata (ogã)* e uma *makota (ekedi)*, em Cosme de Farias (Quinta das Beatas) oficialmente o primeiro “barco”⁸⁸ no angola, mas sem os fundamentos e as especificidades do que seria fazer uma iaô ou *muzenza*: ensaiar, raspar, pintar, ensinar a rezar, conduzir para o dia do nome, organizar a Quitanda, a Inquita, ou o Panã.⁸⁹ O *taata* foi seu irmão Silvio Boaventura dos Santos, de *Dandalunda* com *Inkossi (dijina Muquêbe)* e Antonia Santos da Luz (*dijina Raianzine*), de *Inkossi* e Caiala.

Importante ressaltar, segundo os relatos de mãe Zulmira, que as instalações do terreiro em Cosme de Farias, depois da destruição de sua primeira sede pelo filho biológico de *Beuí*, sempre funcionou de maneira precária. As condições financeiras da *mameto/iyalorixá* não permitiam avançar para instalações mais apropriadas e dignas para o culto de inquices, orixás e voduns.

Três anos depois da iniciação de seu irmão Sílvio Boaventura dos Santos, em 02 de fevereiro de 1969, o *Unzó Tumbenci* sai da Quinta das Beatas e vai para o município de Lauro de Freitas – Bahia. Primeiro na região do Araqui. Em 19 de outubro de 1969, é confirmado na roça do Araqui, Antonio Boaventura dos Santos (*Taata Kassiquendê*) filho dos *inquices Inkossi e Catendê*. Ele foi confirmado para o caboclo Mata Virgem – entidade muito importante para o *Tumbenci* e que será melhor apresentada no 3º capítulo desta tese.

⁸⁸ Chamarei de barco, como nos referimos no *Tumbenci*, em tom de brincadeira, a reunião no *roncô* de postulantes a *makota* e *taata*, *ekedi* e *makota*, mesmo sabendo que o termo barco refere-se pontualmente aos neófitos iniciados como *adoxos* para o orixá.

⁸⁹ Sobre ritual de *Quitanda*, *Inquita*, *Grá*, Panã, ver Costa Lima (2003), Parés (2006), Santos (2013).

Um dos pontos de afirmação de mãe Zulmira como sacerdotisa maior do *Tumbenci*, foi contar com o apoio de seus parentes, onde muitos foram por ela consagrados ao culto no angola e no *ketu*. Isso lhe trouxe mais segurança para o exercício de seu sacerdócio, principalmente a presença logística de seu irmão Silvio (já referido anteriormente).

O primeiro barco de rodantes de mãe Zulmira na nação congo-angola, foi de quatro noviças: Eulina Nascimento Santos, filha de *Dandalunda* e *dijina Combealunda*; Cleonice Matilde de Castro, filha de *Mutalambô*, *dijina Gonzolê*; Altair Boaventura dos Santos – filha de *Bamburucema*, *dijina Mavandu*; Gersonita dos Santos Silva – filha de *Inkossi*, *dijina Taracumbê*. O dia do nome foi em 30 de novembro de 1969.

O segundo barco do congo-angola, de cinco muzenzas, saiu em 29 de abril de 1973. Era composto por: Nilzete Nascimento, filha de *Nzazi*, *dijina Kinambu*; Ana Cristina de Santana França (filha consanguínea de mãe Zulmira, na época com 05 anos.), filha de *Dandalunda*, *dijina Iansimbi*; Enedite Barbosa, filha de *Lemba*, *dijina furaman*; Maria José Ala Costa, filha de *Zumbá*, *dijina Naocy*; Neilde Nascimento, filha de *Bamburucema*, *dijina Sinavuru*.

No ano seguinte, em 19 de maio de 1974, saíram duas iaôs: Jandira Marques Ribeiro, filha de *Ogum*, *orunkó Onirê*; Domiciana Patrocínio dos Santos, filha de *lemanjá*, *orunkó Eualê*. Este foi outro barco tirado na nação *ketu*, por isso, substituir o termo *dijina* pelo termo *orunkó*.

Em 1976 mãe Zulmira preparou mais três filhas de santo, embora em momentos e lugares distintos. Em 18 de junho de 1976, foi feita Rosenita Basco (em sua casa, no bairro de São Caetano, o que é uma prática relativamente comum), filha de *Matamba*, *dijina Acaramossi*. Semanas depois, em 09 de julho de 1976, saiu um barco de uma única *muzenza*, Lícia Maria de Jesus (conhecida como Neta), filha de *Angorô*, *dijina Cajamungongo*. Finalmente, em 26 de setembro de 1976, Eunice Urbano Teixeira foi consagrada a *Gongobira*, *dijina Talamín*. O fato dessas obrigações ocorrerem por separado, sugere as dificuldades logísticas e de outra ordem que, às vezes, podem impedir a formação de um barco coletivo.

Em 02 de setembro de 1978, o saiu outro barco de quatro no angola: Eliza da Costa, filha de *Caiala*, *dijina Simbê*; Antonia Borges Ramos, de *Dandalunda*, *dijina Ansimbi*; Rosalva Andrade, de *Nzazi*, *dijina Togoazazi*; Maria Eugênia da Conceição, filha de *Inkossi*, *dijina Cajamukossi*.

Em 05 de outubro de 1979, foi confirmado como *ogã/taata* Derivaldo de Santana França, filho de *Kavungo*, *dijina Neluange*. Em 02 de julho de 1980, foi confirmado Odilon Mattos Rasquim, filho de *Inkossi*, *dijina Camussangue* e, um ano depois, em 02 de julho 1981, Antonio Brito, filho de *Inkossi*, *dijina Nuanqué*.

A década de 1980, foi também prolífica, indicando o fortalecimento do grupo religioso e a crescente legitimação de mãe Zulmira. Em 29 de janeiro de 1982, saiu outro barco de três na nação *ketu*: Ana Lúcia de Jesus, filha de *Omolu*, *orunkó Ajoanecy*; Jaciara Boaventura dos Santos, filha de Odé, chamada de *Odecy*; Amaral Nascimento, também filho de *Odé* (*Orunkó* não informada). Meses depois, em 19 de maio de 1982, saía outro barco de duas no *ketu*: Judite Pereira, filha de *Oxum*, *orunkó Omiladê* e Ruth Neves, filha de *Omolu*, *orunkó Cabonilê*. No ano seguinte, em 14 de setembro de 1983, era a vez de Aldemira da Silva, filha de *Catendê*, *dijina Catuembê*. Em 18 de julho de 1984, foram ainda preparados e confirmados, no lado do *ketu*, a *ekedi* Dizorilda de Santana França, filha de *Oyá*, *orunkó Iyá Coilê*; e o *ogã* Dilson Santos, filho de *Oxalá*, *orunkó Furilê*.

Em 02 de julho de 1988, Marcos Costa Pinto, filho de *Oxalá*, *dijina Lemutá*, foi confirmado, no *Tumbenci*, para o caboclo de sua mãe carnal Elisa Costa, hoje chamada de *mameto Simbê*. Uma semana depois, em 09 de julho, Olga Boaventura dos Santos, filha de Iemanjá, *dijina Iyalandê*, foi confirmada como *ekedi* de caboclo; e, Adalberto de Lucena, filho de *Tigongo*, confirmado na nação de angola para *Saluba* (o *inquice* da mãe de santo). Interessante observar neste barco: uma mulher do *ketu* confirmada para caboclo, e um homem do angola confirmado para *Saluba* (*Nanã*) que nesta época já era celebrada e fundamentada na nação do *ketu*.

Uma análise socioantropológica da saída da *ekedi Iyalandê* e do *taata* de *Tigongo* (referida no parágrafo anterior) permitiria compreender o evento através do princípio de participação (onde há compartilhamento do mesmo ritual, com o *ketu* participando da saída junto com o angola) e do princípio de corte (onde saem os dois, cada um puxado nos cânticos, nos toques e nas danças específicas de suas nações, e onde há a uma clara distinção dos envolvidos sobre o que é um e o que é o outro). Porém, talvez seria melhor observar este evento numa leitura conceitual daquilo que Ferretti (2014, p. 21) chama de hibridismo, e que eu, prefiro entender, conceitualmente, como transnação, evocando os sentidos particulares de cada nação envolvida (*ketu*, angola, caboclo), mas numa espécie de amálgama

organizada que me leva a entender o fenômeno, não mais como nações específicas e estanques, e sim como uma transnação.

Destaco que, o termo confirmação aqui nessa importante listagem de todos os indivíduos iniciados por mãe Zulmira, refere-se às obrigações de *makota* e *ekedy*, *taata* e *ogãs*. Os rodantes não são confirmados, são iniciados para praticarem a incorporação, ou como na acepção de Costa Lima (2003), a possessão.

A trajetória sacerdotal de mãe Zulmira, não de uma forma exclusiva, apresenta várias rupturas, mesmo que contextuais, em relação a determinadas prescrições litúrgicas vistas no *jeje*, no *ketu* e no próprio angola: ela iniciou seus filhos biológicos, sendo deles também mãe de santo. Outro aspecto relevante, *makotas* e *taatas* são confirmados juntos fora da normatividade vista em muitos terreiros, de várias nações, que gera um corte de gênero; lá os irmãos se juntam e se respeitam mantendo o devido distanciamento como se fossem irmãos consanguíneos.

Dos anos 1990 até 2015 houve as seguintes confirmações: Luís Cardoso Rasquim (1990, *orunkó Obalemin*); Tânia Regina de Jesus (1993, *dijina Alacejó*); Tiganá Santana (2005, *dijina Mucongoyala*); Aílton Fiúza (2006, *dijina Talemongongo*); Cristiane Taquari (2008, *dijina Kialandê*); Rosângela Machado (2009, *dijina Insulenge*); Joseane Pereira (2010, *dijina Kialungi*); Antenor Cardoso (2014, *dijina Kalangweba*); Lucas Cabral (2015, *dijina Kizazi*).

Entre os barcos de rodantes houve as seguintes feitura: Hildecilia Cabral (*orunkó Paralewá*), Maria Pareira (*orunkó Nançulê*), Helena (*orunkó Menegy*), barco do *ketu*, de 03 de agosto de 1990. Lindinalva Boaventura (*orunkó Obatonã*), fez sozinha em 28 de agosto de 1993. Rita de Cássia (*dijina Angomean*), Maria Angélica Vasconcelos (*dijina Nanbogy*), barco angola de 07 de setembro de 1993. Maurício Garcia (*dijina Dakerê*), fez sozinho em 06 de janeiro de 2006. Suzete Silva (*orunkó Ominirê*), fez sozinha em 29 de setembro de 2012.

Mãe Zulmira também completou as obrigações de vários “rodantes”, em diversas nações, que passaram por suas mãos. Colaborou na feitura de barcos tirados por *gaiaku* Luiza no *Huntoloji* (como exemplo, a própria *gaiaku* Regina, hoje filha de santo de mãe Zulmira e sacerdotisa maior do terreiro *Huntoloji*).⁹⁰ Seu sacerdócio

⁹⁰ Entre os rodantes que foram adotados como filhos através do cumprimento de suas obrigações e fizeram ou fazem parte efetiva do terreiro: Clarinda Rufina, de Matamba, mameto Cacurucá, filha desde 1970; Edna Cardoso, mameto Rissolá (1986); Clarete Oliveira (2006), *Muazulange*, de *Dandalunda* (2009). O autor desta tese, Marlon Marcos, de *Ogunté* e *Oxoguian*, *ebomi Adê okún*, passou a ser filho da casa em 2010. Sérgio Oliveira, de *Mutalambô* (2010). Lucy de *Kukueto*, mameto

por ser longevo a fez ter uma vida intensa no universo religioso, tendo muitas vezes grandes decepções com os filhos que chegaram e também se foram. Marcada por sua resiliência, ela ensina: “sigam este exemplo: com toda dor ou sofrimento, resistam através da fé, sejam obedientes, respeitem os mais velhos, preservem com cuidado e amor o candomblé, para possa permanecer aquilo que os ancestrais deixaram para nós”.⁹¹

Eis o desenho de uma trajetória sacerdotal que até a presente data, em 2016, completa 65 anos. Ao investigar os livros de atas, documentos oficiais, o livro registro de nº 06 na FENACAB – seção Lauro de Freitas – os fragmentos de um projeto de reconstrução de memórias⁹², vários depoimentos de membros do terreiro, e as anotações dispersas em meu diário de campo, pude perceber o desejo de mãe Zulmira de deixar a sua história registrada em livro, e talvez a permissão concedida para que um filho da casa escrevesse uma tese de doutorado sobre o terreiro e efetivasse assim o seu desejo. Foram muitos lapsos de memórias, silenciosos sentidos no *não querer dizer*, não tocar em certos assuntos que trazem à tona muitas dores e sutis ressentimentos que envolvem a vida de qualquer ser humano. Mas a sacerdotisa sabe da importância de que o que está escrito, parodiando Mãe Stella de Oxóssi, “o tempo não leva” (SANTOS, 1995). A tese defendida por Castillo (2008, p. 60-61) de que não só a oralidade, mas a escrita também compõe o cotidiano dos terreiros, se assenta numas das preocupações centrais de mãe Zulmira, pedir que se registre tudo, se documente a palavra em listas de *ebós*, *dijinas* e *orunkós* de seus filhos, os nomes dos cargos litúrgicos, o calendário das

Mussacalunga, desde 2014. Vários *ogãs* e *ekedis*, *taatas* e *makotas* foram também confirmados por ela fora da espacialidade do *Tumbenci*, entre eles: d. Izolina Pereira, filha de *Lemba*, *dijina Mussengue*, em 9 de março de 1969; sua obrigação foi no *Unzó Dandalunda*, em São Caetano, e pertencia à sua mãe biológica, nengwa Maria Leonor; ela é a *makota* mais velha em tempo de iniciação no *Unzó Tumbenci*. Mãe Zulmira também confirmou, juntamente com Izolina, Esmeraldo Canuto (que era tio carnal desta *makota*), filho de *Mutalambô*, *dijina Mucalendembo*, ambos foram confirmados para a *Dandalunda* da mãe biológica de Izolina. Anildo Cabral, genro de mãe Zulmira, filho de Oxalá, *orunkó Funilé*, em tempo de iniciação, hoje em atividade no terreiro, é o *ogã* mais antigo. Ele foi confirmado por mãe Zulmira em 13 de junho de 1988, para a *Oxum* de sua irmã, a *iyalorixá Paralewá*, no *Ilê Axé Azoemin*, que também foi raspada por mãe Zulmira, como já foi informado nesta seção da tese. A *makota* Ainda Catharina Conceição, deu sua obrigação em 25 de agosto de 1986, sendo filha de Inkossi, e respondendo pela *dijina Camussimbi*. *Taata* Ednil Cardoso, *orunkó Faroni*, deu sua primeira obrigação (a de 3 anos) em 16 de julho de 1988. Mãe Zulmira fez questão de citar uma “obrigação de fundamento”, sem efetivar uma feitura com d. Maria do Carmo, em 13 de outubro de 1982.

⁹¹ Depoimento que serviu para a apresentação do livro *Sob a égide das águas* (ver Marcos, 2014).

⁹² Esse projeto ficou bem disperso porque não chegou a se concretizar, foi feito pelo falecido *ogã* Ednil Cardoso que, mesmo antes de falecer, teria se afastado definitivamente do terreiro, por isso o projeto do livro não vingou. Sobre o episódio da saída deste *ogã* do *Tumbenci*, mãe Zulmira silencia, as pessoas falam pouco. Só se diz que ele era muito querido e muito dedicado.

festas, até cartas endereçadas a inquices, orixás, voduns, caboclos e *erês*: tudo pode ser escrito, como ela mesma diz: “como manda o figurino”.⁹³

Tratar do percurso existencial de uma sacerdotisa pode imprimir a ideia de ser tão somente o sagrado o teor exclusivo da sua relação com a vida, mas não, o humano em Zulmira imbrica-se com a função sacralizante que ela exerce, e do alto da sua responsabilidade litúrgica, há espaço para a festa, para os drinks, para o amor conjugal, para as viagens, enfim, para a vida.

Ao que parece, na trajetória de vida de qualquer sacerdote ou sacerdotisa, e no cotidiano das religiões, a oposição entre sagrado e profano não deve ser vista de modo tão definido. Sobre isso, Opiari (2009, p. 16) comenta:

Considerando essa oposição absoluta como insustentável, Leach (1977) entende a interpenetração do sagrado e do profano como um *continuum* estabelecido entre dois pólos. Permanecendo nas zonas de contraste deste *continuum*, os limites entre os termos sagrado/profano se tornam menos evidentes e os conjuntos de significações que eles acolhem não parecem mais se opor, mas, antes, se imbricar.

Ilustração 10: Mãe Zulmira em 2011 (70 anos de iniciação)



Fonte: Acervo Terreiro *Tumbenci*.

⁹³ Anotações do diário de campo (dezembro de 2015).

Luzidia imbricação, entre o sagrado e o profano, nesta trajetória socioexistencial que contém o sacerdócio da mulher Zulmira de Santana França.

3.8 Mãe Zulmira e o *Huntoloji* de Cachoeira

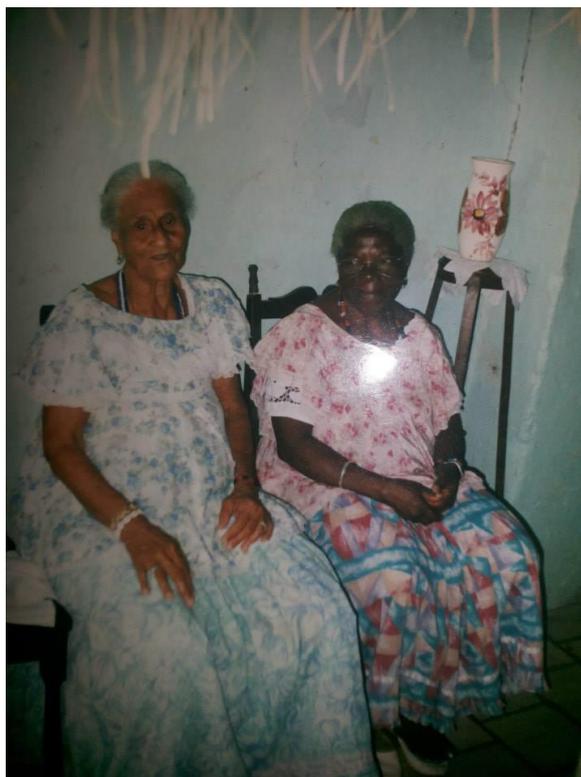
Como já foi demonstrado aqui, desde 1958, mãe Zulmira não mais se afastou de sua *gaiaku* Luiza de Oyá. Esta sacerdotisa deu régua e compasso para incrementar os conhecimentos litúrgicos da *gamo* Zulmira, que mergulhou nos ensinamentos do *ketu* e passou a servir como *iyalorixá* nos mistérios do candomblé, sem se afastar do lugar de *newgua* herdado na nação congo-angola. Mãe Zulmira feita no angola, dos 7 anos de idade até os 24, nunca tinha imaginado que a nação de sua santa, *Zumbá*, como apontou sua nova mãe de santo, era *ketu*, sentenciando que a mesma deveria ser chamada de *Nanã*. A relação entre as duas foi se estreitando e como informou alguns membros da comunidade *Huntoloji*, *gaiaku* afirmava: “*Gamo* é a minha primeira navalha, minha filha de santo mais velha”. Isso, também já demonstrado, pelo fato de que d. Luiza participou de sua feitura como sua mãe pequena, portanto, pegou na navalha ritual e ajudou na raspagem da neófito nos idos de 1941.

Esse evento na vida de mãe Zulmira foi revelador e assustador ao mesmo tempo. Sobre isso ela:

Não quis, não quero e nunca me separei do angola. A velha até me aconselhou, mas não podia perder e nem negar minhas raízes. Não nego a ninguém, tenho o cargo de *iyalorixá*, exerço, mas meu coração é do angola. Como sou obediente, a partir dali me vi no dever de cumprir preceitos no *ketu*, meu primeiro barco de feitura foi no *ketu*. O que aprendi no *ketu* foi com a velha. Nunca fui de muitas andanças. Candomblé pra mim sempre foi em minha casa e em Cachoeira. Também, ela me chamava pra aprender muitas coisas, mais profundas, no *jeje*. Evitava. Era coisa demais para minha cabeça, angola, *ketu* e *jeje*. Claro, no convívio, obediente e observadora, onde a velha me mostrava tudo, aprendi muito para ter o lugar de sua filha mais velha.⁹⁴

⁹⁴ Entrevista em agosto de 2015.

Ilustração 11: *Gaiaku* Luiza e mãe Zulmira – Anos 2000



Fonte: Acervo Terreiro *Tumbenci*.

As falas de mãe Zulmira sobre o seu trânsito em três nações, vivenciando-as cotidianamente, formulam a ideia que sustentei nesta tese de que sua casa expressa uma transnação. Por mais que alcancemos, ao tomar contato cotidiano com o terreiro, uma presença mais marcante de elementos congo-angolas, ali, nem esta nação postula uma suposta leitura de pureza, ela está amalgamada a tantos elementos *ketus* e *jejes*, onde as três se retroalimentam num processo transformativo contínuo.

A trajetória de mãe Zulmira impôs a ela uma árdua missão litúrgica quando na morte de *gaiaku* Luiza, em 20 de junho de 2005. Ela foi a única presente com possibilidades sacerdotais de fazer o ritual do *ori* no corpo daquela que era a sua mãe de santo. Este é considerado como final feito no corpo de alguém iniciado no *candomblé*, consiste em reabrir o *doxo*⁹⁵ para simbolicamente “desplantar” o *orixá* na cabeça de quem morre. Sobre este episódio, ela narra:

⁹⁵ Costuma-se dizer que *doxo* são os elementos fundamentais que são colocados na cabeça do neófito na hora da iniciação; é feita uma incisão no centro do *ori* (cabeça), para que o neófito seja *adoxado* e tenha ali plantado o *orixá* que ele fez. Quando se morre, o *doxo* é aberto para que o *orixá* saia em retorno ao *orun*.

Foi triste e tenso pra mim. Nem de pé eu falava com a velha. Nesses anos todos sempre respeitosa, pedindo a bênção, sendo a filha que nunca deixei de ser, agora tendo que pegar na cabeça de minha mãe. Todos viram meu nervosismo. Não era por não saber como fazer, era respeito e tristeza. Me foi dada essa incumbência. Minha mãe Oyá, a senhora da minha vida, meu tudo. Depois fui para a beira do fogão fritar os acarás que iriam acompanhar o carrego.⁹⁶

Fazer esse ritual é um indicativo do prestígio sacerdotal que mãe Zulmira gozava (e goza) no *Huntoloji* – que também é a sua comunidade espiritual. Segundo seus relatos e aos da própria sucessora de d. Luiza, a atualmente gaiaku Regina, a falecida gaiaku pediu que mãe Zulmira desse assistência e acompanhasse os passos de sua sobrinha Regina e não deixasse sua roça se fechar. Sobre isso, *gaiaku* Regina afirma:

Para mim, mãe Zulmira ficou no lugar da minha gaiaku. Tanto que a chamo de mãe. Ela participou da minha feitura. E me orienta, me acompanha nas obrigações. Tenho uma consideração enorme. Seguir foi menos difícil porque ela sempre esteve presente. Participa de todos os rituais do Humpame (*Huntoloji*). Ela cumpre conosco o calendário de janeiro. De Aizan ao Boitá, ela está lado a lado comigo.⁹⁷

Escrevi a etnografia desta tese sob a imagem conceitual do que o antropólogo Vagner Gonçalves da Silva (2006, p. 158) chamou de etnografias domésticas, ao se referir a nativos que escreveram estudos “de dentro”, ou seja, filhos e filhas, pais e mães de santo, que produziram material falando do candomblé de uma forma geral, quando não do seu próprio candomblé. Inseri-me na categoria dos últimos, já que estudei o terreiro do qual sou um *ebomi* (ver mais sobre isso o próximo capítulo 3). Assim, convivo com esta realidade, presenciando conversas, fazendo perguntas, indo às festas sociais, compartilhando muitas dores, alegrias, observando, vivenciando, praticando intrigas e harmonias como qualquer ser humano em vida coletiva. Então, em falas, o *Huntoloji* sempre me foi presente, e mesmo sendo tão imbricado com nossa história, a do *Tumbenci*, sentia aquela comunidade um tanto quanto afastada dos eventos litúrgicos em nossa casa. Muitos dos filhos do *Tumbenci* nunca foram ao *Huntoloji*, e outros membros do *Huntoloji* quase não vinham ao *Tumbenci*. Fiz-me várias perguntas sobre estas “distâncias” entre duas casas que, além serem irmanadas, configuram uma relação de casa-mãe (o

⁹⁶ Entrevista em agosto de 2015.

⁹⁷ Entrevista em julho de 2016.

Huntoloji) e casa-filha (o *Tumbenci*), onde os laços espirituais jamais poderão ser desenlaçados.

Portanto, o todo doméstico desta minha pesquisa, faz-me inferir que para além das distâncias geográficas (um fica em Cachoeira e o outro em Lauro de Freitas), parte desse afastamento repousa em dificuldades internas do exercício da irmandade por casas de nações diferentes. Há falas que me indicaram estas assertivas: “não vou lá, não entendo nada do *jeje*”, alguém falando do *Tumbenci*; “acho complicado o angola, e pede a bênção toda hora, quando vou, pra não ficar perdida olho tudo que fazem e repito. Mas não sei cantar nada”. Pareceu-me que o ponto de aproximação entre o angola e *jeje*, no caso *Tumbenci*, eu digo isso com certa estranheza, é o *ketu*. Em minha pesquisa etnográfica, observei que na relação entre o *Huntoloji* e *Tumbenci*, os extremos são o angola e o *jeje*, e a ponte de união ou de tolerância seria o *ketu*. O *ketu* se mostrou menos difícil e complicado tanto para os membros do *Tumbenci* como para os do *Huntoloji*, quando perguntava algo no sentido aqui expressado.

Mãe Zulmira sempre fez a diferença nessas horas:

Às vezes sinto um distanciamento. Eu estou sempre presente lá e aqui na hora das obrigações. Prometi isso a velha. Com vida e saúde cumpro com minha palavra. Faço parte das três nações, nasci no angola, tenho um carinho especial por ela, o que é natural, mas me sinto das três, foi levada por eles (inquices, voduns e orixás) para cumprir esta missão. E na vida, meu filho, o que vale é a união!⁹⁸

Ao complementar esta fala mãe Zulmira sentenciou:

Ana Lúcia, minha filha feita aqui em casa, foi cuidada pela velha, para que Ogum puxasse o Boitá. Ela tem entrada livre em tudo no *Huntoloji*, é filha também de lá. Os laços são fortes. Aliás, todos os meus filhos feitos no *ketu*, os mais antigos pelo menos, tiveram a participação de gaiaku na hora da feitura. Aprendi assim, ela estava viva, ela grande sabedora nesta nação, o que aprendi, aprendi com ela.⁹⁹

⁹⁸ Anotações do diário de campo (julho 2015).

⁹⁹ Anotações do diário de campo (julho de 2015).

Ilustração 12: *Humpame Huntoloji* de Cachoeira – Bahia



Fonte: Acervo Terreiro *Huntoloji*.

Trouxe esses elementos, por achá-los importantes ao retomar o debate sobre as desarmonias e hierarquias que há entre as nações, discordando de muitos autores, principalmente de Beatriz Góis Dantas (1988), por achar que as noções de pureza e distinção fossem, mais marcadamente, categorias elaboradas pelos intelectuais e repassadas por seus trabalhos etnográficos. Acredito numa dinâmica de retroalimentação entre acadêmicos e nativos, neste sentido, mas me impilo a afirmar que pureza e distinção (esta num sentido hierárquico) também são questões nativas de muitos filhos e filhas que não têm contatos diretos com as antigas e novas produções acadêmicas neste âmbito. Fazendo-se uma leitura dos trabalhos de Nina Rodrigues (2008), Edison Carneiro (2008), Ruth Landes (2002), Vivaldo da Costa Lima (2003) e de autores mais recentes como Lisa Castillo (2008) e Vagner Gonçalves da Silva (2006), podemos verificar o quanto de discursos hierarquizantes, em tons etnocêntricos, foram erguidos por membros religiosos do candomblé das mais diversas casas e nações.

3.9 A morte no encontro das nações

Costuma-se dizer que é na hora da morte, no candomblé, que todo povo de santo se reúne em irmandade sem as rugas de casa e de nação. Mas, no mais simples exercício de comparação, percebem-se ou ouvem-se muitas falas

comparativas: “lá em casa não é desse jeito, e aqui cantigas que são só para mulheres dançar, homem dança também”; “ah, esse mucondo está sendo cantado errado, daqui a pouco vão cantar música de inquice” . Esses rituais fúnebres são chamados *mucondo* no angola, *sirrum* no jeje e *axexê* no Ketu.

A morte é quesito fundante para o desenvolvimento religioso no candomblé. É profundamente evitada, tratada como o grande medo do povo de santo, mesmo que a sabedoria ancestral diga: “Na cultura fon também se diz *me jò gbé me kú*, desde o dia do nascimento o homem começa a morrer” (PARÉS, 2016, p. 70), morrer no candomblé só é melhor aceito quando na idade anciã, por ser considerado o pior dos infortúnios.

Durante o período etnográfico em que durou minha pesquisa para a escrita desta tese, acompanhei, no *Unzó Tumbenci*, alguns rituais fúnebres. O de seu Benzinho (Emetério Esmeraldo de Santana) e o de Derivaldo de Santana França, o *taata Neluange*, filho carnal de mãe Zulmira, quando o ritual imediato à sua morte, o de 1 ano e o de 3 anos, gerou muita dor para a família consanguínea e para todos os membros do terreiro.

Seu Benzinho morreu em 2010, com mais de noventa anos, por implicações físicas geradas pelo avanço da idade, o seu ritual de três anos aconteceu em agosto de 2012. Mas, o *taata Neluange* morreu com apenas 50 anos de idade. O evento da sua morte, ocasionada por problemas de saúde, serviu-me também para alcançar a força emocional e a capacidade de liderança de mãe Zulmira, visivelmente abatida por ter que enterrar um filho, e continuar a administrar seu candomblé, a comandar os rituais fúnebres que se despediam do espírito de seu filho carnal e o principal *taata* de corte e toque da casa: “Temos que ser forte e ter fé. A dor é grande, mas a vida continua, vamos cuidar das obrigações”.¹⁰⁰

Suas falas e ações foram emblemáticas ao demonstrar a todos que o caminho para superar o ocorrido era a resiliência. Para mim, foi das experiências mais reluzentes que tive como adepto do candomblé, ao encontrar uma senhora sem estudo formal, mas dona de uma sabedoria avassaladora, inteira e carismática. O sentido de tudo aquilo me fez falar comigo mesmo: na minha vida, assim como mãe Zulmira, não quero ser realizado, quero ser realizante. Precisaríamos de muita união, estávamos todos fragilizados; ao mesmo tempo, naquele período, com tudo

¹⁰⁰ Anotações do diário de campo (novembro de 2012).

que assistia, ao lembrar do falecido *Neluange*, exímio tocador de atabaques nas três nações, uma vida dedicada a auxiliar sua mãe e *newgua*, ao cuidar dos inquices, voduns e orixás de todos que configuravam nossa comunidade de santo, muitas perguntas sem respostas eu me fazia, sem apartar-me da fé, em minhas anotações íntimas eu chorava poesia. Meu sentimento foi de profunda solidão e eu escrevi: viver, com coragem de ser, é a solidão.¹⁰¹

Logo após a morte do *taata Neluange*, mãe Zulmira viajou para a África. Através de um projeto intitulado *A ponte - diálogos entre dois mundos*¹⁰², ela foi acompanhada de sua filha biológica mais velha, a *ekedi* Dizorilda de Santana, *Iyá Coilê*, e de seu marido Djalma França, visitar a região de culto aos voduns, no Benim. Participaram também deste projeto a *doné* Índia, do *Bogum*, *gaiaku* Regina, do *Huntoloji* de Cachoeira, e mãe Jaciara de *Oxum*, do *Abassá* de *Ogum*. Mãe Zulmira considerou a viagem como um retorno às origens, se viu alentada como se a viagem fosse um auxílio dos voduns para aliviar a dor da perda do filho. Um retorno ao centro da sua ancestralidade e ao coração do culto da sua *inquice/vodum/orixá Nanã*, que se manifestou nela, em território africano, nos cultos praticados pelas sacerdotisas desta deusa *jeje*.

A viagem durou de 7 de novembro a 27 de novembro de 2012. Várias imagens foram gravadas e muitas fotografias registraram este grande acontecimento para a vida de mãe Zulmira. Em vídeo-depoimento à jornalista Urânia *Manzunzu*, filha de santo do *Bogum* e idealizadora do projeto, ela disse:

Filho é um pedaço da gente. Mas o que estou sentindo aqui, é igual ou maior que a morte de um filho. É como se eu tivesse encontrado, como se eu tivesse sido abraçada por tudo aquilo que eu perdi e sofreram por mim. É um sonho realizado com muito amor, com muita segurança e com muita realização. Estou uma *iyalorixá*, uma *doné*, uma mameto de *inquice* realizada.

¹⁰¹ Anotações do diário de campo (dezembro de 2012).

¹⁰² O projeto *A ponte – diálogos entre dois mundos* foi idealizado pela jornalista e articuladora cultural Urânia *Manzunzu* com a finalidade inicial de levar ao Benim sacerdotisas das três principais casas *jejes* da Bahia, que seriam o *Seja Hundé*, o *Bogum* e o *Huntoloji*. O projeto foi viabilizado pelo FazCultura do Governo do estado da Bahia, e levou mãe Zulmira como uma representante do *Huntoloji*, por ser ela a filha mais velha da falecida *gaiaku* Luiza, juntamente com *gaiaku* Regina, atual sacerdotisa-mor do *Huntoloji*. Em depoimento sobre o projeto, *Manzunzu* disse que a intenção maior foi reaproximar o *Bogum* do *Huntoloji* por causa da briga de décadas entre estas casas (ver Parés, 2006). Foram à África, mãe Índia do *Bogum*, mãe Zulmira (*Tumbenci*, *Huntoloji*), *gaiaku* Regina (*Huntoloji*), não havendo nenhum representante do *Seja Hundé*. Também viajou pelo projeto mãe Jaciara de *Oxum*, do *Abassá* de *Ogum*. Sobre a ausência do *Seja Hundé* e a presença de mãe Jaciara, os motivos não me foram informados.

Esta fala de mãe Zulmira traduz o impacto que ela sofreu com a morte do filho e com a viagem ao Benim, ocorridas uma imediatamente à outra. A viagem lhe deu a lição do retorno, a alegria de encontrar-se em seu continente de origem ancestral, as feições do povo negro que, miticamente, alimentam o ideário cultural e religioso da maioria dos adeptos do candomblé no Brasil. O sentido da perda foi alterado pelo sentido do reencontro consigo e com os seus anteriores, aqueles “mais velhos” que alimentam, segundo a própria mãe Zulmira, a sua missão existencial configurada em seu sacerdócio. Ela, serva dos inquices, voduns e orixás, experimentando in loco (África), a força ancestral que norteia o seu imaginário espiritual.

Na visão estrutural das culturas banto, *jeje* e *nagô*, morrer é um processo transformativo que indica a continuação do morto em outras formas vinculadas a dimensões espirituais. Toda morte, no candomblé, deve ser ritualizada. Os ritos fúnebres mais elaborados são dedicados, geralmente aos sacerdotes, mas todo iniciado tem que ter sua obrigação final (a abertura do *doxo*), e se não tiver o *axexê*, *sirrum* ou *mucondo*, ao menos o ritual do carregamento deve acontecer. Este ritual consiste em dar de comer a *egum* (espíritos que são a morte) e preparar o balaio que despacha objetos sagrados da vida religiosa do falecido. O carregamento vai para as águas e o orixá e o espírito do morto retornam para o *orum*.

4 O CASO *TUMBENCI*, AS MARCAS LITÚRGICAS ENTRE O ANGOLA E O *KETU* NA CONVIVÊNCIA ENTRE IRMÃOS E IRMÃS SOB O SACERDÓCIO DE MÃE ZULMIRA: UM OLHAR ETNOGRÁFICO

“Quem sabe isso tudo não seja uma nova nação?”¹⁰³

Tiganá Santana (*Taata Mucongoyala*)

“Em toda mudança existe continuidade”

(Marshall Sahlins, *Cultura na prática*, p. 10)

Em minha trajetória socioexistencial sempre fui “empurrado” para a compreensão de que o aprendizado em mim, o meu sentimento do mundo, nunca se daria pelo viés exclusivo disso que se chama razão. Ver, para mim, se traduziria muito na percepção das coisas em sua expressão como matéria e como transcendência. Eu sou um homem de fé orbitando entre contradições psicológicas, desacertos teóricos, indutos da mentira, busca da verdade. O que se me apresenta, de primeira mão, sempre me confunde, e neste universo que é a academia, quase nunca encontro soluções teóricas: limites pessoais me cerceiam por uma inabilidade com as profundas reflexões que constroem os conceitos mais consistentes. Para vencer minhas limitações frente ao abstrato, e minimizar o meu jeito “incapaz de ser”, recorro à experiência, ao que vejo, ao que sinto, ao que concebo neste plano analítico do se ter consciência de si e do mundo, ou se ter consciência no “mundo da vida”, seduzido por esta expressão em Edmundo Husserl, por entender que a maneira mais viável de dizer, etnograficamente, como vivo o *candomblé*, eu pesquisador e nativo, seria pousando (ou repousando frente ao meu cansaço existencial) em aspectos fundantes da fenomenologia.

¹⁰³ Entre as muitas conversas que tive sobre a ideia central deste estudo (amálgama de nações e entrecruzamentos) com o cantor e compositor Tiganá Santana, figura proeminente para a funcionalidade do *Unzó Tumbenci*, nosso *Taata Mocongoyala*, em seu calendário litúrgico anual, ele refletiu, ao mesmo tempo que perguntava, se o que acontecia em nossa casa já não perfilava sentidos novos que não poderiam ser mais diagnosticados à luz dos modelos existentes. Daí, surgiu a epígrafe deste capítulo.

Faço isso, sem me apartar dos caminhos interpretativos que levam a certas construções (ou conclusões) sobre etnografia vistas em Clifford Geertz (1989): interpretar o que aprendi a estranhar tentando me familiarizar do estranho que me trouxe até aqui a uma tese de doutorado: os compósitos morais e funcionais disso a que chamam de sistema acadêmico.

Ao “re-ver” o meu terreiro *Tumbenci* como pesquisador, percebi que teria que “aprender a ver”, numa alusão conceitual e metodológica vista na antropóloga Miriam Rabelo (2015). Aprender a ver como etnógrafo e como nativo. Essa aprendizagem não poderia ser tão somente pelo pensamento. Apesar de que também se dá pelo pensamento na complexa relação entre objetividade e subjetividade. Quando participo nativo e pesquisador, o que percebo como sendo do outro (que só é nativo) e o que percebo como sendo meu? Indago-me, refletindo à luz desta assertiva de Pierre Bourdieu (2001, p. 159) em diálogo com Pascal:

[...] pelo espaço, o universo me abarca e me engole como um ponto; pelo pensamento, eu o compreendo'. O mundo me abarca, me inclui como uma coisa entre as coisas, mas, sendo coisa para quem existem coisas, um mundo, eu compreendo esse mundo; e tudo isso, convém acrescentar, *porque* ele me engloba e me abarca: é de fato por meio dessa inclusão material – frequentemente desapercibida ou recalçada – e de tudo que dela decorre, ou seja, a incorporação das estruturas sociais sob a forma de estruturas de disposições, de chances objetivas sob a forma de esperanças e de antecipações, que acabo adquirindo um conhecimento e um domínio práticos do espaço englobante (sei confusamente o que depende e o que não depende de mim, o que é ‘para mim’ ou ‘não é para mim’ ou ‘não para pessoas como eu’, o que é ‘razoável’ para eu fazer, esperar, pedir.

Seria no mínimo, para mim, um tipo de impostura metodológica, pensar na construção de uma etnografia sobre o candomblé, onde um “saber” que me acompanha não fosse em mim acionado, de maneira mais ou menos consciente, me permitindo perceber os limites e as possibilidades que tenho frente ao meu objeto/sujeito de pesquisa: o terreiro do qual participo como filho de santo, na condição de “rodante”¹⁰⁴, iniciado em outra casa, um acadêmico que faz seu doutoramento no espaço sagrado e político de um lugar que, antes disso, lhe reservou e reserva limites em acessibilidade.

Portanto, essas estruturas de disposições, vistas no conceito de *habitus* de Pierre Bourdieu, me ajudaram a trazer para o texto o que vivi do meu lugar

¹⁰⁴ Rodante é o filho ou filha de santo que o sofre a possessão, ou seja, aquele que incorpora o santo.

nativo/pesquisador e no campo, imbuído da perspectiva de aprender a ver e também aprender a não ver (RABELO, 2015, p. 231), onde mesmo tendo o aval da sacerdotisa maior da casa em questão, os caminhos muitas vezes se fecharam e outras escolhas me foram impostas pelo bom senso (não ver) e pela complexa relação (ver como ebomi e como antropólogo) por mim experienciada.

A teoria do *habitus* é entendida aqui na interpretação de Setton (2002, p. 61): “Habitus como matriz que predispõe os indivíduos a fazerem suas escolhas. Embora controversa, creio que a teoria me habilita a pensar o processo de constituição das identidades sociais no mundo contemporâneo”.

Aí, pensando em minha construção etnográfica, pesa o sentido de aprender a ver o “novo” em comportamentos velhos, e o “velho” em possíveis comportamentos novos. Tendo o meu corpo, em sua totalidade, como instrumento inevitável de apreensão e aprendizado do conhecimento necessário à execução do que busco aqui.

Ajudando-me nisso que disse anteriormente, Rabelo (2015, p. 230) afirma: “seguindo a trilha de Merleau-Ponty, Ingold contesta a noção de que os sentidos existem em separado, enquanto faculdades que operam isoladamente e que dão acesso a mundos fechados em si mesmos”. Eles, Merleau-Ponty, Ingold e Rabelo, negam esta assertiva, onde Rabelo (2015), aludindo Ingold, confirma: “experimentamos o mundo como sujeitos encarnados, com ou como corpos engajados em situações diversas”.

Neste seu artigo “Aprender a ver no candomblé”, Rabelo (2015) apresenta a assertiva de que o *não ver* seria um aprendizado para os neófitos que, recém-chegados, deveriam ter uma postura de recondução do olhar para não sofrerem acusação de invasivos ou rebeldes, termos comuns para acusar o “mau comportamento” dos seus mais novos. Contudo, em minha leitura, o *aprender a não ver* se estende para todo sempre no cotidiano dos terreiros, no sentido de que, para um bom convívio, muitos “mais velhos” restringidos por questões políticas, para continuarem na casa, devem não ver, desde rituais aos notórios afastamentos de atividades civis e religiosas, e esse não ver a todo tempo é um exercício de sabedoria disso que posso chamar “*ethos* do candomblé”.

Sobre a experiência do não ver, Rabelo (2015, p. 231) afirma:

Conforme procuro mostrar, a experiência de não ver, de ter a visão restringida ou bloqueada por outros no dia a dia do terreiro,

gradativamente conduz os adeptos à prática de ver além do que está imediatamente dado aos olhos. Amparada em conjunto de artefatos, formas de organização de espaço e sociabilidade, essa prática é parte importante do modo pelo qual o mundo se apresenta e se faz no candomblé.

Portanto, eu *ebomi* do candomblé, em todas as minhas especificidades socioexistenciais e rituais no *Tumbenci*, tive e tenho que aprender a ver e, com grande destreza, a não ver, principalmente, para a efetivação desta etnografia que agora apresento. Não ver comumente, para ver o invisível não disposto a mim. O que não devo alcançar às claras, e de maneiras mais sutis, alcançar por outras vias que não seja através da ação do olhar.

Tive um árduo trabalho de visualização (vou chamar de *visualização encarnada* inspirado em Ingold, porque *vi* com o corpo inteiro) no campo das possíveis continuidades rituais que distinguem as nações, e das inevitáveis descontinuidades que as perfilam no tempo presentificado, lembrando de Marshall Sahlins que diz: “em toda mudança há continuidade” (2007, p 10), e com o reverso desta moeda, citando o poeta Nathan Altherman: “Mesmo uma visão antiga tem um instante de nascimento” (ALTHERMAN *apud* OZ, 2016, p. 13). Daí começo a esboçar os dados analisados da minha pesquisa etnográfica.

Antes, contudo, se faz necessário dizer que a linha analítica para os rituais das nações do congo-angola e do *ketu* presenciadas por mim, no terreiro *Tumbenci*, numa duração temporal de mais ou menos quatro anos, alicerçou-se nos conceitos usados por Bastide (1971), o princípio de participação (Lévy-Bruhl), o princípio de corte, equivalências místicas, e seguindo os passos de Parés (2006), o princípio de agregação. Descrevo o calendário litúrgico que se repete na roça em todos os anos, levando-se em conta, especiais eventos ligados à morte de alguém importante para a prática religiosa nesta casa, e separando as nações congo-angola e *ketu*, de acordo ao pertencimento ritual de cada filho que cumpre suas obrigações na escalada dos anos em busca da senioridade espiritual. O terreiro *Tumbenci* tem como datas fixas às celebrações do Caboclo (2 de julho), o Presente de *Nanã* (26 de julho) e a Festa de Tempo (10 de agosto). As demais são ajustadas diante das possibilidades logísticas dos membros, levando-se em conta as festas dos chamados “santos da casa” que são festejados na nação congo-angola, e marcam as obrigações obedecendo ao calendário lunar (em lua crescente ou cheia).

Também, ressalto a noção de mediações vistas em Bruno Latour (2012), e de materialidade (aqui aplicada ao sagrado à luz de Rabelo (2012)) em Tim Ingold (2012), ambas para melhor compreender as relações dos humanos com os não humanos, destacando a agência dos indivíduos e dos materiais que compõem o *estar sendo* dos terreiros em contas, pedras, quartinhas, louças, tecidos, palhas, plantas, animais, enfim, leituras sobre o tangível e o intangível no *Unzó Tumbenci*.

Ilustração 13: Da esquerda para a direita (em pé): *makota Mussengue*, *iyá Zulmira*, *ekedi Iyá Coilé*. Agachados: *cota Iansimbi* e *ebomi Adê Okún*



Fonte: Fafá Araújo.

4.1 Os primeiros grandes rituais após meu ingresso no doutorado

Em 19 de março de 2012, segunda-feira à tarde, chego entre às 15 e 16 horas para participar do ritual do “*Fecha*”. São poucos membros presentes no terreiro nesta tarde: mãe Zulmira, tia Cidá (a *cota Sinavulu*), a *makota* Cristiane, a *abiã* Zaira, a *makota* Rosângela, a *makota* Mussengue e os *taatas* Neluange e *Talemongongo*. Estou ansioso, pois, depois da minha aprovação e efetivação como doutorando em antropologia, este ritual seria o primeiro em que participaria nesta condição. Pelas minhas experiências anteriores, o *Fecha* (no *Tumbenci* se chama assim) assemelha-se e mistura-se com o *Olorogum* praticado em algumas casas do *ketu* na Bahia. Fiz poucas anotações *in loco*, neste dia, pois os poucos que se

faziam presentes tinham que encher as quartinhas de todos os assentamentos, porque todos ficariam cobertos durante todo o período da Quaresma e só voltaríamos a manipulá-los no sábado posterior à sexta-feira santa.

Entre os preparativos que vi serem realizados para este ritual, estavam a separação dos *peregúns* (palma de nativo)¹⁰⁵, e os “mais velhos” enchiam as “capangas” com milho branco. O ritual do “Fecha” é assim lembrado por mãe Zulmira:

Sempre que terminava o Carnaval, minha mãe Beuí esperava 10 dias; chegava, então, o 19 de março, dia de São José, e a gente fazia o ‘Fecha’. Mexeram no calendário, as datas mudam, mas continuo a fazer dia 19 e tento cumprir os 40 dias de descanso. Na Quaresma os orixás se recolhem para rezar aos pés do Pai (Deus) intercedendo por nós.¹⁰⁶

Participei de alguns “Fechas” em anos anteriores a este lá no *Tumbenci*. Observando o preenchimento das “capangas” com milho branco, o uso do *peregún*, perguntava-me em que árvore as capangas e as folhas seriam dependuradas, como em outras casas eu já tinha observado. Descobri depois, que antes do cobrimento dos ibás com o *alá* (pano branco), capangas e *peregúns* eram depositados nos assentamentos dos orixás de frente (*eledás*) de cada membro do terreiro.

O ritual começa no barracão quando se canta para Inzila (Exu) e vai até Zumbá (*Nanã*), num breve candomblé tocado na nação congo-angola. Geralmente, neste dia, quando toca para *Zumbá* os *inquices* e orixás se manifestam já que *Zumbá/Nanã* é o *inquice/orixá* da mãe de santo.

Depois de manifestados, os santos que chegaram carregaram as capangas com o “alimento espiritual”, os do *ketu*, além de carregar as capangas, empunham uma folha de *peregún* que demarca seu pertencimento a esta nação. Então, *inquices* e orixás dançam cantigas que expressam “recolhimento” na nação de angola primeiramente, como se estivessem de partida (e estão). Depois vira para o *ketu*, onde o ritual segue os modos do Olorogum. Cantigas a *Oxoguiã* e a Xangô são tiradas e ao som do *alujá*¹⁰⁷, os *inquices* e orixás se retiram do barracão e vão para as casas onde estão os assentamentos, depositarem neles os “materiais” que eles começaram a portar no barracão (capangas e *peregúns*).

¹⁰⁵ Ver Verger (1995), um expressivo estudo etnobotânico sobre a utilização das plantas entre os iorubanos.

¹⁰⁶ Anotações no diário de campo em 19/03/2012.

¹⁰⁷ Toque da nação *ketu*, orquestrado com o uso do *aguidavi* (vareta feita de galho de árvores sagradas) nos atabaques, e é dedicado ao orixá Xangô.

Como exemplo de cantiga a *Lemba* (no angola, lembrando recolhimento), no dia do “Fecha” a mãe de santo entoia: “*Tude diá lembê,/Tude diá lemba/Tude diá com lemba lemba/Tude diá lemba*”. No *ketu*, mãe de santo informou¹⁰⁸: “*Olorogum Olorogum/Olorogum Odé Querê/Olorogum Olorogum/Olorogum Odé Querê*”.

Mãe Zulmira, em depoimento, disse:

Aqui, o Fecha, são nas duas nações. Tem que ser assim. Antes com minha mãe, lá na Quinta das Beatas era só no ritmo do angola. Depois de minhas obrigações com gaiaku, e do meu vínculo ao ketu, passei a fazer nas duas. Cada inquice e orixá tem o seu, tem a sua essência.¹⁰⁹

Esses rituais do Fecha no *Tumbenci* servem de exemplos para ilustrar a centralidade desta tese: nações que se entrecruzam. Mesmo que haja uma proeminência de culto congo-angola, ao final desta rápida celebração, o uso do peregún e a virada dos toques para o *ketu*, colocam em princípio de participação, como define Bastide (1971), orixás e inquices. Todas dançam nos cânticos e toques de “recolhimento” do angola e, também, nos cânticos a *Oxoguián*, *Odé* e a *Xangô* do *ketu*. E saem juntos ao som do alujá. Ali estão em participação, mas separados pelo sentido de pertencimento à sua respectiva nação. Opera-se aí, também, principalmente na explicação de mãe Zulmira, o que eu, analiticamente, chamo de princípio de corte bastidiano: estão todos juntos dançando em duas nações, mas cada qual se empenha mais e melhor na sua, mesmo que, em minha visão, essa participação e esse corte sejam diluídos nisso que, ao estudar o caso *Tumbenci*, apresentei no primeiro capítulo e chamo de *transnação*.

Se alguém for buscar no *Tumbenci* um ritual do *Olorogum* aos moldes do que se faz no eixo celeste, não encontrará. Por outro lado, angoleiros que dizem não misturar suas águas, estranharão o ingresso na Quaresma praticado no terreiro de mãe Zulmira: como diz o taata e militante Raimundo Konmannanjy: “mãe Zulmira é um doce, mas lá tem ketu demais”.¹¹⁰

Portanto, o tipo de candomblé que ali se pratica não pode ser diagnosticado através de prognósticos que definem rigorosamente as nações. Ao contrário, no caso *Tumbenci*, em seu cotidiano, os rituais evidenciam misturas advindas do

¹⁰⁸ Anotações no diário de campo (abril de 2012).

¹⁰⁹ Anotações no diário de campo (abril de 2012).

¹¹⁰ O taata Raimundo Konmannanjy é presidente da ACBANTU (Associação Nacional Cultural de Preservação do Patrimônio *Bantu*), militante ferrenho da chamada cultura banto, se diz combatente do nagocentrismo e vê com ressalvas a presença nagô nos terreiros congo-angolas.

angola, do *jeje-mahi* e do *ketu*. Essas misturas apontam para novas possibilidades interpretativas e conceituais que, para um melhor entendimento etnográfico meu, chamo de transnação.

A minha leitura de transnação pode confundir-se com o que vários autores contemporâneos chamam de *hibridismo*, o que para Ferreti (2014, p. 21) seria:

Hibridismo cultural é um conceito antigo desenvolvido e utilizado, sobretudo por teóricos da pós-modernidade. O tema hibridismo interessava a Charles Darwin (KERN, 2004), ao estudar o cruzamento de espécies diferentes e incompatíveis que gera seres estéreis. Da biologia, o termo passou a ser aplicado ao estudo das raças humanas. Atualmente, o conceito continua sendo discutido tanto na Biologia quanto em outras áreas. Hoje se discute, sobretudo, o hibridismo cultural. Os debates sobre o hibridismo ressurgem nos estudos pós-coloniais, principalmente no campo da crítica literária, das artes e na antropologia.

Não tenho interesse em fazer aqui um debate conceitual sobre o hibridismo e suas possibilidades analíticas que, por vezes, se confundem com a noção de sincretismo. Interessa-me o “trans” das nações rituais que entrecruzadas ou amalgamadas produzem “sentidos novos” e não esgotam os “sentidos velhos”, vistos em liturgias em terreiros como o Tumbenci. A transnação me garante um *olhar encarnado*, fruto de uma ativação etnográfica, sobre o que continua nas mudanças ocasionadas, em encontro de nações, no terreiro o qual estudei.

É importante ressaltar também, que na minha condição de rodante, mesmo como pesquisador, me sinto intimidado a perguntar certas coisas. E tento ver e saber sobre o invisível que não acesso diretamente por desconhecer ou por aquilo que chamamos de “educação de axé”¹¹¹, através de métodos menos diretos que o próprio candomblé ensina. Imbuo-me em atenção discreta para aprender a não ver e assim, ver de modo menos invasivo para quem percebe que eu estou vendo. Aquilo que Rabelo (2015, p. 232) indica, baseada em Merleau-Ponty, como o aprendizado da visão: “resulta antes de um processo de sintonização gradativa entre o corpo e o seu entorno”.

¹¹¹ A educação de axé pode se entendida como o conjunto de regras e etiquetas que os membros devem mostrar domínio tanto interna como externamente, ou seja, tanto para sua própria comunidade como para as comunidades de santo alheias.

4.1.1 O ritual da Aleluia e as cantigas do *kizomba/xirê*

07 de abril de 2012, manhã de sábado, um dia após a sexta-feira santa, o terreiro *Tumbenci* abriga parte dos seus filhos mais frequentes para fazer a “Aleluia” – ritual de abertura da casa que, seguindo suas prescrições congo-angoleiras, esteve fechada desde 19 de março, período que se alia a chamada Quaresma católica. Mãe Zulmira sempre diz: “no angola a gente sempre encerra dia 19. Se não der, por modificação do calendário de hoje, a gente ajusta; dando, tem que ser 19 de março. Aprendi assim”.

O ritual da “Aleluia” corresponde, no *Tumbenci*, como um dia em que se lavam todos os santos e os lugares sagrados da casa, fazendo-se um grande *ossé* (lavagem dos assentamentos); toca-se para Inzila (Exu) primeiro, depois se canta três cantigas para cada *inquice*, o ritual é cumprido sob as normas do que lá se chama: nação angola. Ouve a *makota Insulenge*¹¹² dizer: “hoje é o dia de se lavar a cumeeira. Adoro. É a limpeza principal. O sagrado, o axé está ali”.

Participo do processo de limpeza, primeiro, apanhando água na fonte de *Saluba*, que fica no interior da roça, próxima do *sabagy*¹¹³. A água meio barrenta, sagrada para todos ali, serve para lavar os três quartos de *inquices*: *Matamba* (chamada de *Oyá*), *Lemba* e *Saluba*. Não se bebe da água desta fonte por precauções sanitárias. Após encher vários baldes, um grupo se dirige a jogar águas nos quartos, sendo que no de *Saluba* só a *mameto* e as *makotas* mais velhas participam de sua limpeza. Começamos primeiro com os *ibás* (assentamentos) da casa de *Matamba*. Os chamados santos da casa devem ser os primeiros a serem limpos. A primeiríssima é a *Matamba* de *mameto Beuí*. Assentamento herdado por mãe Zulmira, que se qualifica como a pedra filosofal ou fundamental da casa, é o símbolo maior da fundação deste terreiro que congrega a nós todos. A voz da *mameto*: “Primeiro a avó, depois, na ordem, os santos da casa juntamente com *Saluba*”.

¹¹² Rosângela Machado, filha de Caiala, *makota (ekedy)* da *Bamburucema* da *cota Sinavuru* (tia Cidá).

¹¹³ Local destinado aos iniciados da casa (*abiã* não tem acesso), onde se veste os *inquices* e , *voduns* e *orixás*, guardam-se as roupas rituais dos filhos e filhas, as indumentárias sagradas dos santos, e outros materiais de uso ritual. Alguns também dormem neste espaço, que também, no *Tumbenci*, tem essa finalidade.

Cumprindo-se a ordem ritual deste dia: todos chegaram e foram se banhar. Com o banho específico para cada nação. No angola, o banho com os fundamentos e restos sacrificiais, oferecidos aos inquices, e que ficam num pote grande. No *ketu*, em outro pote menor, folhas e os resquícios do *ejé* (sangue) de animais. Tomo banho do “*amassí*” ou “*omi eró*” reservado para os “*keteiros*”. Depois do banho, espera-se a *newgualiyalorixá* descer até os quartos dos santos. Ela fala com Matamba primeiro, depois Lemba e por fim, numa grande euforia, cumprimenta sua mãe *Saluba*. Alguns carregam água. Outros vão cuidar dos preparativos para a roda de Inzila e dos inquices. Descobrimos os santos para lavar os ibás, já que ficam encobertos, durante toda a quaresma, com um grande tecido branco chamado de *alá*¹¹⁴, depois cobrimos de novo para a “hora da aleluia”.

Na hora da limpeza da cumeeira existem feições ainda mais solenes para o cumprimento do ritual: os mais antigos, *makotas* e *taatas*, tiram do alto central do barracão, duas quartinhas e duas tigelas que são os inquices fundadores do *Tumbenci*: *Inkossi* e *Matamba*. A maioria em silêncio. Reverência total de mãe Zulmira com os apetrechos em suas mãos, lavando-os e pedindo “paz, sabedoria, ngunzo, força, prosseguimento e amor”¹¹⁵. Percebo que poucas vezes ela fala ngunzo, usa mais o termo *axé* da nação *ketu*. Os iaôs, os *ebomis*, todos que “rodam” no santo, ficam prostrados no chão em sinal de deferência à cumeeira da casa. Após este ritual, vamos fazer um “breve *xirê*” para saudar a Aleluia – o retorno dos inquices do *calunga* (*orun*) para o convívio da gente.

Depois dos santos e cumeeira lavados, no barracão, canta-se para Inzila, no centro da roda um *alguidá* com farofa de azeite e de água, uma vela e uma quartinha com água. Cantigas são entoadas, na roda só a *ekedi* mais velha e uma filha de santo das mais antigas dançam, os demais, cada um em seu lugar obedecendo a linha temporal de iniciação, ficam num grande círculo, batendo palmas e acompanhando as cantigas puxadas pelos *xicarangomas*:

- a) *Simbandará aê simbandará*
Oi um ganga simbandará,
Mucanguê.
 [...]
- b) *Bombogira jamucanguê aiá, orerê*

¹¹⁴ Grande manto branco usado na festa de Lemba (Oxalá), que é aberto no final, para agradecer a este inquice/orixá o cumprimento do calendário litúrgico, pedindo sempre paz. Há os *alás*, “lençóis” brancos (de 2 a 3 metros) usados para cobrir os assentos durante o período da Quaresma, cobre no ritual do *Fecha* e descobre, no ritual da *Aleluia*.

¹¹⁵ Anotações no diário de campo (abril, 2012).

Bombogira jamucanguê aia, orerê

Bombogira cuja cujanjo.

[...]

c) *Tenda tenda*

Bombogira tenda ó

Tenda tenda

Bombogira tenda ó.

[...]

d) *Tibiriri vem tomar xoxô*

Tibiriri vem tomar xoxô, xô.

Geralmente, no ritual da Aleluia, no *Tumbenci*, só Inzila recebe 7 cantigas. O sentido é chamá-lo, reverenciá-lo e despachá-lo tendo o aval dele para o bom andamento das obrigações. A porta principal da entrada para o terreiro é despachada, onde ficam os assentamentos de Inzila. Numa casa à esquerda (de quem chega da rua), logo nesta entrada, ficam os assentamentos para a energia masculina de Inzila. À direita, de frente para a “casa dos homens”, os assentamentos do feminino: a “casa das mulheres”. Depois se despacha a porta do barracão que dá acesso à rua; feito isso, a *makota* e a *cota* mais antigas retornam para o barracão e entoam-se o cântico da pólvora: “a) *Matamangola increzenuê,/Matamangola increzenuê,/Matamangola icrezenuê,/Matamangola increzenuê.* [...] b) *Matamangola increzenuê, Crezou*”.

O ritual da pólvora é mais um elemento de limpeza espiritual. O barracão do *Tumbenci* possui uma porta de acesso principal para os que chegam da rua e se dirigem diretamente ao candomblé pela rua paralela a Luiz Tarquínio (avenida que dá acesso a outra entrada para a roça), a rua, mas há também, no barracão, outra porta que serve para os que estão em casa circulem no barracão e o restante do terreiro. Uma porção de pólvora é posta nesta porta interior, num pedaço de algodão, e as *makotas* acendem o fósforo e jogam no algodão para queimar. Quando queima, todos batem os pés e passam a mão no corpo como a se limpar. O mesmo ocorre no centro, abaixo da cumeeira, e, depois, na porta que dá acesso à rua.

Na sequência, entoam-se cânticos para que mãe Zulmira sopra a *pemba*¹¹⁶ nas duas portas de acesso ao barracão, na área central do mesmo, entre os atabaques, depois em cada um dos presentes respeitando o tempo de iniciação, ou seja, ela sopra a *pemba* do mais velho ao mais novo presente no ritual. Canta-se assim: a) “Ô

¹¹⁶ Espécie de pó de giz, geralmente na cor branca, que é preparado e usado como neutralizador de forças espirituais ruins e como instrumento para o fechamento (proteção) do corpo do fiel.

quipembê, ô quipembê/Iza caçange, ô iza dangola,/O quipembê, sambangola [...] b) Quipembê ô quipembê/Quipembê maiongolê”.

A última etapa da purificação do ambiente religioso é o incensar. Pega-se o incensador, aquecido com carvão em brasa, se coloca incenso cheiroso e dirige-se a todas as partes do barracão. Neste dia não se cantou para o rito da defumação (como fala mãe Zulmira) a *ekedi lyalandê*¹¹⁷ levou fumaça cheirosa a tudo e a todos, de novo, respeitando tempo de iniciação de cada um.

O percurso da defumação pode ser feito entoando-se alguns cânticos comuns à nação de angola, por exemplos:

- a) Estou louvando estou incensando
Estou louvando estou incensando
A casa do bom Jesus da Lapa
A casa do bom Jesus da Lapa
[...]
- b) Nossa Senhora incensou seu bento filho
Incensou para cheirar
Eu incenso agora a minha casa
Para o mal sair e a felicidade entrar.
[...]
- c) Incensa incensador
A casa de *Angorô*
Incensa incensador
A casa do meu avô.

Geralmente, no *Unzó Tumbenci*, cantam-se somente os cânticos a e b exemplificados acima. Depois das ações de purificação, cantam-se três canções para cada *inquice*. Irei, agora, exemplificar 03 cânticos da cada *inquice* celebrado no *Tumbenci*, número geralmente usado, na roda que pode ser chamada de *kizomba* (ou *xirê* no *ketu* – geralmente falamos *xirê*), onde os filhos e filhas de santo dançam. O primeiro, *Inkossi*:

- a) Ai *Ogum* ê, é uma tata que *malembê*
Ai *Ogum* ê, é um *tatá* que *malembeê*
[...]
- b) *Ogum Onilê*, é de *amorací*,
Catulá vira *gongá* ê,
É um *xetro* a ê
[...]
- c) *Rossi bi olé bi olá* (bis)
Oh meu *cajá mugungo*
Rossi bi olé bi olá
Ele é um *Rossi*

¹¹⁷ Olga Boaventura, a *dijina* é *lyalandê*, a chamamos de *ekedi* por ela ser da nação *ketu*; mas foi confirmada para os *caboclos* – é uma filha do *ketu* que é *ekedi* de *caboclo* no terreiro *Tumbenci*.

Faz-se importante ressaltar que as cantigas A e B são bastantes influenciadas pelas terminologias do que seria *Inkossi* ou *Rossi Mukumbi* no *ketu: Ogum*. E essa não é uma especificidade só do *Tumbenci*, mas da maioria das casas de nação congo-angola. O segundo, *Catendê*:

- a) *Catendê ê ê*
Catebenganga
Catendê de aruanda ê
[...]
- b) No *Catendê* Olha *bibi coia*
Eu amei, olha *bibi coia* (Bis)
[...]
- c) Apanha folha por folha *Tatamirô*
Apanha *maracanã* *Tatamirô*
Eu sou filho da *Jurema* *Tatamirô*
Ossanha é o rei das folhas *Tatamirô*

Aqui o termo *Ossanha* aparece como uma evidente corruptela do nome *Ossãe* que designa o orixá das folhas na nação do *ketu*; *Ossãe* é correspondido a *Catendê*, ambos detentores dos mistérios curativos e das especificidades que compõem as folhas na liturgia do povo de santo. O terceiro, *Mutalambô* ou *Gongobira*:

- a) Caça, caça no *caindé*
Bula ê, bula ô
Caça, caça no *caindé*
Oxóssi é Mutalambô.
[...]
- b) Adeus *kutala zinguê*
Olha *zinguê ô*
Olha *zinguê*
Minha *iza kutala*
Caiza curá
Ai, ai, ai, ai
[...]
- c) Adeus *Kutala zinguê* (bis)
Olha *zinguê ô*
E que me *fareuá* (bis)
Minha *iza kutala*
Caiza curá.
[...]
- d) *Aruê* caçador
Lobarangangue mato subaé
Tawa mim
Aruê caçador
Lobaranguangue mato subaé.

Nos processos associativos entre inquices e orixás, que são considerados os mesmos por mãe Zulmira, no *Tumbenci*, *Mutalambô* corresponde a *Oxóssi* e *Gongobira* seria *Logum Edé*. Quando se trata da energia, do “vento” como se diz no

candomblé, percebo que esse amálgama funciona, neste aspecto como uma *fusão*, ou como se o inquice fosse o mesmo orixá em rituais de nações diferentes. O quarto, *Nzazi*:

- a) Ô Zaziê
 Ô Zaziá
 Ô Zaziê, maiangolê, maingolá.
 [...]
- b) Aruê gangaiô
 Tawa mim gangaê
 Aruê gangaiô
 Tawo mim ganga.
 [...]
- c) Com bela zazi
 Com bela angolê
 Aê com bela zaze

Zazi ou *Nzazi* é o *inquice* equivalente a Xangô. Ao questionar a mãe Zulmira sobre em que idioma estavam sendo cantados os fundamentos dos inquices, ela disse que havia expressões em *quicongo* e *quibundo*. *Nzazi* é o senhor da justiça e possui algumas variantes: quando só veste branco ele é *Luango*, tal como o Airá dos nagôs (*ketu*). O quinto, *Kavungo*:

- a) *Kafungê Kafungê more simi*
 É com senzala ê, ê (bis)
 [...]
- b) *Insumbo ê, ê samunanguê,*
Insumbo ê, ê samunanguê
É Insumbo samuquenda, ê
Lembá dilê,
 É maior que *sique sique*
 [...]
- c) É maior que *samuquenda.*
 É *manaquara Insumbo ê, a unguelê,*
 É *manaquara Insumbo ê, Obaluaê.*

Kavungo, no angola, também é chamado de *Insumbo*, *Kaviungo*, entre outros nomes, que são entendidos, pela *mameto* de *inquice* Zulmira, como qualidades do *inquice Kavungo*. Também há misturas com o português usual no Brasil e vários termos em iorubá aparecem como: *dilê* e *Obaluaê*. Essas recorrências de termos em iorubá e português nos cânticos da nação congo-angola, fizeram muitos estudiosos, de modo apressado, atestarem falta de complexidade ritual e assimilação do panteão nagô, por este, segundo autores como Nina Rodrigues (2005), Edison Carneiro (2009) e Ruth Landes (2002), ser superior aos dos negros de cultura banto. Nesse sentido há um cenário de hibridismo cultural e religioso que não evoca,

inicialmente, o conceito que uso de transnação, porque terreiros que batem só no angola, e até mesmo membros de outras nações, também tem essa compreensão de “participação” ou “unidade energética” quando se trata de inquices, orixás e voduns. O que o congo-angola deixa ver é o que se sabe que desde suas origens as nações se misturaram chegando a ser, em muitos casos, a transnação que configura o *Unzó Tumbenci*.

Essa incorporação de rituais e nomenclaturas litúrgicas do *ketu* e do *jeje* no universo religioso do congo-angola, pode ser também explicada, no meu entender, pela leitura histórica que Parés (2006) faz do processo da formação e institucionalização do nosso candomblé; organizativamente, a estrutura religiosa do tipo conventual se deu entre *jejes* e foi logo agregada pelos nagôs, os bantos que praticavam os calundus foram se organizando, nestes termos, a partir da influência *jeje-nagô*, o que não indica uma configuração, entre mitos e ritos, menos complexa praticada pela nação congo-angola.

Contudo, cabe notar que o uso de terminologia iorubá e portuguesa nas cantigas do kizomba/xirê, emaranhadas e intronéticas no vocabulário de matriz banto, constitui, ainda mais do que as equivalências entre inquices e orixás, uma vívida metáfora, ao nível do expressivo linguístico, dos processos de interpenetração que caracterizam a transnação. O sexto, inquite Tempo:

- a) Tempo rê rê, oi o Tempo aperolá
Congo mavila lembauê, a inguê Tempo é.
[...]
- b) Na minha aldeia gira o sol, também gira a lua.
[...]
- c) Ô que Tempo é esse meu Deus.
[...]
- d) Oi o Tempo oi a lambada, amole a faca no candeme,
Aê tempo, amole a faca no candame.

Tempo é também chamado de *Dembwa*, considerado como o patrono da nação congo-angola, estaria para esta no mesmo lugar que Bessém para o *jeje-mahi* e *Oxalufã* ou *Xangô* para o *ketu*. No *Unzó Tumbenci* este inquite recebe toda reverência e é uma ponte de ligação entre o *ketu* e o angola. Quando se limpam os materiais (no sentido de Rabelo, 2012) sagrados, como contas, quartinhas, ferramentas, ou otás, a primeira purificação se dá no assentamento dele, aos pés de sua árvore sagrada (no *Tumbenci*, esta árvore é um Cajueiro). O sétimo, *Angorô*:

- a) *Angorô ta no cajongongo jaquimbanda,*
Oia quimbandá,

[...]

*Angorô ta no cajongongo jaquimbandá.
Angorô ê ê Angorô, Angorô ta no cajongongo
Jaquimbanda oiá quimbanda.*

[...]

b) *Oxumarê tateto Oxumarê
Oxumarê tateto oxumarê*

[...]

d) *Que me quebra a cabaça Angorô
Que mim janja lundá jamba.*

Quando se canta para *Angorô*, a *ekedi* mais velha faz um círculo de água, de uma quartinha que fica na porta anterior do abassá (barracão), o sentido é ligar a terra ao céu, e todos, seguindo a ordem do mais velho para o mais novo na iniciação, tocam com as duas mãos a água no chão e leva até a sua testa, saudando este inquite. *Angorô* é bem emblemático para demonstrar o trânsito do *jeje* e do *ketu* no angola, segundo Parés (2006) o termo *Agorensi* reflete o termo *Angorô*, quando o primeiro se refere ao vodum *Bessém*, que no *ketu* é chamado de *Oxumarê*, também referido em cânticos do congo-angola. A oitava, *Matamba* ou *Bamburucema*

a) *Aê Bamburucema, aê Bamburucema
É simbe ê ê ê, aê Bamburucema*

[...]

b) *Oiá Oiá Oiá ê, Oiá Matamba de Cacurucá gingue,
Oiá Oiá Oiá ê, Oiá Matamba de Cacurucá gingue ô*

[...]

c) *Oiá Matamba ê tatá e me
Oiá Matamba ê tatá e me*

Matamba, *Caiango* e *Bamburucema*, são associadas à *Oyá* dos nagôs e *jejes*. A dona do *Tumbenci* é *Matamba*. *Bamburucema* só veste branco e lembra a *Oyá Igbalè* dos nagôs. O sentido religioso de uma tradição que remonta à Maria Neném, que é considerada a matriarca do congo-angola, sendo filha deste *inquite*. A *nona*, *Dandalunda*:

a) *Lexoquê lexoquê ó mãe dandá,
Ela é Dandalunda,*

[...]

*laxoquê laxoquê ó mãe dandá
Ela é Dandalunda.*

[...]

b) *Sou eu sou eu , Dandalunda sou eu
Sou eu sou eu, Dandalunda sou eu*

[...]

c) *Que simbe ê, que simbe mona mê,
Que simbe mona me, que simbe mona me*

Dandalunda corresponde a *Oxum* dos nagôs, e para alguns poderia ser a *Aziri Tobossi* dos *jejes*; mas, é importante ressaltar que no *jeje* dançam *Aziri* com seus cânticos e danças específicas, como também *Oxum* da mesma forma. Ou seja, *Dandalunda* é logo associada a *Oxum*, mas não é associada de imediato a *Aziri*, pelo fato de que no *jeje*, *Oxum* é raspada em seus filhos. É mais incomum esta associação entre *Aziri* e *Oxum*. A décima, *Caiala*:

- a) Ô *Micaiaá*, *selumbanda selumbina* de mamãe
 Ô *Micaiaá selumbanda*,
Selumbina de mamãe ô Micaiaá ê.
 [...]
- b) *Sambá, samba mona mê ta cumbira que nã*
Samba ô, Samba mona mê
 [...]
- c) *Samba na direrê, Samba na direrê Samba ê,*
Samba na direrê, Samba na direrê, Samba ê

Caiala corresponde a *lemanjá* dos *iorubanos*. E também é feita e dança nos *abassás* do *jeje-mahin*. É um *inquice* feminino também chamada de *kalunga* por ser e significar os mares do mundo. É a mãe do mistério da vida. Também raspada no *jeje*, muitos a associam também à *Aziri Tobossi*. O décimo primeiro, *Vunge*:

- a) Ê *Vunge mona mê*
 Ê *Vunge mona me*
Catula de ongôma Vunge cauilê
Catula de ongôma Vunge cauilê
 [...]
- b) *Vungeia (bis)*
Vungeia meu erê
Vungeia
 [...]
- c) Ê *Vunge é de amipoossum (bis)*

Vunge corresponde a *Ibeji (ketu)*, mas não são as energias consideradas infantis no *candomblé*, de suma importância para a efetivação do processo iniciático do postulante a *iaô* ou *muzenza*. Essas entidades assemelham-se às crianças, mas não são crianças e nem o *Ibeji*, são o caminho do meio entre o *orixá/inquice* e o sujeito que sofre o transe no *candomblé*. A décima segunda, *Zumbá*:

- a) Ô *Nanã que jaoci, alodê,*
 Ô *Nanã que jaoci, alodê,*
Nanã que lá cidó, alodê
Nanã que lá cidó, alodê
 [...]
- b) Mamãe, *mina iza cutala me cojou, cojou*
 Mamãe, *minha iza cutala me cojou, cojou.*
 [...]

c) *Dilinuê dila no matamangola, dilê,
Dilenuê ê a,
Aruê mama cara caiza angola
Aruê sambaangola de maionga angola
Ai, Ai Ai, aruê, ê á
Aruê sambangola de maionga anogolá
Aruê sambangola de cauiza colá.*

No *Unzó Tumbenci Zumbá* é chamada carinhosamente de *Saluba*, o que seria a saudação deste *inquice/orixá/vodum* tanto no *angola*, como no *ketu* e no *jeje*. Geralmente, me refiro a ela como “minha mãe Nanã”, principalmente, porque na roça eu estou circunscrito no grupo dos “*keteiros*”, como falamos lá de brincadeira. É a entidade da mãe de santo e a casa é de *Nanã*, por este motivo, é o nosso maior santuário no terreiro. O décimo terceiro, *Lemba*:

a) *Lembá, Lembá dilê, Lembá é de cana burá*
Lá vem o dia raiar (bis)
[...]
b) *Ele é um rei Kaçuté no congo da lucaia*
Rei de *Aruanda* ê
[...]
c) *Lembá Lembarenganga lafuranga sessê,*
Ó Lembá Lembarenganga lafuranga.

Lemba é o *inquice* mais velho que encerra as festividades, sendo ao mesmo tempo o mais novo, porque no *candomblé*, o *caçula* é o último nas práticas rituais. Ele corresponde a *Oxalá* no *ketu* e a *Lissa* no *jeje*, é o principal *orixá funfun*, ou seja, o senhor do branco, que cobre a humanidade com seu *alá* de paz e fertilidade.

No ritual da *Aleluia* se encerra com os *inquices*, *orixás* e *voduns* dançando para *Oxalá*. Mas, antes se canta para saudar a *Aleluia*, que mãe *Zulmira* exige que seja às 10 horas da manhã, pontualmente. Então, depois de se cantar para *Nanã*, mais ou menos às 10h, uma bacia com água é colocada no centro do *abassá*, mãe *Zulmira* apanha a bacia e começa a jogar água pelos cantos do barracão, entoando cânticos de inspiração católica/cristã e todos os rodantes manifestam-se com suas divindades protetoras.

Ela me informou que o símbolo da água na bacia representa as lágrimas de Nossa Senhora pela morte do filho morto, Jesus Cristo. Nesse ritual percebi uma espécie de agregação (PARÉS, 2006) de muitos aspectos litúrgicos católicos dentro

do universo religioso da nação congo-angola.¹¹⁸ As cantigas entoadas foram: “Aleluia apareceu/No forte já deu sinal/Alegria teve Maria/Ver seu filho ressuscitar”. Numa evidente corruptela do latim, ela continuou: “Regina Celli/Detalhe Aleluia/Leluia leluia leluia”.

Este cântico deve advir da tradição católica cantado em latim, permito-me a ilustrar com esta para demonstrar a corruptela: “Regina caeli laetare, Alleluia,/Quia quem meruisti portare, Alleluia,/Resurrexit sicut dixit, Alleluia./Ora pro nobis Deum. Alleluia”.¹¹⁹

Após os rituais deste dia, mãe Zulmira me informou que inquices e orixás vão para o “quarto de *Matamba*”, e prostrados como se estivessem aos pés da cruz, rezam cantando a Nossa Senhora e seu “bento filho”:

- a) Aos pés de Deus, do meu Jesus,
Aos pés de Deus, do meu Jesus,
Madalena prostrada aos pés da cruz
Madalena prostrada aos pés da cruz
[...]
- b) Campestre verde, oh meu Jesus
Campestre verde, oh meu Jesus
Santificado seja fora da cruz
Santificado seja fora da cruz.

Outras cantigas devem ser entoadas, mas não fui informado. Dando seguimento a esta celebração, todos trocam bênção em suas nações – quem é ketu pede motumbá e que é angola, mukuiu. Os “santos” são “desvirados”¹²⁰, para que todos os membros acordados possam agradecer à Aleluia, ao ossé feito, à volta de *inquices*, orixás e voduns.

Para confirmar a “bênção” das divindades, em um prato branco, próximo ao *peji* (altar) de *Matamba/Oyá*, a *mameto* de *inquice* abre uma cebola (chamada de *alubaça*¹²¹) para dar aquilo que no *ketu* se chama de aláfia (confirmação do axé propagado – não fui informado de como se chama no angola). Nesse mesmo instante, quando a *alubaça* se abre em quatro, a *mameto* louva *Matamba*, clamando *ngunzo* e axé, pedindo paz e seguimento, amor no mundo, e diz: quem for do angola

¹¹⁸ Anotações em diário de campo no dia 26 de março de 2016. Nesse dia, mãe Zulmira, *ekedi Iyá Coilê* e o taata *Mucongoyala*, me deram informações sobre o processo da Aleluia que não pude assistir por conta do transe ritual. Até o espriamento das águas pelo barracão, ouvi e vi cânticos que me lembraram em expressões em latim, louvando Nossa Senhora e Jesus.

¹¹⁹ Cântico sagrado católico retirado do site: <<https://www.lettras.mus.br/catolicas/regina-coeli-latim/>>.

¹²⁰ A expressão “virar no santo” significa sofrer a possessão, incorporar a divindade. “Desvirar” é o processo ritual pelo qual a *ekedi* ou *makota* suspende o orixá manifestado, “acordando” ou retirando do transe o seu filho consagrado.

¹²¹ Ver Castro (2005, p. 150).

bate macó (palmas cadenciadas), e do *ketu*, *paó*, para invocar e celebrar a presença das divindades.

Analisando, em separado, o ritual da Aleluia, percebo que se trata, marcadamente, de um conjunto de ritos dentro de especificidades da nação congolanga, onde aparecem elementos do *ketu* no uso do termo “axé”, na referência a *Matamba* como *Oyá* (às vezes, a mãe de santo a chama assim), na troca de bençãos quando os “*keteiros*” dizem *motumbá*. Diferentemente, no “Fecha”, sua finalização se aproxima muito do *ketu* em cânticos, em danças, na simbologia do peregún, além dos recorrentes *motumbá* – *motumbaxé*. Na Aleluia, meu sentimento ao ouvir cânticos que me lembraram missas católicas, levou-me a visualizar o princípio de agregação (PARÉS, 2006), onde divindades de origem africana prostram-se diante a *Zambi*, a *Lemba*, a Jesus Cristo e a Nossa Senhora, evocando também, uma espécie de equivalência mística (Bastide, 1971), onde esses “seres” são justapostos, mas sem se fundirem, se equivalem. Contudo, *Lemba* não é Jesus, mas os dois se irmanam para abençoar o terreiro que os clama.

Em certos adeptos, notei uma hierarquia divina entre o que seria o orixá perante o sentido divino de Jesus, principalmente, entre alguns mais velhos, em tia Cidá, por exemplo. Seria como se o Cristo Jesus fosse maior, mais poderoso, estivesse no lugar de “Pai” de todas as demais divindades cultuadas no candomblé. Numa perspectiva teórica, de maneira análoga, pensei na dupla consciência em Gilroy (2002) referindo-se a Dubois, para mostrar a consciência de dupla pertença do negro na diáspora. Tia Cidá, nesta analogia que faço, teria a dupla consciência do seu pertencimento ao catolicismo e ao candomblé, sendo representado como criador de todos, o filho divino de Maria. Essas impressões me chegaram no campo, na minha ação participante como pesquisador e ebomi¹²², pensei em equivalência mística, para notar se havia uma aproximação de Cristo com *Lemba*; mas, no caso citado, percebi como se Cristo, como filho de Deus, fosse o criador de divindades como *Oxalá* e *Lemba*.

Também para ilustrar esta minha impressão de campo, vista no ritual da Aleluia relatado acima, lembrei-me da entrevista que fiz em 2006, para a efetivação da minha pesquisa de mestrado em busca de perfis sobre o orixá *Oyá*, com mãe

¹²² Como disse acima, são impressões advindas de falas, de gestos e de comportamentos, perante estas liturgias apresentadas. Algumas coisas preciso “ver” sem perguntar e sem demonstrar que estou vendo. *Ver de soslaio* (RABELO, 2015), numa postura metodológica minha, pra ver/sentir coisas que o outro não diz só com a fala, mas com toda sua corporalidade.

Georgete de *Oxum*, a então *iyaquequerê* (mãe pequena) da roça do *Afonjá*, ao lado de mãe Stella de *Oxóssi*. Dentre muitas perguntas que lhe fiz sobre a “personalidade” dos orixás, ela me disse: “Quando fiz santo, no dia do nome de minha santa, sonhei com ela; ela tinha a cara de Nossa Senhora da Conceição. Quer saber da minha santa? Veja a imagem de Nossa Senhora que sai na Procissão. É a minha santa ali. Eu vi no dia do orunkó.”¹²³

A visão de mãe Georgete de *Oxum* repousa em traços da circularidade cultural que afetam o imaginário religioso dos fiés confrontados com outras matrizes de cultos. No caso desta visão, senti um tipo de hibridismo cultural que me sugeriu uma fusão entre a santa católica e o orixá afro-baiano. Não percebi nenhuma tentativa de separação de “personalidades”, não havia, em minha leitura, nenhuma equivalência mística, entre estas personalidades, para aquela sacerdotisa, Nossa senhora era *Oxum* e *Oxum*, Nossa senhora.

Não entrarei em questões políticas que desenham a situação de assimetria entre negros e brancos numa sociedade racista como a nossa. Evitarei aqui este debate por defender que muitas expressões de fé nascem, também, da relação individual que cada um tem com o exercício de sua religiosidade. Acentuo a experiência religiosa de mãe Georgete nesse princípio de fusão, do mesmo modo que percebi a supremacia de Cristo como divindade frente aos orixás no olhar religioso de tia Cidá, a mãe pequena do terreiro que discuto nesta tese. Portanto, a experiência individual frente à coletividade também evidencia e altera trajetórias culturais. Mãe Zulmira, em sua trajetória individual, é um exemplo vivo dessas possibilidades de continuidades e descontinuidades culturais no universo religioso do candomblé.

¹²³ Mãe Georgete Helena dos Santos, *orunkó Eyn Osun*, foi iniciada por mãe Senhora, no *Ilê Axé Opô Afonjá*, no ano de 1941. Foi durante muitos anos a mãe pequena do *Afonjá*, ao lado de sua irmã de navalha, a *iyalorixá* Stella de *Oxóssi*. Faleceu em 24 de maio de 2008. Concedeu-me, uma breve entrevista, no mês de setembro de 2006, durante as festividades das Águas de Oxalá.

Ilustração 14: Entrada principal do *Unzó Tumbenci* (2015)



Fonte: Arquivo pessoal do autor.

4.2 Descrições das celebrações fixas do *Unzó Tumbenci*

Todos os anos, as celebrações fixas do Tumbenci começam, em culto fechado ao público, com o “corte” de Inzila (Exu), no mês de junho, só participam os membros do terreiro. O corte segue os rituais do congo-angola: todos os bichos têm as patas, bicos e focinhos limpos e segue para o ritual sacrificial. Os bichos de penas são passados nos corpos de todos envolvidos na chamada “matança”¹²⁴, primeiro no da mameto, depois no da mãe pequena da roça, e assim sucessivamente, do mais velho para o mais novo. Pedidos de proteção são feitos. O gan se junta ao atabaque e se ouve o “*Simbandará aê, Simbandará, ô um ganga,*

¹²⁴ Termo que, para uma compreensão ontológica do significado do sacrifício para os adeptos desta fé, esvazia a importância do ritual, porque suscita violência gratuita contra os animais e permite precipitadas avaliações sobre o funcionamento litúrgico das religiões de matrizes africanas. Em síntese, o termo matança aciona, de imediato, olhares preconceituosos em cima do candomblé, e lá, no Tumbenci, sabiamente, mãe Zulmira prefere chamar de corte.

Simbandará mucanguê”, cantam-se sete músicas para Inzila. Depois cantam cantigas para o corte específico de cada bicho.¹²⁵

Tudo segue mais velozmente: a *ekedi lyalandê* diz: “Exu é movimento, é ligeiro”¹²⁶. Depois de todo processo sacrificial, parte dos membros vão para a cozinha preparar o chamado “sobe e desce” de Exu, farofa de azeite com camarão e cebola e os animais oferecidos. Todos comem em pé e caminhando, pois Inzila/Exu é caminho. Ao final, se prova das bebidas trazidas: uísques, conhaques, cervejas, vinhos, cachaças, ninguém bebe com exagero, a mameto não permite. Faz-se uma roda de samba – todos têm que sambar de frente às casas da energia masculina e a da energia feminina. Novamente, obedecendo a ordem de iniciação, cânticos do tipo: “Pé dentro, pé fora, quem tiver pé pequeno vai embora”. Ninguém incorpora Inzila no Tumbenci – nem o inquice, nem o chamado por alguns de “Exu catiço”, o que serve de “escravo ou escrava do santo”. Não se incorporam Padilhas, nem Zé Pilantras, nem Molambos, nem Aluvaiás. Acompanhando este ritual, ao longo do tempo que tenho na roça, vi uma cota das mais antigas, uma única vez, Gonzolê, incorporar-se, na hora do samba, com o seu caboclo protetor. Outras manifestações jamais.

Assim, o terreiro abre suas funções saudando sua tradição fundacional: o congo-angola.

4.3 O Dois de Julho

Esse tópico é para discorrer sobre o culto do caboclo no terreiro aqui estudado. Mas, antes de falar do Dois de Julho propriamente, falarei do 1º de maio, quando ocorre uma reunião fechada que, sempre nesta data, relembra a passagem de uma entidade muito importante para a reconstrução do terreiro Tumbenci nos idos anos 50 do século XX. Seu nome é Caboclo Mata Virgem.

Nos relatos de mãe Zulmira e de outros membros mais antigos do terreiro, Seu Mata Virgem é uma entidade muito clamada em assuntos de saúde e de justiça. Ele é chamado de caboclo curador. Ao responder algumas perguntas sobre a não manifestação desta entidade há décadas, mãe Zulmira pontuou:

¹²⁵ Veremos isso mais detidamente que eu falar sobre o corte para os *inquices* e orixás.

¹²⁶ Anotações do diário de campo em junho de 2014.

Mata Virgem me pegou desde os meus 07 ou 08 anos. Sempre foi uma manifestação muito forte, um índio bravo... Por isso, minha mãe (Beuí) deu passagem a Seu Imbira, outro caboclo que me apanha. Mata Virgem nunca gostou de festa, só de trabalho mesmo. Ajudou a reconstruir este terreiro. Mas, depois de aborrecimentos, da nossa dificuldade de entender o que ele queria e ensinava, pois era muito rígido, deixou de baixar. Não vem mais. Como é chamado de caboclo curador e trabalhador e não festeiro, o povo daqui resolveu escolher o 1 de maio para lembrar dele e rezar como ele ensinava e gostava.¹²⁷

A celebração do 1º de maio no Tumbenci talvez seja a mais ecumênica entre todas. Neste dia, na chamada casa ou cabana do caboclo, onde ficam seus assentamentos, numa área cercada, mas descoberta, todos os membros reunidos fazem uma única roda com as mãos dadas e rezam uma *Prece de Cáritas*, lembrando doutrínarias do espiritismo.

Um trecho da oração:

Deus, nosso Pai, que tendes Poder e Bondade,
dai a força aquele que passa pela provação,
dai a luz aquele que procura a verdade,
ponde no coração do homem a compaixão e a caridade.
DEUS! Dai ao viajor a estrela guia,
ao aflito a consolação, ao doente o repouso.
Pai! Dai ao culpado o arrependimento,
ao Espírito a verdade, à criança o guia,
ao órfão o pai.
Senhor! Que Vossa bondade se estenda sobre tudo que criastes.
Piedade, Senhor, para aqueles que Vos não conhecem,
esperança para aqueles que sofrem.
Que a Vossa bondade permita aos Espíritos consoladores,
derramarem por toda parte a paz, a esperança e a fé.¹²⁸

Depois se rezam o Pai Nosso e a Ave Maria e começam a lembrar nomes de antigos filhos e filhas do *Tumbenci* já “desencarnados”. De feição espírita, a celebração logo ganha características de uma missa católica – onde os mais velhos começam a “orar em nome do Senhor Jesus”, pedindo a intercedência do Caboclo Mata Virgem, contra a tudo que é dor, doença, desemprego, falsidade, guerra, violência, fome, sede, solidão – bem próximo da expressão: “rezemos ao Senhor”, ditas pelos fiéis católicos nas missas.

Depois de orações de teor espírita e católico, alguns pontos de caboclo começam a ser entoados, o mais vibrante é:

¹²⁷ Anotações do diário de campo (março de 2016).

¹²⁸ Esta oração é distribuída, em folhas de ofício em Xerox, a todos os membros na roda que a leem em voz alta.

Quando ele plantou raiz
 Quando ele plantou raiz
 Na mesma hora colheu flor
 Rei Mata Virgem arranca toco
 E fura pedra
 Rei Mata Virgem
 Ele é rei, é curador

Dois atabaques, com dois *ogãs/taatas* fazem a sonoridade, e outro pega o *gan*¹²⁹, e alguns caboclos começam a incorporar em seus filhos. O ponto exemplificado acima é um forte chamamento de caboclo na tradição do *Tumbenci*, é o ponto do *caboclo pai*, a principal entidade ameríndia da casa de mãe Zulmira. Seu Mata Virgem é o senhor da cura do terreiro, aquele que, quando vinha em terra, ensinava as beberagens, dava o passe com ervas e fumaça de charuto, aconselhava, mexia nas energias perturbadoras que, direta ou indiretamente, em transe ou possessão (como diferencia Bastide, 2016, p. 129), fragilizava ou obsediava (para usar um termo espírita) os que ali presentes precisavam de sua ajuda.

O uso do passe é muito comum em festas e sessões de caboclo, como no espiritismo, essa ação espiritual, o passe, indica “limpeza de corpo”.

Sobre a limpeza de corpo em diálogos do espiritismo com as religiões de matrizes africanas, vejamos:

As plantas utilizadas tanto para a preparação dos remédios como para a ‘limpeza de corpo’ passam por processos e rituais que vão desde a coleta até a sua preparação e seu consumo. Já podemos adiantar que no contexto das curas espíritas a eficácia terapêutica dos vegetais é, por assim dizer, garantida pelos guias, na medida em que são estes que orientam o médium quanto a que planta deve ser usada, também em cada caso. (CANCONE; REZENDE, 2012, p. 204).

Seu Mata Virgem, portanto, era (é) um exímio curador e conhecedor das “ervas mais difíceis”, ganhando fama por entre fiéis e clientes do *Unzó Tumbenci*. Bem próximo de um domínio *técnico* em que se processaria a *cura* em rituais que acionam as dimensões simbólicas (LEACH, 1976) e efetivas desse tipo de medicina espiritual.

Em todos os relatos escutados, por mim, sobre ele, há um desenho de grande estima e de muita saudade. Nas palavras da *ekedi Iyalandê*, *ekedi Iyá Coilê*, *makota*

¹²⁹ Instrumento musical feito de ferro, de origem provavelmente banto, que dá uma sonoridade metálica à orquestra sagrada do candomblé.

Mussengue, cota lansimbi, cota Sinavulu e mãe Zulmira: Mata Virgem é um tronco de sustentação, o caboclo curador e benfeitor para os humanos vivos e para as almas perdidas neste mundo.¹³⁰

Ao ouvi-las falarem sobre Seu Mata Virgem, penso no quanto de simbologias espíritas compõem a sua imagética de entidade ameríndia num terreiro perfilado, liturgicamente, nisto que chamo de transnação. Que aparato complexo é esse de misturas e de grande circularidade cultural e religiosa que perfila o *Unzó Tumbenci*?

Para reforçar esse traço de espiritismo no terreiro em questão, trago a título de ilustração:

[...] as relações entre umbanda e espiritismo, não podemos esquecer de que a cosmologia umbandista incorpora elementos da cosmologia espírita, e não podemos deixar de considerar, na formação das religiões de matriz africana no Brasil, o sincretismo religioso interafricano e tampouco a incorporação e a ressignificação de elementos de outras realidades religiosas, especialmente a incorporação primeira de elementos cristãos pela via do catolicismo dominante ao tempo da escravidão. (CANCONI; REZENDE, 2012, p. 204).

O excerto acima traduz, privilegiadamente, o os rituais do 1º de maio no terreiro de mãe Zulmira. Seu Mata Virgem é um caboclo em trânsito na transnação que se formou ali.

4.4 A festa do caboclo

Acontece sempre no 2 de julho de cada ano, quando este dia não cai numa sexta-feira, que por ser consagrada a Lemba ou Oxalá, não se toca candomblé, não se faz corte para entidades, não se toma banho de ervas, não se fala alto, não se come dendê e nem pimenta, evitam-se bebidas alcoólicas. A festa do caboclo abre, oficialmente, o calendário litúrgico do *Tumbenci* aberto ao público.

Há na simbologia destas festividades a alegria em celebrar a vida de humanos com seus seres encantados, com o samba, a dança, o fumo, a cerveja preta, a Jurema, as frutas, o passe, a fala, as cantigas de sotaque¹³¹ e o abraço quase

¹³⁰ Anotações do diário de campo (maio de 2012, maio de 2013, maio de 2015).

¹³¹ As chamadas de cantigas de sotaque perfilam um momento de muita tensão e ao mesmo tempo de muita alegria. Elas espelham a sabedoria jocosa das entidades manifestadas, trocando farpas cifradas entre si, mandando recado para os tocadores que não cumprem seus pedidos, fazendo queixas indiretas aos donos da casa, ou ao caboclo dono da festa. Todos entre a tensão e o riso, vibram com a sabedoria da entidade que diz tudo o que quer através de um ponto cantado. É

sempre de “bom coração”. Como diz Marcos (2013, p. 26), “desse modo, acirra-se uma aproximação que é vital para quem pratica alguma das religiões afro-brasileiras.”

Os caboclos são tidos como seres encantados advindos das culturas indígenas brasileiras que se misturaram aos encantados de origem africana e, aqui no Brasil, fixaram-se no imaginário do povo negro-mestiço pertencente ao candomblé (MARCOS, 2013). A abertura do congo-angola, numa sinalização de grandeza espiritual e política, foi fundamental para que esta prática chegasse até os tempos atuais e, assim, pudéssemos, deste modo, celebrar a nossa ancestralidade indígena, como dizem os nativos desta nação de candomblé: os verdadeiros donos da terra.

No ano de 2013, em 02 de julho, numa terça-feira, houve um pequeno corte para os caboclos, foi ofertado para Seu Mata Virgem e Seu Imbira, o ritual do corte aconteceu entre 9 e 10 horas da manhã, os chamados “bichos de pena” (galos para os caboclos e galinhas para as caboclas). Se cantou as cantigas que, quando se corta para o aquicó (galo) e para a adié (galinha), na nação congo-angola e veremos (mais detidamente) quando eu discorrer sobre os rituais de corte para os inqices fundadores do terreiro.

Depois houve a “salva” para os caboclos, quando algumas cantigas foram entoadas: “Pedrinha miudinha de Aruanda, aê, lajedo tão grande, Pedrinha de Aruanda, aê”. Entre outras, perfazendo o número de sete. Só os caboclos da cota Nanbogy e da cota Simbê manifestaram-se. Depois da salva, foram “suspendidos”.

Algumas das ebomis e cotas, ekedis e makotas foram tratar os bichos e outras foram arrumar a Cabana do Caboclo na lateral direita do abassá, para a festa pública que começaria às 16 horas, desta terça-feira, feriado no estado da Bahia. A cabana é ornamentada com folhas de aroeira, palmeiras, nativos, são gonçalinhos, ente outras. A principal responsável para esta tarefa é a ekedi Iyalandê, de ori pertencente à nação ketu, é a única ekedi de caboclo em atividade no terreiro. Depois da cabana montada (com ajuda dos ogãs e taatas), ela é consagrada por mãe Zulmira com pomba e incenso, é depositado o pote com a Jurema¹³² - a bebida

momento sem igual, que deve ser estudado de forma mais detida para que se entendam os sentidos deste momento, pois: *lá na matas, lá na Jurema, é uma lei severa, é uma lei sem pena.*

¹³² Ver Jocélio Teles dos Santos, 1995, p. 113-114.

fundamental da festa –, e muitas frutas, indistintamente, tornam a cabana uma bela morada das entidades ameríndias no candomblé da Bahia.

Um pouco mais das 17 horas se fez a roda com monainquices e adoxos para cantarem para os inquices, iniciando assim, a celebração dos caboclos, tocam-se três cantigas para cada inquice como foi descrito no ritual da Aleluia, depois “vira” para caboclo cantando:

Abri-te, campo formoso,
 Abri-te, campo formoso,
 Cheio de tanta alegria
 Cheio de tanta alegria”
 “Tindolelê aê Cauíza
 Tindolelê sangue real
 Eu sou filho
 Eu sou neto da Aruanda
 Tindolelê aê Cauíza
 [...]
 Toté toté de maiongá, maiangolê
 Toté toté de maiongá, maiangolê

De um lugar mais analítico, é bem difícil definir um caboclo como a presença espiritual do que convencionamos a chamar de “índio”. Seriam aquelas entidades, seres ameríndios desencarnados, os verdadeiros donos da terra Brasil? Esta problematização não cabe na seção desta tese e nem em sua totalidade. Contudo, faz-se importante pensar como a presença indígena foi tratada de modo diferente, em territórios rituais tecnicamente opostos, como o congo-angola e o nagô-ketu.

Sobre esta questão, Jocélio Teles (1995, p.13) dos Santos desenvolve:

Mesmo se a apropriação do Caboclo pelo candomblé fosse direta, como entende a teoria do ‘sincretismo afro-ameríndio’, dificilmente poderíamos conceber sua inserção como simples resultado de relações étnicas passadas, cuja análise teria como parâmetro a chamada ‘cultura de contato’ e que teria produzido uma pura e autônoma fusão cultural. Na verdade, os elementos ‘ameríndios’ dos candomblés afro-baianos presentes no culto aos Caboclos não revelam uma fusão entre grupos africanos e indígenas, mas uma representação simbólica do que seria a cultura indígena para estes terreiros.

Ao redimensionar esta discussão, Santos (1995), trata do outro modelo explicativo que envolve o culto aos caboclos como uma variante ritualística estrutural do modelo jeje-nagô. Nessa tônica discursiva, o antropólogo baiano suscita o nagocentrismo, descrevendo algumas leituras hierarquizantes dos estudos de Nina Rodrigues e Edison Carneiro, afirmando uma superioridade jeje-nagô frente aos negros de origem banto.

Para além de questões matriciais africanas em suas sobrevivências culturais na Bahia (BASTIDE, 1971), o caboclo como símbolo e como presença na estrutura religiosa dos terreiros brasileiros, são peças primordiais para o seu funcionamento nas tarefas da “espiritualidade” – não importa se “verdadeiramente” indígenas ou mera recriações simbólicas, mas, como entidades, os caboclos são esteio litúrgico, baluartes sentimentais, aquilo que, nas palavras do prof. Milton Moura seria: “o futuro e a salvação do candomblé”.¹³³

Na noite do 2 de julho de 2013, dançou Seu Imbira no corpo de mãe Zulmira e tantos outros que chegaram para o charuto, a cerveja, a jurema, as danças, as cantigas e os deboches. A assistência fartou-se de frutas, frango assado com farofa, saladas de folha e verdura, salada de frutas, milhos cozidos e assados, amendoim, tapiocas, paçocas, cerveja gelada, vinho e aruá. A festa que começara às 17h., chegava ao seu fim às 22 horas. Mas, muito caboclo, em sua cabana ao ar livre no terreiro, possuindo os corpos de seus filhos, ficariam por ali até o sol raiar. Mas eu não acompanhei. Voltei pra casa, às 22:20, depois de uma noite memorável no lugar de nativo/pesquisador.

4.5 10 de agosto é o dia do patrono Tempo

Se o “10 de agosto” for uma sexta, mãe Zulmira posterga a festa para o dia seguinte. Os motivos já foram revelados no tópico anterior. Tempo ou Kitembu é o inquice patrono do congo-angola, considerado por muitos como o rei desta nação. Esta festa é uma continuação do que seria o mais presente na história do Tumbenci e de sua fundadora Marieta Beuí: o inquice da mãe que volta a terra no corpo da filha. Explico: muitos pensam que mãe Zulmira é uma filha de Zumbá com Tempo. Mas não, ela foi consagrada a Zumbá, tendo como segundo inquice, a vaidosa Dandalunda. Pelos relatos de alguns mistérios que envolvem toda linhagem de santo, Tempo era o segundo inquice de Beuí e voltou ao convívio dos seus, incorporando-se na filha sucessora daquela que seria o seu “cavalo” (corpo para possessão) original. Nessa configuração, na perspectiva religiosa dos fiéis daquele

¹³³ Em muitas conversas com o ilustre professor de sociologia e história e culturas baianas, da UFBA, ele sempre reitera: “o caboclo vai salvar este candomblé do jeito que ela anda”. E suas críticas são baseadas em seus estudos teóricos e análises de campo, de uma vida dedicada a exaltar a mestiçagem indígena na ritualidade do candomblé baiano, principalmente na ilha de Itaparica.

terreiro, fazer esta celebração, aguardando o “senhor do eterno começo” ou o “menino da eternidade”, é estar em contato com uma divindade que permaneceu, na concretização da possessão, no dia-a-dia desta casa religiosa, e todas as honrarias ali são postas. A mãe de santo transborda de alegria: “meu pai nunca me deixou”.¹³⁴

O mês de agosto para os religiosos do candomblé tem uma tônica diferente, vejamos:

O mês de agosto, para o povo de santo, é dedicado ao binômio saúde/doença e nele, de modo sincrético, dialogam santos, orixás e inquices: São Lourenço (10 de agosto) e São Roque (16 de agosto). Tempo, Tingongo ou Cafungê, inquice que correspondem a Omolu, assim chamado no Ketu. (MARCOS, 2013, p. 137).

A especificidade deste mês lida com o imaginário místico do povo de santo, é o “mês do velho”, o período das penitências e peregrinações à pequena Igreja de São Lázaro (festejado pelos católicos no mês de janeiro), no bairro soteropolitano da Federação, do *esmolar* dos iaôs e monainquices com o doburu (pipoca) de vovô nas ruas do Centro Histórico de Salvador, e, também, é o mês do reinado congoleiro com a Bandeira de Tempo tremulando ao vento, avisando sobre a presença do Rei que, no dia 10, desce em seus filhos para brincar e ensinar que “Tempo existe e é infinito”.¹³⁵

Desde criança sou *afetado* pelos compósitos simbólicos que caracterizam este inquice. Afetado porque envolvido, em termos racionais e emocionais, fortemente em seu culto: no lugar da minha fé de *adoxo*¹³⁶, feito numa casa que mistura o angola e o ketu, igualmente como a casa a que pertença atualmente e onde desenvolvi este estudo, louvar Tempo significava (e ainda significa) ter tempo para existir e realizar sonhos e ter justiça.

Talvez, por ser nativo, para desenvolver esta etnografia eu devesse, metodologicamente, “desafetar-me” para alcançar as nuances científicas nesta empreitada acadêmica. Mas não, para não perder o que precisava receber no campo como etnógrafo, deixei-me afetar mais ainda, como se aludisse teoricamente Favret-Saada:

Pois então, eles falaram disso comigo somente quando pensaram que eu tinha sido ‘pega’ pela feitiçaria, quer dizer, quando reações que escapavam ao meu controle lhes mostraram que estava afetada

¹³⁴ Anotações do diário de campo (março de 2016).

¹³⁵ Falas do Pai Tempo, incorporado no corpo de mãe Zulmira (anotações do diário – em 10 de agosto de 2013).

¹³⁶ Aquele que recebe o “doxo”, iniciado para a experiência contínua da possessão.

pelos afetos reais – frequentemente devastadores – de tais falas e de tais atos rituais. Assim, alguns pensaram que eu era uma desenfeitiçadora e dirigiram-se até a mim para solicitar o ofício; outros pensaram que eu estava enfeitiçada e conversaram comigo para me ajudar a sair deste estado. Com exceção dos notáveis (que falavam voluntariamente de feitiçaria, mas para desqualificá-la), ninguém jamais teve a ideia de falar comigo simplesmente por eu ser etnógrafa. (FAVRET-SAADA, 2005, p. 157).

Localizei e citei este excerto, para reforçar o procedimento que escolhi ter, participando da festa de Tempo, no Tumbenci, em 2012, ano que ingressei no doutorado. Cheguei naquela manhã do dia 10 de agosto, com a intenção de pedir a mãe Zulmira que me deixasse “acordado” para assistir a tudo e praticar o meu olhar de pesquisador no campo. Comuniquei essa intenção antes a algumas irmãs e logo percebi um “ar” de não aceitação e fui vendo através do comportamento delas, que pedir um lugar privilegiado naquela relação, dificultaria ainda mais as minhas pretensões etnográficas. Resolvi, no dia de Tempo, concluir esta pesquisa sem deixar de ser um “filho de santo”, experimentar a tudo como antes, agora tendo um olhar encarnado consciente, olhando de soslaio e aprendendo a ver (Rabelo, 2015) em todas as minhas dimensões funcionais nessa ambiência chamada candomblé.

Os preparativos da feste de Tempo começam na véspera à noite. As mulheres e alguns ogãs e taatas decoram de bandeirolas brancas o seu assentamento que fica num cajueiro, com as ferramentas e o otá que lhe são peculiares. E algumas comidas são preparadas como o amendoim, a paçoca, o milho cozido. Também, limpam as carnes, catam feijão, para começar o cozimento da feijoada que é oferecida, às 12 h. do dia seguinte, a 14 homens em homenagem ao inquice festejado. Pela manhã, às 7h, com precisão, todos tomam banho, pedem a bênção a mameto/iyalorixá, e vão preparar os bichos para o corte (banhar e enfeitar). Mais ou menos às 9h, neste dia (10 de agosto de 2012), começou o processo do corte com o axogun da casa, na época o taata Neluange (*in memorian*), acompanhado do taata Talemongongo (taata confirmado para o inquice Tempo) e do taata Mucongoyala: eles efetivaram o corte de um “bicho de quatro pés”, seis galos e dois pombos para confirmar o ritual do corte.

Dentro da ritualística, no momento anterior ao “corte”, vários panos de madraço são cortados em tiras, e todos fiéis escrevem pedidos e agradecimentos nestas tiras (cada um na sua), que são dependuradas no cajueiro que é árvore de Tempo no Tumbenci.

A “matança” foi arrumada pelas ekedis e makotas, é sempre assim. Importante ressaltar que não assisti, aliás, nunca assisti a este processo em minha roça, mesmo sendo um ebomi. Os “inchés” vão para a cozinha para serem preparados e, na parte da tarde, arriados aos pés de Tempo. A principal makota nesta função para Tempo é *Kiandelê*, Cristiane Taquari, a única confirmada para este inquite em atividade no Tumbenci.

O inquite Tempo, dentro do profundo prestígio que goza naquela casa, é o protetor e transmissor do seu ngunzo ou axé. Ali, ele recebe e abriga, ele rebate e afasta a tudo e a todos que circulam na ambiência do seu comando. Na cosmogonia banto, Kitembu é o *senhor menino*, o que não tem começo e nem fim, está na duração do infinito, é o material árvore e o elemento vento, o que dança vestido de palha e se assemelha a Kavungo, o que sopra o vento como Matamba, o inquite irmão de Intoto¹³⁷ (senhor do barro e do chão, da vida e da morte) pois Tempo é o chão que dá tudo e o céu onde tudo se perde.

O mito de Kitembu, na versão do tempo como cronologia, ou na versão de um ser divinal, sempre esteve presente no imaginário de compositores brasileiros associados a tradições religiosas de matrizes africanas. O samba alude, direta ou indiretamente, feições desta divindade, como exemplos: “Tempo ê rê rê rê/Tempo a ra ra ra/Tempo me disse que só com tempo/A gente chega lá”.¹³⁸

O excerto da canção *Tempo Ê* indica a movimentação do tempo cronológico que passa, às vezes suscitando pressa, mas a divindade ensina: só com Tempo se chega lá, sugerindo sabedoria e paciência para quem precisa chegar. O universo imagético do samba sempre foi um lugar de expressão de elementos míticos que compõem as tradições religiosas de matrizes africanas no Brasil. Nesse sentido, percebemos o muito que a cultura banto, entre nós, contribuiu para as artes em geral e como este inquite Tempo, tão importante para os congoangoleiros, transpôs os muros dos terreiros para circular no universo social da vida cotidiana dos brasileiros. Outro exemplo: “Por seres tão inventivo,/E pareceres contínuo,/Tempo, Tempo, Tempo,/És um dos deuses mais lindos”.¹³⁹

¹³⁷ Ver Castro, 2005, p. 255.

¹³⁸ Sucesso retumbante nas décadas de 1970 e 1980, na voz do sambista fluminense Roberto Ribeiro, *Tempo Ê* é de autoria dos baianos Zéluz e Nelson Rufino. Gravado no LP “Arrasta Povo”, pela Odeon, em 1976.

¹³⁹ Oração ao Tempo é de autoria de Caetano Veloso, foi gravada por ele no LP Cinema Transcendental, pela Polygram, 1979.

Na canção *Oração ao Tempo*, o compositor e cantor Caetano Veloso reza e brinca com a divindade tornada cronologia e divindade ao mesmo tempo. O Tempo que também pode ser o Iroko dos ketu ou o Loko dos jejes, o que está no cajueiro ou é a gameleira¹⁴⁰, aquele que “És um senhor tão bonito/ Quanto a cara do meu filho” (outros versos deste poema-oração). Caetano Veloso sofisticava a presença do inquice tão lembrado na Bahia, visto como o senhor do devir, o eterno menino que é senhor, que habita e é a árvore sagrada, em hibridismos entre o deus Chronos dos gregos, inquice, orixá e vodum dos afrobrasileiros, e o discurso filosófico sobre temporalidade diluído na forma de oração a uma divindade. O exemplo mais pontual:

O Tempo é o mundo todo
 E é o sangue da mulher.
 Lá em cima o meu povo
 E, acima dele, o Candomblé...
 Vai levantar, vai levantar, vai levantar
 Vai levantar aquele que morre logo
 Por morar em sua Fé,
 Vai derrubar, vai derrubar, vai derrubar,
 Vai derrubar até a vida mais colorida
 E o argumento de quem bem quiser...
 [...] Dembwa precisa cantar.¹⁴¹

O compositor, cantor e religioso do candomblé Tiganá Santana, levanta a voz num cântico direto a Dembwa (outro nome do inquice Kitembu) e da rítmica do samba faz um manifesto-oração a Tempo e ao povo do candomblé. Ensina, como se falasse pelo o inquice, que durar é uma questão de sabedoria e paciência, já que “Dembwa é Zambi tendo que esperar”; Zambi é o Deus incorpóreo dos bantos, e assim, frente ao Tempo, até o Deus supremo precisa esperar.

A ilustração destas canções é para demonstrar que mais que espelhamentos, o seu conteúdo é o “mundo da vida” dos indivíduos que experienciam o universo da música popular no Brasil, especialmente o samba, e têm aproximações com religiões de matrizes africanas. O dia da festa de Tempo, que transcorre da manhã até a noite, muitas canções são lembradas, sambas na voz de Roberto Ribeiro, Clara Nunes, Gilberto Gil, e, por conta de sua proximidade com o terreiro, o samba Dembwa é quase uma reza informal para este inquice tão amado naquele lugar.

O inquice Tempo, na hora do corte, se manifesta em mãe Zulmira e ele próprio coordena os fundamentos de sua “oferenda”. Depois, ele vai, para que ao meio dia,

¹⁴⁰ Ver Pierre Verger (1995).

¹⁴¹ Do artista Tiganá Santana, Cd *Maçalê*, Projeto contemplado pelo FazCultura do Governo do Estado da Bahia, 2009.

sua filha Zulmira, fora da possessão, sente-se à cabeceira da mesa, no salão do terreiro, com os 14 homens que comerão o “feijão de Tempo”. À noite, no barracão, no xirê (kizomba), Tempo incorpora-se novamente na mameto, sai para vestir-se apropriadamente e volta ao barracão para dançar, sambar, cantar e gritar a todos: “Ê la Tempo!”.

4.6 Os oborós e as iyabás (os inquices masculinos e femininos donos do terreiro)

No candomblé muitas funções são divididas numa relação de gênero: há coisas que são para os homens e outras para as mulheres. Por exemplo, cuidar da casa de Inzila/Exu é tarefa para os ogãs ou taatas, assim como cortar os bichos em oferecimento aos encantados, tocar e preparar ritualmente os atabaques (chamados de couro), arrancar das árvores as folhas sagradas, fazer os ebós e despachá-los oportunamente. As mulheres cuidam do coração da roça: a cozinha. Ornamentam as oferendas feitas no chamado corte, enfeitando, ritualisticamente, os ibás com os alimentos oferecidos. Ornamentam os barracões, vestem os orixás, inquices e voduns, dançam com eles, lavam e passam roupas e só elas participam do ritual do padê¹⁴² – que louva e despacha Exu no Tumbenci.

Essa divisão entre os sexos também funciona entre os inquices e orixás: os oborós, entidades masculinas “comem” primeiro, depois são as iyabás, as mulheres. Logo após a festa do caboclo, vem o primeiro sábado dos oborós, num ritual todo em angola, comem Inkossi (um dos donos da cumeeira), Mutalambô, Kavungo, Nzazi, Angorô Catendê – representando os santos masculinos assentados como fortaleza do *Unzó Tumbenci*.

No corte, quando tem “bicho de quatro pés”, geralmente um bode¹⁴³, só é cortado para Inkossi, que é dono da Cumeeira do terreiro juntamente com Matamba, pois, como já foi informado nesta tese, Marieta Beuí foi consagrada primeiro a Inkossi, depois ela raspou Matamba.

¹⁴² O ritual do padê, como se chama no ketu, funciona da mesma forma tanto no ketu como no angola, só modifica os cânticos e as coreografias sagradas. Ele fora descrito na abertura dos rituais deste capítulo etnográfico.

¹⁴³ O bode, no angola, é chamado de indemburú, e a cabra, indemburá.

Tendo o bode para o oboró, canta-se levando o animal para o corte que ocorre no peji, no “Quarto de Matamba”: “Taata combôno indemburú./Mé, mé, mé, congo de abandá tudiá.” Na hora do corte: “Congo de abandá tudiá/Congo de abandá tudiá/Mé mé mé, congo de abandá tudiá”. Quando se vai “cortar” o galo (aquicó), canta-se: “Carambolou batula sange, no sambe atororô/Carambolou batula sange, no sambe atororô”. Na hora da galinha (adié): “Adié batula sange, no sambe atororô,/Adié batula sange, no sambe atororô”. Quando pato ou pata (Pepei): “Gingin a tala gingin, anga caxitó/Gingin a tala gingin, anga caxitó”. O conquém (galinha da angola): “Gingin a tala gingin, anga quequerê/Gingin a tala gingin, anga quequerê”. O pombo ou pomba (diambê): “Diambê, diambê sange/Diambê, diambê sange/Ô diambê”.

Essas são as cantigas que pude ouvir e outras me foram informadas e as grafei buscando um aportuguesamento através da fonética da palavra na cantiga. No Tumbenci se segue uma ritualística para “corte” que se formula assim: lavam-se os bichos; os de “4 pés” são enfeitados quando cabra à moda feminina com laços da cabeça, e quando bode, uma espécie de gravata feita com um ojá (corte de tecido que serve para cobrir a cabeça ou peito dos fiéis) geralmente na cor dedicada ao orixá que receberá o sacrifício. Canta-se para levar o animal ao peji. Os bichos de pena são passados nos corpos de todos os presentes numa simbologia de limpeza e de troca de energia com o animal que servirá de veículo de axé ou ngunzo. Há cantigas para o corte, para a arrumação da oferenda no ibá, e para agradecer o sacrifício que foi feito.

Quando no angola, o ritual aqui em questão, se agradece com esta cantiga: “Auêto sambangola, saralandú aquêto sambe/Auêto sambangola, saralandú aquêto sambe”. Após o corte e arrumação, há a troca de bênçãos e todos correm para o excessivo trabalho de preparar tudo para arriar os “pés do santo” antes das seis horas da tarde, como também, fazer a comida da festa para a comunidade e visitantes, arrumar barracão e toda roça para a dança dos inquices à noite.

Antes das seis, os pratos sagrados já preparados, com os chamados “inchés”¹⁴⁴, as comidas secas feitas de vários grãos, seguindo algumas prescrições no modelo angoleiro, o “doburu do Velho”, por exemplo, primando por muita

¹⁴⁴ O termo “inché” usado em muitas casas de angola e ketu, é uma corruptela da palavra axé, e se reporta às vísceras, partes centrais do animal sacrificado, que são lavadas, temperadas e cozidas, para depois serem ofertadas a orixás e inquices em seus assentamentos.

simplicidade. Na hora da oferta, se faz uma grande fila, os mais velhos na frente, cada qual com o fundamento de seu santo, geralmente, eu levo ebô com dendê para lemanjá ou Caiala, ou milho branco, sem azeite e sem sal, para Oxalá. Na ida até o quarto de Matamba, circundamos três vezes o centro do abassá, antes de entrarmos no peji para arriar as comidas. Fazemos este percurso cantando: “Minha janja calunga , oia, oia ê/Umbanda gira iangambê/Minha janja calunga, oia oia ê”.

Depois do “Janja Calunga”, seguindo a ordem do mais velho para o mais novo, todos os iniciados entram no quarto de Matamba (menos os abiãs que ficam de fora, na porta, por ainda não serem iniciados), e a mãe de santo começa a arriar as comidas nos pés de seus respectivos donos. Feito a oferenda, canta-se o “Sequecê”, seguindo a ordem da senioridade dos grupos sacerdotais: primeiro, a mameto/iyalorixá, depois a mãe pequena da roça, em seguida: as makotas e ekedis, os taatas e ogãs, as cotas e os ebomis, por fim, os iaôs, depois todos juntos. Eis a cantiga: “É um sequecê de quan Dandalunda, é um sequecê de quando eu andar, caçange calaçange na muquenguê, indulucaia lucaia na mulelé, azutenda ê, indulucaia lucaia na muquenán, angoromeia a ganga sambangola azuelê de malá”.

Depois todos batem o macó ou o paó, a mãe de santo agradece aos inqices e clama: “paz, paz, paz; amor e união no mundo e nesta roça; seguimento, saúde; fortaleçam nossa fé, sem vós não somos nada. Axé, Axé, Axé. Ngunzo”. Depois desta ritualística todos trocam a bênção, nos termos da sua nação. E seguem para arrematar as arrumações e vestissem-se para candomblé às 20h.

Quando na festa das iyabás, geralmente no sábado posterior, acontece tudo do mesmo modo, só que o corte é, desta vez, para Angoromeia, Matamba, Dandalunda, Caiala e Zumbá, as divindades femininas do congo-angola cultuadas naquela casa.

4.7 Na virada das águas do angola para o *ketu*

Nos idos de 2012 quando comecei a etnografar o Tumbenci, na minha cabeça sempre surgia a voz de mãe Zulmira me ensinando: “No ketu é paó, no angola é macó”. E eu assistia, por diversas vezes, suas aulas de afeto e rigor de como deveríamos agir em relação às diferenças litúrgicas em acordo às nações que ali praticávamos. Do ponto de vista ritual, a primeira grande diferença que registrei, foi

quando ela me abordou, em setembro de 2012, e falou: “Em junho abri a casa com Inzila, no angola. Vamos agora cortar para Alaketu, o nosso Exu em sua nação, pois toda vez que vira a nação, tem que agradar o gira de cada uma aqui na roça”.¹⁴⁵

Em síntese, cortar para Alaketu é fazer sacrifício animal (geralmente um galo), no assentamento do Exu Alaketu, que não fica na entrada principal da Roça (como os demais), e sim na entrada, na rua transversal, que dá acesso direto ao barracão do terreiro. É como se esse Exu fosse o protetor desta entrada, e quando o toque é com os aguidavis (os pauzinhos como brincam as ekedis e makotas), sempre o Exu acionado é Alaketu.

Não presenciei o corte a Alaketu, neste setembro de 2012. Só a mãe de santo e mais dois ogãs foram cumprir o ritual. Mas, depois, ao toque dos atabaques regidos pelos aguidavis, começou o corte para os “escravos” do meu santo, entoando cânticos que deflagravam que as obrigações deste período seriam na nação do ketu:

- a) Igi barabô agó mojubá lebá coxê
Exu akesan e mojubá
Igi barabô e mojubá
Legbaré Exu lonan
[...]
- b) bará ô bébé tirirí lónã exú tirirí
bará ô bébé tirirí lónã exú tirirí
[...]
- c) inã inã mojubá ê é mo jubá
inã inã mojubá ê agô mo jubá

Os cânticos quando entoados em iorubá ritual, acompanhados por atabaques tocados com os aguidavis, sentenciam que toda ritualização das obrigações iniciadas será na nação do ketu. Seguindo o mesmo sistema estrutural das obrigações do angola, na maioria das vezes, para os participantes rodantes, o que indica a mudança é idioma em que os cânticos são tocados. No angola, na hora do padê, conforme referido acima, se canta e toca no ritual da pólvora, da pomba e da defumação. No ketu não há esses rituais. O padê do ketu centra-se em cânticos a Exu, na roda é colocado um alguidá com farofa, uma vela e uma quartinha de barro com água, cantam geralmente sete cantigas, despacham a porta, tal como no angola, e não se louvam os ancestrais como em terreiros que seguem o modelo do eixo celeste.

¹⁴⁵ Anotações do diário de campo (outubro de 2012).

A partir da minha experiência como um adoxo da casa, para uma melhor exposição dos processos rituais no ketu no Tumbenci, optei por considerar a minha obrigação de 14 anos, ocorrida em setembro de 2012, como uma forma de ilustrar o que lá ocorre na virada das águas do angola para o ketu.

Geralmente, quando qualquer filho, de qualquer nação, no terreiro Tumbenci, se recolhe para o cumprimento de suas obrigações (1, 3, 7, 14, 21 anos), o primeiro ritual é o dar comida ao “escravo do santo”¹⁴⁶. A depender dos anos, o corte pode variar entre um galo e uma galinha, indo até a sua completude, que seria o sacrifício de um bicho de quatro pés e mais a chamada caução das patas, ou seja, um bicho de pena para cada pata de acordo ao sexo do animal maior sacrificado. Se um bode, serão sacrificados também quatro galos em respeito ao Exu que comanda os caminhos do filho em obrigação. Do mesmo modo, se for uma cabra serão sacrificadas quatro galinhas.

Depois da comida de Exu, o ritual seguinte é o da limpeza de corpo. Onde ocorre o imprescindível ritual de passar verduras e legumes no corpo daquele que entrará para o roncó para cumprir suas obrigações de anos. A limpeza divide-se em três etapas: uma dedicada a limpar os caminhos (a Exu); a segunda limpar o indivíduo das interferências dos mortos (a egum) e a terceira consiste em lavar o *ori* (cabeça) e limpar o corpo com banhos de ervas específicos para orixá que será reverenciado e festejado no corpo de seu filho. Durante o ebó da primeira limpeza, canta-se: “Sara yeyê bokonon,/Sara yeyê bokonon”.

Depois de limpo, vestido em *roupas de ração*¹⁴⁷ novas, os contra-eguns (um cordão feito de palha da costa que serve como proteção contra energias perturbadoras) são amarrados nos braços direito e esquerdo, depois outro cordão maior (também de palha da costa) chamado de umbigueira, é amarrado na cintura próximo à virilha do filho em obrigação. São colocados seus fios de contas, ele é

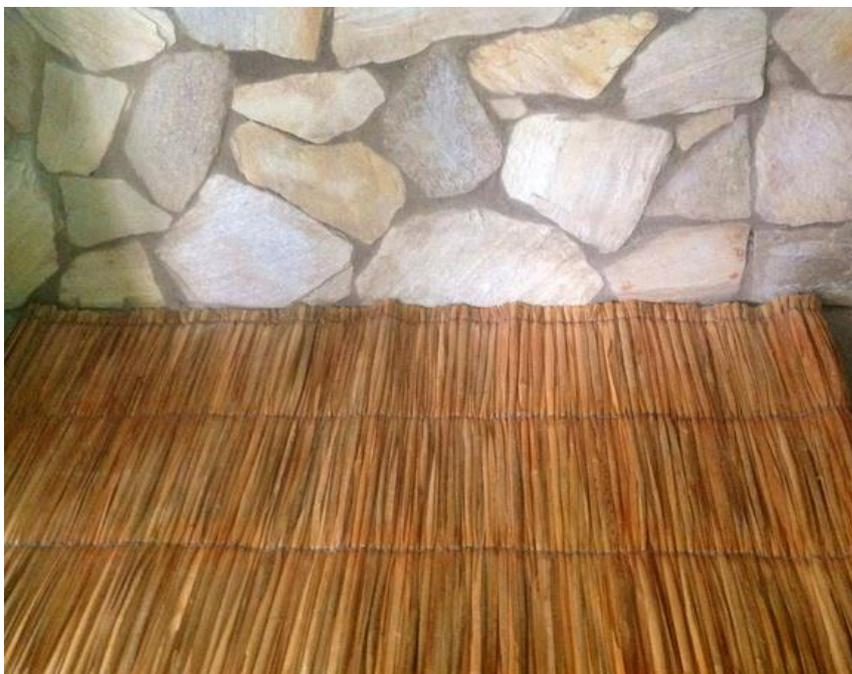
¹⁴⁶ Chamam também de exu catiço, aquele que serve ao santo, como um “escravo”. Seria uma entidade tarefeira. Contudo, aprofundando essa relação, o exu que acompanha o santo do indivíduo é o bará, fundamental para a composição do ori de alguém na nação ketu. Há quem faça distinção entre o exu catiço e o exu orixá, o que é raspado nas pessoas. Por trás dessas composições existe muito do preconceito em torno de exu e as reiteradas associações dele com o mal ou o demônio indo-europeu.

¹⁴⁷ São tecidos de madraços, os mais simples que combinam com este tipo de cerimônia. Diz-se de roupas rituais do dia a dia.

incensado e cruzado de pemba de oxalá e conduzido ao roncó, para sentar em seu *eni* (esteira) para dar “comida à cabeça”, no ritual chamado de bori¹⁴⁸.

Abrindo um parêntese, cabe aqui notar um outro diacrítico que separa as liturgias dos iniciados na nação angola dos iniciados na nação ketu. Mãe Zulmira, ensina a seus filhos no ketu que esteira para os angolas é a *dicissa* e para o ketu o *eni*. O formato e a extensão da esteira do angola é bem diferentes da do ketu, conforme ilustram as imagens 15 e 16:

Ilustração 15: Esteira ou *dicissa* usada no *Tumbenci* pelos filhos e filhas do congo-angola



Fonte: *Wikipédia*.

¹⁴⁸ No Tumbenci, todos rituais de dar comida à cabeça são chamados de bori. Ou seja, não há distinção de termo, não ouvi ninguém falar o que digo brincando: ritual do “godιά mutuê”, no que poderia ser um nome para este ritual no angola numa aproximação ao significado do bori no ketu. Mas lá todos chamam bori.

Ilustração 16: Esteira ou *eni* usada no *Tumbenci* pelos filhos e filhas do *ketu*



Fonte: Wikipédia.

Cotidianamente, o adereço esteira é o mais visível ao se separar o angola do ketu. Quando se vai rezar, no peji, aos pés do santo, juntam-se duas ou três esteiras separadas pela nação, para abrigar os filhos rodantes presentes, já que ogãs e taatas, ekedis e makotas, não sentam em esteiras, e sim em bancos de madeiras ou cadeiras, dispostos na hora da reza, para serem usados pelos “mais velhos”.

Voltando à minha obrigação de 14 anos, quando no ketu, o *eni* é posto em cima de folhas consagradas ao orixá do sacrificante, um bolo, um manjar, muitas flores, milho branco cozido e muitas frutas que não sejam *euó* (quizila), um pombo branco para ser sacrificado no ori do filho em obrigação. Canta-se para Oxalá, para Nanã (orixá da mãe de santo) e para o orixá do filho borizado. Depois, já em transe, o filho é deitado e coberto com um lençol branco e vai dormir até o outro dia, mas quando despertar estará possuído pela energia do erê (entidade fundamental para a ligação do *eu humano* com seu *eu divino*). Sendo no angola, no Tumbenci além de tudo narrado anteriormente, se cozinha feijão fradinho e se sacrificam um galo ou galinha (se inquite masculino, se sacrifica um galo, se feminino, uma galinha), um conquém e um pombo, que são preparados rapidamente, para serem arriados na chamada “mesa de bori”.¹⁴⁹ Este ritual, geralmente acontece numa quinta-feira e no sábado seguinte pela manhã ocorre o *corte* para o orixá celebrado, e à noite acontece a grande festa.

¹⁴⁹ Ver Verger, 2002; Crossard, 2006; Barros, 2010.

No ketu, o ritual do corte, também chamado de matança, começa o mais cedo possível, ultimamente tem começado, por conta da idade avançada da iyalorixá, um pouco mais tarde, às 7 horas. Antes, as ekedis e os adoxos vão lavar e amarrar os bichos, tal como no angola. Os ogãs preparam os atabaques, limpam os aguidavis, separam as ferramentas do sacrifício; as ekedis, sob a regência da mãe de santo, preparam a mesa sacrificial dispondo no chão do quarto de Oyá, os ibás com os assentamentos que receberão o *ejé* (sangue) e serão enfeitados com os *inchés* dos bichos cozidos.

A depender da hora se canta no quarto de Oyá uma ou três cantigas para cada orixá assentado e celebrado na casa: Ogum, Ossãe, Oxóssi, Omolu, Xangô, Oxumarê, Oyá, Oxum, Iemanjá, Nanã e Oxalá. Mas, fundamentalmente, cantam-se, em iorubá, cantigas saudando os bichos no instante do sacrifício:

Quando é cabrito (abuko) ou cabra (aurê): “Ejé a soró, orixá npa awo/Ejé a soró, orixá npa awo/Ejé chororô”. Quando galo (akiko): “Ejé ki ó je akiko/Oluwa ojú mon wa./Ejé enyin ki ó je akikó./Oluwa ojú mon wa”. Quando a galinha (adié): “Babá e pawó/Ata kó re kó,/Ará enyin fún adie/Babá e pawó/Babá e axé pawó/Axé pé é babá mi ró/E kú e, e kú e, e wá dé a/Ará enyin fún adie/Babá e pawó”. Quando o conquém (etu/conquém): “Babá bi a bi etu konken/Babá bi a bi etu konken/Quando o pombo (ilé/irilé)/Eyelé mi ajadiéo/Olowowo mamá/Oxu pa moborun/Oju mamá/Abô alá borolun banté/Oju mamá”.

Essas cantigas se alongam durante todo o ritual do corte. Mãe Zulmira ensina:

Devem ser cantadas com concentração. É o momento de falar direto com o orixá. O bicho, a menga (sangue no congo-angola), traz o axé que se espalha entre todos. Bem cantado o orixá recebe melhor todo o sacrifício. É uma demonstração de amor para nossas entidades.¹⁵⁰

Interessante que esta fala de mãe Zulmira demonstra bem as nações entrecruzadas em seu terreiro, em sua fala aparecem o termo orixá (ketu) e menga (congo-angola), isso se mistura na fala de quase todos os participantes desta roça. A fala cotidiana espelha que naquela casa as nações, abertamente, se entrelaçam. Na hora do corte as diferenças entre o ketu e o angola situam-se nos cânticos em iorubá quando na primeira, e quicongo ou quimbundo quando na segunda. O processo ritual é quase o mesmo: os animais sacrificados são os mesmos, igualmente o tratamento dispensado também a cada um; é o idioma em cânticos e

¹⁵⁰ Anotações do diário de campo agosto de 2015

saudações que indica as mudanças entre uma nação e outra. No Tumbenci, por exemplo, por ser um tabu de Matamba, nunca, em nenhuma nação, se corta um carneiro. Em época de obrigação dos filhos da casa, toda matança é feita aos pés de Matamba – nossa avó primordial -, as falas rituais entrecruzam-se em termos iorubá, quicongo, quimbundo e, também, fon.

Trago como exemplo, na hora do corte, outra fala de mãe Zulmira: “Pegue aí meu filho (se dirigindo a um ogã), nessa hora nada de vodunsi pegar em gan e nem em atabaque”; “o resto leve lá pra fora e ponha no atinsá”.¹⁵¹ Interessante se observar que durante o corte, mesmo com a marcação das cantigas em determinada nação, termos diversos são ditos por todos indicando a variedade das nações rituais no terreiro: no exemplo anterior vimos mãe Zulmira se referir a vodunsi (filho ou filha de vodum que incorpora), em gan (instrumento orquestral que acompanha o ritmo dos atabaques), e em atinsá (árvores que servem como assentamentos para os voduns no jeje). Em nossa roça não temos muitas árvores, e a única que cumpre a função de assentamento é o cajueiro de Tempo, mas ainda assim, em relação as demais, mãe Zulmira, às vezes, as chama de *atinsás*. Essa comunicação em variados diálogos entre nações, ainda que haja uma predominância do congo-angola, mas faz observar o fenômeno da transnação que uso aqui como uma das categorias de análise mais fundamental pra mim.

A hora da matança nunca deixou de ser momento intranquilo para mim. Feito em outra roça, a natural desconfiança de muitos me inibia e me colocava num lugar de desconforto. Então, eu evitava olhar e agir fora do alcance dos olhares alheios, até o momento do transe, tudo fazia silêncio em mim e eu nunca via amplamente as coisas e sim, às vezes tão somente, eu via e ouvia meu pensamento. Tudo se fechava e eu agia fechado também, mas concentrado na voz da mãe de santo e em meu exercício de fé pela especialidade destes momentos que são o ritual do corte.

4.8 26 de julho: o presente de *Saluba* e o toque no *Ketu*

Para finalizar a etnografia do *Tumbenci* e evidenciar as distintas formas de aproximação e separação das obrigações no angola e no ketu, proponho considerar

¹⁵¹ Anotações do diário de campo (novembro de 2015).

o presente as águas ou a obrigação de Saluba que ocorre sob o toque dos *aguidavis*, ou seja, do *ketu*.

Ilustração 17: Mãe Zulmira carregando o “Presente de *Saluba*”



Fonte: Acervo Terreiro *Tumbenci*.

O presente de Saluba (como Zumbá ou Nanã é chamada carinhosamente no Tumbenci)¹⁵² em suas composições simbólicas é o exemplo mais vital (e visível) das interferências litúrgicas de gaiaku Luiza neste terreiro. É o dia de Nanã, senhora dos lamaçais, soberanamente saudada com o *Saluba* (no angola, no ketu e no jeje), a dançar no ketu, nação que, segundo a falecida gaiaku de Oyá: “é a nação de verdade da santa de gamo”, como d. Luiza a chamava.¹⁵³

O dia 26 de julho é uma data intransferível no Tumbenci. Em qualquer dia da semana em que caia, o presente acontece. O “26 de julho” tem o sentido da agregação (PARÉS, 2006), pois une uma celebração católica, no caso a Sant’Ana, a mãe de Maria, avó de Jesus Cristo, à festa do orixá “avó”, a mais velha entidade feminina do candomblé: Nanã.

¹⁵² O presente de Saluba que serviu de base etnográfica para esta descrição e análise foi o ocorrido em 26 de julho de 2015. Isso não me impediu de fazer algumas leituras do que observei em outros anos, inclusive quando ainda não era nem filho da casa e nem doutorando.

¹⁵³ Gamo Zulmira, segundo a falecida gaiaku, era do ketu e não do congo-angola como ela foi feita. Então, assim que começou a cumprir as obrigações de mãe Zulmira, a gaiaku fez uma espécie de “transmigração” de nação ritual do angola para o ketu, dando outros fundamentos a Nanã que passaria a responder e a ser cultuada mais em preceitos do ketu. Mãe Zulmira nunca permitiu afastar sua santa dos fundamentos do angola, a nação ritual com a qual ela mais se identifica.

De manhã cedo, entre 6 e 7 horas, todos levantam para preparar o presente. Nunca houve corte para este ritual. Os preparativos da manhã giram em torno da arrumação dos “balaios”, geralmente um, com fundamentos para Nanã, Oxum e Iemanjá (as iyabás das águas). As ekedis vão fazer algumas guloseimas para servir à noite aos convidados, e, também, o esperado mugunzá¹⁵⁴ de Saluba, que é oferecido a todos que vão ao presente no Dique do Tororó, na região central de Salvador. O ossé dos assentamentos do inquice/orixá da mãe de santo, quando acontece para esta celebração, é feito no dia anterior, e sempre que se “desce” Nanã para o ossé, mãe Zulmira faz questão de estar e ajudar na lavagem de sua santa.

O balaio principal deve ser arrumado pelas ekedis e makotas mais velhas. À frente, a ekedi Iyá Coilê, a mais velha confirmada para Nanã em atividade, acompanhada de outras (ekedi Iyalandê, makotas Insulenge e Kialungi), vai para o quarto de Saluba arrumar o presente longe dos “olhos” de todos, tanto os “de dentro” como “os de fora” (alguns visitantes que sempre estão para o dia do presente). Este é um momento de profunda intimidade e de exercício do mistério, o momento das ocultações em seus sentidos litúrgicos e políticos que constituem o *ethos* do candomblé.

Sobre isso, Rabelo (2015b, p. 248) formula:

[...] ocultar quer dizer guardar, proteger do olhar, evitar que pessoas despreparadas tenham acesso direto àquilo que é fonte e veículo de axé. Segundo, trata-se de procedimento que define um modo de sociabilidade operante no terreiro, que envolve uma diferença entre quem pode ver e ocultar (os mais velhos) e quem tem a visão controlada ou limitada por eles (os mais novos).

¹⁵⁴ Uma espécie de “mingau”, feito a partir do milho branco (canjica) que é cozido com leite de coco, canela, cravo e açúcar e um pouco de sal. Serve para Nanã e Oxalá, quando é para o segundo o sal não entra.

Ilustração 18: *Eke di Iyá Coilê* (Presente de Saluba – 2015)



Fonte: Acervo pessoal do autor.

Observar, sentir, perceber, transitar e mais ainda, questionar sobre os processos constitutivos desta oferenda, me foi muito difícil e também trabalhoso. Eu tinha que alcançar detalhes do que não me era permitido ser visto. O balaio estava sendo preparado, de portas fechadas, no quarto de Saluba; lá só a mãe de santo e as ekedis e algumas filhas que entravam e saíam rápido e que tinham a autorização do “tempo de casa”, o que eu, fazedor da pesquisa, não tinha. Usar a máquina para fotografar, o que me foi permitido, me deixava intimidado, então, eu recorria a membros iniciados, mas que não “rodavam” no santo, para fotografar o que fosse possível.

Esta religião, o candomblé, é um recanto (no mundo) fazedor de multiplicidades (RABELO, 2015b) e seu ordenamento funcional se configura como um lugar de desconfianças, segredos e silêncios. Aportei nesta pesquisa, tendo poucos anos de obrigação na casa, vindo de outra experiência de terreiro, sendo de uma nação ritual que é minoria, mesmo sendo a experiência Tumbenci, uma experiência da transnação, a congregar elementos transformados de outras nações de candomblé, como de outras religiões (espiritismo, catolicismo). Minhas dificuldades, ora também me narrativizando, foram muitas. Contudo, o aprender a ver da dinâmica nativo/pesquisador, se baseou em princípios éticos e no meu compromisso com minha religião (prioritariamente) e com a antropologia que desejo e posso fazer.

Minha afetação¹⁵⁵ está para fora dos sentidos emocionais que o termo sugere, pelo contrário, sem abolir o caráter emocional visto em qualquer relação, deixei-me afetar (aos moldes de Favret-Saada, 2005) como indivíduo numa relação que não me era estranha, estranho mesmo era assistir ao presente tendo que capturá-lo para uma pesquisa etnográfica.

4.8.1 Zumbá é Nanã e Nanã é Zumbá

Ilustração 19: Flores para o balaio de *Saluba* (*Abassá do Tumbenci*) – 2015



Fonte: Acervo pessoal do autor.

Como já foi dito, na celebração do presente de *Saluba*, só um balaio é arrumado para a senhora dos lamaçais. Nele, comidas secas (para *Naná*, o feijão preto cozido com azeite de dendê, o milho branco com sal; para *Oxum*, o feijão fradinho com dendê e para *lemanjá*, o arroz branco cozido com pouco sal e azeite, neste caso, doce), pentes, espelhos, bonecas, fitas de várias cores, perfumes (hoje, por questões ambientais, os frascos já não são mais depositados e se evita também

¹⁵⁵ Como bem formula Marcio Goldman, em sua resenha: Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia, *Cadernos de Campo*, n. 13: 149-153, 2005. Nesta resenha, sobre a noção de afeto de Favret-Saada, ele afirma: “Não de afeto no sentido da emoção que escapa da razão, mas de afeto no sentido do resultado de um processo de afetar, alguém ou além da representação” (GOLDMAN, p. 150, 2005).

o uso de adereços femininos de plástico e até mesmo as bonecas) e abusa-se do uso das flores de várias qualidades e cores.¹⁵⁶

Depois do balaio arrumado, as ekedis vão incensá-lo e também as áreas por onde ele irá circular até o ônibus que conduzirá a todos ao Dique do Tororó. Geralmente a “peregrinação” ao Dique sai às 15h., quando não há atraso, para chegar mais ou menos às 17h. no lugar desejado. O Tumbenci fica no município de Lauro de Freitas, e a depender do dia, o engarrafamento é grande.

Ilustração 20: Mãe Zulmira arrumada para o presente de sua divindade – 2015



Fonte: Acervo pessoal do autor.

Na hora da saída é feita uma salva de fogos e mãe Zulmira entra no quarto de Saluba, onde ogãs e taatas colocam o presente em sua cabeça, ela faz questão de carregar o presente de sua santa. Daí, uma fila se forma, a iyalorixá/mameto na frente, com o presente na cabeça, adentra o barracão acompanhada pelas ekedis e

¹⁵⁶ Depoimento dado pela ekedi Iyá Coilê em abril de 2016. Também, em outro período, como anotação do diário de campo, sobre este tema, ouvi o taata Mucongoyala (Tiganá Santana).

makotas, os ogãs e taatas tocam os atabaques, o gã, outros soltam foguetes, e todos cantam, ao ritmo do ketu: “Pé dó mi xaló/Pé dó mi xaló/Pé dó mi xaló”.

Nanã manifesta-se em mãe Zulmira e todos os “vodunsis”¹⁵⁷, como ela mesma gosta de dizer, viram com seus inquices, orixás e voduns.

Ilustração 21: O salão arrumado nas cores de *Saluba* à espera das visitas –
2015



Fonte: Acervo pessoal do autor.

No ônibus, os lugares da frente são reservados a iyalorixá/mameto, a iyaquequerê/cota sororó, aos ogãs e taatas tocando o candomblé e as ekedis e makotas, de acordo a informações, toca-se primeiro no ketu, perfazendo todo o xirê para os orixás, seguindo a mesma sequência feita para os inquices no angola. Os vodunsis, ebomis e cotas, iaôs e abiãs vão atrás, geralmente possuídos de seus erês, cantando e vibrando pelo presente que será entregue à Grande Mãe.¹⁵⁸

¹⁵⁷ Como são chamados os rodantes na nação *jeje*.

¹⁵⁸ Muitas dessas considerações não me foram possíveis de alcançar pelo meu estado de possessão. Obtive ajuda nas falas da abiã Zaíra Carvalho (não mais pertencente à casa), de minha mãe pequena, a ekedi Iyá Coilê, da cota Sinavulu, do meu pai pequeno taata Mucongoyala e da própria mãe de santo.

Depois de cantar no ketu, segue-se a mesma sequência no angola, até chegar ao Dique do Tororó, onde uma pequena embarcação levará à coroa de Nanã, lugar onde se deposita os presentes a esta senhora. Na embarcação, além do condutor (dono do barco), vão a iyalorixá/mameto possuída por sua santa, alguns ogãs, ekedis e uma ou duas filhas de santo das mais velhas.

Logo na chegada, há uma concentração de visitantes convidados e outros curiosos que param para assistir ao ritual do presente. Quando ainda não era da casa, assisti por duas vezes este ritual e percebi que, na hora da partida, os toques e os cânticos eram todos no ketu, com o ogã Márcio do Huntoloji cantando para Nanã nesta nação¹⁵⁹. Isso me intrigava, não é um terreiro angola, então, por que o ketu? Também via as trocas de benção entre os irmãos no angola, no ketu e no jeje. Assisti a uma mistura que já me era familiar: no Ilê Axé Adejemim, onde fui feito, também era assim, no presente de lemanjá, orixá para o qual a mãe de santo era consagrada.

O *corpus* de iniciados “rodantes” fica numa espécie de “píer” possuído por seus erês aguardando o retorno da embarcação e gritando *Saluba*, viva *Saluba!* *Saluba*, Nanã! A *makota* mais velha da casa, *Mussengue*, fica responsável pelo mugunzá e por sua distribuição logo depois que Nanã, no corpo de sua filha, saúda a todos abraçando e abençoando; nesta hora, os erês se vão e os orixás, inquices e voduns tomam posse de seus filhos para “abraçar” Nanã.¹⁶⁰ Um orixá manifestado é o Xangô de Obá *Tonã*, *iyabacê* da roça e filha da mãe de santo. Um inquice é a *Zumbá* de *Nanbogy*. Um vodum é o *Loko* da *Iokosi* Jorgina, filha de *gaiaku* Luiza, que em sua feitura contou com a participação de mãe Zulmira. A festa expõe entrecruzamentos que irmanam duas casas: o *Huntoloji* e o *Tumbenci*, o jeje e o angola juntos entremeados pelo *ketu* que vigora em ambas as casas.

¹⁵⁹ Márcio Rocha é sobrinho em segundo grau da falecida *gaiaku* Luiza, e em primeiro grau da atual *gaiaku* Regina do Huntoloji. Um nome importante para as celebrações públicas na nação do ketu quando ocorrem no Tumbenci. Figura central conhecedora de fundamentos e cânticos do jeje e do ketu. É hoje o braço direito de sua tia, *gaiaku* Regina.

¹⁶⁰ Anotações do diário de campo (julho 2015). E sob orientações da ekedy Iyá Coilê (abril de 2016).

Ilustração 22: O barco a entregar o presente de *Saluba* – 2015



Fonte: Acervo pessoal do autor.

Ilustração 23: O barco retornando após a entrega do presente – 2015



Fonte: Acervo pessoal do autor.

Configurando também seus aspectos de *espetáculo*, o presente deve ser visto por muitos, é o desejo da *iyalorixá* e o desejo de sua santa. A comunidade fica mais embevecida quando vê muitos visitantes louvando Nanã em seu dia mais significativo no terreiro Tumbenci. Contudo, esse espetáculo inclina-se à simplicidade, sua formatação dispensa qualquer tipo de excesso: flores, comidas,

cores, cenários, tudo é inspirado nos mitos da Iyá Agbá (mãe ancestral) dos pântanos, fazedora dos mistérios que envolvem a vida e a morte. Todos os seus filhos devem vestir-se de branco, a cor de maior galhardia para o povo de candomblé. A cor, que em si, já é um sacrifício, uma forma de oferenda vestindo o corpo que abriga a divindade – e qualquer uma, de Exu a Oxalá, sente-se em casa quando abrigada pelo branco que sintetiza todas as cores tornando-se assim, a cor ritual do candomblé.

Ilustração 24: As cotas arrumadas para o presente. Da esquerda para a direita: *Nanbogy, kajunsulê, Mussacalungae Catuembê*, as duas últimas são *newguas* em suas casas



Fonte: Acervo pessoal do autor.

No fluir das oferendas a centralidade do “balaio” arrasta os olhares de quem experiencia (direta e indiretamente) o evento do presente: ali está o fio de comunicação maior que se quer ter com o divino; a encarnação da fé que configura e aproxima os indivíduos nesta religião toda instrumentalizada em objetos e rituais que podem ser vistos, tocados, experienciados de várias maneiras, e dirigidos ao *transcendente* que se faz presente através do fenômeno da possessão. No movimentar-se da vida: as pessoas, os seres encantados, os materiais rituais, as águas turvas do Dique, da embarcação veículo, do píer que sustenta corpos e

objetos, a panela com o mugunzá... O estreitamento naquele instante entre as divindades incorporadas (êres, inquices, voduns e orixás) e seus fiéis, dá sentidos a esta prática que se repete em todos os anos, condicionada a mudanças climáticas, do trânsito, do dia da semana, a quantidade de participantes, as datas redondas em torno da celebração, num mundo relacional entre humanos e não humanos que esteia o candomblé como religião e como fenômeno social que afeta e é afetado pelas transformações que ocorrem no cotidiano das sociedades.

Ilustração 25: O intermezzo



Fonte: Acervo pessoal do autor.

Ilustração 26: A finalização do ritual no Dique



Fonte: Acervo pessoal do autor.

Após a entrega do presente, das bênçãos das divindades manifestadas, da distribuição do mugunzá para a comunidade, visitantes e curiosos. A Nanã de mãe Zulmira deixa seu “erê” Alabá para que ele coma seu mugunzá e divirta-se um pouco. Depois, Alabá é suspenso pelas ekedis e mãe Zulmira acordada recebe os cumprimentos da “plateia”; os erês dos vodunsis são conduzidos ao ônibus, onde todos os cânticos da ida serão entoados na volta. Na chegada à entrada do barracão, todos “virão no santo” de novo, principalmente a mãe de santo, que ingressa no barracão com sua Nanã para tomar *rum*¹⁶¹ aos toques do ketu e do jeje.

Ilustração 27: Entrada que dá acesso ao barracão



Fonte: Acervo pessoal do autor.

Entre os visitantes menos avisados ocorre certo estranhamento: “aqui não é angola? Por que Zumbá só dança no ketu?”. Outros: “esta casa mistura o ketu com o angola e o jeje...”¹⁶². Várias perguntas “naturais” para quem experimenta de algum modo o candomblé e sabe de sua divisão ritual em nações. A explicação desta mistura (que não pode e nem deve ser entendida tão simplesmente como mistura) já

¹⁶¹ O rum é o maior entre os três atabaques que compõem a orquestra sagrada do candomblé. Tomar rum é uma expressão usual em todas as nações, que indica que o inquice, orixá, vodum, irá dançar no barracão manifestado em seu ou sua “rodante”.

¹⁶² Algumas perguntas que me foram feitas no presente do ano de 2014, por alguns visitantes iniciados no candomblé e que me conheciam, e no final de toda a celebração, me abordaram com perguntas. Anotei-as, quando cheguei em casa, por achá-las relevantes e em sintonia com o que busquei mostrar nesta tese.

foi desenhada historicamente em momentos anteriores. A Zumbá de mãe Zulmira é Nanã que nunca deixou de ser Zumbá. A própria ialorixá/mameto comenta:

Não faço confusão nenhuma. Saluba é Nanã, minha santa, que é a Zumbá que raspei com minha mãe Beuí auxiliada por minha mãe gaiaku Luiza. Só vim saber dos fundamentos dela com o ketu quando reencontrei gaiaku, em 1958, e soube que minha santa sempre pertenceu ao ketu. A partir de 1959, preceitos e o toque, aqui em casa, para Saluba ficaram sendo no ketu. Às vezes, quando o ogã Márcio está aqui, ela dança no jeje também. Mas no angola, ela dançou na obrigação de Mucongoyala (2005) e na de Kialungi (2010).¹⁶³

O pensamento de mãe Zulmira acerca de sua relação com o congo-angola, com o ketu e o com jeje, evoca, mais uma vez, o princípio de corte de Bastide (1971), onde, através do idioma ritual, das cores, das danças, dos cânticos, das indumentárias, ela tenta separar as nações entrecruzadas em sua vida. Quando as obrigações no Tumbenci são para Nanã, dos ebós ao rum de sua santa – tudo se faz dentro do repertório do ketu que ela aprendeu com sua gaiaku. Essas divisões se mostram mais na hora em que há o toque dos atabaques e os cânticos são entoados. Quando é no ketu, ela busca não virar seu candomblé para o angola para respeitar os ensinamentos de sua segunda mãe de santo.

Não há, porém, o princípio de corte entre Zumbá e Nanã, tanto no pensamento da mãe Zulmira, como na sua comunidade de axé. Parece que essa unidade divinal se resolve quando todos se referem à Zumbá/Nanã como Saluba. Aqui parece se impor a participação. Saluba como nomenclatura sintética de duas deusas, de nações diferentes, ali construídas aos moldes da transnação que perfila sentidos rituais das nações sem transfigurar a ideia que se faz de Zumbá e a que se faz de Nanã. É o “mesmo” transformado acionando, em contextos propícios, elementos do angola, do ketu, do jeje, como podemos observar na história do candomblé baiano e brasileiro, até mesmo nos terreiros do eixo celeste.

¹⁶³ Depoimento dado em 26 de abril de 2016 (*Unzó Tumbenci*).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Minhas desequilibradas palavras são o luxo do meu silêncio”

Clarice Lispector, *Água viva*

“Os primeiros escravos vindos diretamente da África baixariam dos conveses às praias brasileiras, trazendo não só os corpos machucados com que contribuíram para formar o nosso povo e para ocupar a metade de um continente, mas também, na ilusória nudez de sua humilhante miséria, as formas de ser, pensar e fazer com que cimentaram os alicerces daquilo em que nos vamos tornando ao longo do tempo e nos singulariza no mundo.”

Alberto da Costa e Silva, *A enxada e a lança*, p. 15

Esta tese nasceu de algumas perspectivas políticas minhas explicitadas em sua introdução. Adveio da minha vontade de estudar o candomblé congo-angola, suas especificidades históricas e socioantropológicas, como também as casas de outras nações que não estivessem inscritas nisso que chamei aqui de *eixo celeste*, para demonstrar, com ironia, a hegemonia do modelo jeje-nagô entre muitos pesquisadores e a mídia baiana, que continuam a dar muito destaque ao *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* (Casa Branca), ao *Ilê Iyá Axé Omi Iyamassê* (Terreiro do Gantois) e ao *Ilê Axé Opô Afonjá* (Terreiro do Afonjá). Uma perspectiva política perfilada em dificuldades metodológicas que tive por ser nativo e pesquisador, portanto, um ser híbrido ao empreender um estudo, à luz da antropologia, sobre a trajetória sacerdotal da mulher que se tornou minha iyalorixá, e é a personagem central deste esforço intelectual de delinear o seu sacerdócio naquilo que o historiador Humberto Manoel (2015) chamou de *reexistência*.

Fiz um estudo etnográfico sobre o *Unzó Tumbenci*, uma casa de candomblé originariamente circunscrita no modelo de nação congo-angola, mas que, a partir da trajetória sacerdotal de sua segunda e atual mãe de santo, Zulmira de Santana

França, se enovelou em entrecruzamentos com o ketu e o jeje-mahi. É uma casa que, como muitas outras, toca nas três nações mais conhecidas na Bahia, e inicia pessoas no angola e no ketu, com liturgias das diferentes nações, além de manter diálogos constantes com outras religiões como o catolicismo e o espiritismo.

O Tumbenci é um terreiro que se sustenta também na tradição do culto aos caboclos, que alude a presença, hoje incorpórea, de Seu Mata Virgem como sua principal entidade curadora, aquele que deu o esteio maior para que o terreiro não se perdesse frente aos acontecimentos que foram narrados ao longo deste trabalho antropológico.

Construí uma narrativa dividida em três capítulos, onde grande parte do estudado se deu a partir de minhas experiências como nativo/pesquisador colhendo depoimentos, assistindo rituais, convivendo, em esferas afetivas e religiosas, com instantes desta comunidade da qual eu também faço parte.

O primeiro capítulo deteve-se no meu intuito de fazer uma espécie de história em diálogos com a antropologia, narrando, a partir dos estudos clássicos sobre o candomblé no Brasil, o processo formativo daquilo que Vivaldo da Costa Lima (2010) chamou de nação ritual, para definir o caráter religioso do que se convencionou a chamar de nações de candomblé. Esforcei-me por explicar uma espécie de panorama explicativo das religiões de matrizes africanas, aludindo um pouco do debate entre as continuidades e descontinuidades culturais africanas, concluindo que para a consolidação do que na Bahia conhecemos como candomblé, tanto as continuidades como as descontinuidades se fizeram e se fazem presentes ao perfilar esta religião, como tão bem analisou Parés (2006) ao debater, teoricamente, com autores como Mintz e Price, que defendem a descontinuidade, e Herskovits e Bastide, que defendem as continuidades culturais de muitos elementos que marcaram (e marcam) a sociabilidade do afrodescendente no Brasil e em toda a América.

A compreensão da categoria negritude erguida através daquilo que muitos autores chamaram de diáspora negra, também foi por mim mostrada, trazendo Paul Gilroy (2012) que demarcou a importância dessa negritude espalhada pelo Atlântico a influir na chamada modernidade ocidental, gerando processos de contracultura que deram, segundo este autor, outros rumos na sociabilidade e na inventividade dos humanos que coexistiram (e coexistem) em tempos diaspóricos. Patrícia Pinho (2004) foi utilizada para demonstrar como especialmente o candomblé da Bahia

serviu como manancial ideológico para aquilo que ela chamou de reinvenções da África, destacando também instituições culturais, como o Ilê Aiyê, nessa mesma investidura de reafrikanizar ou tornar mais africana as heranças culturais negras na região de Salvador e do Recôncavo baiano.

Ainda no primeiro capítulo, quis demonstrar as feições teóricas, metodológicas e historiográficas da pesquisa, definindo meus objetivos e apresentando autores que me foram cruciais para empreender esta tese que é um debate acadêmico, incitado por uma vontade etnográfica de apresentar outras possibilidades de expressão religiosa fora das noções recorrentes acerca das nações que compõem o chamado candomblé baiano. Nele formulei duas categorias que me são importantíssimas para a configuração de minha tese. A primeira é o conceito da transnação, que utilizo como uma nova possibilidade de compreensão sobre terreiros que pertencem a linhagens (ditas) tradicionais, mas açambarcam, de modo visível e declarado, várias nações em seu dia a dia, promovendo entrecruzamentos e hibridismos (no sentido de Ferretti, 2004), e, o mais importante, redefinições sobre o que antes, na ambiência dos estudos socioantropológicos e históricos, entendíamos como nação de candomblé e suas distinções litúrgicas. Como dito anteriormente, trouxe o *eixo celeste* para, a priori, identificar aquelas três casas mais destacadas, estudadas e apontadas, por muitos estudiosos e nativos, como as detentoras da “tradição” e de continuidades africanas que fazem delas “pequenas áfricas” existentes na Bahia.

Obviamente que, como dispus ao longo do trabalho, a noção de eixo celeste identifica grupos religiosos hegemônicos, inicialmente no chamado modelo nagô-ketu (Casa Branca, Gantois, Afonjá), mas que pode ser estendido, quando para efetivar a hegemonia de determinados terreiros em detrimento de outros. Sendo assim, o Bate Folha, o Tumba Junsara e o Tanuri Junsara, representa o eixo celeste no modelo congo-angola, o Bogum (Salvador) e o Seja Hundé (Cachoeira), no jeje-mahi.

No segundo capítulo trouxe uma narrativa histórica e antropológica sobre o surgimento do Unzó Tumbenci, personagem fundamental nesta tese, contextualizando historicamente, os anos trinta do século XX, e seus desdobramentos em relação à consolidação de muitos terreiros no cenário religioso baiano. Nomes vitais para este trabalho aparecem: Marieta Beuí, gaiaku Luiza de Oyá, mãe Carmélia de Oxoguian, seu Emetério Esmeraldo de Santana, Cridelcina Conceição de Souza (tia Cidá) e Zulmira de Santana França, personagem principal,

cuja trajetória guiou as pesquisas e a escrita deste trabalho. Nesse contexto, historiei, de modo breve, a marcante participação de mãe Zulmira nos rituais do jeje, no Humpame Huntoloji, em Cachoeira, momento crucial que qualifica esta sacerdotisa como uma mulher, destacadamente, inserida em práticas rituais que corporificam as nações do congo-angola, do jeje-mahi e do ketu na Bahia.

O escopo deste trabalho apontou para direções conceituais que aportam no princípio de corte, princípio de participação e equivalências místicas de Roger Bastide, que deram sentido a alguns fenômenos estudados e que envolvem as relações sociais numa comunidade de santo, buscando compreender, numa perspectiva teórica escolhida por mim, a complexidade que envolve homens e mulheres que criam redes de disputas e de solidariedade, de desafetos e cuidados, de conflitos e harmonia, ao meio de múltiplos elementos litúrgicos trazidos por distintas etnias africanas, como também, de outras religiões de origens indo-europeias, asiáticas e indígenas.

Nesse segundo capítulo fiz uma costura histórica entre o contexto social e negro-religioso dos anos 30 (Século XX), usando aportes historiográficos e antropológicos de intelectuais como Luís Henrique Dias Tavares (2008), Flávio Gonçalves dos Santos (2013), Alberto Heráclito Ferreira Filho (2003), Ruth Landes (2002) e Renato da Silveira (2006). Escolhi os Anos 30 como panorama por sido nesta década que nasceu o Terreiro Tumbenci. O capítulo cuidou também de desenhar o percurso de vida e sacerdotal de Zulmira de Santana França, demonstrando a riqueza da sua história de mulher negra, pobre, *reexistente* a uma cidade racista, classista e sexista, onde a religiosa contou, fundamentalmente, com sua família biológica e espiritual para cumprir os desígnios dos inquices, orixás, voduns e caboclos, que ela sempre atestou como sendo “a sua missão maior nesta vida”.

No terceiro capítulo, de caráter etnográfico, desfiei aspectos importantes da minha inserção etnográfica, buscando configurar as principais atividades religiosas que dão sentido à comunidade Tumbenci. Relatei celebrações e rituais, conversas cotidianas, entrevistas formais, detendo-me, com mais atenção, para o calendário anual litúrgico da casa, para demonstrar os aspectos rituais que separam o angola do ketu, e ao mesmo tempo, demonstrar quando se fundem e perfilam isto que chamo de transnação. Foi ainda tecida uma reflexão sobre os materiais que significam o sagrado daquela casa, fazendo algumas distinções sobre o que é

angola e o que é ketu. Assim, apresentei questões que são identificadoras da presença do ketu no Tumbenci.

Inspirado em Tim Ingold (2015) e em Miriam Rabelo (2012), podemos lembrar um debate caro a antropologia contemporânea que destaca a condição de vida e de agência presente nos “objetos rituais” do candomblé, compreendendo estes “objetos” como materiais atuantes no desenrolar transformativo (no cotidiano) que configura as relações entre humanos e não humanos, numa dinâmica religiosa que confere a uma pedra (otá), por exemplo, o status de presença mais vital de inquices, voduns e orixás no mundo.

Sem querer teorizar sobre o assunto, me interessa destacar a vida das coisas e as interferências que estas têm na vida do ser humano. As coisas materiais, no universo do candomblé, dotadas do axé, funcionam como entes mediadores (aciono aqui a Latour) entre elas mesmas, entre elas e os seres humanos, entre os humanos e as divindades, e entre as divindades e os materiais que se alongam e são a sua presença, em sacralidades, no mundo da vida.

A noção transformativa das coisas e do humano, trazida pelas formulações de Tim Ingold, apontam para a natureza dinâmica do que chamamos convencionalmente de cultura, incluindo aí as características de existência do candomblé. O papel das coisas é altamente relevante nos sentidos religiosos que o candomblé produz. Essa noção de “fluxo no qual materiais dos mais diversos tipos, através de processos de mistura e destilação, de coagulação e dispersão, e de evaporação e precipitação, sofrem contínua geração e transformação” (INGOLD, 2015, p. 56), pode servir para evocar também a dinâmica transformativa que possui o candomblé.

Mais ainda, o candomblé já nasceu como efeito de muitas “misturas e destilações”, no embate dos discursos internos ao povo de santo, na busca de hegemonia religiosa, e destes frente à hegemonia de instituições que historicamente se impuseram, não de maneira absoluta, aos agendamentos religiosos da sociedade brasileira. Assim, as misturas entre nações rituais de candomblé, e também as evidentes misturas com outras matrizes religiosas no passado e no presente, participam desse fluxo de múltiplas interpenetrações, participações e precipitações.

Este trabalho apresentou uma trajetória que espelha tantas outras no candomblé baiano e brasileiro. Zulmira de Santana França teve a sua história religiosa imbricada ao funcionamento de três nações rituais, somado ao universo

litúrgico de outras religiões, e tornou-se uma sacerdotisa que à luz de sua sensibilidade espiritual, se viu obrigada a acolher em sua casa muito da forte complexidade que envolve o candomblé, cuidando de pessoas e entidades que circulam e identificam as mais diversas nações.

Seu caminho sacerdotal aponta para o espraiamento das continuidades e descontinuidades culturais de ancestralidades africanas chegadas até nós pelo fenômeno da diáspora negra. Seu candomblé corporifica os fluxos e refluxos que todo processo cultural gera; ela insiste nas lições de seus mais velhos, mas a sua trajetória a levou, às vezes de modo inconsciente, a inventar novas formas de culto, a agregar normas do tempo presente, a misturar liturgias que abrigassem a ela e àqueles que estiveram e estão sobre os seus cuidados. Seu instante sacerdotal é o trânsito que lhe serve de marca e expõe o seu Unzó Tumbenci como um terreiro inscrito naquilo que insisto chamar de transnação.

O candomblé é uma religião de infinitos ensinamentos. Dinamiza-se fluindo de muitos elementos tradicionais e incorporando outros transformativos, pelas mudanças geradas do encontro entre os humanos, encantados e as coisas. No convívio cotidiano entre os seus, que exige visceralidade, nascem normas e modelos filosóficos que ensinam o humano candomblecista a ser em acordo a um coletivo que é múltiplo, mas ao mesmo tempo uno em verdades e sentidos que só os de dentro alcançam. É uma religião do mistério, maior que os segredos, e precisa se imprimir assim para existir fora das querências de antropólogos e historiadores.

O termo “as águas viram” é um marcador que explica o caráter de mudança que o mistério litúrgico, ou até mesmo questões políticas, viabiliza no seio transformativo desta religião. A água no candomblé tem sentido de vida e de pertencimento. Ter ou ser das águas do Bate Folha, por exemplo, é trazer em si a linhagem daquela casa, a sua força, ter a sua familiaridade nos termos do grande Vivaldo da Costa Lima. É participar de sua história que na trajetória individual de alguém pode ser interrompida pela virada das águas. Alguém que deixa de ser congo-angola, e sai da tradição Bate Folha, e vai mergulhar nas águas do candomblé nagô, por exemplo.

No cotidiano dos terreiros, nas casas que não hierarquizam as nações e que dominam certo repertório de cantigas e toques das outras, as águas viram constantemente: quando num Ilê Axé baixa um inquite em algum visitante conhecido, o líder em sua sapiência espiritual permite que seu candomblé vire as

águas do ketu para o angola, assinalando a irmandade entre as nações (que nunca deixará de existir) e então o inquice no terreiro ketu, dança as águas do seu pertencimento ritual... É importante sabermos que somos águas e que elas viram.

Virar as águas é se permitir às mudanças que a vida traz, noção tão eficaz para nós que praticamos esta religião e consagramos materiais e elementos da natureza como nossas divindades... Um mergulho nosso, uma “verdade inventada”, como ensina Clarice Lispector, verdade esta que, às vezes, em termos meramente racionais não se consegue alcançar.

Tudo que se construiu aqui foi erguido por minha vontade de contar uma história, numa perspectiva acadêmica, sobre outras formas de culto a inquices, voduns, orixás e caboclos, fora das padronizações do eixo celeste, para que tantas outras casas, como o Unzó Tumbenci, também possam ser estudadas e respeitadas como experiências religiosas legítimas sem as indevidas hierarquias que muitos acadêmicos insistem em delinear em seus estudos sobre as religiões de matrizes africanas.

Para além das minhas limitações técnicas e intelectuais, em se tratando desta tarefa honrosa e difícil, por ora finalizada, suscito o mais vibrante aqui: alegria e silêncio.

REFERÊNCIAS

- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O tratado dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2000.
- AMARAL, Rita. *Xirê: o modo de crer e de viver no candomblé*. Rio de Janeiro, RJ: Pallas; São Paulo, SP: EDUC, 2005.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2003.
- APPADURAI, Rjun. *A vida social das coisas*. Rio de Janeiro, RJ: Editora UFF, 2008.
- ARAGÃO, Ricardo Pereira. *Ser rodante é ser-com-outros: a possessão como experiência de alteridade num candomblé de Salvador*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia de Ciências Humanas, 2012.
- AUGÉ, Marc. *O antropólogo e o mundo global*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2014.
- AUGRAS, Monique. *O duplo e a metamorfose*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1983.
- BARBER, Karin. Como o homem cria Deus na África Ocidental: atitudes do yoruba para com o òrìsà. In: MOURA, Carlos Eugenio Marcondes de. *Meu sinal está no teu corpo: escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo, SP: EDICON-EDUSP, 1989. p. 142-173.
- BARROS, José Flávio Pessoa de. *Na minha casa: preces aos orixás e ancestrais*. Rio de Janeiro, RJ: Pallas, 2010.
- BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia (Rito Nagô)*. São Paulo, SP: CEN, 1961.
- _____. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo, SP: Livraria Pioneira Editora, 1971. v. 1 e 2.
- _____. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. *Os usos sociais da ciência*. São Paulo, SP: Editora UNESP, 2004.
- _____. *Meditações pascalianas*. Rio de Janeiro, RJ: Bertrand Brasil, 2001.
- BRAGA, Julio. *Fuxico de Candomblé*. Feira de Santana, BA: Editora da UEFS, 1998.
- BRANDÃO, Gersonice Equede Sinha. *Equede: a mãe de todos*. Salvador, BA: Barabô, 2015.
- BURKE, Peter (Org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo, SP: Editora da UNESP, 1992.

- CANDAU, Joël. *Memória e identidade*. São Paulo, SP: Contexto, 2012.
- CAPONE, Stefania. *A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro, RJ: Pallas, 2009.
- CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. São Paulo, SP: Editora WMF Martins Fontes, 2008.
- CAROSO, Carlos; BACELAR (Org.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro, RJ: Pallas; Salvador, BA: CEAO, 2006.
- CARVALHO, Marcos. *Gaiaku Luiza e a trajetória do jeje-mahi na Bahia*. Rio de Janeiro, RJ: Pallas, 2006.
- CASTILLO, Lisa Earl. *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia*. Salvador, BA: EDUFBA, 2008.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro, RJ: Academia Brasileira de Letras/TOPBOOKS, 2005.
- CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2002. v. 1 e 2.
- CLIFFORD, J. *A experiência etnográfica*. Rio de Janeiro, RJ: Editora UFRJ, 2011.
- CONCONE, Maria Helena Villas Boas; REZENDE, Eliane Garcia. Entre passes, plantas e garrafadas: a busca da cura. In: ISAIA, Arthur Cesar; MANCEL, Ivan Aparecido (Orgs.). *Espiritismo e religiões afro-brasileiras*. São Paulo, SP: UNESP, 2012.
- CORRÊA, Mariza. *As ilusões da liberdade: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. 2. ed. Bragança Paulista, EDUSF, 2001.
- COSSARD, Gisele Omindarewá. *Awô: o mistério dos orixás*. Rio de Janeiro, RJ: Pallas, 2006.
- CUCHE, Denys. O conceito de “Princípio de Corte” e sua evolução no pensamento de Roger Bastide. In: MOTTA, Roberto (Org.). *Roger Bastide hoje: raça, religião, saudade e literatura*. Recife, PE: Edições Bagaço, 2005.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros, estrangeiros – os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2012.
- DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro, RJ: Graal, 1988.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo, SP: Perspectiva, 2010.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1996.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2001.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Ed., 2005.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. *Cadernos de Campo*, v. 13, n. 14, p. 155-161, 2005.

FAUSTO, Boris. *A Revolução de 1930: historiografia e história*. São Paulo, SP: Brasiliense, 1972.

FERREIRA FILHO, Alberto Heráclito. *Quem pariu e bateu, que balance!:* mundos femininos, maternidade e pobreza: Salvador, 1890-1940. Salvador, BA: CEB, 2003.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson. *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica, comida*. Rio de Janeiro, RJ: Pallas; Salvador, BA: CEAO, 2006.

_____. *Repensando o sincretismo*. São Paulo, SP: EDUSP; Arché Editora, 2013.

_____. Sincretismo e hibridismo na cultura popular. *Revista Pós Ciências Sociais*, v. 11, n. 21, p. 15-33, 2004.

FUNDAÇÃO PALMARES/MINISTÉRIO DA CULTURA. *A casa dos olhos do tempo que fala do Angolão Paquetan*. Brasília, DF: FCP, 2010.

GEERTZ, Clifford. *Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, RJ: LTC, 1989.

GENNEP, Arnold van. *Os ritos de passagem*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2011.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro*. São Paulo, SP: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012.

GOLDMAN, Marcio. "Histórias, derives e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica". *Análise Social*, Lisboa, v. 44, n. 190, p. 105-137, out./dez. 2009.

_____. A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé. In: MOURA, C. E. M. (Org.). *Candomblé: desvendando identidades*. São Paulo, SP: EMW, 1987. p. 87-119.

_____. Formas do saber e modos do ser: multiplicidade e ontologia no candomblé. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 102-120, 2005.

HALBWACHS, Maurice. *Les Cadres Sociaux de La Mémoire*. Paris: Albin Michel, 1994.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro, RJ: DP&A, 2004.

_____. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte, MG: Editora da UFMG, 2009.

HERSKOVITS, Melville. "The negro in Bahia, Brazil: a problem in method". *American Sociological Review*, v. 8, p. 394-402, 1943.

_____. *The myth of the negro past*. Boston: Beacon Press, 1990 [1941].

HEYWOOD, Linda M. (Org.). *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo, SP: Contexto, 2013.

HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2006.

INGOLD, Tim. Introdução a O que é um animal?. *Antropolítica*, Niterói, n. 22, p. 129-150, 2007.

_____. Da transmissão de representações à educação da atenção. *Educação*, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, 2010.

_____. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, jan./jun. 2012.

_____. *Estar vivo – ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2015.

ISAIA, Arthur Cesar; MANCEL, Ivan Aparecido (Orgs.). *Espiritismo e religiões afro-brasileiras*. São Paulo, SP: UNESP, 2012.

JOAQUIM, Maria Salete. *O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra*. Rio de Janeiro, RJ: Pallas; São Paulo, S: Educ., 2001.

LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro, RJ: Editora UFRJ, 2002.

LAPLANTINE, François. *A descrição etnográfica*. São Paulo, SP: Terceira Margem, 2004.

LARANJEIRA, Lia Dias. *O culto da serpente no reino de Uidá: um estudo da literatura de viagem europeia: séculos XVII e XVIII*. Salvador, BA: EDUFBA, 2015.

LATOURE, Bruno. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

_____. *Reagregando o social: uma introdução à teoria de rede*. Salvador, BA: EDUFBA; Bauru – SP, 2012.

LEACH, Edmund. *Sistemas políticos de la Alta Birmânia*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1976.

LÉPINE, Claude. As metamorfoses de Sakpata, deus da varíola. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes (Org.). *Leopardo dos Olhos de Fogo*. Escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo, SP: Ateliê Editorial, 1998. v. 6.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A eficácia simbólica. In: _____. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro, RJ: Tempo Brasileiro, 1996.

_____. *O pensamento selvagem*. São Paulo, SP: Papyrus, 2005.

LIMA, Vivaldo da Costa. Nações de Candomblé. *Encontro de nações de candomblé (1981 – Salvador, BA)*. Centro de Estudos Afro-Orientais, Salvador, 1º a 5 de junho de 1981. Salvador, BA: Ianamá; Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA; Centro Editorial e Didático da UFBA, 1984.

_____. *A Família de Santo nos candomblés jejes-nagô na Bahia: um estudo de relações intragrupais*. 2. ed. Salvador, BA: Corrupio, 2003.

_____. *Cosme e Damião – o culto dos santos gêmeos no Brasil e na África*. Salvador, BA: Corrupio, 2005.

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

LISPECTOR, Clarice. *Água viva*. Rio de Janeiro, RJ: Rocco, 1998.

_____. *A descoberta do mundo*. Rio de Janeiro, RJ: Rocco, 1999. p. 110-111.

MAGGIE, Yvonne. *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Ed., 2001.

MANOEL, Humberto. Formação da família negra entre reexistências e a formação educacional. In: CLOUX, Raphael Fontes (Org.). *Teorias e conceitos, Estado e políticas públicas, resistências e educação*. Salvador, BA: Kawo-Kabiyésile, 2015. p. 152-170.

MANTOVANI, Alexandre; BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. Pessoa e performance: drama social e sujeito plural. *Interações*, São Paulo, v. 8, n. 18, 2004.

MARCOS, Marlon. *Sob a égide das águas: escritos jornalísticos sobre candomblé*. Salvador, BA: Kawo-Kabiyésile, 2013.

_____. O congo-angola e o ketu: nações interpenetradas em rituais do *Unzó Tumbenci* de Lauro de Freitas – Bahia. In: CLOUX, Raphael; COSTA, Leice Daiane de Araújo (Orgs.). *Interfaces socioculturais em educação, gênero, urbanismo, música, linguagens, representação e cultura afro-brasileira*. Salvador, BA: Kawo-Kabiyesile, 2015.

_____. *Oyá-Bethânia: os mitos de um Orixá nos ritos de uma Estrela*. Salvador, BA: Pinaúna, 2016.

MARCUSSI, Alexandre Almeida. Implicações atuais do debate entre Herskovits e Frazier sobre os africanismos. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*, São Paulo, p. 1-11, jul. 2011.

MATORY, J. Lorand. *Jeje: repensando nações e transnacionalismos*. Rio de Janeiro, RJ: Mana, 1999.

MATTOSO, Katia Maria Queirós. *Ser escravo no Brasil*. 1982.

_____. *Bahia século XIX: uma província no império*. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 1992.

MELVILLE, Herman. *Moby Dick*. São Paulo, SP: Cosac Naify, 2003.

MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. São Paulo, SP: Perspectiva, 1992.

_____. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2011.

MINTZ, Sidney W.; PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro, RJ: Pallas; UCAM, 2003.

MOTTA, Roberto (Org.). *Roger Bastide hoje: raça, religião, saudade e literatura*. Recife, PE: Edições Bagaço, 2005.

OLIVEIRA, Emerson Divino Ribeiro de. *Transculturação: Fernando Ortiz, o negro e a identidade nacional cubana – 1906-1940*. Dissertação do mestrado. Universidade Federal de Goiás, 2003.

OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. Quem eram os negros da Guiné. *Afro-Ásia*, 19/20 [1997], p. 37-73.

OPIPARI, Carmem. *O candomblé: imagens em movimento*. São Paulo, SP: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto; RICKLI, João (Org.). *Transnacionalização: fluxos e redes*. São Paulo, SP: Editora Terceiro Nome, 2012.

ORTIZ, Fernando. *Los negros brujos*. Havana: Ed. Ciencias Sociales, 1906.

_____. *El contrapunteo cubano del azúcar y del tabaco*. Cuba: Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1983; Del fenómeno de la "transculturación" y de su importancia en Cuba.

_____. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Havana: Ed. Ciencias Sociales, 1991.

OZ, Amós. *Como curar um fanático*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2016.

PALMIÉ, Stephan. "Ekpe/Abakua in middle passage". *Conferência sobre Escravidão e Memória*, Chicago, 1997.

PARÉS, Luis Nicolau. O processo de crioulização no Recôncavo baiano (1750-1800). *Afro-Ásia*, n. 33, p. 87-132, 2005.

_____. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2006.

_____. O processo de "nagoização" no candomblé baiano. In: BELLINI, Lúgia; SOUZA, Evergton Sales; SAMPAIO, Gabriela dos Reis (Orgs.). *Ensaio de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI*. Salvador, BA: EDUFBA, 2006b.

_____. "Memórias da escravidão no ritual religioso uma comparação entre o culto aos voduns no Benim e no Candomblé baiano". In: REIS, João José; AZEVEDO, Elciene (Org.). *Escravidão e suas sombras: estudos de um grupo de pesquisa*. Salvador, BA: EDUFBA, 2012. p. 111-142.

_____. *O rei, o pai e a morte: a religião vodum na antiga costa dos escravos na África Ocidental*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2016.

PASSOS, Marlon Marcos Vieira. Oiá-Bethânia: amálgama de mitos. *Uma análise sócio-antropológica da trajetória artística de Maria Bethânia sob a influência de elementos míticos do orixá Oiá-lansã*. Monografia final de curso. Salvador, BA: FACOM/UFBA, 2004.

_____. *Oyá-Bethânia: os mitos de um Orixá nos ritos de uma Estrela*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2008.

PEIRANO, Mariza. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro, RJ: Relume Dumará, 1995.

_____. *A teoria vivida: e outros ensaios de antropologia*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Ed., 2006.

PESSOA, Fernando. *Poemas de Alberto Caeiro*. São Paulo, SP: L&PM POCKET, 2006.

PIERSON, Donald. *Branços e pretos na Bahia: estudo de contato racial*. 2. ed. São Paulo, SP: Companhia Editora Nacional, 1942 (1971).

PINHO, Patricia de Santana. *Reinvenções da África na Bahia*. São Paulo, SP: Annablume, 2004.

PIROLA, Ricardo Figueiredo. *Senzala insurgente: malungos, parentes e rebeldes nas fazendas de Campinas (1832)*. Campinas, SP: UNICAMP, 2011. 304 p.

PRICE, Richard. O milagre da criouliização: retrospectiva. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 3, p. 383-419, 2003.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de (Org.). *Roger Bastide: sociologia*. São Paulo, SP: Ática, 1983.

RABELO, Miriam C. M. Religião e a transformação da experiência: notas sobre o estudo das práticas terapêuticas nos espaços religiosos. *Ilha – Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 7, n. 1/2, 2005, p. 126-145.

_____. "A possessão como prática: esboço de uma reflexão fenomenológica". *Mana*, v. 14, Rio de Janeiro, abr. 2008, p. 87-117.

_____. Construindo mediações nos circuitos religiosos afro-brasileiros. In: STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Maria Cristina de Moura (Orgs.). *Cultura, percepção e ambiente: diálogo com Tim Ingold*. São Paulo, SP: Editora Terceiro Nome, 2012.

_____. *Enredos, feituuras e modos de cuidados: dimensões da vida e da convivência no candomblé*. Salvador, BA: EDUFBA, 2014.

_____. Aprender a ver no candomblé. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 21, n. 44, p. 229-251, 2015.

_____. O presente de Oxum e a construção da multiplicidade no candomblé. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 35, p. 237-255, 2015.

RAMOS, Arthur. Introdução à primeira edição brasileira. In: *Branços e pretos na Bahia: estudo de contato racial*. 2. ed. São Paulo, SP: Companhia Editora Nacional, 1971. p. 67-70.

REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1991.

_____. "Quilombos e revoltas escravas no Brasil". *Revista USP*, Dossiê Povo Negro – 300 anos, n. 28, dez. 1995/fev. 1996.

_____. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos Malês em 1835*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2003.

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

REIS, Marieta. *Do moço do anel às coisas do azeite: um estudo sobre as práticas terapêuticas no candomblé*. Salvador, BA: Kawo-Kabiyesile, 2014.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1989.

RISÉRIO, Antonio. *Uma história da cidade da Bahia*. Rio de Janeiro, RJ: Versal, 2004.

ROCHA, Everardo. *O que é etnocentrismo?*. São Paulo, SP: Ed. Brasiliense, 1993.

ROCHA, Everardo; FRID, Marina (Orgs.). *Os antropólogos de Edward Tylor a Pierre Clastres*. Petrópolis, RJ: Vozes; Rio de Janeiro, RJ: Editora PUC, 2015.

RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Salvador, BA: P555, 2005.

_____. *Os africanos no Brasil*. São Paulo, SP: Madras, 2008.

SAHLINS, M. *Ilhas de história (1981)*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 1990.

_____. *Cultura na prática (2000)*. 2. ed. Rio de Janeiro, RJ: UFRJ, 2007.

SALAMI, Yunusa Kehinde. Predestinação e a metafísica da identidade: um estudo de caso lorubá. *Afro-Ásia*, n. 35, p. 263-279, 2007.

SANSI, Roger. "Fazer o santo": dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. *Análise Social*, Lisboa, v. 44, p. 139-160, 2009.

SANSONE, Livio. Estados Unidos e Brasil no Gantois: o poder e a origem transnacional dos estudos Afro-brasileiros. *Rev. Bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v. 27, n. 79, jun. 2012.

SANTOS, Anselmo José da Gama. *Terreiro MoKambo: espaço e memória do legado banto no Brasil*. Brasília, DF: FCP, 2010.

SANTOS, Edmar Ferreira. *O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia*. Salvador, BA: EDUFBA, 2009.

SANTOS, Flávio Gonçalves dos. *Economia e cultura do candomblé da Bahia: o comércio de objetos litúrgicos afro-brasileiros – 1850/1937*. Ilhéus, BA: Edilus, 2013.

SANTOS, Jocélio Teles dos. *O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador, BA: SarahLetras, 1995.

SANTOS, Jocélio Teles dos (Coord.). *Mapeamento dos terreiros de Salvador*. Salvador, BA: CEAO, 2008. 159 p.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte: Pàdè, Asèsè e o culto Égun na Bahia*. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. *Meu tempo é agora*. Curitiba, PR: Centruhu, 1995.

SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. A construção social da memória. In: SANTOS, Miryan Sepúlveda dos. *Memória coletiva e teoria social*. 2. ed. São Paulo, SP: Annablume, 2012. p.39-99.

SANTOS, Nívea Alves dos. *Entre ventos e tempestades: os caminhos de uma gaiaku de Oiá*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2013.

SCHWARCZ, L. M. "Marshall Sahlins ou por uma antropologia estrutural e histórica". *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 9, 2001.

SCHWARTZ, Stuart. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1500-1835*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1988.

SETENTA, Jussara Sobreira. *O fazer-dizer do corpo*. Salvador, BA: EDUFBA, 2008.

SETTON, Maria da Graça Jacintho. A teoria do habitus em Pierre Bordieu: uma leitura contemporânea. *Revista Brasileira de Educação*, São Paulo, n. 20, 2002.

SILVA, Alberto da Costa e. *A enxada e a lança: a África antes dos portugueses*. 3. ed. revista e ampliada. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 2006.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás da metrópole*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

_____. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religião afro-brasileira*. São Paulo, SP: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

_____. Reafricanização e sincretismo – interpretações acadêmicas e experiências acadêmicas. In: CAROSO, Carlos; BACELAR (Org.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro, RJ: Pallas; Salvador, BA: CEAO, 2006. p. 149-157.

_____. *Exu: o guardião da casa do futuro*. Rio de Janeiro, RJ: Pallas, 2015.

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

SLENES, Robert W. Lares negros, olhares brancos: histórias da família escrava no século XIX. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 8, n. 16, p. 189-203, mar./ago. 1988.

_____. *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava. Brasil Sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 1999.

_____. "Eu venho de muito longe, eu venho cavando": jongueiros cumba na senzala centro-africana. In: PACHECO, Gustavo; LARA, Sílvia. *Memória do Jongo*. Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas: Cecult, 2007.

SOARES, Aldenor Alves. Victor Turner (1920-1983). In: ROCHA, Everardo; FRID, Marina (Orgs.). *Os antropólogos de Edward Tylor a Pièere Clastres*. Petrópolis, RJ: Vozes; Rio de Janeiro, RJ: Editora PUC, 2015. p. 207-224.

SOARES, Cecília Conceição Moreira. *Encontros, desencontros e (re) encontros da identidade religiosa de matriz africana: a história de Cecília do Bonocô Onã Sabagy*. Tese de doutorado. Universidade Federal de Pernambuco, CFCH, Antropologia, 2009.

SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro, RJ: Editora Record, 2000.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro, RJ: Imago Ed.; Salvador, BA: Fundação Cultural do Estado, 2002.

SOGBOSSI, Hippolity Brice. *Contribuição ao Estudo da Cosmologia e do Ritual entre os Jeje-Mahi na Bahia*. 322 fls. Tese de doutorado em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2004.

STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Maria Cristina de Moura (Org). *Cultura, percepção e ambiente: diálogo com Tim Ingold*. São Paulo, SP: Editora Terceiro Nome, 2012.

TAVARES, Fátima; BASSI, Francesca. *Para além da eficácia simbólica: estudos em ritual, religião e saúde*. Salvador, BA: EDUFBA, 2012.

TAVARES, Luis Henrique Dias. *História da Bahia*. 11. ed. São Paulo, SP: Editora da UNESP; Salvador, BA: EDUFBA, 2008.

THORNTON, John K. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400-1800*. Rio de Janeiro, RJ: Elsevier, 2004.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1982.

TURNER, V. *The anthropology of performance*. New York: Paj Publications, 1987.

_____. *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Niterói, RJ: UFF, 2008.

_____. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2013.

VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. São Paulo, SP: Corrupio, 1987.

_____. *Ewé – o uso das plantas na sociedade iorubá*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Orixás*. Salvador, BA: Corrupio, 2002.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo, SP: Cosac Naify, 2010.

ZENICOLA, Denise Mancebo. *Performance e ritual: a dança das iabás no xirê*. Rio de Janeiro, RJ: Mauad – FAPERJ, 2014.