



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
INSTITUTO DE HUMANIDADES,
ARTES E CIÊNCIAS PROF. MILTON SANTOS
PROGRAMA MULTIDISCIPLINAR DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
CULTURA E SOCIEDADE**

FERNANDO BATISTA DOS SANTOS

**CONTOS, ENCONTROS E (EN)CANTOS SOB O ÀLÀ DE ÒŞÀLÁ:
DO RIO À BAHIA, A VIDA DA ÌYÁ ÀGBÀ CICI DE ÒŞÀLÚFÓN**

Salvador, Bahia

2023

FERNANDO BATISTA DOS SANTOS

**CONTOS, ENCONTROS E (EN)CANTOS SOB O ÀLÀ DE ÒŞÀLÁ:
DO RIO À BAHIA, A VIDA DA ÌYÁ ÀGBÀ CICI DE ÒŞÀLÚFÓN**

Tese apresentada ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Prof. Milton Santos como parte dos requisitos para obtenção do grau de Doutor em Cultura e Sociedade.

Orientador: Prof. Dr. Milton Araújo Moura

Salvador, Bahia

2023

Dados internacionais de catalogação-na-publicação
(SIBI/UFBA/Biblioteca Universitária Reitor Macedo Costa)

Santos, Fernando Batista dos.

Contos, encontros e (en)cantos sob o ãlá de Ôsalá: do rio à Bahia, a vida da Íyá Àgbá Cici de Ôsalúfón / Fernando Batista dos Santos. - 2023.
285 f.: il.

Orientador: Prof. Dr. Milton Araújo Moura.

Tese (doutorado) - Universidade Federal da Bahia, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Salvador, 2023.

1. Candomblé - Bahia. 2. Cultos afro-brasileiros - Bahia. 3. Mulheres no candomblé. 4. Cici, de Ôsalá, Vovó, 1939- - Biografia. 5. Cici, de Ôsalá, Vovó, 1939- - Entrevistas. 6. Cici, de Ôsalá, Íyá Àgbá. I. Moura, Milton Araújo. II. Universidade Federal da Bahia. Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos. III. Título.

CDD - 259.4(813.8)

CDU - 299.6098142



ATA DA REUNIÃO DA DEFESA ORAL DA TESE DE **FERNANDO BATISTA DOS SANTOS**

TESE Nº _____

INTITULADA: "CONTOS, ENCONTROS E (EN)CANTOS SOB O ALÁ DE ÔSÁLÁ: DO RIO À BAHIA, A VIDA DA EGBÔMI VOVÓ CICI DE ÔSÁLÚFÓN".

Aos nove dias do mês de novembro do ano dois mil e vinte e três, no Terreiro da Casa Branca, foi instalada a Banca Examinadora da Defesa da tese intitulada: "CONTOS, ENCONTROS E (EN)CANTOS SOB O ALÁ DE ÔSÁLÁ: DO RIO À BAHIA, A VIDA DA EGBÔMI VOVÓ CICI DE ÔSÁLÚFÓN". Após a abertura da sessão, foi composta a Banca Examinadora formada pelos Professores Drs.: **Prof.(a) Dr.(a) MILTON ARAÚJO MOURA**, Orientador(a), e pelos Examinadores Externos: **Prof.(a) Dr.(a) ANGELA ELISABETH LUEHNING** e **Prof.(a) Dr.(a) JOSEANIA MIRANDA FREITAS**, e os Examinadores Internos do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade: **Prof.(a) Dr.(a) MARTHA ROSA FIGUEIRA QUEIROZ** e **Prof.(a) Dr.(a) CARLOS MAROTO GUEROLA**. Conforme o Regimento Interno do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, foi dado o prazo de trinta minutos para que o(a) Doutorando(a) fizesse a exposição do seu trabalho e trinta minutos para que cada membro da Banca realizasse a arguição. Primeiro falou o(a) **Prof.(a) Dr.(a) ANGELA ELISABETH LUEHNING**; em seguida, **Prof.(a) Dr.(a) JOSEANIA MIRANDA FREITAS**, Avaliadores Externos. Após os Examinadores Externos, fizeram suas arguições o(a) **Prof.(a) Dr.(a) MARTHA ROSA FIGUEIRA QUEIROZ**; em seguida, **Prof.(a) Dr.(a) CARLOS MAROTO GUEROLA**, Avaliadores Internos. Depois que os membros da Banca se pronunciaram, foi dado um prazo de trinta minutos para que o(a) Doutorando(a) fizesse sua réplica. Concluída a exposição, arguição e réplica, a Banca Examinadora se reuniu e considerou a tese de **FERNANDO BATISTA DOS SANTOS** como APROVADA. Nada mais havendo a tratar, eu, **Prof.(a) Dr.(a) MILTON ARAUJO MOURA**, Orientador(a), lavrei a presente Ata que será por mim assinada, pelos demais membros da Banca e pelo(a) Doutorando(a).
Salvador, 9 de novembro de 2023.

Prof.(a) Dr.(a) MILTON ARAUJO MOURA Milton Araujo Moura
Prof.(a) Dr.(a) ANGELA ELISABETH LUEHNING Angela Elisabeth Luehning
Prof.(a) Dr.(a) JOSEANIA MIRANDA FREITAS Joseania Miranda Freitas
Prof.(a) Dr.(a) MARTHA ROSA FIGUEIRA QUEIROZ Martha Rosa F. Queiroz
Prof.(a) Dr.(a) CARLOS MAROTO GUEROLA Carlos Maroto Guerola
Doutorando(a) FERNANDO BATISTA DOS SANTOS Fernando Batista dos Santos

AGRADECIMENTOS

MO DÚPÉ GBOGBO

Palavras para serem lidas ouvindo-se esta canção, nesta voz:



“Passado, presente e, ainda futuro: @galcosta.

Ah! A morte e o seu extremo poder de dar vida a quem agora sepultado, quando vivo, despercebido estava ao nosso lado. E aí a morte parece matar mais a quem vivo permanece que aquele a quem não permite mais o pulsar da vida. Deitada, silenciada e agora sepultada, Gal Costa se surpreende e nos surpreende tão viva quanto na primeira metade dos anos 1980, quando dominava rádios e o Cassino do Chacrinha. A mídia que emudece e invisibiliza os nossos artistas é a mesma mídia que os reverencia quando adormecem para nunca mais acordar. É a morte fechando as portas da vida, mas abrindo as da eternidade, como diz o provérbio.

Viva, muito viva, Ela - com “e” maiúsculo mesmo e ai de quem ousar dizer que não! - chegou ao século XXI em shows tão emblemáticos quanto os que estão lá no século passado. As canções inéditas gravadas nos últimos discos (desde 2005), embora desconhecidas do grande público são condizentes com a extrema capacidade dela moldar a voz aos mais diferentes estilos. É verdade que com o século XX se foram os agudos e a capacidade de memorizar as canções, não a de emocionar com o seu canto. Jamais!

Portanto, dedico este *post* – mais um – àquela que salvou minha adolescência da inércia e ignorância cultural, a partir da qual me conectei e me conecto com o que de mais belo a MPB produziu no passado e produz no presente. Àquela pela qual necessariamente passa a minha paixão pela Bahia e pelo *òrìṣà* que a rege, bem antes de eu sequer saber o que era a Bahia e *Omolu*.

O meu futuro começou em Gal. Ouçamo-la pelo bem de nossas almas!”

Este foi o texto que postei, *ipsis litteris*, no meu *Instagram* pessoal (@fbaobatista), em 24 de novembro de 2022, quinze dias após a cantora Gal Costa ter se ancestralizado, como ao

triste fato se reportou Ekedy Sinha, do *Ilè Àṣẹ̀ Ìyá Nasso Okà* (Terreiro Casa Branca), ao manifestar concordância para que a defesa desta tese ocorresse no Espaço Cultural Vovó Conceição por ela concebido nos limites daquela roça de Candomblé. Afinal, além de cantora, trata-se da *Ègbón Gal Costa de Omolu*.

Não à toa, optei por defender esta tese no dia 9 de novembro de 2023 (**Anexo I**), exatos doze meses após o desaparecimento físico da mulher cuja voz persiste em mim, pelos motivos que exponho acima, havendo de desafiar a efemeridade da minha memória e do meu corpo físico.

Não à toa por se tratar da cantora que emergiu espontaneamente das narrativas da minha interlocutora ao rememorar-la como Maria da Graça lá pelos idos 1965, admitindo ser a cantora que passou a apreciar naqueles anos quando a ouviu “sendo a segunda voz” de Maria Bethânia numa canção da qual não soube me precisar o título, mas me cantarolou alguns versos, desconhecidos por mim até aquele dia.

Não à toa numa quinta-feira, dia da semana que o Candomblé baiano atribui ao provedor das comunidades, *Ode*, *òrìṣà* que me foi apontado como regente, como nunca incisivamente um *òrìṣà* me fora atribuído antes, por Pai Bira de *Ṣàngó*, atendendo pedido da irmã Cici de *Òṣàlá*, quando a acompanhei à casa e roça de Candomblé, em Belford Roxo, Rio de Janeiro, daquele seu irmão de santo, na primeira semana de janeiro de 2021. Desde então, em consultas oraculares posteriores, nenhum outro *òrìṣà* ousou se apresentar à frente de *Ode*, nem mesmo aquela divindade à qual se atribui domínio do que mais me impacta como força e expressão da natureza, mesmo antes das árvores: as cachoeiras: *Ọ̀ṣùn*.

E é *Ọ̀ṣùn* que me impõe, mais que agradecimento, reverência a **Martha Rosa Figueira Queiroz**, olindense, que não à toa traz árvore - não uma espécie qualquer de árvore, mas a espécie que no Candomblé *Kétu* se tornou morada de *Ìròkò*; e no Candomblé angola, do *Nkisi* Tempo. Quando a conheci, há mais de 30 anos, éramos colegas técnico-administrativos na Universidade Federal de Pernambuco. Hoje eu ainda lá permaneço, mas ela se tornou docente da Universidade Federal do Recôncavo Baiano, *campus* Cachoeira, e é nessa condição que ela compõe a banca avaliadora desta tese.

Graças a ela é que me arraiguei à Bahia de Gal Costa e mais ainda aos baobás, os quais antes dela me despertavam apenas um interesse superficial. Contudo bem antes de ela propiciar em mim a eclosão da Bahia e dos baobás, foi a pessoa mediante a qual me chegaram os conceitos de matriarcado, ancestralidade e identidade, à época quando sequer discernimento eu possuía desses conceitos.

Ancestralidade porque Martha Rosa Figueira Queiroz emerge de uma família liderada

por uma mulher nascida em 1926 que até hoje gerou dezoito filhos, mas dez foram perdidos precocemente, restando-lhe cinco meninas e três homens, dos quais um faleceu recentemente e que hoje aos 97 anos, possui seis netos (um já falecido), doze netas, sete bisnetos e quatorze bisnetas. Fato que não é muito diverso de uma série de outras famílias negras brasileiras.

Entretanto, no caso da família Queiroz, a matriarca **Odete Figueira Queiroz** se mantém na nuclearidade familiar desde o matrimônio com Alfredo Francisco Queiroz, em 1945, mantendo em órbita de si várias gerações daquela família sob um valor que em muitas outras percebo esfacelado: o respeito e a reverência à figura da mãe, reconhecendo-se essa como referência e elo entre as recentes gerações familiares.

Naquela família negra, como em todas as outras, se a memória ancestral encontra limites pretéritos em virtude do histórico processo de apagamento ao qual foi submetida; na família Queiroz, Odete emerge como bastião da ancestralidade que nela se alicerça e perdura. Odete reverbera, assim, as vozes e os corpos dos antigos ancestrais familiares, os quais apesar de esmagados pelo colonialismo, nela sobrevivem.

Martha Rosa Figueira Queiroz é, também, minha primeva referência em identidade negra, uma vez que, expoente da militância negra pernambucana desde os anos 1980, foi uma das fundadoras do *Afoxé Alafin Oyó*, em Olinda; além de conceber os jornais expedidos pela militância àquela época, dos quais eu, a pedido dela, “datilografava” muitos dos artigos.

Além disso, foi graças à escrita de Queiroz que pela primeira vez tomei conhecimento da perseguição aos cultos de matriz africana, especificamente no Recife, durante a Era Vargas, tema da dissertação por ela desenvolvida e defendida no alvorecer do século XX junto ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco.

Ali, também, graduou-se como historiadora numa época em que política social alguma havia visando à inserção e permanência de discentes negros em instituições de ensino superior e sequer, tínhamos, enquanto servidores de uma instituição federal de ensino superior, redução de carga horária para estudo. O que significa que Queiroz, residindo num bairro periférico de um município vizinho à capital pernambucana, tinha que se desdobrar cotidianamente em estudante, servidora, dona de casa e mãe da filha Aquataluxe Rodrigues Queiroz que criou sem participação paterna alguma. Martha Rosa Figueira Queiroz é, portanto, inspiração, transpiração e vitória!

Desse modo, impossível ser-me-ia reportar a Martha Rosa Figueira Queiroz em apenas um parágrafo, como fiz na dissertação submetida em 2016 ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco, porque, além de todo o exposto acima, a ela devo, também, como escrito nas páginas iniciais da mencionada dissertação, se

não o princípio, a exacerbação de toda a minha história com os baobás e a disseminação dessa árvore pela Bahia e pelo Brasil afora, além de representar o elo entre mim e as pessoas que ali passei a invocar, muitas das quais elenco abaixo por ainda se fazerem presentes e atuantes na minha vida.

Sob as bênçãos do Prof. Dr. Ubiratan de Castro Araújo, a primeira dessas pessoas foi a então colega de Martha Rosa, à época já removida para a UFBA, Cláudia Barreto, quando ambas se encontravam lotadas no Centro de Estudos Afro-Orientais - o Ceao, à época no Terreiro de Jesus, no Pelourinho e sob a direção do saudoso historiador.

A **Cláudia Regina Muniz Barreto**, Doutora em Educação pela UFBA, que vem me abrigando - na mais ampla concepção do que se possa conceber como abrigo - desde o início do século XXI na capital baiana. Sem Cláudia, os baobás teriam sido plantados, mas não floresceriam. É o florescer que não só garante nossos dias primaveris como a continuidade da vida. A certeza do porvir. Passados vinte anos desde quando nos conhecemos, das flores dos baobás que Cláudia me trouxe vingou o mais belo fruto: Ekedy Sinha.

A **Gersonice Ekedy Sinha Azevedo Brandão**, *Ìyà Àgbà* Sinha de *Şàngó*, na mais ampla concepção do que esse termo – *Ìyà Àgbà* – possa significar, pela grandeza que demonstra como guardiã do que lhe foi legado, sendo, por isso, minha primeira grande lição do que eu poderia compreender como ancestralidade no âmbito do Candomblé da Bahia. *Ìyà Àgbà* pela capacidade que demonstra em partilhar e em partilhar-se, percebendo o imperceptível à maioria dos olhos. Em fazer-se elo, como foi em relação a mim e à *Ìyà Àgbà* Cici e ao *Mógbà* Dadá Jaques.

À *Ìyà Àgbà* **Nancy de Souza e Silva**, “Cici quatro letras”, como gosta de frisar. Na verdade, duas letras, mas tal qual uma alquimista dos tempos modernos, trazendo em si todo o alfabeto como porção mágica, maneja-o habilmente para produzir magia, impactando afetivamente quem a ouve. À *Ìyà Àgbà* Cici por ter sido estímulo para o meu viver acadêmico nos últimos anos, por me acompanhar aonde eu quis levá-la, ignorando limites físicos e etários, tornando-se, para mim, exemplo da vida que almejo e desejo para quem me é caro.

Ao *Mógbà* **Odair Hainklain Jaques**, Dadá Jaques de *Yemoja*, por persistir em continuar compartilhando comigo, desde a época do Mestrado, os saberes captados pelo seu olhar e expressos em imagens fotográficas. Mas, também, por ser bem mais em relação a mim e por me compartilhar bem mais que fotos: saberes e exemplos de um homem comprometido com a difusão e preservação da cultura identitária afro-brasileira. Por ser aquele que me ensinou em quais momentos do *şiré* devo me colocar em pé como sinal de respeito, a depender do *òrişà* que esteja sendo louvado, a depender do papel ocupado por esse em relação

à Casa e à liderança religiosa . Por tudo isso e por tanto, *Mo júbà!*

Ao *Bàbálòrìṣà Ubirajara Gomes da Silva, Pai Bira de Ṣàngó*, por ter atuado, espontaneamente, mesmo que não fosse essa a nossa (nem a minha, nem a dele) intenção, como uma espécie de co-orientador deste trabalho. Pois foi a esse *Bàbà Àgbà* a quem primeiro expressei minha ideia em dividir esta tese em capítulos que remetessem aos *àwọn òrìṣà* do caminho da *Ìyà Àgbà Cici*, expressando-me Ele a pertinência das escolhas (Silva, U. G., 2023b). A Ele, devo, também, o ensinamento para o uso pronominal adequado relacionado a minha interlocutora: *Ìyà Àgbà*, não *ẹgbómi*, como equivocada e comumente utilizado. Por toda a presteza que tem demonstrado em relação a mim desde que nos conhecemos em janeiro de 2021! *Mo dúpé, bàbá àgba mi!*

À *Ìyá Maria Aparecida Santos*, Cida de *Nàná*, por continuar me direcionando belos sorrisos e olhares, fazendo-se ainda mais bela para mim. Por, assim como os demais, perceber a importância deste trabalho, atendendo-me prontamente ao pedido de depoimento acerca da *Ìyà Àgbà Cici*. Por continuar, desse modo, prontificando-se a continuar como interlocutora das minhas pesquisas, como foi da pesquisa para o Mestrado. Por continuar sendo um dos motivos pelos quais me encanta o Candomblé baiano de nação *Kétu*.

Ao *Ògá André Rodrigues Arantes*, Pai Deco de *Lógunèdẹ*, o “cuidador”, nos primeiros anos, do baobá do *Ilé Àṣẹ Òpó Àganju*, por ser dessas pessoas que nos são trazidas pelo campo que não devemos menosprezar. Pois não obstante a descrição que as caracterizam, muito têm a nos ensinar. Pelo que mais sinto do que entendo acerca do Candomblé, ele se mostra ser portador do *àṣẹ* mais poderoso por ser o mais discreto. A beleza que é convicta de si não precisa de espelhos! Pela atenção que a mim sempre dedicou nas poucas vezes em que nos encontramos.

Ao *Bàbálòrìṣà Luzivaldo Vigas de Lógunèdẹ* e ao *dofono Luís Leal de Òṣàògìyán*, que juntos lideram o *Ilé Àṣẹ Òba Ilésà*, em Pero Vaz; e aos quais cheguei graças ao Terreiro Casa Branca, onde me habituei a encontrá-los. Pela disponibilidade e atenção com que me receberam na comunidade liderada por ambos; e pela simpatia que me demonstram todas as vezes que nos encontramos. Por compartilharem comigo relatos acerca de aspectos desde a época de *iyàwó* da vida da *Ìyá Àgbà Cici*. Por também justificarem para mim, o encanto que sinto pela Bahia e pelo Candomblé baiano. *Mo dúpé!*

A *Marlene Jesus da Costa*, que traz o saber ancestral que, na Bahia, alimenta corpos e espíritos há gerações. Por ter me aberto os braços e as portas da casa - embora os abra pra um monte de gente, também; almas sebosas, inclusive -, permitindo-me acessar suas mais belas, mas, também, mais doloridas memórias. Permitindo-me ir ao encontro dos filhos e das

filhas que molda diariamente à luz do seu caráter e da sua generosidade. Que atuou como uma excelente assistente de pesquisa, sem a qual estas páginas estariam bem aquém do que se mostram.

A **Kayanara Leeb**, na qual eu me reconheço pela competência e dedicação, mas, também, pelo senso crítico que a difere de muitos reles e medíocres mortais. Por ser tão irmã, tão filha, mas sobretudo, fazendo jus, à força que traz em si, tão mãe, também, daquele (Kaïke Alabi) e daquelas (Marlene, Deborah e Aisha) que dão lógica ao seu viver. Por, na fase final da pesquisa, ter atuado entre mim e a *Ìyá Àgbà* Cici para que eu dessa obtivesse áudios e esclarecimentos complementares. Por ter sido, portanto, imprescindível!

A **Luan Badaró**, o percussionista baiano com o qual *Ìyá Àgbà* Cici tem a melhor e a maior sintonia, pelas vezes em que presenciei ambos atuando juntos: ela contando, ele tocando e/ou dançando. Homem de *àşę*, honra o legado ancestral afro-brasileiro do qual Salvador é palco primordial, mostrando-se ser um dos melhores e mais competentes, em tempos atuais, a fazer emergir dos tambores as vozes que o colonialismo não conseguiu silenciar. Pela atenção.

A **Linda Yudin**, a enviada por *Iyèwá* a mando de *Ọşùn* para possibilitar a *Ìyá Àgbà* Cici o prazer do palco da autoestima, a plenitude enquanto pessoa, mulher, negra. E, com isso, tornar-se plena, senhora de si, igualmente. Por me fazer descobrir, aos 54 anos de idade, que nos Estados Unidos da América, em algum lugar que seja, há algo que eu possa admirar e amar. Pelos momentos, mesmo que raros e breves, compartilhados juntos, nos quais me permitiu perceber a generosidade que lhe tornou tão especial aos olhos das mães que encontrou na Bahia. Pelos relatos encantados, muito obrigado!

A **Negrizu**. O que seria de *Èşù* sem corpos-territórios como o de Negrizu? Negrizu, assim como *Ìyá Àgbà* Cici, é exemplo de que o baobá já existe em potencial em sua semente, como certa vez escreveu o malinês Tierno Bokar Salif. Contudo essa eclosão só nos é possibilitada por esse princípio dinâmico que movimenta constante e permanentemente todos os corpos por todo o universo: *Èşù*. É o princípio dinâmico que faz com que corpos Negrizus superem adversidades periféricas e se ponham no centro de suas potentes identidades. Obrigado, pelo relato emocionado e atencioso. Não à toa, Pierre Verger o saudava invocando *Èşù*.

A **Mario Omar**. O belo não seria tão belo sem o sorriso que nos traz aquele rosto mais belo, ainda, pelo que motiva aquele sorriso: as histórias legadas pela ancestralidade. Legadas, contadas, encantadas! Aquele que nasceu para *doma*, na concepção que Amadou Hampâté Bâ nos oferece para esse termo! Por ter se permitido a se liberar de outras histórias para me

contar a história dele com a *Ìyá Àgbà* Cici. Os encantos se percebem e se reconhecem! Muito obrigado!

A **Joyce Braga** que entre mim e a irmã da *Ìyá Àgbà* Cici, Eliana de Souza e Silva, atuou como *Èṣù*, levando-me perguntas e me trazendo respostas, sem as quais pereceria a qualidade de muitas informações contidas na tese. Por ter se disponibilizado a me ajudar desde quando nos conhecemos e por, de fato, ter me ajudado! Por, assim, ter-me revelado a plenitude da beleza que em você eu percebi desde o nosso primeiro contato. Cici sabe quem ama!

A **Alexandre L’Omi L’Odó**, por se permitir elo entre nós, pernambucanos, e o que de mais genuíno e originário se confere à religiosidade pernambucana: o culto à Jurema. Por ser inspiração para que busquemos alicerçar nossos sagrados na História dos nossos antepassados, fazendo emergir, assim, nossas reais identidades. Fazendo emergir, assim, nossos Henriques Falcão, senhores de si por sabermos de onde vimos! A **Henrique Falcão**, por ser um belo exemplo disso tudo, a semente eclodida da Jurema!

A **Ellen Souza**, pelo prazer do compartilhamento, por ter disponibilizado dias de janeiro de 2021 a mim e à *Ìyá Àgbà* Cici. Pelas caminhadas, mesmo resmungando, que se permite realizar ao meu lado. Por ser a leveza encantada que me foi trazida por Tatiane Cosentino Rodrigues, mas também pela voracidade que me inspira quando realiza aquilo a que se propõe realizar.

A Aglaia Costa, Aldene Rocha, Ana Flávia Magalhães Pinto, Cidiane Vaz Melo, Denise Maria Botelho, Inaldete Pinheiro de Andrade, Jussara Maria Dias de Alencar, Suelene de Marillac Teixeira dos Anjos Ribeiro, Tatiane Cosentino Rodrigues. **Pelo que me ensinam e pelo que me encantam. Por serem inspiração!**

A **Letícia Lins** por ser a mãe, a amiga, a irmã. A palavra precisa. A palavra encantada. A palavra decantada. A diva almodoviana. Uma das enviadas a mim pelo baobá! Por compartilhar comigo tantas belas coisas e tanto!

Aos **professores do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade - PosCult**, os quais realmente me legaram avanço intelectual:

Fernando da Costa Conceição;

Gisele Marchiori Nussbaumer;

José Roberto Severino;

Leandro de Paula Santos; e

Maurício Mattos dos Santos Pereira.

Assim como aos professores: **Jesiel Oliveira Filho**, do Instituto de Letras da UFBA,

com o qual cursei a disciplina *Identidade étnica e literatura*; e **Marcelo Nascimento Bernardo da Cunha**, do Departamento de Museologia da UFBA, com o qual cursei a disciplina *Iconografia e Imagens da Diáspora Africana*, disciplinas ofertadas pelo Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos - PosAfro; à professora **Miriam Cristina Marcílio Rabelo**, da Pós-Graduação em Sociologia da UFBA, com a qual cursei a disciplina *Religião, Cultura e Sociedade*, ofertada por aquele Programa. A esses professores e a essa professora, especificamente, por me estimularem a aprender a ler melhor, aguçando-me o senso de criticidade. Por me ajudarem a aprender a melhor pensar.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFBA, em especial: **Urpi Montoya Uriarte**, com a qual cumpri a disciplina *Antropologia da cidade de Salvador*; **Carlos Alberto Caroso Soares**, com o qual cumpri a disciplina “Antropologia Visual”; e **Milton Júlio de Carvalho Filho**, com o qual cumpri a disciplina *Narrativas Etnográficas Urbanas*. A ela e a eles devo a certeza da minha paixão pela Antropologia, graças ao conteúdo programático e ao método didático que apresentam, cada qual a sua maneira, mas suficiente para me impregnar em empolgação e interesse.

Aos colegas e superiores da Pró-Reitoria de Gestão Administrativa - PROGEST da Universidade Federal de Pernambuco, em especial **Henrique Alves Monte**, **Marília Batista**, **Rodrigo Danniell da Silva Alexandre**, à atual Pró-Reitoria **Liliana Vieira de Barros** e à Pró-Reitora à época em que eu me licenciiei para iniciar o doutorado em Salvador, **Niedja Paula Silva Veras de Albuquerque**, por perceberem a importância desse passo para o meu crescimento pessoal e profissional.

Aos demais componentes da **banca avaliadora**: Professora Dra. Angela Lühning, Professor Dr. Carlos Maroto Guerola e Professora Dra. Professora Joseania Miranda Freitas, por se permitirem à leitura. Em especial, ao Professor Dr. Carlos Maroto Guerola que, diante do comunicado de impossibilidade de participação do membro interno do PosCult, aceitou o convite há apenas dezessete dias para a defesa da Tese.

À **Dra. Lühning**, em especial, pela participação na banca de qualificação e por ter atuado como uma fonte valiosa para obtenção de dados institucionais e pessoais, sem os quais eu correria o risco de resvalar em equívocos cronológicos. *Danke!*

Ao orientador Professor **Dr. Milton Araújo Moura** pela leveza de ser e do ser. Tal qual as penas dos caboclos. Pelo olhar acurado. Pela elegância sagaz. Sobretudo pela paciência. Por acreditar que alguma salvação eu ainda hei de ter!

Como servidor técnico-administrativo da Universidade Federal de Pernambuco não posso deixar de agradecer a **Marlus Pinho Oliveira**, servidor técnico-administrativo da

Universidade Federal da Bahia lotado na secretaria do PosCult, pela atenção e presteza visando à resolução das demandas do corpo discente do Programa, no qual me incluo. Pela competência demonstrada no exercício de suas funções, parabéns e muito obrigado, Marlus!

Ao **Professor Mozart Neves Ramos**, ex-reitor da Universidade Federal de Pernambuco, a quem eu devo o incentivo para ingressar no ensino superior, o que só ocorreu quando eu já estava com 33 anos. Não porque eu quis que assim fosse, mas nascido na periferia do Recife, o ingresso em uma universidade após o ensino médio não fazia parte das minhas perspectivas de vida, nem, como acredito, das de uma série de filhos e filhas de famílias pobres brasileiras até bem pouco tempo atrás. Por perceber em mim uma certa potência e me convencer disso, muito obrigado!

Cici de *Òṣàlá* diria que é graças ao meu *odù* eu ter me deparado com todas as pessoas acima elencadas. Acredito! Pois umas mais, outras menos; umas trazendo consigo figuras com a da minha mãe, do meu pai e das minhas irmãs. A todas, por isso, eu agradeço o estar aqui!

E assim se foram nove páginas reservadas aos agradecimentos, pois apesar de a Associação Brasileira de Normas Técnicas não impor limite a esse elemento pré-textual dos trabalhos acadêmicos, ao mesmo comumente são reservadas poucas páginas, como me foi orientado também a proceder. Entretanto, por estar seguro de que não incorria em infração técnica, considerando, ainda, o fato de como elemento pré-textual a leitura não é obrigatória por quem à mesma não se dispuser, ignorei respeitosamente a orientação para enquadrar esta parte da minha tese ao padrão homogêneo ao qual a Academia se habituou. Pois para mim era importante que as pessoas acima citadas fossem contempladas exatamente na extensão vocabular que a cada uma reservei.

Cici é a contundência de um baobá que atravessa gerações, que enlaça presente, passado e futuro. [...]

Cidiane Vaz Melo
(Melo, 2022)

SANTOS, Fernando Batista dos. **Contos, Encontros e (En)Cantos sob o àlà de Òṣàlà:** do Rio à Bahia, a vida da Ìyá Àgbà Cici de Òṣàlúfón. Orientador: Milton Araújo Moura. 2023. 285 f. il. Tese (Doutorado em Cultura e Sociedade) – Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Prof. Milton Santos, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2023.

RESUMO

Apresenta-se a história de vida de Nancy de Souza e Silva, nascida no Rio de Janeiro em 2 de novembro de 1939, iniciada no Candomblé baiano de nação *Kétu* em 18 de janeiro de 1972, no *Ilé Àṣẹ̀ Òpó Áganju*, onde detém o cargo de *Qtun Ìyá Ilé fun*. Atuou como colaboradora de Pierre Fatumbi Verger em 1995. Tornou-se conhecida como Vovó Cici de *Òṣàlá*, notabilizando-se como contadora de histórias afro-brasileiras a partir do trabalho desenvolvido no Espaço Cultural Pierre Verger. Foi agraciada com o título de Doutora *Honoris Causa* pela Universidade Federal da Bahia em 2023, como reconhecimento ao trabalho que há anos realiza junto às crianças do Engenho Velho de Brotas e adjacências, bem como, enquanto fonte oral, junto aos pesquisadores de diversas áreas do conhecimento acadêmico. Apresentando senioridade cronológica e iniciática, é hoje respeitada como uma *Ìyá Àgbà*, legitimando-se em tempos atuais como uma fonte de memória viva do Candomblé baiano de nação *Kétu* e, por conseguinte, uma porta-voz dos ancestrais entre nós. Exponente da oralidade, método por excelência da transmissão do saber no âmbito das comunidades afro-religiosas. Por isso, toma-se o Candomblé baiano de nação *Kétu* como palco para estruturar a Tese, por se tratar do campo do qual emergem os princípios que sustentam as identidades da *Ìyá Àgbà Cici* de *Òṣàlá*. Essa estrutura observou o elenco de *àwọn òrìṣà*, aos quais a interlocutora se vincula espiritualmente: *Èṣù*, *Ògún*, *Òṣùn*, *Iyèwá* e *Òṣàlá*, atrelando-se aos mesmos os conceitos aqui acionados: identidade, oralidade, performance, oralitura e ancestralidade, respectivamente. Foram selecionados relatos de vida da interlocutora desde a infância que lhe identificam marcos da memória, humanos e espaciais, os quais contribuiriam para o arcabouço memorial que apresenta hoje acerca do Candomblé, que a acompanham desde antes da iniciação religiosa. Cultiva o gosto pela leitura, assegurando eloquência à fala e evidenciando que oralidade e escrita são bem compatíveis. A interlocutora da pesquisa se desempenha bem nas mídias sociais contemporâneas, em especial no *Instagram*, aí contando, em 01/10/2023, 109 mil seguidores – religiosos, oriundos do Candomblé e das mais diversas denominações, inclusive evangélicos. O êxito em mídias sociais se atribui à capacidade performativa demonstrada por *Cici* de *Òṣàlá*, cuja credibilidade, no entanto, advém da história que construiu. No Candomblé baiano, é reconhecida pelo comprometimento e comportamento demonstrados em relação à religião e ao *òrìṣà* que a rege. Assim, *Élédá* e *elégùn* se confundem num corpo negro, feminino e ancião, atributos valorizados por serem expressão da ancestralidade enquanto princípio sobre o qual se sustenta a identidade afro-religiosa.

Palavras-chave: *Ìyá Àgbà Cici* de *Òṣàlá*; Candomblé; Candomblé baiano de nação *Kétu*; História de vida.

SANTOS, Fernando Batista dos. **Àlọ (ol)órin òun itàn àgbòdunnún lábé àlà Òrìṣà-Nlá: Ìrìnkèrindò Ìyà Àgbà Cici ọmọ Ọṣàlúfọn láti ilú Ríò tófíde ilẹ̀ Bahia. Olùdàrí iwádíí: Milton Araújo Moura. 2023. 285 àpapọ̀ ojú ewé. il. Ìwé àpilẹ̀kọ̀ fún ìgboyé onípélẹ̀kẹ̀ta (Doutorado) ní èka ìmọ̀ Àṣà àti Àwùjọ̀ – Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Prof. Milton Santos, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2023.**

ÀṢAMỌ̀

A fi iṣẹ̀ Ìwádi ìmọ̀ Ìjìnlẹ̀ yìí ṣọrí ìgbèsí ayé ìyá wá, arábinrin Nancy de Souza e Silva tí gbogbo èniyàn mọ̀sì Dona Cici de Oxalá enítí a bí ni ilu Rio de Janeiro ni ojú 2 osù kọkànlá ní ọdún 1939. Ó ṣe orò òrìṣà ni ilàṅà èṣìn kàndòmbẹ̀ tí idálẹ̀ Kétu ni ojú 18 osù kinní ọdún 1972 ní ilẹ̀ òrìṣà tí à mò si Ilẹ̀ Àṣẹ̀ Ọ̀pó Àganju, níbẹ̀ lá sì tún ti fi je oyè Ọtun Ìyá Ilẹ̀ ẹfun. Ìyá Àgbà Cici dárápọ̀ mọ̀ ọ̀jìnnì onímọ̀ nípa àṣà yorùbáa nì, Pierre Fatumbi Verger, gégébi olùrànlọ̀wọ̀ ni ọdun 1995. Níbẹ̀ ní ó ti gbé bèrè iṣẹ̀ àlọ̀ pípa nínu ogbà idáraya fún àwọn ògo wẹ̀rẹ̀ tí Pierre Verger gbé kalẹ̀, tí ó sì ṣe bè̀e di gbajúgbajà apàlọ̀ fún àwọn iran aláwọ̀ dúdú ní ilẹ̀ Brasil lóní. Ilẹ̀ iwé gíga Fásitì tí ilú u Bahia fi oyè Dókítà dá ìyá Àgbà Cici lolá ni ọdún 2023 gégébi àmì imọ̀rìrì fún iṣẹ̀ ribiribi ìyá yìí láàrín àwọn ọ̀dọ̀ àti èṣò wẹ̀rẹ̀ olùgbé Engenho Velho de Brotas àti agbègbè rẹ̀. A tún fi oyè onímọ̀ ìjìnlẹ̀ ọ̀un dá ìyá Cici lolá gégébi imooré fún bí ó ṣe máa nṣe itọ̀ṣọ̀nà òun iwúrí fún àwọn ọ̀mọ̀wé àti àṣewádíí àṣà ni Fásitì ọ̀un kán nàà. Gégébi àgbàlagbà tó fí ogbón òun ìmọ̀ wewú sórí tó sì ti dàgbà sínú èṣìn àbáláyé, terú-tomọ̀ ló nwá fún ìyá Cici gégébi ẹni tí ìmọ̀ ṣodo si níkùn tí ó sì mọ̀ àmọ̀dájú nípa èṣìn kàndòmbẹ̀, pàápàá tí èyà idálẹ̀ ẹ̀ Kétu. Ju gbogbo rẹ̀ lo, tolórí-telémù ló gbàgbọ̀ pé òun tí ìyá àgbà Cici bá wí, àwọn aláṣekù ló ṣo ọ̀. Gégébi afèdèyangàn tó dánto, nkan idùnnú òun iwúrí ní láti kọ̀ ẹ̀kọ̀ láti ẹnu ìyá Cici, enítí ọ̀rọ̀, itàn òun àlọ̀ dùn lẹnu rẹ̀ tóbèè géè tí wòn ṣe fún un ní oyè ìjìnlẹ̀ apàlọ̀. Kókó wònyí ló ṣe okunfá bí à ṣe yan èṣìn kàndòmbẹ̀ kétu láàyò nínu iwádi ìmọ̀ ìjìnlẹ̀ yìí tí a sì so iwádi nàà mọ̀ iṣẹ̀ àti ìgbèsí ayé e ìyá àgbà Cici, olúṣìn Ọ̀bàtálá. Diẹ̀ nínu àwọn àkòrí iwádi wá dá lóri àwọn òrìṣà tí ìyá Cici yàn láàyò níni èyítí a gbé ri Èṣù, Ọ̀gún, Ọ̀ṣùn, Yèwá àti Òrìṣà-Nlá. Ìwádi wa gbìyánjú láti tú isu dé isàlẹ̀ ikòkò lóri àwọn ọ̀rọ̀ àkòrí bí i àmì idàra-ẹnimọ̀, lilo ọ̀rọ̀ alóhùn, iwà iṣesí, ìmọ̀ àkòsóri àti àṣà iṣeṣe àwọn baba-nlá wa. A ṣe àkójopọ̀ àwọn itàn ìgbèsí ayé ìyá àgbà Cici láti ìgbà ewe rẹ̀ títidi ojú ònì, nípatàkì àwọn kókó tó jemọ̀ èṣìn àbáláyé tí a mò sí kàndòmbẹ̀ lóní. Bákannàà, iwádi wa ṣe àgbéyèwò ihà tí ìyá àgbà Cici kọ̀ sí iwé kíkà gégébi ojúkejì àkòsóri. Nkan iwúrí patàkì ní fúnwa nínu iwádi yìí pé ìyá àgbà Cici kò gbéyìn lóri itàkùn àyélújára, nípatàkì lóri àwọn yààrá ifira-ẹni-hàn bíi Instagram, níbití á tí rí wípé ìyá Cici ní ẹgbàa-gbèje ọ̀mọ̀ léhin tí wòn nfi ojoojúmọ̀ fí etí òun ojú gbé ìyáwó ọ̀rọ̀ láti ilẹ̀ agódo ìyá Cici títí dí bí a ṣe nsòrò yìí. Lára àwọn àtẹ̀lẹ̀ to jú ẹgbèrún lóná 109 lo lá tí rí àwọn ẹ̀lẹ̀ṣìn kàndòmbẹ̀ àti àwọn ẹ̀lẹ̀ṣìn míràn bíi àwọn kiriyó pàapàá. Dájúdájú, dídásáká tí ọ̀rọ̀ dá sáká lẹnu ìyá àgbà Cici ló ṣókunfà a bí ọ̀mọ̀lẹ̀hìn wòn ṣe npelẹ̀ke sí lóri itàkùn àgbàyé. Ní àwùjọ̀ àwọn ẹ̀lẹ̀ṣìn kàndòmbẹ̀, kò ṣeni tó lè kó iyán ìyá àgbà Cici kéré rára nítorí pé gbogbo èniyàn ló mọ̀ ìyá yìí sí olóòtọ̀ àti olododo nídi ìgbélaruge òrìṣà tó yàá, tí ṣe Babarúgbó, Òrìṣà-Nlá, Alábà-làṣe. Lédèkàn, ojú rere àá fií wo owó ní terú-tomọ̀ fi nwo ìyá àgbà Cici lójókójó nítorí pé “òwò Òrìṣà lá fi nwò àfin!” ní ọ̀rọ̀ ìyá nàà jẹ̀ fún gbogbo èniyàn tó bá mò ọ̀ jákèjádò orilẹ̀ ayé.

Kókó ọ̀rọ̀: Ìyá Àgbà Cici ọmọ̀ Òrìṣà-Nlá; Kàndòmbẹ̀; Èṣìn àbáláyé iṣedálẹ̀ Kétu ní ilẹ̀ Bahia; Ìrìnkèrindò.

SANTOS, Fernando Batista dos. **Tales, Meetings and Chant under the àlà of Òṣàlá:** from Rio to Bahia, the life of Ìyá Àgbà Cici of Òṣàlúfón. Advisor: Milton Araújo Moura. 2023. 285 pages. ill. Thesis (Culture and Society Doctorate) – Institute of Humanities, Arts and Sciences Prof. Milton Santos, Federal University of Bahia, Salvador, 2023.

ABSTRACT

The life story of Nancy de Souza e Silva is presented, she was born in Rio de Janeiro on November 2nd, 1939, and she was initiated in the Bahian *Candomblé* from *Kétu* nation on January 18th, 1972, at the *Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àganju* temple, where she holds the position by *Qtun Ìyá Ilé fun*. She worked as a collaborator with Pierre Fatumbi Verger in 1995. She became known as Grandma Cici of Òṣàlá, she was made famous as a teller of Afro-Brazilian stories based on her work at the Pierre Verger Cultural Space. She was awarded the title of Doctor Honoris Causa by the Federal University of Bahia in 2023, in recognition of the work she has carried out for years with children from *Engenho Velho de Brotas* and surrounding areas, as well as an oral source, with researchers from different areas of the academic knowledge. Presenting chronological and initiatory seniority, she is today respected as an *Ìyá Àgbà*, legitimizing herself in current times as a source of living memory of the Bahian *Candomblé* from *Kétu* nation and, therefore, a spokesperson for the ancestors among us. Exponent of orality, a method par excellence for transmitting knowledge within Afro-religious communities. Therefore, the Bahian *Candomblé* from *Kétu* nation is taken as the stage to structure the Thesis, as it is the field from which the principles that support the identities of the *Ìyá Àgbà Cici of Òṣàlá* emerge. This structure observed the list of *àwọn òriṣà*, to which the interlocutor is spiritually linked: *Èṣù, Ògún, Òṣùn, Iyèwá* and *Òṣàlá*, linking to them the concepts used here: identity, orality, performance, oraliture and ancestry, respectively. Stories of the interlocutor's life since childhood were selected, identifying in her memory milestones, both human and spatial, which would contribute to the memorial framework she presents today about *Candomblé*, which has accompanied her since before her religious initiation. It cultivates a taste for reading, ensuring eloquence in speech and showing that speaking and writing are well compatible. The research interlocutor performs well on contemporary social media, especially on Instagram, with, on 10/01/2023, 109 thousand followers – religious, from *Candomblé* and from the most diverse denominations, including evangelicals. The success on social media is attributed to the performative capacity demonstrated by Cici of *Òṣàlá*, whose credibility, however, comes from the story she built. In Bahian *Candomblé*, she is recognized for the commitment and behavior demonstrated in relation to the religion and to the *òriṣà* that governs her. Thus, *Élédá* and *elégùn* are confused in a black, feminine and ancient body, attributes valued because they are an expression of ancestry as a principle on which Afro-religious identity is sustained.

Keywords: *Ìyá Àgbà Cici of Òṣàlá; Candomblé; Bahian Candomblé from Kétu nation; Life history.*

SANTOS, Fernando Batista dos. **Contes, Rencontres et Enchantements sous l'àl de Òşàlá**: de Rio à Bahia, la vie de Ìyá Àgbà Cici de Òşàlúfón. Directeur de Thèse : Milton Araújo Moura. 2023. 285 f. il. Thèse (Doctorat en Culture et Société) – Institut d'Humanités, Arts et Sciences Prof. Milton Santos, Université Fédérale de Bahia, Salvador, 2023.

RÉSUMÉ

On présente l'histoire de la vie de Nancy de Souza e Silva, née à Rio de Janeiro le 2 novembre 1939, initiée au Candomblé bahianais de la nation Kétu le 18 janvier 1972, à l'Ilé Àşę Òpó Àganju, où elle occupe le poste de *Otun Ìyá Ilé fun*. Elle a été la collaboratrice de Pierre Fatumbi Verger en 1995. Connue sous le nom de Vovó Cici de Òşàlá, elle s'est distinguée en tant que conteuse d'histoires afro-brésiliennes par son travail à l'Espace Culturel Pierre Verger. Elle a reçu le titre de Docteur *Honoris Causa* de l'Université Fédérale de Bahia en 2023, en reconnaissance du travail qu'elle réalise il y a plusieurs années auprès des enfants d'Engenho Velho de Brotas et des environs, ainsi que celui de source d'information orale auprès des chercheurs de différents domaines de la connaissance académique. Présentant une séniorité chronologique et initiatique, elle est aujourd'hui respectée comme une *Ìyá Àgbà*, étant à l'époque actuelle reconnue comme une source légitime de mémoire vivante du Candomblé bahianais d'origine Kétu et, par conséquent, comme porte-parole des ancêtres parmi nous. Elle est une représentante de l'oralité, qui est, par excellence, la méthode de transmission des savoirs au sein des communautés afro-religieuses. Cela explique notre choix pour le Candomblé bahianais d'origine Kétu comme scénario pour structurer la thèse, lequel est le champ d'où émergent les principes qui soutiennent les identités du *Ìyá Àgbà Cici de Òşàlá*. La structure a contemplé le groupe des *àwọn òrişà*, auxquels l'interlocutrice est spirituellement liée : *Èşù, Ògún, Òşùn, Iyèwá et Òşàlá*, en leur attribuant les concepts ici utilisés: identité, oralité, performance, oraliture et ascendance. Des récits de la vie de l'interlocutrice, à partir de son enfance, ont été sélectionnés, identifiés à des repères de sa mémoire, tant humains que spatiaux, qui contribueraient au cadre mémoriel qu'elle présente aujourd'hui sur le Candomblé, et qui l'accompagnent d'avant son initiation religieuse. Elle cultive le goût de la lecture, assurant l'éloquence de l'expression orale, démontrant que les expressions orale et écrite sont bien compatibles. L'interlocutrice de la recherche affiche une bonne performance sur les réseaux sociaux contemporains, notamment sur Instagram, avec, au 10/01/2023, 109 mille suiveurs – religieux, provenant du Candomblé et des confessions les plus diverses, y compris évangéliques. Le succès sur les réseaux sociaux est attribué à la capacité performative démontrée par *Cici de Òşàlá*, dont la crédibilité provient cependant de l'histoire qu'elle a construite. Elle est reconnue, dans le Candomblé bahianais, pour son engagement et son comportement en rapport à la religion et à l'*òrişà* qui la régit. Ainsi, *Élédá* et *elégùn* se confondent dans un corps noir, féminin et aîné, attributs valorisés parce qu'ils sont une expression de l'ascendance comme principe sur lequel se soutient l'identité afro-religieuse.

Mots-clés: *Ìyá Àgbà Cici de Òşàlá*; Candomblé; Candomblé Bahien d'origine Kétu; Histoire de vie.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABNT / NBR	-	Associação Brasileira de Normas Técnicas / Normas Brasileiras Regulamentadoras
ABRALIC	-	Associação Brasileira de Literatura Comparada
OAB/BA	-	Ordem dos Advogados do Brasil / Seção Bahia
ONG	-	Organização Não Governamental
ONU	-	Organização das Nações Unidas
PosCult	-	Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da UFBA
UFBA	-	Universidade Federal da Bahia
VIBENSA	-	Viação Beira Mar S.A.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Estrutura da tese tomando por base os <i>àwọn òrìṣà</i> do caminho da <i>Ìyá Àgbà Cici</i> de <i>Òṣàlá</i>	35
Figura 2 – <i>Card</i> Roda Griot UFPE.....	45
Figura 3 – <i>Ìyá Àgbà Cici</i> no Auditório João Alfredo da Reitoria da UFPE.....	46
Figura 4 – Samba enredo Estrela do Terceiro Milênio, 2024.....	48
Figura 5 – Carteira de Identidade de Nancy de Souza e Silva	52
Figura 6 – Primeira folha da Carteira Profissional de Dulce Coelho da Silva	52
Figura 7 – Nancy de Souza e Silva ao lado do autor, na Câmara Municipal de Salvador	60
Figura 8 – <i>Card (Àádóta Odún)</i> de <i>Ìyá Àgbà Cici</i> e Nininha de <i>Òṣàògìyán</i>	69
Figura 9 – Manuscritos de <i>Ìyá Àgbà Cici</i> : <i>Èṣù</i> e o galo preto	71
Figura 10 – <i>Card</i> divulgação do encontro entre Mario Omar e Vovó Cici na Flipelô 2023....	87
Figura 11 - A <i>Ìyá Àgbà</i> e o juremeiro Henrique Falcão, Espaço Cultural Pierre Verger, 10/07/2023.....	89
Figura 12 - Francisco Brennand, <i>Ìyá Àgbà Cici</i> e Marlene Costa, Oficina Brennand, 19/09/2019.....	90
Figura 13 – <i>Ìyá Àgbà Cici</i> e Luan Badaró no barracão do <i>Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àganju</i> , em 25/07/2022	96
Figura 14 – <i>Ègbón Cida</i> e <i>Ìyá Àgbà Cici</i> no barracão do <i>Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àganju</i> , em 19/06/2022	97
Figura 15 – Prédio da Rádio Nacional, em 8 jan.2021.....	110
Figura 16 – <i>Ìyá Àgbà Cici</i> com a foto de <i>Ìyá Kutu</i> ao colo no barracão da Casa Branca.	112
Figura 17 – Caderno de registro dos primeiros barcos do <i>Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àganju</i> , destacando-se o nome civil de <i>Ìyá Àgbà Cici</i> no segundo barco daquela Casa.....	116
Figura 18 – Ritual de plantio do baobá no <i>Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àganju</i> em 25.06.2006. <i>Ìyá Àgbà Cici</i> à direita segurando a quartinha, em oposição a <i>Obaràyí</i> , o <i>Bàbálòrìṣà</i>	124
Figura 19 – Senhor Luís Antônio Leal, <i>Bàbálòrìṣà</i> Luzivaldo Vigas e <i>Ìyá Àgbà Cici</i> no <i>Òba Ilésà</i>	127
Figura 20 – Fachada da Igreja de São Sebastião do Rio de Janeiro, Tijuca, 05.01.2021	128
Figura 21 – Altar principal da Igreja de São Sebastião, Tijuca, mar.2023.....	129
Figura 22 – Sobrado que no passado abrigou o espaço onde o pai de <i>Ìyá Àgbà Cici</i> trabalhou como sapateiro.....	132
Figura 23 – <i>Ìyá Àgbà Cici</i> revisitando a escola da infância	133
Figura 24 – <i>Ìyá Àgbà Cici</i> na porta do refeitório da Escola Francisco Cabrita.....	133
Figura 25 – <i>Ìyá Àgbà Cici</i> e a filha Tatiana.....	137
Figura 26 – <i>Ìyá Àgbà Cici</i> e a neta Ana Laura	138
Figura 27 – <i>Ìyá Àgbà Cici</i> e Angela Elisabeth Lühning.....	139
Figura 28 – Marlene Jesus da Costa com Felipe Lühning e <i>Ìyá Àgbà Cici</i>	140
Figura 29 – <i>Ìyá Àgbà Cici</i> amparada pelo Frei José Edilson Maurício dos Santos.....	141
Figura 30 – <i>Ìyá Àgbà Cici</i> no pátio da Igreja de São Francisco Xavier, Tijuca, RJ.....	142
Figura 31 – <i>Ìyá Àgbà Cici</i> e Julia Lühning recém-nascida	143
Figura 32 – <i>Ìyá Àgbà Cici</i> no Espaço Cultural Pierre Verger, em julho de 2008	145
Figura 33 – Marlene Jesus da Costa na rua dos Amores, Recife, PE, em 29/05/2022.....	146
Figura 34 – Gabinho	147
Figura 35 – Fábio Gabriel da Costa e Julia Lühning	148
Figura 36 – Marcus Felipe, Júlia e Fábio	148
Figura 37 – <i>Ìyá Àgbà Cici</i> e Linda Yudin	149
Figura 38 – <i>Ìyá Àgbà Cici</i> se “permitindo” à rabeça de Aglaia Costa	154
Figura 39 – <i>Ìyá Àgbà Cici</i> e <i>Ègbón</i> Iraildes, no <i>Aṣipa</i> , 20/07/2023.....	164

Figura 40 – O passado ancestral	165
Figura 41 – O presente legado	166
Figura 42 – <i>Ìyá Àgbà</i> Cici e Almério, Teatro Sesc Rio Vermelho, 2/4/4/2022	170
Figura 43 – <i>Ìyá Àgbà</i> Cici e Martins, Teatro Sesc Rio Vermelho, 2/4/2022	170
Figura 44 – <i>Ìyá Àgbà</i> Cici e crianças da Escola Saturnino Cabral	171
Figura 45 – <i>Ìyá Àgbà</i> Cici com Gerson (à esquerda) e Matheus (à direita), Escola Saturnino Cabral	171
Figura 46 - Versos de "Sol Negro" memorizados por Cici	173
Figura 47 – Na Rua Rio de São Pedro, Graça, Salvador.	174
Figura 48 - Documentário sobre Mãe Marina de <i>Òsànyìn</i>	175
Figura 49 – <i>Ìyá Àgbà</i> Cici e as duas gerações da família Braga, abril de 2001	178
Figura 50 – Dona Dulce comemorando os 103 anos com as filhas, filhos e o neto	180
Figura 51 – Dona Dulce, ao centro, em comemoração aos seus 95 anos	180
Figura 52 – Dona Dulce Coelho da Silva em 3 de novembro de 1970	181
Figura 53 – <i>Ìyá Àgbà</i> Cici diante do bloco residencial em que residia a genitora, 02/01/2021.	182
Figura 54 – <i>Ìyá Àgbà</i> Cici e a irmã Eliana, Rio, 12 de setembro de 2023.	183
Figura 55 – Manuscritos de <i>Ìyá Àgbà</i> Cici: <i>Òṣàlá</i> e <i>Èṣù</i>	191
Figura 56 – Vivenciando o cotidiano da roça de Candomblé (198..)	197
Figura 57 – Cici e a esteira (198..)	197
Figura 58 – A <i>Ìyàwó</i> Cici entre <i>Ogunjomi</i> e Helena de <i>Oya</i> . <i>Òpó Àganju</i> (197..)	198
Figura 59 – Ritual de plantio do baobá no <i>Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àganju</i> em 25.06.2006. <i>Ìyá Àgbà</i> Cici ao centro	199
Figura 60 – <i>Ìyá Àgbà</i> Cici diante do baobá em julho de 2022	200
Figura 61 – Carro abre-alas da Escola de samba Estrela do Terceiro Milênio, carnaval 2024	200
Figura 62 – Os irmãos Bira e Cici sob a sombra do <i>Ìròkò</i> no <i>Ilé Àṣẹ̀ Ojú Oba Ògodò</i>	204
Figura 63 – <i>Ìyá Àgbà</i> Cici diante da casa da infância de Bira de <i>Ṣàngó</i> , Olinda, 22/05/2023	206
Figura 64 – Card cerimônia concessão outorga título Doutora <i>Honoris causa</i> a <i>Ìyá Àgbà</i> Cici	220
Figura 65 – O Reitor da UFBA, Paulo Cesar Miguez de Oliveira, conferindo o título de Doutora <i>Honoris causa</i> a Nancy de Souza e Silva, sob os aplausos do Prof. Henrique Freitas e da Profa. Denise Carrascosa	220
Figura 66 – Card-convite para aula inaugural do semestre 2023.2 cursos pós-graduação em Literatura e Cultura do Instituto de Letras da UFBA.	221
Figura 67 – <i>Ìyá Àgbà</i> Cici ladeada pela <i>Oya Igebé do Tuntun Olukotun Ana Maria, Ìyálòriṣà do Ilé Àṣẹ̀ Omi T'Ògún</i> , à direita; e pela <i>Ìyálàṣe do Tuntun Olukotun Nadira</i> , à esquerda....	223
Figura 68 – <i>Ìyá Àgbà</i> Cici reverenciado <i>Bàbá Funladê</i> , no <i>Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àganju</i> , em janeiro de 2005.	225
Figura 69 - <i>Ìyá Àgbà</i> Cici em seu cotidiano espaço de trabalho	227
Figura 70 – Cláudia, <i>Ìyá Àgbà</i> Cici, <i>Ìyá Àgbà</i> Sinha, o baobá e o <i>òjá</i> , campus Ondina, UFBA, 15/03/2023	228
Figura 71 – Fábio Gabriel da Costa (Gabinho)	229
Figura 72 – Palácio de Dassa-Zoumé, Benin, em 2018	234
Figura 73 – Vovó Cici e Matheus Salun	239
Figura 74 – <i>Ìyá Àgbà</i> Sinha de <i>Ṣàngó</i> et <i>Ìyá Àgbà</i> Cici de <i>Òṣàlá</i> no <i>Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àganju</i> , julho de 2023	241
Figura 75 – Cici de <i>Òṣàlá</i> em pose de resistência diante da figura de Nelson Mandela no bar <i>Belvédère</i> , Lapinha, Salvador, em 16.12.2022	244

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 – Como conheceu Vovó Cici	98
Gráfico 2 – Há quanto tempo conhece Vovó Cici?	99
Gráfico 3 – Identificando gênero de seguidores de Vovó Cici	99
Gráfico 4 – Identificando perfil racial de seguidores de Vovó Cici	100
Gráfico 5 – Identificando faixa etária de seguidores de Vovó Cici	100
Gráfico 6 – Identificando tempo de iniciação dos seguidores candomblecistas de Vovó Cici	102
Gráfico 7 – Família Souza e Silva e respectivos <i>àwọn òrìṣà</i>	179

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Identidades interseccionalizadas em <i>Ìyá Àgbà Cici de Òṣàlá</i>	68
Tabela 2 – Dados comparativos perfis do <i>Instagram</i>	82
Tabela 3 – Ancestralidade global de Nancy de Souza e Silva.....	202

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	24
CAPÍTULO I EṢÙ: “O MAIS HUMANO DOS ORIXÁS!” - CONTOS	37
1.1. EṢÙ: A VILANIA ESTÁ EM QUEM DETÉM A TIRANIA	38
1.1.1. Contos sobre catiços: Eṣù na memória de Cici de Òṣàlá	40
1.1.2. Eṣù apronta e Cici conta	45
1.2. DE NANCY A CICI, DE EGBÓN A VOVÓ PÓS-COLONIAL: A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE (EM) ÌYÁ ÀGBÀ CICI	49
1.2.1. Identidades levadas, Identidades conquistadas	51
1.2.1.1. Do Rio a Salvador, de Salvador à Ilha de Itaparica	54
1.2.1.2. Nos tempos de Ìyàwó: de cobradora à assistente de Pierre Fatumbi Verger	57
1.2.2. Entre laços, afetos e títulos: Cici é soteropolitana e doutora <i>Honoris causa</i>	58
1.2.3. Òṣàlá é a mulher: Cici como representação viva de Òrìṣà-Nlá	60
1.2.3.1. 50 anos depois, o ápice identitário: Ìyá Àgbà	63
1.2.3.2. Vovó e Ìyá Àgbà sim, griot não! Decolonizando nossa sábia anciã	64
1.3. DA LETRA À VOZ: ASSIM NASCE O CONTO EM CICI DE ÒṢÀLÁ	69
CAPÍTULO II ÒGÚN: “EU SOU AFRO-TRADICIONAL. EU NÃO SOU AFRO-CONTEMPORÂNEA!” - ENCONTROS	74
2.1. A BASE DA TRADIÇÃO EM CICI DE ÒṢÀLÁ: O ILÉ ÀṢẸ ÒPÓ ÁFÒNJÁ	75
2.1.1. Entre tradições, invenções e rupturas: o Ilé Àṣẹ Òpó Àfònjá	76
2.1.2. Tradição como conveniência ou dogma?	78
2.2. CICI DE ÒṢÀLÁ PÓS-PANDÊMICA: A TRADIÇÃO INSTAGRAMÁVEL	79
2.2.1. Tradição vanguardista: a Egbón star das redes sociais	81
2.2.1.1. São Jorge por inspiração	83
2.2.1.2. Ògún por devoção	84
2.2.2. Mario Omar: o contemporâneo reverencia a tradicional	87
2.2.3. Do Recife a Salvador, sob tramas de Eṣù: o juremeiro ao encontro da Ìyà Àgbà	88
2.2.4. Cici de Òṣàlá em dados qualitativos e quantitativos	95
2.3. AO SABOR DA CRUSH, “GOSTE MAS NÃO AME”: TEMPOS DE JUVENTUDE	103
2.3.1. Da infância à iniciação, Ògún é quem pelega por Cici de Òṣàlá	105
2.3.1.1. “Não é Rosa, não! É Ògún!”: Cici e os familiares que “davam espírito”	106
2.4. DA PRAÇA MAUÁ À PRAÇA XV: CICI ENCONTRA A BAHIA	109
2.4.1. Da Praça Mauá a Mussurunga, de cliente à irmã de santo de Kutu de Ògún	111
2.5. CICI E AS MEMÓRIAS VIVIDAS POR TABELA	112
CAPÍTULO III ÒṢÙN: “SOU UMA MERA CONTADORA DE HISTÓRIAS AFRO-BRASILEIRAS!” – EM CANTOS	115
3.1. ÒṢÙN: TRILHA E CAMINHO PARA A PERFORMANCE EM CICI DE ÒṢÀLÁ	116
3.2. MEMÓRIA COMO EXPRESSÃO DE PERFORMANCE EM CICI DE ÒṢÀLÁ	119
3.2.1. Òṣun, expressão máxima da feminilidade, fecunda a ancestralidade	120
3.2.2. Egbón Cici de Òṣàlá (con)fundido-se a Òṣun Àyálá	121
3.3. CONTEXTOS SOCIAIS ENQUANTO ALICERCE DA MEMÓRIA	122
3.3.1. Na Bahia, como Vovó Cici, só Ìyà Àgbà Cidália: “Uma enciclopédia viva”	125
3.3.2. Os primevos lugares e espaços de memória de Cici de Òṣàlá	127
3.3.2.1. A memória enquanto tábua de salvação do tempo e do espaço	131
3.4. FECUNDANDO AFETO: CICI DE ÒṢÀLÁ COLECIONADORA DE VIDAS	136
3.4.1. A trazida por Omolu Azoany	136
3.4.2. A trazida por Lógunède	138
3.4.3. A trazida por Òsànyìn	146
3.4.4. A trazida por Òṣun	149

CAPÍTULO IV IYÈWÁ: “SOU CICI QUATRO LETRAS!” – ENCANTOS	153
4.1. IYÈWÁ ENQUANTO POSSIBILIDADE DE APRIMORAMENTO.....	154
4.1.1. Iyèwá no Candomblé baiano de nação <i>kétu</i>	155
4.1.2. Vínculos míticos de <i>Iyèwá</i>	158
4.1.2.1. A infância de Cici de <i>Òṣàlá</i> à luz dos <i>àwọn ìtan</i> possibilitados por <i>Iyèwá</i> .	159
4.1.3. <i>Iyèwá</i> transformando a oralidade em oralitura em Cici de <i>Òṣàlá</i>	162
4.2. AO ENCONTRO DA FAMÍLIA <i>AṢIPA</i> : CORPOS-TERRITÓRIOS QUE PERSISTEM.....	163
4.3. 2022, O ANO DOS 50 ANOS: ARTE, CANDOMBLÉ, COVID, CULTURA, CONFLITOS, EDUCAÇÃO E POLÍTICA	167
4.4. NA ENCRUZILHADA DO DENDÊ, SOB A MEDIAÇÃO DE <i>ÒGÚN</i>	174
4.4.1. O retorno ao Rio de Janeiro depois da iniciação no Candomblé	177
4.5. A MÃE, A SISUDEZ E AS MARMITAS	179
4.6. O PAI, O CHARUTO E OS SAPATOS	184
CAPÍTULO V ÒṢÀLÁ: DE ONDE VEM ESSE ÀṢÈ? “DO MEU TEMPO PRA TRÁS!” – CANTOS	188
5.1. ANCESTRALIDADE: NESSA ARENA QUEM VENCE É <i>ÒṢÀLÁ</i>	189
5.1.1. Do meu tempo para trás: A senioridade como alicerce da ancestralidade	192
5.1.1.1. As árvores como expressão identitária da senioridade no Candomblé	195
5.1.1.1.1. <i>Ìyà Àgbà</i> Cici de <i>Òṣàlá</i> e <i>Igi Oṣè</i> (baobá) enquanto expressões de ancestralidade que se equiparam	198
5.2. INVESTIGANDO AS RAÍZES ANCESTRAIS DE CICI DE <i>ÒṢÀLÁ</i>	201
5.3. BIRA, OBARAIM E FATUMBI: O IRMÃO E OS PAIS ANCESTRAIS DE CICI.....	203
5.3.1. O recifense	203
5.3.2. O baiano	211
5.3.3. O parisiense	212
5.4. DE COLLODI A VERGER: A ESCRITA COMO ARCABOUÇO ORAL DE CICI	217
5.5. EXPRESSÃO HUMANA DO BAOBÁ: CICI DOUTORA <i>HONORIS CAUSA</i>	219
5.6. DE VOLTA AO COMEÇO: 50 ANOS DEPOIS, O RETORNO À ITAPARICA	222
5.6.1. A poderosa voz ancestral de Cici de <i>Òṣàlá</i>	224
REFLEXÕES FINAIS: AS VÁRIAS FACES DA HISTÓRIA DE VIDA DA <i>ÌYÁ ÀGBÀ</i> CICI ...	226
REFERÊNCIAS	245
APÊNDICE A – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIMENTO	256
APÊNDICE B – CESSÃO DE DIREITOS DE USO E DIVULGAÇÃO DE RELATOS ORAIS E IMAGENS	257
APÊNDICE C – PORTFOLIO DE VOVÓ CICI DE <i>ÒṢÀLÁ</i>	258
APÊNDICE D – MAPA HISTÓRICO-CRONOLÓGICO	278
APÊNDICE E – QUESTIONÁRIO PERFIL DOS SEGUIDORES DE @CICIDEOXALA.....	282
ANEXO A – CARD DE DIVULGAÇÃO DA DEFESA DE TESE DE FERNANDO BATISTA DOS SANTOS	284
ANEXO B – DIPLOMA DE DOUTORA <i>HONORIS CAUSA</i> DE NANCY DE SOUZA E SILVA	285

INTRODUÇÃO

Resistência. Por vários motivos, esta foi a palavra que me veio à mente para principiar o capítulo que submeti à Banca de Qualificação em junho de 2021, para, a partir dela, como informei àquela ocasião, lançar reflexões sobre o Candomblé enquanto campo do qual emerge a mulher que inspirou esta pesquisa: Nancy de Souza e Silva, adiante nominada *Ìyá Àgbà Cici de Òṣàlá, Ìyá Àgbà Cici de Òṣàlúfón, Vovó Cici de Òṣàlá, Vovó Cici, Cici de Òṣàlá, Cici* ou, como à mesma me reporto desde que a conheci, Mãe Cici. Algumas vezes também como interlocutora¹.

Um dos primeiros é que se trata de conceito que se coaduna com a ideia de persistência, coerente ao surgimento e à longevidade do Candomblé no Brasil, não obstante as históricas adversidades pelas quais as religiões de matrizes africanas enfrentam no país. Isso porque, “resistência” rima com “insurgência” ao implicar uma atuação ativa do oprimido em relação ao opressor, se não paralisando, comprometendo a engrenagem do sistema de opressão na arena em que ocorrem esses embates.

O termo nos reporta, portanto, a uma (re)ação dos agentes sociais, os quais não admitem o lugar de passividade que em, geral, compulsoriamente lhe atribuem e impõem. Daí resultar em um termo que talvez outro melhor não haja para justificar a persistência da população negra num país que insiste em não só vilanizá-la, como exterminá-la², mas da qual se sobressaem figuras como a minha interlocutora e tantas outras senhoras negras e anciãs, portadoras de saberes e fazeres que se constituem, inclusive, em expressões dessa resistência.

¹ Recorro a esse termo no sentido que nos propõe a Antropologia, preterindo-se informante ou entrevistada, pois como nos ensina Uriarte (2012, p. 6), “a palavra cedida se dá num contexto de diálogo, numa relação dialógica, e é nesse diálogo que os dados se *fazem* para o pesquisador.”

² Na madrugada de 4 de dezembro de 2022, talvez não por acaso, dia em que Salvador celebra Santa Bárbara, fazendo emergir uma das mais célebres justaposições religiosas do calendário religioso baiano, pois é a data em que muitos seguidores de religiões de matrizes africanas exaltam igualmente a figura de *Oya* ou *Iansã, òrìṣà* associada ao fogo, a escultura de Mãe Stella de *Òṣòṣì*, que se encontrava em cima de um pedestal de dois metros de altura, aos pés da escultura do *òrìṣà* que a regia, foi completamente carbonizada por um ato que neste momento se atribuiu ao racismo religioso que parece vitimar de modo cada vez mais agressivo as expressões de fé e de identidade afro-brasileiras. A essa nota de rodapé que fiz constar nesses termos, *ipsis litteris*, no capítulo submetido à Banca de Qualificação em junho de 2021, acrescento, mais de dois anos após, agora por ocasião da elaboração desta introdução: (1) Nova estátua de Mãe Stella foi repostada naquele pedestal pela Prefeitura de Salvador em 10 de agosto de 2023; (2) Entretanto, na noite de 17 de agosto de 2023, a Bahia, mais precisamente o município de Simões Filho, região metropolitana de Salvador, tornou-se palco de um ato que evidencia a persistência da violência contra povos negros que lutam pela manutenção de seus territórios ancestrais: a líder quilombola, coordenadora da Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos (Conaq) e, também, *iyálòrìṣà*, não obstante gozar de proteção do Governo do Estado da Bahia, Bernadete Pacífico, foi assassinada nos limites do Quilombo Pitanga dos Palmares. O fato gerou protestos em Salvador e por todo o Brasil, inclusive em redes sociais, bem como pronunciamento do escritório regional para a América do Sul da Organização das Nações Unidas – ONU Direitos Humanos.

Privada, durante todo o período pandêmico da movimentação a que se encontrava habituada em torno de si no Espaço Cultural Pierre Verger, interrompidas as celebrações públicas em sua roça de Candomblé, Cici de *Òṣàlá* respondia melancolicamente, toda acabrunhada, a quem lhe indagava como estava: “Resistindo!”. Logo, o termo se mostrava, também, pertinente ao momento pelo qual atravessava o Brasil e todo o Planeta Terra à época (meados dos anos 2021 desde o início do ano anterior), sob os vieses político e sanitário.³

Em fins de 2023, como se apercebendo da inadequação do termo, convicta que se encontrava da própria superação, Mãe Cici o alijou do elenco vocabular que lhe é próprio e que consta com uma série de expressões que lhe são peculiares. Algumas dessas expressões linguísticas comuns à fala da minha interlocutora, assim como o aludido termo, serviram-me como arranques para principiar esta parte introdutória e todos os capítulos desta tese.

Lato sensu, Cici de *Òṣàlá* é um corpo afro-diaspórico que emerge do e no Candomblé, sendo-lhe o próprio corpo extensão da geografia sagrada mediante a qual a religião adquire lógica. Portanto, é o Candomblé, mais precisamente o Candomblé baiano de nação *kétu*, que tomo como palco para a concepção desta tese, não obstante me reportar a momentos da vida da minha interlocutora que lhe antecedem a iniciação.

Entretanto, como evidenciam as narrativas, o futuro molda o passado, pois hoje minha interlocutora descreve seu passado tomando como parâmetros as informações que só lhe chegaram com o tempo. Nunca me pareceu tão lógica a assertiva de que o futuro é ancestral. Desse modo, alinhados à história de vida de Cici de *Òṣàlá*, pretendo evidenciar elementos do que penso serem principais no processo de construção da memória e da identidade no Candomblé baiano de nação *kétu*: ancestralidade, senioridade e oralidade e como os mesmos se atrelam à identidade dela.

Trabalhos dedicados a específicas figuras da religião ainda são irrisoriamente produzidos pela Academia, apesar do carisma, como observa Lühning (1995/1996), que caracteriza muitas lideranças do Candomblé baiano e que as fazem persistir no tempo. Geralmente essas personagens emergem *en passant* como coadjuvantes das pesquisas realizadas. Duas exceções são os trabalhos sobre as histórias de Olga de Alaketu (Bernardo, 2003) e de Cecília do Bonocô (Soares, 2009).

³ Naquele momento, já estávamos em plena campanha de vacinação contra a Covid 19. Entretanto, devido à notória procrastinação que marcou o início da vacinação no Brasil, naquele mês de junho de 2021 é que pessoas na faixa dos 53 anos de idade, como foi o meu caso, receberam a primeira dose da vacina. No entanto, parece-me que a pandemia que passou a afligir globalmente a Terra desde 2020, não foi páreo em minar expectativas futuras, em nos desesperançar, em nossos limites territoriais, tanto quanto o Bolsonarismo, a partir do qual, mesmo preterido – no maior cargo da República – nas eleições de 2022, o nosso país, tenhamos certeza, nunca mais será o mesmo.

Graças às políticas de afirmação afirmativas instituídas no início do século XXI em virtude das quais se assegurou respeito estatal aos cultos de matrizes africanas como jamais visto na história deste país, constata-se que hoje o campo assumiu espaço e voz em território acadêmico, passando a falar por si próprio. Nesse sentido, destaca-se a *Ìyálòrìṣà* Maria Stella de Azevedo Santos, a qual, no entanto, apesar das várias obras que nos legou, não deixou registro de sua história de vida, ao contrário de Brandão (2015) e Pinto (2013).

Essa, também, é a pretensão deste trabalho. Elaborar uma história de vida. Portanto, não se trata de [mais] uma pesquisa sobre o Candomblé baiano de nação *kétu* no sentido de revelar aspectos ou características acerca da organização ou liturgia religiosas. Porém, do mesmo modo que as personagens que dão sentido histórico à existência e persistência das comunidades emergem espontaneamente quando a instituição religiosa assume centralidade nas pesquisas, o inverso também é inevitável.

Por isso, é que afirmo que o Candomblé baiano de nação *kétu* é palco para esta pesquisa, uma vez que o que se propõe é trazer à tona a história de vida de uma figura já indissociável à recente história dessa religião entre nós. É a representatividade religiosa dessa personagem junto ao mundo religioso e secular que mobiliza minha atenção. Sobretudo é a construção de uma identidade individual que percebo ter sido não apenas propiciada, como potencializada, pelo Candomblé baiano de nação *kétu*.

Entretanto, afirmar que o Candomblé baiano de nação *kétu* é palco para a pesquisa implica não limitá-la ao *Ilê Àṣẹ̀ Òpó Áganju*, não obstante se tratar da roça à qual Mãe Cici se encontra vinculada desde 1972. Isso porque sendo ela uma das fundadoras daquela roça, tive dificuldades de acesso a depoentes que ali lhe tivessem sido contemporâneos. Contentei-me, portanto, com Ubirajara Gomes da Silva, Pai Bira de *Şàngó*, o *egbómi* dela, vez que é o primogênito daquela roça, iniciado isoladamente no barco inaugural anterior ao dela.

Por outro lado, o tempo partilhado durante o Doutorado me levou a ratificar o que já observara em período anterior ao meu ingresso no Programa de Pós-Graduação da UFBA: Cici de *Òṣàlá* não só transita como usufrui de respeitabilidade em várias roças de Candomblé, de diferentes nações, tradicionais ou não. Assim constatei quando a acompanhei por diversas vezes, no período entre 2020 e 2023 ao *Ilê Àṣẹ̀ Ìyá Nassò Ọkà⁴*, *Tumba Junsara⁵* e *Hunpame Savalu Vodun Zo Kwe⁶*.

Foi me inquirindo acerca de quem seria hoje Nancy de Souza e Silva, cobradora de

⁴ Terreiro da Casa Branca, matriz da nação *kétu* no Brasil, na avenida Vasco da Gama, 463, Engenho Velho da Federação.

⁵ Nação angola. Vila Colombina, 30, Ladeira da Vila América, no Engenho Velho de Brotas.

⁶ Nação *djèdjè savalu*. Vila Brulino, 222, Curuzu.

transporte público aposentada por invalidez, se não fosse o Candomblé baiano – não obstante se tratar de uma via de mão dupla em que ambas as figuras se fortalecem identitariamente –, que propus a alteração do projeto de pesquisa com o qual, originariamente, ingressei no Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade – PosCult, para conceber a tese inspirada nessa personagem já histórica, em projeto qualificado e aprovado em junho de 2021.

Previamente a nossa primeira entrevista formal, submeti, em 4 de setembro de 2020, à apreciação e assinatura da minha interlocutora o Termo de Consentimento Livre e Esclarecimento (**Apêndice A**) e o Termo de Cessão de Direitos de Uso e Divulgação de Relatos Orais e Imagens (**Apêndice B**).

No momento da nossa primeira entrevista formal, em 24 de outubro de 2020, eu já havia lido Thompson (1992), o que contribuiu para a escolha do tipo de entrevista – “exploratória” – que eu deveria adotar para a coleta de dados, mas principalmente de como me comportar enquanto ouvinte: “disposição para ficar calado e escutar”. A intenção era obter informações e memórias da infância da *Ìyá Àgbà Cici de Òṣàlúfón* no Rio de Janeiro, para mapear e colher “ideias e informações”, como diz esse autor (Thompson, 1992, p. 254).

Todas as perguntas foram abertas e como *Ìyá Àgbà Cici* é pródiga em palavras, em muitas ocasiões mesmo que a narrativa se iniciasse em sua infância, alcançava tempos atuais e até mais pretéritos não vivenciados por ela. Reporta-se a fatos e pessoas do passado que retém memorialmente, mencionando-os como se os tivesse conhecido e/ou vivenciado, a exemplo de Maria Bibiana do Espírito Santo, Mãe Senhora, a quem se refere como “minha vó Senhora”, falecida em 1967. Portanto, cinco antes da chegada de Mãe Cici à Bahia para iniciação no Candomblé.

Para a obtenção dos relatos utilizei-me, mediante prévia aquiescência da interlocutora do recurso de gravação por celular, cujos áudios se encontram arquivados em *drive* eletrônico. Em decorrência do método de pesquisa adotado – *História de Vida* –, optei pela entrevista biográfica, modalidade de coleta de dados mais adequada ao método e que exige um contato prolongado de modo não apenas a possibilitar como intensificar a interação constante entre as partes envolvidas, o que de fato ocorreu.

As entrevistas com questões abertas além de se coadunarem com o método de pesquisa adotado, mostraram-se mais férteis e propícias à eloquência da *Ìyá Àgbà Cici*. Durante a coleta dos relatos, evitava interrompê-la mesmo quando percebia que as trilhas dialógicas nos levariam a paragens bem distantes daquelas onde principiámos o diálogo. Em sua maioria essas entrevistas foram realizadas no Espaço Cultural Pierre Verger em dias e

horários determinados pela minha interlocutora.

Os registros foram obtidos entre outubro de 2020 e março de 2021. Encerrei a coleta formal quando percebi que os relatos alcançaram o ponto de saturação, tornando-se repetitivos ou não acrescentavam fatos novos aos relatos anteriormente obtidos. Não obstante, dados continuaram sendo obtidos em virtude dos vários momentos que compartilhamos juntos. Nessas ocasiões, embora não fosse propósito meu, dados emergiam naturalmente a corroborar ou refutar os até então obtidos.

Os relatos orais me remeteram a pessoas e lugares, o que me fez considerar a importância de ilustrá-los, na medida do possível, com imagens iconográficas a serem garimpadas em páginas específicas das redes sociais (e.g.: Rio de Antigamente, Salvador de Antigamente etc.). Isso, no entanto, não me foi possível em virtude de uma série de tarefas pessoais assumidas durante a pesquisa, impossíveis de serem delegadas a outrem por limitações financeiras.

Ao me remeter a pessoas e, considerando, que o escopo da pesquisa recai sobre a história de vida da *Ìyá Àgbà Cici de Òṣàlúfón* – e nossas vidas sempre estarão entrelaçadas a outras, a identificação de toda uma rede social em torno dela, no pretérito e no presente, exigiu-me uma análise, de modo a identificar, ratificando ou revendo, a percepção de outros seguidores do Candomblé em torno da personagem “Vovó Cici”.

A pesquisa bibliográfica, considerando os conceitos aqui acionados (memória, identidade, história oral, oralidade, *performance*, oralitura, ancestralidade, senioridade), teve por base Bosi (1979; 2003), Halbwachs (2003), Pollak (1989; 1992), Candau (2019), Bhabha (1998), Hall (2003), Thompson (1992), Hampâté Bâ (2010), Zumthor (1993a, 1993b, 1997, 2007) e Martins (2003). Especificamente sobre o Candomblé baiano de nação *Kétu*: Brandão (2015), Lühning (2022), Elbein dos Santos (1975) e Verger (2018; 2019).

O acervo fotográfico disponibilizado por Marlene Jesus da Costa contribuiu sobremaneira para que eu pudesse apreender mais e melhor os meios sociais e familiares dos quais e nos quais a *Ìyá Àgbà Cici* emergiu. As fotos contribuíram igualmente para acionar as memórias de ambas, propiciando-me a acessar-lhes alguns recantos do passado dos quais acreditavam não mais recordarem. Desses recantos emergiram não apenas pessoas, como também, lugares, objetos, roupas, comportamentos, odores, sabores...

Nesse processo de cessão de fotos, o *Mógbà Dadá Jaques* assim procede em relação a mim desde 2015, quando me cedeu, a pedido, os registros fotográficos do plantio do baobá na roça da minha interlocutora em 2006. Contudo, durante os anos do Doutorado, Jaques me enviava espontaneamente, independentemente de minha solicitação, registros fotográficos

concebidos por ele dentro ou fora do *Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àganju*, intuindo quais seriam importantes para a minha pesquisa.

Tive acesso, também, às poucas fotos familiares conservadas por Mãe Cici, que lhe mostram ao lado da genitora, Dona Dulce, dos irmãos, irmãs e cunhadas. Embora ela tenha me mostrado essas fotos quando a acompanhei ao Rio de Janeiro em janeiro de 2021, naquela ocasião, por não parecer invasivo – que foi um erro, pois corri o risco de perder aqueles registros – não tomei a iniciativa de escaneá-las enquanto ainda estávamos na capital fluminense.

Resultado: minha interlocutora me informou que no processo de desfazimento dos objetos da mãe, falecida em maio de 2020, todas as fotos haviam sido destruídas pela irmã Eliana. Contudo, às vésperas do meu retorno para o Recife, em julho de 2023, já resignado em relação à perda, Marlene Jesus da Costa “arrumando”, a pedido da própria, o quartinho que Cici de *Òṣàlá* ocupava no Espaço Cultural Pierre Verger, encontrou as fotos presumivelmente perdidas, cedendo-me para, finalmente, escaneá-las.

Contudo, trata-se de um limitado acervo fotográfico familiar, no qual, por exemplo, não encontrei registro fotográfico algum do genitor da mesma. As narrativas de Cici de *Òṣàlá* evidenciam que a figura paterna assumiu papel preponderante em vários episódios da vida da mesma, inclusive no processo à época presumivelmente físico-patológico, que a levou se iniciar no Candomblé após o falecimento de “Seu” Ademar de Souza e Silva.

Considerando a capacidade de descrição física da minha interlocutora, bati à porta, por duas vezes, da Secretaria de Defesa Social da Bahia visando a encontrar um perito papiloscopista que se dispusesse, sob remuneração custeada por mim, obviamente, a me elaborar um retrato falado de Ademar de Souza e Silva. Sem êxito, no entanto. Por outro lado, a impossibilidade em realizar tarefas pretendidas, mas não conclusas em virtude da exiguidade temporal da pesquisa asseguram fôlego para a continuidade da mesma.

As ferramentas tecnológicas massificadas nos tempos atuais, foram de fundamental importância para a condução da pesquisa, em virtude da celeridade com que nos conectam, propiciando a instantaneidade das respostas. Além disso, possibilitam a transmissão de dados sob diversos formatos: imagens, voz e texto. Assim, destaco o *WhatsApp* como importante ferramenta para a minha pesquisa, pois tornou meus interlocutores e minhas interlocutoras próximas a mim, mesmo quando estávamos geograficamente distantes.

A rede social *Instagram*, sequer aventada no início da pesquisa, inclusive porque dela eu próprio não fazia parte, revelou-se igualmente uma ferramenta muito útil. Aqui se sobressaiu uma problemática: sendo a oralidade um processo ao qual se atribui a transmissão

de conhecimentos no âmbito das comunidades, portanto, mais restrito, quais as consequências para esse processo quando lançadas nas encruzilhadas das mídias sociais? Para quem Cici está falando agora e como o que ela fala e ensina está chegando para quem está do outro lado?

O *Youtube*, como plataforma de divulgação de vídeos, foi importante para que eu tivesse acesso a produções realizadas com *Ìyá Àgbà Cici de Òṣàlúfón*, destacando-se o Programa *Espelho*, com Lázaro Ramos, bem como para identificar uma série de oportunistas, à época em que investiguei, que criam canais individuais naquela plataforma. Entretanto, diante da incompetência e da clara incapacidade intelectual de produzirem conteúdos próprios, utilizam-se das gravações realizadas com Cici de *Òṣàlá*.

O *Youtube* também me foi importante porque era o que Mãe Cici, que aprecia telejornais, mesmo que ao final dos mesmos se mostre apavorada com a violência naqueles veículos divulgadas; e sequer cogita em assistir telenovelas, pedia-me para ver quando estava em meu apartamento. Gostava em especial dos vídeos com os mais velhos do Candomblé baiano, como *Ìyá Àgbà Cidália* e *Bàbá Àgbà Agenor Miranda*, bem como os que retratam o culto dos ancestrais masculinos na África Ocidental.

O texto está pleno de vocábulos grafados em *yorùbá* com o intuito não apenas de nos aproximarmos ortograficamente desse idioma, mas por respeito ao campo, o *Candomblé baiano de nação kétu*, em especial às interlocutoras aos meus interlocutores que ali encontrei. Embora, como se saiba, poucos ali dominem o *yorùbá* fluentemente, limitados que estão apenas a palavras ou expressões isoladas, encontram nesse idioma um dos principais adubos para o fortalecimento identitário.

Nesse sentido, na Salvador contemporânea a Cici de *Òṣàlá* se evidencia que muitas pessoas do Candomblé ou incorporam ao nome civil o cargo ou nível hierárquico que ali detêm⁷ ou recorrem à alteração do nome civil, passando a adotar o nome em *yorùbá* que é tornado público quando da iniciação na religião. A prática foi facilitada aos maiores de dezoito anos, mediante comparecimento diretamente nos Cartórios de Registros Cíveis, sem intermédio do poder judiciário, desde o advento da Lei nº 14.382, de 21 de junho de 2022⁸.

Logo, o fortalecimento identitário ao qual me refiro e o qual percebo na Salvador dos tempos de Cici de *Òṣàlá*, passa necessariamente não apenas por maior aproximação ao idioma nigeriano, mas por um domínio mais qualificado do mesmo por muitos jovens

⁷ Como é o caso de Gersonice Ekedy Sinha Azevedo Brandão (equede do *Ilẹ̀ Àṣẹ̀ Ìyá Nasso Okà*, Terreiro da Casa Branca) e de *Dofono Hunxi* George Silva Martins (do *Hunkpame Savalu Vodun Zo Kwe*).

⁸ Um dos primeiros em Salvador a fazerem uso dessa permissividade legal foi Odeyayo Lisboa Oliveira da Conceição, cujo prenome de batismo foi alterado oficialmente em outubro de 2022 para o *orúkò* que recebeu quando de sua iniciação em 2006 no Candomblé baiano de nação *kétu*, mais precisamente no I

soteropolitanos. Pois na Salvador da segunda década do século XXI afloram os cursos de *Yorùbá* e membros de Candomblé passam a interagir recorrendo a palavras e expressões para além daquelas há tempos incorporadas ao vocabulário soteropolitano⁹.

Assim, reverencio o *yorùbá* como idioma de parte de nossos ancestrais desaparecidos compulsoriamente, os quais reencontramos e percebemos nesses corpos afro-diaspóricos que, descendentes daqueles, sobreviveram às atrocidades coloniais. Percebo o Português, não obstante ser o meu idioma pátrio, como um agente etnocida que levou ao extermínio muitos falares originários, bem como o silenciamento das 274 línguas indígenas¹⁰, as quais embora persistam em suas respectivas comunidades, são desconhecidas nacionalmente.

Por respeito ao campo, ainda nessa seara linguística, é que acatei a recomendação de Ubirajara Gomes da Silva, Pai Bira de *Şàngó*. Em contato comigo por telefone em 23 de setembro de 2023, para me dirimir dúvidas acerca de um dos últimos dados da pesquisa, estando eu já na iminência de concluir este texto, recomendou-me substituir o termo *egbómi* com o qual vez por outra eu me refiria verbalmente a Cici de *Òşàlá*, mas que se encontrava profuso nesta tese, inclusive no título, por *Ìyá Àgbà*.

A tese se encontra dividida em cinco capítulos, assim concebida em virtude dos cinco *àwọn òrìşà* que se encontram no “caminho” religioso da minha interlocutora: *Èşù*, *Ògún*, *Òşùn*, *Iyèwá* e *Òşàlá*¹¹, conforme minhas observações de campo, corroboradas pela própria Cici de *Òşàlá* e, também, por Pai Bira de *Şàngó* (Silva, U. G., 2023b). A Bira de *Şàngó* recorri diversas vezes, via *WhatsApp*, antes e durante a escrita, visando a elucidar dados, fatos e nomes, o qual me respondia prontamente, demonstrando além de atenção, respeito e afeto pela minha pessoa.

Além de associar cada capítulo desta tese a um *òrìşà*, intitulei-os com expressões utilizadas corriqueiramente pela *Ìyá Àgbà* Cici de *Òşàlúfón*, associando esses títulos, ainda, a fragmentos do título escolhido para a tese: contos, encontros e (en)cantos. Esforcei-me por alinhá-los (as expressões e os aludidos fragmentos) às divindades com as quais se coadunam e, conseqüentemente, com os conceitos-princípios que abordadas em cada um daqueles capítulos.

Apesar do método adotado – *História de Vida* – a tese escapa à ordem cronológica que

⁹ Como percebo ser o caso do *Ilè Ògún Olú Irin – Terra do Caçador*, *egbé* fundada por Odetayo Lisboa Oliveira da Conceição em 2018, cujos membros interagem, inclusive eu durante um breve período, no grupo de *WhatsApp* da comunidade, recorrendo a termos e expressões em *yorùbá*, assim estimulados pelo líder daquela comunidade.

¹⁰ Segundo o Censo Demográfico de 2010.

¹¹ As insígnias relacionadas a essas divindades iorubanas servem como pano de fundo para o card elaborado visando à divulgação da defesa da Tese (anexo I).

comumente poder-se-ia ansiar ao se dispor ler ou ouvir o relato da vida de alguém. Também não se limita ao período da Cici religiosa, que vai de 1972 aos dias atuais, apesar de me inspirar, como declarei, nos *àwọn òrìṣà* aos quais ela se vincula. Por outro lado, elaborei um mapa histórico-cronológico (**Apêndice D**) que toma como marco inicial o ano de 1972. Para delimitar o período histórico visando à elaboração desse mapa, tomei como parâmetro as visitas da minha interlocutora ao *Tuntun Olokotun*: a primeira em janeiro de 1972, ainda como *abíyán*, conduzida pelo *bàbálórìṣà* Balbino Daniel de Paula; a segunda em março de 2022, agora como uma das mais velhas do Terreiro que hoje figura como uma das fundadoras, conduzida por mim e Ekedý Sinha.

Busquei alinhar à história ou às histórias de vida da *Ìyá Àgbà* Cici conceitos-princípios que penso se constituírem em alicerce para a construção da memória e da identidade no Candomblé. Desse modo, busco evidenciar como ancestralidade, senioridade e oralidade entre outros princípios correlatos, a partir do elenco de divindades iorubanas identificadas se congraçam à formação das identidades de Cici de *Òṣàlá*. Identidades, é certo, que encontram o ápice naquela da avó, da *Ìyá Àgbà* que nos relata as histórias de vida de Nancy de Souza e Silva sem se prender a cronologias, pois parece compreender que se o tempo é cronológico, a vida foge a qualquer lógica. Quem ousaria desautorizar a sábia anciã?

Considerando que a pesquisa é sobre aquela que tem se constituído, em tempos atuais, em um dos emblemas da oralidade do Candomblé baiano, logo pensei em não pô-la para falar em minha tese apenas por meio da escrita, aprisionando-a entre aspas e/ou citações. Assim, cada capítulo segue encabeçado por um QR-Code que nos traz uma saudação da própria Cici ao *òrìṣà* que ali me guia. Coadunando-se às novas tecnologias de informação e em consonância com o que passaram a permitir as normas técnicas da Associação Brasileira de Normas Técnicas – ABNT NBR 10520:2023, o texto faz uso de *hiperlink* e outros elementos.

Isto posto, no **capítulo I** dou voz a “*Èṣù*: ‘o mais humano dos orixás’”, reportando-me à frase corriqueiramente acionada pela *Ìyá Àgbà* Cici de *Òṣàlá*, apreendida por ela de um dos livros do seu Pai Fatumbi (Verger, 2018, p. 82), quando é convocada a nos contar sobre essa divindade. Elemento dinâmico fundamental à própria existência, sendo a divindade sem a qual, por isso, a lugar algum chegaríamos, é, por excelência, a propiciadora da comunicação entre e nos mundos.

Èṣù é, enquanto elo entre humanos e divindades, ancestrais divinizados, a raiz que propicia a manutenção identitária a qual, por isso, pretende-se extirpada. Portanto, é o capítulo em que busco discutir a construção das várias identidades em torno de Nancy de Souza e Silva. Preliminarmente demonstro como e em que situações ocorreram o contato da minha

interlocutora com a entidade *Èṣù* em sua cidade natal, o Rio de Janeiro, antes de se iniciar no Candomblé.

Só então, arrimando-me em Hall (2003), é que busco evidenciar sob quais diferenças é alimentada a identidade Vovó Cici. Nesse capítulo, demonstro, também, como emerge a identidade que é atribuída a minha interlocutora quando do seu renascimento no Candomblé baiano de nação *kétu* em 1972. Nesse capítulo e no último, inspirado por *Òṣàlá*, ofereço às pessoas leitoras a bela grafia de Cici de *Òṣàlá*, a qual conserva a ortografia de outrora. A oralidade nela encontra forte arrimo na escrita.

No **capítulo II** vou aos “encontros” propiciados por *Ògún* a *Ìyá Àgbà* Cici de *Òṣàlá*, que brada vez por muitas: “Eu sou afro-tradicional! Eu não sou afro-contemporânea!”. Embora essa seja uma discussão atemporal, uma vez que práticas modernas sempre emergiram como alternativas às práticas até então utilizadas, o avanço tecnológico propiciado por *Ògún* se não devidamente utilizado, implica atrofia. Com mais contundência em tempos atuais. Sobretudo quando relegamos a cada dia a função da memória às máquinas.

Não é o caso da *Ìyá Àgbà* Cici, a qual, entretanto, paradoxalmente, vem demonstrando desenvoltura no uso de uma ferramenta moderna: a rede social *Instagram*, pondo-a a serviço da prática da oralidade afro-tradicional. Apliquei questionário (**Apêndice E**) divulgado no *Instagram* da minha interlocutora (@cicideoxala), de modo a identificar não apenas o perfil das pessoas que a seguem, mas o alcance da oralidade por ela praticada. Nesse capítulo, trago marcos memoriais espaciais e humanos rememorados por ela que lhe antecedem a iniciação no Candomblé.

No **capítulo III** me reporto à dissimulação faceira herdada de *Òṣùn*, de quem se identifica como “uma mera contadora de histórias afro-brasileiras”. Portanto, vou aos “cantos” que nos mostram o papel de *Òṣùn* na formação performática de Cici de *Òṣàlá*. Busco demonstrar que a *performance* se constitui significativamente a partir da capacidade e do potencial memoriais da minha interlocutora.

Aqui se destaca a memória como centro nevrálgico não apenas da tese – daí se encontrar ao centro, conectando os dois capítulos anteriores e os dois posteriores, alicerçando-os – mas da mulher que faz da memória a força-motriz do seu trabalho a ponto de ser considerada uma espécie de arquivo humano.

À luz da teoria de Halbwachs (2003), esse é o capítulo em que destaco os marcos memoriais da infância de Cici de *Òṣàlá*, no bairro carioca da Tijuca. Por fim, o capítulo apresenta as filhas afetivas da minha interlocutora que a Bahia lhe trouxe, mediante as quais lhe chegarão os netos que lhe alicerçarão enquanto vó. É a Cici que fecundando afeto, tornou-

se uma colecionadora de vidas.

No **capítulo IV**, busco dar cor a *Iyèwá*, a que possibilita que Cici seja mais que “quatro letras”, como, também, comumente se qualifica. Aí vamos encontrar os encantos possibilitados por essa *Ìyágbà* a minha interlocutora pelos cantos que *Èṣù* a leva, dos estúdios da TV Bahia, em Salvador, ao palco do *Ford Theatre*, em *Los Angeles*. Aqui me reporto à Cici de *Òṣàlá* que é apreciadora das artes e da cultura em suas diversas expressões, domínio dessa divindade, apontada pela própria Cici como a que originariamente lhe regia.

Diante da escassez de produção bibliográfica acerca de *Iyèwá* recorro a uma narrativa que pretendo seja entendida mais exemplificativa que exaustiva da própria *Ìyá Àgbà Cici de Òṣàlá*, a qual, mediante um *itan* relatado, possibilita-nos melhor compreensão acerca da divindade. Nesse capítulo, destaco, ainda, a inserção de Cici de *Òṣàlá* no mundo acadêmico, reportando-me, por fim, aos marcos memoriais familiares da minha interlocutora, pois são os que lhe possibilitaram a existência. Destaco o papel do pai biológico em sua infância, adolescência, vida adulta e, inclusive, em sua iniciação no Candomblé.

No **capítulo V**, derradeiro, com inspiração etnográfica, inspiro-me em *Òṣàlá* para me reportar ao tempo *da Ìyá Àgbà Cici* “para trás”, aos cantos que sua memória nos conduz para ali encontramos outros marcos memoriais humanos, além dos já citados nos capítulos anteriores, que se tornam importantes para a sua formação religiosa: Pierre *Fatumbi* Verger, Balbino Daniel de Paula e Ubirajara Gomes da Silva. Aqui busco evidenciar como e por que Cici de *Òṣàlá* se credibiliza como um dos principais ícones da ancestralidade, princípio caro à identidade afro-brasileira.

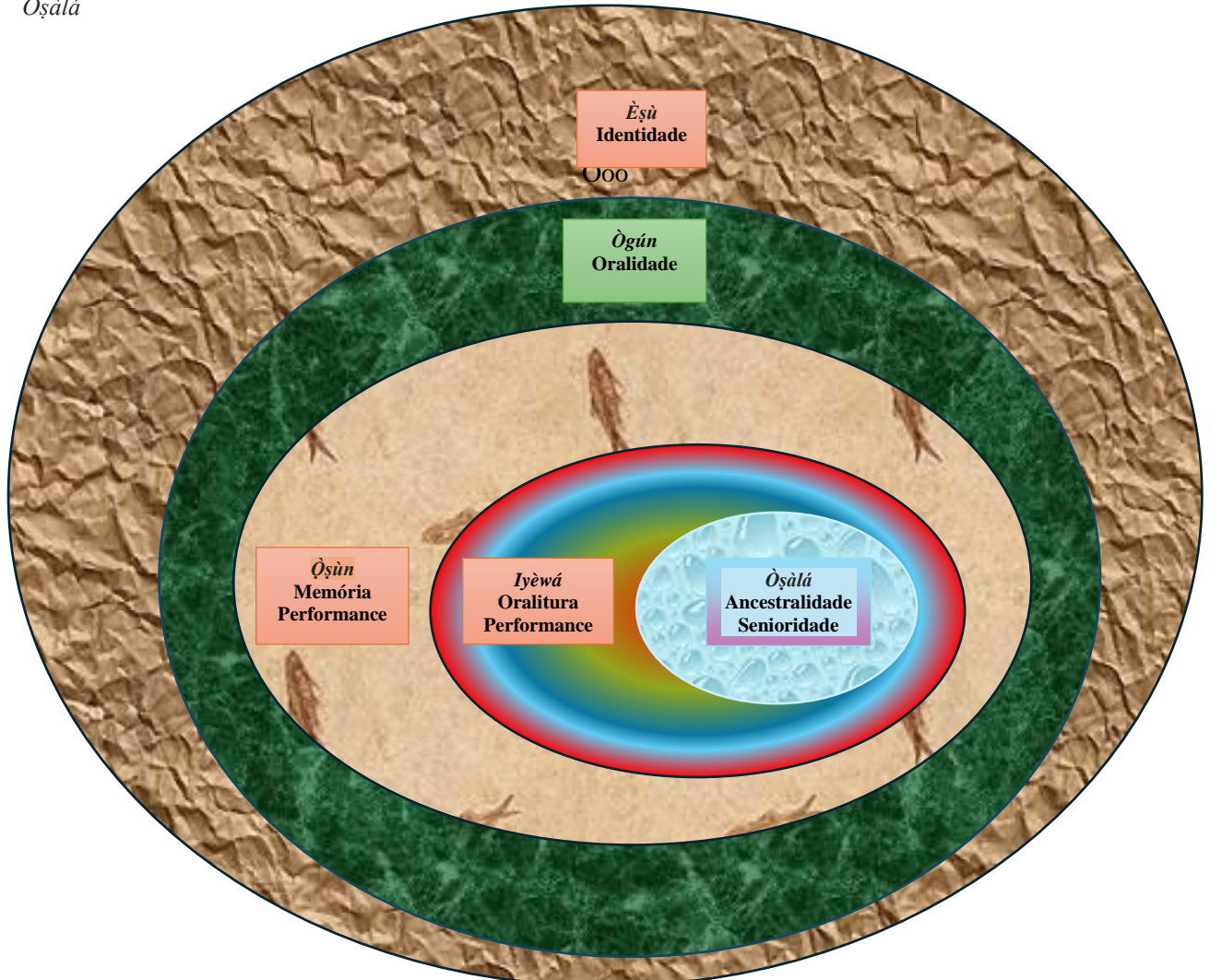
Nesse capítulo descrevo o retorno de Cici, depois de 50 anos, em março de 2022, ao *Tuntun Olukotun*, berço da ancestralidade nagô, bem como demonstro que apesar de 52% do DNA da minha interlocutora ser proveniente do continente africano, conforme exame genético laboratorial realizado, ela porta traços genéticos de uma série de outros povos. Cici é única porque é plural!

Por fim, busco demonstrar que a história de vida de Cici de *Òṣàlá*, nascida no Rio de Janeiro, perpassa a de Bira de *Ṣàngó*, nascido no Recife; a de Balbino Daniel de Paula, nascido na Bahia; e a de Pierre Verger, nascido em Paris; na busca, respeito e fidelidade ao sagrado sob as bênçãos da Bahia. Diria Cici de *Òṣàlá*: “foi o destino”. O destino que permite os reencontros ancestrais.

Face ao exposto, os capítulos desta tese foram concebidos conforme gráfico abaixo (**figura 1**), em que destaco os *àwọn òrìṣà* do caminho da *Ìyá Àgbà Cici de Òṣàlá* e que pode ser lido do interior (de *Òṣàlá*) para o exterior (para *Èṣù*) ou o inverso.

Òṣàlá

Figura 1 – Estrutura da tese tomando por base os *àwọn òrìṣà* do caminho da *Ìyá Àgbà Cici* de



Elaborado pelo autor

Na figura acima vê-se, do interior para o exterior, concebendo *Òṣàlá* como núcleo alicerçado sobre a ancestralidade e senioridade que se encontra no cerne da identidade Vovó Cici. *Iyèwá*, a divindade que sempre respondia por Mãe Cici quando ela jogava búzios no Rio de Janeiro, antes da iniciação no Candomblé e que hoje é um dos *àwọn òrìṣà* que ela tem assentado em sua roça de Candomblé. Reporto-me à Senhora das transformações e das possibilidades em uma espécie de útero furta-cor, onde é alimentado o *òrìṣà* primordial da persona Vovó Cici, bem como a oralitura que lhe é particular e que lhe fomenta a *performance*. *Òṣùn*, enquanto *òrìṣà* para o qual foi iniciada Nancy de Souza e Silva, é apresentada como o grande útero ancestral que traz os outros dois e que se apresenta como fonte da memória enquanto *performance* da oralidade da *Ìyá Àgbà Cici* de *Òṣàlá*. O elemento

performance está vinculado aos úteros *Òṣùn* e *Iyèwá*, pois enquanto neste há a transformação da palavra se dá em expressões corporais as mais variadas, a palavra se mostra lapidada por práticas de oralitura; naquele a *performance* se evidencia pela capacidade memorial da ocotogenária Cici de *Òṣàlá*. *Ògún*, sendo o *òriṣà* que desposou minha interlocutora como a própria relata figura como uma espécie de sentinela permanentemente vigilante, dinamizando-lhe a oralidade por meio do que a tecnologia em tempos atuais nos proporciona. Por fim, *Èṣù* figura como guardião das identidades e que fomenta o dinamismo entre e no interior dos úteros que protege.

Os *àwọn òriṣà àwọn* do caminho da minha interlocutora foram, também, contemplados no *card* de divulgação da defesa desta tese (**Anexo A**), mediante as insígnias que os representam como pano de fundo da peça elaborada. O *card* e as gravuras que encabeçam cada capítulo, alusivas aos *àwọn òriṣà* do caminho da *Ìyá Àgbà* Cici de *Òṣàlá* identificados acima, foram concebidas pelo soteropolitano Antônio dos Santos Cerqueira Júnior, mais conhecido como Júnior Pakapym ou simplesmente Pakapym, *Tata Kuxikarangoma Kumbakeji* do *Nzo Onimboyá*, no Engenho Velho da Federação, Salvador, BA. Sobrinho de Valdina de Oliveira Pinto (1943-2019), *Makota Zimewanga*, cuja atuação junto ao Movimento Negro soteropolitano e ao Candomblé de Nação Angola fala por si só, faço questão de trazer Pakapym para as páginas desta tese não apenas por ser estimado pela *yá Àgbà* Cici de *Òṣàlá* e pela honestidade e beleza estética de suas gravuras, todas inspiradas no Candomblé baiano, mas sobretudo pelo homem de aguçado e lúcido senso crítico político-religioso que se tornou.

Desse modo, registro que à época de concepção desta tese, Júnior Pakapym era um dos jovens soteropolitanos, dentre tantos outros, que não só vivia da arte que lhe fora legada pelo Candomblé, mas como um importante nome visando à continuidade das comunidades de Terreiro, pela lucidez religiosa que demonstra em consonância com os ensinamentos dos seus ancestrais familiares. Entretanto, um dos tantos que vive da arte legada pelo Candomblé, mas um dos poucos a demonstrar consciência política. Portanto, Pakapym é, também, um dos melhores frutos que Makota Valdina legou à Bahia e ao Candomblé baiano.



Assim profere a *Ìyá Àgbà Cici de Òṣàlá* todas as vezes que sobre *Èṣù* é requisitada a falar ou a Ele se refere por entre um conto e outro. Desse modo, as narrativas de Cici primam por destacar *Èṣù* como o mais imanente dentre as transcendentais divindades cultuadas no Candomblé. Entretanto, a primeira vez que a testemunhei reverberar o que o projeto colonial-cristão fez com que *Èṣù* se transformasse aos olhos, pensamentos e temores, sob severa e maléfica catequese sincrética, de parte dos que foram – e dos que descendem dos – transplantados para esse lado de cá do Atlântico, foi num registro audiovisual em março de 2023¹².

Em diferentes épocas do pluralismo religioso da sociedade brasileira, desde a colônia até os dias atuais quando os católicos de outrora passaram a ser substituídos, principalmente, pelos neopentecostais que emergem no cenário religioso brasileiro desde o fim dos anos 1970, *Èṣù* figura como alvo se não principal, privilegiado, de processo social que em tempos atuais os operadores do Direito qualificam como intolerância religiosa. Trata-se do processo que os ativistas como Camila Chagas¹³ identificam como racismo religioso, evidenciando que se trata de categorias distintas, embora não excludentes, pois como explica a advogada:

¹² No vídeo gravado por mim no Terreiro da Casa Branca, no espaço triangular formado pela Casa de *Èṣù*, a fonte de *Òṣùmàrè*, o assentamento de *Òsànyìn*, em alusão ao Dia Nacional das Tradições de Raízes de Matrizes Africanas e Nações do Candomblé, divulgado em 21 de março de 2023 concomitantemente nos perfis oficiais no Instagram @cicideoxalá e @ekedysinha, Cici de *Òṣàlá* adverte, em determinado momento da gravação, que “*Èṣù* não é Diabo!”

¹³ Camila Chagas é advogada, membro da comissão especial de combate à intolerância religiosa da Ordem dos Advogados do Brasil, Seção Bahia – OAB/BA e colaboradora de Koinonia Presença Ecumênica e Serviço.

[...] a intolerância religiosa pode ser dirigida para qualquer pessoa que professa uma religião (cristãos podem ser vítimas de intolerância religiosa, por exemplo), enquanto que o racismo religioso, considerando a realidade brasileira, é o termo mais adequado para se falar da intolerância religiosa sofrida por afro-religiosos. Racismo religioso é a intolerância religiosa ‘qualificada’ pelo racismo. [...] (Chagas, 2023).

Não obstante percebermos, em tempos atuais, uma discussão mais qualificada acerca da temática em instâncias institucionais e políticas, o processo, paradoxalmente, parece se tornar mais agudo no âmbito da esfera pública. De modo que a coibição de práticas de intolerância religiosa e/ou racismo religioso pareça se concentrar mais no âmbito da retórica que da prática, havendo fortes indícios de que inexista disposição política para o eficaz enfrentamento da problemática, o que pode ser consequência do crescimento das bancadas evangélicas nas três órbitas federativas¹⁴.

1.1 ÈŞÛ: A VILANIA ESTÁ EM QUEM DETÉM A TIRANIA

Talvez por ter sido historicamente alvo privilegiado desse repúdio colonial que fomentou, inauguralmente, o processo de sincretismo religioso é que, em tempos atuais, Èşù se permita como midiático emblema da luta contra a intolerância religiosa. A histórica vilanização de Èşù ocorre pela potencialidade identitária que a divindade propulsiona¹⁵ na arena afro-diaspórica. Nesse sentido, assume a figura de guardião não apenas em *lato sensu*, enquanto sentinela das comunidades; como, também, em *stricto sensu*, enquanto zelador de identidades.

Èşù é, portanto, elo que potencializa e faz emergir identidades consonantes e lógicas aos seres humanos, como me parece ter ocorrido não apenas com a Ìyá Àgbà Cici de Òşàlá, que “emerge” do e no Candomblé, mas igualmente com o soteropolitano Carlos Pereira dos

¹⁴ Não obstante, enquanto elaborava este capítulo, o recém-empossado Presidente Luís Inácio Lula da Silva sancionou em 11 de janeiro de 2023, a Lei nº 14.532 tipificando como crime de racismo a injúria racial. Considerando que os atos de intolerância religiosa não raro são dirigidos individualmente a outrem, materializando-se em ofensa ou agressão em virtude da religião que professam, inserindo-se, portanto, no rol dos atos classificados como injúria racial; bem como uma configuração ministerial a partir de janeiro de 2023 que nos faz esperar ação condizente e lógica com a retórica que professam, pelo histórico dos titulares das pastas (re)criadas, talvez tenhamos no país, a partir de agora, uma eficaz coibição da prática desses atos.

¹⁵ “Fomenta”, “propicia”, “propulsiona”? Èşù nos impõe pensar sobre a adequação das palavras que utilizamos para expressar nossas ideias a seu respeito. Atuando como um agente que resgata identidades afro-diaspóricas, das quais sempre se manteve guardião, Èşù faz com que borbotem numa ação contra-colonial. Daí me parecer mais adequado recorrer a propulsionar, que fomentar ou propiciar.

Santos, cognome Negrizu. Nascido em 1959 no então Alto da Favela do Rio Vermelho¹⁶, Negrizu se encontra nas páginas desta tese por ter sua vida cruzada com a da minha interlocutora a partir da Fundação Pierre Verger.

O “moço lindo do Badauê”¹⁷ se aproxima do Candomblé pela cultura, pois, apesar de não iniciado, reconhece nas danças, toques e ritmos dos Terreiros a maior e principal inspiração para a arte que o notabilizou na Bahia: a dança, a qual reconhece como o próprio *Èṣù*, enquanto elemento que o livrou da realidade familiar em que vivia mergulhado desde a morte do genitor aos 2 anos e, tempos depois, convivência com um padrasto que lhe reforçava os estigmas pessoais e sociais.

Para Negrizu, *Èṣù* “é a própria espinha dorsal”. Foi *Èṣù* que o potencializou não apenas como dançarino, mas, também, como ator, pois lembra que o primeiro papel a ser convidado para interpretar na televisão foi justamente *Èṣù*.¹⁸ E recorda: “quando eu chegava perto do Verger, ele fazia uma saudação pra *Èṣù*. Ele falava: ‘*Sónṣó abè kò lóri ẹrù*’”¹⁹. (Negrizu, 2023).

Aqui, no entanto, vale problematizar trazendo à tona que enquanto nos Terreiros tradicionais de Candomblé da Bahia, *Èṣù* é reconhecido como *Òriṣà*, cabendo-lhes a mesma honraria que é dispensada às demais divindades. Contudo, em uma série de outras denominações de matrizes africanas²⁰, *Èṣù* encarna com maestria o cânone que lhe foi legado pelo sincretismo, em cantigas, vestimentas e comportamentos.

Mesmo um autor como Manuel Querino, que no início do século XX se propôs a estudar os costumes africanos na Bahia com o intuito de afastar-lhes os estigmas sociais da época, refere-se a *Èṣù* como Satanás (Querino, 2014, p. 42). Informação que pode ou não corresponder às reais percepções êmicas que perduravam à época, vez que o trabalho do autor, como reconhece a própria editora, carecia de profundidade etnográfica.

¹⁶ Trata-se de um sub-bairro do bairro soteropolitano Federação e apesar de não mais ser conhecido assim nos dias atuais, ainda lhe ocupa, assim como outros (Alto das Pombas, Vale da Muriçoca, Engenho Velho da Federação, Baixa da Égua) a periferia social.

¹⁷ Em fim dos anos 1970, Negrizu venceu a primeira edição do concurso Moço Lindo do Badauê, no Engenho Velho de Brotas, promovido pelo extinto Afoxé Badauê, ocasião presenciada por, dentre outros, Caetano Veloso, que inspirado na e pela beleza afro-baiana, inclusive a do vencedor daquele concurso, compôs “Beleza pura”, uma das faixas do disco lançado pelo santamarense em 1979 em que menciona o “moço lindo do Badauê”.

¹⁸ Negrizu integrou o elenco da minissérie produzida e exibida pela extinta Rede Manchete, “Mãe de Santo”, entre outubro e novembro de 1990, cabendo-lhe interpretar *Èṣù*.

¹⁹ O próprio Verger nos oferece a tradução: “A lâmina (sobre a cabeça) é afiada, ele não tem (pois) cabeça para carregar fardos” (Verger, 2018, p. 84).

²⁰ No passado, parece-me que o termo candomblé se prestava a identificar genericamente as religiões de matrizes africanas. Assim, Edison Carneiro se refere a “candomblés de origem sudanesa, de origem bântu, de origem ameríndica, de origem afro-indígena”, além dos outrora identificados “candomblés de caboclo”, que o pesquisador identificava como “formas degradadas dos candomblés gêge-nagôs e às vezes também dos malês e dos bântus” (Carneiro, 1948, p. 27, grifo do autor).

Assim, surge a figura do catiço, um termo êmico. A entidade assim classificada adota uma série de denominações em português que fazem alusão às características que lhe são inerentes e reconhecidas, considerando os vários e diversos espaços que pode ocupar simultaneamente²¹ – *Èṣù* é movimento –, assim como às consequências provocadas pela entidade, caso não a reconheçamos que sem Ele “não se faz nada”, como adverte um ponto²² da Umbanda.

Essas entidades são categorizadas genericamente como “povo de rua”, assumindo arquétipos “associados à idéia de indivíduos desviantes da moral estabelecida” e “geralmente relacionados ao negro”, como lembra Queiroz (2008, p. 14 e 34). Fazem alusão aos espíritos das pessoas – crianças, jovens e adultas – que em vida mergulharam na (ou foram empurradas à) marginalidade, transportando “para a atual existência [como entidades espirituais] sentimentos violentos, irritadiços e inconformados”, lembra o autor, que complementa:

Essas entidades se apresentam como homens perigosos escondidos nas trevas, das ruas mal iluminadas; como moças, algumas velhas outras ainda muito jovens, acostadas na beira das calçadas, nas esquinas, ou andando pela madrugada, atentas a passagem dos transeuntes. Crianças muito levadas, sem pai, sem mãe, jogadas na rua, menininhos largados, indomáveis, cometendo dos mais leves aos mais graves delitos (Queiroz, 2008, p. 14).

Quais os parâmetros para classificar algo ou alguém como perigoso? Até que ponto a marginalidade dos seres ojerizados socialmente como marginais é fomentada pela marginalidade dos seres reverenciados socialmente como exemplos de cidadania? *Èṣù* nos impõe reflexões morais, sociais e históricas, levando-nos a questionar se a vilania não está em quem detém a tirania ou a pretensa cidadania. *Èṣù* é, por isso, por excelência e consequência o nosso melhor antídoto contracolonial.

1.1.1. Contos sobre catiços: *Èṣù* na memória de Cici de *Òṣàlá*

Nos diálogos com *Ìyá Àgbà* Cici de *Òṣàlá*, a primeira vez que a mesma se reporta a essa categoria de *Èṣù* e que ilustra bem a assertiva de *Èṣù* como o mais humano dos orixás, “é quando rememora personagens do Candomblé quando vivia no Rio de Janeiro, antes de se iniciar na religião. Como se depreende do trecho abaixo, corrobora a vinculação dos catiços ao mundo social brasileiro, bem como a tragicidade de suas vidas:

²¹ Gira-Mundo, Tranca-ruas, Caveira, Vira-Mundo, *Èṣù* das Sete Encruzilhadas etc.

²² Como nos referimos aos cânticos da Umbanda.

[...] na iniciação dele [Tião do Irajá] saiu cargo de pai de santo, mas ele tinha esse *Èṣù*. Ele era carioca. A maioria do povo do Rio tem um negócio de uns, uns... que chamam catiços. Isso são os espíritos de gente que morre daquele jeito que você sabe, que é tradição no Rio, Deus me perdoe! Essas situações todas... Então, tinha um que se apresentava com o nome de *Èṣù* Mangueira e foi esse *Èṣù*, a partir do momento que ele pegou o corpo desse rapaz, esse rapaz começou a ganhar muito dinheiro, porque as pessoas iam se consultar com ele e dava dinheiro e... [galo cantou em terreno próximo ao local onde colhi esse depoimento]. Então, se organizou as consultas dele. A consulta pra quem não tinha, a consulta pra quem podia pagar os ebós. Então, ele comprou... Foi procurar um terreno pra fazer... eu não sei... Talvez eu possa te levar lá. Em Madureira (Silva, N. S., 2020e)²³.

Num segundo relato de Cici de *Òṣàlá*, evidencia-se que se trata de entidades que além de numerosa, possuem clientela cativa:

[...] Então, eu naquele tempo, tinha uma cantina junto da cooperativa que eu trabalhava. Que eu era responsável. Nessa cantina tinha um rapaz que ele era feito de *Òṣùn*. Se ele for morto, Deus dê bom caminho. E ele frequentava um Candomblé que era Umbandomblé. A mulher era de *Omolu* e tudo, foi feita de Candomblé aqui na Bahia, mas ela não tinha um histórico muito como o meu²⁴. E ela tinha um *Èṣù* chamado... *Èṣù* Molambo. E... ela... esse *Èṣù* ela dava sessão de 15 em 15 dias. Era muita gente. Era muita gente. A casa dela ficava junto da casa do meu pai Ninô, no Carmari, Nova Iguaçu. Era a pessoa que também quis fazer o meu santo. A casa dela ficava no alto. Mas debaixo você via porque era uma casa bonita, de grade. Ninguém tinha uma casa bonita de grade igual àquela. Aí ficavam perguntando: ‘quem mora ali, quem mora ali?’ Quem mora ali... [pausa longa] [Galo canta] Então... [galo canta] chegou. As pessoas diziam: ‘que casa bonita!’ A casa era o seguinte: a casa que essa mulher que tinha *Èṣù* Molambo dava sessão. Então, naquela época, eu não lembro que ano foi. Provavelmente anos 60 pra 70, o *Èṣù* fez um trabalho para o Clube de Regatas do Vasco da Gama e o diretor na época disse: ‘Se a gente ganhar o campeonato, a gente faz uma casa pro senhor e sua filha.’ Aí o *Èṣù* fez o trabalho, o Vasco da Gama ganhou (Silva, N. S., 2020f).

Ainda em relação ao *Èṣù* Molambo dessa mulher de cujo nome *Ìyá Àgbà* Cici não se recorda, a mesma relata, ainda, que o mesmo lhe fez um pedido de casamento, o que minha

²³ Depreende-se desse depoimento que minha interlocutora parece crer numa possível exclusividade dessa categoria de entidades ao universo religioso afro-carioca, evidenciando remissão ao Rio de Janeiro e comparação da capital fluminense à capital baiana do início dos anos 1970.

²⁴ Vale ressaltar que à época desses acontecimentos, Mãe Cici não tinha histórico algum no Candomblé. Mas diferentemente dessa mulher que se iniciou na Bahia e retornou ao Rio de Janeiro, minha interlocutora mesmo tendo retornado à capital fluminense tão logo concluída sua iniciação, não mais retornou quando da realização da obrigação de 1 ano. E sendo a roça em que se iniciou descendente do *Ilè Àṣẹ̀ Òpó Afônjá*, preserva até os dias atuais uma ortodoxia ritualística que a afasta do diálogo com outros campos da religiosidade afro-brasileira, embora na sua roça haja culto e celebração a Caboclo. E só. Contudo, ressalte-se que essa ortodoxia se aplica às roças de Candomblé enquanto templos religiosos, não necessariamente às pessoas que a esses templos se vinculam. Refiro-me à ortodoxia não como fator hierarquizante, mas como fator que assegura, ao longo das gerações, uma certa perenidade a práticas rituais no âmbito, em especial, das roças de Candomblé fundadas em Salvador há mais tempo.

interlocutora rechaçou veladamente. Entretanto, pediu ao catiço que realizasse uma visita ao seu espaço laboral:

[...] E do lado o Vasco da Gama mandou construir a casa dessa mulher. Uma casa de laje também com grade, com tudo. E às vezes eu ia lá no Terreiro dela. E um dia o *Èṣù* dela pegou ela e disse assim: ‘Você casa comigo? Eu gosto tanto de você!’ Eu disse assim: ‘Eu também gosto do senhor, mas não posso casar com o senhor’. Ele disse: ‘Mas ó: a gente faz assim: Você bota uma roupa de *frufu* [o termo se refere aos acessórios tipo plumas, lantejoulas, brilhos], a gente faz uma festa aqui e eu caso com você. Não vai lhe faltar nada! Venha ver a minha casa’ – a tal da casa que era de laje e tudo... ‘Eu vou pensar’. Aí ele disse: ‘Tá bom.’ E antes de ir embora, eu disse: ‘Olhe, no dia que o senhor puder, vá no meu trabalho, me livre dos inimigos e tudo de ruim que o senhor vê lá.’ Falei isso, o tempo passou, esqueci. Esse dia de hoje tá meio nublado, mas quando o sol abrir, por esse sol eu te digo que foi verdade. Num dia de concurso para ingresso na Escola Normal eu estava no colégio. Tinha que trabalhar, pra vender caneta. Caneta, não. Era lápis. Um tipo de lápis e borracha. [...] Então, o que é que foi que aconteceu? [...] eu tô sentada na entrada, [...] e me chega um rapaz muito bonito. Um rapaz de terno cinza claro. E sapato cinza escuro. Meia branca. Camisa branca. Gravata da cor do sapato. Cabelo liso, todo pra trás. [...] E chega o rapaz e disse... ele disse: ‘Boa tarde, moça!’ Eu disse: ‘Boa tarde!’ ‘Onde é o comercial?’ Eu disse: ‘O senhor tá falando a direção?’ Ele disse: ‘Sim’. Eu disse: ‘É no terceiro andar.’ Não! ‘É no segundo andar. Você pode subir por essa rampa.’ O tempo passou. Eu disse: ‘Pô, que cara bonito!’ Eu falei, eu pensei, não disse. Mas muito bonito. Tipo de homem que eu gostei. Todo dentro dos trinques. Sério. Aí meu filho, passa uns dias, eu vou pra macumba da criatura, quando chega lá, lá está o *Èṣù* Molambo e disse: ‘A senhora gostou de mim?’ Eu disse: ‘Eu sempre gostei do Senhor.’ ‘Mas você não me viu?’ Eu disse: ‘Eu vi o senhor?!’ ‘Sim!’ ‘Onde é que eu vi o Senhor? Não! Tô vendo o senhor aqui agora!’ ‘Não, você me viu. Eu sou aquele rapaz que subiu, foi no seu trabalho, como você pediu e disse assim pra você: ‘boa tarde, moça! Onde é o comercial?’ [alguém interrompe] Então, como eu estava dizendo a você, ele disse: ‘Eu sou aquele que disse: ‘boa tarde, moça, onde é o comercial?’ Menino, eu me arrepiei toda. Disse assim: ‘mas era o senhor?’ Ele disse: ‘Meu nome é Molambo, mas eu não sou esmolambado; mas a pessoa que é errada comigo, ela vira um molambo.’ Não! ‘Eu faço dela um molambo!’ Seu Molambo. O *Èṣù* da cabeça da mulher. Vivo, vivo, vivo! Finalmente, o *òrìṣà* que casou comigo foi *Ògún*. Primeiro, foi *Èṣù* (Silva, N. S., 2020f).

Assim sendo, percebe-se que não obstante as entidades categorizadas como catiças como sendo aquelas que em vida inspiravam temor e careciam de regras comportamentais que as afastaram do convívio social – de modo que seguidores do Candomblé reconhecem como materializações de *Èṣù*, povos que vivem na e da rua²⁵ –, passam a gozar de prestígio e

²⁵ Segundo a *Egbón* Lindinalva Barbosa (do Terreiro Pilão de Cobre), em palestra no Centro Cultural da Barroquinha em 2019, à qual estive presente, só dois *àwọn òrìṣà* caminham na Terra com nós seres humanos: *Èṣù* e *Omolu*. Sendo que este se materializa nos enfermos que são largados à própria sorte, perambulando pelas vias clamando pela caridade alheia. Mesmo “atuando” entre nós, seres humanos, esses se diferem da categoria êmica *Ajoogun* (não confundir com *aṣògun*, sacerdote sacrificador), denominação atribuída a seres desencarnados que agem visando o infortúnio de nós, seres viventes, embora ouvi do *Bàbálórìṣà* Oḍetaḃo Lisboa Oliveira da Conceição assim se referir, também, aos encarnados que agem em prejuízo dos semelhantes. Encarnados ou desencarnados são seres que habitam o *àiyé*. Em *post* publicado no perfil do *Instagram* @professor.sidnei, intitulado “Pare de romantizar a maldade humana”, publicado em 15 de julho de 2023, o *Bàbálórìṣà* Sidnei Nogueira diz que o termo *Ajoogun* utilizado pelos iorubanos para se referir ao mal,

atenção quando desencarnadas.

Logo, ao passarem ao mundo espiritual asseguram respeito como entidades, acessando salões que lhes seriam inimagináveis adentrarem em vida, pois espiritualidade, como se sabe, não tem cor, nem odor. Como entidades adotam comportamentos mais comedidos, mas conservam o linguajar chulo, recheado de obscenidades, apreciam bebidas e cigarros. Quando entidades femininas, mesmo em corpos masculinos, portam *scarpin*, maquiagem, unhas postiças e, não raro, peruca. E o que mais o modismo de cada época oferecer.

É fato que há o mínimo de regras litúrgicas seguidas por essas entidades e pela audiência. Embora não possamos e nem devemos generalizar, os comportamentos das entidades encontram limites éticos nas comunidades de que provêm e na própria personalidade de quem as mesmas se apoderam. Entretanto, não raro essas entidades tomam de transe seus “cavalos” onde e quando querem; para fazerem o que quiserem e por quanto tempo quiserem, de modo que se imiscuem ao cotidiano das pessoas, executando-lhes tarefas do dia-a-dia, como se encarnadas estivessem, como presenciei em uma roça de Candomblé em Santo Amaro da Purificação. Quem se apropria de quem?

Percebo, assim, que *Èṣù* se revela, por excelência, o livre-arbítrio que dizem nos diferenciar dos ditos seres irracionais. Permitindo-se tão humano quanto os humanos, *Èṣù* se presta como instrumento de desumanização em via dupla: a si próprio e em relação aos que lhe impõem sequelas mundanas.

Desse modo, Mãe Cici, vinculada a uma Casa em que só há espaço para versão *òriṣà* de *Èṣù* – o que não quer dizer que os que estão ali não cultuem catiços –, pelo menos em seus visíveis e exibíveis limites territoriais, ao rememorar “os grandes pais de santo do Rio de Janeiro” de sua época pré-iniciação no Candomblé baiano, recorda Djalma de *Laliúú*, pontuando uma diferenciação que por certo é emitida a partir do lugar e patamar religiosos em que hoje se encontra:

Sabe que é *Laliúú*? *Èṣù*! *Èṣù* *Laliúú* era o mais famoso. Eu vi o santo dele [de Djalma de *Laliúú*], mas nunca vi tocar na Casa dele, conhecia ele da Casa dos outros. Vi o *Èṣù* dele, [...], **não essas coisas que eles chamam de *Èṣù*, não! *Èṣù* orixá. Bonito, bonito!** [...] Vi o barracão, mas nunca fui ao Candomblé dele, nem a festa de *Èṣù* dele que era concorrida (Silva, N. S., 2021e, destaque meu).

esclarecendo que se trata de um termo genérico para indicar o “conjunto de guerreiros que lutam contra a vida humana, contra a saúde, contra a abundância e a felicidade”, mas que são criados pelo próprio ser humano: “são 200+1 *Ajoogun* criados pelo homem, alimentado por ele e 400+1 espíritos, *àwọn òriṣà* e ancestrais que lutam contra os *Ajoogun*, mas ‘o mal grita e o bem é silencioso’” (Nogueira, 2023). Entretanto, Cici de *Òṣàlá* se refere a essa categoria de seres, refira-se ela a encarnados ou desencarnados, como “*ararun*”.

Do repositório memorial de Cici de *Òṣàlá* emerge a figura de *Ọbajeci*, “Tia Detinha”²⁶, já falecida, vinculada ao *Ilé Àṣẹ̀ Ọ̀pó Àfònjá*, à qual atribui a autoria de um livro em que constam “causos” vinculados aos *àwọn òrìṣà* e à realidade social do entorno da centenária roça de Candomblé localizada em São Gonçalo do Retiro. No relato rememorado pela *Ìyá Àgbà* Cici, um mal-humorado sacristão de uma igreja que outrora existia nas proximidades daquela roça e que “tinha pirimba com o povo que era do Candomblé e ia pra igreja”.

A *Ìyá Àgbà* Cici relata que o referido sacristão se desfazia de restos de flores, velas e outros produtos descartados da igreja, jogando-lhes sobre ebós oferecidos a *Èṣù* nas proximidades do templo católico, enquanto exclamava: “[...] Tome, *Èṣù*! Tome, *Èṣù*! Tome, Diabo! Tome, *Èṣù*, Tome, Diabo!”. Coube ao próprio *Èṣù*, depois das reiteradas agressões sofridas, repreender o indivíduo, pois em certo dia, continua Cici de *Òṣàlá*,

[...] quando ele acabou de jogar tudo [...], ele viu um trote de cavalo que ele se assustou. Viu um cavaleiro muito bonito e disse assim pra ele: ‘Olhe, eu não sou Diabo, não, viu? Eu me chamo *Èṣù*’. Aí ele deu meia-volta com o cavalo e sumiu. Ele [o sacristão] passou a se estremecer, ele passou a nunca mais a ir naquele lugar (Silva, N. S., 2022b).²⁷

Observa-se, assim, que a desconstrução de *Èṣù* como ser maléfico, espiritualmente deformado, integra o arcabouço educacional primário, no âmbito do *àṣẹ̀*, da minha interlocutora. Isso demonstra a importância de uma mais velha não apenas na desconstrução de ideias porventura arraigadas já à época reportada, como, principalmente, na formação dos neófitos sob nova perspectiva em relação a determinados temas, mesmo que em relação a tantos outros temas esses jovens se insurjam contra práticas reputadas como tradicionais pelos mais velhos.

Nesse sentido, a formação religiosa do seguidor do Candomblé vai nortear não apenas o entendimento, mas a relação que passa a travar com *Èṣù*, sendo-lhe possível identificar as nuances dessa divindade que emergem na mesma proporção das múltiplas manifestações afrorreligiosas. O sincretismo parece ter encontrado em *Èṣù*, assim, um extremo, mas,

²⁶ Valdete Ribeiro da Silva, *Ègbón Detinha de Sàngó*. Trata-se de uma Cartilha de Contos, com treze contos, lançada em julho de 2010 como parte das comemorações pelo centenário do *Ilé Àṣẹ̀ Ọ̀pó Àfònjá* (Detinha de Sàngó, 2010), à qual só tive acesso em junho de 2024 por meio de Laura Mattiello, que esteve em trabalho de campo em Salvador de maio a outubro de 2024.

²⁷ Narrada por mim, esta é a versão deste conto escrito pela *Ègbón Detinha de Sàngó*: <https://drive.google.com/file/d/1lt1gpKeSVDnr89HhenMF4d4AznUgXP1C/view?usp=sharing> (Detinha de Sàngó, 2010, p. 23-24).

principalmente, um limite.

Por outro lado, o fator *Èṣù* passa a ser elemento se não hierarquizante, dicotômico em relação a si próprio e às várias expressões religiosas. *Èṣù* é lei e contravenção, é cidadão e marginal simultaneamente, sendo alvo, em sua natureza contraventora, de um sincretismo que ocorre no campo da imanência social, no interior dos próprios grupos religiosos.

1.1.2. *Èṣù* apronta e Cici conta

Ao assegurar o campeonato 2022 à Escola de samba carioca Grande Rio, que defendeu o enredo “Fala, Majeté! Sete Chaves de Exu”, *Èṣù* se tornou o principal alvo da intolerância religiosa no país, a considerar a natureza dos comentários contrários ao enredo lançados nas redes sociais, não obstante a exultação do povo de axé. Exultação que não se sabe exatamente se devido à espetacularização ou à pressuposta reabilitação da figura da divindade propiciada por um dos principais palcos carnavalescos do país. Ou por ambos os motivos.

No entanto, a reflexão proposta pelo samba-enredo e pelo desfile, premiados com o campeonato, e, conseqüentemente, súbita midiatização da figura, tornou *Èṣù*, ao menos naquele momento, emblema não apenas da luta contra o racismo religioso, como da cultura do país em momento da nossa recente história em que o menosprezo pelo segmento teve como ápice o episódio ocorrido na capital do país, na tarde do domingo, 8 de janeiro de 2023.

Assim, ainda sob a euforia daquele campeonato, é que três meses depois *Èṣù* leva a *Ìyá Àgbà* Cici de *Òṣàlà* ao mais nobre auditório da Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, o Auditório João Alfredo, para ali sobre Ele discorrer (**figura 2**). A viagem à capital pernambucana teve outros propósitos, mas o convite foi formalizado e o tema foi por mim sugerido tão logo a equipe daquela Universidade tomou conhecimento da presença dela por lá.

Figura 2 – Card Roda Griot UFPE



Fonte: Erer/UFPE

Tratou-se do primeiro evento presencial da *Ìyá Àgbà Cici de Òṣàlá* após o período de isolamento imposto pela pandemia da covid-19, bem como o primeiro após ingresso da mesma à rede social *Instagram*. Ocorrido na manhã de segunda-feira, 23 de maio de 2022, por iniciativa do assessor da Reitoria da UFPE Henrique Alves do Monte, contando, posteriormente com a colaboração do Núcleo de Políticas e Educação Étnico-Raciais – ERER daquela Universidade.

Após a saudação em coro a *Èṣù* e os aplausos da plateia que lotou o auditório João Alfredo na manhã daquela segunda-feira, Cici de *Òṣàlá* percorreu por quase sessenta minutos. Encontravam-se ali, além de seguidores e simpatizantes de religiões de matrizes africanas²⁸, jornalistas, professores universitários²⁹, estudantes e servidores técnico-administrativos da UFPE, além, claro, de pessoas que declararam acompanhá-la pelo *Instagram*, rede social à qual aderiu durante a pandemia. Apresentando-se como uma “mera contadora de histórias da cultura afro-brasileira”, como corriqueiramente se auto-identifica, ela mesclou as histórias acerca de *Èṣù* a momentos de sua própria história no Candomblé (**figura 3**).

Figura 3 – *Ìyá Àgbà Cici* no Auditório João Alfredo da Reitoria da UFPE



Foto: o autor

A mesa presidida pelo Reitor da UFPE, Prof. Alfredo Macedo Gomes, que manteve

²⁸ Posso citar: Maria José da Silva, *ègbón* do *Ilè Àṣẹ̀ Ìyá Nassó Okà* (Terreiro Casa Branca), residente no Recife.

²⁹ Humberto João Carneiro, da Faculdade de Direito do Recife; Niedje Siqueira, do Centro de Ciências da Saúde da UFPE; e Denise Maria Botelho, da Universidade Federal Rural de Pernambuco. Essa última, também *Ìyálòrìṣà*.

olhos e ouvidos atentos durante toda a sessão, além da minha presença e da coordenadora do Laboratório de Educação das Relações Étnico-raciais da UFPE, Professora Maria da Conceição Reis³⁰, contou com a presença dos aludidos representantes de grupos de Maracatu de Baque Virado³¹, sendo Mestre Teté (Maracatu Nação Almirante do Forte) o Mestre de Maracatu mais velho em atividade no Recife.

Na condição de mais velho, Mestre Teté, reconhecido oficialmente como patrimônio vivo da capital pernambucana, detém o poder de consagrar outros mestres da cultura popular em mestre de Maracatu de baque virado. Assim, naquela ocasião, o decano elevou, mediante diplomação, o Mestre Walter Araújo, do Maracatu Percussivo Yalu, ao seletor grupo.

Portanto, o primeiro evento presencial do qual Mãe Cici participou após os meses de isolamento impostos pela pandemia, foi mediado pela Academia, em que um mais velho do saber popular pernambucano reconheceu a um mais novo a continuidade. Ela estava ali, também, para transmitir sua mensagem aos que vieram depois. Não apenas. Igualmente a acadêmicos pouco familiarizados com a temática afro-brasileira. Daí nada mais propício tomar *Èṣù* como mote para aqueles encontros, possibilitando diálogos intergeracionais e entre diferentes.

Èṣù assume um lugar precípuo nesta tese porque é a divindade em torno da qual melhor e por excelência orbita o conceito de identidade não apenas por se apresentar e se constituir sob várias e múltiplas naturezas identitárias, mas sobretudo por atuar como uma espécie de guardião da identidade afro-diaspórica. Desse modo, *Èṣù* propulsiona identidades: O menino “Zu” que também era o Azulão e que se tornou o “Negrizu” em persistente comunhão com “moço lindo do Badauê”; a menina Nancy que desde cedo apelidada pelo pai “Cici”, ao se iniciar no Candomblé baiano foi apenas agregando identidades como demonstrarei mais adiante.

Graças ao patamar identitário em que hoje se encontra, simbolicamente representativo para a cultura afro-brasileira, é que dois anos após *Èṣù* ser homenageado por uma escola de samba carioca, Cici de *Òṣàlá* assegurou a mesma proeza sendo homenageada por uma escola

³⁰ À época, Pró-Reitora de Extensão e Cultura da UFPE.

³¹ Ou Maracatu Nação. Trata-se de expressão cultural que apresenta um conjunto musical percussivo – em que alfaias se sobressaem – que dá ritmo a um cortejo real, remetendo às coroações de reis e rainhas do antigo Congo. Trata-se, juntamente com o frevo em suas três expressões musicais: frevo-de-rua, frevo-canção e frevo-de-bloco, uma das marcas distintivas do carnaval recifense. Essa expressão cultural tem como berços bairros periféricos da capital pernambucana. Além das alfaias, remetem ao Maracatu Nação as figuras do rei e da rainha, além do imenso pálio que os resguarda durante a evolução do cortejo. Difere-se do maracatu rural ou de baque solto oriundo de cidades localizadas na zona da mata norte pernambucana, sendo o principal polo Nazaré da Mata, a quase 70 km do Recife; em que há fusão de manifestações populares, notadamente afro-indígenas e cujas figuras centrais são os caboclos-de-lança.

de samba paulistana: o Grêmio Recreativo Cultural Escola de Samba Estrela do Terceiro Milênio. Situada na região do Grajaú, zona sul da capital paulista, a Estrela do Terceiro Milênio nos trouxe o enredo “Vovó Cici conta e o Grajaú canta: o mito da criação”, assegurando o campeonato do Grupo de Acesso I do carnaval paulistano de 2024 e, com isso, retorno ao grupo de elite daquele carnaval em 2025³².

O samba enredo, baseado em um dos contos propagados pela *Ìyá Àgbà* Cici e introduzido por vozes infantis que invocam o seu nome, respondendo ela própria a essas vozes à moda dos contos que conta – reportando-se aos ancestrais – faz menção *en passant* ao que *Èṣù*, negligenciado por *Ọbàtálà*, teria aprontado contra o Velho Pai quando da criação do mundo. Poeticamente, a letra do samba incorpora um dos clamores da *Ìyá Àgbà* Cici contra a intolerância religiosa dos tempos por ela vividos: “[...] Se não puder ser amor, que seja ao menos respeito. [...]” (figura 4):

Figura 4 – Samba enredo Estrela do Terceiro Milênio, 2024



Fonte: *Youtube*

A História não é feita de um ser humano só e as nossas histórias de vida, menos ainda. Mas a de Cici de *Òṣàlá*, em especial, há 84 anos insiste em ignorar fronteiras e espaços. Desse modo, a história de vida dela passa por muitos lugares, inclusive fora do Brasil, perpassando-se igualmente as histórias de muitos seres – humanos e não humanos; pessoas e divindades –, dentre os quais a de *Èṣù* enquanto:

- a) Senhor da comunicação – Pois Cici traz consigo a eloquência inata que torna sua comunicação eficaz e eficiente, graças ao impacto produzido por suas palavras. Cici desconhece, assim, fronteiras linguísticas e etárias, fazendo-se compreender por quem quer que seja e onde quer que esteja;
- b) Senhor do movimento e do dinamismo que confere lógica à vida – Pois Cici aprecia o frenesi das multidões dos mercados públicos como o de Madureira, no Rio de

³² V. vídeo apresentando o enredo e a homenageada, sob várias configurações identitárias: <https://www.youtube.com/watch?v=ZPmAsEeobq8>. Acesso em: 30 out.2023.

Janeiro; das ruas soteropolitanas em dias carnavalescos; ou das ruas soteropolitanas do bairro do Rio Vermelho aos finais de semana. Cici aprendia, portanto, observar a vida acontecendo.

1.2 DE NANCY A CICI, DE *ẸGBỌN* A VOVÓ PÓS-COLONIAL: A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE (EM) *ÌYÁ ÀGBÀ* CICI

A verdadeira baiana sabe ser falsa, salsa, valsa e samba quando quer.
A verdadeira baiana é transafricana, é pós-americana,
Rum, Pi, *drum machine* Lé.
[...]

A verdadeira é baiana; a outra é falsa, é a falsa, falsa; falta *pedrigree* e axé
A verdadeira baiana é a matriarca, a menina-homem, o deus-mulher.
Rum, Pi, *drum machine* Lé.
[...]

A verdadeira baiana transmuda o mundo com o seu gingado de ceticismo e fé.
Neoasiática, ela é supra-lusitana, é verdadeira e falsa quando quer.
Rum, Pi, *drum machine* Lé.

*A verdadeira baiana*³³
(Veloso, 1990)

A composição do santamarense Caetano Veloso, exclusiva para o disco *Plural*, de Gal Costa, lançado em 1990, foi inspirada pelo samba “Falsa baiana”, composto em 1944 pelo juiz-forano Geraldo Pereira. Embora o compositor mineiro identifique o que é ser baiana para si tomando como parâmetro uma “falsa” baiana – uma mineira que no carnaval daquele ano embora trajada de baiana não apresentava para Pereira os sinais diacríticos que, na concepção generalizadora dele, são inerentes às mulheres baianas quando ouvem samba – é o compositor baiano, 45 anos depois, que problematiza a identidade da “verdadeira” baiana ao perpassar-lhe várias outras identidades se inspirando nos três tambores do Candomblé baiano: *Rum, Rumpi, Lê*.

Todos são tambores, mas não são iguais, embora interdependentes, pois, além de se diferenciarem em tamanho (maior, médio e menor, respectivamente), assumem funções distintas quando da evocação das divindades nos barracões, bem como indicam grau hierárquico aos *àwọn àlágbé* que os despertam³⁴. Portanto, distinguem-se não pela mesmidade, mas pela ipseidade. Raciocínio que no interior do Candomblé, aplica-se a

³³ ["A Verdadeira Baiana", por Gal Costa. No Álbum "Plural", 1990.](#)

³⁴ Deve-se entender os tambores do Candomblé como seres que despertam sob manejo dos *àwọn àlágbé*, iniciados para assumirem especificamente essa função no âmbito das comunidades de Terreiro.

humanos e não humanos indistintamente.

Percebo que são de figuras como a *Ìyá Àgbà* Cici das quais o Candomblé baiano se retroalimenta desde a sua origem, persistindo/resistindo desde então. Como a identidade exige o debate da diversidade e da diferença, como preceitua São Bernardo (2018), o esforço da pesquisa deu-se no sentido de evidenciar traços que definem a personagem central desta pesquisa pela ipseidade e não pela semelhança com outras notórias e outros notórios do Candomblé baiano.

A exemplificar, o binarismo falsa-verdadeira evidencia que as constituições identitárias se alimentam das diferenças e ambas se retroalimentam, pois a afirmação “verdadeira baiana” compõe uma “extensa cadeia de expressões negativas de identidade, de diferenças”, assim como ocorre com a afirmação “sou brasileiro”, como exemplifica Tomaz Tadeu da Silva (Silva, T. T., 2007, p. 75). Há, assim, segundo esse autor, uma relação de interdependência entre identidade e diferença que resulta do fato de serem “atos de criação linguística”, o que implica dizer que são fatores social e culturalmente produzidos (Silva, T. T., 2007, p. 76).

Como fatores social e culturalmente produzidos emergem e se consagram em arena de disputa permanente de poder e (re)construção de narrativas, identidade e diferença “não são simplesmente definidas; elas são impostas. Elas não convivem harmoniosamente lado a lado, em um campo sem hierarquias; elas são disputadas”, constata Silva, T. T. (2007, p. 81).

Desse modo, a identidade

não é fixa, estável, coerente, unificada, permanente. A identidade tampouco é homogênea, definitiva, acabada, idêntica, transcendental. Por outro lado, podemos dizer que a identidade é uma construção, um efeito, um processo de produção, uma relação, um ato performativo. A identidade é instável, contraditória, fragmentada, inconsistente, inacabada (Silva, T. T., 2007, p. 96-97).

Isto posto, esse processo de disputa e consagração identitárias parece se exacerbar em tempos pós-coloniais como os que nós nos encontramos, os quais, conforme afirma Hall (2003), para além de serem compreendidos como cronologicamente posteriores ao colonial, trata-se de “um tempo de diferença que traz implicações para a política e para a formação dos sujeitos na modernidade tardia” (Hall, 2003, p. 101).

Trata-se de um tempo que se caracteriza pela emergência de uma série de identidades até então embaçadas, cooptadas ou invisibilizadas por outras historicamente normatizadas e que asseguram *status* de representatividade. Assim, ante a controvérsia do conceito

mencionada pelo autor jamaicano; ao citar a israelense Ella Shohat, lembra que o pós-colonialismo “se refere aos conflitos ‘não apenas entre as nações [...], mas no interior destas, a partir de mudanças constantes nas relações entre grupos dominantes e subalternos [...]’ (Shohat, 1992, p. 101 *apud* Hall, 2003, p. 105).

Desse modo, o debate sobre identidade, mais facilmente perceptível no campo generalizado da etnicidade e/ou nacionalidade, parece-me emergir também no interior desses campos a partir das especificidades ali sempre encontradas. E a partir dessas, esmiuçar-se ainda mais em tempos pós-coloniais – que não se expressam de forma e modo homogêneo nas sociedades ocidentais –, de modo a se situar na individualidade das pessoas, pois da leitura de Hall (2003) se depreende que, não obstante ser legítima a luta estimulada pelas políticas identitárias essencialistas, a busca para se libertar da dominação pode perdurar.

Além disso, Hall (2003) alerta para o hibridismo intrinsecamente vinculado a toda identidade e às identidades diaspóricas em especial, enfocando a diferença – *différance* – no sentido que nos é oferecido por Jacques Derrida. Isso implica dizer que a identidade é um lugar que se assume diante das relações que se tecem nos campos culturais e sociais, não essencialmente dado, como já destacado por Silva, T. T. (2007).

1.2.1. Identidades levadas, Identidades conquistadas

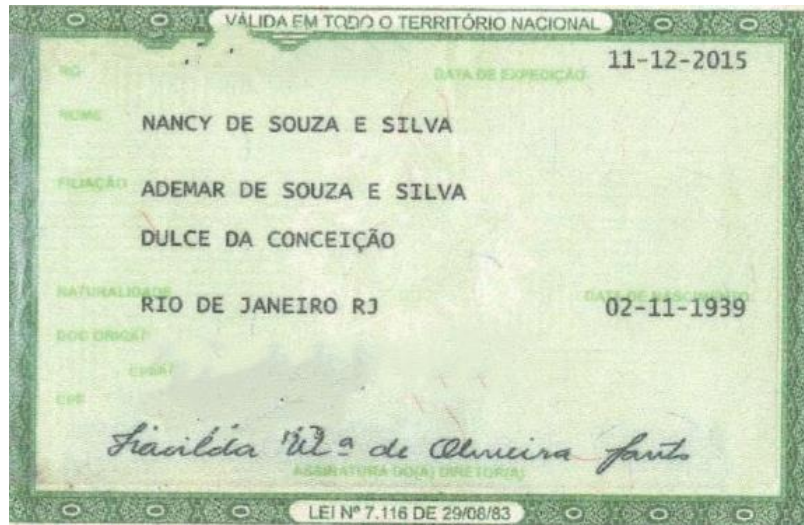
“Todos que estão aqui pertenciam originalmente a outro lugar.”
(Hall, 2003, p. 30)

Nascida na capital fluminense em 2 de novembro de 1939, *Ìyá Àgbà* Cici foi batizada como Nancy D’Almeida de Souza e Silva. Assim era identificada na Escola Municipal Francisco Cabrita³⁵, onde cursou da 1ª a 5ª série primária, época na qual os colegas lhe gozavam comparando-a à igualmente carioca Araci D’Almeida. Vovó Cici rememora incomodada o ato dos colegas, associando-o anacronicamente ao termo comumente usado e combatido em tempos atuais, mas desconhecido à época: *bullying*.

Entretanto, a partir do ginásial, “quando meu pai casa com minha mãe, [...], tira meu nome D’Almeida e fica [apenas] Souza e Silva porque o juiz disse que era muito grande.” Àquela ocasião, a genitora era identificada apenas *Dulce da Conceição*, como consta da carteira de identidade da minha interlocutora (**figura 5**).

³⁵ Avenida Melo Matos, 34, Tijuca, Rio de Janeiro, RJ.

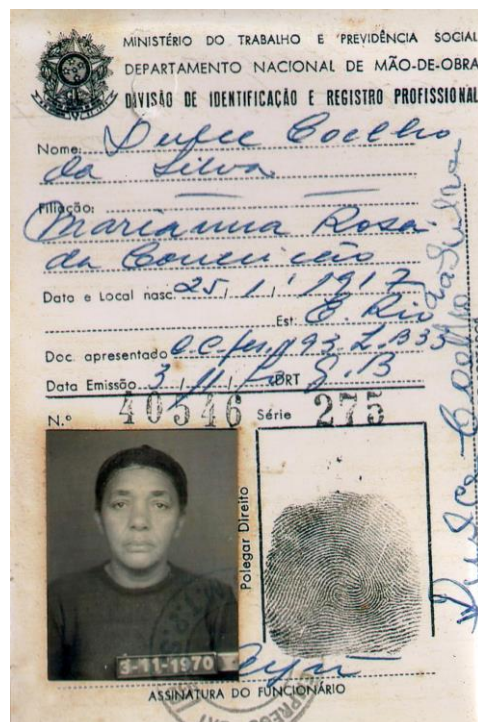
Figura 5 – Carteira de Identidade de Nancy de Souza e Silva



Fonte: Documentação cedida por Nancy de Souza e Silva

Após o casamento, a genitora da *Ìyá Àgbà* Cici passou a ser identificada como *Dulce Coelho da Silva*, como constava na carteira profissional da mesma (**figura 6**) e assim passou a constar nos documentos da irmã e dos irmãos da minha interlocutora, o que a levava a indagar à mãe: “ ‘Mamãe, eu sou sua filha de verdade?’ Eu já era adulta. ‘Eu sou sua filha de verdade ou a senhora que me criou?’ ‘Não, você é minha filha de verdade.’”, respondia a mãe.

Figura 6 – Primeira folha da Carteira Profissional de Dulce Coelho da Silva



Fonte: Acervo pessoal de Nancy de Souza e Silva

Embora constitua documento oficial a nos acompanhar até o desaparecimento de nossos corpos e se constituir no primeiro signo de nossas identidades, a subsidiar todas as nossas identificações oficiais posteriores, a certidão de nascimento impões vários limites à pessoa, a começar por um nome registrado cartorialmente. Não raro, esse nome é linguisticamente pronunciável, mas nem sempre “correto” segundo as regras ortográficas, pois prevalece o que o agente cartorial ouve.

Limita-nos, ainda, a um grupo familiar composto apenas de genitora e nem sempre de genitor, além da identificação do lugar de nascimento; e à cor da pele. Nesse quesito – cor da pele – não raro se verificam conflitos raciais posteriores, pois se trata de um fator à mercê do julgamento aleatório do agente cartorial – mais em tempos passados, é verdade, quando a esse agente público os genitores ou responsáveis facultavam essa definição; que em tempos atuais, em que se observa uma maior preocupação em “delimitar” adequadamente seus descendentes em termos raciais.

Não raro, para muitas pessoas, os nomes civis logo se veem convertidos no ambiente familiar por apelidos, os quais suplantam aqueles, inclusive em ambientes institucionais como a escola. Passa-se a viver, assim, no campo linguístico, em permanente deslocamento entre o formal (a identidade oficial) e o informal (a identidade afetiva). No caso de Nancy de Souza e Silva, o apelido “Cici” lhe foi atribuído pelo pai – Ademar de Souza e Silva –, assim como o nome de batismo³⁶.

Não obstante a oficialidade do catolicismo nos ambientes que eram institucionais a sua infância, Cici, que afirma ter descendência judia por parte de mãe e africana graças a ambos os genitores, ainda na adolescência começa a “transitar” pelo universo das divindades e entidades legadas a identidades brasileiras por ancestrais africanos. Embora a aproximação com essas divindades remontem à infância da minha interlocutora como veremos em capítulos posteriores. Entretanto, se visita marcos católicos em tempos atuais é pela sensação de pertencimento e acolhimento que os mesmos lhe proporcionam³⁷.

³⁶ Segundo Vovó Cici, o nome Nancy lhe foi atribuído pelo genitor em homenagem à cidade que hoje pertence à nação francesa, pelos bombardeios que sofreu durante a Segunda Guerra Mundial. No entanto, apesar da ocupação nazista, a rotina da cidade de Nancy foi pouco alterada, sendo liberada pelas tropas aliadas em 15 de setembro de 1944. Consta que dirigíveis alemães a atingiram durante a Primeira Guerra. Espelho, portanto, que talvez o genitor, batizando-a assim, quisesse homenagear a espiã neo-zelandesa, naturalizada norte-americana, que lutou ao lado das tropas aliadas durante o segundo conflito mundial, Nancy Wake, conhecida como “rato branco”, pela astúcia em sempre escapular das garras nazistas.

³⁷ Cici encomenda e comparece a missas anuais na Igreja de São Pedro, na Praça da Piedade em Salvador, em memória da mãe, do pai, dos irmãos falecidos e de Fábio Gabriel da Costa, primogênito de Marlene Jesus da Costa.

No início da fase adulta usufruía da vida cultural carioca frequentando cinemas e a plateia da Rádio Nacional, em cuja porta conheceu a vendedora de acarajé baiana Kutu (Margarida Nair da Anunciação), que viria a ser uma das mais emblemáticas *àwon Ìyá Àgbà* do *Ilê Àṣẹ Ìyá Nassó Okà* (Terreiro Casa Branca), falecida em 2015; e um dos primeiros vínculos de Cici com a Bahia. Apreciadora desde aquela época dos bolinhos de fogo de *Oya*, Cici já era freguesa da irmã biológica de Kutu, Nail de *Òṣàlá*, que os vendia na Praça XV.

Contudo, a pessoa que se constituiu em principal ponte entre o Rio e a Bahia para Cici foi Balbino Daniel de Paula, *Obaràyí*, que viria a se tornar o seu *bàbálòrìṣà* e que em 1972 daria início à roça de Candomblé que desde 2005 é patrimônio cultural da Bahia³⁸: o *Ilê Àṣẹ Òpó Àganju* e do qual Cici integrou o segundo dos “barcos”³⁹.

1.2.1.1 Do Rio a Salvador, de Salvador à Ilha de Itaparica

O fato de que baianos e baianas seguiam ao Rio de Janeiro para prática de seus ofícios, como no caso de Mãe Kutu, ou de suas práticas religiosas, como no caso de *Obaràyí*, parece revelar que a capital fluminense funcionava como uma espécie de vitrine e – por que não pensar? – numa forma de ampliar número de iniciados, constituindo-se, também, em uma espécie de mercado para a religião⁴⁰. Cici fez o caminho inverso.

A iniciação de Cici no Candomblé baiano de nação *Kétu* implicou transferência domiciliar da mesma, ainda na primeira metade dos anos 1970, para Lauro de Freitas, região metropolitana de Salvador, mais precisamente para a própria roça do Candomblé. Registros fotográficos do etnólogo Pierre Fatumbi Verger nos mostram o *Ilê Àṣẹ Òpó Àganju* em sua

³⁸ [Dados do Tombamento do Ilê Axé Opô Aganju](#).

³⁹ “Barco” é termo que se atribui ao grupo (ou não) de iniciados, “recolhidos conjuntamente para o processo de iniciação”, conforme Barabô (2009, p. 566), que são apresentados em celebração pública após período de recolhimento e que marca a transição da classe *abíyán* para *iyàwó*, dando início ao crescimento hierárquico no Candomblé. A própria configuração do “barco” já delimita hierarquias: o irmão ou irmã mais velha será sempre aquele ou aquela a encabeçá-lo e assim sucessivamente, atribuindo-se nomes específicos aos *àwon iyàwó* a depender da posição no “barco” (segundo Ekedý Sinha, a rigor são termos masculinos. Entretanto, tem-se convencionado permitir variação feminina apenas para os que ocupam o primeiro e segundo lugar do “barco”): dofono (ou dofona), dofonitinho (ou dofonitinha), famo, famitinho, gamo, gamotinho, quando o barco tem seis iniciados. O “barco” inaugural do *Ilê Àṣẹ Òpó Àganju* saiu em 13 de janeiro de 1972 e contou apenas com Ubirajara Gomes da Silva, o Pai Bira, recifense, mas que à época morava e trabalhava no Rio e lá se tornou amigo e irmão mais velho de Cici - *egbómi*, indo à Bahia, assim como ela, para inaugurar e se iniciar na roça de *Obaràyí*. O “barco” do qual fez parte Cici e outros, saiu cinco dias após, em 18 de janeiro de 1972.

⁴⁰ Talvez esse processo tenha se iniciado com a fundação no Rio de Janeiro, em fins do século XIX, do *Ilê Àṣẹ Òpó Àfônjá* por Mãe Aninha, *Oba Bíyí*, fundadora do homônimo afamado soteropolitano fundado pela mesma líder religiosa em 1910. Propaga-se ao longo da história do Candomblé de nação *kétu* no país – Mãe Nitinha de *Òṣùn*, já falecida, *Ìyá kékeré* do Terreiro da Casa Branca fundou roça de candomblé na capital fluminense, também – e chega até os dias atuais quando temos se não lideranças oriundas de Terreiros baianos, Terreiros liderados por lideranças que mantêm laços estreitos com lideranças baianas.

gênese em uma época em que dunas, lagoas e restingas ocupavam ampla área daquele município litorâneo baiano que desde então se constituiu em uma das primeiras vítimas da especulação imobiliária soteropolitana em avanço rumo ao litoral norte da Bahia⁴¹.

Iniciada no Candomblé por Balbino Daniel de Paula⁴², *Obaràyí*, a cujo avô paterno, Manoel Antônio Daniel de Paula, bem como ao pai biológico Pedro Daniel de Paula e aos tios Eduardo Daniel de Paula e Olegário Daniel de Paula, atribui-se importante lugar na história do culto a *Egúngún* na Ilha de Itaparica⁴³ (Barabô, 2009), Nancy de Souza e Silva e outros *abíyán*⁴⁴ foram levados preliminarmente ao *Ilê Àṣẹ Tuntum Olukotun*⁴⁵ para que o *alágbá* à época, Tolentino Daniel de Paula, o “Roxinho”⁴⁶, em consulta a *Bàbá Alateorun*, ancestre divinizado de Pedro Daniel de Paula, pai biológico de *Obaràyí*, pudesse confirmar os *àwọn òrìṣà* daqueles *abíyán*.

Importante salientar que a importância do culto ancestral *Egúngún* na formação religiosa de *Obaràyí* e, conseqüentemente, da minha interlocutora não ocorre apenas por parte da família biológica do *Bàbá òrìṣa*, mas, também, por parte da família de santo do mesmo. Isso porque Maria Bibiana do Espírito Santo, Mãe Senhora, *Òsun Múìwá*, a que viria suceder Mãe Aninha no trono do *Ilê Àṣẹ Òpó Afònjá, Ìyálòrìṣa* de *Obaràyí* e que viria a ser, portanto, avó de santo de Cici, manteve fortes vínculos com o culto *Egúngún*⁴⁷.

⁴¹ Processo que se acelerou com a construção da chamada Linha Verde, observando-se, atualmente, a proliferação de condomínios residenciais naquela área litorânea da Bahia, cujos municípios padecem de um plano diretor que oriente e ordene a ocupação dos espaços físicos sem agressão ao meio ambiente natural.

⁴² Os membros familiares do culto *Egúngún* o chamam “Rubelino Daniel de Paula”, como já presenciei inúmeras e repetidas vezes e como faz constar Sant’Anna Sobrinho (2015, p. 119 e 186).

⁴³ O início do culto a *Egúngún* na Ilha de Itaparica é atribuído a Serafim Teixeira Barbosa, no povoado de Vera Cruz, na segunda década do século XIX, invocando-se aí os primeiros eguns: *Bàbá Bakabaká* e *Agboulá*. Seguiram as fundações do Terreiro do Mocambo, nos anos 1830; do Terreiro da Encarnação, nos anos 1840; do Terreiro Tuntum Olukotun, nos anos 1850; para só então vir o Terreiro dos irmãos Daniel de Paula no início do século XX. A partir daí, a família Daniel de Paula assume centralidade no culto de *Egúngún* em Itaparica, contribuindo os irmãos Pedro, Eduardo e Olegário para a abertura de novas Casas ou reabertura de antigas como o Tuntum. Em tempos atuais esses três ancestrés de Balbino Daniel de Paula são reverenciados como *Bàbá Alateorun*, *Bàbá Obaerin* e *Bàbá Obaladê* (Barabô, 2009). Vale ressaltar que os anos de fundação desses Terreiros de culto a *Egúngún* apresentados por Barabô (*Ibidem*) divergem dos apresentados por Sant’Anna Sobrinho (2015).

⁴⁴ Segundo consta em Barabô (2009, p. 257), naquela ocasião foram levados ao *Tuntum*, também, Ubirajara Gomes da Silva, Eduardo Pereira Barbosa e Francisca Maria da Conceição.

⁴⁵ Isso porque os irmãos Daniel de Paula: Pedro, Eduardo e Olegário, que no início do século XX fundariam o próprio Terreiro, foram iniciados no *Tuntum*, do qual o pai biológico dos mesmos, avô de *Obaràyí*, era *Òjẹ Baxorum*. Além disso, após um período fechado no século XX, Olegário, com a ajuda do filho Roxinho, então *Òjẹ Faboun*, assume a liderança do Terreiro no qual fora iniciado no culto *Egúngún*. O *Tuntum Olukotun* figura, assim, como importante berço ancestral para a família Daniel de Paula (Barabô, 2009).

⁴⁶ Á época, Roxinho havia assumido a liderança do *Tuntum* recentemente, em virtude da morte do pai, um dos tios de *Obaràyí*, Olegário Daniel de Paula, em 29 de maio de 1971. Hoje integra o panteão dos ancestrais divinizados cultuados pelos descendentes como *Bàbá Ojoto Orê* (*Ibidem*).

⁴⁷ Embora a aproximação do *Ilê Àṣẹ Òpó Afònjá* com o culto *Egúngún* remonte a José Theodório Pimentel, à época de Mãe Aninha, *Oba Bìyí*, fundadora da roça em São Gonçalo do Retiro, da qual era muito amigo (*Ibidem*).

No *Tuntum*, a *Ìyálòrìṣa* assumiu o maior posto que pode ser conferido a uma mulher nesse culto: o de “iá Ebe, a mãe da comunidade, a responsável por comandar as outras na cozinha, na hora de cantar, dançar e por dar assistência na parte de orixá” (Barabô, 2009, p. 66). Naquele Terreiro, o único filho biológico da *Ìyálòrìṣa* fora iniciado *Òjẹ*, vindo a se tornar o *Alààpin'ni Aṣípa Olúkòtun* e *Àṣogbá Oḃaluayé* Mestre Didi, fundador do *Ilẹ̀ Aṣípa*⁴⁸.

Além disso, à *Ìyálòrìṣa* se atribui a compra do terreno aonde viria a ser construído o Terreiro *Agboulá*, hoje protegido pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Iphan. Desse modo, mesmo que não haja no espaço geográfico do *Ilẹ̀ Àṣẹ̀ Òpó Afònjá* lugar físico, nem litúrgico para o culto *Egúngún*, membros daquela roça de Candomblé, familiares biológicos ou não de Mãe Senhora mantêm até hoje fortes vínculos com esse culto. E Casas que do *Afònjá* descendem, mesmo sendo precipuamente dedicadas ao culto de *Òrìṣà*, reservam espaço físico e litúrgico ao culto dos ancestrais masculinos, como ocorre com a roça liderada por *Obaràyí*.

Minha interlocutora exige silêncio acerca do processo que marcou a sua iniciação no Candomblé baiano. Mais precisamente em relação a procedimentos que tiveram de ser adotados após a consulta ao *Alágbá* Tolentino Daniel de Paula, o Roxinho, no *Tuntum Olukotun*, em 1972. Desse modo, reporto-me apenas ao que já se encontra divulgado: “Apesar de ter sido iniciada para Oxum, dona Cici tem como orixá de cabeça Oxalufã: ‘Alguns meses depois da iniciação, Oxalá tomou conta da minha cabeça, onde continua até os dias de hoje’, explica ela” (Barabô, 2009, p. 157).

Observa-se, assim, que mesmo sob respaldo dos búzios, o processo de definição do *òrìṣà* regente é complexo, exigindo maturidade e seriedade das partes envolvidas, sobretudo da liderança religiosa, de modo a afastar riscos espirituais aos iniciados. Atenta-se, muitas vezes, à linhagem espiritual dos noviços, como no caso do próprio *Obaràyí*, que ouviu da sua mãe-de-santo, Mãe Senhora: “O dono de sua cabeça é Ogum, mas você teve que fazer Xangô por causa da tradição da sua família. Tudo o que você quiser na sua vida, peça três vezes a Ogum” (Barabô, 2009, p. 96).

No caso de Cici de *Òṣàlá* o caso é mais complexo porque a iniciação foi concluída para um *òrìṣà*, mas outro assume. Entretanto, o *bàbálòrìṣa* seguiu à risca a recomendação do seu ancestral divinizado, buscando, ainda, a orientação de importante liderança religiosa àquela época: Seu Nezinho de *Ògún*⁴⁹, em Muritiba, que o orientou como e onde deveria ocorrer a iniciação de Cici para *Òṣun*, como ressalta a própria.

⁴⁸ Rua da Gratidão, 8, Piatã, Salvador, BA.

⁴⁹ Manuel Cerqueira do Amorim ou Nezinho Bom no Pó, *Bàbálòrìṣà* do *Àsé Ibece Ala Ketu Ogum Megegê*.

Nancy de Souza e Silva foi iniciada em 18 de janeiro de 1972, ficando “desacordada”⁵⁰ até 3 de fevereiro, sendo 2 de fevereiro de 1972 o dia da saída do barco, no qual a *Òşun* que lhe tomou a cabeça gritou o nome: “Èwunji Nirewa”⁵¹. No entanto, como a própria Cici afirma, “nunca mais *Òşun* voltou”, passando-lhe a frente *Òşàlufón* sob o *oríko* de *Ìwín Ibijare*⁵². Assim, *Òşun* passou a ocupar o lugar de “ajuntó”⁵³, enquanto *Iyewá*, o terceiro lugar.

O 2 de fevereiro, dia em que se convencionou celebrar e se atribuir a *Yemoja* na Bahia, graças a uma das principais festas de largo da capital baiana e hoje inserida no calendário turístico da cidade⁵⁴, passou, assim, a ser lembrado por Cici de *Òşàlá* como sua data de nascimento no Candomblé. É essa data, portanto, que a *Ìyá Àgbà* Cici toma como parâmetro para informar a sua idade “no santo”.

1.2.1.2 *Nos tempos de Ìyàwó: de cobradora à assistente de Pierre Fatumbi Verger*

Ao retornar a Lauro de Freitas, em 1975, para cumprir obrigação religiosa de um ano de iniciada, a *iyàwó* Cici fixou residência na roça de Candomblé, só retornando à cidade natal no início dos anos 1990. Passou a atuar em Salvador como cobradora de transporte público até quando se aposentou por invalidez, em meados daquela década, em decorrência da artrose que lhe acometeu os joelhos. Logo após a aposentadoria, Cici passa a colaborar com o etnólogo francês Pierre Verger.

O trabalho e a aproximação com a então autoridade religiosa que era familiar à sua roça de Candomblé contribuiu para fazer emergir a Cici que hoje aí está. Entretanto, indagada de como era a relação com aquele a quem hoje se refere como “meu Pai Fatumbi” quando residia na roça, alerta para o fator hierárquico que permeia as relações no âmbito do Candomblé. De fato, ali as regras hierárquicas impõem distância e, por que não admitir, limitam o indivíduo em setores sociais, impossibilitando diálogos entre velhos e novos sob o

⁵⁰ Nesse sentido, significa que minha interlocutora esteve em “estado de erê”, como a própria informa.

⁵¹ Essa grafia me foi passada por Pai Bira de *Şàngó*, via *WhatsApp*, pois a que consta no Livro dos Barcos do Aganju, reproduzida em Barabô (2009, p. 259) é “È Ungi Nireuá”. O “barco” (grupo de iniciação) foi composto por três pessoas: além de Cici, Eduardo Pereira Barbosa (*Ogum Toloji*) e Francisca Maria da Conceição (*Ajá Dêi*) (Barabô, 2009, *loc. cit.*).

⁵² Esse termo me foi informado pelo *Bàbálórìşà* Bira de *Şàngó* em resposta às minhas indagações quanto àquele recorrentemente informado pela minha interlocutora: *Bàbá Ibijare*, que a própria traduz como “O Pai nascido com a razão”. Mais adiante tornei a me referir ao termo *Ìwín*.

⁵³ Do termo *yorùbá* “àjotó”, termo usado para se referir ao segundo *òrişà* dos iniciados.

⁵⁴ Essa festa de largo como todas as demais festas soteropolitanas outrora de natureza exclusivamente religiosa, a começar pela Lavagem do Bonfim, cooptadas pelo poder público e pela indústria turística, encontram-se, a cada ano, mais turísticas e menos religiosas.

ponto de vista iniciático – afinal, o “Candomblé é reprodução da Casa Grande”, afirma reiteradamente Cici de de *Òṣàlá* se referindo ao Candomblé do seu tempo para trás.

Assim, inegável para Cici a importância do contato com os óbices da religião, a partir de meados de 1995, com Pierre Fatumbi Verger e com o significativo acervo fotográfico por ele produzido até ali ao longo dos anos:

[...] recém-aposentada, trabalhou inicialmente com Pierre Verger no levantamento de legendas de fotografias relacionadas à cultura afro-brasileira e contextos africanos correspondentes. Sua participação se deu na ocasião de um projeto de documentação das lembranças do próprio Verger sobre suas fotos, projeto financiado pela ONG *Wege zur Einen Welt* (Caminhos para um só mundo), da Alemanha. Após o término desse projeto, logo após a morte de Pierre Verger no início de 1996, ela tornou-se funcionária da Fundação (Fundação Pierre Verger, 2023).

A aproximação de Cici de *Òṣàlá* daquele que detinha o cargo de *Mògbà* de *Ṣàngó* no *Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àganju*, para além dos limites daquela roça de Candomblé, aproximou-a não apenas do etnólogo e pesquisador, mas, também, do *bàbáláwo* Pierre Fatumbi Verger. Assim, ela vai incorporando ao conhecimento que já detinha acerca do Candomblé *kétu* e que vinha acumulando muito provavelmente desde antes a sua iniciação, o conhecimento acerca de *Òrúnmìlà*, a divindade que comanda o sistema de adivinhação conhecido como Ifá.

Trata-se de um culto masculino, como afirma minha interlocutora, no qual às mulheres quando não são impostos limites de conhecimento, como sucede em relação à *Ìyánífá*; são impostos limites de práticas como se observa também em relação à *Ìyápètèbí*, cuja primordialidade coube a *Òṣun*, considerada, portanto, a primeira *Ìyápètèbí* de *Òrúnmìlà*. É nesse cargo que Cici de *Òṣàlá* se iniciou, mediante *Iṣefa*⁵⁵ em Los Angeles, em 23 de março de 2014, bem antes da massificação do culto a Ifá que se observa nos tempos de concepção desta tese.

1.2.2. Entre laços, afetos e títulos: Cici é soteropolitana e doutora *Honoris causa*

O apelido que identifica Cici de *Òṣàlá* desde a infância lhe passou a ser precedido por “Vovó” com maior ênfase a partir dos 51 anos de idade com o nascimento, em 1991, de Marcus Felipe Lühning, o primogênito de Angela Lühning. Sem jamais ter tido filhos biológicos, Cici registrou como filha a menina que lhe fora abandonada em 1979 às portas da casa que ocupava no *Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àganju*, batizando-a como Tatiana de Souza e Silva, que em

⁵⁵ Trata-se da cerimônia de iniciação em Ifá que ocorre em 1 ou em até 3 dias.

2003 deu à luz Ana Laura Àjàní de Souza e Silva.

Porém, na Bahia, Cici de *Òṣàlá* passou a considerar como netos e netas os filhos e as filhas destas mulheres às quais se afeiçoou: Angela Elisabeth Lühning e Marlene Jesus da Costa. Desta, Fábio, Kayanara, Débora, Kaike e Aisha; daquela, além de Felipe, Julia. Percebe-se, assim, que a vida da *Ìyá Àgbà* Cici é permeada desde a infância pela noção de família compartilhada. Porém, se no passado esse compartilhamento se efetivava no âmbito familiar da consaguinidade em relação à menina Cici, na fase adulta ocorre única e exclusivamente pela via do afeto.

O trabalho desenvolvido no Espaço Cultural Pierre Verger a partir da primeira década do século XXI, quando Cici de *Òṣàlá* já se encontrava sexagenária, contribuiu na solidificação da identidade mediante a qual se notabilizaria desde então. Como lembra Angela Lühning, atual diretora da Fundação Pierre Verger:

A contação de histórias em Salvador começou com as crianças do Espaço que Cici chama “meus netos” e as crianças a chamam de “avó”: no início, na Oficina de Capoeira, depois nas Oficinas de Culinária e de Esporte. [Essa iniciada em 2009, aquela, em 2004]. [...] Depois começou a participar da Ação Griô (projeto de 2010), virou Mestra Griô, e começou a contar histórias em duas escolas municipais do bairro, na então Escola João XXIII (hoje integrada ao Martagão Gesteira) e na Maria Quitéria, na Ladeira do Galés (Lühning, 2023).

Assim, em Cici de *Òṣàlá* esse vocábulo se afasta da classe dos substantivos e migra para a dos nomes próprios, tão intrinsecamente que hoje se lhe encontra associado, potencializando-lhe a senioridade e oralidade. Não obstante, nela, o termo Vovó não apenas advém como reflexo da cronologia que nos leva a situar arbitrária e compulsoriamente pessoas em lugares, papéis e espaços que a sociedade impõe e julga pertinente às diversas faixas etárias. Trata-se de identidade que se agregou consensualmente à pessoa de Cici ao longo da vida, em consonância não apenas ao papel de avó assumido no âmbito da vida privada, mas principalmente ao exercício do trabalho que afetivamente tomou para si. É, portanto, uma profissional do afeto.

Contudo, a identidade secular de avó em Cici se robustece em comunhão com aquela religiosa de *Ìyá Àgbà*, que em tradução literal significa “Mãe Velha”. Contudo, Pai Bira de *Şàngó* me diz que o termo designa uma “Mãe Sábia Velha”, pois que o termo *Àgbà* é atribuído às pessoas mais velhas, homens ou mulheres, reconhecidas como guardiãs e transmissoras de um saber que transcende o conhecimento humano.

Hierarquia no Candomblé demanda tempo; cargos, não. Entretanto, em um e outro caso, na contemporaneidade, nem sempre comprometimento, dedicação e responsabilidade.

Em tempos atuais, em que se tem notícias de iniciações cada vez mais céleres, abreviando ou até mesmo se desprezando o tempo do abianato, às vezes nem tempo mais para se galgar hierarquia.

Entretanto, estágios no Candomblé como o de *Bàbá Àgbà* e *Ìyá Àgbà*, uma vez que se concretizam mediante ampla legitimidade religiosa, não só exigem tempo, como concomitantemente comprometimento, dedicação e responsabilidade. Logo, estágios de reconhecimento religioso como esses se alicerçam sobre uma longa e reconhecida história de dedicação à religião.

História que se expressa pelos degraus galgados ao longo do tempo pela iniciada Nancy de Souza e Silva, por exemplo; e que nela se converte em capital simbólico que motivou as homenagens que vem obtendo junto ao mundo acadêmico, político e artístico: reconhecida como cidadã soteropolitana em 2022 (**figura 7**), no ano seguinte foi agraciada com o título de Doutora *Honoris causa* pela Universidade Federal da Bahia (**Anexo B**) e em 2024, inspirou samba enredo de Escola de Samba paulistana.

Figura 7 – Nancy de Souza e Silva ao lado do autor, na Câmara Municipal de Salvador



Foto: Dadá Jaques

1.2.3 *Òṣàlá* é a mulher: Cici como representação viva de *Òrìṣà-Nlá*

Antes de ultrapassar as fronteiras de sua comunidade religiosa com vistas a angariar novas identidades, é importante ressaltar que Cici de *Òṣàlá* é uma dessas personagens da

história do Candomblé baiano que se tem notabilizado por ter a própria figura associada à divindade que a rege⁵⁶. Esse reconhecimento advém do próprio núcleo da religião e no caso da minha interlocutora tomo como parâmetro não apenas a reverência com a qual eu observava era ela tratada quando a acompanhava em terreiros e em locais públicos, como, também, os depoimentos que coletei durante o trabalho de campo e, ainda, da leitura de comentários no perfil do *Instagram* dela.

Iniciada para *Òṣàlúfón* – versão anciã de *Òṣàlá* ou *Òbàtálà*, termo genérico pelo qual é conhecida a divindade à qual se atribui a paternidade dos seres humanos, mas que também se apresenta sob a forma de um jovem guerreiro conhecido como *Òṣàògìyán* – *Ìyá Àgbà Cici* é reverenciada, na atualidade do Candomblé baiano como uma versão humana da própria divindade. Assim percebo externarem, em especial, os religiosos do *Ilẹ̀ Àṣẹ̀ Ìyá Nasso Ọkà* (Terreiro da Casa Branca).

Os depoimentos coletados ratificaram em sua maioria o que eu corriqueiramente testemunhava durante o trabalho de campo visando à concepção desta tese: as pessoas do próprio Candomblé se referirem à *Ìyá Àgbà Cici* de *Òṣàlá* como um “*Òṣàlá* de saias⁵⁷” ou um *òrìṣà* em Terra. Embora, de fato, essa divindade, por motivos míticos, seja a única a vestir saia, indumentária socialmente reconhecida como feminina no ocidente, não obstante se encontrar associada aqui no Brasil ao gênero masculino.

É fato que a correlação não goza de unanimidade, pois religiosos como o *Mògbà Dadá* Jaques e o percussionista Luan Cleiton Badaró, *Adenan Lógunèdẹ* no *Ilẹ̀ Àṣẹ̀ Olo Omi* apresentam ressalvas. Jaques é taxativo: “orixá é orixá e o pré espírito é o pré espírito”, embora reconheça que as ações e comportamentos das pessoas acabem sendo influenciadas pelos *àwọn òrìṣà* que as acompanham; e “se orixá é ancestralidade, Mãe Cici é um ancestral vivo entre nós” (Jaques, 2023). Badaró afirma que Cici de *Òṣàlá* “é o que ela é e o que o destino e o Orixá proporcionaram pra ela ser”, complementando que não a vê “como Orixá em terra, mas sim um ser encantado, um sobrenatural na terra” (Badaró, 2023).

Entretanto, para outros religiosos do Candomblé baiano, a analogia entre *Élédá*⁵⁸ e *elégùn*⁵⁹ se dá, principalmente, no caso de Cici de *Òṣàlá*, pela fidelidade comportamental

⁵⁶ Assim como ocorreu com Maria Escolástica da Conceição Nazaré, Mãe Menininha do *Gantois*; Maria Bibina do Espírito Santo, Mãe Senhora, “avó de santo” de Cici de *Òṣàlá*, ambas associadas a *Òṣùn*; e em tempos mais recentes, *Ìyá Àgbà* Cidália Soledade e Maria Stella de Azevedo Santos. Esta associada a *Ọdẹ*; aquela a *Ìròkò*.

⁵⁷ Embora no dia a dia, Cici de *Òṣàlá* prefira as calças compridas. Só faz uso das saias quando estar na sua roça de Candomblé ou quando vai para celebração em alguma outra.

⁵⁸ Termo utilizado para se reportar ao *òrìṣà* regente. Pressupõe uma relação no campo da imanência com o elemento identificado como *elégùn*.

⁵⁹ Termo utilizado para se reportar à pessoa iniciada, a que detém um *elédá*.

desta, enquanto *elégùn*, ao arcabouço comportamental do *Élédá* que a rege, como o Dofono Luís Leal do *Ilé Àṣẹ̀ Òba Ilẹ̀ṣà* destacou em sua fala em relação a ela.

Os iniciados no Candomblé apresentam em seus corpos e personalidades traços e características físicas, psíquicas e comportamentais inerentes às divindades que os regem. Desse modo, não raro as identidades se (con)fundam, o que faz com que a comunidade religiosa reconheça em relação a alguns desses iniciados, como tem ocorrido ao longo da história do Candomblé baiano, a própria materialização da divindade entre nós.

Esse fenômeno, além da ocupação do principal cargo de liderança (*iyálòrìṣà* ou *bàbàlòrìṣà*) que porventura o iniciado ou a iniciada venha a ocupar, é favorecido na maioria das vezes pelo fator de dupla senioridade: cronológica e iniciática. Nesse sentido, *Ìyá Àgbà Cici* se beneficia: em 2023, 84 anos de nascimento civil e 51 de nascimento religioso.

Além disso, no caso de Nancy de Souza e Silva em relação ao *òrìṣà* que a rege, as semelhanças arquetípicas entre *Élédá* e *elégùn* não decorre apenas das características comportamentais, mas da semelhança física que os aproximam ao *ìgbín* (caramujo), animal associado ao velho *Òṣàlúfón* e que dá nome a um dos toques que lhe é próprio⁶⁰, musicalizando os penosos passos do Grande *Òrìṣà* que caminha completamente curvado sob o *àlà*, sempre com o apoio do *òpásóró*, uma espécie de bengala divina.

Isso porque a artrose que acometeu, em meados dos anos 1990, o joelho direito de Nancy de Souza e Silva e a levou, por isso, a se aposentar por invalidez para o trabalho como cobradora de ônibus, desde então lhe impôs a caminhar sempre com o auxílio de uma bengala. Caminhando, lembra de fato os passos de um *ìgbín* (caramujo), animal que melhor materializa a calma e a tranquilidade que caracterizam *Òṣàlúfón*, em virtude da lentidão como se locomove, porque assim lhe impõe o corpo que habita, o qual, no entanto, não lhe é empecilho para chegar longe.

Nessa relação interdependente, esses elementos que se mimetizam entre si se revezam metaforizados na composição dos *àwọn oríkì* e dos *àwọn ìtan* que compõem o arcabouço da oralidade no Candomblé, assumindo caráter pedagógico. A pedagogia de *Òṣàlúfón* está em

⁶⁰ *Ìgbín* é, também, o tambor usado nas cerimônias. O toque “é compassado e denota do passo do *igbim*, escargot” (Brandão, 2016, p. 117). Ao *ìgbín* se somam o *batà* e o *ìjẹ̀ṣà* como toques para *Òṣàlá*, conforme Mãe Cici. Entretanto, enquanto o primeiro é exclusivo para *Òṣàlúfón*, os outros dois são mais direcionados a *Òṣàògìyán* e também podem ser tocados para outros *àwọn òrìṣà*: o *batà*, que dá nome ao tambor criado por *Ṣàngó*, é “toque característico no culto de Oiá e Egum”, mas, também, é dançado por *Òṣùn* (*Ibidem*); o *ìjẹ̀ṣà* para *Òṣùn* e *Lógunèdè*, tocando-se “mais rápido para Exu, Ogum, Oiá, Oxóssi, Ossaim, Xangô e Logum Edé” (*Ibidem*). O *batà* se atrela, igualmente, a um solene momento ritual: a entrada dos *àwọn òrìṣà* no barracão, já devidamente vestidos com suas indumentárias sagradas. O termo *ìjẹ̀ṣà*, por sua vez, refere-se, também, a uma das nações do candomblé, da qual um exemplo representativo em Salvador é o *Ilé Àṣẹ̀ Kalé Bokum*, no bairro de Plataforma, subúrbio ferroviário da capital baiana.

constatar que devagar se vai longe, o que implica nos convenceremos do papel da dedicação e persistência em nossos projetos.

Nesse processo de (con)fundação identitária em que *Élédá* e *elégùn* se (con)fundem, há de se observar que a identidade biológica se esvai em relação a ambos. Em Cici, nascida sob o sexo feminino, mas renascida no Candomblé sob um *orúkò*⁶¹ masculino, que passa a ser reconhecida como a materialização de um *òriṣà* que se agrupa no panteão masculino; em *Òṣàlúfón*, o qual não obstante o panteão biológico em que o situam, é o único a vestir saia e, a esconder a face, portar um adê (coroa) à semelhança de certas *àwọn iyágbà*⁶².

Assim, se *òriṣà* desconhece raça, como afirma Cici de *Òṣàlá*, desconhece ainda mais, em tempos atuais, gênero, como há muito se percebe nas roças de Candomblé da Bahia, embora aos *àwọn òriṣà* femininos quando tomam corpos de homens, assim socialmente identificados, seja vetado o uso de saias. Prevalece, assim, no Candomblé baiano o sexo biológico do *elégùn*. A cabeça não tem sexo, mas o corpo, sim. Ao menos assim ali se impõe às divindades, mas sobretudo aos iniciados, os quais assumem funções rigidamente delimitadas pelo fator gênero nos limites das comunidades de Terreiro.

Desse modo, gênero no Candomblé baiano se subordina a uma estrutura que orienta a agência dos atores ali inseridos. Não muito tempo atrás, impunha-se às divindades, como se sabe, apenas as cabeças e corpos das mulheres, sobre as quais se não recaía, admitia-se, única e exclusivamente o fenômeno do transe. Do monopólio feminino na seara do transe que marca os primórdios do Candomblé baiano, parece-me decorrer a naturalidade com que se reconhece a uma mulher, no caso a Nancy de Souza e Silva, a materialização de *Òriṣàlá*, que “representa coletiva e simbolicamente o *poder ancestral masculino*” (Elbein dos Santos, 1975, p. 82, grifo da autora).

1.2.3.1. 50 anos depois, o ápice identitário: *Ìyá Àgbà*

O processo de (con)fundação identitária entre *Élédá* e *elégùn* se não o único, parece-

⁶¹ Termo gritado publicamente pela divindade que rege a pessoa iniciada, na primeira aparição pública após o período de recolhimento, numa celebração conhecida como o “Dia do nome”. Esse termo passa a identificar religiosamente a pessoa iniciada. Diz-se que é o nome africano que, finalmente, recuperamos. Embora no Caderno de Barcos do *Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àganju*, em relação a Nancy de Souza e Silva, conste um *orúkò* associado a *Òṣùn*, o fato é que posteriormente lhe atribuem outro relacionado a *Òṣàlá*, ao qual já me referi e tornarei a fazê-lo no último capítulo desta tese.

⁶² Termo que designa *àwọn òriṣà* identificadas biologicamente como mulheres. A razão para que *Òṣàlúfón* faça uso desses adereços femininos reside em um dos *àwọn ìtan* que narra o uso propositadamente dos mesmos pelo Grande Pai para se passar pela Mãe da Humanidade, *Nàná*, com o objetivo de lhes descobrir os segredos junto a quem e a o quê, a grande *iyágbà*, lidava. A tentativa resultou mal-sucedida e *Òṣàlúfón* se viu condenado pela própria *Nàná* a usar para sempre adereços que identificam as *àwọn iyágbà*.

me ser um dos mais importantes para se galgar a identidade que podemos conceber como ápice identitário no seio do Candomblé. Trata-se de estágio raramente alcançável tanto que na história do Candomblé baiano, conta-se nos dedos as pessoas que o obtiveram. Não me refiro aos cargos comuns à escala hierárquica das roças de Candomblé, já que esses estarão sempre restritos às respectivas roças. Trata-se de estágio que notabiliza alguns expoentes religiosos como espécies de baluartes da própria religião com cuja história passam a se confundir também.

Assim, as identidades *Bàbá Àgbà* e *Ìyá Àgbà* são reconhecidas tacitamente a poucos e a poucas, respectivamente, no Candomblé e se efetivam quando legitimadas pela comunidade religiosa como um todo, pois que não se trata de cargo cuja atribuição ocorre especificamente no interior da roça de iniciação. Trata-se de estágio que aproxima o/a religioso/a do plano ancestral, assegurando-lhe e justificando-se, por isso, as reverências que lhe são dispensadas em vida.

Como observar-se-á adiante, a partir da fala de Pai Bira de *Şàngó*, trata-se de estágio que não se correlaciona necessariamente com os mais distintivos cargos existentes da escala hierárquica do Candomblé, mas decorre da ipseidade apresentada por algumas pessoas que alcançam à ancianidade. Essa ipseidade decorre sobretudo da sapiência demonstrada por essas pessoas anciãs a levá-las, por isso, a serem nominadas griôs, um termo colonial imposto a países africanos vilipendiados outrora pelos franceses, o qual se massificou no Brasil não obstante havermos termos mais apropriados para nos referirmos aos mestres e às mestras dos nossos saberes e fazeres.

1.2.3.2. *Vovó e Ìyá Àgbà sim, griot não! Decolonizando nossa sábia anciã*

A identidade “Vovó Cici” se não se sobrepõe, motiva a de *griot* que chegou naturalmente a Cici de *Òşàlá* diante do cenário de banalização desse termo que verificamos nos dias atuais no Brasil, não obstante no caso da minha interlocutora me parecer mais que justificável, embora igualmente inapropriado pelos argumentos que apresentarei a seguir.

O termo “griô” é aportuguesamento do francês *griot*. Segundo Hampaté Bâ (2010, p. 193), trata-se de “espécie de trovadores ou menestréis que percorrem o país ou estão ligados a uma família”, aos quais cabe difundir música, poesia lírica, contos, bem como animar as recreações populares e a história. São distintos em três categorias a depender das funções sociais que assumem.

Não é meu propósito enveredar neste capítulo pela identidade *griot*, apenas ressaltá-la

como uma das que perpassam inadequadamente a da Vovó Cici, pois que lhe parece ser inapropriada à luz da leitura de Hampaté Bâ (2010), pelos motivos que apresento adiante. Uma rasa leitura do malinês evidencia, inclusive, ser equivocado, como comumente sucede, atrelar a identidade *griot* à senioridade e ancestralidade, conceitos abordados no derradeiro capítulo desta tese.

Assim, trago à baila o termo *griot* porque o percebo na atualidade um tanto quanto banalizado pelo meio acadêmico e também pela militância negra brasileira, aplicado indistintamente às pessoas que se encontram na senioridade, como se o tornar-se *griot* fosse consequência natural da maturidade dos corpos. A condição para se reconhecer um *griot* requer atendimento a uma série de características as quais não necessariamente são alcançadas em fase de senioridade. Essa vai apenas contribuir para aprimorar a prática, mas não para fazê-la aflorar.

No contexto da organização social africana, os chamados *griots*, figuras às quais se reconhece o ofício da palavra, compõem uma classe dentro da casta *nyamakala*⁶³, a evidenciar a importância do papel social que essas figuras assumem em regiões africanas como Mali, Gâmbia e Guiné. Entretanto, para além da banalização que o termo assume no Brasil, em África esses “animadores públicos”, assim apontados por Hampaté Bâ (2010, p. 191), que os considera “agente ativo do comércio e da cultura humana” (Hampaté Bâ, 2010, p. 204), dividem-se em, ao menos, três categorias mediante as quais são diferenciados em função das atividades em que são especializados ou que lhes são reconhecidas socialmente.

Devendo-se destacar, sobretudo, que o próprio autor reconhece que essas figuras – ou grupos no interior dessa classe – não lidam com a palavra como exposto anteriormente, o que se restringe a determinadas figuras sociais no interior da casta, apesar da influência social que exercem. Assim, à semelhança do que me parece ocorrer na atualidade na sociedade brasileira em relação aos produtores de *fake news*, guardadas as devidas proporções, os *griots*, apesar de serem “treinados para colher e fornecer informações”, convertem-se em “grandes portadores de notícias, mas igualmente, muitas vezes, grandes difamadores” (Hampaté Bâ, 2010, p. 195).

Portanto, diferenciam-se entre *Dieli*⁶⁴ e *Doma*. A este último, também conhecido como *Soma*, é atribuído o lugar de verdadeiro conhecedor, o que implica dizer se tratar antes de um generalizador que de um especialista no contexto dentro da lógica social africana. Também

⁶³ Termo geral que se refere às castas ocupacionais históricas entre as sociedades islâmicas da África Ocidental, particularmente entre o povo Mandinga, encontrado na Gâmbia, no Mali e leste da Guiné.

⁶⁴ Termo em bambara que significa sangue. Explica Hampaté Bâ (2010, p. 195) o motivo da analogia: “De fato, tal como o sangue, eles circulam pelo corpo da sociedade, que podem curar ou deixar doente, conforme atenuem ou avivem os conflitos através das palavras e das canções.”

qualificados como “tradicionalistas”, os Doma são “os grandes depositários da herança oral” e se constituem na “memória viva da África”, sendo-lhes “suas melhores testemunhas” (Hampaté Bâ, 2010, p. 174). Dotado de “memória prodigiosa, normalmente também é o arquivista de fatos passados transmitidos pela tradição, ou de fatos contemporâneos” (Hampaté Bâ, 2010, p. 175).

Desse modo, os tradicionalistas-*doma* não devem ser confundidos com “os trovadores, contadores de história e animadores públicos, que em geral pertencem à casta dos *Dieli* (*griots*) ou dos *Woloso* (“cativos de casa⁶⁵)”, pois

Para estes, a disciplina da verdade não existe; e, como veremos adiante, a tradição lhes concede o direito de travesti-la ou de embelezar os fatos, mesmo que grosseiramente, contanto que consigam divertir ou interessar o público. ‘O griot’ como se diz – ‘pode ter duas línguas’” (Hampaté Bâ, 2010, p. 178, grifo do autor).

Trago à tona essa possibilidade de se pensar a figura do *griot* como uma figura importante – é verdade –, mas controversa no contexto social africano, que talvez torne desarrazoada a atribuição do mesmo a figuras da nossa sociedade, como percebo ocorrer em relação a Cici de *Òṣàlá*, por exemplo.

Hampaté Bâ (2010) afirma, que diferentemente do que ocorre em relação ao *griot*, à palavra do tradicionalista-*doma* é reconhecida veracidade sobretudo quando se trata de “transmissão dos conhecimentos herdados da cadeia dos ancestrais.⁶⁶” Nesses casos, afirma o autor, que “o *Doma*, por deferência, dirige-se às almas dos antepassados para pedir-lhes que venham assisti-lo, a fim de evitar que a língua troque as palavras ou que ocorra um lapso de memória, que o levaria a alguma omissão” (Hampaté Bâ, 2010, p. 180). Já presenciei inúmeras vezes Cici de *Òṣàlá* “despachar” água antes de iniciar algum assunto que envolva antepassados, como forma de demonstra-lhes respeito.

Parece-me, portanto, que a concepção de *Doma* que nos é oferecida pelo autor malinês vai ao encontro daquela que Pai Bira de *Şàngó* afirma ser mais apropriada, no contexto *yorùbá*, para nos referirmos a pessoas com o grau de sapiência de Cici de *Òṣàlá* e da

⁶⁵ Hampaté Bâ (*op. cit.*, p. 190) também oferece o termo “os nascidos na casa”. O paralelo com os empregados domésticos brasileiros deve se limitar ao fato de que tanto lá como cá, esse é um termo aplicado aos empregados ou famílias de empregados ligados há muito tempo a uma mesma família. Entretanto, lá não apenas gozavam de liberdade total de ação e expressão, como lhes eram reconhecidos consideráveis direitos materiais sobre os bens dos seus empregadores.

⁶⁶ Nessa sua obra, Hampaté Bâ (2010) previa o desaparecimento dessas figuras em até o máximo 15 anos, em virtude de atos empreendidos pelo poder colonial, ao longo do século XX, que implicaram rupturas no processo de transmissão desses saberes no seio da sociedade africana.

conhecida como Ebômi⁶⁷ Cidália de Ìròkò: Ìyá Àgbà em substituição ao termo que se encontrava em profusão nesta tese, desde o título: *egbômi*, desde a qualificação. Ensinou-me:

A palavra *egbôn* é irmão mais velho ou irmã mais velha. A palavra *àbúrò* é irmão mais novo ou irmã mais nova. A palavra *egbômi* é meu irmão mais velho ou minha irmã mais velha. *Àbúròmi*: minha irmã mais nova ou meu irmão mais novo. Dentro da cultura yorùbá não existe dois iguais. Eu sou mais velho que minha irmã, poucos dias. Então, eu sou *egbôn* dela. Ela é minha *àbúrò* porque ela é minha irmã mais nova, mesmo sendo de mais idade biológica que eu.

Quando um irmão mesmo na família biológica é mais velho, poucos anos, é o irmão mais velho e os outros são os irmãos mais novos. Mas quando esse já transcende, que é muito mais velho. Então esse próprio irmão mais velho é chamado de Pai. Enquanto que esse irmão mais velho trata os mais novos como se fossem filhos. Dentro da cultura antiga, *yorùbá*, é exatamente isso. Existe um equívoco, para não dizer erro absurdo, quando, por exemplo, as pessoas jovens chamam muitas *Àgbà*: “ah, *egbômi* fulana”, achando que estão dando um grande tratamento. Não, não estão! Falam e assim ficou por *n* outras razões, acomodações.

Já *Àgbà* é uma pessoa de idade a princípio e uma pessoa de saber, porque a princípio é uma pessoa que viveu mais, ela sabe mais. Ela tem mais sapiência das coisas, ela tem mais sabedoria, visto aí minha irmã Cici com todos os louvores. Na realidade, eu nem colocaria a *Àgbà* Cici, eu colocaria a *Ìyà Àgbà* Cici, a “mãe velha” Cici. Essa Mãe Velha é como se estivesse falando, dentro da cultura, da filosofia antiga, a mãe sábia, porque as mães são sábias.

Ìyà Àgbà é uma mulher de idade e muita sábia. Uma mulher velha, uma anciã sábia, com muita sabedoria. Não é sabedoria das letras, da cultura, do intelectual, é sabedoria do que sabe do que está nas estrelas, do que sabe das raízes, do que sabe o que o vento quer dizer, do que sabe o que o ar está pronunciando, a fala, o silêncio. Aquele tipo de silêncio que significa. Isso só uma *Ìyà Àgbà*, um *Bàbá Àgbà*, saberá (Silva, U. G., 2023a).

Portanto, sob essa lógica: *Ìyà Àgbà* Cidália, *Bàbá Àgbà* Agenor Miranda, *Ìyà Àgbà* Sinha⁶⁸, *Ìyà Àgbà* Cici. A **tabela 1** (tabela identitária) evidencia o estágio *Ìyá Àgbà* como ápice identitário de Nancy de Souza e Silva que, no período entre 1972 a 2023, galgou todos os degraus hierárquicos do Candomblé, assegurando, por isso, o cargo de *Ọtun Ìyá Ilé fun* na roça em que se iniciou. À progressão religiosa no âmbito do Candomblé baiano se interseccionaliza o cargo de *Ìyápètèbí* sobre o qual discorro mais adiante, bem como a identidade secular de Vovó que se alicerça sobre todo esse arcabouço identitário alcançado graças ao Candomblé:

⁶⁷ Aos de fora da religião, o correto é pronunciar *Egbôn*, pelos motivos expostos na citação adiante no corpo textual.

⁶⁸ Embora nesse caso, não obstante lhe reconhecer nesse lugar de mais alto grau de sabedoria, preservo no texto “Ekedy Sinha”, por se tratar de prenome pela mesma já adotado oficialmente e pelo qual é conhecida.

Tabela 1 – Identidades interseccionalizadas em *Ìyá Àgbà* Cici de *Òṣàlá*

<i>Ìyá Àgbà</i>							
Identidades civis			Títulos e homenagens obtidos na esfera pública	Graus hierárquicos do Candomblé <i>kétu</i> já alcançados	Identidade religiosa Candomblé <i>kétu</i> (<i>orúkọ</i>)	Cargos obtidos no Candomblé(*) e no Culto de Ifá (**)	
Nancy de Souza e Silva	Cici	Vovó	Enredo de Escola de samba	<i>Ègbón</i>	<i>Ìwín Ibijare</i>	<i>Ìyápètẹ̀bɛ́**</i>	
			Doutora <i>Honoris causa</i>				
			Cidadã soteropolitana				
							<i>Qtun Ìyá Ilé fun*</i>
		<i>Ìyàwó</i>					
		<i>Abiyán</i>					
IDENTIDADES FAMILIARES							
Cici							
Nancy de Souza e Silva							
Nancy D'Almeida de Souza e Silva							

Elaborado pelo autor

Entretanto, a celebração pelos 50 anos de iniciação da atual ocupante do cargo de *Qtun Ìyá Ilé fun*⁶⁹ (Silva, N. S., 2023d) ocorreu ao final do ciclo das Águas de *Òṣàlá* no *Ilẹ̀ Àṣẹ̀ Òpó Aganju*, no terceiro domingo de *Òṣàlá*, em 13 de novembro de 2022. Tratou-se de uma celebração conjunta, já que incluiu a hoje *Ìyálàṣẹ̀* da roça, Maria de Fátima Daniel de Paula, Mãe Nininha, que à época de seu recolhimento contava apenas com 12 anos enquanto Vovó Cici, 32⁷⁰.

⁶⁹ Cargo específico da Casa de *Òṣàlá* cuja função na roça de Candomblé é a pintura dos corpos *àwọn iyàwó* quando da apresentação pública dos mesmos. Atua pela *Ìyá Ilé fun*, na ausência desta. Na ausência de ambas, atua a *Òsì Ìyá Ilé fun*.

⁷⁰ Não obstante terem sido recolhidas juntas, o barco da minha interlocutora foi o segundo a sair no *Ilẹ̀ Àṣẹ̀ Òpó Aganju* (em 2 de fevereiro de 1972) enquanto o que traria a então menina Nininha seria o terceiro, saindo em 29

Da celebração fez parte, ainda, a missa em ação de graças celebrada pelo Reverendíssimo Padre Lázaro Muniz, na Igreja Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, no Pelourinho, em Salvador, na manhã da sexta-feira, 11 de novembro de 2022 (figura 8).

Figura 8 – Card (*Àádóta Odún*) de *Ìyá Àgbà Cici* e *Nininha de Òṣàògíyán*

ILÉ AXÉ OPÓ AGANJU
BÁBALORISÀ BALBINO DANIEL DE PAULA

ÀÁDÓTA ODÚN

O Ilé Axé Opô Aganju, na pessoa de seu Bábálòrìṣà, Balbino Daniel de Paula, Obaràyí, tem a honra de convidar V.Sa. e família para as celebrações alusivas aos 50 anos de iniciação da Ìyá efun Nancy de Souza e Silva (Vovó Cici de Òrìṣà Olúfôn) e da Ìyálasé Maria de Fátima Daniel de Paula (Mãe Nininha de Òrìṣà Ògíyán).

Missa em Ação de Graças, a ser celebrada pelo Revmo. Padre Lázaro Muniz
Quando: Sexta, 11 de novembro de 2022
Horário: 10h
Local: Igreja Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, Largo do Pelourinho, Salvador, BA

Pilão de Òrìṣà Ògíyán Encerrando o ciclo das Águas de Orìṣànlá-Obátalá
Quando: domingo, 13 de novembro de 2022
Horário: 18h
Local: Ilé Axé Opô Aganju, rua Saketé, 36, Vila Praiana, Lauro de Freitas, BA

Àwà ní ìbí tí àwà lòm,
nìòrípè à duro lójiká,
awò n'ti wòn wá síwàgú wá.

Estamos onde estamos hoje,
porque estamos sobre os ombros
dos que vieram antes de nós.

Fonte: Acervo do autor.

1.3. DA LETRA À VOZ: ASSIM NASCE O CONTO EM CICI DE ÒṢÀLÁ

Importante ressaltar que Cici de *Òṣàlá* não busca cargos, os cargos lhe buscaram em virtude do gosto pelo aprendizado que alicerça e sustenta a eloquência que ela demonstra

de fevereiro do mesmo ano, conforme consta anotado no registro do Livro dos Barcos daquela roça de Candomblé (Barabô, 2009, p. 259).

⁷¹ Card encomendado por mim a Junior Pakapym, *Tata Kumbakeji* do *Nzo Omomboya*, no Engenho Velho da Federação. Sobrinho biológico e herdeiro religioso de Makota Valdina, Pakapym figura nos dias atuais como um dos mais expressivos artistas plásticos oriundos do Candomblé baiano, mais especificamente do Candomblé baiano de nação Angola. Utilizamos esse card para divulgar as celebrações no Instagram do *Ilé Axé Opô Aganju* e no da própria Cici. Entretanto, o convite que foi entregue em mãos às autoridades religiosas, alguns levados por mim, seguiu modelo adotado e aprovado para cerimônias ali anteriormente comemoradas alusivas aos quinquentenários religiosos. Não obstante o texto do card ter sido me repassado por uma autoridade da roça do Candomblé e se encontrar divulgado no perfil do Instagram dela, consta um equívoco em relação ao cargo ali assumido pela minha interlocutora, que, na verdade, é *Otun Ìyá Ilé fun*.

diante das mais diversas plateias. Entretanto, o aprendizado em Cici de *Òṣàlá* não advém apenas da vivência cotidiana na roça de Candomblé e do domínio de práticas e saberes que essa vivência lhe propiciou. Chega-lhe, também, por meio da leitura. Cici de *Òṣàlá* é uma leitora.

Uma boa leitora no sentido em que demonstra discernimento crítico a respeito do que lê. A ponto de recomendar a leitura ora de “Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns”, de Pierre Verger; ora de “Ifa Divination: Communication Between Gods and Men in West Africa”, a depender da natureza da pesquisa dos que lhe procuram no Espaço Cultural Pierre Verger. Não à toa o título deste capítulo faz menção a Cici leitora ao optar pela expressão que ela incorporou ao seu arcabouço oral a partir do arcabouço bibliográfico do seu Pai Fatumbi.

Observa-se, assim, que não obstante Cici de *Òṣàlá* ser legitimada e reconhecida pelo Candomblé baiano como emblema desse processo comunicativo sustentado pela memória e que se constitui em elo entre o ontem, o hoje e o amanhã, em que se constitui a oralidade, ela encontra na escrita uma das fontes do seu saber.

Desse modo, Cici de *Òṣàlá* evidencia que não obstante as comunidades de Terreiro serem identificadas como espaços quase que exclusivamente orais e as pessoas ali sejam “imaginadas” como restritas à arena da oralidade, trata-se de processos – escrita e oralidade – que mais se complementam que se dicotomizam.

Nesse sentido, é à escrita que *Ìyá Àgbà* Cici recorre primordialmente visando estruturar os contos que encantam platéias. Como aquele abaixo (**figura 9**) em que nos conta da predileção de *Èṣù* pelo galo, em virtude da ipseidade familiar apresentada por esse animal. Essa ipseidade implica não apenas criatividade, mas o dinamismo (no caso um dinamismo biológico), peculiar ao próprio *òriṣà*, em que se constitui a figura do *Akíkó Dudu*, como Cici de *Òṣàlá* identifica o galo preto:

Figura 9 – Manuscritos de Ìyá Àgbà Cici: Èsù e o galo preto

Escrevi o galo Preto (AKIKÓ DUDU)
 Escri andava no mundo sempre cantando novidades e gritando dentro de sua cabeça. Viviu cansado da mesmice dos seres vivos, e pensava eles fazem as coisas sempre igual não inventam e nem mudam nada! Naquela tarde quando a noite se aproximava ele percebeu que uma grande chuva estava se aproximando, então ele resolveu procurar um abrigo. Então ele viu uma casa à beira do caminho que ele pegava. Batendo na porta da casa foi recebido por animal

peludo e rabudo, ele então perguntou...

Como é seu nome?

- Macaco

E teu pai?

- Macaco

E tua mãe?

- Macaca

E seus irmãos?

- todos macacos.

Ele viu as costas e foi embora sem dizer nada.

Não iria passar a noite na casa onde todos os habitantes têm o mesmo nome.

Escrevi não gostava de pessoas que os animais sem ideias ou novidades.

Criatividades. Andou, andou e bateu em outra porta, e foi recebido por outro animal.

- Boa tarde! Ando procurando abrigo, pois uma tempestade se aproxima, como é teu nome?

- Elefante

E teu pai?

- Elefante como eu

- E tua mãe?

- Elefante também

- E seus irmãos?

- São 3 elefantes, elefante e elefante

- Ora bolas saiu Escrevi errado

com a família do presmo kare.

Andou mais um pouco e encontrou outra casa onde

foi recebido por uma pequena

ave de plumagem inteiramente

negra.

Olá! Sou Escrevi, preciso de um abrigo para a noite, pois não tenho um grande temporal.

Como é seu nome?

- Galo Preto (AKIKÓ DUDU)

e sua mulher?

- Galinha

E seus filhos?

- Isso depende da idade,

os mais velhos chamam frango

das meninas, os mais novos

chamam pintos e os novinhos são

os pintinhos.

- Estou encantado com

a sua resposta. Escrevi passou

a noite naquela casa e

gracias a este fato, ele

passou a considerar ^o esse

animal favorito. AKIKÓ DUDU

Fonte: Caderno de escritos da Ìyá Àgbà Cici

Essas identidades que perpassam a figura da Ìyá Àgbà Cici é que a levam a se

diferenciar das demais. Daí Silva, T. T. (2007, p. 73) afirmar que “a identidade se alimenta da diferença” e que ambas – identidade e diferença – se encontram na arena da indeterminação e instabilidade assim como a linguagem da qual dependem. Portanto, o processo de diferenciação é o que produz a identidade e a diferença, guardando estreita relação com processos mediante os quais se busca assegurar ou reafirmar o poder, como os aventados por Silva, T. T. (2007) e poetizados por Caetano Veloso na letra da canção aludida. São processos que encontram arrimo precioso na linguagem no intuito de delimitar fronteiras no campo social: nós e outros; tradicionais e modernos etc.⁷²

Daí, Vovó Cici não raro em suas narrativas situar “sua cultura” no lado dos “afro-tradicionais”, diferenciando-se dos “afro-contemporâneos”, enaltecendo o *Ilê Àṣẹ̀ Ìyá Nasso Okà* (Terreiro da Casa Branca) como matriz do Candomblé *Kétu* no Brasil (Silveira, 2006)⁷³; e, conseqüentemente, as roças que da Casa-mãe descenderam diretamente (*Ilê Ìyá Omi Àṣẹ̀ Ìyámase* – Gantois; e *Ilê Àṣẹ̀ Òpó Àfònjá*) ou indiretamente, como é o caso da roça de Cici, o *Ilê Àṣẹ̀ Òpó Àganju*, que descende do *Ilê Àṣẹ̀ Òpó Àfònjá*.

Embora o Gantois e o *Ilê Àṣẹ̀ Òpó Àfònjá* surjam como desdobramentos da Casa Branca, esses três Terreiros de Candomblé baiano compõem a tríade da nação *kétu* que na Bahia foram alvo de precursoras pesquisas antropológicas e históricas – de Raimundo Nina Rodrigues a Pierre Fatumbi Verger, passando por Edson Carneiro e Ruth Landes e, mais recentemente, Renato da Silveira. Além de serem privilegiados (os Terreiros e seus líderes religiosos) nas artes plásticas (Carybé), na música (Assis Valente e Dorival Caymmi) e na literatura (Jorge Amado) que se fez na Bahia, lograram e ainda logram visibilidade em detrimento aos Terreiros de outras nações, não obstante esses outros se encontrarem mais notabilizados na atualidade.

O processo de desdobramento e/ou dissidência que levou na Bahia à formação dessa tríade contribuiu para que, em tempos atuais, esses Terreiros divirjam entre si, mesmo que minimamente, em processos rituais. Não obstante, construiu-se uma narrativa em torno dos mesmos de modo a distingui-los como mais fieis aos legados africanos, mesmo que percebamos no interior das comunidades persistências do hibridismo aventado por Bhabha (1998).

Hibridismo que a etnografia nos evidencia persistir em corpos – físicos e edificadas – e em memórias, levando-nos, portanto, a concluir pela falácia da pureza *Kétu*. O que não

⁷² Importante priorizar a conjunção “e” à preposição “versus”, pois mesmo em campos opostos, ambos se retroalimentam.

⁷³ Embora já comecem a surgir controvérsias em relação a essa primazia (Castillo, 2017).

significa demérito para as ditas Casas tradicionais do Candomblé baiano. Muito pelo contrário. São espaços-comunidades que, por surgirem sob o manto do colonialismo parecem se situar no “terceiro espaço” a que alude Bhabha (1998), pois que não são determinados unilateralmente pela identidade hegemônica: a diferença neles introduzida nos possibilita o questionamento dos mesmos.

Em Salvador, especificamente, a cultura hegemônica é tão candombledizada quanto o inverso, o que se reflete nas mais diversas naturezas de corpos afro-diaspóricos que daí emergem. Vovó Cici é um desses corpos. A carioca, que contestando fronteiras imaginadas, tornou-se e se torna baiana cotidianamente e assim convence todo (o) mundo com seu gingado identitário. Mas só de fé, nada de ceticismo.



Dentre as várias expressões pelas quais Cici de *Òṣàlá* se notabilizou, a que intitula este capítulo é uma delas. Impõe-nos, assim, reflexões acerca do que seria ou sobre o quê se fundamenta essa afro-tradicionalidade sob cujo manto minha interlocutora se abriga de modo a se distinguir dos que identifica como afro-contemporâneos.

Há de se observar preliminarmente que a percepção do que seja tradicional é compartilhada quase que ao mesmo nível pelo público interno e externo em relação a instituições seculares como, por exemplo, tribunais, câmaras legislativas e universidades; e, no âmbito das religiosas, notadamente em relação às denominações cristãs, ao Catolicismo em especial, dada a histórica legitimidade social que asseguram em nossa sociedade.

Entretanto, no Candomblé, a noção do que seja tradicional se limita à percepção dos próprios fiéis restrita notadamente às comunidades das quais descendem e/ou se encontram inseridos. Logo, a percepção desses é moldada acerca das: (a) contínuas e específicas práticas litúrgicas que vêm adotando ao longo dos anos no âmbito das próprias comunidades; ou (b) comunidades de Terreiro de forma mais ampla no que concerne àquelas práticas rituais generalizadas adotadas independentemente de nação, a exemplo da realização do *ṣiré* que antecede ao transe nas celebrações públicas, por exemplo.

Trata-se, portanto, de um arcabouço que reúne práticas rituais ou simbólicas reguladas por normas tácitas ou abertamente aceitas que introjetam valores e normas comportamentais através da repetição (Hobsbawm, 2008). Desse modo, a tradição se alicerça sob os princípios de uma suposta antiguidade concomitantemente à persistência que apresentam ao longo das

gerações. Logo, no caso do Candomblé baiano, *lato sensu*, a noção do que seja tradicional se encontra invariavelmente atrelada à gênese do seu aparecimento, o que não implica dizer que tradição seja tão antiga quanto as próprias instituições.

Nesse sentido, não raro se ouve referência (e reverência) às Casas tradicionais da Bahia. Contudo, embora essa noção de tradicionalismo seja compartilhada por roças baianas de Candomblé de diferentes origens étnicas africanas, são aquelas que compõem o originário tripé *Kétu* na Bahia às quais se reconhecem, salvo melhor juízo, como espécies de guardiãs emblemáticas dessa tradição: *Ilê Àṣẹ̀ Ìyá Nassò Ọkà* (Casa Branca), *Ilê Ìyá Omi Àṣẹ̀ Ìyámásse* (Gantois) e *Ilê Àṣẹ̀ Ọpó Àfònjá*.

Ressalte-se, no entanto, que não obstante serem originárias de um mesmo tronco étnico, essas três Casas não compartilham exatamente as mesmas práticas rituais litúrgicas ou se diferem muito sutilmente uma das outras. Desse modo, embora à primeira análise pareçam idênticas sob o aspecto ritual, destacam-se pela ipseidade, limitando-se, em síntese, ao aspecto cronológico e à matrifocalidade o tradicionalismo atribuído ou reconhecido às mesmas. Contudo é desse tripé que Cici de *Ọ̀ṣàlá* vai forjar a ideia de tradição, a partir, portanto, dos 32 anos quando se inicia no Candomblé baiano de nação *Kétu*.

2.1. A BASE DA TRADIÇÃO EM CICI DE Ọ̀ṢÀLÁ: O ILÊ ÀṢẸ̀ ỌPÓ ÀFỌNJÁ

Cici de *Ọ̀ṣàlá* afirma que é de um tempo em que o trânsito de *abíyán* ou iniciados era rigidamente coibido em outras roças de Candomblé que não fosse aquela à qual se encontrassem vinculados, considerando aí à Casa-matriz da qual porventura a roça descendesse. E a partir do período em que pudessem transitar em outras roças, iam acompanhados sempre por seus mais velhos. Desse modo, é que se induz que o conceito de afro-contemporaneidade ao qual Cici de *Ọ̀ṣàlá* se contrapõe, distinguindo-se como afro-tradicional muito provavelmente advém da sua maturidade religiosa, em que passa a transitar sozinha em roças de Candomblé diversas, as quais analisa (mas não critica, devo ressaltar) tendo como parâmetro a sua própria.

Há de se observar, ainda, que por toda sua jovem fase adulta, ainda no Rio de Janeiro no período que antecedeu a sua iniciação, minha interlocutora era frequentadora contumaz dos mais diversos espaços de cultos afro-brasileiros cariocas. Ela própria se reporta a esse período como resposta a minha reflexão de que afro-contemporaneidade é conceito atemporal. Porém, a iniciação no Candomblé baiano de nação *kétu*, no *Ilê Àṣẹ̀ Ọpó Àganju*, Casa descendente da então já tradicional àquela época *Ilê Àṣẹ̀ Ọpó Àfònjá*, fê-la encontrar aí os parâmetros para a

afro-tradicionalidade em que se situa, levando-a a perceber distinções desde aquela época entre o Candomblé baiano e o Candomblé carioca.

Apesar de ter se tornado notório como um Terreiro de Candomblé baiano, induzindo muitos a considerarem a roça inaugurada em 1910 no bairro soteropolitano de São Gonçalo do Retiro, como a matriz *Òpó Àfònjá* no Brasil, o fato é que o *Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àfònjá* foi fundado em 1886, na Pedra do Sal, Rio de Janeiro. Ambos foram fundados pela dissidente do *Ilé Àṣẹ̀ Ìyá Nasso Okà* (Terreiro Casa Branca), Eugênia Anna Santos, Mãe Aninha, que apenas na primeira década do século XX é que viria a inaugurar a roça de São Gonçalo do Retiro (Passos, 2022). Desse modo, preliminarmente à iniciação, conforme relato que trago no último capítulo desta tese, Cici de *Òṣàlá* recorda ter sido conduzida à roça carioca, na ocasião já localizada em Coelho da Rocha, onde permanece até hoje, à época liderada por Cantulina Garcia Pacheco.

2.1.1 Entre tradições, invenções e rupturas: o *Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àfònjá*

Essa matriz religiosa à qual a afro-tradicional *Ègbón* Cici de *Òṣàlá* se encontra religiosamente vinculada é, contudo, dentre aquelas do tripé *Kétu*, a que “inventou” a tradição dos *Mógbà* de *Ṣàngó*, rompeu os costumes de o *ṣiré* ser restrito apenas a mulheres e o da realização de missas católicas, banindo de seus limites as imagens católicas. Distingue-se, assim, daquela da qual descende, a matriz da nação *Kétu*, assim reconhecida pela própria *Ìyá Àgbà* Cici de *Òṣàlá*, o *Ilé Àṣẹ̀ Ìyá Nasso Okà* (Terreiro Casa Branca).

Aqui, portanto, há de se diferenciar a tradição do costume nos termos que nos propõe Hobsbawm (2008). E o Candomblé baiano de nação *Kétu* me parece um ótimo campo para lançar reflexões acerca desses conceitos. Pois diferentemente da invariabilidade que caracteriza o que podemos conceber como tradição, o costume se permite às mudanças ao longo das gerações em consonância com os contextos históricos que passam a ser vivenciados. Os costumes vão ao encontro do dinamismo social que se impõe à sobrevivência das próprias comunidades (Hobsbawm, 2008), sobretudo em uma época em que as pessoas iniciadas devem dedicar mais tempo ao mundo secular que ao religioso⁷⁴.

Se o Candomblé baiano de nação *Kétu* é um ótimo campo para lançar reflexões acerca

⁷⁴ Na atualidade, testemunho em Salvador polêmica que alcançou as redes sociais, em torno da adoção de uma máquina depenadeira de frango por uma roça de Candomblé. De um lado, diz-se haver as pessoas que criticam, dentro da própria religião, a introdução de um equipamento como o aludido alegando afronta à tradição; de outro, as que ressaltam a adoção, já há algum tempo, por várias, se não por todas, roças de Candomblé de uma série de equipamentos modernos: liquidificadores, fogões.

dos conceitos apresentados pelo autor francês, o *Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àfònjá*, em especial, é melhor ainda. Não só em relação às “tradições inventadas” como para pensarmos que os costumes robustecem essas tradições, exigindo-nos que sejam pensados não apenas como meras molduras. Pois mesmo que a moldura (o costume), não se confunda à arte e ao traço artístico (a tradição) ali emoldurado, sugere uma indissociabilidade aos olhos daqueles que se habituaram originariamente vê-los alinhados.

Logo, se no *Òpó Àfònjá* e das Casas descendentes foram banidas as missas e os santos católicos do calendário litúrgico e das paredes, respectivamente; não foram do cenário mental de muitos dos iniciados nessas Casas do tempo da iniciação. Todas as manhãs, antes de levantar da cama, Cici de *Òṣàlá* reza com um terço entre as mãos. Anualmente não só encomenda como comparece a missas em memória de membros familiares ou afetivos dela na Igreja de São Pedro, na Praça da Piedade, em Salvador. Não raro, abençoa-me em nome de “São Francisco, que é meu Pai *Ìròkò*”. Como destacado no capítulo anterior, a comemoração pelos 50 anos de iniciada incluiu missa de ação de graças na Igreja Nossa Senhora dos Homens Pretos.

Entretanto, durante o trabalho de campo não apenas observei a manutenção de vínculos católicos pela *Ìyá Àgbà* Cici, como por bisnetas de Maria Bibiana do Espírito Santo, Mãe Senhora, residentes, inclusive, nos limites do *Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àfònjá*. Contudo, todas são mulheres que dão lógica à aclamada tradição do Candomblé baiano. Por outro lado, uma vez que os argumentos da militância política negra nem sempre encontram guarida junto ao *corpus* afro-religioso, trata-se de um tema que impõe repensarmos as nuances do sincretismo afro-católico na contemporaneidade, o que não é nosso propósito aqui.

Em 2015, em artigo publicado pelo Jornal A Tarde, em Salvador, a então *Ìyálòrìṣà* do *Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àfònjá*, Maria Stella de Azevedo Santos, publicou o artigo “Presença sim, Presente não”. Propunha-se à comunidade candomblecista não apenas repensar a oferta de presentes, muitos dos quais envoltos ou fabricados em materiais poluentes como plástico ou metal, como deixá-los de oferecer. Abriu-se, assim, uma discussão sobre o que passaram a chamar “oferendas responsáveis”, propondo-se substituir, por exemplo, o alguidar por folhas ou outros elementos orgânicos quando das oferendas entregues em meio à natureza.

Ainda tomando o *Òpó Àfònjá* como parâmetro, percebe-se que a análise da temática da tradicionalidade se torna mais complexa se observarmos que o *Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àganju*, roça de Candomblé que daquela descende e na qual se iniciou Nancy de Souza e Silva, incorpora cultos não verificados na matriz. Refiro-me especificamente aos cultos dos Caboclos e dos ancestrais *Egúngún* incorporados ao corpo litúrgico da roça localizada em Lauro de Freitas

em virtude dos vínculos ancestrais familiares do *Bàbálóriṣà* Balbino Daniel de Paula.

Logo, a tradição no Candomblé não se impõe rigidamente na relação da roça matriz com as filiais. No entanto, apesar de o princípio da ancestralidade inviabilizar a possibilidade de relações horizontais, afasta na mesma proporção a rigidez da verticalidade ao justificar observância à realidade ancestral individual dos futuros líderes, quando da constituição de suas próprias roças.

Não obstante, evidencia-se que a afro-tradicionalidade parece se insurgir tacitamente contra atos afro-contemporâneos levados pelos mais jovens, perpetrados ou que tentam se insinuar, inclusive, no âmbito das próprias comunidades. Baseia-se, assim, numa espécie de ortodoxia a não admitir variabilidade em práticas rituais que se repetem desde outrora, desde o modo como se batem os atabaques àqueles como se entoam os cânticos ou evoluem os passos das danças. Observe-se, ainda, os limites impostos aos membros da comunidade considerados fatores como senioridade iniciática e gênero e que legitimam uma série de dogmas observados no interior do Candomblé.

2.1.2 Tradição como conveniência ou dogma?

Em Cici de *Òṣàlá* essa ortodoxia não é gratuita pois se justifica em harmonia com o todo complexo: cada passo de dança, cada movimento das mãos e dos pés, em consonância ao que se ouve e ao que se toca e como se toca. É o que justifica o *ṣiré* não como um mero círculo no sentido anti-horário, mas como uma forma de assim se mover de volta ao passado ao encontro de ancestrais imemoriais, encabeçado conforme o critério da senioridade iniciática. Um todo complexo que se coaduna com a cosmogonia iorubana difusa em *àwọn ìtan* dos quais a *Ìyá Àgbà* Cici demonstra significativo domínio.

Desse modo, parece-me que na concepção da *Ìyá Àgbà Cici de Òṣàlá* o afro-contemporâneo diz respeito a atos que denunciam a falta de compreensão desse todo complexo por parte da atual geração do Candomblé, menosprezando ou desvirtuando práticas que conferem lógica a reverência ao sagrado. Ressalte-se, como já afirmado, que essa percepção da *Ìyá Àgbà* Cici deve ser relativizada, vez que toma como parâmetro a matriz religiosa de onde provém. Ademais, observe-se que o discurso da tradição advém de uma conveniência visando a distinguir as primeiras roças de Candomblé daquelas inauguradas posteriormente e que, por isso, sem contar em seus quadros com descendentes africanos, desconhecem os preceitos litúrgicos como se crê legados pelos ancestrais africanos àquelas primeiras.

Preservar a tradição não implica, contudo, isolar-se no passado, ignorando ferramentas da contemporaneidade que podem, inclusive contribuir para essa preservação. Nesse sentido, no atual momento do Candomblé baiano a afro-tradicional e octogenária *Ègbón Cici de Òṣàlá* é que, provavelmente, mais e melhor se destaca no uso de uma ferramenta tecnológica que surge no Brasil em 2010: o *Instagram*, rede social altamente massificada entre seguidores do Candomblé.⁷⁵

Desse modo, é que tomo o encontro da *Ìyá Àgbà Cici de Òṣàlá* com a tecnologia massificada no início do século XXI como mote para principiar o capítulo dedicado a *Ògún*, divindade à qual os seguidores do Candomblé reconhecem como patrono da tecnologia. Pois foi com um *post* inspirado pela versão afro-brasileira desse *òrìṣà*, São Jorge, que minha interlocutora inaugurou sua rede social em abril de 2022.

Como se observará, também, foi com essa divindade do panteão iorubano que primeiro ocorreu o contato da minha interlocutora, ainda na infância; merecendo destaque neste capítulo o encontro da mesma, às portas da Rádio Nacional, no Rio de Janeiro, com aquela que viria se tornar *Ègbón Kutu de Ògún*, uma das principais referências de Cici de *Òṣàlá* no Candomblé baiano e, em especial, do Terreiro Casa Branca. Ademais, como afirma Cici, se foi *Èṣù* quem a primeiro pediu em casamento, foi, no entanto, *Ògún* quem finalmente a desposou. Como, onde, quando e porquê, mais adiante explicitarei.

2.2. CICI DE ÒṢÀLÁ PÓS-PANDÊMICA: A TRADIÇÃO INSTAGRAMÁVEL

Ao mesmo tempo em que nos possibilitam acessar preciosidades de outrora, ao propiciarem a veiculação de modismos da contemporaneidade, as novas tecnologias de informação favorecem e estimulam a ostentação cibernética. Exigindo prática célere de postagem, as redes sociais desencorajam pesquisas ao passado ali preservado mesmo que saibamos que o alcançaremos em menos tempo que o despendido se fôssemos a um arquivo físico. Desencorajam, inclusive, senso crítico acerca das postagens divulgadas. Assim, o presente, seduzido não raro por modismos efêmeros, ousa sempre afrontar o passado acusando-o de obsolescência.

Contudo, no âmbito do Candomblé, segundo Ekeddy Sinha, o moderno nem sempre pareceu tão reverenciado quanto nos dias atuais. Reporta-se ao “Seu” Luiz da Muriçoca, líder

⁷⁵ Durante a fase de escrita desta tese, a neta de Cici, Kayanara Leeb, inaugurou em 18 de julho de 2023, o perfil Cici de Oxalá no *Tik Tok* [tiktok@cicideoxala](https://www.tiktok.com/@cicideoxala), aplicativo de compartilhamento de vídeos curtos. Em 13 de julho de 2024, data em que concluí a revisão desta tese; portanto, quase um ano após a criação do perfil na aludida plataforma, Cici já contava ali com 42.900 seguidores.

do *Ilé Àṣẹ̀ Igbà Ògún*⁷⁶, e aos discos por ele gravados em fins dos anos 1960 e início dos anos 1970, para afirmar que à época a comunidade religiosa criticou o *bàbàlòrìṣà* por entender que o mesmo estava divulgando o que não deveria (informação verbal)⁷⁷.

Todavia, o que parece hoje a Ekedy Sinha é que aquele *bàbàlòrìṣà* estava se apropriando de uma tecnologia da época para não apenas preservar uma forma e modo de cantar para os *àwọn òrìṣà*, como fazer chegar esse patrimônio imaterial às gerações futuras, passando a ser referência para os mais velhos do futuro, como, de fato, parece ocorrer no início do século XXI, com a minha interlocutora, Cici de *Òṣàlá*.

Em tempos de comunicações instantâneas propiciadas pelas redes sociais, as quais contam com adesão maciça no interior dos grupos religiosos, parece-me haver uma maior permissividade em relação às novas tecnologias da informação, principalmente quando envolve o uso pelos mais jovens⁷⁸. Apesar de frequentemente se autoconceituar afro-tradicional para se diferenciar dos afro-contemporâneos, como os qualifica, Cici de *Òṣàlá*, desde o advento da pandemia da covid-19, vem assegurando destaque na rede social *Instagram*.

Esse encontro, no ano de 2020, durante o período de isolamento imposto pela pandemia da Covid-19, em que a *Ìyá Àgbà* Cici recebia pessoas à distância e apenas aquelas que lhe levavam suprimentos alimentares e higiênicos, foi-lhe propiciado por um afro-contemporâneo: o neto por afeição Matheus Rodrigues Sallun. Nascido em 1999, Sallun foi iniciado em 2017 para *Yemoja* na mesma roça de Candomblé da avó Cici, embora “virou no santo”⁷⁹ pela primeira vez em 2014 no Tumba Junsara⁸⁰ numa celebração que a acompanhou lá.

Naquele mesmo ano, em que vimos emergir o modismo das *lives*, Cici de *Òṣàlá* participou, como convidada, de sua primeira *live*. A convite da contadora de história Kemla Baptista e titular do canal do *Youtube* “Caçando Estórias”, onde a *live* se encontra disponível⁸¹, o encontro virtual ocorreu em 26 de julho de 2020, durou 2h31min54 e teve

⁷⁶ Localizado no Vale da Muriçoca, área do Engenho Velho da Federação, essa roça de Candomblé soteropolitana embora aparentemente conservada, encontra-se de portas cerradas há algum tempo.

⁷⁷ Informação prestada por Gersonice Ekedy Sinha Azevedo Brandão em diálogo com Fernando Batista dos Santos, em julho de 2023.

⁷⁸ A maciça adesão dos membros da religião, enquanto cidadãos inseridos em uma sociedade que tem que lidar cada vez mais, no dia a dia, com as novas tecnologias de informação, a ressignificar o modo e a forma de se comunicar como desde então ocorria entre elas e eles, implicaria afronta à tradição ou readequação de costumes?

⁷⁹ Expressão comum entre os seguidores do Candomblé baiano para dizer que entraram em transe.

⁸⁰ Roça de Candomblé soteropolitana de nação angola, localizada no Engenho Velho de Brotas, nas imediações da Fundação Pierre Verger.

⁸¹ Live Dia dos Avós: Caçando Estórias recebe Ebomi Cici de Oxalá:

<https://www.youtube.com/watch?v=g13hWu85TZ8&t=212s>

como mote o Dia dos Avós e contou com a participação do ator Lázaro Ramos.

2.2.1. Tradição vanguardista: a *Ègbón star* das redes sociais

Contando em 3 de março de 2023 com 38.400 seguidores, marca que a fez se distanciar há algum tempo da sua própria roça, o *Ilè Àṣẹ̀ Òpó Aganju*, que nessa mesma data contava com 16.700 seguidores, bem como da Fundação Pierre Verger, com 12.500 seguidores; e, ainda, das três roças de Candomblé que formam o tripé *Kétu* da Bahia⁸², Cici de *Òṣàlá* ([@cicideoxala](https://www.instagram.com/cicideoxala)) provavelmente é, na contemporaneidade, o único caso de uma mais velha do Candomblé baiano que não apenas adere às redes sociais, como bem sucedida se mostra nessa seara, delas se utilizando para reverberar o potencial da sua oralidade.

Considero-a bem sucedida tomando como parâmetro não apenas os números de seguidores apresentados pela sua roça e a Fundação Pierre Verger, às quais se encontra, respectivamente, religiosa e institucionalmente vinculada, como também o tempo que levou para angariar um maior número deles. O atual perfil da minha interlocutora no *Instagram* foi inaugurado em 23 de abril de 2021, enquanto que a da sua roça, em 19 de novembro de 2019 e a da Fundação Pierre Verger, em 23 de maio de 2018⁸³.

Os dados se mostram mais expressivos em relação ao perfil de Cici de *Òṣàlá* se observarmos que em 3 de março de 2023, o mesmo contava com 162 publicações, bem aquém, portanto, das divulgadas pela Fundação Pierre Verger: 541 àquela data. E embora superasse o *Ilè Àṣẹ̀ Òpó Aganju* em número de postagens, 123 na referida data, os dados evidenciam que não é o número de postagens, nem o tempo de criação do perfil, que interferem no número de seguidores angariados.

Mesmo não se tratando de um perfil profissional, cujas postagens ocorrem esporadicamente⁸⁴ e sem maiores produções técnicas, o perfil da minha interlocutora⁸⁵, que se auto-intitula “uma mera contadora de histórias afro-brasileiras”, vai ao encontro do que as pessoas parecem valorizar nela: o conto dessas histórias por uma mais velha do Candomblé

⁸² Nessa mesma data o perfil do Terreiro Casa Branca ([@terreirocasabranca](https://www.instagram.com/terreirocasabranca)) contava com 14.900 seguidores; o do Terreiro do *Gantois* ([terreirodogantois](https://www.instagram.com/terreirodogantois)), com 34.900; e o *Ilè Àṣẹ̀ Òpó Afonjá* com 11.900.

⁸³ O *Instagram* do *Gantois* em 28 de março de 2020; o da Casa Branca foi inaugurado em 5 de fevereiro de 2021; e o do Afonjá em 27 de março de 2021. Portanto, foram perfis que foram criados após o início da pandemia de covid-19 no Brasil (11 de março de 2020, conforme Agência Brasil: v. <https://agenciabrasil.ebc.com.br/saude/noticia/2023-03/em-tres-anos-de-pandemia-ciencia-e-virus-evoluiram>. Acesso em: 8 set.2023.

⁸⁴ Ao menos até o primeiro semestre de 2023.

⁸⁵ O perfil criado em 2020 por Matheus Rodrigues Sallun foi desativado, sendo reinaugurado 1 ano depois sob a administração de Ana Beatriz Akpedje Almeida e de Kayanara Leeb. Posteriormente, a administração foi partilhada entre mim e Kayanara Leeb. Desde setembro de 2022 apenas por essa última.

que une carisma, saber e eloquência.

Entretanto, trata-se de uma afro-tradicional que aderiu sem ressalvas ao modo de comunicar que por excelência caracteriza a contemporaneidade, impondo-nos a seguinte reflexão: ao contribuir para que a oralidade extrapole as fronteiras da comunidade religiosa, anulando-se o contato físico e levando – no caso, Cici de *Òṣàlá* – a dialogar com pessoas imersas em realidades religiosas diversas da sua, mesmo que de mesma matriz, bem como com público laico e até não iniciado, há comprometimento da eficácia do processo oral? As redes sociais ampliam ou anulam o processo de oralidade que se arvora tão peculiar às comunidades de Terreiro?

A **tabela 2**, abaixo, evidencia que treze meses após a apuração dos dados iniciais do perfil @cicideoxala em relação aos perfis acima citados, minha interlocutora continua a se destacar no *Instagram*, obtendo um acréscimo de 353% no número de seguidores, bem além dos demais:

Tabela 2 – Dados comparativos perfis do *Instagram*

@cicideoxala		@terreirocasabranca		@afonja_ba		@ileaxeopoganju		@terreirodogantois		@fundacaopierreverger	
Número de seguidores em 3 de março de 2023 e em 6 de abril de 2024											
Mar.2023	Abr.2024	Mar.2023	Abr.2024	Mar.2023	Abr.2024	Mar.2023	Abr.2024	Mar.2023	Abr.2024	Mar.2023	Abr.2024
38.400	174.000	14.900	26.900	11.900	18.600	16.700	28.500	34.900	52.000	12.500	17.400
Percentual de aumento no número de seguidores no período de 13 meses											
353%		80%		56%		10%		48%		39%	
Número de postagens*											
Mar.2023	Abr.2024	Mar.2023	Abr.2024	Mar.2023	Abr.2024	Mar.2023	Abr.2024	Mar.2023	Abr.2024	Mar.2023	Abr.2024
162	278		138		268	123	170		301	541	495**

* Em março de 2023 me limitei a registrar o número de postagens apenas dos perfis [@cicideoxala](#), [@ileaxeopoganju](#) e [@fundacaopierreverger](#).

** Percebe-se uma diferença para menos de 46 postagens em relação aos dados obtidos no ano anterior, o que pode implicar: (a) equívoco na contagem anterior ou (b) real exclusão de postagens.

Fonte: *Instagram*

Em virtude da exitosa experiência da assistente de pesquisa da Fundação Pierre Verger, como consta na identificação biográfica do perfil [@cicideoxala](#), em março de 2024, aquela Fundação passa a divulgar no próprio perfil postagens capitaneadas pelo “acervo vivo”, como é reconhecida pelo percussionista Luan Cleiton Badaró (Badaró, 2023). As postagens produzidas pela Fundação Pierre Verger com a participação de Cici de *Òṣàlá* foram alusivas ao Dia da Poesia e ao Dia Nacional do Contador de Histórias, publicadas em 14 e 20 de março, respectivamente.

2.2.1.1 São Jorge por inspiração

Outro dado merece destaque no perfil [@cicideoxala](#). A São Jorge, que “no Rio de Janeiro é *Ògún*, enquanto aqui na Bahia é Oxóssi”, como sempre repete Cici de *Òṣàlá*, cabe o pioneirismo das postagens e *lives* ali inauguradas. Às vésperas do “dia de Jorge” como ela se reporta ao dia dedicado ao santo católico, Cici surge nas redes sociais anunciando uma *live* para o dia seguinte em que demonstrará o preparo do feijão tropeiro – prato associado a *Ògún*, que na Bahia, frise-se, é associado a Santo Antônio, comemorado em 13 de junho, – por aquela que se tornou sua principal parceira em produções culinárias, uma das filhas afetivas que encontrou e com quem até hoje compartilha sua experiência em Salvador, Marlene Jesus da Costa.

Inaugurar seu perfil com essas temáticas evidencia que a prática da oralidade em Vovó Cici de *Òṣàlá* se encontra privilegiadamente associada aos pratos rituais do Candomblé e à parceria firmada com Marlene Jesus da Costa desde quando realizaram juntas a Oficina “Cozinhando Histórias”, no Espaço Cultural Pierre Verger. Da oficina resultou a obra, por estímulo da professora Josmara Bartolomei Fregoneze que, junto àquelas, organizou a obra *Cozinhando História: Receitas, Histórias e Mitos de pratos Afro-brasileiros* (Fregoneze; Costa; Souza, 2015)⁸⁶. Entretanto, desde o advento da pandemia da covid-19, a oficina deixou de ser realizada naquele espaço, limitando-se à Oficina de Culinária criativa que vem sendo capitaneada por Marlene Jesus da Costa, mas sem a participação de Cici.

Trata-se de uma parceria que as levou a promoverem oficinas presenciais e virtuais (estas apenas a partir do advento da pandemia da covid-19), compactuando-se que enquanto “Marlene prepara os pratos, Cici conta as histórias”, diz a minha interlocutora se referindo a si própria em terceira pessoa, sendo-lhe costume a prática do ileísmo. Assim, vários desses encontros culinário-afetivos se encontram divulgados no perfil [@cicideoxala](#).

Outro dado a ser observado é que perduram em Vovó Cici de *Òṣàlá* as associações sincréticas e no referido caso, especificamente, divergente da cena local. Parece-me, assim, haver um oportunismo para justificar a realização da *live* sob aquela temática, mas inspirada por uma data católica. Desse modo, a minha interlocutora aciona a mobilidade sincrética da figura católica, que na cidade onde nasceu, Rio de Janeiro, assim como em Pernambuco, por

⁸⁶ No âmbito da Fundação Pierre Verger, por documentos analisados por mim, esse projeto foi concebido originariamente a partir da Oficina Educação Alimentar, por Marlene Jesus da Costa e Núbia Lourenzo sob o nome “Saber e Sabor... só cozinhando histórias”, que resultou no livro idealizado por Josmara Fregoneze e organizado por essa, *Ìyá Àgbà* Cici e Marlene Jesus da Costa.

exemplo, é associada a São Jorge, diversamente do que ocorre na Bahia, onde é associada a *Ode*. Aqui mais um exemplo de que os santos católicos sobreviveram na devoção dos descendentes do tradicional *Ilé Àṣẹ̀ Ọ̀pó Àfọ̀njá*, apesar do banimento promovido pela *Ìyálòrìṣà* Maria Stella de Azevedo Santos no início dos anos 1980.

2.2.1.2 *Ògún por devoção*

Ògún, portanto, motiva e estimula a minha interlocutora, a afro-tradicional, a enveredar pelos caminhos virtuais da afro-contemporaneidade. Preliminarmente, vale ressaltar que, juntamente com *Ṣàngó*, *Oya*, *Èṣù* e *Ọ̀sanyìn*, *Ògún* se vincula aos terreiros de ancestralidade masculina *Egúngún*, como ressalta Sant’Anna Sobrinho (2015), seja por ligações míticas, como me parece ser o caso das duas primeiras divindades, seja por funções práticas como é o caso das duas últimas.

Se *Èṣù* é o guardião, *Ògún* é o protetor por excelência contra inimigos humanos e/ou espirituais (Castillo, 2022). Daí, portas e janelas das comunidades religiosas se encontrarem encimadas por franjas de *màrìwò*, nome que se dá às folhas mais jovens do dendezeiro (*Igí-òpẹ̀*) quando desfiadas e que atuam como “barreira contra as más influências” (Verger, 2018, p. 93), além de ser um termo usado para se referir aos *Ọ̀jẹ̀* (Elbein dos Santos, 1975).

Essas franjas de *màrìwò* compõem, inclusive, a vestimenta ritual do *òrìṣà*, confundindo-se com o próprio. São elementos, portanto, que veem suas funções rituais potencializadas quando utilizadas em conjunto embora não se confundam, complementam-se de tal modo que a existência de uma não seria possível sem a outra. Parece-me que as próprias divindades do Candomblé potencializam suas funções não apenas quando se “contempla⁸⁷” *Èṣù*, mas quando são “contempladas” conjuntamente, considerando a relação mítica que mantêm.

Cici de *Ọ̀ṣàlá* não romantiza o Candomblé, nem tão pouco as suas divindades, o que contribui para assegurar, na minha concepção, maior credibilidade as suas narrativas. Além disso, ao reconhecer e atribuir às divindades do Candomblé traços e comportamentos inerentes a nós, seres humanos, evita lançá-las à vala da transcendência à qual foram lançadas as divindades do Catolicismo, para que, assim, dessas a Igreja Católica pudesse se legitimar

⁸⁷ Entenda-se o termo “contemplar” aqui como “dar obrigação”, expressão êmica que é sinônima de “dar de comer”, visando potencializar os vínculos com determinada divindade, “fortalecer o *àṣẹ̀*”.

como procuradora absoluta, homogeneizando-as mesmo quando sugere diferenciação⁸⁸.

Com suas narrativas, Cici de *Òṣàlá* fortalece a percepção de que as divindades que cultua são mais imanentes que transcendentais ao contrário das católicas que nos impuseram historicamente. Desse modo, as do Candomblé conservam traços e características psicossociais humanas. Além disso, vêm a nós. Incorporam em corpos da comunidade e dançam entre nós! Tocam-nos!

Na noite do dia em que gravou a lenda referente a *Ògún* para a edição da obra “Lendas africanas dos orixás” (Verger, 2019⁸⁹), Nancy de Souza e Silva, conforme declara vez por outra a mim e, também, a outras pessoas, como já presenciei, afirma que não conseguiu dormir bem, atemorizada pelas narrativas que explicitavam as ações violentas às quais *Ògún* recorre no intuito de solucionar questões cotidianas. Muitas dessas ações decorrem do caráter impaciente atribuído ao *òrìṣà*, o que o leva a agir de modo não apenas intempestivo e impulsivo, mas sobretudo violento.

Verger reconhece o “caráter aterrador e violento” desse *òrìṣà*, apresentando alguns dos *oríkì* (poemas panegíricos) do mesmo:

Ogum que, tendo água em casa, lava-se com sangue.
Os prazeres de Ogum são os combates e as lutas.
[...]
Ogum que corta qualquer um em pedaços mais ou menos grandes.
Ogum, tu és o medo na floresta e o temor dos caçadores.
[...]
(Verger, 2018, p. 94).

“Pior que *Èṣù* é *Ògún* e *Òṣàògìyán*. Um diz: mata! O outro: esfola!”. Essa é uma frase comumente repetida por minha interlocutora para exemplificar o caráter dos dois últimos citados *àwọn òrìṣà*, sobretudo como forma de nos advertir sobre o respeito que deve ser dispensado não apenas a esses *àwọn òrìṣà*, “mas a todos Eles, porque *òrìṣà* não é brincadeira!”, diz Cici de *Òṣàlá*.

Quando exacerbadamente romantizado, reportam-se a *Ògún* apenas como o patrono da tecnologia, sob as mais diversas naturezas e expressões. Sendo assim reconhecido, *Ògún* é o que abre caminho para a evolução tecnológica, a qual, no entanto, pode ser utilizada em prol

⁸⁸ O caso de Maria me parece mais emblemático, pois que reverenciada ficcionalmente sob várias versões mesmo que às várias se refiram como “Maria, a mãe de Deus”.

⁸⁹ De Pierre Verger com ilustrações de Carybé, relançada em 2019, a obra é disponível em áudio mediante um aplicativo acessível a partir da leitura do QR code impresso na contra-capá. O áudio traz as lendas do livro, reunidas por Verger, contadas pela minha interlocutora.

do engrandecimento ou do massacre humanitário ou pessoal, como percebemos em tempos políticos atuais. Nesse sentido, *Ògún* potencializa o movimento que representa *Èṣù* e que confere dinamicidade à vida dos seres humanos.

Não obstante, *Ògún* é tão fortemente associado ao belicismo quanto à tecnologia que implica a evolução dos seres humanos e das sociedades, bem como ao dinamismo que isso implica em vidas particulares, aproximando-se e até mesmo se (con)fundindo com o irmão *Èṣù*.

Nancy de Souza e Silva é bom exemplo para se demonstrar a dinamicidade conferida à própria vida por essas novas tecnologias da informação. A princípio resistiu produzir conteúdos para divulgarmos em seu próprio *Instagram*, embora se empolgue tão logo perceba as lentes do celular direcionadas em sua direção. Ao contrário da maioria das pessoas, inclusive as do Candomblé, lentes e microfones lhe aguçam a prática da oralidade.

Desse modo, mesmo com parcas e esporádicas postagens⁹⁰, Cici de *Òṣàlá* foi angariando seguidores, num processo que se evidencia em constante crescimento. Logo, passou a ser não apenas cada vez mais reconhecida, como reverenciada na rua por pessoas que afirmam conhecê-la do *Instagram*, o que a fez se estimular em produzir cada vez mais conteúdos. Sobretudo em relação a datas temáticas em relação às quais percebe movimento midiático de celebração, como o Dia Nacional das Tradições de Raízes de Matrizes Africanas e Nações do Candomblé⁹¹, bem como para homenagear personalidades artísticas que lhe foram contemporâneas e que tem visto falecer⁹².

Dessa maneira, Cici “quatro letras, uma mera contadora de histórias”, como a própria frequentemente se auto-identifica, que se diz casada com *Ògún* – pelo episódio que relato adiante –, utiliza-se habilmente de uma tecnologia contemporânea para se reafirmar, também, afro-tradicional. Não obstante, a adesão da mesma à rede social *Instagram* a levou a se aproximar de contadores de histórias contemporâneos como Kemla Baptista e Mario Omar. Com esse último, o primeiro encontro ocorreu por ocasião da edição de 2023 da Feira Literária do Pelourinho, divulgado mediante o *card* (**figura 10**) abaixo:

⁹⁰ Situação percebida até o primeiro semestre de 2023. Com o aumento vertiginoso de seguidores percebido no segundo semestre do mesmo ano, a produção de conteúdo passou a ocorrer de forma mais frequente.

⁹¹ A partir de 2023, conforme decreto presidencial, comemorado em 21 de março a partir de 2023. Para essa data, gravei com minha interlocutora e com Ekedy Sinha, ao lado da fonte de *Òṣùmàrè* do Terreiro Casa Branca, vídeo que foi compartilhado no *Instagram* de ambas na referida data. Em 28/03/2023, contava com 79,2 mil reproduções e 8.153 curtidas.

⁹² Como ocorreu com Juca Chaves, falecido em 25/03/2023, aos 84 anos, mesma idade de minha interlocutora. O vídeo foi divulgado no *Instagram* dela em 27/03/2023 e no dia seguinte contava com 8.175 reproduções e 1.633 curtidas.

Figura 10 – Card divulgação do encontro entre Mario Omar e Vovó Cici na Flipelô 2023



Fonte: @mariosankofa

2.2.2. Mario Omar: o contemporâneo reverencia a tradicional⁹³

Com foco nas “histórias afro-brasileiras e contos da cultura popular brasileira”, Omar atua há 10 anos como contador de histórias, ofício pelo qual se identifica. Reconhece que conheceu pessoalmente Vovó Cici, a quem se refere como “mestra”, em meados de 2022, embora assistisse a vídeos com ela na internet havia oito anos e afirme que ela lhe foi preponderante para se tornar o contador de histórias que vem se revelando desde então⁹⁴. Refere-se, ainda, ao Projeto Boca de Forno Virtual com Vovó Cici, produzido pela Fundação Pierre Verger, no ano pandêmico de 2020⁹⁵, por ter lhe propiciado, em tempos de distanciamento social, mais e melhor aproximação com a narrativa da sábia anciã.

Para o contemporâneo contador de histórias, *Egbón* Cici, nesse universo se peculiariza pela atemporalidade na prática desse ofício ao dominar com maestria as “mídias”, que “é uma característica dos contadores contemporâneos”, o que a leva a atravessar “as gerações com suas histórias”, observa Mario Omar.

A evidenciar que a prática de contação de histórias, tão bem manejada por Cici de *Òṣàlá*, nela toma corpo antes da iniciação no Candomblé, Omar se refere à época em que aos

⁹³ Cici de *Òṣàlá* é tradicional, mas não é a tradição!

⁹⁴ Conforme *Post* 14.07.2023 no perfil [@mariosankofa](https://www.instagram.com/mariosankofa) (sobre a cerimônia de outorga do título de Doutora *Honoris causa* a *Egbón* Cici).

⁹⁵ O Projeto se inspira na “brincadeira popular ‘boca de forno’ para atrair as crianças das comunidades de Salvador para oficinas de arte e educação promovidas pelo Espaço Cultural Pierre Verger”, conforme <https://aldeianago.com.br/noticias2/25018-boca-de-forno-da-vovo-cici>. Acesso em: 31 ago.2023.

vinte e poucos anos contava histórias para os irmãos mais novos: Eliana e Edmar. “Ele pedia para contar histórias; ela, para não repetir”, rememora Cici de *Òṣàlá*. O contador de histórias infere que, desde então, nela a prática de contação de histórias se tornou contínua, o que a levou a ser reconhecida como referência “na ‘arte’ de contar história”.

Apesar de não ser iniciado no Candomblé, Omar frisa a “relação direta de amor com os orixás” como fator do reconhecimento de que goza Cici de *Òṣàlá*. Segundo o mesmo, o “recorte de histórias afro-brasileiras” a legitima como “uma guardiã dos contos ancestrais”, em decorrência de demonstrar não só teoria, mas prática, sobretudo, pois Cici nos conta histórias “não só de escutar falar e contar, mas também de ter uma relação direta de amor com os orixás.”

O perfil do *Instagram* de Mario Omar [@maiosankofa](#) é fértil como fértil me parece ser-lhe a criatividade para fazer emergir os contos. Criado em 2018, o perfil conta com 890 postagens⁹⁶ e chama a atenção pela produção (figurino, elementos, cenários) e fotos performatizadas do contador, cuja marca registrada é o belo sorriso que quase sempre está a lhe estampar o rosto. À época dessas 890 postagens, dez eram dedicadas a Cici de *Òṣàlá*, sendo os primeiros referentes ao encontro que propiciei entre ambos em meados de 2022 no Espaço Cultural Pierre Verger; e os posteriores à divulgação dos projetos que vêm compartilhando desde então.

O *Instagram* favoreceu, também, em meados de 2023, o encontro da *Ìyá Àgbà* do Candomblé baiano de nação *kétu*, Cici de *Òṣàlá*; com o jovem juremeiro pernambucano, Henrique Falcão, que provém de uma significativa linhagem desse culto afro-indígena significativamente propagado e sedimentado em Pernambuco, que é o culto da Jurema Sagrada.

2.2.3. Do Recife a Salvador, sob tramas de *Èṣù*: o juremeiro ao encontro da *Ìyá Àgbà*

Se não puder ser amor, que seja ao menos respeito!

Esse é o refrão do samba-enredo “Vovó Cici conta e o Grajaú canta: ‘o mito da criação’”, divulgado pela escola de samba paulistana Estrela do Terceiro Milênio, que homenageou Cici de *Òṣàlá* no carnaval de 2024.

Além do comprometimento religioso que caracteriza a minha interlocutora, destacado

⁹⁶ Em outubro de 2023.

pelos líderes do *Ilé Àṣẹ̀ Òba Ilẹ̀sà*, quando ouvidos por mim, a conduta destacada no refrão do samba-enredo que a homenageará é outra marca que lhe é intrínseca. Pois durante o meu trabalho de campo, acompanhando-a em várias roças de Candomblé, não obstante algumas das quais escaparem à ortodoxia que Cici de *Òṣàlá* reconhece ser peculiar àquelas que compõem a tríade da nação *Kétu* e, conseqüentemente, aquela em que foi iniciada, dizia-me sempre: “eu respeito”. “Eu não aprendi assim, mas eu respeito!”

Conduta que nela não me parece falaciosa nem restrita ao campo religioso. Pois respeita expressões do sagrado que não se encontram nas fronteiras da matriz afro-brasileira, assim como as expressões de gênero que emergem em tempos atuais, tendo logo se habituado a saudar, em suas falas públicas, todos, todas e todes. Qualquer que seja o ser – humano, mineral ou vegetal –, qualquer que seja a cor, qualquer que seja a opção sexual, qualquer que seja a faixa etária, Cici de *Òṣàlá* demonstra respeito! Demonstra capacidade de convivência!

Desse modo, em vias de finalização da elaboração desta tese, decidi incluir o depoimento do jovem juremeiro pernambucano Henrique Falcão, que a encontrou no Espaço Cultural Pierre Verger (**figura 11**), dois dias antes (10/07/2023) de Nancy de Souza e Silva ser agraciada com o título de doutora *Honoris causa* pela UFBA, para gravar um depoimento dela para o vídeo que integrará exposição *Invenção dos Reinos*⁹⁷, com curadoria de Marcelo Campos, que foi inaugurada em 11 de novembro de 2023, dois dias depois da defesa desta tese, na Oficina Cerâmica Francisco Brennand, no Recife.

Figura 11 - A *Ìyá Àgbà* e o juremeiro Henrique Falcão, Espaço Cultural Pierre Verger, 10/07/2023



Fonte: acervo pessoal de Henrique Falcão

⁹⁷ Explicou-me Henrique Falcão: “É uma exposição que vai falar sobre todas as cosmologias e como essas cosmologias vão estar conectadas com a natureza que antecedem a criação do “Reino de Brennand”, [...] Tomando o *ofá*, símbolo de *Odé* como mote, adotado como marca do e pelo próprio artista, a exposição lançará luz sobre outros símbolos utilizados pelo ceramista e que nos reportam ora a cosmologias indígenas, ora a cosmologias iorubanas. Focar-se-á, portanto, nas cosmopercepções indígenas e negras em comunhão com a pesquisa de Brennand (Lima, 2023b).

A participação de Cici de *Òṣàlá* na aludida exposição se deu em decorrência da visita que realizamos àquele espaço em setembro de 2019, quando no amplo pátio das esculturas monumentais brennandianas nos deparamos com o criador de todas elas. Acompanhava-nos a jornalista Letícia Lins que à filha do ceramista, Nenem Brennand, apresentou Cici de *Òṣàlá* como uma importante sacerdotisa do Candomblé baiano que havia trabalhado com Pierre Verger. Assim, Nenem Brennand apresentou ao pai Cici de *Òṣàlá* (**figura 12**).

Figura 12 - Francisco Brennand, *Ìyá Àgbà* Cici e Marlene Costa, Oficina Brennand, 19/09/2019



Foto: o autor

As fotos daquela nossa visita foram divulgadas por mim no *Instagram* de Cici de *Òṣàlá*. Três meses depois, às vésperas do natal de 2019, aos 92 anos, Francisco de Paula Coimbra de Almeida Brennand faleceria. Por ocasião do aniversário de nascimento do artista plástico, 11 de junho, data em que, em homenagem ao mesmo, comemora-se o Dia das mãos, sugeri a Cici de *Òṣàlá* gravar um vídeo em homenagem ao mesmo, para publicarmos no *Instagram* da mesma em junho de 2022.

Incorporado como educador museal ao quadro funcional da Oficina Cerâmica Francisco Brennand em 2021, a Henrique Falcão, sociólogo e mestre em Educação⁹⁸, coube conceber um projeto a ser desenvolvido naquele espaço museológico, na área temática “território e religiosidade”. A ideia para o projeto, aprovado nas instâncias superiores tão logo proposto, que resultará na exposição inaugurada em 11/11/2023, adveio-lhe após encontrar aquelas publicações no *Instagram* de Cici de *Òṣàlá*.

Entretanto, o *insight* do sociólogo para perceber possibilidades a partir do material divulgado se deve, na minha concepção, não por conta do amadurecimento acadêmico que já demonstra aos 25 anos de idade, mas por se tratar de alguém que traz do berço toda uma

⁹⁸ Doutorando em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco a partir de 2024.1.

herança religiosa afro-indígena. Daí declarar ser-lhe importante principiar suas falas, declarando-se juremeiro.

Importante ressaltar que só vi conhecer o juremeiro Henrique Falcão na madrugada da segunda-feira, 28 de agosto de 2022, pois que eu estava desde a noite do domingo, 27, na Casa das Matas do Reis Malunguinho, para onde fui convidado pelo líder juremeiro Alexandre L’Omi L’Odo, a participar da celebração em homenagem a Exu e Pomba-Gira⁹⁹.

Finalizada a celebração, ali permaneci até a madrugada da segunda-feira, quando fui apresentado pelo líder do espaço, acima citado, ao seu braço-direito¹⁰⁰, no caso, o juremeiro Henrique Falcão, como o pesquisador-amigo da *Ìyá Àgbà Cici de Òṣàlá*. Uma semana depois estávamos almoçando sob um sapotizeiro (*Manilkara zapota*) em um agradável restaurante da zona norte do Recife, o que me possibilitou o acesso às informações que aqui faço constar.

A decisão por dar voz ao juremeiro Henrique Falcão resulta não apenas por ser ele o idealizador de um projeto, na seara secular, que envolve Cici de *Òṣàlá* em decorrência de uma visita que realizamos, eu, ela, a filha Marlene Costa e a jornalista Letícia Lins, ao citado espaço museal há alguns anos, mas por se tratar de alguém que, oriundo de um campo religioso se não estranho, distante da educação religiosa de Cici de *Òṣàlá*, demonstrou-lhe apreço, acionando conceitos como ancestralidade. Por distante implica dizer que, embora os juremeiros cultuem igualmente os *àwọn òriṣà* – Henrique Falcão, por exemplo, é *Omọ Yemoja* – a Jurema se dedica única e exclusivamente ao culto de seus mestres e mestras¹⁰¹.

Desse modo, quis saber quem é Cici de *Òṣàlá* para o juremeiro Henrique Falcão, cujo guia é o Caboclo Tupinanci e cujos bisavós maternos (Luiz Marinho Falcão e Rosa Falcão, sendo essa da etnia indígena *katu potiguara katu*) eram juremeiros na cidade de Timbaúba, zona da mata norte de Pernambuco. Por parte de pai, único neto de uma mulher que o iniciou na Jurema, a bisavó indígena juremeira, também, nascida em Orobó, outra cidade da zona da mata norte pernambucana. Os pais se conheceram num culto realizado na Jurema do avó

⁹⁹ Enquanto em Salvador agosto é o mês dedicado a celebrar *Omolu*, no Recife, os cultos de matrizes africanas celebram *Èṣù* em suas versões catiças, incluindo Pomba-Gira.

¹⁰⁰ No culto a Jurema, não há uma estrutura hierárquica como se observa no Candomblé. O líder é tratado como padrinho e as pessoas da comunidade, afilhadas. O que não obstante a horizontalidade com que se infere se encontrar todo o corpo de seguidores, aos afilhados mais velhos são atribuídas funções e responsabilidades comuns ao padrinho. O conceito de “mais velho” aqui se dá no mesmo sentido que aquele verificado no Candomblé: em relação ao tempo de iniciação e, conseqüentemente, vinculação religiosa ao espaço. Assim, embora só tenha 25 anos, Henrique Falcão se encontra ali vinculado há dez anos, sendo o mais velho em tempos atuais.

¹⁰¹ A esse elenco de espíritos com os quais dialogamos nas sessões de Jurema, reportamo-nos mais como entidades que como divindades. Essas entidades ora se identificam como desencarnados que viveram outrora na própria cidade em que se dá o culto, o que faz com que os “pontos” (cânticos) alusivas às mesmas façam menção a topônimos locais; ora se identificam como antigos ancestris oriundos de comunidades indígenas que, exterminadas ou atualmente sobrevividas em resquícios, concentravam-me na faixa litorânea do nordeste brasileiro.

materno. “Tanto é que eu tenho um livro de bebê,... a primeira página do meu livro de bebê, [...] é falando sobre a Jurema... de como a Jurema me trouxe”, declara o juremeiro que se graduou em Ciências Sociais e se tornou Mestre em Educação, ambos os títulos pela Universidade Federal Rural de Pernambuco; e futuro Doutor em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco.

Assim, o juremeiro Henrique Falcão veio a Salvador entrevistar a “nossa” interlocutora com vistas a colher o depoimento da mesma para o vídeo que integra a referida exposição, tendo à disposição de ambos uma equipe soteropolitana de filmagem contratada pela Oficina Brennand para esse fim. Na manhã da segunda-feira, 10 de julho de 2023, diz que, ansioso, despertou antes do despertador, trazendo consigo o elemento inseparável para os juremeiros:

E aí eu tinha trazido meu cachimbo. O cachimbo, dentro da Jurema, é um elemento litúrgico, podemos dizer, um dos elementos principais. **Através do cachimbo é que a gente vai ter contato com os nossos ancestrais, os nossos encantados.** A fumaça... ela não é vista como uma banalidade tabagista. Ela vai ter um teor de encantamento, espiritual. É através da fumaça que a gente manda o recado, porque ninguém pega a fumaça. A fumaça é aquilo que é levado no vento. É aquilo que consegue se assentar no vento. Entao, fumaça tem esse trabalho de sair desse plano terreno para o plano espiritual que nós chamamos de cidades. A cidade vai até a cidade encantada e leva recado, recebe recados, que os espíritos têm pra nos dar. Então, uma responsabilidade dessa [“responsabilidade muito grande, por saber ser jovem, de entrevistar *Ìyá Àgbà* Cici, pessoa que é referência], eu não podia deixar de levar meu cachimbo (Lima, 2023a).

Terra alheia, pisa no chão devagar

Depois de dialogarem, previamente à filmagem, dentre outros temas, sobre *Ìyámassè* e o *òrìṣà* de Pierre Verger, temas sobre os quais diz ter surpreendido Cici de *Òṣàlá* com suas respostas; sentindo-se mais à vontade na presença dela, Falcão confessou que desejava lhe dar uma fumaçada. Explicou-lhe:

a fumaçada que a gente fala é esse ato de você pegar as ervas sagradas que são preparadas antes, são várias ervas, colocar no cachimbo, fumar ele e inverter, em vez de puxar pelo cano, você sopra pela boca e a fumaça sai pelo cano defumando aquela pessoa. E aí aquilo é uma prática de limpeza espiritual (Lima, 2023a).

Entretanto, Cici de *Òṣàlá* lhe respondeu que “pra fazer qualquer coisa tinha que confirmar, perguntar.” Daí que o juremeiro assentiu, dizendo-lhe: “Com certeza, eu estou aqui entrando no seu sagrado, entrando no seu espaço. *Terra alheia, pisa no chão devagar.* A gente fala isso sempre na Jurema.” De fato, trata-se de um dos mais notórios provérbios desse

culto afro-indígena. A consulta para confirmar a fumaçada, ocorreu de forma inesperada pelo juremeiro. Relatou-me:

Aí ela levantou, foi seguindo até uma porta que depois eu fui entender que era o quarto dela. Aí ela trouxe um ibá, um aguidalzinho de barro, com uma panelazinha dentro desse aguidal, pulseiras circundando esse aguidal. E aí botou na mesma e abriu a tampa. E aí foi que ela me disse que aquilo era um assentamento. Aquilo era um *Èṣù*. E aí tinha um monte de moeda dentro. [...] E aí eu fiquei maravilhado... de está com aquela força do meu lado. Aí ela perguntou se eu sabia jogar. Aí eu respondi que sim, que eu sabia ler (Lima, 2023a).

Pela estatura hierárquica da nossa interlocutora, o juremeiro declinou respeitosamente de que a consulta oracular se efetivasse nos termos sugeridos pela mesma, não obstante reconhecer-lhe a autoridade. Diante da reiterada insistência de Cici de *Òṣàlá*, Falcão propôs-lhe um método de consulta, o qual, parece-me, deixá-lo-ia menos desconfortável diante da superioridade religiosa dela. Acatada a proposição, realizou-se a consulta oracular.

A própria Cici de *Òṣàlá*, ratificando o método oracular do juremeiro, corroborou-lhe a resposta. Sim! A fumaçada estava autorizada. Contudo, disse-me o religioso que na sequência, desejando vê-la fumando o seu cachimbo, consultou o oráculo sobre essa possibilidade. Por três vezes, não! Henrique Falcão afirma que percebeu Cici de *Òṣàlá* lhe atribuir maior credibilidade quando informou a ela em que se baseara a consulta posterior e a negativa do oráculo por três vezes sucessivas. Foi quando Cici de *Òṣàlá* lhe contou a promessa que fez a *Ìròkò* de que nunca mais fumaria por razões relacionadas ao nascimento do neto Marcus Felipe Lühning.

O juremeiro reconhece que fora testado pelo sagrado ao não se deixar levar pela vaidade que seria ver Cici de *Òṣàlá* fumando-lhe o cachimbo. Segundo Falcão, aquele fato lhe serviu para acreditar ainda mais em toda a espiritualidade que lhe foi legada pelos ancestrais aos quais já me referi.

Obtidas as respostas do sagrado, a *Ìyá Àgbà* e o juremeiro seguiram ao encontro da equipe de filmagem que durante todo o tempo em que ocorreram os fatos referidos acima, encontrava-se montando os equipamentos na parte frontal da outrora residência de Pierre Verger, entre as plantas e árvores ali existentes. Lembra o juremeiro que nossa interlocutora recomendou que os cantos de um galo e dos pássaros ouvidos enquanto discorria sobre *Ode* fossem não apenas preservados como destacados na gravação, pois que aquilo “era um recado da espiritualidade.”

Finalizada a filmagem, ocorreu a fumaçada, cujo registro em vídeo me foi mostrado pelo juremeiro, que assim me relatou o processo:

A primeira fumaçada que eu dei nela, a fumaça ficou toda nela. E aí a segunda, eu percebi ela... fez um sinal assim, pra mim, e tirou as sandálias e **colocou os pés no chão**. E aí pras pessoas ao redor, podem não ter percebido, mas quando eu notei aquilo, **eu entendi aqui como um sinal de muito respeito, porque colocar o pé no chão, descalço, pra nossa tradição é você está em conexão direta com a terra e recebendo a força que vai vir dela**. Então, as demais fumaçadas que foram executadas, ela tava descalça. Então, eu abalei muito a Jurema, chamei muito pelos encantados pra protegê-la, pra trazer anos de vida, pra trazer saúde. E aí eu ajoelhei e aí ela pegou meu cachimbo e aí eu do lado dela, ela segurando meu cachimbo, e aí ela cantou um ponto. E um ponto de Jurema, que era... “cachoeirinha chamou, passo de pena; cachoeirinha chamou, passo de pena... é... é... à procura da Jurema. É... é... à procura da Jurema.” Aí ela olhou pra mim e falou: “E ela me encontrou, a Jurema, me encontrou!” (Lima, 2023a).

Em 21 de setembro de 2023, via *WhatsApp*, direto de Los Angeles, onde se encontrava para mais uma temporada ao lado da filha Linda Yudin, no *Viver Brazil Dance*, Cici de *Òṣàlá* me afirmou recordar do juremeiro, mas não da cantiga que para ele cantou àquela ocasião. A consulta à *Ìyá Àgbà* se deu não por descrédito ao relato do juremeiro, pois que muito verossímil ao que dela já conheço e já ouvi. Contudo, caso ela recordasse a cantiga, a ideia seria trazê-la em áudio para este momento desta tese.

A verossimilhança dos relatos do juremeiro acerca dos fatos ocorridos naquela manhã de segunda-feira, dia dedicado a *Èṣù* pelo Candomblé, torna-se inquestionável em mim quando ele me relatou que, após a fumaçada:

[...] ela levantou, pegou minha mão e foi me conduzindo até uma porta [...] eu não sabia que porta era aquela. E aí eu coloquei a mão naquela porta e ela ficou conversando com a porta, como se fosse algo [ou alguém] que estivesse ali a mais (Lima, 2023a).

O juremeiro não sabia até o dia daquele nosso encontro, 13 de setembro de 2023. Disse-lhe que ali por trás daquela porta da casa vermelha, quem está é *Èṣù*. Aquele encontro, segundo Henrique Falcão, terminou com ela o conduzindo até a porta do quarto dela, pedindo a ele para acender uma vela num espaço onde ela costuma fazer isso. Pelo relato de Falcão, disse-lhe que se tratava da Praça de *Òsànyìn*.

[...]acendi a vela e pedi a Malunguinho por ela. E pedi que Tupinanci também trouxesse ciência, boas novas praquele momento. E aí depois [...] eu senti que eu precisava reverenciá-la de um modo que demonstrasse que ela é uma autoridade, [...] Então eu fui ajoelhado de onde eu estava até o pé dela e deitei batendo cabeça pra ela. [...]aí quando eu fui levantar ela fez um sinal com a mão pra eu esperar e ela entrou no quarto novamente, abriu a gaveta e tirou uma conta de *Yemoja* e botou no meu pescoço. E aí, logo em seguida, me levantei, me emocionei na hora e aí ela abriu novamente a gaveta e me deu dois convites (Lima, 2023a).

Era o convite para a cerimônia do título de Doutora *Honoris causa* que a Cici de *Òṣàlá* seria outorgado dois dias depois. O juremeiro, infelizmente, não pôde estar naquela cerimônia, pois retornaria ao Recife na noite daquela segunda-feira. Voltou à capital pernambucana convicto de que os sagrados se reconhecem, tendo aprendido que “como juremeiro, a respeitar os ñãos que a espiritualidade põe no seu caminho, porque se a espiritualidade diz: não! É porque tem um motivo.”

Reportando-se a Cici de *Òṣàlá* como uma biblioteca viva, pois que já a conhecia dos vídeos divulgados pelo *Youtube*, além de segui-la no *Instagram*, Henrique Falcão reconhece que a oralidade é um princípio igualmente caro ao culto à Jurema - “a legitimidade de Malunguinho histórico vem da oralidade da Jurema [...] Os juremeiros cantavam já sobre isso, antes de ter essa legitimidade acadêmica” -, chamando a atenção para a universalidade dos ensinamentos que emergem da religiosidade de matriz africana:

[...] o *itan* pode ser de *Òṣùn*, pode ser de *Òṣòṣì*, pode ser de *Yemoja*, mas são aprendizados que estão para além da centralidade do *òriṣà*, são aprendizados que a gente tem para a vida, são conceitos que a gente leva pra vida. São através daquele *itan*, daquele *òriṣà*, mas se não fosse aquele *òriṣà*, aquele seria um ensinamento importante pra nossa vida. Então, quando eu ouvia ela falar, e trazer esses *itan*, eram *itan* de uma subjetividade muito bela, poética, bonita. E que acabam trazendo conselhos que até quem não sabe o que é *òriṣà*, depois de ouvir um *itan* desse e o significado daquele *itan*, pode absorver pra si e tomar aquilo como conselho. (Lima, 2023a).

Henrique Falcão encontrou comigo respostas para alguns fatos que vivenciou com Cici de *Òṣàlá* naquela manhã de segunda-feira. Convenci-me ainda mais desse princípio dinâmico que propulsiona nossas vidas e nossos encontros o qual chamam *Èṣù*, Aquele que nos sugere darmos o passo, para que Ele nos dê o caminho. O meu passo foi ir àquela celebração na Casa das Matas do Reis Malunguinho, na noite do domingo, 27 de setembro de 2023.

Daquele encontro percebemos ser mais que pertinente o refrão do enredo da escola de samba que a homenageará no carnaval paulistano de 2024: “se não puder ser amor, que seja ao menos respeito”. Disso, aquele jovem juremeiro, em relação a Cici de *Òṣàlá*, está convicto!

2.2.4 Cici de *Òṣàlá* em dados qualitativos e quantitativos

Luan Cleiton Badaró dos Santos, percussionista, *Adenan Lógunèdè* cargo para o qual foi confirmado há dezoito anos no *Ilé Àṣẹ Olo Omi*, no bairro soteropolitano de Valéria, com

o qual Cici de *Òṣàlá* mantém uma sinergia¹⁰² surpreendente (**figura 13**), assim declara:

Figura 13 – *Ìyá Àgbà* Cici e Luan Badaró no barracão do *Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àganju*, em 25/07/2022



Fonte: o autor

[...] É importante ressaltar que vovó é um acervo vivo, uma fonte primária dos conhecimentos atribuídos à cultura de matriz africana e esse conhecimento dos mais antigos está se esvaindo. Quando vovó se apresenta nas redes sociais cantando e explicando o que canta, contando as histórias sobre os Orixás num local que hoje muitos jovens de axé e até pessoas com idade de santo estão navegando, encontrar uma senhora carismática e de voz serena trazendo conhecimentos que nos interessa como povo de axé. Sendo assim, o seu conteúdo é bastante consumido pelos seus seguidores fazendo essa popularidade crescer, sem contar que para ela acredito que está sendo bastante gratificante poder produzir conteúdos da sua cultura de uma forma bastante natural (Badaró, 2023).

Ègbón Cida de *Nàná*¹⁰³, do *Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àfònjá* (**figura 14**), assim declarou sobre a adesão da minha interlocutora às redes sociais:

¹⁰² Para comprovar essa sinergia, sugiro assistir ao vídeo em que cantam juntos para *Èṣù* e está publicado no *Instagram* [@cicideoxala](#), em 3 de julho de 2023, primeira segunda-feira daquele mês.

¹⁰³ Maria Aparecida Santos, nascida em 12 de dezembro de 1969, foi iniciada no *Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àfònjá* há 32 anos por Mãe Stella de Azevedo Santos. Reside na própria roça de Candomblé, sendo uma das filhas de Maria Nídia dos Santos, *Íyádetá*, que ali também reside, filha mais velha do Mestre Didi, *Aláàpin'ni Aṣipa Olúkòtun*, fundador do *Ilé Aṣipa*. *Ègbón* Cida é portanto, bisneta de Maria Bibiana do Espírito Santo, Mãe Senhora, a qual descende, como se sabe, Marcelina *Obatossi*, segunda *iyálòrìṣà* do Terreiro Casa Branca. Trata-se, portanto, de herdeiras de uma das mais significativas linhagens do Candomblé baiano de nação *kétu*.

Figura 14 – *Ègbón* Cida e *Ìyá Àgbà* Cici no barracão do *Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àganju*, em 19/06/2022



Foto: o autor

Pra mim, Mãe Cici é muito importante nas redes sociais porque hoje a gente ver nas redes sociais as pessoas dizendo que é de axé, que é afro-descendente, mas faz coisa totalmente diferente. Ao contrário de Mãe Cici. As pessoas botam imagem de *òrìṣà*, sacrifício de *òrìṣà*. Isso não precisa botar nas redes sociais. E Mãe Cici, não! Mãe Cici mostra toque, Mãe Cici mostra a história é... o que é o *òrìṣà* pra gente na outra forma, entendeu? Na forma de... a gente aprender cada dia mais... o significado de cada *òrìṣà*, a dança de cada *òrìṣà*. É... Mãe Cici é uma pessoa muito importante, como falei antes. Pra mim, pra minha família e sim pro Candomblé em geral (Santos, M. A., 2023).

Em junho de 2020 quando decidi pela mudança para o atual tema desta tese, não tínhamos, ainda, inserção da minha interlocutora em rede social alguma o que só veio ocorrer a partir de abril do ano seguinte, como informado acima. Assim, o interesse para compreender as consequências para o próprio processo de oralidade em si em decorrência da transmissão virtual das mensagens, implicando alcance de público e espaços heterogêneos, motivou-me a investigar o perfil das pessoas que seguem Cici de *Òṣàlá*.

Desse modo, elaborei o questionário, ao qual já me reportei na parte introdutória desta tese (**Apêndice E**). O questionário conteve onze perguntas, sendo a primeira referente à indicação do perfil no *Instagram* do respondente. Divulgamos a pesquisa no perfil @cicideoxala mediante um vídeo gravado pela titular do mesmo e publicado nos *stories*, em que ela solicitava que os seguidores atendessem àquela pesquisa clicando em um *link* que criamos e ali indicávamos. O objetivo era identificar dados como gênero, cor, religião, tempo de iniciação (se do Candomblé), denominação religiosa (se evangélico), cidade de residência

atual, “como conheceu Vovó Cici antes de se tornar seguidor(a) dela no *Instagram*?”¹⁰⁴

Esse vídeo foi mantido no ar durante de 10 a 15 de fevereiro de 2022, período em que obtivemos as respostas. Contudo, o quantitativo de respostas, não obstante o número de visualizações do vídeo gravado por minha interlocutora conclamando a participação na pesquisa, foi pífio considerando o número de seguidores à época: 403 respostas para 40.000¹⁰⁵ seguidores, o que representa um percentual de 1,0075%.

Apesar da baixa adesão ao questionário, os resultados do mesmo me serviram como amostra no sentido de alcançar o objetivo precípua da investigação: mensurar o papel da rede social *Instagram* no incremento da notoriedade da minha interlocutora. Nesse sentido, foram-me importantes os dados obtidos em relação às questões 10 (Como conheceu Vovó Cici antes de se tornar seguidor(a) dela no *Instagram*?¹⁰⁶), (**Gráfico 1**); e 11 (Há quanto tempo conhece Vovó Cici?), (**Gráfico 2**):

Gráfico 1 – Como conheceu Vovó Cici

10. Como conheceu Vovó Cici antes de se tornar seguidor(a) dela no Instagram
403 respostas



Fonte: Google forms

¹⁰⁴ Apenas depois de recepcionadas as respostas, dei-me conta que se trata de uma questão mal formulada, vez que bastava, inclusive pelas alternativas propostas, indagar: “Como conheceu Vovó Cici?”.

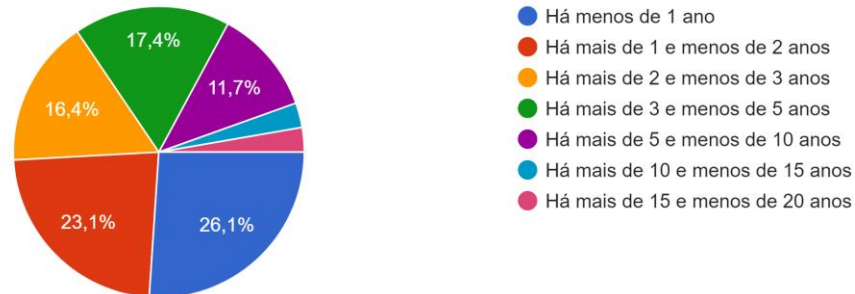
¹⁰⁵ Aproximadamente para mais ou para menos. Não se trata de um número exato porque o quantitativo de seguidores de [@cicideoxala](#), desde que foi criado, não permanece estagnado, observando-se, inclusive, acréscimo de seguidores ao longo do dia.

¹⁰⁶ V. Nota 95, acima.

Gráfico 2 – Há quanto tempo conhece Vovó Cici?

11. Há quanto tempo conhece Vovó Cici?

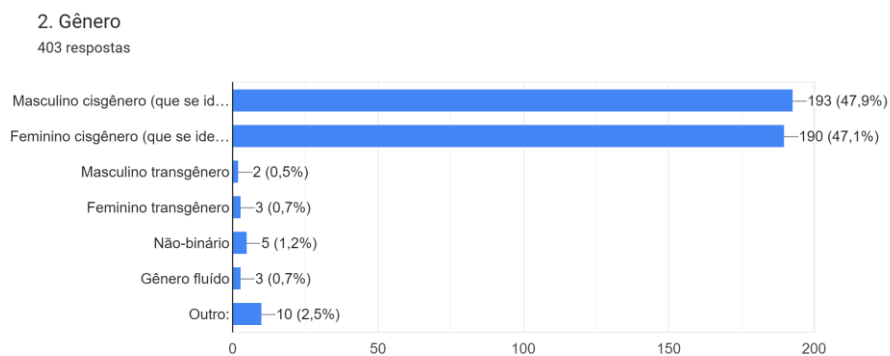
403 respostas



Fonte: Google forms

Como se verifica, em relação à questão 10, especificamente, a ampla maioria (36%) declara tê-la conhecido pelo próprio perfil no *Instagram*. Em seguida (23,3%), pelo Candomblé, sendo que 20,1% declararam conhecê-la pela rede social de terceiros. Os percentuais obtidos com essa questão se mostram coerentes com os obtidos na questão 11, pois, considerando que o perfil no *Instagram* da minha interlocutora foi inaugurado em abril de 2021, 26,1% dos respondentes declararam conhecê-la há menos de 1 ano, enquanto que 23,1% afirmaram conhecê-la há mais de 1 e menos de 2 anos.

Do universo de seguidores pesquisados, 47,9% se admitem masculinos cisgêneros, levemente superior ao percentual verificado para o público seguidor que se admite feminino cisgênero: 47,1%, embora minha interlocutora assegure atenção junto a outras identificações de gênero, como se pode observar (**Gráfico 3**):

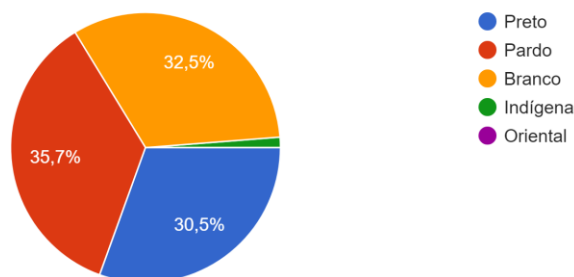
Gráfico 3 – Identificando gênero de seguidores de Vovó Cici

Fonte: Google forms

As pessoas que se declaram pardas seguem minha interlocutora em maior percentual (35,70%), enquanto que as declaradas brancas são 32,5%, seguidas das declaradas pretas (30,5%) (**Gráfico 4**):

Gráfico 4 – Identificando perfil racial de seguidores de Vovó Cici

3. Cor Obs. O preenchimento da pergunta sobre a "raça/cor" deve ser feito por critério de autoidentificação, como tem sido adotado largamente...ulação adequada de políticas para enfrentá-las.
403 respostas

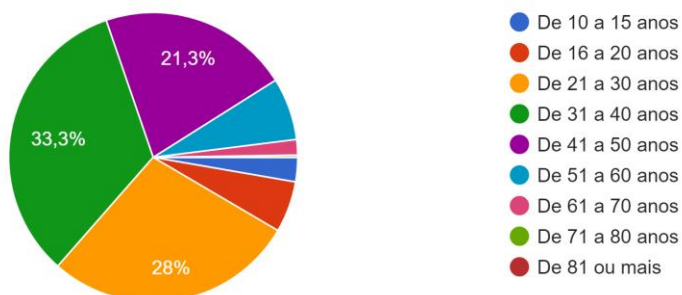


Fonte: Google forms

Quanto à faixa etária dos seguidores, observa-se que preponderantemente se concentra na faixa que vai dos 21 aos 50 anos de idade, sendo que o maior percentual se encontra na faixa intermediária que vai dos 31 aos 40 (33,3%), seguido dos mais jovens (21 aos 30: 28%) (**Gráfico 5**):

Gráfico 5 – Identificando faixa etária de seguidores de Vovó Cici

4. Idade
403 respostas



Fonte: Google forms

Embora os respondentes, em sua maioria, declarem-se vinculados ao Candomblé *Kétu*

(52,4%), a Umbanda figura em segundo lugar, com 16,1%, seguindo-se o grupo que se declara “sem religião”, ocupando o terceiro lugar com 11,2%, à frente, portanto, de outras nações de Candomblé, bem como de outras denominações afroreligiosas como a Jurema (apenas 0,5%). O que se deve observar em relação aos pertencimentos religiosos dos que seguem minha interlocutora, para além dos que se declaram “sem religião”, é que a mesma possui seguidores em todas as denominações religiosas ali indicadas, inclusive religiões cristãs como o Catolicismo e a Evangélica (um respondente se declarou ser da Assembleia de Deus). A sugestão para inserir esse segmento ao questionário foi da Professora Dra. Ellen Souza, da Universidade Federal de São Paulo, a quem agradeço.

Entretanto, dentre alguns dos que se declaram “sem religião” se verifica ora contradição, ora incoerência de dados, pois há vários casos em que se declaram *abíyán*, sendo que, também: **(a)** uns não citam denominação religiosa alguma (o que pode nos levar a inferir que confundem ser *abíyán* com ser simpatizante; **(b)** ao menos um se declara pertencer à nação Efon; **(c)** outro ao culto de Ifá; **(d)** outro ao Candomblé *Kétu*, indicando como vertente o culto de Ifá; **(e)** outro que se declara “eclética”, sabendo ser “filha de Xangô”; **(f)** outro que indica como vertente o Xamanismo; e, por fim, **(g)** outro que se identifica ser vinculado ao Candomblé Angola, mas cita, contraditoriamente, a nação efon como vertente.

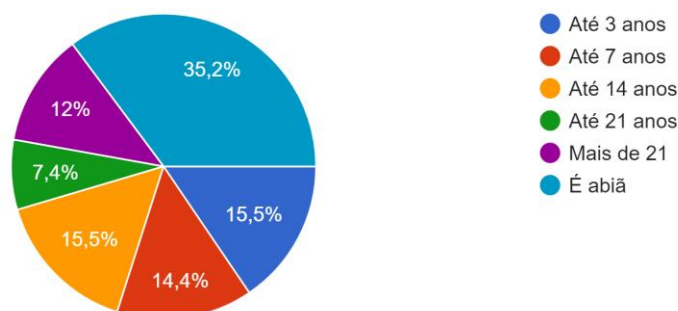
Há, também, um caso que se declara “sem religião”, não obstante informar ser *abíyán*, mas em resposta à questão “se é de uma denominação que não foi citada”, informa “Candomblé, mas não sei qual é a vertente”. Como se percebe, apenas os dados verificados com essa questão justificariam uma pesquisa mais aprofundada, o que embora não seja o propósito aqui, impõe-se que sobre os mesmos eu melhor reflita nas reflexões finais desta tese.

Quanto aos que afirmam serem iniciados no Candomblé, 35,2% declaram ser *abíyán*, enquanto 15,5% se encontram no estágio de *iyàwó*, com até três anos de iniciação; mesmo percentual dos que se situam na faixa de até quatorze anos de iniciação, já alcançando o *status* de *Ègbón*, portanto. Um pouco abaixo, 14,4% se declaram se encontrar com até sete anos de iniciados, portanto, ainda *iyàwó*, também. *Ègbón* com mais de vinte e um anos de santo totalizam 12%; e até vinte e um anos, 7,4% (**Gráfico 6**):

Gráfico 6 – Identificando tempo de iniciação dos seguidores candomblecistas de Vovó Cici

7. Se do Candomblé, quantos anos tem de iniciado

284 respostas



Fonte: Google forms

Por fim, questionou-se em qual cidade o respondente residia à época da pesquisa. Observou-se que minha interlocutora possui seguidores em todas as regiões do país, destacando-se cidades do interior de estados como Bahia, Minas Gerais e São Paulo. O maior número de seguidores se encontra no Sudeste, com duzentas e sessenta e oito pessoas naquela região afirmando que a seguem. Em seguida, o Nordeste brasileiro, com 129, das quais 92 são pessoas que residem em cidades baianas. Quinze pessoas declararam residir em cidades do Sul do Brasil, enquanto dez em localidades do Centro-Oeste brasileiro. Quatro pessoas afirmaram residir em cidades da região Norte e onze em cidades do exterior.

Ìyá Àgbà Cici demonstra manejar, assim, as várias identidades com as quais se nos apresenta e, não obstante acionar o conceito de afro-tradicional, minha interlocutora se joga e joga a prática da oralidade à contemporaneidade ao fazer uso de nova tecnologia de informação, meio e forma, recentemente incorporada ao cotidiano das comunidades religiosas, como bem ressalta Luan Badaró na declaração acima.

A adesão e o êxito de Vovó Cici de *Òṣàlá* Cici no *Instagram* nos impõe repensarmos a oralidade enquanto prática adstrita àquelas comunidades e às pessoas que ali interagem. Ou melhor, impõe pensarmos as novas tecnologias da informação como instrumento se não de preservação, estímulo da memória que alicerça a oralidade.

Entretanto, o foco aqui é evidenciar os vínculos religiosos da minha interlocutora com *Ògún*, representante simbólico dessa tecnologia que lhe propulsiona a vida na contemporaneidade, mas que lhe perpassa à história de vida desde antes dos 10 anos de idade. Pois esse foi o primeiro *òrìṣà* do qual a menina Cici ouvira falar, observando-o incorporado em corpo de um membro familiar do sexo feminino.

Num segundo momento, o encontro com *Ògún* ocorreria na jovem fase de adulta de Cici quando ela conhece Margarida Nair da Anunciação às portas da Rádio Nacional, que viria a se notabilizar como Mãe Kutu de *Ògún* do Terreiro da Casa Branca. Àquela ocasião ambas não eram iniciadas no Candomblé, mas a então futura *Ègbón* da Casa Branca viria a apresentar para Mãe Cici “o mais belo *Ògún* em corpo de mulher”, como minha interlocutora costuma propagar até os dias atuais. Portanto, para Nancy de Souza e Silva, as principais referências em relação ao *òrìṣà Ògún* lhe são oferecidas pelo sexo feminino.

Finalmente, num terceiro momento, ocorre o episódio em que minha interlocutora relata que *Ògún* a desposa, o que ocorre quando da iniciação no Candomblé como trarei mais adiante. *Ògún* é, portanto, importante coadjuvante na formação e maturidade religiosas apresentadas por Mãe Cici em tempos atuais. Essa divindade a quem minha interlocutora reconhece como esposo espiritual a faz lembrar afetivamente amorosas juvenis e, conseqüentemente os tempos de estudante que coincidiram com a eclosão do início da ditadura militar no Brasil.

2.3. AO SABOR DA CRUSH, “GOSTE, MAS NÃO AME”: TEMPOS DE JUVENTUDE

Durante os meses de interlocução que tivemos, que extrapolaram para dias de convivência seja em meu apartamento, seja na casa de Marlene Jesus da Costa, compartilhando manhãs, tardes ou noites em eventos, almoços ou jantares em Salvador e arredores, conduzindo-as a festas de candomblé, na maioria das vezes às ocorridas no Terreiro da Casa Branca¹⁰⁷, Cici de *Òṣàlá* só se referiu a uma relação afetiva que teve na juventude com um rapaz, “motorista da Crush¹⁰⁸”, que, por um acaso, numa das idas à casa de sua “Mãe” Marina de *Òsànyìn*, por dessa ser vizinho, descobrira ser casado.

Infere-se pelos relatos da minha interlocutora que ela se não usufruiu bem, usufruiu quando quis e pôde as opções culturais e religiosas do Rio de Janeiro dos anos 1960. Além disso, vivenciou atribulados momentos estudantis e políticos no período da ditadura militar,

¹⁰⁷ Mas fomos juntos, também: (a) ao *Hunkpame Savalu Vodun Zo xwe*, no Curuzu, pela primeira vez em outubro de 2021, à festa do *Vodun Adaen*; (b) à Casa do Mensageiro (*Ilé Àṣẹ̀ Òjísé Òlódumarè*), em Barra de Pojuca, uma única vez, em 20 de novembro de 2021, para o evento de lançamento de um livro organizado pelo líder da Casa; (c) ao *Ilé Àṣẹ̀ Tony Solayo*, em Mussurunga, pela primeira vez em 2022; (d) ao *Àfònjá*, apenas uma única vez, em 19 de junho de 2022, após a posse da atual *Ìyálòrìṣà* Ana Verônica Bispo dos Santos, *Ọba Gerè*, para pedir-lhe a bênção, como me afirmou à época; (e) ao *Ilé Àṣẹ̀ Ọba Ilésà*, no bairro de Pero Vaz, em 7 de agosto de 2022, à festa de *Lógunèdẹ̀*; (e) ao *Gantois* (em duas ocasiões: a primeira, em 2019, para a cerimônia da cabeça do boi; a segunda para a festa de *Ògún*, em 10 de outubro de 2022; (f) ao *Ilé Àṣẹ̀ Jinfan Okan Onilé*, liderado pela *iyálòrìṣà* Maria Elisa Lordelo, em Barra de Jacuípe, em 30 de julho de 2022; (g) ao *Ilé Odo Oge* (Pilão de Prata), em 27 de janeiro de 2023, por ocasião da celebração anual a *Ògún, Ode e Ọsànyìn*.

¹⁰⁸ Extinta marca de refrigerante brasileiro, popular no país dos anos 1950 a 1980.

com reflexos, inclusive, no seio familiar. Relata que o temor e a desconfiança no âmbito escolar lhe impediu emocionalmente concluir os estudos:

[...] Tentei estudar no Colégio Santa Rosa, [...] no Largo de São Francisco. O famoso Largo de São Francisco, perto da famosa escola de Engenharia, que era um caldeirão. Você já entendeu, né? [...] Não consegui [concluir o nível médio]. [...] Entrava na escola, sempre alguém deixava qualquer coisa na mesma. Você nunca sabia. Quando você abria. Por um acaso eu abri e tava escrito assim: ‘Cuidado! Um dos nossos colegas é agente da DOPS’ Aí a primeira coisa que acontece com você é a insegurança, que você está sendo observado sem saber por que. [...] diziam que cada uma sala tinha um [cagueta de militar]. Eu me lembro que eu identifiquei um, mas porque disseram: ‘cuidado!’. Era um jovem. O perfil dele era igual ao nosso. Só que esse usava muletas. Ele usava duas muletas. ‘Cuidado com o capenga, ele é agente da DOPS!’. Aí eu recebia aviso, recebi o segundo, recebi o terceiro, sai da escola, não consegui entrar mais. [...] Foi muito traumatizante para mim até hoje. Imagine uma Dilma Russef, uma Miriam Leitão, que foram presas e tudo, torturadas. Você sabe... eu entrava e ficava assim [atemorizada]: ‘Será que estou sendo vigiada?’ [...] Você fica é brotado dentro de você a semente da insegurança e da desconfiança. É a primeira coisa que o regime bota em cima de você. [...] Não consegui estudar mais (Silva, N. S., 2020a).

O medo se estendeu ao ambiente familiar. Indagada o que ocorre com Ziza, a contadora de histórias e cuidadora da avó Maria Eduarda Botelho, a vó Dedeca, Nancy de Souza e Silva rememora uma prima que foi perseguida pelo regime militar à época:

[...] Ela [Ziza] vai ficar na casa de uma tia, irmã do papai, que morava na estação do Rocha, depois do Meier, no Rio de Janeiro. Eles levam ela pra lá. [...] é um momento agitado na minha vida, que eu tenho uma prima que se chama Lيامar Botelho Cerutti¹⁰⁹. A mãe dela chama Luísa Souza Botelho Cerutti. Ela... ela... é presa pela Ditadura. Ela desaparece um ano. E aparece depois ainda viva. Ela vai morar no Arraial d’Ajuda. A mãe só sabia [que ela estava] viva porque a gente tinha um primo que era militar e dizia todas as posições, os lugares que ela tava presa. [...] E a gente não podia nem telefonar, nem ter contato com a família. Porque eles faziam rastreamento. Depois nunca mais eu soube de ninguém (Silva, N. S., 2021g).

Assim, os tempos juvenis de Cici de *Ôşàlá* a levam a memórias se não dolorosas, atemorizantes, decorrentes de fatos vivenciados no ápice da ditadura militar que corroeu o nosso país por 21 anos, e aos quais ela atribui interrupção dos seus estudos ou abdicação de desejo de ingressar em um curso universitário, como sucedeu com os irmãos.

Um desses fatos foi o assassinato, pela Polícia Militar fluminense, dos estudantes secundaristas Edson Luís Lima Souto¹¹⁰ e Benedito Frazão Dutra¹¹¹, no restaurante

¹⁰⁹ Em pesquisa na *Internet*, consta no *LinkedIn* alusão a uma pessoa assim identificada, informando se tratar de professora aposentada, sem indicação, no entanto, à qual estabelecimento escolar ou universitário esteve vinculada. Os relatos de Nancy de Souza e Silva trazem à tona uma série de personagens do passado, os quais, no entanto, por exiguidades temporal e financeira me foram impossível acessar e/ou investigar.

¹¹⁰ V. Acervo mortos e desaparecidos políticos:

<https://cemdp.mdh.gov.br/modules/desaparecidos/acervo/ficha/cid/212>. Acesso em: 23 ago.2023.

Calabouço, durante protesto de estudantes contra a alta do preço da refeição não obstante a má qualidade dos alimentos servidos naquele refeitório¹¹².

Entretanto, minha interlocutora se encontrava com 24 anos quando os militares brasileiros lançaram o país à vala do obscurantismo por 17 anos, de modo que à época daquele episódio que relata, a mesma já contava 28 anos, idade em que não mais vivenciava o cotidiano escolar, mas recorria àquele restaurante como usuária, trabalhadora das proximidades, já que o mesmo se localizava na área central da capital fluminense¹¹³.

Cici de *Òṣàlá* não foi educada para se tornar doméstica, pois ainda jovem ingressou no mercado de trabalho atuando no comércio varejista em Copacabana, o mais pulsante dos bairros cariocas, “onde conheceu o que era gente”, como afirma. Contudo, à exceção do relacionamento com o rapaz que lhe omitiu o real estado civil e do qual hoje não lembra sequer o nome, outros relacionamentos afetivos não menciona.

“Goste, mas não ame!” É o que incansavelmente me sugeriu no segundo semestre de 2020 quando me viu padecer por questões afetivas e quando me trouxe espontaneamente o fato do rapaz “comprometido civilmente” que lhe surgiu à época da juventude e do qual diz gostava muito. Talvez amado. Daí a experiência a justificar a recomendação.

Reportando-se ao episódio vivenciado com o *Èṣù* Molambo, como relatei no capítulo anterior, minha interlocutora afirma que o primeiro *Òriṣà* a com ela casar foi *Èṣù*¹¹⁴, mas quem finalmente a desposou foi *Ògún*.

2.3.1. Da infância à iniciação, *Ògún* é quem peleja por Cici de *Òṣàlá*

O episódio ao qual Vovó Cici de *Òṣàlá* se reporta ocorreu durante o panã (*àkpánón*). Trata-se de cerimônia realizada no barracão da roça de Candomblé na manhã seguinte à “noite do nome”¹¹⁵ e tem como objetivo levar o iniciado a “dramatizar situações cotidianas que ficaram suspensas durante o período de 16 (dezesesseis) dias de reclusão, em que este agora

¹¹¹ O paraense Lima Souto, de apenas 17 anos, teve morte imediata, enquanto que Frazão Dutra, 20 anos, apesar de ter sido ferido por um tiro no peito, ainda sobreviveu por alguns dias. Outras cinco pessoas foram feridas à bala e embora a responsabilidade pelo disparo do tiro que matou Lima Souto tenha sido atribuída ao aspirante Aluísio Azevedo Raposo pelo general Osvaldo Niemeyer que à época era o superintendente da Polícia Executiva da Guanabara, o crime resultou impune.

¹¹² V. <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2023-03/hoje-e-dia-rememora-os-55-anos-do-assassinato-do-estudante-edson-luis>. Acesso em: 23 ago.2023.

¹¹³ V. <https://atlasdochao.org/ponto/restaurante-calabouco/>. Acesso em: 23 ago.2023.

¹¹⁴ Embora no episódio relatado se trate de uma qualidade de *Èṣù* catiço, como as pessoas da própria religião o qualificam.

¹¹⁵ Geralmente aludido como o “Dia do nome”, cerimônia pública de apresentação do *iyàwó*, após o recolhimento de dezesseis dias, em que o *òriṣà* diz o seu nome (*orúkọ*).

é levado a vivenciá-las de forma cômica e jocosa na reconstrução de parte de sua identidade que durante o período de iniciação teria ficado adormecida” (Mandarino; Gomberg, 2016, p. 37).

Assim relata a minha interlocutora em relação à estrutura da cerimônia como a vivenciou à época no *Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àganju* da iniciação dela:

[...] Eles chegam e faz no barracão uma casa com cama de casal, ... [...] a mesa, a cozinha, banheiro, chuveiro, tudo que você precisa numa casa. E à parte você bota uma radiola, no meu tempo era esse disco de bateria, bota bolo, bota café, bota tudo que quiser... isso é feito de manhã. Então, vem todo povo do candomblé que ficou na roça, na festa, que dormiu lá. Vai todo mundo pro barracão. E todo mundo leva é... dinheiro. Pra pagar a bênção do *iyàwó*. E leva as crianças. Então, a cerimônia é a seguinte: quando é menina... é uma menina de *Òṣàlá*, ela vai casar com um rapaz. Ou seja, não importa o *òrìṣà* que ele é. Se o rapaz é um... rapaz... vai trazer a menina em casa. Se é uma moça, uma mulher, vai trazer um menino. Pra depois dizer que fez santo, [mas] não arruma marido. Tudo isso você passa. Então, tem que fazer aquela obrigação. [...] Quando você faz tudo isso, [...], aí vai ter café. Ah! O casamento! Faz o buquê e faz o chapeuzinho pra ele e faz o véu de noiva pra ela. Mas é um só, por exemplo, são três *iyàwó*. O primeiro você vai vestir... por exemplo, vai vestir uma pessoa... a menininha pequena vai botar o veuzinho e o menino vai botar o chapéu. Aí faz aquele casamento. Agora no *iyàwó* você não mexe. Só aquela criança. Ok. Porque pra não dizer que você não dá sorte com casamento, não dá sorte a dois. Ora, quando chega no dia de Cici... Eu fiquei 21 dias¹¹⁶ dormindo, acordo no vigésimo segundo dia. Eu já estou toda arrumada porque já tinham me arrumado pra fazer a obrigação do casamento. Menina! Eu só escuto um baque na porta, eu me assusto e levanto assim, assustada. Menina! A porta dá um baque, entra aquele homem alto. Ele lembrava uma bombacha azul, um *òjá* azul. Menino! Ele chegava na minha direção, botava a mão, assim e dizia: ‘Não peleje que eu pelejo por você e fazia assim: [faz um gesto]’. Então, *Ògún* vem e bate o peito dele em mim. Eu senti um ferro caindo sobre mim. Eu fiz assim: [demonstra desfalecimento]. O santo me pegou de novo. [...] Quando aí que foram perguntar o que tinha acontecido. O erê vai e conta: ‘antes que vocês casassem ela com alguém no panã, *Ògún* veio e casou, tomou posse!’ (Silva, N. S., 2022d).

Posteriormente, no jogo de búzios, *Ògún* confirmou o fato, declarando “que na minha casa só entrava quem Ele quisesse; só ficava quem Ele deixasse!”, diz Cici de *Òṣàlá*.

2.3.1.1 “Não é Rosa, não! É *Ògún*!”: Cici e os familiares que “davam espírito”

Embora afirme que a primeira entidade cuja manifestação presenciou tenha sido a do Caboclo Pena Branca, aos 8 anos de idade, *Ògún* foi o primeiro *òrìṣà* que lhe apareceu em posse de um familiar quando a minha interlocutora não tinha noção alguma do que era *òrìṣà*.

¹¹⁶ O tempo em que minha interlocutora “dormiu” se apresenta variável nas narrativas dela: 16, 17 ou até 21 dias, como neste caso. Essa variação talvez ocorra pelo fato de que esse é um tempo em que o *iyàwó* perde, de fato, a noção do tempo, adquirindo consciência posteriormente, quando já acordado, mas pela “boca” de outras pessoas, cujas informações, no entanto, podem se apresentar variáveis de uma pessoa para outra. É o que suponha.

Na tarde de 24 de outubro de 2020, no Espaço Cultural Pierre Verger, tendo ao fundo o canto contínuo de um pássaro, ela remonta aos seus 10, 11 anos para rememorar os dias em que transcorria no Porto da Madame¹¹⁷, em São Gonçalo, Niteroi, na casa da avó materna Mariana Rosa da Conceição.

Minha interlocutora recorda com satisfação os dias ali transcorridos, a evidenciar as lembranças que ainda conserva não apenas da casa e seus ambientes com as respectivas janelas, que faz questão de descrever minuciosamente - “eu tenho o desenho da casa da minha avó [na mente]. a coisa mais linda!” -, como do espaço geográfico em que aquela casa se encontrava inserida. Contígua a uma plantação de milho e cana, rememora, ainda, uma fonte e uma pedreira, bem como os espaços que eram plenamente explorados pela menina Cici a contragosto do genitor, que a via retornar para casa, do lado de lá da Baía de Guanabara, levando ao corpo as “marcas” daqueles dias:

Era um lote, na beira da estrada, que morava muitas pessoas, plantação, chácara, e eu gostava de saltar arraia, subia na pedreira e ficava lá em cima. Eu adorava. [...] Aí de vez em quando tinha cactos e furava o meu pé. Eu ficava “queimada”, rapaz! [...] Quando a minha avó ia, eu chorava, eu aprontava, pra voltar com minha avó. Eu adorava quando eu tomava as barcas (Silva, N. S., 2020a).

Em uma dessas estadas na casa da avó, Cici recorda que, em certa ocasião quando estava a admirar a paisagem em uma das janelas daquela casa, observou a tia Rosa se aproximando sem os calçados, alertando a avó que de pronto lhe identificou de quem se tratava:

Minha avó, [lá] vem minha tia Rosa [na realidade era prima. A própria Cici esclarece]. Aí quando minha avó olhou, disse: ‘Não é Rosa, não! É *Ògún!*’ Minha tia! *Ògún* pegava minha tia, tirava o sapato da minha tia e ela ia pra casa descalço, de santo. [...] Aí daqui a pouco vinha uma pessoa e ‘Aqui, olhe, o sapato e a bolsa de Dona Rosa. Aqui o sapato de Dona.’ Dona Rosa não falava, andando pra frente. Ela só parava quando entrava, dava uma saudação no portão, minha avó corria e abria. Não é Rosa, não, é *Ògún!* (Silva, N. S., 2020a).

Embora, naquela ocasião, a menina Cici não soubesse quem era *Ògún*, inferiu se tratar de “um espírito”, porque “eles davam espírito. Ah! Ela dava uma coisa de caboclo, de sessão, dentro de casa.” Logo, a naturalidade com que a avó Mariana lhe respondeu decorre dessa familiaridade com práticas espirituais que no ambiente familiar daquela criança se estendia, também, à parte paterna.

¹¹⁷ Ou Porto da Madama, como mais comumente eu encontrei na internet.

Assim, reporta-se aos tios paternos Perci e Ari, ambos filhos de santo de “Seu” Severiano Jubiabá¹¹⁸, mas que “não gostavam de falar.” Tio Perci era filho de *Ọ̀ṣọ̀ṣì*; Tio Ari, de *Ọ̀gún*, que morava em Salvador. Assim, não obstante Cici se referir ao *Ọ̀gún* da tia-prima Rosa como primeira entidade a testemunhar, depois do Caboclo Pena Branca, suas narrativas me dão conta de que esses contatos ocorreram se não de modo frequente, em época concomitante, com outro que lhe marcou mais profundamente e envolveu o *òrìṣà* do Tio Perci, quando se encontrava, também, na faixa dos 8 ou 9 anos de idade:

[...] E eu me lembro que o *Ọ̀ṣọ̀ṣì* do meu tio Perci deixou um recado que ele fosse à casa do irmão que tinha uma filha que tava muito mal, se não cuidasse ela ia morrer. Que ele levasse dinheiro. Aí meu tio foi. Chegou num dia de manhã, 10 horas da manhã, ou 9, eu não me lembro. De fato, eu tava muito doente em cima da cama, eu tava de artrite. Tava com corpo paralisado em cima da cama, isso eu lembro muito bem. [...] Quando dava 6 horas eu sentia o cheiro de vela queimada, quando você apaga uma vela. [...] Depois eu via o quê? Uma mulher que saía da parede, sentava na ponta da cama, vestida de branco. Ela fazia assim pra mim: [faz um gesto de assustar]. Eu gritava. O meu tio foi. [...] Quando ele chegou lá eu lembro que ele falou assim: ‘Qual das filhas está doente?’ Quando ele falou assim, *Ọ̀ṣọ̀ṣì* pegou ele. [...]. Eu fiquei assustada quando eu vi meu tio tomando barravento, eu nunca tinha visto aquilo. Aí *Ọ̀ṣọ̀ṣì* pegou meu tio, depois foi embora. Mandou, quando tava na cabeça do meu tio, meu pai pegar dinheiro no bolso, meu pai pegou, Ele mandou comprar todas as coisas pra fazer um trabalho, meu pai fez. *Ọ̀ṣọ̀ṣì* foi embora e disse que eu ia ficar boa. Meu tio foi embora, não lembro a hora, mas eu só sou capaz de dizer que era de tarde. Meu pai me botou no colo e me levou na varanda. Eu me lembro como se fosse agora. Eu no colo do meu pai, magrinha. Só pele e osso. [...] Aí... observei um passarinho comendo a flor da mangueira. Eu disse: ‘Papai, eu queria comer’. Há muito tempo que eu não comia. Aí comi um pouquinho, larguei (Silva, N. S., 2020a).

Face os relatos acima, observa-se que embora Cici afirme que só na fase adulta travou os primeiros contatos com pessoas de Candomblé, verifica-se que isso não só lhe ocorria desde a infância, como lhe era, se não cotidiano, familiar em virtude dos fatos expostos, os quais, ressalte-se, são apenas os rememorados por terem sido testemunhados pela própria.

Decerto, a iniciação no Candomblé contribuiu para que essas memórias familiares se apresentem melhores delineadas enquanto resgatadas sob a moldura religiosa. Assim, reporta-se hoje aos membros do seu núcleo familiar principal, indicando-lhes os *àwọn òrìṣà* regentes. Mesmo frisando que “minha mãe é que não gostava disso”, afirma que a genitora era de *Ọ̀ṣàlá* com *Yemoja*, enquanto o genitor, de *Şàngó* com *Ọ̀ṣọ̀ṣì*.

Logo, Cici de *Ọ̀ṣàlá* se não apresentava letramento afro-brasileiro como apresenta hoje, à época que viria a travar seus primeiros diálogos com as baianas às quais se habituou a

¹¹⁸ Na verdade, Severiano Manoel de Abreu Nascimento (1886-1937), mas em virtude da fama alcançada pelo Caboclo Jubiabá que incorporava, assim passou a ser conhecido, tornando-se, inclusive, personagem de Jorge Amado, em obra homônima do escritor baiano.

comprar acarajé, não era leiga acerca da temática. Até porque como a própria frisa, frequentava “tudo que era festa de Candomblé no Rio que pudesse ir num único final de semana.” Não apresentava, ainda, a seletividade afro-tradicional que a iniciação numa roça de Candomblé vinculada ao *Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àfônjá* lhe traria.

2.4. DA PRAÇA MAUÁ À PRAÇA XV: CICI ENCONTRA A BAHIA

O então efervescente centro antigo do Rio de Janeiro foi cenário para que a jovem Cici travasse seus primeiros contatos com a Bahia, pois aprendeu a apreciar o autêntico acarajé baiano em sua cidade natal, comprando-os das mãos de uma baiana iniciada para *Òṣàlá* no *Ilé Òṣùmàrè Aràká Àṣẹ̀ Ògòdó* (Casa de *Òṣùmàrè*). Assim, minha interlocutora rememora aquela a quem identifica como a primeira pessoa de Candomblé que conheceu, de fato já iniciada àquela época, fora de sua família biológica: Nail de *Òṣàlá*¹¹⁹.

Trata-se da baiana “que vendia na porta das barcas no Rio de Janeiro, quando eu ia em Niteroi.” Refere-se à Praça XV, no centro do Rio de Janeiro, onde a baiana que de Cici de *Òṣàlá* se tornou amiga, vendia acarajé, abará e, também, doces, com ela compartilhava informações sobre o Candomblé:

[...] Ela conversava coisas de *òrìṣà*. Senta aqui. Ela botava um banco pequenininho perto dela pra eu conversar. Eliana, minha irmã, era pequenininha, tinha uns 6 anos. Aí quando eu chegava da rua, ela fazia assim: “Ih, tia, você tá com cheiro de abarájé”. [...] Ela [Nail] que começa a falar que frequentava o Candomblé de João da Gomeia. Depois eu conheci ele. E passava muita baiana no ponto dela (Silva, N. S., 2020b).

Na mesma época, Cici viria a conhecer a irmã biológica de Mãe Nail às portas da Rádio Nacional: Kutu. Deixava a irmã Eliana na escola e corria para a Rádio Nacional onde chegava às 13 horas, sem almoçar, bem depois do início das apresentações, que começavam às 11h, “[...] Eu ia pro programa de auditório. Praça Mauá, número 7. Vigésimo primeiro andar. Era o edifício mais alto do Rio de Janeiro¹²⁰ [figura 15]. [...] só para ver Marlene, a cantora que eu gostava” (Silva, N. S., 2020b).

¹¹⁹ Nair Anunciação dos Santos. Segundo Cici, Mãe Nail foi a primeira *iyàwó* (dofona) do segundo barco tirado por Dona Cotinha de *Iyèwá* (Maria das Maercês dos Santos, 1883-1948), segunda *Ìyálòrìṣà* do *Ilé Òṣùmàrè Aràká Àṣẹ̀ Ògòdó*. A segunda *iyàwó* (dofonitinha) desse barco foi Tia Doi de *Yemoja*, irmã biológica da dofona.

¹²⁰ Trata-se do edifício A Noite, na zona portuária do Rio de Janeiro. Inaugurado em 1929 em *Art Déco*, foi o primeiro arranha-céu da América Latina, com 22 andares e 102 metros de altura. Tombado pelo Iphan, o edifício abrigou, além da Rádio Nacional, o Instituto Nacional de Propriedade Industrial e o jornal A Noite. V. <https://agenciabrasil.ebc.com.br/radioagencia-nacional/geral/audio/2023-03/prefeitura-compra-antiga-sede-da-radio-nacional-o-edificio-noite>. Acesso em: 20 ago.2023.

Figura 15 – Prédio da Rádio Nacional, em 8 jan.2021.

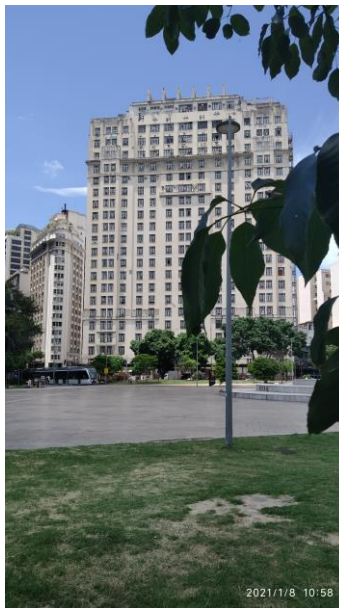


Foto: o autor

Recorda Cici, demonstrando, como em outros momentos das nossas interlocuções, que rememora logradouros minuciosamente, destacando que, naquelas ocasiões, só quando o programa acabava, às 14h, ia comer acarajé que era vendido às portas do edifício daquele prédio por Dona Menininha (a mãe) de um lado, Mãe Kutu (a filha) de outro.

Eu encostava na parede. Kutu vendendo. Quando terminava, ela ficava conversando comigo.[...]. Então, ela dizia: ‘mas menina, você já gosta de acarajé!’ Eu dizia: ‘Ah! Eu não como só aqui, não! Eu como..., compro também, na mão de Mamãe Nail lá na... na... quando eu tô na cidade, lá na Praça 15.’ Ela disse: ‘Você sabia que é a minha irmã mais velha?’ Eu digo: ‘É mesmo?’ E ainda tem Doi, que era tia Dora, em Copacabana. Eu conhecia todas as baianas daquele centro (Silva, N. S., 2020e).

Sobre a matriarca baiana daquela família, minha interlocutora recorda: “[...] Chamavam ela Dona Menininha de *Şàngó*. Dona Menininha foi pro Rio, foi levando a família toda. Depois teve as que nasceram lá. As sobrinhas. E todas vendiam acarajé. Da Praça Mauá à Praça XV.[...]”

Assim, minha interlocutora foi se aproximando daquela cuja mãe e irmãs eram todas iniciadas no *Ilé Òşumàrè Aràkà Àşẹ Ògòdó* desde a época de “Dona” Cotinha de *Iyèwá*. Portanto, exceção à regra, Margarida Nair da Anunciação viria a se iniciar no *Ilè Àşẹ Ìyá*

Nasso Okà, tornando-se a *Ìyálòrìṣà AjiKutu*¹²¹ d’Ògún, ou simplesmente, Mãe Kutu, fundadora em 1986 do *Ilé Àṣẹ Tony Solayo*¹²², no bairro soteropolitano muito conhecido pela minha interlocutora dos tempos em que atuou como cobradora de ônibus: Mussurunga.

Logo, desde a iniciação de ambas no Candomblé baiano, o Rio de Janeiro foi delas se distanciando e a Bahia se aproximando e as aproximando:

[...] Olhe! Kutu disse: ‘menina, eu vou fazer meu santo e volto’. Até hoje o Rio tá esperando Kutu. Eu disse: ‘eu vou fazer meu santo e volto.’ Até hoje o Rio tá esperando Cici. A não ser de tempos em tempos. Kutu ia ainda menos do que eu. Não! Eu levei 25 anos sem botar pé no Rio. Aí quando eu finalmente me aposentei, comecei a juntar dinheiro. Primeira pessoa que pagou minha passagem para o Rio foi Bira. Primeira pessoa que me levou. Me levou e eles pagaram minha passagem pra eu voltar depois. E eu comprava à prestação e voltava (Silva, N. S., 2020e).

Logo, quando retornou à Bahia para cumprir a obrigação de 1 ano de iniciada (com mais de 1 ano, com o *òrìṣà* já cobrando, como veremos mais adiante), Mãe Cici só retornaria à cidade natal nos anos 1990, já prestes a se aposentar como cobradora de transporte público. Nesse interregno, acompanhou não apenas a iniciação de Margarida Nair da Anunciação, como a viu alcançar o grau de *Ègbón* e, em 1986, inaugurar o *Ilé Àṣẹ Tony Solayo*.

2.4.1. Da Praça Mauá a Mussurunga, de cliente à irmã de santo de Kutu de Ògún

Cici se tornou frequentadora, desde a fundação e para além do falecimento da fundadora daquela roça de Candomblé, nos dias atuais, do *Ilé Àṣẹ Tony Solayo*, extensão do *Ilé Àṣẹ Ìyá Nasso Okà*. Apenas em 2022, levado pela antiga freguesa carioca daquela baiana, eu viria conhecer a roça de Candomblé inaugurada pela baiana que vendia acarajé às portas da Rádio Nacional, no Rio de Janeiro. Não obstante *Ìyá Kutu*, assim como a Equede Nem (Erisvalda de Brito Sacramento)¹²³, sempre esteve presente como principal referência do Terreiro Casa Branca para Cici de *Òṣàlá*.

¹²¹ Segundo Ekedy Sinha, via *WhatsApp* em 13 de setembro de 2023, esse termo significa “o mensageiro que chega ligeiro”, a evidenciar a proximidade entre *Ògún* e *Èṣù*.

¹²² Mussurunga I, Setor G, Rua G, Caminho 39, Casa 7.

¹²³ Erisvalda de Brito Sacramento (Equede Nem), regida por *Òṣùn*, é equede de *Ògún* (do *Ògún* de Tia Cotinha, “mãe pequena” de Kutu, segundo Ekedy Sinha) no *Ilé Àṣẹ Ìyá Nasso Okà* (Terreiro Casa Branca) e *Ìyá kékeré* no *Ilé Àṣẹ Tony Solayo*.

Figura 16 – *Ìyá Àgbà Cici* com a foto de *Ìyá Kutu* ao colo no barracão da Casa Branca.



Foto: Kayanara Leeb

Daquela que veio a se tornar a sua irmã na religião, declara sempre quando sobre a mesma lhe indagam: “Era o *Ògún* mais lindo que passou nessa Casa Branca. Nunca mais outro em cabeça de mulher. Nunca mais. Só foi aquele.” Foi por isso que na sexta-feira, 28 de julho de 2023, encerrando o meu trabalho de campo em Salvador e retornando a minha cidade natal, Recife, para concluir esta tese, Cici se prontificou a me acompanhar, dentre outros lugares, ao Terreiro Casa Branca para se deixar fotografar ao lado da foto da *Ìyá Kutu* (**figura 16**), que hoje é uma das que ornamentam aquele barracão.

Os relatos de Cici de *Òṣàlá* evidenciam um valioso arcabouço memorial não apenas por fazer emergir antigas personagens do Candomblé baiano das quais foi contemporânea, mas por trazê-las à tona em teias de interdependência na Bahia e no Rio de Janeiro. Embora, nos dias atuais, encontremos dados biográficos disponibilizados virtualmente acerca de várias dessas personagens, como ocorre com “Dona” Cotinha de *Iyèwá*, é apenas graças à memória daqueles que lhes foram contemporâneos direta ou indiretamente que podemos chegar a esses mais velhos e a essas mais velhas.

2.5. CICI E AS MEMÓRIAS VIVIDAS POR TABELA

Assim como ocorre com Mãe Senhora, *Òṣùn Mùwá*, a avó de santo da minha interlocutora, ocorre com “Dona” Cotinha de *Iyèwá*. Isso porque Cici de *Òṣàlá* lhes é indiretamente contemporânea em função dos acontecimentos “vivos por tabela” aos quais alude Pollak (1992) e sobre os quais melhor discorrerei no próximo capítulo. Aciono o processo verificado pelo sociólogo austríaco em relação a narrativas de minha interlocutora quando, sobretudo se reporta a figurar do Candomblé baiano de outrora, pois nesse caso em especial ambas as matriarcas já haviam falecido quando Cici de *Òṣàlá* se inicia no Candomblé

e passa a ter acesso, de fato, àqueles nomes.

Mãe Senhora havia falecido anos antes (1967); Dona Cotinha, quando Cici de *Òṣàlá* era apenas uma criança com 9 anos de idade. E embora, nesses casos, minha interlocutora não nos possa trazer um volume de dados na mesma proporção do que nos traz em relação àquelas com as quais conviveu, compartilhando experiências cotidianas, a memória seleciona e retém dados importantes e históricos como a composição dos barcos de iniciação.

Talvez aí a história oral se distinga da história escrita. Embora ambas se concretizem sob a discricionabilidade do historiador, que julga o que merece ou não ser retido para transmissão às futuras gerações, a história oral nos apresenta minúcias cotidianas. Desse modo, a oralidade contribui para a persistência de corpos não obstante históricos, muitas vezes invisibilizados.

Ao longo de todo este capítulo, busquei evidenciar como *Ògún* se fez e se faz presente no caminho da minha interlocutora desde a infância, levando-a, na fase da ancianidade, se não ela própria a manejar, lidar habilmente com e no mundo virtual advindo do avanço da tecnologia da informação. *Ògún*, ao qual se reconhece a marca da transformação e do progresso tecnológico que beneficia os seres humanos, incitando-nos o permanente caminhar, mesmo que a passos de *ìgbín*, estimulando-nos o dinamismo (*Èṣù*) que dá lógica ao nosso ser e está no mundo.

Especificamente em relação às tecnologias de informação, essas se incorporam favoravelmente ao cotidiano de vários segmentos da sociedade, em diversos níveis: classe, raça, gênero, idade, escolaridade. Desse modo, não raro, leva-os à completa dependência, uma vez que se tornam imprescindíveis à realização da precípua característica que peculiariza os seres humanos: o comunicar. E isso por essas tecnologias de comunicação desconhecem distâncias físicas e diluírem barreiras geográficas, assegurando instantaneidade às comunicações, possibilitando contato não apenas por áudio como por vídeo, também.

Assim se observa, também, a influência das novas tecnologias de informação sobre as comunidades de Candomblé, ali facilitando, dentre os membros da *egbé*, desde trocas de mensagens pessoais cotidianas entre si e outros contatos pessoais e profissionais à divulgação da própria comunidade, bem como dos conteúdos produzidos pelas lideranças religiosas em conjunto ou à parte no perfil da *egbé*.

Destarte, confere-se maior visibilidade a esses espaços e às respectivas lideranças e mesmo que, em geral, determinados atos religiosos se mantenham restritos à comunidade, resguardados dos olhares das redes sociais, o saber que se propõe transmitir de modo mais amplo, livre dos limites hierárquicos, encontrou ali um terreno fértil.

Essa assertiva não é pacífica em virtude de que cada roça de Candomblé divulga o que bem lhe aprouver, gerando, em alguns casos, críticas de umas ou muitas às outras. Entretanto, como se sabe, cada *egbé* é uma cabeça a depender única e exclusivamente do poder discricionário de suas lideranças, à revelia, inclusive, das Casas das quais descendem. Portanto, considerando os pós e os contra, trata-se de uma arena – a das redes sociais – que impõe se pensar na oralidade como até então vinha sendo pensada ou concebida.

Isso porque as redes sociais contribuem para reverberar vozes como a da minha interlocutora, cujo desempenho, no entanto, deve-se à prática da oralidade não apenas arrimada em dados mnemônicos, mas externada sob *performance* que leva a palavra a se expressar não apenas pela voz, mas por várias expressões corporais, resultando em práticas de oralitura, como apregoa Martins (2003).

Dáí resultar cada conto em um encanto em qual canto minha interlocutora for, transformando a palavra em magia como se produzida sob alquimia de uma *iyágbà*, como *Òṣùn*, “a dona do encantamento”, como afirma Cici de *Òṣàlá*, cuja cabeça, embora tenha sido “tomada” por *Òṣùn* uma única vez, parece que dali essa *iyágbà*, nunca mais se desalojou.

Pode-se compreender, assim, por que a plateia do *John Anson Ford Theatre*, em Los Angeles, a aplaudiu de pé, em êxtase, como relata e constata Linda Yudin, quando para aquela cidade norte-americana levou Cici de *Òṣàlá* pela primeira vez – a primeira das edições anuais que ocorrem até hoje, à exceção do ano de 2011, em virtude do falecimento de Ann Yudin, genitora de Linda Yudin – para participar do espetáculo *Yabás Queens*, da Companhia Viver Brazil Dance:

[...] Ela pegou um papel como ela gosta de fazer... ela escreveu exatamente onde ela precisava ir no palco e cantou uma música. [...] Ela pegou aquele microfone, cantou para *Òṣùn*, uma reza para os ancestrais. [...] Ela deu a bengala para o contra-regra e dançou! Como nunca! Cici é poderosa. Ela tem uma magia, ela sabe movimentar energia (Yudin, 2023).

Ela – Cici – “tem uma magia, ela sabe movimentar energia”. Disse-me Linda Yudin na manhã do dia dedicado às avós. “Tem uma magia, ela sabe movimentar energia”. Como *Òṣùn*! Portanto, a relação de Nancy de Souza e Silva com essa *iyágbà* será desenvolvida no capítulo seguinte.



Na modéstia de quem se afirma uma mera contadora de histórias afro-brasileiras, a grandeza da humildade de quem pede a bênção a quem abençoa. Transforma, assim, a prática da bênção, que se mostra indispensável às interações no âmbito do Candomblé em ato bilateral de respeito. Demonstra perceber e reconhecer o sagrado em todos aqueles que lhe chegam para pedir a bênção, sejam ou não iniciados no Candomblé.

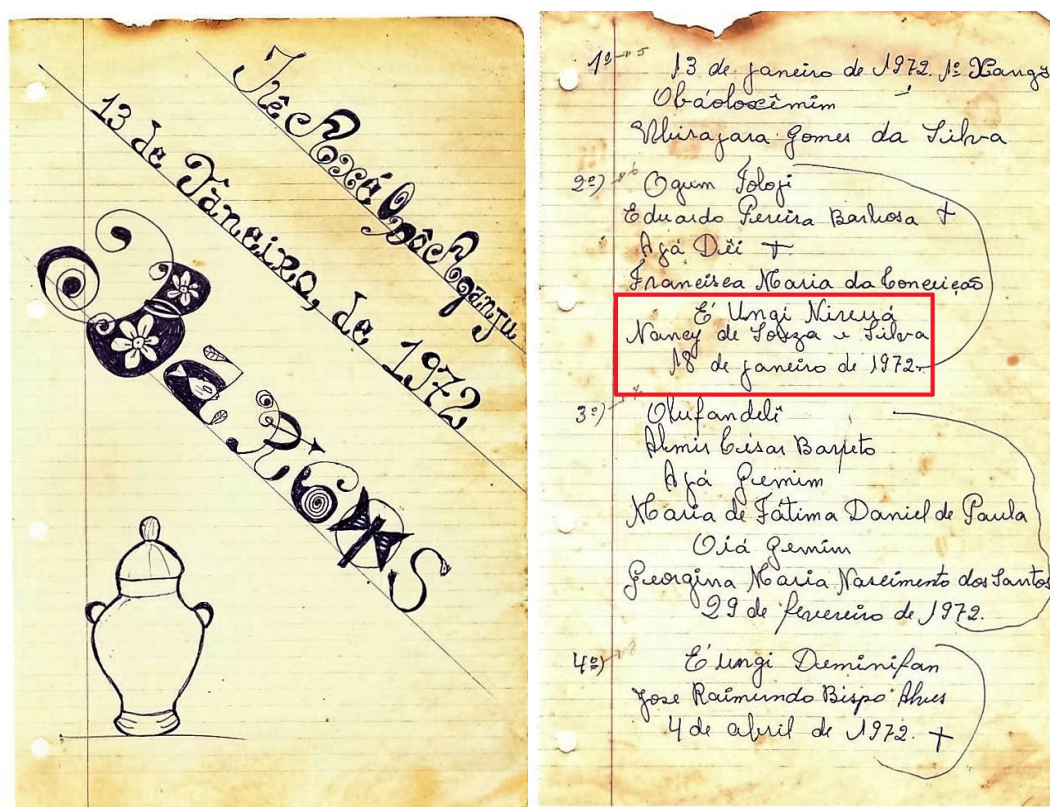
A estatura religiosa alcançada em solo baiano pela carioca Nancy de Souza e Silva tem a levado a muitos cantos e espaços nos últimos anos, levando-a a ignorar a idade cronológica e a dificuldade de locomoção, degraus e ladeiras. À humildade é um desses cantos. Salões universitários e políticos, estúdios de TV, passarela de samba são alguns desses espaços. Entretanto, canto e espaço primordiais para a obtenção dessa estatura lhe foram a Ilha de Itaparica e o Terreiro *Tuntum Olukotun*.

Para ali Nancy de Souza e Silva e outros iniciandos, preliminarmente à iniciação religiosa, foram conduzidos por Balbino Daniel de Paula à presença do então *alágba* do *Tuntum Olukotun*, Roxinho, que a Cici atribuiu *Òṣùn* como *òriṣà* regente. Portanto, trata-se da divindade pela (e na) qual o caminho de Cici no Candomblé se entrelaça. Entretanto, a partir daquele canto e espaço, empreendeu-se um verdadeiro périplo de modo que a iniciação da minha interlocutora se efetivasse pelas mãos de *Obaràyí*. Ela, no entanto, impõe-me silêncio acerca do que ocorreu no intervalo após a sua ida ao *Tuntum Olukotun* e o dia do seu “renascimento” em 2 de fevereiro de 1972.

3.1. ÒSÙN: TRILHA E CAMINHO PARA A PERFORMANCE DE CICI DE ÒSÀLÁ

A iniciação de Nancy de Souza e Silva é exemplificativa da complexidade do processo e que fatores outros ainda não tornados públicos pelo Candomblé baiano são determinantes para o domínio do *ori* de uma pessoa por um determinado *òriṣà* independente de iniciação. No Caderno onde constam os primeiros barcos do *Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àganju*, atribuem o *orúko* “*É Ungi Nireuá*” a Cici de *Òṣàlá* (figura 17). Trata-se de termo iniciático vinculado a *Òṣùn*, o que evidencia que a iniciação para esse *òriṣà* de fato se efetivou.

Figura 17 – Caderno de registro dos primeiros barcos do *Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àganju*, destacando-se o nome civil de *Ìyá Àgbà* Cici no segundo barco daquela Casa



Fonte: BARABÔ (2009, p. 258-259).

Entretanto, hoje minha interlocutora apresenta como *orúko* um termo associado a *Òṣàlá*, ao qual já me referi no primeiro capítulo desta tese. Daí eu repeti-lo aqui embora, entre os candomblecistas do tempo da minha interlocutora para trás, omitissem publicamente o *orúko*, pois que “revelar” a qualidade do *òriṣà*, facilitaria a prática de “feitiçaria” contra o *elégùn*. Só quem comparecesse à cerimônia do “dia do nome” é quem saberia do mesmo, diz

Ekedy Sinha (Informação verbal)¹²⁴.

É, no entanto, *Ọ̀ṣùn* que inspira e à qual dedico este capítulo. Não apenas por representar o segundo *òrìṣà* da minha interlocutora, como porque, dessa *ìyágbà*, ela parecer herdar a *performance* de seus contos. *Performance* com que os impregna, não os aprisionando a um verbo pura e friamente emitido. O conto em Cici é gesto, é olhar, é *muganga*¹²⁵, é dança. Em Cici, o corpo, não apenas a voz, conta! Assim, Cici corrobora Zumthor (1993a; 1997; 2007) que reconhece como categorias importantes para a análise performática a gestualidade e a vocalidade.

Desse modo, a oralidade não se resume apenas ao falar, mas a um complexo gestual que é acionado de modo a lhe assegurar eficiência: mobilizar afetivamente quem a ouve, assim como ocorreu com *Ọ̀ṣùn* em relação a *Ọ̀balúayé* quando o convenceu a abandonar, sem recorrer a palavra alguma, a rancorosa reclusão à qual se impôs, após ser rechaçado tempos atrás, em cerimônia, na Casa do irmão *Șàngó*.

Reporto-me ao que Cici nos conta para falar da origem do *olúgbàjẹ*, a cerimônia dedicada ao “rei dono da Terra”, uma das mais belas do Candomblé baiano de nação *Kétu*¹²⁶ e cuja origem mítica se deve a *Ọ̀ṣùn*. Segundo a minha interlocutora, essa foi a única divindade, depois de várias outras tentarem, inclusive a mãe mítica biológica *Nàná* e a mãe mítica afetiva *Yemoja*, terem fracassado em demover *Ọ̀balúayé* da reclusão a que se impôs quando se viu e se sentiu rejeitado.

Para ressaltar o poder de *Ọ̀ṣùn*, Cici de *Ọ̀ṣàlá* também recorre ao conto que evidencia que essa *ìyágbà*, venceu os inimigos de *Șàngó* sem derramar sangue algum, aproveitando-se da fome que os consumia para lhes atrair a um leito de rio esvaziado onde fez emergir uma grande quantidade de abará – uma das prediletas comidas votivas da divindade –, para abruptamente torná-lo caudaloso e assim afogá-los enquanto se saciavam, levando seus cadáveres para bem longe dos domínios territoriais daquele reinado.

Ọ̀ṣùn é, assim, a senhora da *performance*, no sentido que remete à origem mais arcaica do termo: o francês antigo *performance*, uma vez que se mostra hábil, criativa e eficaz, concomitantemente, em suas façanhas, alcançando o resultado almejado a contento; bem como no sentido artístico de *performar*, quando utiliza a própria imagem com intuito de não apenas atrair, como mobilizar afetivamente, pois a *performance* “permite uma recepção

¹²⁴ Informação verbal prestada por Gersonice Ekedy Sinha Azevedo Brandão em 15 de agosto de 2023.

¹²⁵ Termo muito falado em Pernambuco para se referir a trejeitos proposital e intencionalmente exagerados quando se quer mostrar agrado ou ojeriza em relação a algo ou a alguém. Descende do changana, língua falada em Moçambique, ali significando “zona, localidade”.

¹²⁶ Sobre essa cerimônia, v. Gomberg (2011).

coletiva”, como ressalta Costa (2001, p. 252).

Em um ou outro sentido do termo, *Ọ̀ṣùṅ* é a personificação do encantamento, o que dentro da lógica interdependente verificada entre as divindades do panteão iorubano, isso lhe torna privilegiadamente contemplada pela atuação de *Iyèwá*, à qual se atribui e se reconhece eficaz atuação no campo da transformação e das possibilidades, propiciando o aprimoramento das coisas e dos seres, como veremos no próximo capítulo. E isso não decorre de beleza física.

Embora Carlson (2010, p. 15) reconheça como “performance social” aqueles atos previamente sancionados e que naturalmente e cotidianamente praticamos quando em contato com outros membros da nossa sociedade – ou seja, é como se em sociedade estivéssemos sempre performando –, distingue a *performance* no sentido que aqui pretendo trazer à tona como aquelas ações mediante as quais as pessoas praticam com a consciência de seu potencial significante. Neste sentido, temos a exibição mais de habilidades, enquanto naquele prevalece a exibição de modelo comportamental reconhecido e codificado culturalmente, compara o autor.

Vovó Cici de *Ọ̀ṣàlá* potencializa o significante de seus contos quando elege como alvo *Ọ̀ṣùṅ*, consciente do arcabouço performático que essa divindade oferece a si e ao universo afro-brasileiro, demonstrando, assim, que *performance* não é apenas um saber-fazer, mas um saber-ser (Zumthor, 1993a; 1997; 2007), alinhando-se habilidades e atitudes. Entenda-se a compreensão de “arcabouço performático” ao qual me refiro como a percepção, notadamente entre os seguidores do Candomblé, que *Ọ̀ṣùṅ* lhes é a divindade se não a mais capaz, uma das mais capazes, ao lado de *Èṣù*, a lhes oferecer versões mais eficazes de *àwọn ìtan*.

Pelo exposto, observe-se que o exercício da *performance* parece, desse modo, ser favorecido pela prática de atos e ações que requeiram plateia visando à exibição das potências gestuais e vocais da *performer*, o que extrapola as fronteiras do artístico, embora encontre aí o seu campo de exercício mais comum e mais fértil.

Performar se torna prática, assim, de qualquer profissional que saiba manobrar a contento os recursos corporais de que dispõe visando à magnetização da plateia. A *performance* torna eficaz o processo educativo – inclusive no campo artístico, político e religioso¹²⁷ – porque se exercita por meio da ludicidade. *Performance* se torna, portanto, um

¹²⁷ Não há como negar, no Brasil dos tempos atuais, a eficácia, eficiência e efetividade da *performance* dos pastores e pastoras evangélicas, notadamente neo-pentecostais, na defesa de suas causas, cooptando platéias no intuito não apenas de defesa das causas que professam, mas para propagá-las, inclusive na esfera pública, para além dos limites de seus templos, atuando de modo a vilanizar socialmente outras expressões de fé, principalmente as não-cristãs. Aqui, portanto, coerente seríamos falarmos em processo deformativo.

conceito que se atrela naturalmente aos contadores de história pelo caráter lúdico da atividade que esses exercem.

No entanto, a matriz ocidental do saber vincula *performance* aos *aedos*¹²⁸ como “contadores de histórias da antiguidade”, induzindo o leitor à limitação temporal-geográfica do termo restrita à península balcânica. Não obstante, apesar da indução eurocêntrica desses trabalhos acadêmicos, os *aedos*, assim como os *rapsodos*¹²⁹, nos são úteis por nos reportar ao elemento que verdadeiramente interessa na preservação da identidade das sociedades: a **memória**, a qual, deificada na Grécia antiga, encontrava nos aludidos personagens seus principais cultuadores.

3.2. MEMÓRIA COMO EXPRESSÃO DE *PERFORMANCE* EM CICI DE *ÒŞÀLÁ*

Como frisa Câmara (2008), a memória é elemento preponderante na manutenção e sustentação social, inclusive, quando se trata da memória coletiva, na manutenção do *status quo*, o que a torna alvo de disputa política e social, como veremos mais adiante. Todavia, é à memória individual à qual desejo me reportar, pois que atrelada à senioridade, como ocorre com Cici de *Òşàlá*, incrementa-lhe a *performance* em suas narrativas. Trata-se de elemento central desta tese – não à toa se encontra no miolo da mesma – ao qual convergem e interliga os conceitos que aqui busco aglutinar: identidade, oralidade, senioridade e ancestralidade.

Nesse sentido, Hampâté Bâ (2010) é imprescindível para compreendermos não apenas o papel dos contadores de história na sociedade malinesa, como da importância desses artífices memoriais na senioridade. Portanto, adequando-se melhor, enquanto teórico, ao estudo e à análise em comunidades de matrizes africanas como o Candomblé, em virtude da respeitabilidade que ali é assegurada ou se pretende assegurar aos anciãos.

No entanto, apesar de a prática da oralidade – ou o ofício dos chamados *dieli e doma* – não ser exclusiva de anciãos, nem mesmo em países africanos que se constituíram no campo de estudo do malinês¹³⁰, mas a esses ser reconhecida importância para manutenção e perpetuidade da prática oral, a partir do momento em que se tornam elementos referenciais para a história e a memória das comunidades, tem-se a senioridade como elemento que ao

¹²⁸ Trata-se de personagem da Grécia antiga, anterior ao aparecimento do alfabeto, aos quais se legitimavam e se atribuíam uma série de atividades visando à preservação da memória da sociedade grega.

¹²⁹ Diferentemente dos *aedos* que compunham e se faziam acompanhar por cítaras, os *rapsodos* nada criavam ou improvisavam. Contudo, eram reconhecidos socialmente como escolhidos divinos para transmitir oralmente as narrativas, atuando, assim, como recitadores de poesias épicas alheias, contribuindo para perpetuar os mitos e aos mesmos assegurar um caráter de incontestabilidade.

¹³⁰ Como se percebe nos registros fotográficos que ilustram o texto do malinês.

contador de histórias confere valor social.

“*Quand un vieillard meurt, c’est une bibliothèque qui brûle*” é uma afirmação atribuída ao malinês Amadou Hampâté Bâ¹³¹ que nos dá a ideia não da importância da história oral isoladamente, mas da história oral conservada pelos mais velhos. Daí serem reconhecidos como a “memória viva” para as comunidades africanas. A memória é, portanto, o elemento que distingue, por excelência, a oralidade na senioridade.

Assim, observo a valorização do ancião na sociedade africana, seja na poesia de Mia Couto¹³², seja na filosofia de Amadou Hampâté Bâ e nessas comunidades afro-brasileiras-diaspóricas em que se converteram as roças de Candomblé, especialmente na Bahia. Nesse campo – o do candomblé baiano – constata-se, ainda, a valorização da mulher como não observamos em outros campos da sociedade brasileira.

3.2.1. *Ọ̀ṣ̀ùn*, expressão máxima da feminilidade, fecunda a ancestralidade

Todavia, muitas das histórias contadas sobre os *àwọn òrìṣà* nos evidenciam que as relações entre os mesmos e, por conseguinte, as comunidades iorubanas de outrora, em muitos aspectos apresentavam mazelas que as aproximavam do modelo social que caracteriza as sociedades capitalistas ocidentais dos tempos atuais. Uma dessas relacionada à misoginia em relação a *Ọ̀ṣ̀ùn*, como nos expõe Pierre Verger:

Quando todos os orixás chegaram à terra, organizaram reuniões onde as mulheres não eram admitidas. Oxum ficou aborrecida por ser posta de lado e não poder participar de todas as deliberações. Para se vingar, tornou as mulheres estéreis e impediu que as atividades desenvolvidas pelos deuses chegassem a resultados favoráveis. Desesperados, os orixás dirigiram-se a Olodumaré e explicaram-lhe que as coisas iam mal sobre a terra, apesar das decisões que tomavam em suas assembleias. Olodumaré perguntou se Oxum participava das reuniões e os orixás responderam que não. Olodumaré explicou-lhes então que, sem a presença de Oxum e do seu poder sobre a fecundidade, nenhum de seus empreendimentos poderia dar certo. De volta à terra, os orixás convidaram Oxum para participar de seus trabalhos, o que ela acabou por aceitar depois de muito lhe rogarem. Em seguida, as mulheres tornaram-se fecundas e todos os projetos obtiveram felizes resultados (Verger, 2018, p. 180).

¹³¹ Em tradução literal, o autor compara a morte de um ancião à destruição de uma biblioteca pelo fogo. Ou seja, trata-se de uma perda irreversível. V. Dossier *Afrique: La voie des aînés*, février 2016. Disponível em: http://echoscommunication.org/wp-content/uploads/2014/03/NGO_N27_FR_15-25_DOSSIER_BAT.pdf. Acesso em: 11 set.2023.

¹³² Refiro-me especificamente a “O embondeiro que sonhava pássaros”. In: [Couto, Mia. Cada homem é uma raça. São Paulo: Companhia das Letras, 2013, p. 59-72.](#)

Não obstante a constelação feminina que se verifica no panteão iorubano de deidades, é a *Ọ̀ṣùn* que cabe o título de *Ìyalòḍde*, “título conferido à pessoa que ocupa o lugar mais importante entre todas as mulheres da cidade” (Verger, 2018, p. 180). Sendo a *Ọ̀ṣùn*, portanto, que se devem atribuir as conquistas femininas nesse campo. Por essa razão, mais que ser venerada sob os distintos nomes que Verger (2018) nos elenca e que evidenciam as distintas faces (ou qualidades, como prefere Cici de *Ọ̀ṣàlá*) que a divindade assume ora em consonância com campos de seu domínio na natureza (a nascente do rio, a floresta, a lagoa), ora com características arquetípicas que assume (guerreira, brigona, feminina, elegante), *Ọ̀ṣùn* domina as diversas fases cronológicas da mulher (da mais jovem de todas [*Ọ̀ṣùn Àpara*] à mais velha de todas [*Ọ̀ṣùn Abalu*], não tão velha quanto aquela que é considerada a “Avó” [*Ọ̀ṣùn Àyálá* ou *Ọ̀ṣùn Ìyánlá*]). Vê-se, assim, que *Ọ̀ṣùn*, igualmente, atua sobre etapas da senioridade.

O excerto acima coletado de Verger (2018) testemunha ainda que ao atuar sobre a fecundidade, *Ọ̀ṣùn* se torna máxima representação não apenas do feminino, como da continuidade familiar e comunitária, constituindo-se no princípio da ancestralidade. Nessa versão, *Ọ̀ṣùn* é conhecida como *Ọ̀ṣogbo*, a qual detém a fama de ajudar as mulheres a ter filhos, sendo igualmente topônimo da capital do Estado que leva o nome da divindade, situado no sudoeste da Nigéria.

Embora a maternidade seja atributo de *Yemoja*, é *Ọ̀ṣùn* a quem cabe a fecundidade, reafirmando o ser-mãe desde a saudação que a notabiliza: “Ore Yèyé o!” que Verger (2018, p. 182), traduz como “Chamemos a benevolência da Mãe!”. Além disso, *Ọ̀ṣùn Ijùmú*, “rainha de todas as Oxuns” e *Ọ̀ṣùn Àyálá*, a Avó, mantêm estreita ligação com *Ìyámi-Àjé*.

3.2.2. *Ègbón Cici de Ọ̀ṣàlá (con)fundido-se a Ọ̀ṣùn Àyálá*

Ègbón Cici de Ọ̀ṣàlá afirma ser casada com *Ọ̀gún* e, como visto no segundo capítulo, esse foi o *òrìṣà* que marcou o primeiro contato da mesma aos 8 anos de idade, mesmo que não tivesse clareza à época, do universo do Candomblé. Apresentar-se como esposa de *Ọ̀gún*, ao tempo em que se apresenta como avó, aproxima-a em tempos atuais de *Ọ̀ṣùn Àyálá*, a qual Verger (2018) nos apresenta como cōnjuge mítico do *òrìṣà* da tecnologia.

Portanto, na figura da *Ìyá Àgbà Cici*, a *performance* se particulariza porque, ao mesmo tempo que evidencia o desempenho memorial de uma anciã, contribuindo para livrar a velhice do estigma da senilidade, confronta o etarismo que caracteriza a sociedade brasileira, reafirmando as roças de Candomblé como espaços não apenas de acolhimento, mas,

principalmente, de valorização de segmentos sociais – a mulher, o homossexual¹³³, o velho – historicamente rechaçados.

Principal suporte da oralidade, a memória sobressai como fator que contribui para robustecer o ato performático, ainda mais quando exercitado por uma anciã como *Mãe Cici*. Como suporte da oralidade, a memória igualmente exerce importante papel para a continuidade das comunidades – é, por isso, o elemento que detém domínio sobre a fecundação das mesmas, tal como *Ọ̀ṣùn*. Assim como a deidade do rio *Ọ̀ṣùn gbo*¹³⁴ a memória aqui adquire versão fecundativa, constituindo-se em elo entre passado, presente e futuro¹³⁵, propiciando a continuidade.

Portanto, a memória se encontra no cerne da resistência no sentido de continuidade e permanência no tempo, como Parés (2012) verifica ser concebida a ideia de resistência no interior do Candomblé. Nesse sentido, segundo o autor, a resistência se configura em um processo de preservação do que se tem a partir de um comportamento mimético visando à transferência cultural de uma geração para a outra, em que os indivíduos reproduzem os valores e práticas de seus antecessores.

Embora o mimetismo possa implicar reprodução automática de gestos e comportamentos apreendidos, o ato próprio de reproduzir – que nunca vai se dar com exatidão, sendo mais apropriado falarmos em reconstituição – carece da lembrança para só assim interferir no processo de memorização. Por sua vez, são os contextos sociais reais em que os indivíduos se encontram imersos que possibilitam essa reconstituição que Halbwachs (2003) identifica como memória.

3.3. CONTEXTOS SOCIAIS ENQUANTO ALICERCE DA MEMÓRIA

Para esta pesquisa considerei imprescindível compreender a história de vida de Nancy de Souza e Silva nos contextos sociais nos quais a mesma esteve inserida ao longo dos anos mesmo antes de se iniciar no Candomblé. Isso porque não obstante representar o campo que robustece a sua identidade, o Candomblé atuou no sentido de lapidar o que lhe já era inato.

¹³³ Nesse caso, a depender do lugar do indivíduo no organograma da religião. Sem falar que em tempos atuais, o Candomblé começa a se defrontar com as questões advindas com as transições de gênero, as novas configurações sexuais que emergem na contemporaneidade a afrontar o binarismo que ainda prevalece e se verifica nos barracões das cerimônias públicas, onde aos homens cis é reservado parte oposta reserva às mulheres cis.

¹³⁴ Aqui preferi adotar a origem etimológica do termo *Ọ̀ṣogbo*: “*Ọ̀ṣùn* está em estado de maturidade”, conforme Verger (2018, p. 181).

¹³⁵ Não como *Èṣù*, que apesar de se constituir igualmente em um elo, assume caráter intemporal, atuando não apenas como espectador, mas como fomentador e propiciador dos processos regulados pelos demais *àwọn òriṣà*.

Além disso, como ensina Halbwachs (2003), no processo de lembrar, o passado nunca emerge fragmentado ou descontextualizado das configurações em que se insere o indivíduo. Eu diria: em que se encontra inserido o indivíduo. Ou seja, reconheço a interferência do presente nas narrativas que tomam por base episódios do passado.

Desse modo, Halbwachs (2003) frisa que a memória não resulta apenas de um trabalho individual, como também, da construção grupal decorrente da atuação do que identifica como grupos de referência. Pois são os outros desses grupos, em virtude de se constituir numa comunidade afetiva, que contribuem para que lembranças abstratas em nós resultem em lembrança viva. Dessa afetividade comunitária é que resulta a coesão social, “não pela coerção, mas pela adesão afetiva ao grupo”, como observa Pollak (1989, p. 3).

Esses grupos de referência se fazem presentes não necessariamente pela presença física, mas pela possibilidade que nós temos de retomar os modos de pensamento e experiência comum que compartilhamos com esses grupos, com os quais nos identificamos e (con)fundimos nossos passados. A vitalidade das imagens que compõem a lembrança é proporcional à vitalidade das relações sociais que alimentamos junto a esses grupos que nos são referenciais. Afirma o autor:

Nossas lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas por outros, ainda que se trate de eventos em que somente nós estivemos envolvidos e objetos que somente nós vimos. Isto acontece porque jamais estamos sós. Não é preciso que outros estejam presentes, materialmente distintos de nós, porque sempre levamos conosco e em nós certa quantidade de pessoas que não se confundem (Halbwachs, 2003, p. 30).

A exemplificar a assertiva acima, Vovó Cici não guarda lembranças do ritual abaixo (**figura 18**), lembrado a ela por mim a partir desse suporte memorial que é a fotografia. Entretanto, embora não lembre o evento em si, sempre se referiu ao baobá plantado na sua roça como “o baobá que nós plantamos”, no local onde “havia uma lagoa”.

Figura 18 – Ritual de plantio do baobá no *Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àganju* em 25.06.2006. *Ìyá Àgbà* Cici à direita segurando a quartinha, em oposição a *Obaràyí*, o *Bàbálòrìṣà*



Fonte: Editora Barabô

Portanto, lembranças que lhe emergem mesmo que restritas, lança-a em interlocução com outros membros do *Àṣẹ̀* – um grupo de referência para a mesma –, bem como numa contextualização tempo-espaçial. Além disso, Halbwachs (2003) destaca o espaço – *in casu*, o *Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àganju* – como elemento que assume importante papel na memória coletiva religiosa como destacarei mais adiante.

Face ao exposto, segundo Halbwachs (2003), vê-se como impossível a proeminência de uma memória estritamente individual, em virtude de que as lembranças são construídas em decorrência das relações com o grupo de pertença. Entende-se a memória individual, portanto, como um ponto em que convergem diferentes influências sociais e ali se articulam de forma particular.

Por outro lado, a memória coletiva reflete o trabalho de determinado grupo social visando à articulação e localização das lembranças em quadros sociais comuns, compartilhando, por conseguinte, o acervo de lembranças. Contudo, o autor não afasta a importância da experiência particular dos indivíduos, a partir de suas recordações pessoais, vez que estas atuam no sentido de impor limites às imagens coletivas.

Desse modo, Halbwachs (2003) não deixa de reconhecer a importância de outra forma como as lembranças podem se organizar: mediante ao que reconhece como memória individual. Embora ambas as memórias (con)fundam-se em alguns momentos, pois não raro a memória individual busque ocasionalmente ratificar suas lembranças junto à memória coletiva, dessa a individual consegue se desvencilhar mesmo que assimile e progressivamente

incorpore as contribuições que da outra obteve. Por sua vez, a memória coletiva consegue permanecer incólume em relação às memórias individuais, pois mesmo contendo-as, com elas não se confunde. Trata-se, portanto, mais de negociação que de conflito visando à identificação de pontos que impliquem a reconstrução sobre uma base comum (Pollak, 1989).

Todavia, a memória individual não se encontra inteiramente isolada e fechada. Emerge recorrendo às lembranças de outras e se transportando “a pontos de referência que existem fora de si, determinados pela sociedade” (Halbwachs, 2003, p. 72). O autor se reporta a fatos que ocupam lugar na memória da nação, não vivenciados ou presenciados por quem não os assistiu. Assim, quando evocados, obrigam remissão “inteiramente à memória dos outros, [...] não para completar ou reforçar a minha”, mas por representar a única fonte da qual se dispõe para repetir sobre a questão (Halbwachs, 2003, p. 72).

Contudo, se em se tratando de fatos que ocupam lugar na memória da nação essa remissão à memória dos outros parece ser monopolizada pela memória alimentada pelo senso comum em relação àqueles fatos; em se tratando de fatos inerentes à história de vida de pessoas que alcançam notoriedade no campo em que atuam, como Cici de *Òṣalá* em relação ao Candomblé baiano, à memória de terceiros se pode recorrer visando a incrementar dados e/ou fatos à história de vida sobre a qual nos debruçamos. Assim constatei ao ouvir os líderes do *Ilé Àṣẹ̀ Òba Ilẹ̀ṣà*, em Pero Vaz, bairro soteropolitano.

3.3.1. Na Bahia, como Vovó Cici, só *Ìyà Àgbà* Cidália: “uma enciclopédia viva”

Embora não tenha nascido em Salvador, Nancy de Souza e Silva se tornou uma velha conhecida por muitos em Salvador, apropriando-se de parte da geografia da capital baiana graças ao trabalho como cobradora de ônibus, que exerceu a partir da primeira metade de 1974, quando se transferiu do Rio para a Bahia, até meados de 1990, quando se aposentou por invalidez¹³⁶. Ressalte-se, entretanto, por incapacidade motora para realizar aquela específica função.

Assim, o hoje *Bàbálórìṣà* Luzivaldo Vigas, líder do *Ilé Àṣẹ̀ Òba Ilẹ̀ṣà*, em Pero Vaz, recorda que, há mais de 30 anos, quando trabalhava no bairro soteropolitano da Graça e ainda não era iniciado no Candomblé, “sempre a encontrava em alguns ônibus”. Só depois de iniciado e passando a frequentar alguns terreiros nos quais ela também estava é que soube que

¹³⁶ O termo amplamente aplicado no âmbito da burocracia trabalhista brasileira, embora seja útil para proteger os trabalhadores, mantendo-lhes os rendimentos não obstante a abreviação do exercício de determinadas funções por um período superior ao que o corpo físico possa resistir, não deixa de representar um estigma, vez que lança o trabalhador à vala da inutilidade social.

“aquela senhorinha que sempre admirei” era da mesma religião (Vigas, 2023).

Lembrando o tempo de iniciada de Cici de *Òṣàlá*, o líder religioso lhe destaca a humildade, não obstante a estatura que hoje ela apresenta no Candomblé, comparando-a em importância à *Ìyá Àgbà* Cidália, qualificando-a igualmente a “uma enciclopédia viva”. Ou, como prefere, Luís Antônio Leal da mesma *egbé*, “uma biblioteca itinerante”. Morador do bairro de Mussurunga durante a adolescência, onde permaneceu até o ano 2000, Leal recorda dela igualmente como cobradora da empresa Viação Beira Mar S/A – Vibensa que fazia o trajeto Mussurunga – Aquidabã, “quando ainda não existia a Estação da Lapa” (Leal, 2023).

Como a icônica *Ìyá Àgbà* Cidália de *Ìròkò* emergiu espontaneamente da fala do *Bàbálórìṣà* Luzivaldo Vigas, reporteimei-a para dar início aos depoimentos dos líderes do *Ilé Àṣẹ̀ Òba Ilẹ̀ṣà*, pois me veio à mente uma ocasião em que minha interlocutora, certa noite no meu apartamento, pedindo-me para lhe caçar vídeos na TV (*Youtube*), contentou-se quando eu encontrei um vídeo no qual a notória *Ìyá Àgbà* do *Gantois* depunha por 16min12: “Ebômi Cidália: o orixá Tempo e a história dos africanos no Brasil.”¹³⁷

Luís Antônio Leal me relatou que, apesar de passar a encontrar Cici de *Òṣàlá* ao longo dos anos na “Casa Branca, Terreiro de *Òṣùmàrè*, lá no *Àganju*” nunca teve oportunidade de com a mesma dialogar como na ocasião em que a encontrou na Casa Branca após a pandemia da covid-19:

[...] eu cheguei pra uma celebração [na Casa Branca] e só tinha ela. Eu me sentei ao lado e nós começamos a conversar, mas... pense você, Fernando, em uma conversa boa, maravilhosa! E eu como muito falo nesse dia, nada disso, porque eu tinha a sede de ouvir tudo que ela tinha pra falar. E eu não estava enganado! Durante quase quarenta anos eu tinha essa impressão de que ela era essa pessoa que eu imaginava e nesse bendito encontro eu vim ter a certeza de que eu não estava enganado! É... ebômi Cici é tudo aquilo que eu realmente vislumbrava. Então, ela me fez revelações. E aí nós falávamos de terreiros de Candomblé, de antigos que tinha falecido. ‘Ah! Eu conheci!’ Fulano de tal? ‘Ah! Eu sei!’ ‘Ah! Fulano? Eu ia muito no candomblé dela.’ E isso tudo foi me dando ainda mais..., né? Vontade de permanecer, mas quando os atabaques deram os primeiros acordes, a gente entendeu que aquela conversa teria uma pausa. E de lá pra cá a gente não... nós não nos encontramos mais. Tive o prazer de tê-la aqui, em nossa Casa, no Odun, Ajodun de Babá mi Logun Edé e... eu só fiquei ainda mais maravilhado, que eu tenho todas as fotos aqui guardadas e salvas [ri] (Leal, 2023).

O fato me fez colocar o Senhor Luís Antônio Leal – que tem de idade cronológica o

¹³⁷ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=LVMZtkUI2WY>. A obra está divulgada no canal do Youtube do “Nós Transatlânticos”, ali identificado como “biblioteca audiovisual voltada para a difusão de depoimentos de importantes realizadores, cuja presença e trabalho refletem e significam o processo de construção social e material da cultura afrodescendente no Brasil. Criado e dirigido por Paulo Dourado (Professor da Universidade Federal da Bahia).” Há de se observar, no entanto, equívoco no subtítulo do vídeo, uma vez que não há *Òrìṣà* Tempo. “Tempo” é *Nkisi*, portanto divindade da nação angolana. *Òrìṣà* é *Ìròkò*, divindade de nação *kétu*, *Èlédá* da depoente Cidália.

que Cici tem de idade de santo, como o mesmo frisa – na rota de interlocutores que eu deveria ouvir para a tese e de pessoas com as quais eu deveria articular a aproximação de minha interlocutora. Desse modo, coube-me conduzi-la, em 7 de agosto de 2022, à festa de *Lógunèdê* no *Ilé Àṣẹ̀ Òba Ilẹ̀sà*, no bairro de Pero Vaz, onde estive pela primeira vez, como o religioso relata acima (**figura 19**).

Figura 19 – Senhor Luís Antônio Leal, *Bàbálórìṣà* Luzivaldo Vigas e *Ìyá Àgbà* Cici no *Òba Ilẹ̀sà*



Foto: o autor

Ao reconhecer a memória privilegiada de Cici de *Òṣàlá*, o *Bàbálórìṣà* Luzivaldo Vigas revela que a considera relevante para a história do Candomblé da Bahia e do Brasil porque *Ìyá Àgbà* Cici se tornou um elo vivo com fatos, pessoas, lugares e roças de Candomblé do passado, as quais perduram nos relatos memoriais da velha senhora. Percebe-se, no entanto, que na construção dessa geografia memorial, as memórias individuais tendem a contribuir significativamente para a construção da memória social, ao fazer emergir as diversas configurações urbanas testemunhadas e vivenciadas pelas pessoas mais velhas.

3.3.2 Os primevos lugares e espaços de memória de Cici de *Òṣàlá*

A exemplificar as assertivas de Halbwachs (2003) no que concerne a fatos que ocupam lugar na memória da nação, não vivenciados ou presenciados por quem não os assistiu, recorro mais uma vez à *Ìyá Àgbà* Cici de *Òṣàlá*. Acompanhando-a em visita aos seus “lugares de memória” no bairro carioca da Tijuca, em que nasceu e cresceu, na primeira semana do ano de 2021, chegamos à Igreja de São Sebastião (**figura 20**), dentre tantos outros

escolhidos por ela. Trata-se da igreja em que se batizou sua irmã Eliana, a mais nova de cinco irmãos, nascida quando minha interlocutora já contava 20 anos de idade. A igreja de São Sebastião foi ali construída – e inaugurada em 1931 – em substituição à que havia¹³⁸ no Morro do Castelo, na área central da capital fluminense, completamente arrasado em 1921¹³⁹.

Figura 20 – Fachada da Igreja de São Sebastião do Rio de Janeiro, Tijuca, 05.01.2021



Foto: o autor

Diante daquele santuário, inaugurado oito anos antes do nascimento da *Ìyá Àgbà Cici de Òṣàlá*, a mesma não apenas nos¹⁴⁰ relatou a história do mesmo como do Morro do Castelo, *ipsis litteris*, como inclusive já me havia relatado na Bahia. Observei que, no amplo pátio frontal daquele santuário, no alto dos quiosques ali instalados, provavelmente dedicados à venda de artigos religiosos, há painéis que nos contam toda a história reproduzida pela minha interlocutora.

Mesmo que aquele santuário remeta a lembranças familiares da minha interlocutora, é para ela um ponto de referência externo e que se vincula a registros que ocupam lugar na memória do Rio de Janeiro, não vivenciados por ela, levando-a, portanto, a recorrer inteiramente à memória de outros. Trata-se de um ponto de referência que lhe estrutura a memória e que a insere na memória da coletividade a que pertence, como observa Pollak (1989). Vê-se, nesse caso, a memória histórica prestar auxílio à memória autobiográfica, “já

¹³⁸ [Igreja de São Sebastião do Morro RJ](#). Acesso em: 15 abr.2021.

¹³⁹ [História do Morro do Castelo RJ](#). Acesso em: 15 abr.2021.

¹⁴⁰ Acompanhava-nos a professora Dra. Ellen Gonzaga de Souza, da Universidade Federal de São Paulo.

que afinal de contas a história de nossa vida faz parte da história em geral”, sublinha Halbwachs (2003, p. 73). Não obstante a memória histórica assegurar uma maior extensão em relação à autobiográfica, representa “o passado sob uma forma resumida e esquemática, ao passo que a memória da nossa vida nos apresentaria dele um panorama bem mais contínuo e mais denso”, observa Halbwachs (2003, p. 73).

A história da Igreja de São Sebastião do bairro carioca, por exemplo, encontra-se atrelada a episódios que marcaram a memória da minha interlocutora: *o batizado da irmã Eliana; a ida àquela igreja, todo 20 de janeiro, de Ziza, a mulher que contava histórias para ela e para os primos; e que assegurou que em certo 20 de janeiro viu “aquele homem” descer do altar (figura 21) para vir lhe amparar*. Nesse sentido, incapaz de obter a densidade das nossas memórias individuais, “a história parece um cemitério em que o espaço é medido e onde a cada instante é preciso encontrar lugar para novas sepulturas”, arremata o autor (Halbwachs, 2003, p. 74).

Figura 21 – Altar principal da Igreja de São Sebastião, Tijuca, mar.2023



Foto: o autor

Halbwachs (2003) diferencia história e memória pelo fato de que esta confere sensação a quem lembra – seja indivíduo ou grupo – remontar a lembranças de um

movimento contínuo – embora aqui, também, haverá uma seleção memorial a permear a refacção do passado como destaca Bosi (1979) –, enquanto aquela implica ruptura entre a sociedade que a lê e os grupos que vivenciaram os acontecimentos historicizados. Portanto,

a memória coletiva se distingue da história sob pelo menos dois aspectos. Ela é uma corrente de pensamento contínuo, de uma continuidade que nada tem de artificial, pois não retém do passado senão o que ainda está vivo ou é capaz de viver na consciência do grupo que a mantém (Halbwachs, 2003, p. 102).

Outro ponto a diferenciar entre memória coletiva e história é que, segundo Halbwachs (2003), existe uma multiplicidade de memórias coletivas, pois ao contrário da história que se arroga universal, “toda memória coletiva tem como suporte um grupo limitado no tempo e no espaço”, constata o autor (Halbwachs, 2003, p. 106). E cada grupo tem uma história, da qual se distinguem personagens e acontecimentos.

Quanto à limitação que a memória coletiva encontra no tempo e no espaço, importa observar que a assertiva não se coaduna com o que se observa em relação ao que se transmite acerca do surgimento do tripé *Kétu* do Candomblé baiano. Portanto, importante observar a importância dos acontecimentos “vividos por tabela”, para além dos vividos pessoalmente, como pontua Pollak (1992). Trata-se, na concepção desse autor, de

acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer. [...] dos quais a pessoa nem sempre participou mas que, no imaginário, tomaram tamanho relevo que, no fim das contas, é quase impossível que ela consiga saber se participou ou não. [...] vêm se juntar todos os eventos que não se situam dentro do espaço-tempo de uma pessoa ou de um grupo (Pollak, 1992, p. 201).

Em decorrência disso, Pollak (1992) aventa uma socialização que se dá ou por meio da política ou da história que ao favorecer projeção ou identificação com determinado passado, contribui para o que o autor identifica como “memória quase que herdada” (Pollak, 1992, p. 201). O mesmo raciocínio do autor se aplica às personagens e aos lugares que habitam nossas memórias por tabela, pois não pertencem ao nosso espaço-tempo. Isso justifica persistirem na memória coletiva do Candomblé baiano, as “figuras” quase míticas das fundadoras do Candomblé da Barroquinha, *Iyá Detá*, *Iyá Kalá* e *Iyá Nassô*, bem como a do *Gantois*, dentre outros nomes citados por Castillo (2017). Do mesmo modo, a África é exortada como lugar-comum de pertencimento.

Reforça-se aqui mais uma vez o papel das pessoas idosas, as quais, segundo Bosi (1979) assumem essa obrigação social de lembrar. Contudo, como lembra a autora, o papel e o lugar atribuído às pessoas idosas pelas diversas sociedades, inclusive a nossa, não as estimula a assumirem esse papel, ao contrário do que se percebe no interior do Candomblé¹⁴¹.

3.3.2.1 A memória enquanto tábua de salvação do tempo e do espaço

Face ao acima exposto, observa-se que dois elementos se fazem cruciais à discussão acerca de memória e história: tempo e espaço, os quais, segundo Delgado (2009), encontram na memória a salvação. Ou mais correto seria afirmar que subsistem intrinsecamente? Como visto, ao se voltar ao passado, a memória, ao mesmo tempo em que evidencia a perenidade individual e social do tempo – o tempo não passa, dura, diz Halbwachs (2003) – é nele que se sustenta para se afirmar enquanto elo entre gerações. Quanto ao espaço, parece-me mais nítido que carece do tempo e da memória para continuar a produzir significados, mesmo que em resquícios. Por outro lado, é o espaço que parece oferecer materialidade aos outros dois elementos.

No âmbito da coletividade, segundo Halbwachs (2003), deve ser observada em relação ao tempo uma simultaneidade entre distintas percepções nos retornos periódicos a certos fenômenos materiais, que conduz aos chamados pontos de referência. Contudo, esse retrocesso ao passado é variável para cada grupo e é o que explica porque pensamentos individuais, conforme a participação do indivíduo nesse ou naquele pensamento coletivo, atingem lembranças mais ou menos remotas. Assim, o autor conclui que a plausibilidade do tempo se encontra atrelada à capacidade de oferecer ao pensamento uma matéria concreta de acontecimentos.

Halbwachs (2003) principia a discussão sobre espaço se reportando às transformações espaciais urbanas, porque não há, segundo o autor, memória que não se atrele a um contexto espacial. São em partículas desse espaço que a *Ìyá Àgbà Cici de Òṣàlá* se fixa para fazer emergir suas lembranças de infância no bairro da Tijuca, no Rio de Janeiro. Mesmo que não haja mais resquícios materiais, como no caso do edifício no nº 28 da *rua Aguiar*, construído na casa onde nasceu; ou do edifício no nº 447 da *rua Haddock Lobo*, construído no local onde havia a casa em que passou a morar a partir dos 5 anos. Ou que tenha sofrido remodelação arquitetônica como no caso do sobrado em cujo térreo trabalhou seu pai como sapateiro, mas

¹⁴¹ Embora a atuação da *Ìyá Àgbà Cici de Òṣàlá*, por exemplo, ocorra com maior ênfase junto aos de fora da sua roça.

onde hoje abriga um mini-supermercado, “na esquina da Haddock Lobo com Araújo Pena” (Silva, N. S., 2020a) (**figura 22**).

Figura 22 – Sobrado que no passado abrigou o espaço onde o pai de *Ìyá Àgbà* Cici trabalhou como sapateiro



Foto: o autor

Do mesmo modo em que o sobrado vinculado à história profissional do genitor de Cici de *Òṣàlá* permanece lá, apenas tendo sofrido a remodelação demonstrada na foto acima, há, ainda, no lugar de memória da infância de Cici, o bairro da Tijuca, além da Igreja de São Sebastião, outro espaço de memória que se mantém incólume, inclusive mantendo a mesma função de outrora. Trata-se da escola municipal Francisco Cabrita¹⁴², onde ela cursou da 1ª a 5ª série (**figura 23**), da qual ela fez questão de reencontrar assim que adentramos o terreno da escola numa manhã carioca ensolarada de janeiro de 2021, a porta do refeitório (**figura 24**).

¹⁴² Inaugurada em 1932. <[Sobre o educador e engenheiro Francisco Carlos da Silva Cabrita \(1857-1923\)](#)>.

Figura 23 – Ìyá Àgbà Cici revisitando a escola da infância



Foto: o autor

Figura 24 – Ìyá Àgbà Cici na porta do refeitório da Escola Francisco Cabrita



Foto: o autor

Conforme Halbwachs (2003), a forma da maioria dos grupos sociais é esboçada sobre o solo, encontrando num contexto espacial assim definido, as lembranças coletivas, havendo, no entanto, tantas maneiras de representar o espaço quanto grupos. Segundo o autor, é graças à estabilidade do espaço que é possível à memória encontrar o passado no presente, remetendo-nos, inclusive, às pessoas que nos povoavam o cotidiano, assim como ocorre com a Ìyá Àgbà Cici de Òṣàlá:

[...] a esquina era uma farmácia, do lado da farmácia a casa que eu morei, do lado da casa que eu morei tinha uma joalheria, pequenininha, chamada joalheria Cravo. A escadaria da casa de cômodos. Essa era chique: confeitaria e Padaria Brilhante e do outro lado antigo Cinema Avenida que ficava na esquina da rua Araújo Pena com Haddock Lobo. Eu me lembro do quarteirão todo. A minha avó, Maria Eduarda de Souza Botelho, morava na rua Haddock Lobo, 419. Era uma vila de casas. Eu acho que a casa dela era em algarismo romano. Qual seria o número da casa da minha avó, meu Deus?... Seria... 12... 18... 13... não me lembro! Minha avó morava Rua Haddock Lobo, 419, talvez casa 12 ou 13. O telefone da minha avó era 282975. Maria Eduarda de Souza Botelho, casada com um comerciante português. Ela tinha características indígenas que a gente chama Cabo verde. Negra de olho azul, olho... [retifica-se] negra de cabelo liso. Parecendo uma indígena (Silva, N. S., 2020a).

Graças a essa estabilidade apresentada pelo espaço é que reconfigurações urbanísticas impostas às cidades ao longo dos anos – e que impuseram, especificamente, ao Largo da segunda-feira, à Praça Saenz Peña, à Praça Afonso Pena, referências memoriais urbanas de Cici de *Òṣàlá* – parecem não impor limite às memórias efetivamente disponíveis em ambos os níveis: individual e coletivo. Refiro-me, obviamente ao espaço urbano e, especificamente, aos marcos de pedra e cal.

Dessa maneira, Halbwachs (2003) reconhece significativa estabilidade ao espaço religioso, pois a religião subsiste se expressando “sob formas simbólicas que se desdobram e se aproximam no espaço” (Halbwachs, 2003, p. 185). É a religião que melhor mobiliza os grupos a esboçarem suas formas sobre o solo, recortando ou desdobrando o espaço a sua maneira. Pensa-se, inclusive, numa topografia religiosa, que no caso do Candomblé se manifesta nos níveis imanente (a roça) e transcendente (o *òrun*, mundo onde vivem as divindades).

O encontro dessas lembranças coletivas por meio desses lugares de memória só será possível se mobilizarem o nosso mundo afetivo. Portanto, os lugares só se constituem em lugares de memória se presente a topofilia, no sentido em que nos oferece Tuan (2012, p. 19): “elo afetivo entre a pessoa e o lugar ou ambiente físico.” Desse modo, lugares das boas memórias são lugares topofílicos por excelência. Só assim para alimentarem a memória e fomentarem a identidade.

Isso não implica dizer que esses lugares se encontrem imunes de eventos dolorosos pelos quais porventura vivenciarmos, afinal são lugares que ao longo das nossas histórias testemunham dissabores familiares, dores, mortes; vivenciam lutos. Contudo, abrigam majoritariamente as memórias que nos portam a momentos de júbilo físico e espiritual. São lugares que não padecem, portanto, pela efemeridade, pois encontram prolongamento em momentos de nossas vidas.

Nesse sentido, estimulam-nos o apego memorial à pedra e cal, pois sendo palco e cenário para o desenrolar de cenas familiares e cotidianas, os ambientes físicos acabam por persistir em nós, habitando-nos igualmente. Assim, se o bairro da Tijuca se constitui para *Ìyá Àgbà Cici de Òṣàlá* em um espaço tofófilico por excelência é porque se constitui de micro-espacos que lhe abrigaram as mais íntimas sensações. Em nossos encontros, vez por outras, ela tornava a rememorar um fato da infância que lhe desperta muito interesse até hoje:

Bem... nasci na rua Aguiar, 28, no Largo da Segunda-feira, na Tijuca. Depois fui morar em uma rua depois... rua Hadock Lobo, 447. [Depois com que idade? A senhora lembra?, indaguei-a] Com cinco anos. E... agora uma coisa que é viva na minha cabeça é que... eu tinha uma irmã três anos mais nova que eu [Glorinha]¹⁴³. Então... foi o caso que te contei... enquanto eles estavam fazendo a mudança da rua Aguiar para a rua Hadock Lobo, 447, descendo a calçada direto você entrava na rua Delgado de Carvalho e a casa era quase na esquina. [Galo ao fundo cantando] Então... eu... ummm... um rapaz que conhecia meu pai contou que eu segurei minha irmã com dois anos e eu com 5 comecei a voltar pra casa que eu havia nascido e no caminho ele falou: ‘Você está indo pra onde?’. Eu disse: ‘pra minha casa’. [o rapaz exclamou:] ‘Não! Você não mora mais aí, não! Você mora nessa rua.’ Aí foram me entregar a meu pai e a minha mãe. Meu pai e minha mãe não tinham visto que eu tinha saído com minha irmã, segurando a mão da minha irmã e voltado para aonde eu tinha saído (Silva, N. S., 2020a).

Pouco menos de um mês depois, retornando a esse fato, a *Ìyá Àgbà Cici* diz recordar bem a fisionomia do rapaz que as (ela e a irmã Glória) levou a Dona Dulce: “[...] Um rapaz, eu me lembro do rosto dele, não lembro o nome. Ele tinha um olho só. Ele era simpático, tinha dente de ouro. Ele tinha um olho fechado, outro aberto” (Silva, N. S., 2020d). Desse modo, a memória se evidencia como elemento propulsor da *performance* da *Ìyá Àgbà Cici de Òṣàlá* não apenas como contadora de histórias afro-brasileiras, mas como narradora da própria história de vida. Pois a leva a conservar cenários, episódios, pessoas com os quais se deparou ainda na infância, aos quais não raro nos convida com ela revisitar, encantando-nos.

Talvez por artimanhas de *Òṣùn*, que apresenta domínio sobre a fecundidade, Nancy de Souza e Silva demonstra que mãe nem sempre precisa de útero, pois totalmente hysterectomizada logo após ter se iniciado no Candomblé, jamais gerou filhas biológicas. Mas as encontrou num útero chamado Bahia, onde desde o momento da iniciação, foi-lhe atribuído cuidar de uma criança: da menina Nininha, então com 12 anos, hoje a *Ìyálàṣe* Maria de Fátima Daniel de Paula que com a *Ìyá Àgbà Cici de Òṣàlá* comemorou os 50 anos de iniciação religiosa em novembro de 2022. E, assim, pelos laços insondáveis do afeto,

¹⁴³ A irmã Eliana de Souza e Silva informa que a diferença de idade entre as irmãs era de 5 anos, conforme informação obtida por intermédio de Joyce Braga, via *WhatsApp*, em 26 de setembro de 2023.

converte-se numa espécie de colecionadora de vidas, função que se expressa, sobretudo, no papel de mãe e, mais ainda, de vó dos filhos das filhas que, em especial, a Bahia lhe deu.

3.4. FECUNDANDO AFETO: CICI DE *ÒṢÀLÁ* COLECIONADORA DE VIDAS

Cici foi a cuidadora dos irmãos Eliana e Luís Carlos que nasceram quando ela estava com 20 anos de idade. Entre permanecer ao lado da mãe preparando as marmitas que essa comercializava e cuidar dos irmãos mais novos, como a genitora lhe facultou, Cici optou pela segunda opção. Era reconhecida como “tia” pela menina Eliana, que assim a chamava, duvidando ter uma irmã “tão velha”, como contra-argumentava o pai biológico de ambas quando esse corrigia a criança dizendo se tratar da irmã.

Nancy de Souza e Silva, que completou 84 anos em 2 de novembro de 2023, jamais casou. E jamais manteve relacionamento duradouro que reconheça ou permita se tornar público. Desse modo, foi a própria que nessa seara enveredou quando me percebeu melancólico por conta de uma paixão equivocada à qual me permiti durante o doutorado. Buscando me livrar daqueles dias de melancolia, sugeriu-me: “Goste, mas não ame!” e “Não sofra por poste queimado!”

Portanto, filhos ou filhas biológicas jamais gerou. Entretanto, tornou-se mãe pela noção ampliada de parentesco e de família que vigora no interior do Candomblé, mas na Bahia e a partir da Bahia se tornou, igualmente, mãe pelo afeto. Hoje é mãe de mulheres que assumem importante papel em sua história, sem as quais muito do que se relata aqui careceria da dimensão emotiva resultante do entrelinhamento de suas vidas.

3.4.1 A trazida por *Omolu Azoany*

Tatiana de Souza e Silva (**figura 25**) foi abandonada à porta da casa em que Cici de *Òṣàlá* ocupava no *Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àganju*. A despeito do estágio físico deplorável que a criança apresentava e à mesma se referirem à época como um *ẹ̀bọ* que ali foi deixado, minha interlocutora, ignorando todos os prognósticos negativos, cuidou daquela criança e a criou. Apesar de não mais viverem sob o mesmo teto desde 2019, pois a convivência entre ambas se tornou emocionalmente desgastante para Vovó Cici de *Òṣàlá*, essa ainda sustenta financeiramente a filha e a neta Ana Laura, apelido Nana.

Figura 25 – *Ìyá Àgbà* Cici e a filha Tatiana¹⁴⁴



Fonte: Acervo pessoal de Marlene Jesus da Costa

Diz a minha interlocutora que a filha é esquizofrênica, enquanto a neta apresenta visível grau de autismo. Com o advento da pandemia da covid-19 e mesmo após o início da vacinação, considerando as recomendações da Fundação Pierre Verger para que todos os frequentadores só comparecessem ao espaço se devidamente imunizados, a filha e a neta se afastaram, pois provavelmente não se vacinaram, ali só retornando quando os órgãos de vigilância sanitária já não mais recomendavam um rigoroso controle à entrada e permanência nos espaços públicos.

Entretanto, registros fotográficos e testemunho de quem com as mesmas conviveu revelam que outrora a relação entre as três era harmônica. Mas hoje representa um dos temas mais delicados para Cici de *Òṣàlá*, inclusive porque o testemunho de quem as conhece nos revela que a filha foi o motivo de minha interlocutora ter deixado de viver na roça do Candomblé, onde vivia desde quando migrou do Rio de Janeiro para a Bahia no início dos anos 1970.

Contudo, da filha e da neta, apesar de não iniciadas no Candomblé, são mencionados os *àwọn òrìṣà* que as rege. Da filha, talvez o *òrìṣà* mais temido (e, por isso, um tanto quanto rechaçado) por Cici em sua qualidade mais temível, segundo minha interlocutora: *Omolu* Azoany. Da neta (**figura 26**), o *òrìṣà* que mais a encanta quando dança: *Òṣùmàrè*. Aquela

¹⁴⁴ Foto registrada na sala da casa da professora Angela Lühning no Engenho Velho de Brotas, conforme informado pela mesma.

neta, como outros que viriam, traz um nome escolhido pela avó: *Adjani*, fortalecendo-lhes vínculo com a cultura dos *àwọn òrìṣà*.

Figura 26 – *Ìyá Àgbà* Cici e a neta Ana Laura



Fonte: Acervo pessoal de Marlene Costa

3.4.2 A trazida por *Lógunèdẹ*

“*Para Cici, Obaràyí, Fatumbi e Faromí*”

A esses personagens do Candomblé baiano de nação *Kétu*, vinculados ao *Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àganju*, Angela Lühning (**figura 27**) dedica a obra que resultou da sua pesquisa naquela roça de Candomblé no início dos anos 1980 (Lühning, 2022), publicada inicialmente em alemão em 1990 sob o título *Die Musik im Candomblé nagô-ketu. Studien zur afro-brasilianischen Musik in Salvador, Bahia*. Nos agradecimentos, reforça a importância de dois desses nomes para a pesquisa desenvolvida: “Agradeço, acima de tudo, a Nancy de Souza e Silva e a Balbino Daniel de Paula, pela paciência com que me introduziram no mundo do candomblé, me ensinaram e me permitiram aprender” (Lühning, 2022, agradecimentos).

Figura 27 – *Ìyá Àgbà* Cici e Angela Elisabeth Lühning



Foto: o autor

Para a Mãe Cici, inserida no quarteto reverenciado pela professora Lühning, *Obaràyí*, o seu *bàbàlòrìṣà*; Faromí, o *bàbá kékeré* (*in memoriam*) do *Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àgánju*, primordiais a sua alfabetização religiosa; e Pierre Fatumbi Verger, seu “Pai Fatumbi”, primordial à sua lapidação intelectual. Todos por ela chamados de Pai e atuantes ora em concomitantes, ora em diferentes momentos de sua história de vida.

Quanto à professora Lühning, foi a primeira pessoa que a Mãe Cici listou quando a indaguei quais as mais importantes pessoas para a sua vida. Respondeu-me súbito: “Lala!” Quem? Indaguei-a, pois à época ainda não estava habituado com o apelido pelo qual a professora Angela é tratada entre os íntimos. “Angela!” Disse-me ela. Por quê? Quis eu saber o motivo. “Porque foi a primeira pessoa a fazer pesquisa comigo, a acreditar em mim!”, esclareceu-me, sendo indicada à jovem pesquisadora alemã por *Obaràyí* por ser aquela que gostava de contar histórias na roça do Candomblé (Silva, N. S., 2020a).

Quarenta anos depois, Angela Lühning é docente titular já aposentada da Universidade Federal da Bahia, tendo-se tornado referência em Etnomusicologia no Brasil. Minha interlocutora lembra o esforço da jovem Lühning para fazer jus a tudo que obteve em termos de reconhecimento acadêmico no nosso país. Marlene Jesus da Costa, a outra filha afetiva da minha interlocutora, relatou-me que presenciou Pierre Verger lamentando o fato de “Lala” não ser homem para poder lhe passar o que sabia como *babaláwo*. A convivência com Verger em sua última década de vida, testemunhando a criação da Fundação Pierre Verger e

concebendo os projetos que resultariam na criação do Espaço Cultural homônimo, legitima Lühning como uma espécie de repositório vivo da vida e obra de Verger, como se depreende da leitura de Lühning (1998).

Contudo me dei conta da afeição de Mãe Cici por Angela Lühning apenas na tarde da sexta-feira, 10 de julho de 2020, quando chegando à residência de Marlene Jesus da Costa, lá encontrei minha interlocutora olhando repetida e ansiosamente o relógio, pois àquela tarde “Lala iria operar o braço”. Seis dias atrás, em 4 de julho, Lühning sofrera uma queda que lhe comprometeu os movimentos do braço direito, exigindo-lhe imediata intervenção cirúrgica. Por todo o tempo que lhe foi informado que duraria o procedimento, presenciei minha interlocutora completamente introspectiva como nunca desde então. Em nenhum momento, desprendeu-se do terço ao qual usualmente recorre para suas orações às 18h e assim que desperta pela manhã, imersa que estava em visível, embora não audível, clamor.

A Bahia deu a Lühning dois filhos que integra o rol de netos e netas primordiais da *Ìyá Àgbà* Cici de *Òṣàlá*, os filhos e as filhas das filhas que a Bahia lhe trouxe e com as quais a vida de Cici se encontra cotidianamente intrincada desde que se conheceram. Não são os netos e netas que convencionaram tratá-la como avó, participantes das atividades do Espaço Cultural Pierre Verger. Não são os netos e netas que surgem oportunistas em virtude do desempenho dela na rede social *Instagram*, cada vez mais valiosa à medida que arrebanha mais seguidores.

Marcus Felipe Lühning (**figura 28**) e Julia Lühning. Ele de *Ìròkò*, aparece nas páginas do livro dedicado à história do *Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àganju* e de *Obaràyí* (Barabô, 2009, p. 478 *et. seq.*) dedicadas ao *òrìṣà*-árvore, embora não tenha sido iniciado.

Figura 28 – Marlene Jesus da Costa com Felipe Lühning e *Ìyá Àgbà* Cici



Fonte: Acervo pessoal de Marlene Jesus da Costa

É a esse *òrìṣà*-árvore ao qual Vovó Cici sempre se reporta e, conseqüentemente, ao neto Felipe, todas as vezes que se defronta com uma imagem de São Francisco de Assis, como da vez em que, em maio de 2022, no pátio do Convento da Ordem Terceira de São Francisco no Recife, emocionou-se, mencionando o neto, ao tocar a imagem do santo (**figura 29**).

Figura 29 – *Ìyá Àgbà* Cici amparada pelo Frei José Edilson Maurício dos Santos



Foto: o autor

O santo católico também remete a *Ìyá Àgbà* Cici a outro espaço de memória no bairro em que nasceu e passou toda a infância e a adolescência: a Igreja de São Francisco Xavier (**figura 30**), na Tijuca, onde nos¹⁴⁵ conduziu na manhã ensolarada de 5 de janeiro de 2021, atuando como uma espécie de GPS humano, para mostrar a igreja onde se batizou. São vinculações acionadas por ela, as quais, embora aparentem sincréticas num primeiro momento, em outro ela própria delimita bem ambas as divindades, ou seja, interfaceando-as, não as confundindo.

¹⁴⁵ Eu e a professora Ellen Souza, da Universidade Federal de São Paulo, que nos acompanhava àquela ocasião.

Figura 30 – *Ìyá Àgbà* Cici no pátio da Igreja de São Francisco Xavier, Tijuca, RJ



Fonte: o autor

Fumante compulsiva, como a própria reconhece como era outrora, *Ìyá Àgbà* Cici de *Òṣàlá* atribui o abandono da nicotina à gravidez e ao nascimento do neto Felipe, pois lembra que “Lala enjoava com o cheiro do cigarro” quando dela se aproximava, informando-lhe que “assim” não poderia cuidar do neto como Cici gostava quando o mesmo nasceu. Assim, fez promessa a *Ìròkò* de que nunca mais fumaria até o dia em que *Obaràyí* recebeu de presente uma caixa de charutos cubanos e a ela ofereceu um deles (Silva, N. S., 2020b).

“Era o meu sonho fumar charuto cubano”, afirma Cici de *Òṣàlá* que, assim, não titubeou e correu para fumá-lo sob “um pé de Tempo¹⁴⁶ que havia na minha roça.” Quase que imediatamente, recorda, “comecei a obrar¹⁴⁷ e a vomitar”, jogando longe o “cubano” e, assim, encerrando definitivamente a carreira de fumante inveterada (Silva, N. S., 2020b). O neto cresceu habilidoso em confeccionar objetos em madeira, como comum aos filhos de *Ìròkò*, segundo Cici, mas não se iniciou.

Lala que reconhece que se tratavam como mãe e filha, “chamava ela de mãe e ela me chamava de filha” (Lühning, 2023), ainda lhe daria a neta Julia, regida pelo *òrìṣà Nàná*, da qual Vovó Cici lembra o rosto emburrado com que nasceu e o qual manteve durante os primeiros meses de vida como se vê na **figura 31**. Já adulta, hoje Cici de *Òṣàlá* se refere a

¹⁴⁶ Trata-se do *Nkisi Tempo*, patrono da nação Angola, assentado em uma espécie de Figueira, assim como ocorre com o *òrìṣà Ìròkò*. Apesar de ser *kétu*, o *Ilé Àṣẹ̀ Òpó Áganju* abrigava um assentamento dedicado a Tempo na área localizada entre a “Casa de *Oya* e o barracão, pois houve ali um filho de santo que tinha sido iniciado na nação Angola”, segundo Mãe Cici.

¹⁴⁷ Vocábulo que popularmente, em tempos atrás, era comumente usado em substituição a defecar.

essa neta como “velha”, adjetivo comumente aplicado às pessoas regidas pelo *òrìṣà* que é indicado pela própria Cici como mãe da humanidade, devido à sisudez e a à introspecção que as caracterizam.

Figura 31 – *Ìyá Àgbà* Cici e Julia Lühning recém-nascida



Fonte: Acervo pessoal de Marlene Jesus da Costa

Mãe Cici conta que identificou os *àwọn òrìṣà* de Marcus Felipe e Júlia tão logo nasceram. Entretanto, diante das dúvidas evidenciadas por alguns, foi ratificá-los com o “Seu” Vicente de Matatu de Brotas, que recorda sempre como aquele ao qual recorria, para trabalhos religiosos, célebre nome da política baiana. *Ègbón* Cici conta que o sacerdote que encomendava folhas a Antônio Carlos da Costa, o caseiro de Pierre Verger, era exímio “leitor” do jogo de búzios apesar de ser cego. Segundo Cici de *Òṣàlá* ele lia os recados das divindades mediante os búzios tocando-os com os dedos.

Quando indagado por ela acerca dos *àwọn òrìṣà* do filho e da filha de Angela Lühning, “Seu” Vicente lhe respondeu: “*Bàbá Jaal* mandou dizer que a senhora sabe muito bem quais são os orixás dos seus netos”, ao que Cici de *Òṣàlá* acompanhada naquele momento por quem não identifica, respondeu: “Mas eu quero que o senhor diga que é para acreditarem no que eu digo”. Assim, “Seu” Vicente ratificou: “O menino é filho de *Ìròkò*. A menina é filha daquele que não se pode pronunciar o nome.” Referia-se a uma qualidade de *Omolu* à qual Cici recomenda máxima reverência e em virtude do que representa essa qualidade específica é, por isso, concedido domínio à mãe mítica desse *òrìṣà*: *Nàná*.

A Angela Lühning, Cici de *Òṣàlá* credita o fato de estar hoje incorporada ao quadro dos funcionários da Fundação Pierre Verger, pois foi Lühning que sugeriu que, logo após o falecimento do etnólogo em 11 de fevereiro de 1996, ela, já aposentada, passasse a integrar a equipe de funcionários da Fundação. Até começar a receber a aposentadoria, Cici de *Òṣàlá* foi abrigada por Lühning na residência que esta adquiriu nas proximidades da Fundação Pierre Verger em fins dos anos 1980. Contudo, ainda mantinha, residência na roça de Candomblé:

[...] E... isso foi graças a Ângela que me trouxe, que me deu um crédito de memória. Aí eu comecei a trabalhar fazendo legendas, descrevendo as... os negativos. Foi quando eu comecei a estudar, a lembrar, lembrando do francês que minha mãe *Omidarewa*¹⁴⁸ me ensinou, quando eu morava no Rio que ia pra casa dela, eu já era feita de santo, quando eu ia, eu ficava, eu ia aprendendo (Silva, N. S., 2020c).

Lühning concebeu o projeto financiado pela instituição alemã *Wege zur Einen Welt* que resultou na identificação de 3.700 negativos de fotografias de Pierre Verger, ao qual Cici figurou como uma das colaboradoras. Complementa a hoje diretora da Fundação Pierre Verger: “Fatumbi falava algo sobre cada negativo (contexto, de onde, o que tinha de especial, quem era a pessoa etc.) e Cici anotava os detalhes num caderno que depois foram datilografados [...]” (Lühning, 2023).

A partir de 2004, Cici começou a alternar a residência entre o *Ilé Àṣẹ̀ Òpó Áganju*, para onde ia aos finais de semana, e a casa na Vila Colombina, vizinha àquela fundação. Passou a atuar efetivamente como contadora de histórias no Espaço Cultural idealizado e posto em prática por Angela Lühning por ocasião da celebração dos 100 anos de Fatumbi.

Lühning informa que realizou, entre outubro e novembro de 2002, uma primeira “Oficina de curiosidades” com crianças daquele entorno (Vila América), seguida por outras, em parte realizadas por alunos da professora vinculados à UFBA que necessitavam cumprir estágios formativos curriculares, os quais foram realizados no espaço recém-criado, sob orientação docente de Lühning. Aquele, segundo a professora, foi o primeiro ano da oficina de capoeira, onde Cici passou a contar histórias uma vez por semana, enquanto a parte didática do encontro foi assumida pelo Contramestre Sizínio Salles, do grupo de Mestre Marrom do Acupe. A esse projeto se seguiram outros, como os promovidos com o Instituto de Radiodifusão Educativa da Bahia, para o qual foram criados biombos como o que se vê na **figura 32**.

¹⁴⁸ Refere-se a Gisèle Cossard Binon (1923-2016).

Figura 32 – *Ìyá Àgbà* Cici no Espaço Cultural Pierre Verger, em julho de 2008



Fonte: Foto cedida por Kayanara Leeb

A Lühning devemos creditar, ainda, a atribuição do título de griô a Cici de *Ôṣàlá*, pois que foi dela a concepção da *Ação Griô* no Espaço Cultural¹⁴⁹, projeto desenvolvido anos mais tarde, por volta de 2010, no Espaço Cultural Pierre Verger, como ápice de atividades de contação de histórias que já vinham sendo atribuídas a Cici de *Ôṣàlá*. Contudo, as oficinas nas quais minha interlocutora atuava como contadora, passando a se identificar e ser identificada como avó, remonta mesmo àquela atividade iniciada em 2004 (oficina de capoeira).

Cinco anos após a *Ação Griô*, a Fundação Pierre Verger publicaria a primeira edição da obra *Cozinhando História*¹⁵⁰, prestigiada obra bibliográfica que resultou da oficina culinária ali promovida e da qual figuram como organizadoras além de Cici de *Ôṣàlá*, a professora Josmara Fregoneze e Marlene Jesus da Costa, que Cici conhecera ainda adolescente havia uma década àquela ocasião, à época do nascimento do primogênito de Lühning, Marcus Felipe.

¹⁴⁹ A ação griô, enquanto projeto vinculado ao Ministério da Cultura, foi concebido pelo Grupo Grão de Luz e Griô de Lençóis. Divulgado o edital pelo MinC visando à inscrição de pontos de cultura, Angela Lühning inscreveu as atividades de Cici de *Ôṣàlá*, tendo sido o Espaço Cultural Pierre Verger contemplado duas vezes. A ação inscrita contava com a participação de Cici e outras pessoas indicadas no projeto como griôs aprendizes.

¹⁵⁰ Projeto concebido originariamente a partir da Oficina Educação Alimentar, por Marlene Jesus da Costa e Núbia Lourenzo sob o nome “Saber e Sabor... só cozinhando histórias”, conforme me foi relatado por Marlene e pude constatar analisando material que me foi repassado por Núbia.

3.4.3 A trazida por *Òsànyìn*

Marlene Jesus da Costa (**figura 33**) mostra orgulhosa a guia de contas que lhe foi posta no pescoço por Mãe Stella de *Òṣòṣì*, que lhe disse ser regida pelo *òriṣà* ao qual no Candomblé se atribui o patronato das folhas rituais e medicinais, miticamente compartilhadas compulsoriamente, por obra e graça de *Oya*, com todos os demais *àwọn òriṣà*, corroborando o *Bàbálórìṣà* Balbino Daniel de Paula, quem primeiro lhe atribuiu *Òsànyìn* como *òriṣà* regente tempos antes.

Figura 33 – Marlene Jesus da Costa na rua dos Amores, Recife, PE, em 29/05/2022

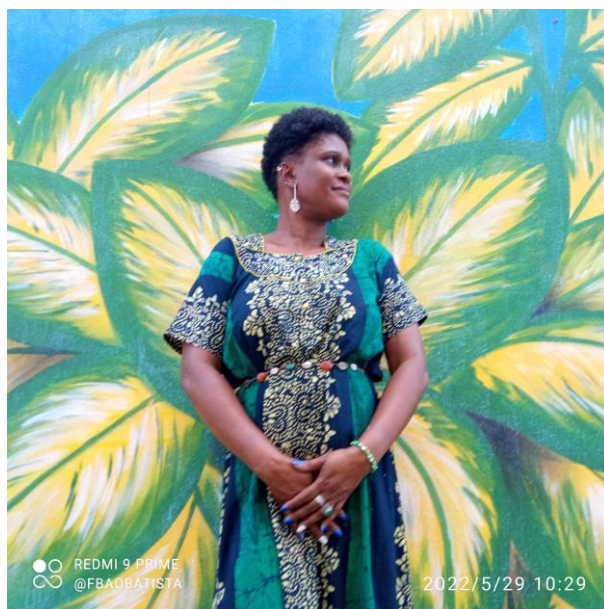


Foto: o autor

Nascida no Engenho Velho de Brotas, nas imediações da residência de Pierre Verger, Marlene é filha de Juncara França de Jesus e de Antônio Carlos da Costa¹⁵¹. A configuração familiar da qual descende Marlene Jesus da Costa é em comum na sociedade brasileira: a hoje cozinheira possui três irmãos por parte de pai e oito por parte de mãe, tendo sido criada pelos avós paternos: Judite Jesus da Costa e Antônio Simão da Costa.

Marlene se tornou aos 16 anos a babá do filho primogênito de Lühning, Marcus Felipe Lühning França, nascido em 10 de julho de 1991, pois, como a própria Marlene recorda, Angela a observava e há muito havia percebido o esmero dela para com crianças. Assim, quando Cici de *Òṣàlá* ali chegou, encontrou essa configuração familiar ampliada em torno de

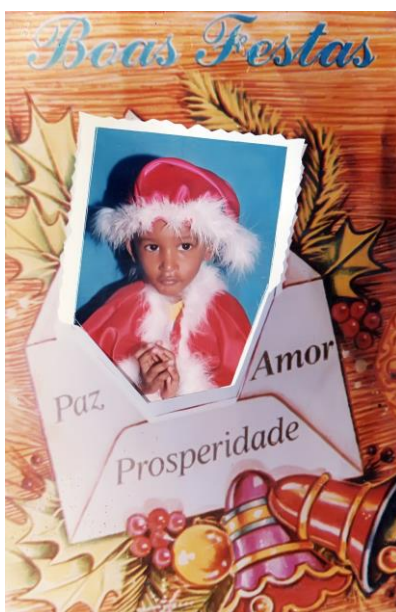
¹⁵¹ Que assim foi batizado, segundo Marlene, em homenagem a Antônio Carlos Magalhães, para o qual a avó Judite rezava diariamente, àquele político se referindo como “minha cabeça branca.”

Pierre Verger e nela se inseriu, incorporando a que trouxera de sua roça de Candomblé: a filha Tatiana e a recém-nascida Ana Laura.

Aos 20 anos, Marlene engravidou de seu primogênito, Fábio Gabriel da Costa, enquanto Angela engravidou da filha Julia dois anos depois. Marlene viria a dar à luz em 13 de fevereiro de 1995 e Angela, em 24 de dezembro de 1996. Ricardo Pamfílio de Sousa, pai de Julia viria a ser considerado como pai pelos primogênitos de Angela e Marlene, pois que de ambos cuidou, também, como filhos.

Angela Lühning também amamentou Fábio, alimentando, portanto, vínculo materno com aquela criança que batizou como madrinha. Naquele período, Cici de *Òṣàlá* passou a compartilhar o mesmo teto com Lühning e ambas passaram a se revezarem nos cuidados à criança (**figura 34**), “com a ajuda de duas ou três vizinhas que também doavam leite materno” (Lühning, 2023). Lembra Mãe Cici: “[...] quando Gabi nasceu eu já cuidava do meu Pai Fatumbi. Eu trazia ele. Ficava na cadeirinha dormindo e eu cuidando das coisas do meu Pai Fatumbi” (Silva, N. S., 2020c).

Figura 34 – Gabinho



Fonte: Acervo pessoal de Marlene Jesus da Costa

Despojados e libertos de fronteiras raciais, Julia, branca; e Fábio, preto, batizados juntos na Igreja Rosário dos Pretos, cresceram como irmãos (**figuras 35 e 36**) e o pai biológico de Julia, Ricardo Pamfílio de Sousa, tornou-se o pai de fato de Fábio. Por sua vez, além dos cuidados com a filha Tatiana e a neta Ana Laura, Cici de *Òṣàlá* também passou a se

desdobrar em cuidados com ambas as crianças. Sedimentava-se, assim, um núcleo familiar sustentado predominantemente pelo afeto.

Figura 35 – Fábio Gabriel da Costa e Julia Lühning



Fonte: Acervo pessoal de Marlene Jesus da Costa

Figura 36 – Marcus Felipe, Júlia e Fábio



Fonte: Acervo pessoal de Ricardo Pamfírio de Sousa

Da união de Marlene com o austríaco Benedict Leeb, a esse núcleo familiar foram incorporadas Kayanara, Deborah, Kaike e Aisha. As duas primeiras filhas por afeição de Marlene. Elas e Kaike, irmãs e irmão por afeição de Fábio; “Gabinho” para a minha

interlocutora. A morte repentina de Gabinho aos 17 anos, em 2012, vai legar sequelas emocionais a esse núcleo familiar até hoje refletidas em lágrimas das mães Angela, Marlene e da avó Cici, que não raro se emociona em cânticos para *Òṣùmàrè*, o *Élédá* do neto morto prematuramente, que se converteu no mais forte vínculo entre as três mulheres.

Marlene vence, cotidianamente, a dor que não se supera: a de uma mãe enterrar o próprio filho. Vencendo um dia de cada vez encontrou fôlego maternal e emocional para criar as filhas e o filho que à época da partida de Gabinho ainda eram menores, mas não em tenra idade que não tenham conservado lembranças e memórias do irmão mais velho. Talvez essa dor que não se supera seja vencida por ser silenciosamente ainda compartilhada por aquelas pessoas. Embora grite alto dentro de cada uma delas. Eu as ouço!

3.4.4 A trazida por *Òṣùn*

Em 1986 ou 1987 [não recorda bem], a norte-americana, descendente de judeus, Linda Yudin (**figura 37**) esteve na capital da Bahia pela primeira vez para realizar pesquisa de campo para o mestrado em Dança com especialização em Etnologia, que cursava à época, acerca dos blocos afro e afoxés baianos. À época, Yudin já liderava a Companhia de dança norte-americana com sede em *Los Angeles*, Estados Unidos, *Viver Brazil Dance*. Naquela ocasião foi levada pela primeira vez a um Terreiro de Candomblé: a Casa Branca.

Figura 37 – *Ìyá Àgbà* Cici e Linda Yudin



Foto: o autor

Anos mais tarde, em 1999 ou 2000, Margit Edwards, que era integrante da Companhia de dança, sugeriu a Yudin ir conhecer, quando estivesse em Salvador, a “sábua” com quem travou contato, por intermédio do antropólogo Peter Cohen, na Fundação Pierre Verger. O encontro de Yudin com Mãe Cici ocorreria em 2002 na “casa azul”, hoje sede administrativa da mencionada Fundação. “Ela contando histórias, eu escrevendo tudo, filmando... ela dançava e eu tentava imitar... eu acho que eu nunca fui a dançarina que ela queria que eu fosse.”, recorda a norte-americana em depoimento que me prestou no dia 26 de julho de 2023, numa cafeteria em Salvador.

Linda Yudin rememora que, àquela época, a coreógrafa Rosângela Silvestre também estava trabalhando com Cici de *Òṣàlá* e lhe afirmou que o trabalho até então apresentado pela *Viver Brazil Dance*, passaria por uma inovação após conhecer aquela sábia. Yudin reconhece que, “antes de Cici”, o trabalho apresentado pela Companhia que liderava se limitava ao folclórico e, por isso, já almejava algo para diferenciá-lo, mas não sabia o quê, nem como. “Aí vem Cici com tudo isso, com essas pesquisas”.

Conforme reconhece Yudin, o contato com Cici de *Òṣàlá* possibilitou aos componentes da companhia de dança apreenderem e aprenderem o significado dos passos e atos executados, bem como dos cânticos entoados. Ao mesmo tempo, a fundadora da *Viver Brazil Dance* reconhece ter sido preocupação desde o início não profanar o sagrado, de modo a não folclorizá-lo. Tornou-se rotineiro pedir permissão a esse sagrado para a execução do que se pretendia mostrar no palco:

Com ela eu aprendi como a gente tem que agradar os orixás durante os processos, antes dos shows, como ela me ensinou e ela ia também fazer. E também depois... a gente pode traduzir isso para o palco, mas o sagrado sempre vai ficar. Você separa e não separa ao mesmo tempo. Essa foi uma das grandes lições que ela me deu (Yudin, 2023).

E assim ocorreu, Cici de *Òṣàlá* seguiu pela primeira vez para os Estados Unidos, onde esteve todo o mês de setembro de 2005 na cidade de *Los Angeles*. Era a estreia do espetáculo *Yabás Queens* coreografado por Rosângela Silvestre, mas cujas dançarinas tomaram aula com Cici de *Òṣàlá*. “Ela treinou, aperfeiçou... como a gente dança as danças de *Obà*¹⁵², *Oya*, de *Òṣùn*, de *Yemoja*... eu queria colocar *Iyèwá*.. então, apresentamos *Iyèwá* e *Nàná*”, afirma Yudin que complementa:

¹⁵² Não confundir com *Oba = rei*.

Ela também ajudou bastante no final da coreografia para aumentar as músicas. As meninas adoraram tudo isso porque a gente levantou a riqueza da apresentação, mas isso sempre foi a função dela. Aí eu falei pra Rosângela: ‘bora colocar ela no palco.’ Rosângela falou: ‘Ela não sabe entrar no palco, o problema da perna.’ Eu falei: ‘Bora colocar ela no palco... ela pode faer uma reza, ela pode cantar. [...]’ (Yudin, 2023).

Yudin *versus* Silvestre. Embora essa tenha cedido à proposta daquela, da capacidade de domínio de palco de Cici de *Òṣàlá* duvidou até o último instante. Yudin relata o que ocorreu quando a soltaram no palco no *John Anson Ford Theatre*, no bairro de *Hollywood Hills*, em *Los Angeles*:

[...] Ela pegou um papel, como ela gosta de fazer; ela escreveu exatamente onde ela precisava ir no palco e cantou uma música. [...] Ela pegou aquele microfone, cantou para *Òṣùn*; ela fez uma reza para os ancestrais. A plateia ficou em pé, explodiu, quando ela fez tudo isso! [...] Ela desceu uma escadinha, deu a bengala para o ‘menino’[contra-regra] e dançou! Como nunca! (Yudin, 2023).

Assim, desde 2005, os espetáculos concebidos “sob a luz de Cici de *Òṣàlá*” passaram a ocorrer anualmente, à exceção do ano de 2011, em virtude do falecimento da genitora de Linda. Com capacidade para 1.200 pessoas, o teatro lotou quase todas as vezes. Desse modo, *Los Angeles* foi se tornando cada vez mais familiar a nossa interlocutora. E Cici se tornou “sagrada pra nós. A gente não anda sem falar com Cici. Como a gente vai fazer as coreografias, as cantigas”, admite Linda Yudin.

Logo, quando indagada sobre as pessoas que são importantes na sua vida, Linda Yudin é lembrada por Cici de *Òṣàlá* como a primeira pessoa a levá-la aos Estados Unidos e a primeira a conceber apresentações das danças sagradas dos *àwọn òriṣà* alinhadas ao arcabouço oral de Cici, notadamente no que se refere aos significados dos passos e movimentos das danças que devem guardar coerência com o que se toca e o que se canta.

Dessa parceria, nasceu um vínculo filial que se estende até os dias atuais e extrapola os limites da pesquisa e que não raro caracteriza as relações de Cici de *Òṣàlá* com os pesquisadores que a clamam em socorro como no meu caso, por exemplo, quando demonstram predisposição para uma relação que extrapole os limites e o tempo da pesquisa. Iniciada para *Òṣùn* desde janeiro de 2022 no Candomblé baiano de nação *Kétu*, Yudin se tornou, desse modo, mais uma filha que se mantém pelos vínculos da afeição.

Discípula do Mestre King, Linda Yudin diz que Cici de *Òṣàlá* se tornou tão mãe quanto aquela que rememora saudosa e encontrou bem antes, em 1986, quando nada do português sabia: a célebre sambadeira de Saubara, Recôncavo baiano, Joselita Moreira da

Cruz Silva, Zelita, falecida em 2016. Yudin lembra que Zelita, com quem aprendeu a sambar, não sabia ler, nem escrever. No entanto, “o Phd dela estava no corpo dela. Ela era uma doutora de samba.”

Duas mulheres que devem ser definidas pela ipseidade e não pela “mesmidade”, como diria Bosi (2003, p. 33), assim Yudin reconhecendo-lhes particularidades, distingue-as bem. Declara em relação a Cici de *Òṣàlá*, que se tornou uma espécie de conselheira para os projetos que passaram a ser concebidos pela *Viver Brazil Dance*:

O que eu gosto tanto de Cici [é que] ela escreve. Ela não tem problema de escrever, essa certeza... Ela quer que a gente saiba escrever as palavras certas das cantigas. Ela quer que a gente entenda... como o... pé vai. [...] Eu aprendi com ela, também, essas sutilezas no corpo e, também,... [...]a textura do nosso corpo, as histórias, a riqueza das histórias foram para os nossos corpos do *Viver Brazil* (Yudin, 2023).

E quem era Linda Yudin antes de Cici de *Òṣàlá* e quem é Linda Yudin hoje?

Você sabe que é uma pessoa muito mais segura do que nunca? Segura com as minhas possibilidades e, ainda, bastante humilde para entender que, como ela fala, eu tenho muito a aprender. [...] Eu me sinto muito poderosa. [...] Cici me deu outras possibilidades, de querer, de fazer, de enfrentar barreiras. [...] Eu aprendi com Cici a força de... até quando você está dando uma oferenda... a força que essas coisas têm pra falar com o sagrado,... (Yudin, 2023).

Assim, Linda arremata: “Cici é poderosa. [...] Ela tem uma magia, ela sabe movimentar energia. Ela é a energia que move. Ela é minha *Iyèwá*... essa ideia de possibilidade” (Yudin, 2023). Assim, tão logo conhecemos e ouvimos Cici de *Òṣàlá*, damos conta de que não estamos diante de uma “mera” contadora de histórias, pois desconhecendo fronteiras – geográficas e memoriais – ela vai longe!



Se a memória parece peculiarizar a prática dos contadores de história indistintamente, o encanto que se constata na *performance* memorial de Cici de *Òṣàlá*, implica pensarmos em oralidade permeada pelos elementos que nos traz Martins (2003). Isso porque em Cici de *Òṣàlá* a palavra vocalizada exige uma “linguagem pulsional” do corpo, “inscrevendo o sujeito emissor num determinado circuito de expressão, potência e poder” (Martins, 2003, p. 76).

O corpo se torna, assim, não apenas instrumento de transmissão, como também de preservação e continuidade de valores ancestrais, pois que, mediante as práticas mnemônicas, esses são não apenas preservados, como revalorizados. Em minha interlocutora, a preservação dessas práticas mnemônicas não ocorre apenas no âmbito da palavra, mas de padrões comportamentais que a levam a fortalecer seu vínculo com o *òrìṣà* que a rege, ao mesmo tempo em que solidifica características arquetípicas inerentes ao mesmo.

E isso ocorre porque nela a oralidade se faz permeada de eloquência, como já frisei, fator que apreendo como mais intrínseco à personalidade de *Èṣù*, embora possibilitada por *Iyèwá*. Pois é à eloquência – a lapidação do falar a que atribuo a *Iyèwá*, da qual *Èṣù* se utiliza com maestria – que devemos atribuir a eficácia e a eficiência dos processos comunicativos. Trata-se não apenas do comunicar, mas de fazê-lo poeticamente, performando-o à moda de *Òṣùn*, o que conduz a oralidade à categoria de oralitura, na concepção que nos é oferecida por Martins (2003).

Esse processo de lapidação é que proporciona Nancy emergir em Cici, que apesar de não raro frisar ser “apenas Cici quatro letras”, é expressão humana resultante da atuação das

divindades que aqui reúnem agindo em suas respectivas áreas de domínio. A eloquência de *Èṣù* que, reverberada pelos meios propiciados por *Ògún*, vê-se fomentada pelo encanto de *Òṣùn* e sabedoria de *Òṣàlá*, em contínuo processo de aprimoramento que nos é assegurado por *Iyèwá*.

4.1. IYÈWÁ ENQUANTO POSSIBILIDADE DE APRIMORAMENTO

No panteão das divindades cultuadas no Candomblé baiano, o poder sobre a transformação e o encantamento é privilegiadamente atribuído a *Iyèwá*, à mesma se reconhecendo o poder de “persuasão pela ‘fala que encanta’, pela força do discurso, pela magia da palavra pronunciada” (Martins, 2006, p. 46).

A essa *iyágbà*, se reconhece o poder de propiciar a transformação ou a possibilidade de o bruto passar ao estágio de lapidado, revelando-se cúmplice primorosa de *Ògún* pelas razões que exporei mais adiante. A *Iyèwá* se atribui o patronato da poesia e de todas as expressões artísticas e, a exemplo de ser a divindade que possibilita o aprimoramento, podemos entendê-la como aquela força inspiradora humana que traz melodia às letras das canções.

Não à toa se trata de um *òrìṣà* que “está no caminho” da minha interlocutora, sensível e apreciadora das várias expressões artísticas (**figura 38**) e, por isso, na composição capitular desta tese. Pois é a divindade que se revelou associada à *Ìyá Àgbà* Cici de *Òṣàlá* e, ainda assim se mantém, segundo Pai Bira de *Ṣàngó*, convicção que sustenta desde quando compartilhavam finais de semana juntos no Rio de Janeiro, antes de se iniciarem no Candomblé baiano.

Figura 38 – *Ìyá Àgbà* Cici se “permitindo” à rabeça de Aglaia Costa



Foto: o autor

¹⁵³ Notável rabequeira pernambucana, Aglaia Costa é violinista aposentada da Orquestra Sinfônica do Recife. Na tarde do dia 22 de maio de 2022, na casa da musicista, em Olinda, a mesma dedicou algumas horas a orientar Cici de *Òṣàlá* no uso da rabeça.

“No Rio, quando jogava pra mim, tinha um *òrìṣà* chamado *Iyèwá* que respondia por mim”, rememora minha interlocutora (Silva, N. S., 2021h). Não à toa, declara que, quando da sua obrigação de sete anos, que não ocorreu em exatos sete anos após a iniciação, teve que “assentar” essa *òrìṣà*. Martins (2006, p. 47) se refere a *Iyèwá Egán*, “qualidade”¹⁵⁴ dessa *iyágbà* que “pode causar a demência”, o que se infere ser um *òrìṣà* que apresenta domínio sobre a memória, o que nos leva a associarmos, ainda mais, essa *iyágbà* a Cici de *Òṣàlá*.

4.1.1 *Iyèwá* no Candomblé baiano de nação *kétu*

O encanto é raro e talvez, por isso, *Iyèwá* seja uma divindade rara sobretudo por não figurar em obras bibliográficas referenciais como “Orixás”, de Pierre Fatumbi Verger (Verger, 2018), nem mesmo na obra que reúne 376 cantigas de nação *Kétu* reunidas por Oliveira (1997). Mais rara, ainda, nos barracões do tripé *Kétu* da Bahia, embora saudada em todos eles durante o *ṣiré*. Atualmente, embora não seja o único a possuir em seu corpo litúrgico um *elégùn* iniciada para esse *Élédá*, é no Gantois que vemos com frequência a manifestação dessa *iyágbà*.

Trata-se da *Egbón* Luciana Baraúna¹⁵⁵, com a qual Mãe Cici mantém uma relação afetiva como presenciei em uma ocasião que a acompanhei ao *Gantois*¹⁵⁶, e que foi a voz feminina que a saudou com cantigas para *Òṣàlá*, no salão nobre da Universidade Federal da Bahia, em 12 de julho de 2023, na cerimônia em que lhe foi outorgado o título de Doutora *Honoris causa*. No *Gantois*, também, fora iniciada para *Iyèwá* por Mãe Menininha, há aproximadamente 90 anos, Rita Teixeira Barreto, avó paterna de Cláudia Barreto, minha amiga¹⁵⁷.

Em Salvador, tornou-se notória Dona Cotinha de *Iyèwá*, segunda *Ìyálòrìṣà* do *Ilé Òṣùmàrè Aràkà Àṣẹ̀ Ògòdó*, sobre a qual já me referi no segundo capítulo desta tese,

¹⁵⁴ Esse é um termo êmico para indicar que um mesmo *Òrìṣà* se apresenta sob várias especificidades, o que torna mais complexo o entendimento da estrutura do Candomblé, a exigir-nos um maior esforço cognitivo.

¹⁵⁵ Intérprete da faixa 10, a mais apreciada por Cici de *Òṣàlá* no CD “*Qbátálá: Uma Homenagem a Mãe Carmen*”, uma bela adaptação para a cantiga dedicada a *Òṣùn, O Yeku / Xa Omiludé*.

¹⁵⁶ Em junho de 2022, na tradicional cerimônia realizada anualmente pelo *Gantois* como parte das celebrações a *Odẹ̀* promovidas por aquela roça de Candomblé e para a qual eu fui pela primeira e única até hoje, conduzido pela minha interlocutora: *Òri Malú* da “cabeça do boi”, em junho de 2022.

¹⁵⁷ Foi a primeira vez que ouvi falar sobre essa *iyágbà*. Esse tempo de iniciação é estimado com base na declaração de Mãe Carmen, atual líder do *Gantois*, que afirmou a Cláudia Barreto recordar da iniciação da avó dessa por sua mãe (Mãe Menininha), quando tinha em torno de cinco anos de idade. No entanto, essa iniciação, como pressuponho ocorrer com outras igualmente pretéritas, é desconhecida pela geração atual da *egbé*, pois quando mencionei, por e-mail, Rita Teixeira Barreto como filha de *Iyèwá* iniciada por Menininha do *Gantois*, Luciana Baraúna me informou desconhecer o fato.

parecendo-me ser a mais antiga Casa de culto à aludida *iyágbà*. Martins (2006) corrobora que, de fato, “o Oxumarê e o Gantois são as comunidades onde mais se conhece o culto de Euá.” (Martins, 2006, p. 93). “Dona Elsa de Euá, navalha de Menininha, faz a festa dela já bem velhinha na Suburbana”, afirmou-me o professor Milton Moura (Informação verbal)¹⁵⁸. Acerca desse culto nessa e em outras roças soteropolitanas de Candomblé, afirma Cici de *Òṣàlá*: <https://voca.ro/1iISMYHQexZ5>¹⁵⁹.

Cici de *Òṣàlá*, além de apresentar o significado para o termo que identifica *Iyèwá*, menciona a possibilidade de não raro confundirem-na, por qualidades que lhe são intrínsecas, ora com *Obà*, ora com *Oya*, ora com *Oya* “misturado” com *Òṣùn*, mediante o seguinte *itan*, o qual, segundo a *Ìyá Àgbà* Cici, nos oferece uma lição de moral:

A lição de moral é muito interessante... Foi muito bonito o trabalho de ontem porque numa das histórias de *Iyèwá*, por exemplo, que eu posso escolher pra contar nessa



oficina, é a mulher... isso é uma coisa muito comum, a mulher sai com dois filhos e ela é apaixonada por tecido, por estar sempre bonita e ela, então, quando ela vai escolher os panos mais lindos, ela esquece das crianças; e criança é curioso. Sai no mercado e vai vendo uma coisa; e vai se distanciando e a mãe tá ali [termo não compreendido] olhando, quando a criança toma um destino é... a rua onde a morte mora, onde a morte tinha endereço. E as crianças vão brincando. Aí a morte está na porta. Mas não é aquela morte que as pessoas: ‘Ih!’ Não! Não é a morte. Ela é bonita, ela é simpática, mas ela é *Iku*. Aí, então, ela acha interessante as duas crianças. Se agrada. Aí as crianças vão perto dela como qualquer criança e começa a conversar. Nisso, na feira, no mercado, porque é um trabalho... é um trabalho social, político, a cultura *yorùbá* que ninguém sabe, né? Eu tô falando da parte social, normal, porque a feira, o mercado se você vê, o Mercado de São Joaquim você ver de tudo. É uma verdadeira feira africana. [...] Então, ela dá falta dos filhos. Aí ela corre, começa a procurar, as pessoas dizem, um diz: ‘Eu não vi’; o outro diz: ‘Eu não vi’. ‘Eu vi ele pra lá’; ‘Ele foi pra lá’. Ela chegou, vocês viram duas crianças? ‘Sim, eles foram pra rua onde *Iku* mora.’ Aí quando ela ouve aquilo ela corre e procura onde tá o babalaô e diz o

que precisa fazer e diz que as crianças dela foi pra rua que *Iku* morava e se o babalaô confirmava. O babalaô vai e perguntar a Ifá. Ifá confirma. Que realmente eles

¹⁵⁸ Informação obtida por chamada de áudio em 1 de setembro de 2023.

¹⁵⁹ Áudio encaminhado a mim, via *WhatsApp*, na noite de 2 de setembro de 2023.

tinham ido e que estavam conversando com *Iku*. *Iku* estava encantada com as crianças. Então, ela vira-se e diz: ‘O que é que eu faço?’ Aí Ifá diz: ‘Você vai ter que regatear, vai ter que negociar com *Iku* pra devolver seus dois filhos. Você vai comprar dois pombos, você vai levar dois pombos a *Iku*.’ Agora você tá entendendo. ‘E duas mãos de búzios. E vai negociar com *Iku*.’ E ela disse que assim ia fazer. Mas só que a... o ser o lado humano da pessoa, de *Iyèwá* a, você não conhece ninguém. É uma natureza similar a *Iansã* e a *Ọ̀ṣùṅ* misturado. Ela é brigona. Vou fazer e não tem medo. Mas sendo mais calma. Então, ela... mas ela tem uma natureza que ela discute com qualquer pessoa. Ela não é agressiva como *Ọ̀bà* e *Ọ̀ya*, agressiva como *Ọ̀bà* e *Ọ̀ya*. Ela começa a discutir e... briga, mata. Entendeu? Na discussão. Ela bota a pessoa no limite. Como ela tem a natureza forte, o que ela faz? Ela bota um pombo debaixo de cada braço e segura os búzios. Oito búzios. Oito em *yorùbá* significa equilíbrio. Ela bota. E dezesseis é todo caminho de Ifá. São dezesseis caminhos do ser humano. [...] Então, ela vai chegar e... segura os búzios na mão, o dinheiro. E o pombo debaixo do braço. E ela vai na direção de *Iku*, que ela descobre onde *Iku* mora. E entra na rua onde *Iku* mora e vê *Iku* na porta, em pé, e as crianças abaixadinhas conversando. Aí ela vai... e tá conversando com as crianças. Aí ela chega com os dois pombos sobre os braços e os búzios. Porém, como ela é uma mulher de discussão, de briga, ela não saúda *Iku* com tranquilidade e não fala o que quer. Ela vai e começa a discutir com *Iku* que quer os filhos de volta e que é pra *Iku* devolver os filhos dela. ‘Tome!’ Você já ouviu essa expressão no cotidiano. Toma! Quando ela junta os búzios, ela puxa um pombo, que ela joga na direção de *Iku*, o pombo tá com a asa quebrada porque ela apertou demais. Ela puxa o outro, tá com a asa quebrada, ela se desespera, joga os búzios sobre *Iku* e diz: ‘Me dê meus filhos!’ *Iku* abraça as crianças, entra em casa e fecha a porta. Fica os filhos mortos antes de entregar a *Iku* porque ela joga, o pombo agoniza, os dois pombos. E os búzios. Não teve preço. Diz, então que *Iyèwá* sai desesperada, chorando e tem um rio e ela entra dentro do rio. Quando ela entra dentro do rio ela se transforma numa cobra. Numa cobra. E ali ela passa a viver e o rio tem o nome de IY-È-W-Á. “IYE”, mãe; “WA” de Lewa, a bela. Lewa em *yorùbá* é bonito, belo¹⁶⁰. Você encontra muito os nomes de mulher, mulheres de *Ọ̀ṣùṅ*, que é a mais bela. Então, a mãe bela. Mora no rio. Então, essa é uma história do cotidiano das vezes que você... você faz coisa sem querer que tá no *odú* da pessoa e tem reações trágicas. Essa é uma história. O que foi? Ela foi atraída por quê? Por aquelas coisas que as mulheres são atraídas. Por uma coisa física, pela beleza de um tecido. Quando você ver alguém de *Iyèwá*, ela tem duas saias. Uma saia de pano da costa. Não! Uma saia normal, de pano comum e outra saia de palha da costa ou de outro pano. Gostam muito de colocar a saia embaixo, normal, azul com água. E as pessoas que botam assim, às vezes, tem uma cor, eu já vi, é... como no *Gantois*, a cor de *Iyèwá* é o furta-cor. Você sabe o que é cor de maravilha? [...]Ela é o *òrìṣà* da transformação. É assim. Você não transforma aos poucos, não. Ela muda a situação. Ela tem um adô que é uma cabaça. Se ela faz assim [demonstra com as mãos], o que é branco fica preto; o que é preto fica branco. Imediatamente. Ela muda a situação. Entende? Agora transformar quando você começa aos poucos, você vai tomando uma outra forma. Aí é transformação. Agora ela faz uma situação mudar. Então, eles, no *Gantois*, antigamente, usavam cor de maravilha. Hoje... por exemplo, na minha roça tem uma *Iyèwá*, a conta dela é marrom riscada de amarelo. Você vê, você tem ideia que tem uma *Iansã* misturada com *Ọ̀ṣùṅ*, ou vice-versa. São orixás que a pessoa tem que jogar muito bem porque tem características meia parecidas. Entendeu? Dizem, dizem...que, por exemplo, existe um arco-íris que eu já vi, é proeminente no arco-íris uma cor vermelha. Diz que seria. Uns dizem: “é a parte feminina de *Ọ̀ṣùmàrè*”. *Ọ̀ṣùmàrè* quer dizer arco-íris. E *Iyèwá* seria a parte feminina. Quer dizer: a esposa do arco-íris. Porém, a cobra chama Dan. Dandalá. Dandalá é... Dandalaejô é cobra masculina. E Dandaluedô, Dandaluedô é homem. Então, a gente nunca pode dizer que o antigo está errado. Eu repito o que eles me ensinaram. [...] (Silva, N. S., 2021f).

¹⁶⁰ Na realidade, *ẹ̀lẹ̀wà*. Lewa significa amável.

No relato acima, a *Ìyá Àgbà Cici* ao apontar aproximações de *Iyèwá* com *Òṣùmàrè*, frisando-a igualmente como *òrìṣà* da transformação, apesar de destacar sutis diferenças ou qualidades que a levam a se confundir muito facilmente ora com *Òṣùn*, ora com *Ọbà* ou com *Ọya*, demonstra se tratar de uma das mais complexas divindades do Candomblé. Como ver-se-á a seguir, os vínculos míticos, a evidenciar essa capacidade de transmutação de *Iyèwá* incrementam essa complexidade.

4.1.2 Vínculos míticos de *Iyèwá*

Martins (2006) menciona *Iyèwá* como sendo fruto da relação entre *Odùduwà* e *Ọbàtàlà*, “genitores poderosos” que representam os “elementos feminino e masculino”, respectivamente (Martins, 2006, p. 59). Essa descendência leva essa *iyágbà* a ser considerada um *òrìṣà fun fun* e, enquanto “síntese dos genitores, classifica e separa os dois mundos, tal qual o *òpásóró*, propiciando a coexistência dos opostos que se atraem e se complementam” (Martins, 2006, p. 61).

Entretanto, como frisa Martins (2006), em alguns *àwọn ìtan*, *Iyèwá* descende de *Nàná*. Esse vínculo se evidencia durante as celebrações do *olúgbàjẹ* nos terreiros de nação *Kétu* de Salvador, quando no banquete ofertado a *Ọbalúayé*, qualificado como *ẹbọ* coletivo por Gomberg (2011), fazem-se presentes a mãe mítica *Nàná* e aquelas divindades que lhe são tidas como descendentes da sua união com *Òṣàlá*: além do próprio *Ọbalúayé*, os três irmãos desse: *Òsànyìn*, *Òṣùmàrè* e *Iyèwá*.

Alguns incluem ainda, no panteão liderado por *Nàná*, *Ìròkò*, tanto que a celebração dos dozes dias de *Ọbalúayé*, no *Ilé Àṣẹ Òpó Àfônjá* e *Ilé Àṣẹ Òpó Àganju* constam em seus calendários litúrgicos anuais como “12 dias de *Ìròkò* e *Apáòkà*”¹⁶¹, dia em que há “obrigação” para *Ìròkò* e à noite a celebração no barracão de festas é liderada por *Ọbalúayé*, propiciando-se “banho de pipoca” à plateia.

São divindades que integram a chamada “Família da Palha”, considerando ser a palha da costa elemento predominante na indumentária de *Ọbalúayé* e presente nas dos demais. Para evidenciar que são divindades que remontam a um período anterior à Idade dos metais, as indumentárias dos mesmos se compõem de materiais rústicos, livres de quaisquer elementos brilhantes e/ou dourados, à exceção das paramentas de metais, à exceção de duas

¹⁶¹ Embora a jaqueira em que era cultuada *Apáòkà* no *Ilé Àṣẹ Òpó Àganju* feneceu há muitos anos, sem que outra lhe substituisse desde então. No *Ilé Àṣẹ Òpó Àfônjá*, a jaqueira reservada a esse culto se encontra em área reservada da roça, onde só cheguei conduzido pela *Ègbón Cida* em 2015.

cobras finas que *Òṣùmàrè* traz em cada uma das mãos e do ofá portado por *Iyèwá*, a caracterizar o aspecto caçador dessa *ìyágbà* e, conseqüentemente, a aproximação da mesma com *Odẹ*. As indumentárias do povo da palha são ornadas, ainda, com muitos búzios e cabaças.

Considerando ser *Iyèwá* a Senhora das possibilidades, essa divindade provém de uma família mítica cujos membros se possibilitaram iorubanos, assumindo-se *àwọn òriṣà*, uma vez que na origem são voduns, provenientes da etnia *djèdjè fon* (Daomé). São os principais exemplos, no âmbito do Candomblé baiano, do intersincretismo religioso mencionado por Barbosa (2022).

4.1.2.1 A infância de Cici de *Òṣàlá* à luz dos *àwọn ìtan* possibilitador por *Iyèwá*

A compreensão dos *àwọn ìtan* envolvendo as divindades do Candomblé baiano – e aqui imponho mais uma vez as fronteiras baianas ao Candomblé, em virtude de buscar compreender esses *àwọn ìtan* em consonância com as práticas rituais que observo nas cerimônias públicas nos limites da capital baiana – demanda o cuidado de evitar interpretá-los sob a lógica que permeia as relações ocidentais. Pois sob a lógica interpretativa ocidental, somos condicionados a enxergar entre as divindades mais antagonismos que cumplicidade.

Assim, à primeira leitura se reconhece abandono, não amor, à atitude de *Nàná* - num ato de reconhecimento da própria incapacidade - entregar o filho *Omọlu*, padecendo de chagas por todo o corpo, a *Yemoja* para que com o sal das águas dessa curasse-lhe as feridas. Evidenciando, assim, processo de cuidado com as crianças que muito remete à realidade das famílias pobres brasileiras: a de tutelar completamente (ou compartilhar) a criação dos próprios filhos a familiares ou conhecidos visando à sobrevivência - sobretudo alimentar, como também social e cultural - de muitos desses seus descendentes.

A *Ìyá Àgbà* Cici de *Òṣàlá* vivenciou ambas as situações em seu núcleo familiar. Assim, rememora em relação a Ziza, a cuidadora da avó paterna Maria Eduarda, a avó “Dedeca”:

[...] a minha avó, que eu chamava de vó, Maria Eduarda de Souza Botelho, era casada com um português muito rico. [...] E Ziza [diziam que ela era irmã bastarda de minha avó] morava com minha avó e cuidou dela. Ela [Ziza] ajudou a criar os filhos de minha vó, inclusive o meu pai e o meu tio Tetê (Silva, N. S., 2021k).

Em outro momento, rememora estranhos ao núcleo familiar, com os quais, não

obstante os genitores mantivessem e/ou desenvolvessem laços de afeição em decorrência de apadrinhamento de seus filhos, a genitora não abria mão do papel de mãe diante das propostas de adoção dos mesmos que recebia:

[...] Uma família quis adotar Luiz Carlos [o irmão caçula de Cici], ela [Dona Dulce, a mãe de Cici] disse: ‘se vocês quiserem criar, cria; adotar, nunca!’ Me quiseram adotar, ela não deixou. [...] Então, uma pessoa queria adotar, ajudar a estudar... muitas pessoas... mamãe disse não. Ficava com ela. Se ele [o irmão caçula Luiz Carlos] tivesse que aprender com ela, seria na presença dela e se alguém quisesse ajudar, ela aceitaria (Silva, N. S., 2022f).

Com a própria Cici ocorreu proposta de adoção por uma família alemã, com a qual conviveu quando essa família residia no bairro carioca de Santa Teresa e quis levá-la para a Alemanha. Lembra minha interlocutora:

[...] E eu lembro muito vivo na minha vida a coisa que é mais viva, quando eu vivia em Santa Teresa, provavelmente dos 4 anos que minha tia me levava, que ela era governanta numa casa de alemães. Esses alemães tinha dois filhos: Peter... [...] pra eu pedir as coisas, eu também tinha que pedir em alemão. Agora eu tenho uma dúvida na minha cabeça. Olhe só: eu acho que devo ter ficado lá poucos anos porque com 7 anos eu fui pra escola, porque no meu tempo é..., você entrava na escola com 7 anos. Eu já fui aprendendo a ler e a escrever, mas misturava. Então, eu fui para a escola em 1940.... e 7? [Pede para eu confirmar considerando o ano de nascimento dela]. Foi quando eu voltei pra rua Hadock Lobo [conhecida via no bairro da Tijuca, onde residia a família de Cici, nº 447] e... já não ia tanto para a casa deles porque eles moravam em Santa Teresa. Aí quando eles voltaram para a Alemanha, Madame Maia perguntou a minha mãe se deixava eles me adotarem. Mamãe disse não. ‘Se a senhora fica no Brasil, a senhora pode ficar com ela, mas para a senhora levar para a Alemanha, eu nunca mais ver, não!’ Aí começa a minha vida, [...], o primeiro contato que eu tenho com uma pessoa estrangeira até o dia de hoje que eu estou falando com você (Silva, N. S., 2020a).

A própria mãe de Cici passou por esse processo:

[...] ela foi criada pelos padrinhos. Criada, criada mesmo que trabalhava, tomava conta dos filhos... essas histórias que você conhece. Porque eles eram brancos e tinham problema com a pele da minha mãe, na comunidade dela (Silva, N. S., 2020a).

Se a leitura apressada e precipitada do *itan* acerca do fato mítico envolvendo *Nàná* e *Ọmọlu* os afasta por ato muito bem conhecido em nossa sociedade, a rejeição; a cerimônia do *olúgbàjẹ* os aproxima. De modo que o que se observa nessa bela cerimônia do Candomblé de nação *Kétu* e que mais me impacta, sobretudo a realizada no *Ilé Àşẹ Òpó Àfônjá é Nàná* encabeçando o cortejo na entrada e na saída do barracão, demonstrando acolhimento a todos

os seus descendentes míticos, evidenciando uma afeição recíproca¹⁶².

Se a leitura apressada e precipitada de outro *itan* antagonizam *Nàná* e *Ògún* em torno da senioridade, mesmo que, sob a justificativa desse *itan*, não se utilizem elementos de metal nas obrigações rituais da *àwọn iyágbà*, deve-se lembrar que “*Ògún* é o filho primogênito na constelação dos [*àwọn*] *òrìṣà*” (Elbein dos Santos, 1978, p. 145), enquanto *Nàná* é “a mãe da humanidade”, como afirma *Cici de Òṣàlá*. Os espaços de domínios das divindades se aproximam, mas não se confundem, embora sejam interdependentes.

Embora em alguns momentos figurem em campos antagônicos, em outros, surgem sob cumplicidade, de modo a se potencializarem reciprocamente. Isso torna complexa a leitura dos *àwọn itan*. Não poderíamos interpretá-los sob a “letra fria da norma”, para usar um jargão da área jurídica que se opõe à radical inflexibilidade das interpretações dos textos legais e por que não ampliarmos esse entendimento aos textos religiosos?

Desse modo, não obstante o *itan* que sugere disputa mítica entre *Nàná* e *Ògún*, é que Martins (2006) destaca a cumplicidade entre *Iyèwá*, que, como vimos emerge da família mítica liderada por aquela matriarca ancestral; e o Senhor da Tecnologia. Enquanto esse cria, a outra reproduz, lapidando ao mesmo tempo. *Iyèwá* vai conferindo *n* possibilidades ao elemento bruto concebido por *Ògún*.

Em outro *itan*, a evidenciar a “transformação” como seara privilegiada de atuação dessa *iyágbà*, ao mesmo tempo que a aproxima da família mítica à qual se mostra vinculada no Candomblé baiano de nação *Kétu*, diz-se que *Iyèwá*, para escapar ao assédio de *Ṣàngó*, a quem rejeitou, optou por habitar o cemitério, espaço que, por medo da morte, *Ṣàngó* não ousa acessar. Então desposou *Omolu*, cabendo-lhe a responsabilidade por transformar e distribuir todos os elementos que propiciam a decomposição dos cadáveres (Martins, 2006).

¹⁶² O culto ao *òrìṣà Omolu* se revela um dos mais complexos para se apreender. No passado referenciado como “Tio”, tamanho o perigo que representava a pronúncia desse nome, pois como ressalta *Cici de Òṣàlá* essa divindade representa a chegada da doença na Terra. Daí esse vocábulo atribuído ao *òrìṣà* pelas antigas, ainda perdurar no âmbito da Casa Branca, pois foi lá que o ouvi e, assim, a esse *òrìṣà* quase sempre me refiro. Ainda a evidenciar a afetiva reciprocidade entre o Tio e a sua genitora mítica, diz-se que é inútil dirigirmos diretamente os pedidos, pois o mesmo só os atende se recebê-los por meio da mãe. Esse *òrìṣà*, que mediante o seu toque, *Ọpanije*, demonstra seu vínculo com a vida e a morte, mantém, por razões igualmente míticas, forte ligação com *Oya*. Daí ser reconhecido única e exclusivamente a essa *iyágbà* o poder de conduzir os mortos.

4.1.3 *Iyèwá* transformando a oralidade em oralitura em *Cici de Òṣàlá*

Como já afirmei, não há como compreendermos os elementos – humanos e não-humanos – que orbitam em torno do Candomblé e, por conseguinte, nem mesmo o próprio Candomblé isolada ou individualmente. Pois que as conexões se estabelecem entre, por exemplo, as divindades para que possamos apreendê-las melhor sob o aspecto arquetípico, ao tempo em que a interdependência verificada as mesmas contribuem para potencializá-las em seus domínios específicos.

Assim é que Santos (2020) apresenta uma interdependência entre aspectos da cosmogonia *yorùbá* identificados como *èní* (sopro da vida), *ofó* (encantamento) e *àṣẹ* (energia vital). Os elementos se propiciam – ou pensando nessa força identificada como *Iyèwá*, possibilitam-se – mutuamente, por meio da palavra. Contudo, o encantamento se faz não apenas com a mera emissão da palavra – a oralidade em seu estado bruto, digamos assim –, mas quando a palavra proferida se mostra lapidada mediante “manifestações” corpóreas, a oralitura, concluamos assim. Portanto, é *Iyèwá* que possibilita a oralidade se transformar em oralitura.

Por sua vez, a oralitura é o que possibilita a oralidade se expandir geograficamente em duplo sentido: pensando no indivíduo isoladamente, para além da própria boca, apropriando-se de todo o corpo, fazendo-o falar por inteiro e, assim, assegurando encantamento à palavra proferida; como, pensando no indivíduo imerso em uma comunidade, reverberar-lhe a voz para além dos muros comunitários em que se encontram. Parece-me que, em *Cici de Òṣàlá* esse processo é favorecido pelo acesso à educação que lhe foi assegurado desde bem antes da iniciação.

No entanto, como se sabe, o acesso à educação não é suficiente para que o sujeito não se intimide ante as bancadas acadêmicas, nem muito menos diante de acadêmicos, sejam pares ou não, bem como de quaisquer outras plateias, como ocorre com Nancy de Souza e Silva. Muito menos a formação acadêmica é suficiente para assegurar didática a alguém, sobretudo quando o formador se apoia apenas na oralidade para transmitir o que pretende. O que está por trás da capacidade de uns não se tornarem enfadonhos, assegurando atenção da plateia sem fazê-la bocejar? Talvez o máximo aprimoramento naquilo a que se dedicou especializar? Penso que não, também.

Ao buscar definir *Cici de Òṣàlá* pela ipseidade e não pela semelhança com outros e outras mais velhos e velhas do Candomblé baiano, mesmo reconhecendo-lhe a capacidade inata para se comunicar, não podemos menosprezar o acesso diferenciado - em relação aos

membros das famílias de santo com os quais conviveu e convive até hoje - à educação e à cultura que à mesma foi assegurado por toda a infância e adolescência no Rio de Janeiro.

Mesmo oriunda de uma família cuja genitora era “negra clara, [...] filha de uma negra com judeu” e cujo genitor “era um tipo índio, caboclo” e ambos exerciam atividades informais visando à sobrevivência da família:

Minha mãe era dona de pensão. Negociante. Adorava dinheiro. Não nega que era filha de judeu. Gostava muito de dinheiro. Meu pai era courrieiro e sapateiro. Fazia sapato sob medida, oficializado por italianos. Fazia sapatos e bolsas. [...] A gente trabalhava, minha mãe trabalhava, meu pai trabalhava, eu trabalhava levando as marmitas (Silva, N. S., 2020a; 2020d).

Face a todo o já exposto, neste capítulo pretendo trazer à tona as figuras e os encontros que não apenas lhe propulsionaram - como os citados nos demais capítulos - mas possibilitaram o devir a Nancy de Souza e Silva. Do genitor, que a batizou Cici; ao neto primordial, que a legitimou como avó. Desses encontros, em cantos por ela percorridos, resultaram muitos encantos. Mas opto por elencar esses momentos da vida de Cici de *Òṣàlá*, percorrendo o caminho da memória: do presente ao passado.

4.2. AO ENCONTRO DA FAMÍLIA *AṣÍPA*: CORPOS-TERRITÓRIOS QUE PERSISTEM

O culto a *Egúngún* coexiste com o de *òrìṣà*, nos limites do *Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àganju*, roça de Candomblé onde Cici foi iniciada, em espaços e períodos claramente delimitados naquela *ẹgbé*. Ali o culto a *Egúngún* ocorre em fins de janeiro e não consta, assim como as celebrações dos Caboclos Sultão das Matas e 7 Flechas, do calendário litúrgico alusivo a *òrìṣà* divulgado anualmente e que tem início em junho quando celebram *Ode*.

Em virtude da descendência da matriz *Àfònjá*, outras roças de Candomblé na capital baiana compartilham em seus limites ambos os cultos. A exceção, salvo engano, é o *Ilé Aṣípa*, hoje Sociedade Cultural e Religiosa *Ilé Aṣípa*, fundada em 1980 por Deoscóredes Maximiliano dos Santos (1917-2013), Mestre Didi, no bairro de Piatã, em Salvador, restrito unicamente a celebrações públicas para *Egúngún*, embora ali se louvem restritamente os orixás.

Há anos, Cici de *Òṣàlá* me declarava, ao me ouvir mencionar o espaço, que jamais havia ido ao *Aṣípa*, não obstante o apreço pela irmã Nidinha de *Yemoja* (Nídia Maria dos Santos, *Ìyádeṭa*, filha biológica mais velha do Mestre Didi, criada como filha por Mãe Senhora; e, assim, como Cici, iniciada no Candomblé por *Obaràyí*) e pelas filhas biológicas

dessa, *Egbón Cida*, *Egbón Iraildes* (**figura 39**), *Àjòìè*¹⁶³ Cátia e *Àjòìè* Nicea.

Figura 39 – *Ìyá Àgbà* Cici e *Egbón* Iraildes, no *Aşípa*, 20/07/2023



Foto: o autor

Declarações da *Egbón Cida* em relação a Cici de *Òşàlá* constam do capítulo dedicado a *Ògún* e evidenciam que o apreço é recíproco entre minha interlocutora e membros daquela família. Não apenas pela declaração da *Egbón Cida* para esta tese, mas pelos áudios que intermediei, via *WhatsApp*, entre uma e outra, algumas vezes, durante o meu trabalho de campo. *Egbón Cida* tem sido, inclusive, a pessoa indicada, nos últimos meses, por minha interlocutora àquelas pessoas que a procuravam buscando indicação de pessoa de confiança para o jogo de búzios.

A ida ao *Aşípa*, àquela noite, marcou o reencontro de Cici de *Òşàlá* com a *Àjòìè* Nicea, que eu havia encontrado dias antes em Salvador e demonstrou interesse em que eu articulasse um encontro entre ambas. Como vive no Rio de Janeiro há vinte anos, vai a Salvador esporadicamente para cumprir ou participar de alguma obrigação religiosa, logo retornando à cidade onde trabalha. Desse modo, há anos não encontrava a minha

¹⁶³ Trata-se de um termo que no âmbito do Candomblé baiano de nação *kétu* vem substituindo o termo *Èkéjì*, já que esse, como já me foi informado por Ekedy Sinha, é próprio do vocabulário *djèdjè*. Parece-me se tratar de um termo que vem sendo resgatado nos últimos anos em decorrência do alcance que a língua *yorùbá* vem assegurando entre a comunidade afro-soteropolitana. Assim, ao consultar a “equede” Nicea Maria Santos, informou-me que foi confirmada há 30 anos como *Àjòìè* da Casa de *Òşùn* no *Ilé Àşẹ̀ Òpó Àfònjá*, ressaltando-me que ali, “não é equede é Ajoé” (Informação obtida por *WhatsApp* em 18 de setembro de 2023).

interlocutora, com a qual compartilhou muitos momentos desde a época em que a mãe Nidinha, foi iniciada na mesma roça de Cici de *Òṣàlá*.

Portanto, a nossa ida ao *Aṣípa* naquela noite de 20 de julho de 2023, foi ao encontro do meu intento em realizar registros fotográficos com aquelas mulheres que muito têm a nos contar sobre a história do Candomblé na Bahia. Ao final do culto, conduzi Cici de *Òṣàlá* à ampla sala que outrora servia como barracão e onde se encontram expostas várias fotos de ancestres familiares. Assim, permitiram-se guiar por aquelas imagens e pelas histórias que minha interlocutora parecia ter prontas para cada um dos personagens que vemos ali eternizados.

Figura 40 – O passado ancestral

As **figuras 40** e **41** mostram *Ìyá Àgbà* Nidinha e *Àjòdiè* Nicea Maria Santos (de óculos) diante de uma fotografia que retrata Mãe Senhora jovem. Deixo-as ouvir o que Cici de *Òṣàlá* tem a revelar sobre aquela imagem, em especial os trajes usados pela sua avó de santo, a ancestre consaguínea de Nidinha e Nicea. Peço-lhes que virem-se para mim. Ao lado e abaixo os registros. Cici de *Òṣàlá* diante de três gerações familiares femininas do Candomblé baiano de nação *Kétu*.



Foto: o autor

Figura 41 – O presente legado



Foto: o autor

Para mim, a família Santos é um dos mais significativos exemplos que na Bahia podemos recorrer para compreendermos a dimensão que o princípio da ancestralidade assume para as comunidades de Terreiros. Não apenas por se constituir em exemplo empírico que nos oferece uma árvore genealógica concomitantemente em duplo campo: consaguínea e religiosa. No campo da consaguinidade, o mais antigo conhecido membro familiar remonta à primeira metade do século XIX.

Descendem de Marcelina *Obatossi*, a segunda *iyálòriṣà* da Casa Branca – da qual não se tem registro fotográfico algum –, iniciada, segundo registros, pela fundadora *Ìyá Nassò*. Consequentemente, no campo da religiosidade descendem da fundadora do mais antigo Terreiro de Candomblé de nação *Kétu* do país em funcionamento, a qual, por sua vez, iniciou Ana Eugênia dos Santos, a Mãe Aninha, fundadora do *Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àfònjá*.

Segundo porque se trata de uma família que, pelo menos, desde Maria Bibiana do Espírito Santo, Mãe Senhora, assume importância igualmente no culto dos ancestrais *Egúngún*, gerando o último supremo sacerdote do culto, o *Aláàpin'ni Aṣípa Olúkòtun* Mestre Didi. Desse modo, as ações de Mãe Senhora em prol do fortalecimento do culto itaparicano no passado contribuíram, a meu ver, para trazer para o núcleo familiar do *Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àfònjá*, membros familiares originários do culto a *Egúngún*.¹⁶⁴

Terceiro porque demonstram reverência ancestral não apenas pela preservação do culto como também por manter na nuclearidade familiar, sob os cuidados dos mais novos, a

¹⁶⁴ Como, por exemplo, a família Santos Souza. Dessa família, por exemplo, faz parte Hernandes Santos Souza, detentor de cargo familiar no *Ilé Agboulá* e desde 2007 confirmado *Ògá* no *Àfònjá*, e quem me ajudou a convencer Mãe Cici a retornar ao *Tuntun Olukotun* 50 anos depois.

matriarca Maria Nídia dos Santos, reafirmando a centralidade da mulher negra. O corpo se configura, assim, num repositório memorial, configurando-se como parte intrínseca da geografia sagrada em que se converte toda a comunidade. A senioridade é celebrada!

Por todo o exposto, entendo esse encontro que articulei entre a *Ìyá Àgbà Cici de Òṣàlá* e as descendentes de Marcelina Obatossi naquele espaço fundado pelo único filho biológico da avó de santo da minha interlocutora, como o ápice do meu trabalho de campo. Não apenas por aquele encontro me permitir testemunhar o quanto Nancy de Souza e Silva assegurou acolhimento, credibilidade e respeitabilidade no seio do Candomblé baiano de nação *Kétu*, mas por enxergar aquelas mulheres como corpos-territórios afro-diaspóricos que fazem persistir memórias e identidades.

Desse modo, daquele encontro em 2022 retorno aos anos 1960, quando Nancy de Souza e Silva, ainda *abíyán* em sua cidade natal, sequer imaginava conhecer a Bahia, mas ali começara a se aproximar desses corpos-territórios afro-diaspóricos. Um dos quais, como já citei no segundo capítulo desta tese da então *abíyán*, também, Margarida Nair da Anunciação.

Aquela que viria se tornar célebre como uma das mais emblemáticas iniciadas pela Casa Branca do Engenho Velho da Federação, *Ègbón Kutu de Ògún*, foi o principal elo entre Cici de *Òṣàlá* e aquela personagem que minha interlocutora sempre rememora como “a que seria” sua mãe de santo”: Mãe Marina de *Òsànyìn*, então *ègbón* iniciada no *Gantois*. O fato evidencia que ainda no Rio de Janeiro o destino religioso de Nancy de Souza e Silva estava se configurando primoroso ao levá-la se aproximar de pessoas vinculadas ou que viriam a se vincular ao núcleo primordial do Candomblé baiano. Hoje a história de vida de Cici de *Òṣàlá* não pode ser contada à revelia dessas outras vidas, dessas outras histórias de vida.

4.3. 2022, O ANO DOS 50 ANOS: ARTE, CANDOMBLÉ, COVID, CULTURA, CONFLITOS, EDUCAÇÃO E POLÍTICA

Como melhor discorrerei no último capítulo, a senioridade assegura respeitabilidade. Portanto, é desejável. Não à toa, os 50 anos de iniciação (*Àádóta Odún*) no Candomblé, do casamento entre humano e divino, converte-se em data memorável não para satisfazer a sociedade com comes e bebe, comemorando relações muitas vezes postergadas sob os vínculos da hipocrisia, como sucede com as comemorações no mundo ocidental, mas porque é o que aproxima o iniciado da ancestralidade, o humano do divino. Ou seja, sob essa lógica, o tempo no Candomblé fortalece laços entre *Èlédá* e *elégùn*, não legando decrepitude à relação, mas, sim, vitalidade.

O primeiro evento do qual minha interlocutora participou naquele ano foi a participação no lançamento da exposição *Uns sobre Outros*, da artista plástica Thelma Inneco, que havíamos conhecido um ano antes quando estivemos juntos na capital carioca. O lançamento ocorreu na Casa França-Brasil, na primeira sexta-feira de 2022¹⁶⁵.

Como fui convidado a escrever um texto no catálogo de lançamento da exposição de Inneco, como as peças eram inspiradas na temática da ancestralidade e como a *avant-première* coincidiria com a presença da minha interlocutora no Rio de Janeiro, sugeri à artista que a convidasse para falar à plateia sobre ancestralidade. E assim foi feito, contando-se, ainda, com a presença surpresa de Pai Bira de *Şàngó*, informado por mim do evento, que saudou a irmã de santo com um belo cântico.

O ano de 2022 foi o ano em que celebramos os 50 anos de iniciação de Cici de *Òşàlá* com “pompa e circunstância”, expressão à qual ela recorre vez por outra para se referir a eventos inesquecíveis. As celebrações ocorreram durante o ciclo das Águas de *Òşàlá*, no *Ilé Àşẹ̀ Òpó Àganju*. Sobre essas celebrações, sobre as quais já me referi no primeiro capítulo desta tese, registros fotográficos foram publicados no *Instagram* da minha interlocutora

Quinze dias antes, no primeiro domingo de *Òşàlá*, 30 de outubro de 2022, tivemos o segundo turno das eleições para presidente do Brasil. Recém-chegada de *Los Angeles*, onde estava durante o primeiro turno das eleições, naquele domingo, conduzida pela *Ìyálàşẹ̀* da sua roça de Candomblé, Mãe Nininha de *Ògìyán*, Cici foi votar. As de 2022, em especial, representaram o motivo do meu segundo conflito naquele ano em relação a minha interlocutora. Não por imposições políticas de uma a outra parte, nem por opções políticas divergentes, antes fosse! Mas por inércia ou omissão eleitoral, como queiram, o que me fazia lançar o indivíduo, fosse quem fosse, em virtude do cenário político em que nos encontrávamos, à vala do desprezo.

Dias antes de sua partida para *Los Angeles* e, portanto, do primeiro turno do pleito eleitoral para presidente da república do Brasil, em diálogo com minha interlocutora no Espaço Cultural Pierre Verger, indaguei-a em qual seção eleitoral votava. “Em Lauro [de Freitas]”, respondeu-me súbito. Contudo, para a minha mais profunda indignação, complementou: “Faz anos que lá nem vou!”

Não obstante no Brasil o voto ser facultativo para maiores de 70 anos, o que a rigor desobriga a Senhora Nancy de Souza e Silva do compromisso eleitoral há mais de uma década, saber pela própria que a mesma vinha se omitindo da escolha de representantes

¹⁶⁵ Sobre essa exposição, v. *Instagram* [@casafrancabrasiloficial](https://www.instagram.com/casafrancabrasiloficial)

políticos há não sei quantos anos constituía fato que a lançava às garras da incoerência. Pois como antropólogo, esforço-me para observar no comportamento das pessoas, independentemente de se constituírem ou não em interlocutores de pesquisa, se não harmonia, coerência entre a fala e a prática.

Apresentar práticas condizentes com as falas é o que sempre me fez admirar interlocutoras como Cici de *Òṣàlá* e Ekedy Sinha, por exemplo. Lembrei-me, portanto, da minha interlocutora em dias de protesto contra Michel Temer, num evento no Espaço Cultural Pierre Verger, trazendo riscadas na bochecha direita a letra “F” e na esquerda, a letra “T”. Como é notório, uma parcela da população bradou à época, sem êxito, “Fora Temer!”

Contudo, o que levou aquela minha indignação ao ápice, resultando em conflito que me fez abandonar súbito a administração do *Instagram* da minha interlocutora, que até então compartilhava com a neta Kayanara Leeb, foi a decisão de Mãe Cici, atendendo terceiros, em gravar vídeo portando material de um dos candidatos à presidência, com discurso favorável ao mesmo.

Aquele ato, considerando o momento político em que vivíamos, não só a punha em risco de ser agredida fisicamente, inclusive em seu espaço de trabalho, o Espaço Cultural Pierre Verger, como moralmente, como de fato foi quando o vídeo foi postado. O qual, por isso, por obra do santo discernimento, foi logo excluído. Por outro, tratava-se de material que destoava das postagens até então produzidas e ali divulgadas.

Jamais expus à minha interlocutora a indignação que dela senti em virtude desse episódio, mas acredito que da minha reação ela soube. Talvez, por isso, antes mesmo de retornar dos Estados Unidos, ouvi que autorizara procurarem o título de eleitor dela. E, assim, como divulgado no *Instagram*, ela foi votar naquele mais tenso domingo dos nossos últimos tempos. Para mim, pelo despertar da própria consciência, aquele foi o maior ato de amor que Cici de *Òṣàlá* me ofereceu.

O ano de 2022 foi o ano em que, também, Cici de *Òṣàlá* apresentou diagnóstico positivo para covid-19. Na semana seguinte às celebrações dos seus 50 anos de iniciada, conduzi-a, a seu pedido, na quarta, 16 de novembro de 2022, à TV Bahia para gravação do *podcast Conversa Preta digital*, com as jornalistas Luana Assis e Luana Souza. Mesmo com aparentes sinais físicos de fadiga, não considerou a minha proposta de cancelarmos o encontro. Na manhã seguinte, como os sintomas gripais persistiam, conduzi-a para realizar o exame que lhe diagnosticou covid-19. Como se encontrava imunizada com a 3ª dose da vacina desde novembro de 2021, portanto, naquela ocasião, há pouco mais de 12 meses, a doença não lhe causou maiores sintomas, nem lhe deixou sequelas.

Um dia antes da gravação do *Conversa Preta digital*, minha interlocutora participara do lançamento do livro infanto-juvenil “Deu a louca na bicharada”, do apresentador de uma das edições do telejornal diário da Rede Bahia, Ricardo Ismhael, na Bienal do Livro Bahia 2022. Tratava-se do mesmo lançamento de meses antes, em agosto, lançado em livraria soteropolitana, tendo minha interlocutora no palco com o autor, não como plateia, pois a ela coube, conforme acertado previamente, a leitura dramatizada daquela história infanto-juvenil.

Aquele foi o ano em que não devo me situar unicamente no papel de condutor, mas sim de conduzido, também. Fomos juntos ao lançamento do livro do *Bàbàlòrìṣà* Sidnei Nogueira Barreto e da Equede Ellen Souza, *Giro epistemológico para uma educação antirracista*; também ao do da jornalista Luana Souza, *Na contramão afeto*, eventos nos quais nos fizemos acompanhar por Ekedy Sinha.

Fomos juntos a dois espetáculos do ator soteropolitano Sullivan Bispo, *Kaiala* e *Koanza - do Senegal ao Curuzu*. Fomos ao show dos cantores pernambucanos Almério (**figura 42**), o qual minha interlocutora qualificou como “elétrico”; e Martins (**figura 43**).

Figura 42 – Ìyá Àgbà Cici e Almério, Teatro Sesc Rio Vermelho, 2/4/2022

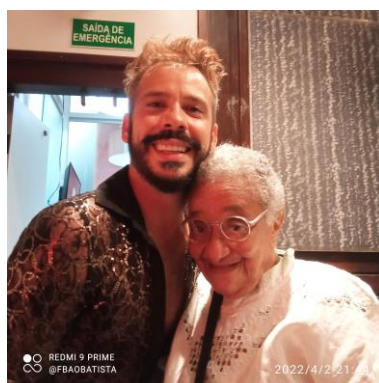


Foto: o autor

Figura 43 – Ìyá Àgbà Cici e Martins, Teatro Sesc Rio Vermelho, 2/4/2022



Foto: o autor

Em 20 de junho de 2022, seguimos juntos para a Universidade Estadual de Feira de Santana para assistirmos à defesa da Dissertação de Mestrado em Estudos Literários de Lana Lula Amorim: *Ancestralidade afro-brasileira e contação de histórias na trajetória da griô Dona Cici*. Foi o ano em que minha interlocutora foi convidada pelo raper Mano Brown para participar do *podcast* ManoaMano e que lhe resultou em ida posterior a São Paulo, custeada pelo próprio raper, para que ela continuasse a lhe contar histórias.

Entretanto, um dos mais belos eventos ao qual nos conduzimos em 2022 foi aquele idealizado pelas educadoras da Escola Municipal Saturnino Cabral, no bairro de Cosme de Farias. A participação da minha interlocutora no “Julho das Pretas” foi acertada previamente comigo, sob o conhecimento da direção da Fundação Pierre Verger. A apresentação de Cici de *Òṣàlá* ocorreu na calçada da escola sob um sol escaldante, o que, no entanto, não parecia incomodar ninguém. Vejamos as fotografias:

Figura 44 – *Ìyá Àgbà* Cici e crianças da Escola Saturnino Cabral



Foto: o autor

Figura 45 – *Ìyá Àgbà* Cici com Gerson (à esquerda) e Matheus (à direita), Escola Saturnino Cabral

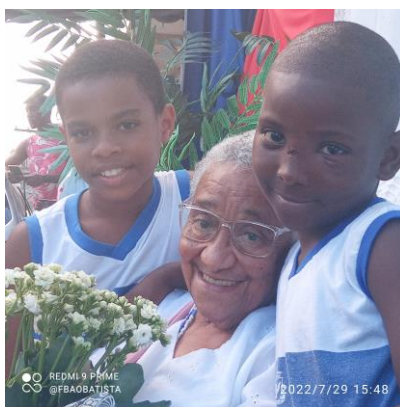


Foto: o autor

Contudo, o mais significativo evento que compartilhamos no ano em que minha interlocutora foi reconhecida como cidadã soteropolitana, foi estarmos juntos na primeira noite (12 de março de 2022) do último show da carreira de Gal Costa – *As várias pontas de uma estrela* – realizado no Teatro Castro Alves. O único disco comprado por minha interlocutora foi o lançado em 1983 (Baby Gal), o qual a própria revela que autografou para si própria assim: “Para Cici, com muito amor!”, repetiu-me ela diversas vezes qualificando-se, por isso, como narcisista.

Aquele disco mereceu um show homônimo transmitido pela TV Globo em 13 de dezembro de 1983, a dois dias do meu aniversário de 15 anos, data a partir da qual Gal Costa se tornou meu único e grande ídolo musical e a minha primeira paixão pela Bahia, quando sequer imaginava que meu futuro estaria vinculado eternamente a esse Estado.

A revelação de que a soteropolitana era sua cantora preferida veio em uma de nossas conversas quando ela me relatava as suas idas à Rádio Nacional do Rio de Janeiro. Já sabendo do meu apreço por Gal Costa, afirmou ser Gal Costa não uma de suas preferidas, mas a preferida, mesmo já tendo me declarado que era Marlene que lhe justificava estar no horário do almoço no auditório da Rádio Nacional.

Cético, indaguei-a se lembrava de alguma canção e foi quando me cantarolou os versos de *Sol Negro*, canção de Caetano Veloso que deu título ao primeiro disco de Maria Bethânia, lançado em 1965. Entretanto, o que Cici memorizou foi da voz de Gal Costa, “quando ainda se chamava Maria da Graça”, frisou ela, pois essa canção foi o primeiro dueto musical das emblemáticas cantoras baianas, sendo a primeira gravação em disco da soteropolitana.

Como fã de Gal Costa, eu desconhecia o fato – de ter sido o primeiro registro fonográfico dela – e a canção, pois nunca a ouvira até então e sequer conhecia o título. Entretanto, mesmo cantarolando versos da canção e frisando o nome de batismo de Gal Costa, meu ceticismo me fez crer que talvez a minha interlocutora estivesse se referindo a outra artista, vez que não encontrava a canção na discografia da cantora soteropolitana. Apenas me dei por convencido quando ouvi por um acaso Bethânia entoando os mesmos versos que Cici me entoou. Então me dei conta de onde procurar – e, finalmente, encontrar – a canção! Os versos lembrados por minha interlocutora e por ela cantarolados (**figura 46**):

Figura 46 - Versos de "Sol Negro" memorizados por Cici



Voz: Cici de *Òṣàlá*

Em mito relatado a Lira (2005), *Ìyá* Valdete de *Iyèwá* disse o quanto a música é importante para o reencontro do ser humano com o seu duplo mítico, sobre o qual discorre Elbein dos Santos (1975). Nesse processo, parece-me que os cânticos, graças à melodia e à rítmica com que se distinguem da prosa, facilitam a memorização de fatos e/ou causos. Logo, possibilitando-nos trazer o passado ao presente, constituindo-se em um recurso não raro acionado por minha interlocutora em suas narrativas.

Familiar ao Gantois e aos iniciados e às iniciadas de lá, *Ègbón* Cici lembra a *Ègbón* Gal Costa *Ègbón*lhe pedindo bênção quando foram apresentadas pela igualmente *Ègbón* Kátia Badaró no aeroporto de Salvador à época em que ainda se chamava “2 de julho”. Essa familiaridade, como já visto, vem de outrora, quando no Rio de Janeiro dos anos 1960 conheceu aquela que como se refere até hoje, “minha Mãe Marina de *Òsànyìn*”,

A familiaridade com a família *Gantois* a levou a participar de um mesmo álbum em que Gal Costa figurou convidada: *Obàtálá*, lançado com toda pompa e circunstância no barracão daquele Terreiro em 2019, em evento no qual estive presente. A convite do *àlágbé* Iuri Passos, idealizador do projeto, Mãe Cici dividiu uma faixa com a cantora Alcione, na qual a maranhense entoava, ao ritmo do agueré, os versos de odekomorodé, enquanto Cici nos conta o *itan* que diz como o caçador de uma flecha só conseguiu abater um pássaro que apavorava todo um reino.

Do álbum, no entanto, minha interlocutora demonstra especial apreço pela faixa *O Yeku / Xa Omiludé*, cantiga entoada por Luciana Baraúna; mas total incômodo pela faixa que abre o álbum, justamente a que traz a participação de Gal Costa. Composição inédita de Gilberto Gil e uma das mais belas do álbum, a faixa *Carmen*, em homenagem à *Íyálôriṣà* Carmen Oliveira da Silva, traz em dueto as vozes dos dois soteropolitanos e um refrão em que Gal reproduz o nome da *Ìyá* à exaustão, dando-nos a impressão de uma voz do além que a chama, pois é justamente o trecho que incomoda a minha interlocutora, sobretudo quando, acompanhando o refrão, eu gesticulava com os braços – dizendo-me ser *Iku* – levando-os

repetidamente à frente e trazendo-os em direção ao meu peito.

Figura 47 – Na Rua Rio de São Pedro, Graça, Salvador.



Foto: Kayanara Leeb

Foi para celebrar esse nosso apreço por Gal Costa que, no meu último dia em Salvador antes de retornar a Pernambuco, prontificamos a irmos à rua Rio de São Pedro, no bairro da Graça, em que ela passou a adolescência e juventude, trazendo às mãos o disco da cantora, que por motivos diversos, encontra-se em nossas memórias (**figura 47**).

Assim, de 2022 retornemos aos anos 1960, década em que Cici de *Òṣàlá* ouvira aquela canção entoada por Maria Bethânia tendo como segunda voz a então desconhecida Maria da Graça. Pois dali emerge, além das já citadas no capítulo II desta tese,

aquela personagem que minha interlocutora sempre rememora como “a que seria” sua mãe de santo”: Mãe Marina de *Òṣànyìn*.

4.4 NA ENCRUZILHADA DO DENDÊ, SOB A MEDIAÇÃO DE *ÒGÚN*

Cici de *Òṣàlá* recorda que muitas baianas passavam no ponto de Mãe Nail de *Òṣàlá*, na Praça XV, centro do Rio de Janeiro, enquanto com essa conversava, comendo *àkàràjẹ*: “Foi quando eu conheci uma mulher que dava muita risada. Tudo ela dava risada. Tudo ela fazia assim com os olhos [demonstra piscando]. Foi a mulher que eu escolhi pra fazer o meu santo. Era uma mulher de *Òṣànyìn*” (SILVA, 2020b). Mãe Marina de *Òṣànyìn* era assídua frequentadora do tabuleiro de Mãe Nail na Praça XV, no Rio de Janeiro, pois se conheciam de Salvador do bairro da Federação, já que Marina era vizinha da Casa de *Òṣùmàrè* e foi irmã

de leite da irmã biológica de Nail, Kutu.

Nascida Marina Mercês Santana, em Salvador, em 1º de janeiro de 1934, foi iniciada no *Gantois* em 21 de outubro de 1938. Portanto, pouco mais de um ano antes do nascimento de Cici de de *Òṣàlá*. Nos anos 1950, migrou para o Rio de Janeiro, onde inicialmente exerceu a profissão de doméstica e, depois, vendedora de *àkàràjẹ*, mantendo o próprio tabuleiro na avenida Nilo Peçanha, no centro da capital fluminense, conforme Campos (2022).

Ou seja, quando Cici de *Òṣàlá* conheceu Marina de *Òṣànyìn*, essa já estava com mais de vinte e um ano de iniciada no Candomblé por Mãe Menininha do *Gantois*, encontrando-se no estágio de *ẹgbón*. Certamente já havia cumprido as obrigações que lhe assegurariam o cargo de *ìyálòrìṣà*, pois não obstante minha interlocutora recorrentemente informar que com ela só não se iniciou porque não tinha “Casa” aberta, no documentário que pode ser acessado pelo *QR-Code* abaixo (**figura 48**) consta que Marina de *Òṣànyìn* fundou a roça de Candomblé nos anos 1960 (possivelmente em fins daquela década quando minha interlocutora já se encontrava direcionada a ir se iniciar pelas mãos de *Obaràyí*)¹⁶⁶:

Figura 48 - Documentário sobre Mãe Marina de *Òṣànyìn*



Fonte: *Youtube*

No documentário acima, diz-se que Marina de *Òṣànyìn* fundou o *Ilé Àṣẹ̀ Ojú Ewè* em Nova Iguaçu, transferindo-o em outubro de 1981 para o Parque São Bernardo, em Belford Roxo, onde permanece até os dias atuais, liderado por seu filho consaguíneo Walmir Leal d’*Òṣóòsì*, desde o falecimento da matriarca em 2 de março de 2002 (Campos, 2022). A pesquisa de Campos (2022) evidencia, inclusive, inserção de Marina de *Òṣànyìn* na cena cultural carioca ao trazer registro fotográfico da participação da mesma em manifestações carnavalescas da época.

O autor dedica à *ìyálòrìṣà* uma cantiga de afoxé (Campos, 2022, p. 66), ressaltando que a mesma integrou o histórico barco das dezessete iniciadas por Mãe Menininha do

¹⁶⁶ No entanto, Campos (2022) se reporta à data de 1º de agosto de 1973 como sendo a da inauguração da roça de Marina em Nova Iguaçu. Portanto, um ano e sete meses depois da iniciação de minha interlocutora.

Gantois do qual fez parte, também, a *Ìyá Àgbà* Cidália Soledade de *Ìròkò*, informação que Márcia Mae (do *Gantois*) me ratificou na manhã de 23 de setembro de 2023, via *WhatsApp*. Documentário lançado em 29 de outubro de 2023, em homenagem aos 85 anos de iniciação de Mãe Marina, confirma o ano de saída daquele barco¹⁶⁷.

Asseguro a presença de Marina de *Òsànyìn* a estas páginas por ser uma personagem que parece haver marcado de forma significativa um período da história de vida da minha interlocutora, sendo, talvez, aquela dentre as iniciadas, como a mais “antiga” no santo, como se costuma dizer. “Uma mulher que mais cantava Candomblé era ela”, disse-me Cici de *Òṣàlá* em depoimento em 16 de janeiro de 2021, logo depois que retornamos do Rio de Janeiro.

Por outro lado, Mãe Marina de *Òsànyìn* se encontra nessas páginas dedicadas a *Iyèwá*, por *Òsànyìn*, como já escrevi, integrar a mesma família mítica da qual faz parte essa *iyágbà*, mas também por eu considerar Marina de *Òsànyìn* um desses encontros primordiais na vida de Cici de *Òṣàlá*, assim como é primordial o próprio vínculo de Cici com *Iyèwá*. Assim, tomo Marina de *Òsànyìn* como mote para enveredar por narrativas de Cici que nos levam às memórias familiares primevas.

A convivência com Marina de *Òsànyìn* que antecedeu e muito a sua iniciação no Candomblé corrobora a afirmação da própria Cici quando afirma que, quando partiu rumo à Bahia para se iniciar com *Obaràyí*, já “vinha se preparando há muito tempo”. O que implica dizer que, havia anos, minha interlocutora mantinha contato com o culto afro-brasileiro em sua cidade natal, como, de fato, corroboram suas narrativas.

Apesar de relatar fatos que evidenciam que teve contato com a espiritualidade afro-brasileira desde a infância, minha interlocutora afirma que a primeira pessoa a “dar santo” dentre aquelas do núcleo familiar foi a irmã Eliana aos 8 anos de idade. Cici de *Òṣàlá*, que à época contava 28 anos, confessou-me o porquê do ocorrido e qual foi a atitude do líder religioso do local onde estavam, quando presenciou a irmã entrar em transe, fazendo-me rir em virtude da forma performada como descreveu a cena:

[...] É porque eu fui pro Candomblé espiar uma obrigação de santo, o santo pegou ela. Ela tinha 8 anos. [...] O pai de santo disse: “Oh, coitadinha, é minha, é minha!” Aí eu disse: “Do senhor, não! Ela é minha!” Pegaram ela pelo pé e eu segurei pela cabeça e os bracinhos. Eu nem tinha visto ela se tremer. Eles que viram. Ela tava sentadinha na cadeira perto de mim, eu tava olhando era o santo dançando. Eles que viram primeiro (Silva, N. S., 2020c).

Todavia, não obstante esse contato frequente com os espaços religiosos afro-cariocas,

¹⁶⁷ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5Nuq0gGW1aA>. Acesso em: 04 nov.2023.

tão logo chegou à Bahia, percebeu diferença entre as práticas litúrgicas dos cultos de um lugar e outro, referindo-se hoje aos do Rio de Janeiro, especificamente os que visitava e considerando aquele momento da história como “Umbandoblé”.

4.4.1. O retorno ao Rio de Janeiro depois da iniciação no Candomblé

Depois da iniciação, Mãe Cici retornou à cidade natal e só iria à Bahia novamente para a obrigação de 1 ano¹⁶⁸, quando *Òṣàlá* passou à frente de *Òṣùn* para nunca mais dar-lhe a dianteira. O santo cobrou a obrigação a minha interlocutora recorrendo a Marina de *Òsànyìn*:

[...] eu já tava feita de santo. *Òṣàlá* me pegou lá pro lado do Castelo. [...] Lá no Rio. Disse que chamou o táxi, me botou no táxi, pagou o táxi, foi certinho na casa dela. Eu lembro quando eu vi um velho gritando [...] Quando eu escutei, andando na rua, uma pessoa com uma moeda num prato de metal. Barulho num prato de metal, uma cuia gritando: ‘Será que não tem uma pessoa pra eu comprar um pão? Será que não passa aqui uma pessoa pra eu comprar um pão?’ Então, quando eu passei no poste - tinha um poste - e um homem sentado no banco todo de branco. A roupa dele tava toda encardida. Ele era gordo, tinha uma calça branca e um paletó branco e a camisa branca.[...] Cego. O olho dele era duas bolas azul. [...] Eu não vi mais nada. Era meu santo pedindo pra fazer obrigação. Foi aí que vim mesmo e não voltei. Ele pedindo obrigação. Já tava feita. Dizem que eu parei na casa de minha Mãe Marina. Quando eu acordei eu tava na casa dela. Ela disse: ‘Você precisa ‘dar comida’ a esse santo.’ [...] *Òrìṣà é òrìṣà* (Silva, N. S., 2021d).

Assim, Mãe Cici retonou à Bahia, fixando residência em Santo Amaro de Ipitanga, como à época ainda se referiam ao município de Lauro de Freitas¹⁶⁹, região metropolitana de Salvador, só retornando ao Rio de Janeiro em 1990, conforme Pai Bira de *Ṣàngó* relata:

[...] creio que minha irmã Cici, fixou moradia em S. Amaro de Ipitanga, ‘Lauro de Freitas’, no *Òpó Áganjú*, três anos após a iniciação. Ela voltou para o Rio de Janeiro, comigo a primeira vez, em 1990. Precisei estimular bastante para que ela viesse. Fazendo ver a importância que seria para Mãe dela principalmente, que claro, queria muito revê-la, como para ela mesma. Tanto a minha irmã Cici, quanto a Mãe dela, ficaram muito felizes assim como os irmãos, na época ela tinha uma irmã que era de *Yemoja* [Glorinha], viva. Foi um reencontro maravilhoso. Repeti este feito [por] mais alguns anos, [...]. Depois foi a irmã dela que assumiu e bem depois já não sei como as coisas vinham acontecendo (Silva, U. G., 2023f).

¹⁶⁸ O que não quer dizer que esse retorno ocorreu em 1973, pois as “obrigações” não necessariamente ocorrem segundo o calendário que orienta a nossa vida secular. Pela citação que segue presumo que essa obrigação de 1 ano estava atrasada, como, de fato, Mãe Cici ratifica. Daí o santo cobrá-la no modo como relatado. Presumo, ainda, considerando a informação de Pai Bira de *Ṣàngó* mais adiante no corpo textual, que tenha ocorrido três anos depois da iniciação, em 1975, quando minha interlocutora, que não lembra o ano dessa obrigação, fixa residência na roça de Candomblé, passando a trabalhar como cobradora de ônibus.

¹⁶⁹ Que passou a se chamar assim a partir de 1962 em homenagem ao engenheiro ferroviário Lauro Farani Pedreira de Freitas, candidato a governador da Bahia que morreu em acidente aéreo.

Quando fui ao encontro de Mãe Cici no Rio de Janeiro em 31 de janeiro de 2020, permanecendo ali até 5 de janeiro de 2021, minha interlocutora se dividia entre o apartamento de Joyce Braga, na Tijuca, e o apartamento da família, onde residiu a genitora até o falecimento, na Freguesia de Jacarepaguá. Naquela ocasião, fui apresentado a Braga, por quem fui convidado a integrar o encontro que ela havia organizado no próprio apartamento em torno de Cici de *Òṣàlá* e que reuniria pessoas do Rio de Janeiro que já a conheciam e queriam reencontrá-la após a fase aguda da pandemia da covid-19, embora ainda estivéssemos em estado de atenção.

Daquele grupo, restaram-me Joyce Braga e o ator Luís Pontes, com os quais mantenho contato até os dias atuais. Especificamente em relação a Braga, a mesma mantém vínculos de amizade com a família, em especial com a irmã caçula da minha interlocutora, Eliana de Souza e Silva, desde 1996 (Braga, 2023c). Daí, por extensão, tornar-se amiga igualmente de Cici de *Òṣàlá*, a qual viria a conhecer em fins do ano seguinte.

Se o tempo nos leva parentes consaguíneos, por outro nos oferece parentes afetivos, retroalimentando nossos núcleos familiares e nos fazendo ressignificar a noção de família. Esse me parece ser o caso dessas mulheres - Cici e Eliana - da família Souza e Silva em relação a essa mulher - Joyce - da família Braga. De tal modo que se incorporam em retratos da família, como observei em relação ao registro fotográfico de 2001 abaixo, gentilmente cedido por Braga, à época em que a filha Bruna Braga, nascida em 13 de janeiro daquele ano, era recém-nascida, como se observa na **figura 49**.

Figura 49 – *Ìyá Àgbà* Cici e as duas gerações da família Braga, abril de 2001



Fonte: Acervo pessoal de Joyce Braga

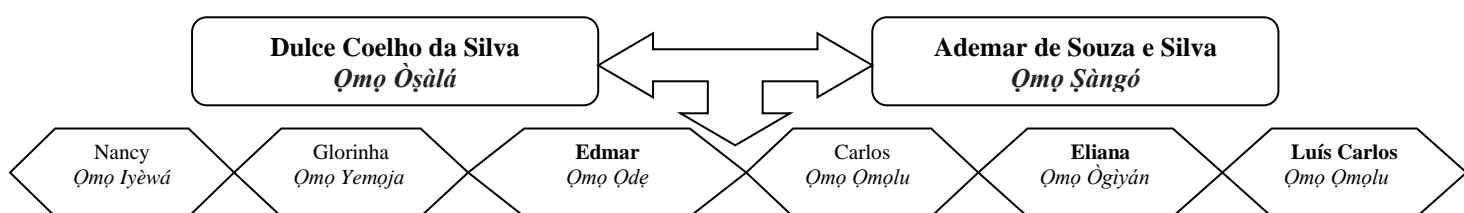
¹⁷⁰ Com blusa vermelha: Leila Mayworn; com blusa cinza: Natasha Mayworn, filha de Leila; com blusa rosa: Joyce Braga, mãe do bebê Bruna Braga nascida em 13 de janeiro de 2001. Identificações fornecidas por Braga (2023a).

Embora não tenha acompanhado os últimos momentos da genitora, que alcançou os 103 anos de idade em plena lucidez, Cici lhe acompanhou os últimos anos. Apesar da idade, Dona Dulce Coelho da Silva velava cotidianamente, há anos, a vida do filho Carlos, imobilizado sobre o leito no apartamento de terceiro andar de um dos inúmeros blocos do Conjunto São Sebastião, na Freguesia de Jacarepaguá, que com o filho Dona Dulce compartilhava, sob supervisão da filha Eliana e auxílio diário de Teresa, a pernambucana que há anos trabalha como empregada doméstica para a família (Braga, 2023e).

4.5. A MÃE, A SISUDEZ E AS MARMITAS

Nancy de Souza e Silva é a mais velha de seis irmãos, três irmãs e três irmãos: Maria da Glória, Edmar, Carlos, Eliana e Luiz Carlos. São falecidos: Maria da Glória e Carlos. Apesar de os irmãos mais novos Eliana e Luís Carlos serem, em tempos atuais, vinculados ao Protestantismo, minha interlocutora não raro se refere aos membros familiares, inclusive os genitores, citando-lhes os respectivos *àwọn òrìṣà*. Dois deles, Maria da Glória e Carlos, são informados como iniciados e irmãos do mesmo barco; e outro, Edmar, como *ògá* suspenso por *Yemoja*, conforme depoimento em 14 de novembro de 2020 (**Gráfico 7**).

Gráfico 7 – Família Souza e Silva e respectivos *àwọn òrìṣà*



Fonte: Nancy de Souza e Silva

A **figura 50** mostra a família reunida em 27 de janeiro de 2020 em torno da matriarca, Dulce, por ocasião da celebração dos 103 anos dessa, que viria a falecer menos de quatro meses depois.

Figura 50 – Dona Dulce comemorando os 103 anos com as filhas, filhos e o neto



Fonte: Acervo pessoal de Marlene Jesus da Costa

A irmã Glorinha (Maria da Glória de Souza Fontes), falecida em 2017, encontra-se em registro fotográfico pela celebração dos 95 anos da genitora, ao lado da irmã Cici e duas cunhadas delas (**figura 51**).

Figura 51 – Dona Dulce, ao centro, em comemoração aos seus 95 anos



Fonte: Acervo pessoal de Marlene Jesus da Costa

As narrativas de Cici de *Ôșàlá* acerca da mãe biológica se mostram mais férteis até o período que antecedeu sua partida para a Bahia, no início dos anos 1970. É desse período a

¹⁷¹ No apartamento do Conjunto São Sebastião, na Freguesia de Jacarepaguá, Rio de Janeiro. Da esquerda para a direita: em pé, Eliana e Edmar; sentados: o pastor Luiz Carlos, Cici e Paulo César (filho de Maria da Glória, em memória, portanto, neto de Dona Dulce e sobrinho dos demais). O irmão Carlos, que viria a falecer em 06 de maio de 2020, encontrava-se nesse ambiente, mas paralisado há anos sobre o leito, em *home care*. A identificação das pessoas nessa e na próxima figura me foi fornecida por Nancy de Souza e Silva.

¹⁷² Da esquerda para a direita: Cici, a irmã Glorinha de *Yemoja* (em memória), Márcia (esposa de Luiz Carlos) e Beatriz (esposa de Edmar).

foto mais antiga que conserva da genitora: um porta-retrato com a primeira folha da carteira profissional da mãe, com uma foto que, segundo Mãe Cici, traz a mãe ainda vivenciando o luto pela morte do esposo (**figura 52**).

Figura 52 – Dona Dulce Coelho da Silva em 3 de novembro de 1970



Fonte: Acervo pessoal de Nancy de Souza e Silva

Da mãe biológica, Cici de *Òşàlá* sempre destaca três características: uma “filha de uma negra com judeu [...] era uma negra de pele clara”; a vocação dela para o comércio, em especial a comercialização de marmitas; e a sisudez:

A minha vó [Mariana Rosa da Conceição] teve 4 filhas: mamãe, tia Rosa, tia Zilda e tia Penha. E mamãe era mais diferente. Saiu branca. Saiu clara. Mamãe era um DNA danado de negociar.[...] Sempre fez coisa pra ganhar dinheiro. [...] vender marmita, fazer comida pra fora, fazer encomenda pra fora igual a Marlene [Jesus da Costa, a filha afetiva]. Mas Marlene dá uma risada, brinca. Mamãe, não. Era bem dura, de *Òşàlá* com *Yemoja*.[...] Mas no fim da vida ela era mais simpática (Silva, N. S., 2022f).

Sobre as tias, rememora:

[...] Minha tia Penha, Maria da Penha, morava em Caxias, tinha duas filhas, uma delas chamada Ana Maria, a outra eu não me lembro. Eu gostava muito dessa tia. Ela ia na casa da mamãe lá em Jacarepaguá. Pelo jeito dela, ela era de Iansã. Ela dizia. Tinha tia Rosa. Essa mulher devia ser de Iemanjá. Essa morava em Niteroi mesmo. Tinha dois filhos. E tinha tia Zilda. Essa era um amor que me dava bonequinho de barro. Essa faleceu. Teve eclâmpsia e morreu (Silva, N. S., 2022f).

Nos últimos tempos, em seus retornos anuais à cidade natal, Cici de *Òşàlá* recorda saudosa a mãe aguardando-a chegar na janela do apartamento localizado no 3º andar do bloco

em que morava no Conjunto São Sebastião. Daí eu tê-la fotografado diante daquele bloco quando da minha ida ao Rio de Janeiro em janeiro de 2021 (**figura 53**).

Figura 53 – *Ìyá Àgbà* Cici diante do bloco residencial em que residia a genitora, 02/01/2021.



Foto: o autor

Entretanto, as narrativas acerca dos familiares maternos são divergentes, pois como vimos, no segundo capítulo desta tese, Cici de *Òṣàlá* apesar de se referir a Rosa como tia, ali nos diz que, na realidade, se tratava de uma prima. Trata-se da mesma pessoa que, também naquele capítulo, apresento como sendo o primeiro contato da minha interlocutora com a espiritualidade afro-brasileira, pois se trata da tia/prima que ela presenciava, enquanto estava na casa da avó materna Mariana, em Niteroi, chegar em casa incorporada com *Ògún*.

A propósito, num primeiro momento, Cici de *Òṣàlá* se refere aos familiares maternos como sendo “tudo de quilombo”, com os quais jamais tivera contato. De modo que os mesmos vão emergindo aos poucos e mesmo assim com algumas incongruências narrativas a exigir a oitiva de outros familiares ou, no mínimo, tornar a ouvir Cici de *Òṣàlá* sobre esses familiares. Como não logrei êxito em ouvir a irmã Eliana¹⁷³ nem me foi possível, em virtude da exiguidade de tempo, reouvir minha interlocutora, corro o risco de resvalar em equívocos que comprometeriam a credibilidade da pesquisa.

Contudo, não obstante inferir que Eliana de Souza e Silva (**figura 54**) poderia se configurar como uma possível e importante fonte a cotejar as lembranças familiares da minha

¹⁷³ Dessa obtive, por intermédio de Joyce Braga, informações acerca dos anos exatos de falecimento do pai e da irmã Glorinha, que me foram repassadas quando já havia concluído a escrita dos capítulos, em 26 de setembro de 2023, via *WhatsApp*.

interlocutora, reconheço a possibilidade de ineficácia da escuta. Isso porque há uma diferença cronológica a considerar, sobretudo porque, na última década de vida do genitor de ambas, os anos 1960, Eliana e o irmão Luiz Carlos eram crianças e quando minha interlocutora do Rio partiu para seguir definitivamente para Lauro de Freitas, ambos estavam no início da adolescência. Logo, não representando uma fonte primária, o que Eliana de Souza e Silva tivesse a me relatar sobre episódios familiares mais remotos seriam os conhecidos por ela a partir dos relatos de terceiros.

Figura 54 – *Ìyá Àgbà* Cici e a irmã Eliana, Rio, 12 de setembro de 2023.



Foto: Joyce Braga (Braga, 2023b)

Embora saibamos que a memória individual, em virtude dos acontecimentos vivenciados por tabela dos quais fala Pollak (1989; 1992), *in casu*, vivenciados no âmbito familiar, seja permitido retroceder ilimitadamente, orientando-se pela afetividade e, também, pela seletividade, não pela lógica cronológica. Outro fator primordial a considerar no processo do que podemos chamar “cultivo” memorial: a predisposição apresentada por certos indivíduos em se converter em uma espécie de repositório memorial humano, como percebo ocorrer com Cici de *Òṣàlá* e não sei se ocorre com a irmã biológica.

Face ao exposto, não hesito em afirmar que há fortes indícios de que Cici de *Òṣàlá* se constitui na última reminiscência memorial daquele núcleo familiar, imprescindível para acessarmos personagens familiares como Ademar de Souza e Silva, o genitor, em torno do qual orbitam as mais proeminentes memórias de Nancy de Souza e Silva.

4.6. O PAI, O CHARUTO E OS SAPATOS

No processo de escuta acerca dos familiares, dei-me conta, contudo, que são os parentes paternos, inclusive o próprio pai, Ademar de Souza e Silva, que mais povoam a memória de Cici de *Òṣàlá* desde a infância. Era sempre - ao menos nas narrativas - o pai que a levava a passeios, sendo que o mais pretérito do qual se recorda se refere a um fato histórico amplamente noticiado pela imprensa local:

[...] é marcante quando os Pracinhas chegam na Praça Mauá que vêm marchando, meu pai bota eu no ombro com a bandeirinha na mão. E aquilo tinha minha roupa uma bandeirinha... Não! Era uma fitinha verde e amarela dobrada. Eu lembro disso, Fernando! Então, você me pergunta o sapato. Quem era me dava sapato de verniz? É meu pai! Ele saía mais comigo, minha irmã e eu, Glorinha e Edmar. Saía bonito que nas ruas as pessoas ficavam assim olhando (Silva, N. S., 2021g).

A recepção aos pracinhas da Força Expedicionária Brasileira concentrou grande número de populares para recepcionar os soldados que retornavam. Trata-se, portanto, de um fato da memória individual de Cici de *Òṣàlá* que não apenas encontra respaldo, como se respalda em fato da memória social coletiva.

Em meados de 1945, a então Nancy d'Almeida de Souza e Silva contava 6 anos incompletos, vivenciando aquele fato com a mesma idade que minha interlocutora declara que tinha quando vivenciou aquele acontecimento ao qual se reportou em vários momentos, quando eu lhe pedia para retornar memorialmente ao seu passado.

Remontava àquele episódio quando ela conduz a irmã Glorinha, então com 2 anos, para a rua Aguiar nº 28, de onde a família estava se mudando para a rua Hadock Lobo, nº 447, ruas próximas no bairro da Tijuca, quando é interpelada por um rapaz de cuja fisionomia afirma se lembrar bem e como descrevi no terceiro capítulo desta tese.

Assim como sucede com a figura da genitora, as narrativas acerca do genitor apresentarem, também, se não incongruências, dados que exigiriam a oitiva de outros familiares. É a figura do genitor que percebo assumir centralidade na história de vida Cici de *Òṣàlá* até o falecimento do mesmo em 1970, quando a família residia na rua do Bispo, também no bairro da Tijuca¹⁷⁴.

Não à toa, é em relação à árvore genealógica do genitor que a memória de Mãe Cici

¹⁷⁴ Eliana de Souza e Silva diz que, “possivelmente”, o genitor falecera em outubro de 1970, aos 55 anos de AVC, era hipertenso, diabético e obeso, ressaltando que o mesmo assistiu à Copa do Mundo, lembrando, ainda, que a casa da família Souza e Silva “era a única casa que tinha TV, [por isso] juntava toda a comunidade”, conforme mensagens de Joyce Braga que me foram repassadas por *WhatsApp* (Braga, 2023d).

retrocede a mais distante, reportando-se ao avô militar Manuel de Souza e Silva. Porém, em relação à figura da avó, cita três nomes: Maria Carolina de Souza, identificada como a avó que pariu Ademar de Souza e Silva e o único irmão, Carlos de Souza e Silva; a avó que o criou, Maria Eduarda de Souza Botelho, a vovó “Dedeca”, cuja cuidadora era a contadora de histórias Ziza; e, ainda, aquela que Cici ora identifica como vó, ora como tia, ora como madrinha, Maria Judite de Souza Mauais, dizendo ser essa casada com o “Tio” Natalino Mauais.

Tem-se aí mais um exemplo de compartilhamento familiar em que a responsabilidade pela criação dos menores era assumido por um coletivo de adultos com os quais as famílias mantinham vínculos biológicos e/ou afetivos. Não obstante afirmar que o genitor tivera apenas um irmão, refere-se como “tio” não apenas a Natalino Mauais, como, também, àqueles que afirma eram iniciados no Candomblé: o tio Ari e o tio PC, afirmando que todos são da parte do pai. Apesar dessas incongruências, o que se nota é que esses são os adultos, bem como os filhos de alguns deles, primos dela, em torno dos quais orbita a memória de Cici de *Òṣàlá* à época da infância.

Do pai, inclusive, Cici de *Òṣàlá* herdou o gosto pelos charutos e, em especial, o desejo pelos charutos cubanos, o qual só experimentaria anos mais tarde ofertado por aquele que viria a ser o seu pai-de-santo. À época do pai biológico, busco me convencer de que, menor de idade, era apenas uma fumante passiva. A partir das lembranças que emergem em torno do genitor, Cici traz à tona suportes materiais de outrora, como os charutos Suerdiek, fabricados em Cachoeira e Maragogipe, no Recôncavo Baiano, possibilitando, se essa fosse a intenção desta pesquisa, configurar cenários sociais da época à qual remontam as narrativas:

Eu lembro do meu pai. Chapéu Panamá, charuto. Por isso a minha loucura de fumar um charuto cubano e como me viciiei em charuto, acendendo charuto Suerdiek do meu pai. Eu acendia charuto pro meu pai. Eu dizia: ‘Papai, deixa eu acender!’ Ele dizia: ‘Deixo’. Aí eu acendia. O charuto Suerdiek tinha um anel e meu pai botava no meu dedo (Silva, N. S., 2021g).

Sob a supervisão e o estímulo do genitor, Cici executava atividades laborativas, afirmando que o mesmo não lhe impunha restrições não obstante a sociedade diferenciar, como se sabe, atividades laborativas em conformidade com o gênero biológico dos indivíduos :

O que é que meu pai fazia? Ele deixava eu ficar perto dele. É... engraxar sapato. [...] Aprendi a pintar, aprendi a engraxar. Ele olhava, fazia assim: ‘Ainda não tá bom’. Eu engraxava. Sapato de homem e de muler (Silva, N. S., 2021g).

Se do tio Natalino Mauais Cici recorda as festas de Natal por ele promovidas, inesquecíveis eram os eventos promovidos pelo genitor, do qual se recorda, também, as inumeráveis atividades comerciais às quais ele se dedicou ao longo da vida, algumas politicamente condenáveis em tempos atuais:

[...] Meu pai botava briga de galo a dinheiro. Meu pai botava briga de canário a dinheiro. Meu pai gostava de adestrar cachorro. Eu acho que ele nunca botou cachorro pra brigar. Mas canário, galo, ele botava. Meu pai vendia luz. Vendia luz. Meu pai vendia água, Meu pai fazia sapatos. Meu pai trabalhava na Prefeitura. Minha mãe fazia comida. Meu pai vendia no trabalho, mas o dinheiro era da minha mãe. Depois meu Pai foi envelhecendo, não botou mais briga de galo [o galo canta ao fundo no Espaço Cultural Pierre Verger, onde colho este depoimento], não botou mais briga de pássaro, deixou de fazer bolsa e sapato e teve um estacionamento de carro. Então, o meu pai arrumava, ou arrumava ou arrumavam ele pra um candidato. Aí meu pai promovia a festa fim de semana pra apresentar os candidatos. [...] Ele virava um que hoje chama cabo eleitoral.

[...] Mas meu pai era 171. Ele apresentava vários [candidatos]. Não era só aqueles, não. [...] Então, meu pai ele fazia essas coisas, ele dava churrasco. [...] E meu pai matava muito cabrito. Ele sabia matar. Era cabrito com farofa de ... com farofa, mandava assar. Ele criava cabrito, essas coisas. Mas olhe pra ganhar ele mandava era cabrito assado, era porco assado. Eu não comia uma semana dentro de casa, porque ele tinha mania de botar briga de galo, o galo morria, ele tirava a cabeça, trazia os galos todinho, ele só fazia isso dia de sábado. Aí trazia os galos, tirava as penas, temperava e fazia churrasco de galo na rua. Eu não queria porque pegava a panela da minha mãe eu tinha nojo. Era uma agonia. Eu com meu pai era uma agonia. Esse ano eu fiz a missa de 50 anos dele de falecido. Porque eu fiz santo depois que ele morreu por causa dele, do egun dele, começou a me perseguir. Aí pelas minhas contas ele fez 50 anos de falecido. No dia 30 de setembro aí eu mandei fazer uma missa na Igreja de São Pedro. Aí aconteceu a mesma coisa de quando ele faleceu na missa de 7 dias. Eu não consegui ir pra igreja. Eu fui pra igreja errada. Na igreja errada eu disse: ‘Mas não vai ter a missa de fulano, não?’ Não, não é aqui, não. Aí quando eu tô descendo da igreja, tá vindo minha mãe e o resto da família: ‘Mas menina você não apareceu na igreja?’ Pois é, eu pensei que fosse essa igreja daqui. Santa Doroteia. Aí eu cheguei... e esse ano eu me arrumei toda quando eu cheguei na praça da Piedade quem disse que eu fui na Igreja de São Pedro, e eu não entrei não. A missa foi feita, foi padre (Silva, N. S., 2020c).

Como se depreende do excerto acima, foram as consequências decorrentes do falecimento do pai, pelas razões abaixo, que contribuíram para acelerar a iniciação de Cici no Candomblé:

[...] meu pai... ele era diabético, tinha pressão alta¹⁷⁵. E ele teve uma crise, foi pra cima da cama. Pra ele se alimentar, ele ficou um tempo no hospital e pra ele se alimentar, eles fizeram uma incisão no estômago. O estômago dele ficava aberto com uma incisão. Então, a gente botava a comida por ali. E... e... ele... e durante à noite tinha que ficar alguém ali acordado tomando conta dele, por quê? Porque meu

¹⁷⁵ Informações corroboradas pela irmã Eliana de Souza e Silva por intermédio de Joyce Braga, que complementa que o pai era obeso e faleceu aos 55 anos de idade em decorrência de um AVC, conforme mensagem recebida via *WhatsApp* (Braga, 2023d).

pai ele tinha que ficar de um lado... o lado dele que movimentava era amarrado na cama do hospital, que fez *home care* pra ele naquele tempo. Ele era funcionário da prefeitura.

[...] Na noite que eu tava tomando conta dele, ele conseguiu tirar o braço e puxou o aparelho. Eu acordei assombrada. E alguns dias depois meu pai veio a morrer e eu fiquei com aquele problema porque eu não tinha tomado conta dele direito e causou aquilo, da qual ele foi internado e dali a algumas semanas ele morreu. Não deu nem duas semanas. Ele foi porque era o dia dele ir, né? (Silva, N. S., 2022d).

Assim, o falecimento do pai levou Cici de *Òṣàlá* a um estágio de desfalecimento emocional e físico que a faz se recordar doente, passando a ser medicada com Mandrix¹⁷⁶, como lembra, desencantando-se pela vida social de outrora, inclusive deixando de frequentar às celebrações de matrizes africanas em sua cidade natal. Entretanto, a perda do pai biológico lhe traria o pai de santo, levando-a àquele canto do Brasil, Salvador, capital da Bahia, onde 50 anos depois seria reconhecida cidadã e a partir do qual tornar-se-ia a notável Vovó Cici de *Òṣàlá*. A ida à Bahia representou para a carioca Nancy de Souza e Silva o encontro com suas raízes ancestrais.

¹⁷⁶ Medicamento indutor de sono, de efeito hipnótico, hoje não mais comercializado.



A estatura religiosa alcançada em solo baiano pela carioca Nancy de Souza e Silva tem a levado a muitos cantos e espaços nos últimos anos, levando-a a ignorar a idade cronológica e a dificuldade de locomoção, degraus e ladeiras. À humildade é um desses cantos. Salões universitários e políticos, estúdios de TV, passarela de samba são alguns desses espaços.

A senioridade que nos é propiciada pelo tempo traz o aprimoramento dos vários seres que nos habitam. No bojo desse aprimoramento há que se considerar os encontros que travamos ao longo da vida em cantos-espaços específicos e que vai nos conferindo e nos moldando a consciência acerca de nós mesmos e de nossas origens, a interferir em torno, portanto, da percepção que apresentamos em relação ao conceito de ancestralidade. Tomo, por isso, ancestralidade como reflexo de um processo contínuo que, se não alicerçado, aflorado graças aos encontros que favorecem a nossa emersão identitária ancestral. Pois ancestralidade implica inserção comunitária.

Este derradeiro capítulo pretende lançar reflexões acerca do princípio-conceito de ancestralidade tomando como inspiração três encontros sucedidos a Nancy de Souza e Silva com três distintos homens, em cantos-específicos de sua cidade natal, antes da iniciação no Candomblé baiano. Encontros que vão ao encontro do que buscarei demonstrar neste capítulo: as expressões da ancestralidade em trajetórias de vida que se cruzam. Pois são homens pelos quais perpassa necessariamente a construção identitária da *Ìyá Àgbà Cici de Òşàlá* enquanto corpo-território ancestral afro-brasileiro.

5.1. ANCESTRALIDADE: NESSA ARENA QUEM VENCE É ÒŞÀLÁ

Entre as divindades do Candomblé, são muitos os exemplos de disputa na arena da ancestralidade, tantos deles narrados por Verger (2019): disputa entre *Nàná Buruku* e *Ògún* (Verger, 2019, p. 68-70); briga entre *Òşàlá* e *Èşù* (Verger, 2019, p. 79 *et. seq.*); rivalidade entre *Òrúnmilà* e *Òsànyìn* (Verger, 2019, p. 81-86); guerra entre *Òşàlá* e *Odùduwà* (Verger, 2019, p. 95-99). Daí São Bernardo (2018, p. 233) afirmar que a “ancestralidade requer sempre uma memória e uma história. Esta história requer uma identidade. A identidade exige o debate da diversidade e da diferença.”

No caso do Candomblé, a ancestralidade implica controle social e comportamental na construção identitária, impondo aos membros do grupo religioso a chamada educação de axé. O passado se faz cotidiano nas falas das mais velhas e dos mais velhos que se convertem em guardiões da memória ancestral comunitária. Por isso, buscam se distinguir em falas que se aproximam, mesmo se pertencentes a distintas comunidades religiosas.

Assim como observado por Soares (2009) em relação aos mais velhos ouvidos por essa autora na comunidade *Ilê Axé Maroketu*, também em Salvador, a expressão “do meu tempo para trás” é corriqueiramente acionada por Cici de *Òşàlá* quando se refere aos modos “afro-contemporâneos” de praticantes de certas práticas e comportamentos que lhe chegam aos ouvidos e que lhe escapam à ideia de tradição que construiu tomando como parâmetro à matriz baiana à qual se filia.

Soares (2009) analisa declarações dessa natureza – que tomam o passado como referência – como evidência da importância da memória, mas ao mesmo tempo do seu caráter paradoxal, pois, sendo responsável pela continuidade, tenta explicar descontinuidade na tradição. Entretanto, ao tempo que parece por em xeque as tradições, por outro lado, reforça o lugar de determinadas figuras como guardiãs dessa tradição. Vale também indagar: até que ponto essa fala não se insere no rol de tradições do Candomblé? Afinal, tradições são úteis à manutenção de *status quo*, como observa Ranger (1997).

Percebo, também, que para duas interlocutoras do meu campo de pesquisa, preservados os valores referenciais africanos, ancestralidade implica sobretudo cuidado com a memória das ancestrais que lhes são cronologicamente mais próximas, o que não implica necessariamente convívio. Pois, se em alguns casos – como no de Ekedy Sinha¹⁷⁷ – esse processo é acentuado pelo fato de ter sido nascida e criada na comunidade religiosa, em

¹⁷⁷ Gersonice Ekedy Sinha Azevedo Brandão do *Ilê Àşẹ̀ Ìyá Nasso Okà* (Terreiro da Casa Branca).

outros – como no caso de Cici de *Òṣàlá*, que se iniciou no Candomblé aos 32 anos e só então passou a vivenciá-lo cotidianamente – decorre do que a memória apreendeu e reteve acerca das mais velhas graças às mais velhas¹⁷⁸ que lhes foram contemporâneas, o que também se aplica, vale salientar, ao caso das pessoas nascidas e criadas no seio das comunidades religiosas.

Contudo, reconhecer esse cuidado com a memória das ancestrais que lhes são cronologicamente mais próximas como uma das expressões pelas quais a ancestralidade pode ser concebida para essas duas mais velhas – evidencia que embora ancestralidade possa ser encarada enquanto base para a identidade e a memória do e no Candomblé, paradoxalmente é, também, arena de conflitos entre afro-tradicionais e afro-contemporâneos.

No momento da pesquisa desta tese, observei que esses conflitos são fomentados sobretudo pelo, se não mais sincretismo, justaposições afro-católicas que muitos mais velhos e mais velhas insistem em preservar, enquanto muitos mais jovens repudiam por não reconhecerem mais sentido na continuidade de práticas católicas, em igrejas católicas, que impõem inclusive custo financeiro significativo às roças de Candomblé. O fato se torna mais crítico quando se percebe que o conflito se dá entre membros de diferentes gerações de uma mesma comunidade religiosa, a evidenciar em uma primeira análise insurgência dos mais novos à lógica ancestral das comunidades às quais se encontram vinculados, em alguns casos também biologicamente.

Entretanto, tomando como exemplos pessoas próximas a *Ìyá Àgbà* Cici, na seara afro-católica, não podemos atribuir complacência a essa justaposição afro-católica generalizada aos mais velhos, pois Pai Bira de *Ṣàngó*, 73 anos, *ẹgbómi* da *Ìyá Àgbà* Cici, por exemplo, repudia práticas litúrgicas do Candomblé vinculadas à Igreja Católica, desde quando se iniciou em 1972. Do mesmo modo, não podemos atribuir ojeriza generalizada aos mais novos, pois Matheus Rodrigues Salun, 24 anos, *ẹgbón* iniciado na mesma roça de Candomblé de sua Vó Cici, já tendo estudado, inclusive, para ser seminarista, mantém uma relação de profundo afeto com as práticas católicas.

Trata-se, portanto, de uma seara – a ancestralidade – que se encontra conforto no âmbito da individualidade, parece que sempre padecerá de conflito no âmbito da coletividade. No campo da imanência ou da transcendência. Porém, num campo ou em outro é fator que se não se legitima, robustece-se mediante a condição da senioridade. Assim, no âmbito das divindades, *Òṣàlá* vence porque foi o primeiro a ser criado [logo é o mais velho] por

¹⁷⁸ Aqui não apenas no sentido cronológico, mas iniciático.

Òlódùmarè, que lhe encarregou de “criar o mundo com o poder de sugerir (àbà) e o de realizar (àşę), razão pela qual é saudado com o título de *Aláàbálààşę*) (Verger, 2019, p. 258).

Dentre as batalhas vencidas por Òşàlá na arena da ancestralidade relatadas por Verger (2019), em que a vitória é assegurada ao Grande Pai em decorrência da sua senioridade, é aquela que envolve Èşù que a Ìyá Àgbà Cici prioriza em seus contos. Outro ìtan que a sábia anciã parece memorizar por meio da escrita (**figura 55**), a evidenciar a produção bibliográfica de Pierre Verger como uma das fontes, se não a principal, para o arcabouço oral que Cici de Òşàlá demonstra dominar.

Figura 55 – Manuscritos de Ìyá Àgbà Cici: Òşàlá e Èşù

Òşàlá e Èşù discutiam
 qual era o mais antigo;
 Èşù dizia para eu
 Òşàlá dizia para eu, pois eu
 já vivia quando o mundo foi
 criado. A discussão foi tão
 quente que eles foram convidados a
 lutar entre si. Diante de to-
 dos os Ìrunmalés reunidos em
 uma assembleia.
 Ifá foi consultado por ambos
 os adversários, e cada qual soube
 uma oferenda. Ifá fez o diler
 por eu e Èşù não fez nada.
 E chegou o dia da disputa
 de poderes. Òşàlá apoiado
 em seu poder de antigos ensi-
 namentos e Èşù pelos seus
 Talismans e mágicas.

Todos os Ìrunmalés lutaram à
 Praça de Ilé-Ifé e o Destino
 Òlódùmarè deu por iniciado
 o desafio.
 Òşàlá deu uma palmada em
 Èşù, Baum foi um bambão
 Èşù caiu sentado, mais logo
 se levantou. E os Ìrunmalés
 disseram Épa.
 Òşàlá então deu uma palma-
 da na cabeça de Èşù, e ele
 virou um anão. E os Ìrunmalés
 gritaram Épa, porém Èşù levan-
 tou-se, e ficou bem maior do
 que ele era.
 Então Òşàlá puxou-o pelas
 tranças e sua cabeça ficou
 maior que seu corpo, e os
 Ìrunmalés gritaram Épa.
 Chegou a hora de Èşù.

mostrar seus poderes sobre
Osalá.

Então Esú disse tá lá, tá lá
Andou de um lado para o outro
Pra lá e Pra cá.

Bateu em sua cabeça e tirou
uma pequena esbaca, a cobriu
em direção a Osalá, imedia-
tamente de seu interior saiu
um pó branco que cobriu Osalá
tomando ele seu côr

E os Imales gritaram Épá!
Osalá tentou e tentou, espregue-
ze tentando readquirir sua
antiga côr. Mas foi em vão.

Osalá disse calmamente, está
bem. Osalá então desfez seu
turbaute, tirou em seu colo-
reou em sua própria boca e
chamou Esú: ele disse
siii meu Pai

traga sua esbacinha, siii
meu pai e à deu a Osalá.
E os Imales disseram Épá!
Siii Osalá e o pai de to-
dos os Orisás. Seu poder
ultrapassa as magias de
Esú. É desfe cabeça que
Osalá usa para transformar
os seres em Albinos

Esú o Orisa + similar aos
seres humanos.

Fonte: Caderno de escritos da *Ìyá Àgbà Cici*

Desse modo, o princípio da ancestralidade que norteia as relações do Candomblé torna lógica a valorização atribuída aos mais velhos – também como uma reminiscência da cultura africana –, nisso igualmente subvertendo a lógica ocidental que nos levou a cristalizar uma visão biológica do envelhecimento. Daí o ancião ou a anciã se revelar como centro material privilegiado ao qual converge e melhor se sustenta o princípio da ancestralidade.

5.1.1. Do meu tempo para trás: A senioridade como alicerce da ancestralidade

No Candomblé, os mais velhos asseguram maior prestígio hierárquico, o que lhes confere autoridade, força, prestígio e respeito. No entanto, senioridade ali se constitui em um indicador valorativo social quando se dá em dupla dimensão. Isso porque tanto pode se encontrar atrelada ao tempo cronológico como ao tempo iniciático, ou a ambos, como no caso da *Ìyá Àgbà Cici de Òṣàlá*: em 2023, 84 anos de idade cronológica e 51 anos de idade religiosa.

Logo, apesar de a senioridade não implicar necessariamente velhice, pode-se observar

que, no interior das comunidades-terreiros, não obstante essas se encontrarem inseridas numa sociedade ocidental e capitalista como a nossa e, por isso, práticas capitalistas ali se permeiem as relações, os sinais de velhice conferem *status* de senioridade, motivando deferência. “O idoso é detentor de grande axé, respeite-o!”, assim impunha Mãe Stella de Azevedo Santos (Angel, 2018).

A senioridade iniciática impõe a mobilidade hierárquica no interior do Candomblé, no tempo e em seus vários espaços. Evidencia-se desde a posição que se ocupa no *şiré* aos sinais diacríticos vestimentais, nos momentos de cerimônias públicas; passando pelas atribuições assumidas no cotidiano das comunidades. Entretanto, trata-se de um processo que não ocorre uniformemente, desde o momento de (re)nascimento em virtude do lugar ocupado no chamado “barco”¹⁷⁹, requerendo a realização de sucessivos ritos de passagem em periodicidade mínima vigente em todos os Terreiros e realizados com a anuência dos mais velhos da Comunidade.

Nesse sentido, a senioridade iniciática se sobrepõe à senioridade cronológica, no sentido de que os micro-espços e funções nos Terreiros são restritos aos iniciados, delimitando-se, ainda, segundo critérios como gênero. Portanto, trata-se de um processo que pressupõe acumulação do chamado saber vivido. Assim, senioridade implica saber. E saber é poder. Maior poder quando se nota alinhamento da senioridade em sua dupla dimensão, pois que aproxima o indivíduo da ancestralidade. Desse modo, o envelhecimento se torna um ideal a ser perseguido, já que se constitui em sinal de diferenciação e valorização identitária. Sobretudo, possibilita poder.

A educação de axé, vez por outra mencionada pela *Ìyá Àgbà Cici de Òşàlá* para se referir a padrões comportamentais ideais e comuns ao seu “tempo para trás”, dá-se em decorrência desses mecanismos coercitivos exigidos pelo poder. Sobretudo se observarmos que os aludidos ritos de passagem que possibilitam a evolução hierárquica no interior do Candomblé não ocorrem automaticamente e podem ser obstruídos se for observada conduta comportamental inadequada ou até mesmo por intrigas políticas internas, como observa Castillo (2010).

A deferência dispensada aos iniciados e às iniciadas que no interior das comunidades conseguem alinhar senioridade em sua dupla dimensão dá-se no sentido de que se tornam preciosos à transmissão do saber enquanto representantes legítimos/as da memória do comunidade, pois que lhe testemunharam e lhe vivenciaram a história. Sobretudo quando o

¹⁷⁹ V. os títulos atribuídos aos participantes desse “barco”, em Eugênio (2012, p. 40).

mais velho ou a mais velha é um dos membros fundantes da comunidade como no caso da *Ìyá Àgbà Cici de Òṣàlá* em relação ao *Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àganju*.

Afinal, a memória “não se apoia na história aprendida, mas na história vivida”, reconhece Halbwachs (2003, p. 78 *et. seq.*). Aos velhos e às velhas é reconhecido o mérito pela duração, continuidade e estabilidade da memória coletiva na concepção que nos oferece esse autor, para quem as pessoas idosas assumem aqui e agora a função social que lhes confere essa atividade mnêmica, como corrobora Bosi (1979), que complementa:

Há um momento em que o homem maduro deixa de ser um membro ativo da sociedade, deixa de ser um propulsor da vida presente do seu grupo [não no caso do Candomblé!]: neste momento de velhice social resta-lhe, no entanto, uma função própria: a de lembrar. A de ser a memória da família, do grupo, da instituição, da sociedade: [...] (Bosi, 1979, p. 23).

Não à toa, no campo psicossocial, Bosi (1979) reconhece a potencialidade memorial das pessoas idosas, pois nas lembranças delas “é possível verificar uma história social bem desenvolvida” em decorrência do que já vivenciaram, diz a autora. Graças a isso é que a memória atual dessas pessoas se desenha “sobre um pano de fundo mais definido”, se comparada às memórias jovens e adultas ainda absorvidas nas batalhas cotidianas, conclui a autora (Bosi, 1979, p. 22).

Não obstante, o processo de lembrar o passado ao qual recorre as pessoas idosas também não as afasta das lides cotidianas, uma vez que não implica descanso ou “fuga às delícias do sonho”, pois estão se “ocupando consciente e atentamente do próprio passado, da substância mesma da sua vida”, complementa Bosi (1979, p. 23). Contudo, essa função não é estimulada em pessoas idosas por sociedades como a nossa e raramente se observa no interior dos grupos familiares.

Nesse lugar a que biologicamente galgam é que decorre o *àṣẹ̀* do qual se tornam fieis depositários/as no universo do Candomblé, como reconhecia Mãe Stella de Azevedo Santos. Essa legitimidade e esse reconhecimento ocorrem porque o processo de senioridade em dupla dimensão favorece maior proximidade à ancestralidade, contribuindo para tornar tênues também, para além das dimensões temporais e espaciais citadas anteriormente, os limites entre a personalidade do *elégùn* e a do *Élédá* aos olhos dos “nativos”.

Há de se observar, ainda, que o processo de senioridade no Candomblé se beneficia da lógica comunitária que o permeia: ali, humanos e não humanos, esses últimos no campo da imanência e transcendência, pois me refiro tanto aos materiais quanto aos imateriais: das

árvores, folhas, animais às divindades, compenetraram-se em comunhão¹⁸⁰. Isso evidencia centralidade à natureza em sua mais completa e complexa compleição, o que faz com que o Candomblé escape à concepção antropocêntrica de mundo.

Nesse sentido, a cosmogonia iorubana se encontra significativamente atrelada à fitolatria como já observado em trabalho anterior (Santos, 2016), atribuindo-se às árvores, em especial, lugar e espaço privilegiados na fundação das comunidades. A prática se evidencia como um dos legados africanos mais prominentes apresentados por esses corpos-territórios afro-diaspóricos em que se converteram os terreiros baianos de Candomblé.

Pois como observou Gurstelle (2013), ao se debruçar sobre a paisagem cultural das Colinas de Savè, no Benin, em recente trabalho de campo, o povo Shabe Yorubá confere protagonismo a algumas árvores ali encontradas, ao reconhecê-las como marcadoras de paisagem desde tempos imemoriais. Nesse sentido, vamos encontrar no Candomblé as árvores como significativa expressão da senioridade, o que as vincula, por excelência, a *Òrìṣàlá*.

5.1.2.1. As árvores como expressão identitária da senioridade no Candomblé

Elbein dos Santos (1975) destaca a relação com as árvores como um dos traços fundamentais dos chamados *àwọn òrìṣà-funfun*, pois

Uma das passagens do mito da criação informa que, para cada ser humano criado por *Òrìṣàlá*, este criava simultaneamente uma árvore. Assim como todas as criaturas lhe pertencem, os “dobles” espirituais das árvores também lhe são atribuídos. (Elbein dos Santos, 1975, p. 81, destaques da autora).

A mesma autora afirma, ainda, que os iniciados de *Òrìṣàlá* são genericamente nominados *Ìwín*, mesmo termo pelo qual são identificados os espíritos que residem em algumas árvores (Elbein dos Santos, 1975). Daí, pressuponho ser esse “um dos prefixos, não é o único, que [por isso] se dá para as pessoas filhas de *Òṣàlá*”, como me informa Pai Bira de *Ṣàngó* (Silva, U. G., 2023c), ao me dirimir dúvidas acerca do *orúkò* de Cici de *Òṣàlá*, que diz ser *Bàbá Ibijare*¹⁸¹.

¹⁸⁰ O que não implica afirmar necessariamente haver uma consciência ambiental e ecológica por parte de muitos seguidores do Candomblé.

¹⁸¹ Para esse *orúkò*, a própria Cici oferece a seguinte tradução: “O Pai nascido com a razão”, atrelando-a, todavia ao *Odù* que lhe foi atribuído e em relação ao qual impõe silêncio. Como minha interlocutora afirma que “*Odù* é o destino e o *Òrìṣà* obedece ao destino”, faz-se necessário compreender o *orúkò* para além da literalidade da tradução, naquilo que vai implicar ser um *èwò* (interdito) na seara comportamental. Assim, complementa Cici:

Entretanto, o *Bàbàlòrìṣà* Bira me esclarece que *orúkọ* é o nome da pessoa, não do *Òrìṣà*; e considerando o significado do termo *bàbá*, referência genérica atribuída a qualquer que seja o *Òrìṣà* masculino regente, crer que o da sua irmã Cici seja *ÌwínIbijare* ou *ÌwínIbijare* (Silva, U. G., 2023d). Os *Ìwín* são, portanto, considerados descendentes de *Òrìṣàlá*, assumindo analogia aos troncos e aos ramos das árvores (Elbein dos Santos, 1975).

Embora outros *àwọn òrìṣà* conservem ligação com as árvores, é *Òṣàlá* que melhor parece justificar os vínculos com esses seres vegetais em decorrência de dois fatores que os aproximam: a senioridade, pois que as árvores estão associadas a *ìgbá ìwà ṣẹ* – “o tempo quando a existência sobreveio”, afirma Elbein dos Santos (1975, p. 81); e a consaguinidade, pois, quando nos reportamos ao mito que afirma que *Òṣàlá* violou uma de suas proibições mais graves ao beber a seiva do *Igí-òpẹ*, justifica-se o arrebatamento do grande Pai por Ele ter provado do próprio sangue (Elbein dos Santos, 1975, p. 81).

A senioridade se evidencia, assim, como fator que não apenas aproxima os mais velhos dos ancestrais, mas destes legitima-os como porta-vozes. Legitimidade que as mais velhas e os mais velhos que nos são contemporâneos, em especial à *Ìyá Àgbà* Cici, insistem em frisar quando acionam frases como “do meu tempo para trás”.

Na realidade, a fronteira entre ancestrais e mais velhos e mais velhas se mostra tênue nas comunidades de Terreiro, uma vez que são esses mais velhos e essas mais velhas que ali vivenciaram e vivenciam os episódios e os fatos nos quais essas comunidades se configuram para o futuro. E quanto mais próximos estejam esses adventos da origem da comunidade, mais tênue será essa fronteira. É o caso de Cici de *Òṣàlá*. Integrando o segundo barco de sua roça de Candomblé, podemos considerá-la uma das personagens fundantes daquela comunidade.

Assim, trata-se de uma personagem que conserva na memória a configuração de sua roça de Candomblé, sob os aspectos humanos e naturais, em vários momentos da história, conservando lembrança da topografia social e natural daquele espaço e do entorno ao mesmo ao longo dos anos. Isso lhe é possível em virtude do fato de que vivenciou o cotidiano do *Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àganju* por, pelo menos, vinte anos, desde os primeiros anos de sua fundação (v. **figuras 56, 57 e 58**).

“[...] Na realidade significa que eu não posso discutir com pessoa nenhuma, nem brigar. Porque senão tira a força do nome, [...]”.

Figura 56 – Vivenciando o cotidiano da roça de Candomblé (198..)



Fonte: Acervo pessoal de Angela Lühning

Figura 57 – Cici e a esteira (198..)



Fonte: Acervo pessoal de Angela Lühning

Figura 58 – A *Ìyàwó* Cici entre *Ogumjomi* e Helena de *Oya*. *Òpó Àganju* (197..)



Foto: autor desconhecido. Acervo pessoal de Marlene Jesus da Costa

A imersão de Cici de *Òṣàlá* ao cotidiano do *Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àganju* lhe possibilitou adquirir o mais valioso dos saberes: o saber que nos chega por meio da vivência, que implica o “fazer parte” para além do “ser parte”. Graças a esse saber vivido é que minha interlocutora se legitima na atualidade como importante fonte memorial da história não apenas daquela roça de Candomblé, como do próprio Candomblé baiano de nação *Kétu* em si.

5.1.2.1.1 *Ìyà Àgbà* Cici de *Òṣàlá* e *Igi Oṣẹ̀* (baobá) enquanto expressões de ancestralidade que se equiparam

Se no panteão iorubano *Òṣàlá* detém a senioridade, no reino vegetal o baobá (*Adansonia digitata*), em *yorùbá Igi Oṣẹ̀*, destaca-se como uma das mais antigas e longevas árvores do Planeta Terra (Wickens, 1982; Ross, 2006). Entretanto, se no campo botânico o baobá encontra rivais, nos campos cultural e simbólico, em que se destaca como marcador identitário, uma espécie de máxima expressão vegetal africana, detém exclusividade ao se ver vinculado aos sábios africanos por razões práticas e, também subjetivas.

Em *Mboul*, *Lambaye*, *Diakhao* e *Kahone*, comunidades senegalesas identificadas por Ross (2006), a árvore se presta a túmulo para os sábios anciães comunitários os quais em vida a ela se associam, como demonstra Oliveira (2005). Naquelas comunidades, por exemplo, a árvore é identificada como “*guy géwél* (baobab-à-griots)”, sendo a mais prominente espécie

das chamadas árvores-monumento, como registra Ross (2006). Essa função social atribuída aos baobás naquelas comunidades senegalesas é ratificada pela poesia de João Cabral de Melo Neto:

*Pelo inteiro Senegal,
o túmulo dos griots,
misto de poeta, lacaio e alugado historiador,
se cava num tronco obeso de um baobá do arredor.
Ele é a só urna capaz,
com o seu maternal langor,
de adoçar o hálito ruim,
todo vinagre e amargor,
que debaixo da lisonja,
tem a saliva do cantor.*

O Baobá como cemitério
João Cabral de Melo Neto
(Melo Neto, 2009, p. 125)

Os versos cabralinos do poema “O baobá como cemitério” me subsidiam a discorrer sobre a noção de ancestralidade no Candomblé, pelos vínculos empíricos e simbólicos dessa árvore africana com as pessoas anciãs, guardiãs dos saberes e fazeres comunitários. Portanto, encontrando-se associada à memória coletiva das comunidades, conforme observa Ross (2006).

Trago à tona o baobá não só porque dele não consigo mais me dissociar pelos motivos expostos em pesquisa anterior (Santos, 2016), mas por perceber nos anos de pesquisa visando à elaboração desta tese que a imagem de Cici de Òṣàlá se viu reiteradamente associada à dessa árvore. Como já demonstrado em figura no capítulo III desta tese e na **figura 59** abaixo, o baobá de cujo ritual de plantio no *Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àganju* Cici de Òṣàlá participou e hoje celebra o crescimento (**figura 60**), incorpora-se ao rol de marcos memoriais que ela retém de sua roça de Candomblé.

Figura 59 – Ritual de plantio do baobá no *Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àganju* em 25.06.2006. *Ìyá Àgbà* Cici ao centro



Fonte: Editora Barabô

Figura 60 – *Ìyá Àgbà* Cici diante do baobá em julho de 2022



Foto: Dadá Jaques

Além disso, por apresentar para vários segmentos ativistas e culturais brasileiros características que lhe associam ao baobá, é que Cici de *Òṣàlá* surge sentada majestosamente, na madrugada do domingo, 11 de fevereiro de 2024, no sambódromo paulistano, incorporada ao tronco do baobá que abriu alas para o desfile da escola de samba paulistana Estrela do Terceiro Milênio (**figura 61**).

Figura 61 – Carro abre-alas da Escola de samba Estrela do Terceiro Milênio, carnaval 2024



Fonte: Sintonia de Bambas (encaminhada por Régis Santos)

Com o refrão “Se não puder ser amor, que seja ao menos respeito!” inspirado nas falas da *Ìyà Àgbà Cici*, aquela escola de samba que, ao ser classificada em 1º lugar, assegurou acesso ao grupo de elite das escolas de samba paulistanas a partir de 2025, homenageou-a com o samba-enredo “Vovó Cici conta e o Grajaú canta: ‘o mito da criação’”¹⁸².

Além do comprometimento religioso que caracteriza a minha interlocutora, destacado pelos líderes do *Ilé Àṣẹ̀ Òba Ilésà*, a conduta destacada no refrão do samba-enredo que a homenageou é outra marca que lhe é intrínseca. Pois durante o meu trabalho de campo, acompanhando-a em várias roças de Candomblé, não obstante algumas das quais escaparem à tradição que Cici de *Òṣàlá* reconhece ser peculiar àquelas que compõem a tríade da nação *Kétu* e, conseqüentemente, aquela em que foi iniciada, dizia-me sempre: “eu respeito”. “Eu não aprendi assim, mas eu respeito!”

5.2. INVESTIGANDO AS RAÍZES ANCESTRAIS DE CICI DE *ÒṢÀLÁ*

Em suas narrativas Cici de *Òṣàlá* ressalta não só os idiomas com os quais teve contato desde a infância (alemão, francês e russo), bem como a origem das famílias com as quais conviveu. Rememora sobretudo a família alemã que residia no bairro carioca de Santa Teresa e com a qual conviveu anos antes de ingressar na escola primária. Cresceu, envelheceu e os estrangeiros continuaram a lhe orbitar. De Pierre Verger a Linda Yudin, passando por Angela Lühning e, mais recentemente, a jovem veneziana Laura Martiello.

Demonstrava sobretudo curiosidade acerca das suas origens, considerando os nomes de batismo e traços fenotípicos dos genitores. Como nós brasileiros (eu e Nancy de Souza e Silva, inclusive) somos vários e muitos descendentes da violência colonial que de nós extirpou nossos mais remotos ancestrais, ressentimo-nos por esse passado que compulsoriamente nos apagaram. Assim, a possibilidade de investigarmos nossas linhagens ancestrais graças ao avanço da Medicina é o que nos resta.

Em primeiro de maio de 2024, Cici de *Òṣàlá* recebeu em mãos a pesquisa genética¹⁸³ sobre seus antepassados que detectou a sua linhagem materna como pertencente ao

¹⁸² A ideia da homenagem, inclusive a concepção do carro abre-alas, foi do ator, diretor, professor e produtor cultural carioca Régis Santos, também iniciado no Candomblé. Daí solicitar para ser identificado como Régis de *Lógunèdè*, em mensagem via *WhatsApp* em 28 de fevereiro de 2024. V. belo vídeo de divulgação do tema: <https://www.youtube.com/watch?v=ZPmAsEeobq8>. Acesso em: 20 set.2023.

¹⁸³ Realizada pelo Laboratório brasileiro especializado em genômica pessoal, Genera, sediado em São Paulo e fundado pelo brasileiro Ricardo di Lazzaro Filho.

haplogrupo L2a¹⁸⁴, enquanto que o exame do DNA da minha interlocutora embora aponte que 52% da sua ancestralidade ser proveniente da África, demonstra uma miscigenação genética que evidencia traços ancestrais oriundos de todos os continentes (**Tabela 3**).

Tabela 3 – Ancestralidade global de Nancy de Souza e Silva

África	52%
<i>Oeste da África</i>	36%
<i>Leste da África</i>	11%
Região dos Grandes Lagos (Povos Bantu Orientais)	IIII
Oeste do Quênia	I
<i>Senegâmbia</i>	<3%
<i>Costa da Mina</i>	<3%
<i>Nilotas</i>	<2%
Europa	38%
<i>Ibéria</i>	16%
<i>Europa Ocidental</i>	8%
Alemanha, França e Países Baixos	IIII
<i>Balcãs</i>	6%
Bulgária e Macedônia do Norte	II
Grécia	I
Romênia e Moldávia	I
Croácia e Bósnia-Herzegovina	I
Sérvia e Montenegro	I
Sardenha	3%
Basco	3%
Judeus Sefaradim	<2%
Judeus Ashkenazim	<2%
Oriente Médio e Magrebe	8%
<i>Magrebe</i>	4%
<i>Mizrahim</i>	4%
Américas	<3%
<i>Tupi</i>	<3%

Fonte: Laboratório Genera¹⁸⁵

¹⁸⁴ Segundo relatório do Laboratório Genera, o haplogrupo materno é a rota percorrida pelos nossos ancestrais matrilineares ao longo do tempo. O haplogrupo L2a para o qual aponta o DNA de Cici, surgiu da linhagem L2, entre 70 mil e 88 mil anos atrás, sendo o mais comum no continente africano e, também, o mais distribuído.

¹⁸⁵ V. resultado de pesquisa genética na íntegra em:

<https://exames.genera.com.br/global?c=94ny6VOqPq9olvX17d&cc=65397d3d23d9cee94278be4ed9cf12834ebf2b36c668d06e7c9a259793016e6b> .

Como se observa, embora a ascendência de Nancy de Souza e Silva seja majoritariamente oriunda do continente africano, são apontadas várias regiões do vasto continente. Assim como o percentual de 38% referente à Europa se encontra difuso por outras tantas regiões europeias e o exame apontar, ainda, traços genéticos oriundos do oriente médio e do Magrebe e, em ínfima escala, do povo tupi das Américas. Portanto, Cici é tantas em uma só. Foi a essa conclusão que a própria, feliz em ratificar suas raízes africanas, chegou.

Assim, a ancestralidade se ratifica como o encontro com muitos em cantos específicos. Se para a pesquisa é impossível identificar e nominar os de outrora da vida de Cici, em relação aos mais recentes logramos êxito. Aqui neste capítulo optei por priorizar os homens da história de vida da minha interlocutora, que para ela representam espécies de bastião do que lhe passou a representar o Candomblé.

Dois deles cronologicamente mais novos que ela, mas mais velhos no santo, como que se costuma dizer no cotidiano das roças de Candomblé. O encontro com esses homens em cantos que também se lhe tornaram marcos memoriais em sua cidade natal, propiciou a Nancy de Souza e Silva a emersão identitária ancestral a que já me referi na parte preambular deste capítulo, a evidenciar que a ancestralidade ignora os laços e limites da consanguinidade biológica.

5.3. BIRA, OBARAIM¹⁸⁶ E FATUMBI: O IRMÃO E OS PAIS ANCESTRAIS DE CICI

5.3.1. O recifense

A primeira vez que Cici de *Òṣàlá* me mencionou Ubirajara Gomes da Silva foi no nosso encontro em 28 de novembro de 2020¹⁸⁷, como sendo “uma simpatia”, informando-me ser ele de *Ṣàngó* com *Yemoja*. Às lembranças de Cici de *Òṣàlá* em relação àquele que, nascido no Recife em 21 de abril de 1950, portanto, dez anos após o nascimento dela, mas que se tornaria seu mais velho no *Ilé Àṣẹ̀ Òpó Áganju*, dedico as próximas linhas deste capítulo,

Ademais, Pai Bira (**figura 62**) é, como já citado, regido por *Ṣàngó*, *òrìṣà* reconhecido por muitos como um grande ancestral da fundação do Candomblé baiano de nação *Kétu* e, em especial, da matriz *Àfọ̀njá*. *Ṣàngó* se configura, portanto, em terras brasileiras, numa espécie de liderança quilombola divina à semelhança do que foram em terras pernambucanas Zumbi

¹⁸⁶ Assim Cici comumente se refere ao seu *bàbálórìṣà*.

¹⁸⁷ E desde 29 de novembro de 2020 comecei a trocar mensagens com o hoje *bàbálórìṣà*, visando a nossa ida ao Rio de Janeiro dali a menos de um mês.

dos Palmares e Malunguinho. Mas que à semelhança deste último, tornou-se tão imanente quanto transcendente. Concomitantemente histórico e divino¹⁸⁸.

Figura 62 – Os irmãos Bira e Cici sob a sombra do *Ìròkò* no *Ilẹ̀ Àṣẹ̀ Ojú Ọba Ọ̀godò*¹⁸⁹

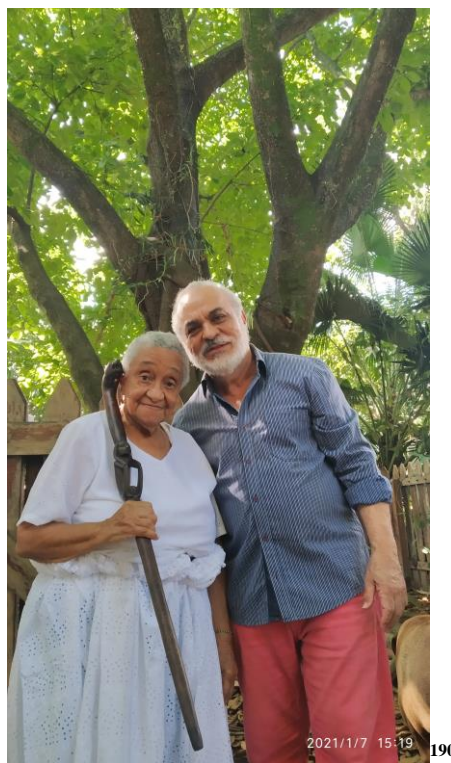


Foto: o autor

Sobre o seu irmão Bira de *Şàngó*, Cici destaca aproximações identitárias entre ambos, sobretudo em relação à matriz tradicional que compartilham:

Ele era muito tímido e eu ainda acho que ele é tímido. E ele só dá sinal mesmo da sua sabedoria quando você vai falar de *òriṣà* com ele. Ele não é de blá-blá-blá, de conversa, nem tão pouco afro-contemporâneo. Ele não é afro-contemporâneo. Ele é afro-tradicional como eu! (Silva, N. S., 2022d).

¹⁸⁸ Malunguinho é título quilombola atribuído aos líderes do Quilombo do Catucá, que até o século XIX abrangia extensa área que hoje identificamos na porção norte do Estado de Pernambuco, compreendendo áreas que vai de Olinda a Igarassu. Entretanto, Malunguinho se tornou, também, divindade da Jurema, culto afro-indígena muito praticado e propagado em Pernambuco, ao lado do culto aos *àwọn òriṣà*. Nesse culto, atribui-se a denominação Malunguinho a entidades que se apresentam sob duas naturezas: *Èṣù* e Mestre (Mestre e Mestra são títulos que aplicamos às entidades centrais do culto à Jurema, que recebem nomes civis portugueses (sendo as mais conhecidas mestras: Mestra Paulina, Mestra Ritinha, Mestra Maria Luziária) e se identificam como sendo antigos moradores da região - daí os “pontos” (cantigas) fazerem menção a topônimos locais).

¹⁸⁹ Terreiro de Candomblé fundado por Ubirajara Gomes da Silva, em 21 de maio de 1978, em Belford Roxo, Rio de Janeiro.

¹⁹⁰ Nessa foto minha interlocutora segura um cajado africano, representativo da sabedoria, que lhe fora presenteado pelo irmão, minutos antes, no quarto de *Şàngó*, sob meu testemunho.

Evidencia que o companheirismo entre ambos remonta a tempos antes de serem iniciados no Candomblé baiano, bem como demonstra orgulho e cumplicidade em relação ao *Bàbá Àgbà* mais antigo do *Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àganju*, ao homem de *àṣẹ̀* em que ele se transformou:

Nós conhecemos muitos candomblés, [...] andamos muito juntos só não íamos nas festas juntos quando ele estava de prontidão, porque ele era militar. [...] Ele fez *òrìṣà*, continuou militar. Pra ele cumprir as obrigações, ele tinha que sacrificar muitas vezes os dias dele de folga. Ele se sacrificou durante todo o tempo que ele foi militar. Ele sacrificou todo o tempo dele, em prol de *òrìṣà* e a mocidade, e a vida dele, pelo *òrìṣà*. Às vezes olhamos, eu olho pra ele, não falamos nada. Olhamos para tudo aquilo que ele construiu, para toda a estrutura que é a sua roça de Candomblé. Nada dizemos, cada um tem o seu pensamento em relação ao tempo que ele fez isso, ao tempo que ele dedicou toda a sua mocidade a construir esse patrimônio. E nós apenas avaliamos. Não temos o que falar. Apenas avaliamos e pensamos (Silva, N. S., 2022d).

Sim! Cici encontrou num militar, no auge da ditadura militar no Brasil, o melhor companheiro para suas andanças em terreiros cariocas de Candomblé. Desde antes da maioridade, Ubirajara Gomes da Silva pertencia ao quadro da Marinha do Brasil. Inicialmente como aprendiz na Escola de Aprendizes de Marinheiros, em Olinda; incorporando-se aos 18 anos ao Corpo de Fuzileiros Navais quando foi transferido para o Rio de Janeiro, onde permanece até hoje, já aposentado.

Segundo Pai Bira, ele conheceu a irmã Cici entre os 19 e 20 anos de idade¹⁹¹. Ou seja, entre 1969 e 1970. Portanto, não mais que três anos antes de partirem juntos para Salvador, em janeiro de 1972. Ele aos 21 anos. Ela aos 31 anos. Considerando que o pai biológico de Cici faleceu no segundo semestre de 1970, momento a partir do qual ela declara que deixou de frequentar os candomblés em decorrência do estado depressivo em que mergulhou, constata-se que o tempo compartilhado com Bira foi breve, embora os relatos deem conta de que foram intensos.

Desde o início das nossas interlocuções sobre Bira de *Şàngó*, Cici de *Òṣàlá* ao mesmo se referia como sendo de Olinda, em Pernambuco. No entanto, quando o conheci, esclareceu-me que não obstante ter vivenciado toda a infância no sítio histórico daquela que foi a primeira capital de Pernambuco, nasceu no bairro recifense dos Coelhos, área central da capital pernambucana. A casa da infância se localizava na rua Sargento João Lapa, nº 142, no bairro olindense do Varadouro, onde estive pela primeira em fevereiro de 2021 e, depois, levando Cici, em maio de 2022, constatando que desse lugar de memória de Bira de *Şàngó*, só nos resta ruína (**figura 63**).

¹⁹¹ Em áudio encaminhado via *WhatsApp* em 14 de maio de 2024.

Figura 63 – Ìyá Àgbà Cici diante da casa da infância de Bira de Şàngó, Olinda, 22/05/2023

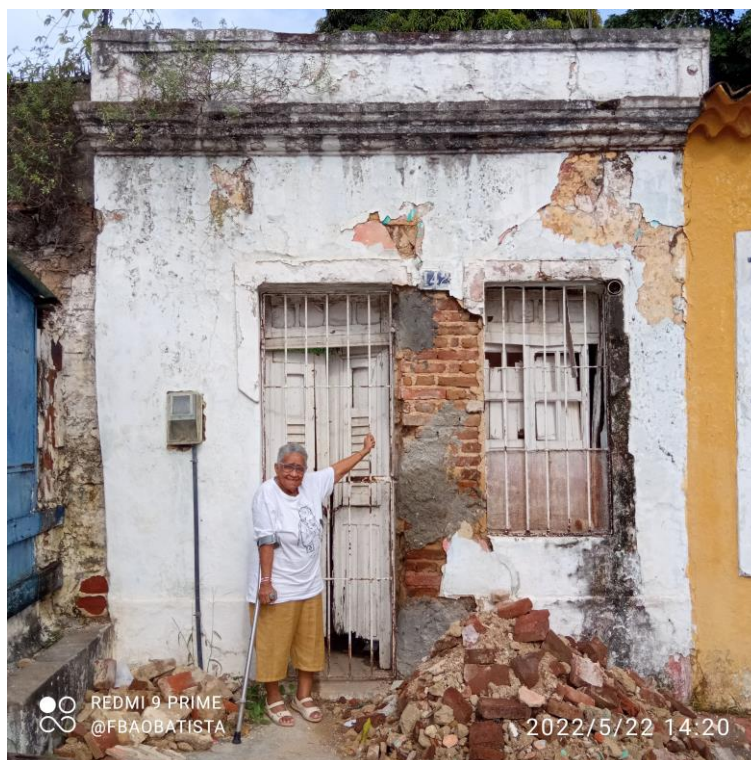


Foto: o autor

Com as mãos na grade daquela casa, como mostra a figura acima, Cici de *Òşàlá*, demonstrando convicção que o irmão de santo nascera em Olinda, pediu-me para gravar um vídeo e enviá-lo a ele, em que o saudou assim: “Com muito orgulho, nessa casa nasceu o meu irmão mais lindo do mundo! *Ka wò ká biyè sile! Odò, odò, odò, Èérú Ìyá!*”¹⁹²

Cici de *Òşàlá* atribui o encontro com seu irmão Bira de *Şàngó* a “uma coisa de destino”, cabendo-me aqui problematizar esse termo de modo a correlacioná-lo com o princípio da ancestralidade, alvo deste capítulo. Nesse sentido, cabe, por conseguinte, atrelar o termo àquele que lhe é correlato¹⁹³ na cultura iorubana: *odù*, em relação ao qual minha interlocutora havia vinculado única e exclusivamente até então, em nossas interlocuções, o termo “destino”.

Visando abarcar a epistemologia do termo em sua amplitude não apenas semântica, como simbólica, o “destino” concentra um paradoxo: se, por um lado, implica uma sucessão de ocorrências que acometem os seres humanos, em vários setores da vida, ao longo da existência, e sobre as quais se infere que esses não exerçam controle ou ingerência; por outro,

¹⁹² Saundando os *àwọn òrişà* do irmão Bira: *Şàngó* e *Yemoja*. Segundo Oliveira (1997, p. 137), a expressão “*Èérú Ìyá!*” significa “Mãe das Espumas das Águas (com referência às espumas formadas no encontro das águas do rio com as do mar, que é o local de culto a *Yemoja*)!”

¹⁹³ Por correlato não se entenda sinônimo!

ao remeter ao sentido de direção, de meta e rumo, induz-nos a torná-lo análogo ao resultado de uma ação adotada pragmaticamente por nós seres humanos, visando obter ou evitar algo em nossas vidas.

Cici de *Òṣàlá* demonstra ser importante associar o nome de batismo pelo qual se renasce no Candomblé, o chamado *orúkò*, ao *odù* que se nos é atribuído por *Òrúnmilà* ou *Ifá* (que mantém “íntima relação” com *Èṣù*), como “símbolo-resposta” quando recorremos ao oráculo, cuja principal função “consiste em fornecer uma resposta às necessidades de indivíduos a fim de restaurar e manter o desenvolvimento de uma vida harmoniosa para os que o consultam” (Elbein dos Santos, 1975, p. 186-187).

“Tudo é o *odù* da gente. A gente não foge dele!”, já declarava Cici de *Òṣàlá* em 1998 em depoimento prestado a Gilberto Gil no documentário *Pierre Verger: mensageiro entre dois mundos* (Buarque de Holanda, 1998). Apreende-se que portamos marcas e/ou características ancestrais. Contudo, não obstante essas atuarem sobre nossa personalidade e comportamento, interferindo, portanto, sobre nossos destinos negativa ou positivamente a depender dos atos por nós adotados, podemos exercer controle sobre tais atos mediante a compreensão da natureza do nosso *odù*.

Implica dizer, considerando esse arcabouço ancestral que portamos, como nos aponta o *odù*, a inevitabilidade das situações que vivenciaremos. Entretanto, podemos lhes amenizar o caráter negativo se evitarmos os chamados *èwò*. Aí consiste o controle sobre os atos que tenhamos que adotar ao vivenciarmos as adversidades cotidianas.

Contudo, esses resquícios ancestrais não reverberam apenas em marcas e características sócio-comportamentais e até físicas, pois pensar em ancestralidade implica pensarmos em uma coletividade que se impõe ao individual, este sendo moldado por aquela. Do mesmo modo que a memória coletiva procede em relação à memória individual, nos termos defendidos por Halbwachs (2003). No contexto do Candomblé, parece-me que a identidade dos indivíduos se molda sob uma tríade cujos elementos se encontram imbrincados pela memória e reúne ancestralidade, senioridade e oralidade.

As teias de interdependência humana que emergem e se tecem no presente resultam igualmente de resquícios ancestrais. Daí robustecerem a noção de ancestralidade que se lega ao futuro. Os encontros não se dão por acaso, como reconhece Cici de *Òṣàlá* ao atribuir ao “destino” o encontro com o irmão Bira. “Destino” aqui no sentido da sucessão de ocorrências que acometem os seres humanos, em vários setores da vida, ao longo da existência. A interdependência que se observa entre os diversos agentes que se encontram na teia que daí resulta lhes molda a percepção coletiva que dá lógica ao princípio da ancestralidade.

O então jovem marinheiro Ubirajara Gomes da Silva chegaria a Cici de *Òṣàlá* por intermédio do Suboficial Francisco Hílton Paiva, de *Omolu*, o qual apresentou ambos ao médico Dr. Antônio Leite Rosa, o Pai Tuninho de *Lógunèdè* (De *Lógunèdè* com *Omolu*) e que viria a se tornar o seu “pai pequeno”¹⁹⁴, pois ele é “nosso irmão em *Òriṣà*, ele é filho do meu Pai Rubelino”, complementou-me Pai Bira de *Ṣàngó*¹⁹⁵.

Essas relações que se foram estabelecendo naquele momento da vida de Cici de *Òṣàlá* contribuem para rememorar-la se não do exato momento em que conheceu Pai Bira de *Ṣàngó*, dos momentos vivenciados com ele e com esses outros personagens, bem como do marco material que se tornou emblemático para a vida de ambos, o conhecido edifício *Balança Mas Não Cai*¹⁹⁶:

À época que eu conheci Bira, a *Ìyálòriṣà* do *Òpó Àfònjá* era Mãezinha e ficava em Éden e não onde hoje está Regina Lúcia. E ele [Paiva] me apresentou várias pessoas da Marinha, numa casa de Paiva, que era no *Balança Mas Não Cai*. Muitas pessoas da Marinha que tinha a ver com o culto de *Òriṣà*. Eu penso que eu conheci Bira, Pai Bira, nesse momento. Através de Paiva. [...] Então, os jovens que eram da parte naval, do complexo naval. Pai Bira fazia parte. Eu imagino que foi a partir desse momento. E também foi o momento que nós conhecemos o Dr. Antônio Leite Rosas e que era sobrinho do almirante Nemo. [...] (Silva, N. S., 2022d).

À primeira leitura, a narrativa abaixo nos leva a inferir que Cici de *Òṣàlá* frequentava os candomblés do Rio de Janeiro nos anos anteriores ao da iniciação dela e do irmão Bira acompanhada pela turma de jovens à qual ela se reporta. Entretanto, Pai Bira de *Ṣàngó* me afirma que iam apenas os dois para as festas que começavam na noite do sábado e só findavam na manhã do domingo:

Tinha mais pessoas¹⁹⁷ que a minha memória não lembra o nome, mas tudo jovens e eu provavelmente era a mais velha de todos. Entao, eram jovens estudantes, jovens

¹⁹⁴ Essa expressão, assim como “mãe pequena”, refere-se à pessoa iniciada que recebe como atribuição conferida pelo ou pela líder do *egbé*, acompanhar o cotidiano dos iniciados enquanto estejam ali resguardado pelo processo de iniciação.

¹⁹⁵ Em 10 de agosto de 2023, consultei, via *WhatsApp*, Pai Bira de *Ṣàngó* (Silva, U. G., 2023d), com o intuito não apenas de ratificar esses nomes como os reais postos ocupados por eles na Marinha àquela época. Desse modo, o comandante Paiva como assim a esse personagem minha interlocutora se refere, trata-se do suboficial Francisco Hílton Paiva. Observe-se, ainda, que Pai Bira de *Ṣàngó* se refere ao *Bàbálòriṣà* Balbino Daniel de Paula como “Rubelino”, pois é assim que ele era tratado em Itaparica, assim como pelos mais antigos do Candomblé da Bahia até hoje.

¹⁹⁶ Edifício Prefeito Frontin, no centro do Rio de Janeiro, conhecido como “Balança Mas Não Cai”, inspirando, nos anos 1950, a programa humorístico homônimo veiculado pela Rádio Nacional, migrando em fins dos anos 1960 até início dos anos 1970 para a TV Globo.

¹⁹⁷ Indagada por mim se era a única mulher nesse grupo, recorda Leila “de sobrenome russo”, do qual diz não recordar, mas Pai Bira, sim: a advogada Leila Toviansky, já iniciada àquela época para *Lógunèdè* por Ondina Valéria Pimentel, Tia Mãezinha, *Iwin Tòná*, a *Ìyálòriṣà* do *Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àfònjá*. Advogada aposentada, vivendo no Rio de Janeiro, é a única daquele grupo, além de Cici e Bira, que continua viva.

... é... tanto fora da Marinha, como dentro da Marinha, da Base Naval. E a Base Naval era na Ilha do Governador. E, então, Pai Bira morava na Ilha do Governador. Ele era um jovem da base naval, jovem fuzileiro e no final de semana nós passamos a nos reunir e começávamos a espionar o candomblé das pessoas e éramos convidados de uma festa para outra. E era muito interessante... cada um tinha uma situação, porque no Rio de Janeiro o candomblé era diferente do daqui de Salvador. Porque no final, quase no final, as pessoas poderiam dançar, para, me parece, para *Òṣàlá*. É diferente...Então, eu dançava e eu tinha... eu ganhei até um pano da costa e eu comecei a ter amizade com algumas mães de santo e eles, também. Já tinham carros. E as Casas eram longe do centro do Rio. Então, eu andava muito de ônibus, mas depois das amizades passamos a nos encontrar e íamos de carro. Eu, meu Pai Toninho, que depois passa a ser meu Pai Pequeno. Mas eu tô falando antes de eu fazer santo. [...] a gente já frequentava candomblé há muito tempo, já tínhamos mais ou menos o destino prescrito, o *Àṣẹ*¹⁹⁸ do qual nós mais tarde seríamos filhos de santo. Não me pergunte como chegamos a esse ponto, mas tudo se inicia no *Balança Mas Não Cai* através de Paiva. [Algo cai na mesa e *Ìyá Àgbà* Cici comenta: ‘quando a gente fala essas coisas a gente evoca espíritos!’] (Silva, N. S., 2022d).

No excerto acima, Cici de *Òṣàlá* se reporta a “destino prescrito”, afastando a ideia de acaso que se queira atribuir a esses caminhos os quais se convergem e se unem em torno do princípio de ancestralidade. Assim unidos, passa-se a “domar” o iniciando ou *abíyán*, como queiram, em torno do sentido da “bênção”, uma reverência aos mais velhos e às mais velhas, às pessoas que vieram antes de nós.

No caso do Candomblé, àquelas pessoas iniciadas antes, reconhecendo-se a figura da liderança religiosa como repositório da ancestralidade ao qual devemos nos reportar de modo a prosseguirmos a trajetória religiosa. Saber sua origem, de onde vem. Outrora, os que seriam iniciados no *Ilé Àṣẹ Òpó Àganju* eram levados à presença da *Ìyálòrìṣà* do *Ilé Àṣẹ Òpó Àfònjá*, a Casa-Mãe:

[...] quando Obaraim nos pega em 1971 pra fazer nosso *òrìṣà*, primeiro a gente teve que passar no crivo da *Ìyálòrìṣà* do *Òpó Àfònjá*¹⁹⁹. Tivemos que esperar ela chegar no Rio pra ela avaliar a gente. Então eu penso que a nossa vida começa muito antes de 1972, começa antes, porque em 1971 nós já estamos nos arrumando, já estamos nos iniciando. Ainda não somos feitos, mas já estamos iniciando, já somos *abíyán* no culto de *òrìṣà*. [...] Então, é quando somos levados à Mãezinha, a *Ìyálòrìṣà* que morava em Éden, na Estação de Éden, pra ter autorização para virmos, então, para Salvador, para fazer iniciação. Mas antes temos que ser levados ao *Tuntun*. Tanto eu como Bira. Entende? Ainda não temos a nossa nota de..., não! Ainda não tirou! A gente tem que ser avaliado, ainda, pelo jogo e ter autorização pra... primeiro do *òrìṣà* e depois da *Ìyálòrìṣà* pra poder preparar a gente... a gente fica um ano se preparando pra poder viajar. É quando Obaraim vai ao Rio e conhece a gente. Somos apresentados a ele na casa do sargento²⁰⁰ Paiva (Silva, N. S., 2022d).

¹⁹⁸ Aqui o termo equivale a *Egbé*, à “roça do Candomblé”. *In casu*, o *Ilé Àṣẹ Òpó Àfònjá*.

¹⁹⁹ Na época era Tia Mãezinha, Ondina Valéria Pimentel, quarta *Ìyálòrìṣà* a liderar o *Ilé Àṣẹ Òpó Àfònjá* (1968 a 1975), tendo sido a primeira *Ìyá kékeré* daquela roça de Candomblé, assim escolhida pela *Ìyálòrìṣà* fundadora Eugênia Ana dos Santos, que a iniciou no culto.

²⁰⁰ Na verdade, suboficial conforme informado por Pai Bira de *Şàngó*, como já informado.

Submetidos ao crivo de Tia Mãezinha, Cici e Bira seguiram, após aprovação da *Ìyálòrìshà*, para Salvador de ônibus, em janeiro de 1972. Ela, ele, um *ìgbín* e um *cágado*:

A gente foi, se não me engano..., fomos pela Itapemirim²⁰¹. Eu acho que era 32 horas de ônibus naquele tempo. Depois à beira mar, era menos tempo. E então nós levamos o que eles pediram. E muitas coisas erradas. Porque lá não era igual aqui. A gente pensa... principalmente eu como mulher... via as coisas aqui, mas lá é uma tradição. Por isso, muitas coisas teve que ser feitas lá. Mas ele [*Obaràyí*] pediu pra nós levarmos um *cágado* e um *ìgbín*. [...], nós botamos tudo direitinho. Porém eu não sei como durante a noite, a gente ouviu uma gritaria, um rebuliço... [...]: ‘Um bicho, olha um bicho, para o ônibus!’. Quando chegou era o *escargot* andando pelo cantinho e eu acho que o *cágado*... não é nosso! Ainda demos lá uma desculpa e viajamos com os bichinhos no colo [...] (Silva, N. S., 2022d).

Na chegada a Salvador, em 1972, e depois no retorno para a obrigação de um ano, minha interlocutora recorda algo que escapa à lembrança do irmão Bira, quando para ele li o fragmento abaixo:

[...] quando chegamos aqui, nossa primeira viagem... a rodoviária era na 7 Portas, na 7 Portas. É... 7 Portas. Já na segunda viagem, que a gente vem dar comida seca, que a gente tá com 1 ano, já não é na 7 Portas. É na [atual] Rodoviária. Gente, que coisa! Aí tinha aquele espaço, barro, eu tinha gostado da outra, que eu vi movimento, eu vi feira, naquela [então recém-construída] não tinha movimento, era um lugar meio deserto. Aí é interessante que quando a gente vem, a gente ver um *outdoor* enorme com uma menina negra, rindo, e tá escrito: ‘Fala, Bahia!’ É o momento que a TeleBahia expande suas linhas telefônicas pelo Estado. 50 anos atrás. Fala, Bahia! Aí eles já começam a usar os *outdoors* (Silva, N. S., 2022d).

Percebe-se que a nossa memória retém o que se mostra aprazível a nossa percepção, como à *Ìyá Àgbà* Cici: o movimento, o vai-e-vem de pessoas; muito perceptiva, também, à paisagem visual que a circunda, embora infira - “a gente vê um *outdoor* enorme” - que quem estava ao seu lado também estivesse ou pudesse estar “enxergando” as mesmas coisas que ela.

Daí recordar os *outdoors* na TeleBahia, que, de fato, foi fundada em 1973, inaugurando a instalação de telefones públicos pela capital baiana. Entretanto, àquela ocasião, provavelmente, Cici de *Òṣàlá* não tinha ciência de que se tratava de uma empresa ali recém-implantada. Isso demonstra que, a eventos que nos ocorrem no passado ou presente, vamos incorporando informações que nos vão chegando. É como se em nós o futuro estivesse todo o tempo a nos elucidar o passado.

²⁰¹ Extinta empresa brasileira rodoviária interestadual.

A chegada em Salvador do recifense de 21 anos e da carioca de 32 anos que para ali partiram juntos ao encontro do baiano de 31 anos²⁰², à época iniciado no Candomblé há 18 anos²⁰³, que encontraram na capital fluminense, moldaria definitivamente o futuro de ambos. A Bahia se tornou um marco divisor de água na vida dos jovens *àwọn abíyán*, sobretudo na de Nancy de Souza e Silva. Não apenas pela iniciação religiosa, mas porque para ela, em especial, o Candomblé num primeiro momento representou a cura.

5.3.2. O baiano

Após a morte do pai biológico, Cici de *Òṣàlá* diz que começou a sentir a perseguição do espírito dele, sendo diagnosticada como esquizofrênica; e que aquele que viria a ser seu “pai pequeno” quando fosse iniciada no Candomblé dali a menos de três anos, Pai Toninho, não acreditava em sua recuperação. Não obstante, aventou-se, inicialmente, recorrer ao Candomblé, o que a levou a encontrar pela primeira vez, numa sexta-feira, com aquele que se tornaria seu *bàbàlòrìṣà*. Relatou-me:

Aí tentaram fazer alguns trabalhos comigo no Candomblé, [...] De fato,... como é que eu conheci? Que Obaraim tava com o braço cheio de contas que meu Pai Fatumbi tinha trazido. Ele ainda não tinha ido na África. Ele vai depois que faz meu santo. Que ano é? 71. Eu faço santo em janeiro de 72. Entendeu? [...] se eu não me engano, ele foi botar conta pra vender contas no Mercado Modelo e na Ladeira do Farias. Se eu não me engano é um outro... uma outra pessoa da Marinha que tá acompanhando Obaraim, que foi levar ele, [...] Paiva, que conhecia o dono da loja. Eu acho que mais ou menos isso. E levou e... já estava fechando a porta. E como ele era conhecido do meu Pai Toninho [que acompanhava minha interlocutora na ocasião], abriu e eu entrei. Num dia de sexta-feira. [...]mas eu não me lembro em que mês foi. Porque se eu vim em janeiro de 72, isso foi provavelmente na metade de 71, porque Mãezinha era *Ìyálòrìṣà* do *Òpó Àfònjá*. Tia Ondina Pimentel. Obaraim tinha doze anos de feito e não tinha feito obrigação nem de 6 e nem de 12, porque as pessoas de *Ṣàngó* faz diferente. A pessoa de um modo geral faz de 7, 14 e 21. A pessoa de *Ṣàngó* não faz nesse número. Faz 6, 12. [...] Tia Ondina fez a obrigação de Obaraim de 6 e 12 anos. Deu as coisas que tinha que dar a ele, que ele já tinha raspado santo de outras pessoas, com a ajuda de outras e então, chega em Salvador uma pessoa do Rio chamada Caribé. Ele era de *Òṣòṣì* e [...] faz obrigação no *Àṣẹ̀ Òpó Àfònjá*. E ele leva... eles no *Àṣẹ̀ Òpó Àfònjá*. Juntava um monte de gente pra fazer obrigação. Então, ela faz obrigação de Obaraim e leva ele para o Rio; faz Caribé, leva ele para o Rio e aí, então, isso... Depois eu vi Obaraim na festa de Caribé. Eu vi Obaraim, eu vi Tia Mãezinha, Tia Ondina, Mãezinha e vi uma chamada Patu. De *Òṣàlá*. Ela está sentada na cadeira e Obaraim... ele vai e se encosta aqui ó: ... e fica assim abraçado com ela. Aí eu vi ele pela primeira vez (Silva, N. S., 2022d).

²⁰² Balbino Daniel de Paula nasceu em 4 de dezembro de 1940.

²⁰³ Balbino Daniel de Paula foi iniciado no *Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àfònjá* por Maria Bibiana do Espírito Santo, Mãe Senhora, em 24 de agosto de 1959.

Portanto, a perda de um pai levou Cici a outro: Balbino Daniel de Paula. Naquela manhã de abril de 2021, pergunte-lhe: “O que *Obaràyí* representa para a sua vida? Ela me respondeu:

É muito difícil... Você está me pedindo que eu fale uma coisa muito difícil de definir. Ele fez o meu *òrìṣà*. É uma coisa que não tem preço. Por que não tem preço? Porque Obaraim... Ele muito mais... quase da minha idade e foi uma coisa muito complicada. Foi um santo que não foi fácil pra ser feito. Foi um desafio pra ele. E... ele teve coragem, porque eu tinha uma doença, uma doença espiritual pro pessoal do Candomblé. E era um Egun. E pra Medicina eu tinha esquizofrenia. Porque você bota uma pessoa com esquizofrenia, ela faz o eletro mas não sai. Entendeu? E Ele disse que se eu fizesse o santo, eu estaria curada. E ninguém acreditou (Silva, N. S., 2022d).

Perguntei-lhe: “A senhora acreditou?” Ela: “Olha eu aqui na sua frente.” Balbino Daniel de Paula, “Obaraim” para Cici de *Òṣàlá*, torna-se, assim, o instrumento para que da Nancy de Souza e Silva emirja a *Ìyá Àgbà Cici*. Esse processo só foi possível quando a pôs em paz com toda a ancestralidade que essa mulher carrega. A portadora do *àṣẹ*. Do tempo dela para trás.

Da época em que conheceu o irmão Bira e aquele que viria a ser o *bàbàlòrìṣà* de ambos é a lembrança da *Ìyá Àgbà Cici de Òṣàlá* em relação ao encontro com outro homem que anos mais tarde, já iniciada, constituir-se-ia em uma das principais referências religiosas da sábia anciã. Em uma livraria carioca no início dos anos 1970, dava-se, graças a um livro, o encontro da carioca Nancy de Souza e Silva com o parisiense Pierre Edouard Leopold Verger, nascido dois dias depois do dela mas há quase quatro décadas antes (4 de novembro de 1902). O que marca o encontro da carioca com o parisiense são os cantos em que se dá, o que implica dizer que se deu sob repetição em diferentes momentos das vidas de ambos.

5.3.3. O parisiense

“Um dia, lá pelos fins dos anos 60, eu, Valdete Ribeiro da Silva, escutei Pierre Verger contando muitas histórias e mitos da cultura dos nagôs da Nigéria. Sempre ouvi histórias, minha avó contava, meus tios contavam, mas quando ouvi Verger, resolvi pesquisar, reescrever, botar no papel as histórias contadas e esses assuntos foram os primeiros a que me dediquei estudar”

(Detinha de *Şàngó*, 2010, “Primeiros Apontamentos”, p. 9).

Assim *Ègbón Detinha de Şàngó, Obajeci (in memoriam)*, do *Ilé Àṣẹ Òpó Àfònjá*, principia sua Cartilha de Contos (Detinha de *Şàngó*, 2010). Ela me foi apontada pela *Ìyá Àgbà*

Cici de *Òṣàlá* não apenas como uma de suas mais velhas, mas como uma referência no domínio dos contos afro-brasileiros que lhe antecederam no âmbito da sua matriz religiosa.

Do excerto acima, constata-se que assim como influenciou a *Ìyá Àgbà* Cici de *Òṣàlá* na busca por ampliar os próprios conhecimentos acerca do universo religioso afro-baiano, Pierre Verger influenciou, também, *Obajeci*. Talvez tantas outras mais velhas, as quais permanecem sob anonimato ou resguardadas sob a memória de poucos na atualidade. Verger se legitima, assim, como um mais velho do Candomblé baiano de nação *kétu* que ao encontrar seu destino na Bahia, ali e dali estimulou tantas e tantos a encontrarem, também. Sem precisar atravessar o Atlântico como com ele sucedeu.

Quando Nancy de Souza e Silva nasceu, Pierre já contava 37 anos. Quando ela se iniciou no Candomblé, aos 32 anos, ele já contava 69 anos. Já tinha nome e renome, se não no Candomblé baiano, junto a autoridades religiosas como Maximiana Maria da Conceição, Tia Massi; e Maria Bibina do Espírito Santo, Mãe Senhora; à época líderes do *Ilè Àṣẹ̀ Ìyá Nasso Okà* e do *Ilè Àṣẹ̀ Òpó Àfònjá*, respectivamente.

Àquela ocasião, o etnólogo francês já detinha, também, o título de *Fatumbi* (“renascido graças ao Ifá”) que lhe fora atribuído em *Kétu* através do *babaláwo Oluowo*²⁰⁴, que o iniciara no culto a Ifá em terras africanas em 1953. Daí Cici de *Òṣàlá* se referir comumente a Verger como “meu Pai Fatumbi”. Contudo, o primeiro contato que com ele travou, segundo a própria, foi pelas páginas do livro *Dieux d’Afrique*, lançado nos anos 1950²⁰⁵, em exemplar que folheou quando ainda estava no Rio de Janeiro, sem imaginar o papel que o autor daquela obra assumiria para a sua vida religiosa no alvorecer da vida física dele:

Foi nos anos 1960, num sebo do Rio de Janeiro. Talvez na rua da Carioca ou Gonçalves Dias, por aí. No centro do Rio de Janeiro entre a rua da Carioca e a Gonçalves Dias que tinha sebos. Então, eu com [aquele que seria] meu Pai Pequeno, Dr. Antônio Leite Rosas, que era tenente-coronel da Marinha. Ele foi comigo, ele comprou vários livros, e entre eles estava *Dieux-d’Afrique*, ainda na edição colorida, que é raridade, fotos coloridas... já que meu Pai Fatumbi não tinha o hábito de tirar fotos coloridas. As fotos dele eram sempre em preto e branco, mas o *Dieux-d’Afrique*, o primeiro que eu vejo, as fotos são coloridas. Foram compradas em um sebo mais ou menos entre 65 e 1970. Ele [Antônio Leite Rosas] estudava Medicina nessa época aí (Silva, N. S., 2023b).²⁰⁶

²⁰⁴ Conforme nos é informado no documentário “Pierre Verger: mensageiro entre dois mundos”, produção de 1998, dirigida por Luiz Buarque de Hollanda.

²⁰⁵ Verger, Pierre. **Dieux d’Afrique**. Culte des Orishas et Vodouns à l’ancienne Coté des Esclaves en Afrique et à Bahia de tous les Saints au Brésil. Paris: Paul Hartmann, 1954.

²⁰⁶ Angela Lühning ressalta que as edições disponibilizadas contam com apenas nove fotos em cor, incluindo a capa, mas cento e quarenta e nove em preto e branco (Informação obtida por escrito em 28 mai.2024).

Ambos, Cici e Fatumbi, foram contemporâneos na fundação do *Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àganju*, no início dos anos 1970. Entretanto, como afirma Cici, naquele Espaço, *Fatumbi* lhe era um mais velho. Isso implica dizer distanciamento – sobretudo “do meu tempo para trás”, termo recorrentemente usado por Cici quando busca exemplificar a ortodoxia das regras do Candomblé baiano que norteou a sua educação religiosa. A aproximação entre mais novos e mais velhos se limitavam, parece-me que mais no passado que na atualidade, apenas para os pedidos de bênçãos, rigorosamente em observância à ordem hierárquica.

Entretanto, como lembra Angela Lühning, tão logo o *Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àganju* fora fundado, Pierre Verger realizaria os registros etnofotográficos naquela roça ainda embrionária, mas logo viajara para Nigéria onde permaneceu por vários anos. Lühning só viria à Bahia pela primeira vez uma década mais tarde, no início de janeiro de 1983, mas passou a integrar desde fins daquela década a rotina institucional da fundação que viria a ser criada pelo etnólogo, onde permanece desde então. Constitui-se, por isso, em tempos atuais, em uma espécie de repositório memorial não apenas da instituição como das pessoas que orbitaram em torno de Pierre Verger na última década de vida dele.

A etnomusicóloga lembra que antes de iniciar a longa estada na Nigéria, na primeira metade dos anos 1970, Verger seguiu com Balbino Daniel de Paula para o Benin, onde o levaria, por exemplo, à comuna de *Sakété*, topônimo que, inclusive, passou a identificar o logradouro onde foi fundado o *Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àganju*, em Lauro de Freitas. A incursão do então jovem *bàbàlòrìṣà* àquele país da África ocidental deu origem ao documentário “O Poder do machado de Xangô”, exibido pelo Globo Repórter, da TV Globo, em 1976²⁰⁷.

Lühning registra, ainda, que antes de seguirem ao Benin, em escala na capital fluminense, estiveram presentes à fundação, em 1973, em Duque de Caxias, do *Ilé Àṣẹ̀ Atará Magbá* por Gisèle Marguerite Cossard, *Omindarewa*, (1923-2016)²⁰⁸. Há fortes indícios, segundo Lühning, de que Cici de *Òṣàlá* tenha travado o primeiro contato pessoal, mas incipiente, com Fatumbi na residência de *Omindarewá*²⁰⁹. O excerto abaixo parece corroborar a pressuposição da Dra. Lühning:

²⁰⁷ Ano provável de exibição desse programa televisivo. Esse documentário, segundo Angela Lühning, deu origem em especial ao filme *Brésiliens d’Afrique et Africains du Brésil*, com colaboração de Yannick Bellon, ORTF, 3h, França, 1975). Trata-se de um documentário raro que busca captar e evidenciar de forma significativa a onipresença da influência africana em especial no Nordeste do Brasil. Compõe-se de três episódios: o primeiro, Chegada à Bahia; o segundo, Viagem às fontes; e o último, Retorno à Bahia.

²⁰⁸ V. <https://hibridos.cc/po/rituals/terreiro-ile-ase-atara-magba/> Acesso em: 20 set.2023.

²⁰⁹ Angela Lühning é levada a essa conclusão graças, segundo a própria, ao documentário em homenagem a *iyálòrìṣà*, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PowR8233dOA>. Acesso em: 20 set.2023.

[...] Então, ainda de iaô, de cabelo curto, eu conheci meu Pai Fatumbi. O cabelo todo curtinho. Que *Obaràyí* ia ficar na casa dele e ficava no centro. Quando ele ia ao Rio. Eu era iaô e ficava com meu Pai. E o povo do Rio... é... era de *Omindarewa*. Agora ele levava algumas pessoas daqui (Silva, N. S., 2020c).

Entretanto, a aproximação entre ambos, efetivamente, só ocorre quando Cici já contava com 55 anos e Verger, 90, fora da roça do Candomblé, embora em espaço que favoreceria a incursão de Cici em terrenos da religião como jamais poderia ousar sequer imaginar se permanecesse nos limites físicos da sua comunidade religiosa. Mais precisamente, na residência do etnólogo Pierre Verger, no Engenho Velho de Brotas, hoje sede da Fundação homônima.

Por todo o ano de 1995, o último da vida de Pierre Verger, mas o do nascimento do primogênito de Marlene Jesus da Costa, Fabio Gabriel da Costa, Gabinho, além de trabalhar no levantamento de legendas de fotografias relacionadas à cultura afro-brasileira e contextos africanos correspondentes, revezava-se, com os demais poucos colaboradores, nos cuidados requeridos pelo então muito idoso Verger²¹⁰. O trabalho ali desenvolvido, não obstante breve, fê-la se apoderar da cultura dos *àwọn òrìṣà* teoricamente, aproveitando-se do conhecimento daquele ao qual se reporta hoje como “meu Pai Fatumbi”.

[...] comecei a trabalhar com pesquisa, meu pai começou a dar os livros pra eu conhecer as fotos, me dava o dicionário pra mim aprender e quando eu quer..., eu precisasse eu falasse com ele. Eu trabalhava de um lado, ele do outro. Eu sentadinha, perto dele. Ele trabalhava comigo, mandava eu escrever. Aí isso durou mais ou menos dois anos. Eu ainda fiquei um pouco, mas aí precisou digitalizar, porque não eram digitalizados. Aí começou a vir pessoas que sabiam trabalhar com isso, passaram por aqui com computadores. Eu comecei a trabalhar um pouco com computador, registrando as fotos, né? Aí foi quando veio outras pessoas. Aí criou-se aqui. Aí eu passei a definitivamente trabalhar aqui. **Mas a memória que me ensinou ninguém aí tem.** É porque ele dizia detalhes: ‘Cici isso aconteceu nesse momento. Cici isso aconteceu noutro.’ E ele quando mandava eu ir ler os livros porque, um livro muito bacana dele que você não conhece, chama 50 anos de fotografia. Ora, um homem que tinha 62.000 fotos, eu só conheci 11.000 (Silva, N. S., 2020c)²¹¹.

Após o falecimento de Verger, *Ègbón* Cici passou a ser reconhecida como uma porta-

²¹⁰ Em seu último ano de vida, Verger se viu vitimado por crises de erisipela, contando com o apoio também de Angela Lühning, do caseiro Antônio, Dione Baradel, Jorge e Negrizu. Segundo Lühning, a maior aproximação entre Cici e Verger, em relação ao trabalho com as fotos, ocorre a partir de meados do ano de 1995.

²¹¹ Conforme informações obtidas junto à direção da Fundação Pierre Verger, essa relação laboral da minha interlocutora com Pierre Verger durou bem menos que o período indicado por ela. Isso porque com esse trabalho ela passou a colaborar em julho de 1995, sendo que Verger viria a falecer em fevereiro de 1996. Desse depoimento, vale, também, ressaltar que, apesar de a minha interlocutora recorrentemente se reportar ao quantitativo de 11.000 fotografias, o trabalho em que atuou como auxiliar de Verger, como indicado no parágrafo seguinte à citação, compreendeu o legendamento de 3.700 negativos.

voz espiritual do etnólogo francês, tanto que a primeira incursão de Cici de *Òṣàlá* no audiovisual ocorreu em 1998, no documentário dirigido por Luiz Buarque de Hollanda e “conduzido” por Gilberto Gil: uma espécie de vídeo-biografia de *Pierre Verger: mensageiro entre dois mundos*, com 1h26min15 (Buarque de Hollanda, 1998).

O percussionista Luan Cleiton Badaró afirma que, antes mesmo de acompanhar a minha interlocutora tocando atabaque em uma das suas contações de história da cultura do Candomblé, conheceu-a graças àquele documentário. À época da gravação, *Ègbón* Cici ainda era recente na Fundação Pierre Verger, já que ali começara a atuar em meados de 1995. Contudo se mostra desenvolta diante da câmera e do entrevistador como se percebe até hoje.²¹²

Nesse documentário, em que Cici de *Òṣàlá* revela que, além de *babaláwo* e *OjuỌba*, Verger também detinha o cargo de *Ọjẹ*, chamam a atenção duas características intrínsecas à personalidade da minha interlocutora quando em diálogo com outrem: **(a)** discordar com doçura, retificando-nos sem soberba e arrogância; **(b)** apelar-nos ao senso da lógica para que encontremos em nós mesmos respostas aos nossos próprios questionamentos.

Assim, naquele documentário, Cici de *Òṣàlá* discorda polidamente de Gilberto Gil quando esse se refere ao *iṣan*, o instrumento ritual manejado pelos *Ọjẹ* visando ao controle dos ancestrais masculinos, como “varetas”. Já ao final do documentário, debate-se sobre a crença de Pierre Verger acerca de tudo aquilo que vivenciou em contato com os rituais nigerianos e afro-brasileiros. Cici de *Òṣàlá* é a única a discordar do ceticismo atribuído a Verger, mesmo que veladamente, pelos outros entrevistados, o qual se declara racionalista no próprio documentário, ao lembrar que o mesmo jamais deixara crescer a jaqueira que hoje vemos crescida na área frontal da antiga residência do etnólogo.

Minha interlocutora informa a Gilberto Gil que Fatumbi exigia que Antônio Carlos da Costa, o caseiro, contivesse o crescimento daquela planta, recomendando-lhe podá-la com frequência, pois que se transformada em árvore serviria como abrigo para as temidas *Ìyámi-Àjé*. Assim, indaga Cici de *Òṣàlá* a Gil: “se ele não acreditasse, ele mandava cortar?”. Angela Lühning ressalta particularidade em práticas e crenças de Pierre Verger, pois recorda que o mesmo consultava Ifá a cada início de ano para identificar o *òriṣà* regente do mesmo, como também realizava consulta oracular para algumas pessoas²¹³.

Para nós que com ela convivemos, Cici se reporta ainda hoje ao episódio em que

²¹² Identificada como “Ceci - arquivista”, no vídeo-biografia minha interlocutora depõe pela primeira aos 11min54, aparecendo em mais quatro momentos: às 43h44, 1h05m29, 1h07m25 e 1h12m15 do documentário.

²¹³ Informação obtida em 28 jun.2024.

Verger ao notar, em certa ocasião, chegando em casa, que as teias de aranhas que haviam em seu quarto foram destruídas pelo caseiro, repreendeu-o severamente. A repreensão se justificou, conforme Verger viria a explicar posteriormente a Cici, pelo fato de que a aranha apresenta uma história mítica de solidariedade em relação a *Òṣàlá*: em um momento, esse animal teceu o caminho para que o Grande Pai pudesse seguir caminhando. Para *Ègbón* Cici, portanto, a crença se revela mais em práticas e em comportamentos do que em palavras.

5.4. DE COLLODI²¹⁴ A VERGER: A ESCRITA COMO ARCABOUÇO ORAL DE CICI

A Cici leitora remonta à infância, quando recorda o primeiro livro que leu, mas que teve que “ler outras vezes pra entender”: Pinóquio²¹⁵, “muito grosso, preto e branco”. À tia Neli que lhe deu o livro de presente, respondeu: “Minha tia, ele é muito grosso”, diz Cici de *Òṣàlá* performatizando com voz infantil. Declara que gostava dos livros de espionagem e que leu as poesias de Federico García Lorca.

E no Rio de Janeiro, a Bahia também se fez presente para Cici mediante os livros. Mais precisamente os de Jorge Amado, os quais ela afirma ter lido: *Mar Morto*, *Tenda dos Milagres*, *São Jorge do Universo*, *Farda Fardão Camisola de Dormir*²¹⁶, à exceção de *Luz no Túnel*, *Albânia é uma festa* e *Subterrâneos da Liberdade*, porque era proibido.” Reporta-se a *Mao Tse Tung* e ao rio *Yangtzé* como sendo o *Rio Amarelo*²¹⁷. Afirma: “[...] Li muitos livros. Li *Tagore*²¹⁸, Li *Omar Khayyám*²¹⁹”, rios e autores, estes dois últimos, sobre os quais eu, particularmente jamais tinha ouvido falar (Silva, 2020d).

Provavelmente, Cici só daria conta de que o autor daquele livro que folheara num sebo carioca era Pierre Verger anos mais tarde, na Bahia, ou quem sabe, mais precisamente quando com o etnólogo começou a trabalhar em 1995. Afirma Cici de *Òṣàlá*: “Eu vou trabalhar com meu Pai Fatumbi por fotos da cultura afro-brasileira, mas eu pegava outros livros para ler. Ele me incentivava a ler” (Silva, N. S., 2020d).

²¹⁴ Pseudônimo do jornalista e escritor fiorentino Carlo Lorenzini, criador de “As aventuras de Pinóquio”.

²¹⁵ *Le avventure di Pinocchio: storia de un burattino*, romance escrito pelo italiano Carlo Collodi em Florença, no ano de 1883.

²¹⁶ Embora *Farda Fardão Camisola de Dormir* se encontre no rol de livros amadianos que minha interlocutora afirma ter lido antes de sua ida para a Bahia, trata-se de livro lançado em 1979, o que sugere que ela o leu quando já estava lá.

²¹⁷ Na verdade, são rios distintos. Ambos estão localizados na China, sendo que o *Yangtzé* é o maior rio do continente asiático, sendo chamado de rio Azul; enquanto que o rio Amarelo é a denominação popular daquele que ali se chama Huang He ou Huang Ho.

²¹⁸ Rabindranath Tagore (1861-1941), poeta indiano.

²¹⁹ *Ghiyath Al Din Abul Fateh Omar Ibn Ibrahim Al Khayyam* (1048-1131), poeta, matemático e astrônomo persa.

Desse modo, os livros legados por Verger passaram a assegurar centralidade na constituição da persona *Vovó Cici* e em suas relações com muitos que a procuram no Espaço Cultural Pierre Verger e fora dali, com o propósito de se enveredar em pesquisas que apresentam temáticas relacionadas ao Candomblé e as suas divindades. A ninguém deve escapar a magnitude dos legados bibliográfico e fotográfico que Pierre Verger legou à Bahia e, especificamente, ao Candomblé baiano de nação *kétu*.

Portanto, em tempos atuais, dos marcos ancestrais vinculados a Cici de *Òṣàlá*, emerge sobretudo a figura de Pierre Fatumbi Verger, de *Òrìṣà Ògiyán*, que contribuiu para potencializar em Cici o que já lhe era inato. Verger e o Espaço Cultural idealizado por Angela Lühning representaram meio para que a minha interlocutora alçasse voo em busca do ápice identitário que em tempos atuais lhe distingue de tantos outros sábios e de tantas outras sábias atreladas à história do Candomblé na Bahia.

Cici demonstra ser uma leitora crítica, que escapa à vala do analfabetismo funcional que há alguns anos macula a sociedade brasileira e que se encontra exarcebado pelo domínio, cada vez mais acentuado e exclusivo nos últimos anos, do nosso cotidiano pelas redes sociais, que exortam a linguagem fluida das abreviações, *likes*, *dislikes* e curtidas ornamentadas ora por *emojis* ora por *stickers*.

Mãe Cici sabe ler também porque percebe que os livros não são o único meio para expressão da escrita. Assim como se adequou à linguagem neutra, saudando todos, todas e todes, disponível, também, estaria aos *emojis* e aos *stickers*, se horas a mais tivessem seus dias para que dos significados desses se apropriasse. Face ao exposto, a escrita – em sua principal forma de expressão: os livros – não pode ser dissociada da história de vida de Mãe Cici.

Ao ser indagado sobre a que atribui a capacidade de transmissão oral de *Ìyá Àgbà* Cici, no modo como ela nos transmite as mensagens, se credita isso ao Candomblé ou uma característica inata da minha interlocutora, o percussionista Luan Cleiton Badaró afirma:

Acredito que uma coisa completa a outra. Vovó sempre foi bastante observadora a tudo e a todos e mantém o hábito da leitura até hoje. Toda essa internalização de vivências orais, literárias e com pessoas a faz ser uma senhora bastante culta e sábia. Sendo assim, bem articulada nas palavras e na forma que as transmite (Badaró, 2023).

Não à toa, pensando nessa Cici leitora, subintitulei o primeiro capítulo desta tese com frase recorrentemente acionada pela minha interlocutora ao se reportar a *Èṣù*, “*Èṣù* é o mais humano dos orixás”, portanto, como nos apresenta, *ipsis litteris*, Pierre Verger (Verger, 2018,

p. 82). Ou seja, a evidenciar que a oralidade em Cici de *Òṣàlá* não se encontra dissociada da leitura nem tão pouco da escrita. Isso porque, a exemplificar, da leitura de Verger, Cici recorre à escrita como demonstra a figura do manuscrito algumas páginas atrás neste capítulo, reelaborando os contos a serem por ela transmitidos oralmente.

5.5. EXPRESSÃO HUMANA DO BAOBÁ: CICI DOUTORA *HONORIS CAUSA*

A escrita é uma coisa, e o saber, outra. A escrita é a fotografia do saber, mas não o saber em si. O saber é uma luz que existe no ser humano²²⁰. A herança de tudo aquilo que nossos ancestrais vieram a conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitiram, assim como o baobá já existe em potencial em sua semente.

Tierno Bokar Salif
(Hampaté Bâ, 2010, p. 167)

A epígrafe acima atribuída ao tradicionalista malinês Tierno Bokar Salif introduz o capítulo “A Tradição Viva” escrito pelo seu discípulo e herdeiro intelectual, Amadou Hampaté Bâ. Parece-me muita apropriada no sentido de tentarmos apreender os vários elementos que contribuem para a performance oral demonstrada pela sábia anciã. Bem como para nos levar a refletir que embora recorra à leitura e à escrita, a oralidade em Cici de *Òṣàlá* emerge como reflexo desse saber que lhe é inato e que lhe emerge como um legado ancestral.

Trago à tona a referida epígrafe para demonstrar que à semelhança do que ocorre no Mali e em outras comunidades africanas, no Brasil a apreensão do baobá, em consonância com o extenso universo simbólico e polifônico dominado pela árvore, como elemento fortemente associado aos sábios e anciãos. Daí um dos *card* de divulgação da cerimônia de concessão, pela UFBA, do título de Doutora *Honoris causa* a Nancy de Souza e Silva, associá-la ao baobá (**figura 64**), como na prática viríamos ocorrer meses depois, no carro abre-alas da Escola de Samba Estrela do Terceiro Milênio.

²²⁰ No original “homem”.

Figura 64 – Card cerimônia concessão outorga título Doutora *Honoris causa* a Ìyá Àgbà Cici



Fonte: Abralic

A cerimônia para a outorga do título de Doutora *Honoris causa* a Cici de Òsàlá ocorreu na tarde da quarta-feira, 12 de julho de 2023, no mais nobre salão da UFBA. Não haveria, portanto, dia (quarta-feira) nem data (12) melhores para a minha interlocutora ser reconhecida pela Academia por tudo que já fez e vem fazendo para pesquisadores das várias áreas do conhecimento (**figura 65**).

Figura 65 – O Reitor da UFBA, Paulo Cesar Miguez de Oliveira, conferindo o título de Doutora *Honoris causa* a Nancy de Souza e Silva, sob os aplausos do Prof. Henrique Freitas e da Profa. Denise Carrascosa



Fonte: Ulisses Ossoduro

Como publiquei à época no Instagram, “*Şàngó*, o Senhor das quartas-feiras, o que responde pelo número 12, Senhor da Justiça, dá a Cici o que é de Cici: Doutora que sempre foi de fato, agora é direito!” E agora complemento: não haveria mês (7) nem ano ($2+0+2+3=7$) melhores para aquele evento, vez que o 7 é número que se atribui a *Èṣù*, o que confere vida à própria vida, não apenas pelo movimento como pelo dinamismo que propulsiona e propicia a todas as coisas e a todos os seres.

Já nomeada Doutora *Honoris causa* pela Universidade Federal da Bahia, Cici foi convidada para proferir aula inaugural pública do semestre dos cursos de Mestrado e Doutorado em Literatura e Cultura no Instituto de Letras da UFBA, com o tema “a presença de ancestrais na literatura negra brasileira” (figura 66).

Figura 66 – Card-convite para aula inaugural do semestre 2023.2 cursos pós-graduação em Literatura e Cultura do Instituto de Letras da UFBA.



Fonte: [@denise_carrascosa](https://www.instagram.com/denise_carrascosa/)

Na segunda década do século XXI, Nancy de Souza e Silva se torna, assim, um exemplo vivo do processo de mudanças vivenciado pelo ensino superior no Brasil e que resultam das políticas afirmativas que foram implementadas no Brasil no início do século. Políticas que reverberam sobretudo as pautas do movimento negro brasileiro desde fins dos anos 1970.

Em síntese, políticas públicas que vêm assegurando não apenas o acesso, mas a permanência, ao ensino superior, em seus segmentos discente e docente, da população afro-

brasileira e que têm contribuído se não para por fim, minimizar o monopólio do eurocentrismo acadêmico que historicamente permeou (e ainda permeia) o ensino universitário no país.

Daí a importância de reverenciarmos os que vieram antes de nós e disso convenceremos os mais jovens, mediante os quais os nossos ancestrais devem sobreviver, conforme a lógica que permeia o Candomblé baiano, não obstante os embates atemporais porventura verificados entre afro-tradicionais e afro-contemporâneos. Vivenciamos reverberações ancestrais aos sermos beneficiados por ações daqueles que nos sucederam com os quais não necessariamente convivemos.

Cici de *Òṣàlá* reverencia os que lhe antecederam não apenas previamente a cada contação de histórias, mas cotidianamente quando afirma rezar por todos: pelos que se foram e pelos que aí estão. Reverencia os que se foram encomendando, anualmente, missas católicas em memórias daqueles que de sua memória não desaparecem, em uma demonstração não de subserviência aos dogmas católicos, mas de perceber ali uma linguagem que os de outrora reconheceriam visando ao apaziguamento espiritual.

5.6. DE VOLTA AO COMEÇO: 50 ANOS DEPOIS, O RETORNO À ITAPARICA

Ègbón Cici de *Òṣàlá* declara que fora da roça de Candomblé, o *òrìṣà* só a pegou no *Gantois*, por ocasião do ritual de oferta de *èbò* – pronuncia-se “êbô” (não confundir com *Èbò* - pronuncia-se “ébó”), o milho branco ofertado a *Òṣàlá*, quando o recebeu das mãos da *Ìyálòrìṣà* Carmen, em ritual realizado naquela roça de Candomblé anualmente sempre às primeiras sextas-feiras de todos os anos; no *Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àfònjá*, numa quarta-feira, enquanto saudava *Ṣàngó*; e mais recentemente no Terreiro *Tuntun Olukotun*, quando ali retornou, depois de 50 anos, conduzida por mim, Ekedy Sinha, pelo *Ògá* Hernandes Santos Souza e pela filha Marlene, em 20 de março de 2022 (**figura 67**).

Figura 67 – *Ìyá Àgbà* Cici ladeada pela *Oya Igebé do Tuntun Olukotun Ana Maria, Ìyálòrìṣà do Ilẹ̀ Àṣẹ̀ Omi T’Ògún*, à direita; e pela *Ìyálàṣe do Tuntun Olukotun Nadira*, à esquerda



Foto: o autor

Na tarde do domingo daquele 20 de março, Cici reencontrou ali o agora *Babaégún* do outrora *Alágba* Roxinho, que a recebeu junto com seu pai de santo *Obaràyí* cinquenta anos atrás, previamente à sua iniciação. Sentados sob uma mangueira, próximos ao *Lésànyìn*²²¹, einos que surge o *Babaégún Ojotoire*²²² que vem nos saudar e saudar Cici especificamente. Com a voz gutural típica aos ancestrais masculinos, o *Babaégún*, graças à tradução do *Òjẹ* e *Sobalójú*²²³ Miguel Roque Filho, identifica-se e informa que dançará em homenagem a Cici, levando-a a um copioso pranto. Assim, sob forte emoção, presenciamos Cici ser tomada pelo *òrìṣà*, enquanto o *Babaégún*, num átimo, desaparece de nossas vistas.

Aos 84 anos, completados em 2 de novembro de 2023, os fios grisalhos se abundam à cabeleira, mas não a dominam completamente, mesclando-se a fios que ali persistem sob a cor da noite. Entretanto, parecem confirmar o vaticínio do *Bàbálórìṣà* Balbino Daniel de Paula quando consultou o *erindínlógún*, “no décimo oitavo dia ou no vigésimo dia” depois que ela despertou do estado de erê em que se manteve por dezessete dias como lembra até hoje:

²²¹ Espaço comumente assim ou *Bàlẹ̀* chamado. Trata-se do “espaço privado onde só os iniciados em último grau, os *Òjẹ̀*, têm acesso. [...], onde se encontram os ‘assentos’ individuais de alguns *Égún-àgbà* e o grande ‘assento’ coletivo, o *Òpá-kòko* ao pé do qual se encontra o *ojúbo* (Elbein dos Santos, 1975, p. 133).

²²² Essa identificação me foi repassada posteriormente, em 05/08/2023, via *WhatsApp*, pelo *Òjẹ̀ Tuntun* Fernando Souza, irmão biológico de Hernandes Souza, que não estava presente naquela ocasião, mas com o qual mantenho contatos esporádicos, de modo que para ele não sou um completo estranho, o que me facilitou dirimir dúvidas ou obter informações durante o processo de escrita.

²²³ Cargo hierárquico da Casa de *Sàngó*.

No décimo oitavo dia ou no vigésimo dia, ele fez um jogo de *ìyàwó* pra mim. Aí eu me lembro que ele disse: ‘Sua vida vai começar a mudar quando a sua cabeça começar a ficar branca.’ Eu me lembro muito bem que eu virei pro meu Pai de Santo e disse assim: ‘Ora, eu faço orixá com 30 e tal idade, 32, 33 - eu não me lembro agora -; e o senhor me diz que a minha vida só vai mudar quando o meu cabelo tiver ficando branco.’ Ele virou-se pra mim e disse assim: ‘Eu não posso dizer o que você quer ouvir, eu só posso dizer o que o *òriṣà* está me falando’ (Silva, N. S., 2020c).

Ìyá Àgbà Cici não lembra exatamente quando lhe chegaram os primeiros fios brancos. Entretanto, mostra-se convicta quando declara que a sua vida começou a mudar quando lhe chegou “a primeira pesquisadora” (Angela Elisabeth Lühning) que “senta junto dela” e “começa a lhe fazer perguntas”. Isso no início dos anos 1980, quando ela contava metade da idade que tem hoje. Portanto, encontros ou reencontros ancestrais tendo o Candomblé baiano como palco?

5.6.1. A Poderosa voz ancestral de Cici de *Òṣàlá*

De Ademar a *Obaràyí*, passando por Verger e por todos aqueles que ela considera Pai em virtude do cargo que ocupam no Candomblé baiano, seja *Kétu*, angola ou *djèdjè*, Cici de *Òṣàlá* tem muitos pais. Ao menos em relação a dois deles, ela nos resta como uma importante voz para que as memórias de ambos não sucumbam apesar das adversidades.

Pois a afro-tradicional Cici de *Òṣàlá* se tornou um fenômeno do mundo virtual, assegurando que sua voz e sua performance desconheçam barreiras geográficas e, certamente, temporais. Escrevo estas palavras quando a contemporânea Cici de *Òṣàlá* alcançou 100 mil seguidores no *Instagram*, convertendo-se numa poderosa voz contra o etarismo que permeia a sociedade brasileira. Numa poderosa voz contra os que temem o envelhecimento de seus corpos.

Cici de *Òṣàlá* porta a voz e é porta-voz da ancestralidade porque quando reverencia àqueles que já se foram lançando água ao solo quando deles e delas se reporta em suas narrativas, oferecendo-lhes previamente, também, não raro, um pouco do alimento e da bebida que degusta, conduz-lhes ao presente, ao nosso convívio.

Desses ancestrais que orbitam em torno da memória da *Ìyá Àgbà* Cici de *Òṣàlá*, Pierre Verger passou a assegurar prestígio no culto comunitário até então restrito aos poucos e genuínos grupos familiares itaparicanos. Isso porque desde 2005 se incorporou ao elenco de ancestrais divinizados “nascidos” no Brasil, passando a ser cultuado como *Babá Efunladê*²²⁴

²²⁴ Assim grafado por Caputo (2011, p. 677-678). No entanto, Barabô (2009, p. 230-231) grafa *Babá Funladê*. O

(figura 68) no *Ilé Bábá Egún Isẹ Ówó*, barracão de culto específico para os ancestrais masculinos construído aos fundos do barracão principal do *Ilé Àşẹ Òpó Áganju*. Ali, junto ao *ìgbàlè*, casa dos ancestrais *Egún*, temos uma edificação assim identificada: *Jú oròrì – Bábá Fatumbi – Memorial Pierre Verger* (Santos, 2016).

Figura 68 – *Ìyá Àgbà Cici* reverenciado *Bábá Funladê*, no *Ilé Àşẹ Òpó Áganju*, em janeiro de 2005.



Foto: Dadá Jaques

Hoje, certamente, sob a guarida de toda a família *funfun*, da qual ambos descendem ancestralmente, o Doutor *Pierre Edouard Leopold Verger* saúda a Doutora Nancy de Souza e Silva! *Fatumbi* saúda a *Qtun Ìyá Ilé fun*²²⁶. Orgulham-se a *Omọ Òşàlá Dulce Coelho da Silva*, o *Omọ Şàngó Ademar de Souza e Silva* e o *Omọ Òşùmàrè Fábio Gabriel da Costa*, o neto que partiu bruscamente aos 17 anos. A *Omọ Ode Ziza* diz que melhor história não poderia haver para aquela menininha que até hoje guarda o que ela contava.

culto ocorre anualmente em janeiro. “Quando os parentes de meu Pai [*Obaràyí*] vêm da Ilha”, diz Mãe Cici, evidenciando ser o culto de *egúngún* restrito a um corpo sacerdotal específico. Como menciona e, utilizando foto de Dadá Jaques, demonstra Caputo (2011, p. 678), as vestes sagradas de *Bábá Funladê*, doadas, segundo a autora, por Gisèle Cossard Binon, *Omindarewa*, trazem as cores (branca, azul turquesa e prata) e insígnias (pilão, espada, escudo) de *Òşàògìyán*, *Òrişà* de *Fatumbi* (v. também: Barabô, op. cit., *idem*).

²²⁵ Na foto: *Ìyá Àgbà Cici*, *Ìyálàşẹ Nininha*, *Ìyá kékeré Rosa*, *Bàbálórişà Balbino*, *Ògá Nitinho*, *Òjẹ Budijó* e *Ìyálórişà Omindarewa*. Segundo o *Mógbà* Dadá Jaques, autor da foto, essa foi a primeira vez que o *Bàbáegún* de Pierre Verger apareceu.

²²⁶ Cargo específico da Casa de *Òşàlá*.

REFLEXÕES FINAIS: AS VÁRIAS FACES DA HISTÓRIA DE VIDA DA ÌYÁ ÀGBÀ CICI

[...]
Nada do que fiz,
por mais feliz,
está à altura do que há por fazer
[...]²²⁷

(Cícero; Nogueira, 2015)

Ao longo do trabalho de campo para coletar as informações que resultaram nesta tese consegui por em prática muitas das ações que idealizei a partir de ideias que geralmente me cooptam no breu das madrugadas. A escuridão que apaga e silencia o dia continua a propiciar que eu mergulhe em meus abismos interiores, onde encontro a criatividade que me impregna a vida.

Entretanto, não logrei êxito em realizar várias das ações idealizadas. Uma delas, oferecer como melhor produto desta tese não um artigo acadêmico, mas um produto audiovisual que retrataria a existência de três mulheres - Cici, Lala e Marlene - em torno da figura de Fábio Gabriel da Costa - Gabinho, o menino-elo entre essas mulheres que se encontraram em Salvador: a carioca, a alemã e a baiana.

Embora a *Ìyá Àgbà Cici de Òṣàlúfón* tenha, ao segundo dos netos que lhe chegaria pelas vias do afeto, a mim se reportado desde 2015, durante nossas conversas quando eu realizava a pesquisa de campo para o Mestrado em Antropologia, confesso que não apreendi a significância daquele momento. “Nenhum dado deve ser menosprezado por mais insignificante que pareça”, recomendava-nos uma das docentes do Mestrado em Antropologia, não me recordo mais qual, quando eu e outros colegas estávamos prestes a iniciar o trabalho de campo.

Apesar de, à época, não considerar insignificante o relato da minha interlocutora acerca do saudoso neto, faltavam-me ainda Thompson (1992) e Bom Meihy (2012), que recomendam o exercício da “escuta atenciosa” dos nossos interlocutores. No caso da *Ìyá Àgbà Cici*, considerando o espaço que lhe é reservado para trabalhar no Espaço Cultural Pierre Verger, menosprezei (pois à época esse eu acreditava que já o tivesse!), o “olhar antropológico” ao qual se refere Oliveira (1996).

Pois, a princípio, qualquer olhar, por mais desatento que seja, não deixa de enxergar as

²²⁷ [Sem Medo Nem Esperança" por Gal Costa. Show Estratosférica, 2015.](#)

várias pipas, misturadas a bandeirolas juninas, que se encontram suspensas sobre aquele pedaço do espaço cultural onde Cici de *Òṣàlá* trabalha (**figura 69**). Se padecem o olhar e o ouvir, padece, por conseguinte, o escrever, comprometendo-se, portanto, a eficácia do tripé que alicerça o trabalho do antropólogo (Oliveira, 1996).

Figura 69 - *Ìyá Àgbà* Cici em seu cotidiano espaço de trabalho



Elaboração: Laura Mattiello

Àquele momento, não considerei insignificante o relato da *Ìyá Àgbà* Cici de *Òṣàlúfón*, apesar de não absorvê-lo, pois ao relato se seguiu um copioso pranto. Disse-me ela que era hábito de Gabinho quando chegava ao Espaço Cultural Pierre Verger: “vinha, entrava pelo mato. Chegava nas minhas costas, me abraçava e dizia: ‘Vovó, te amo eternamente’” (Silva, 2021g).

Ao iniciar o processo de interlocução com a *Ìyá Àgbà* Cici, Gabinho reemergiu como um marco referencial: “quando Gabinho nasceu [13 de fevereiro de 1995], eu já cuidava de meu Pai Fatumbi [há bem pouco tempo, é verdade, se considerarmos o tempo institucional, mas já cuidava]”. Em momento anterior, em 20 de fevereiro de 2021, disse-me ela: “[...] E quando eu vi Gabi, meu neto, soltando arraia, lembrava da minha infância.” Soube, portanto, “o que mantém” e “porque mantém” as pipas no Espaço Cultural Pierre Verger.

Gabinho, portanto, atuou como mote, em muitos momentos das nossas conversas, para

que a *Ìyá Àgbà Cici* de *Òṣàlúfón* se predispuesse ao trabalho da memória, refazendo momentos do seu passado. Não raro, quando ao neto se reportava, caía em pranto copioso, inclusive quando entoava cânticos para *Òṣùmàrè*. A última vez, inclusive, ocorreu quando minha interlocutora estava ao lado de Ekedy Sinha e de Cláudia Barreto, apondo o *òjá* no baobá da UFBA, em 15 de março de 2023 (**figura 70**). Após entoar o cântico abaixo: “*Lé’lé mo rí ó ràbàtá, lé’lé mo rí Òṣùmàrè ó, Òṣùmàrè wàlé’lé mo rí Òṣùmàrè*”²²⁸, mencionou o vínculo daquela árvore com *Òṣùmàrè*, caindo em pranto quando declarou se tratar do *òriṣà* do neto, deixando-nos inconcluso o relato em virtude da voz embargada pela tristeza.

Figura 70 – Cláudia, *Ìyá Àgbà Cici*, *Ìyá Àgbà Sinha*, o baobá e o *òjá*, campus Ondina, UFBA, 15/03/2023



Foto: O autor

Gabinho se aproximou de vez de mim (ou eu dele, não sei!) quando a mãe biológica Marlene Jesus da Costa, em algumas das vezes em que transcorri todo o dia na residência da família no bairro do Acupe de Brotas, resolveu abrir a “mala das memórias”, com vários álbuns fotográficos. E assim, os relatos me foram chegando espontaneamente, no tempo do campo, como a Antropologia nos ensina. A cada foto, um fato: ora lembrado por Marlene, ora lembrado por Cici. Com o tempo, até os introspectivos irmãos Kayanara Leeb e Kaike Alabi me trouxeram (e trazem até hoje) fatos envolvendo o irmão, como se estivessem dialogando com um velho conhecido familiar.

²²⁸ Grafia apresentada por Oliveira (1997, p. 89), que nos apresenta a seguinte tradução: “Ele está sobre a casa, eu vi, ele é imenso (gigantesco). Ele está sobre a casa, eu vi, é Oxumarê. Oxumarê está sobre a casa, eu vi Oxumarê.”

Outros fatos se sucederam fazendo com que Gabinho me cooptasse definitivamente, convencendo-me a levá-lo para os limites da minha morada, onde lá esteve, por muito tempo, emoldurado (**figura 71**), a velar o sono da *Ìyá Àgbà Cici de Òṣàlífón* nas noites em que ela dormia por lá. Hoje, uma das mais belas fotos daquelas que eu coletei da “mala de memórias” de Marlene se encontra na sala da casa da família, mostrando um garoto que se faz belo sobretudo pelo olhar: o olhar de quem passou pela Terra e deixou árvores plantadas, um rastro de afeto.

Figura 71 – Fábio Gabriel da Costa (Gabinho)



Fonte: Arquivo pessoal de Marlene Jesus da Costa

No entanto, por não obter êxito em realizar o audiovisual que idealizei é que afirmo “que nada do que fiz, por mais feliz, está à altura do que há por fazer!”, pois seria imprescindível e lógico contar com a participação das três mulheres que Gabinho uniu para sempre. Contudo, não obstante as outras duas concordarem e, se num primeiro momento, a mãe biológica, Marlene Jesus da Costa, concordou, veio a declinar num instante posterior, o que me fez renunciar ao projeto.

E por que um audiovisual como melhor e principal produto desta tese? Porque não concebo outro que mais adequadamente se coadune com o tema da pesquisa. Jamais a escrita, por mais hábil que seja o escritor, conseguirá retratar o que cada indivíduo, ao seu modo, visualiza e ouve. Muito pelo contrário, a escrita nos condiciona a enxergar e a sentir o mundo sob a ótica de outro.

Embora dessa lógica não escape igualmente as produções visuais, qual a melhor forma de celebrar alguém que se notabiliza pela voz, pelo olhar, pelas expressões corporais, pela oralitura, enfim? Não obstante a profusão de materiais audiovisuais já disponíveis com e sobre a *Ìyá Àgbà Cici de Òṣàlífón*, esse lhe traria à tona uma importante face da história de vida dela.

Embora Marcus Felipe Lühning detenha a primordialidade entre os netos que viriam a ser gerados, é Gabinho, no entanto, que mais e melhor ilumina o ser avó. Torna-se mote, por isso, também, nestas reflexões finais, para que eu me reporte à formação das identidades que perpassam a persona da minha interlocutora, inclusive a de *Vovó Cici*. Busquei evidenciar e aqui buscarei reforçar que as identidades que lhe orbitam, embora tenham se favorecido, não emergiram em decorrência natural do avanço das idades cronológicas e iniciáticas.

Até o dia 23 de setembro de 2023, já na iminência de concluir esta tese, quando Pai Bira de *Şàngó* me telefonou para comentar sobre a mensagem que me foi passada um dia antes, em que me esclareceu em qual ano minha interlocutora teria retornado ao Rio de Janeiro depois que passou a residir em Lauro de Freitas, desde que realizou a obrigação de 1 ano de iniciada, o termo *ęgbómi* predominava por todo este texto, a começar pelo título, sendo usado para identificar a *Ìyá Àgbà Cici de Òşàlúfón* em várias partes do mesmo.

Graças aos esclarecimentos que me foram repassados por aquele *bàbàlòrìşà* em relação ao termo *ęgbómi*, em virtude de ele perceber, como admitiu, eu utilizá-lo vez por outra em relação a Cici de *Òşàlá*, embora na maioria das vezes eu a trate como “Mãe Cici”, sentindo-se confortável em me falar, como reconheceu, passei a adotar o termo *Ìyá Àgbà*. Só então tomei noção do equívoco do termo até então utilizado, embora massificado, entre *outsiders* e até mesmo por iniciados do Candomblé que cumpram a obrigação dos 6 ou 7 anos em relação aos que já cumpriram essas obrigações há bem mais tempo, para identificar ou se reportar a pessoas do Candomblé de nação *Kétu* da estatura religiosa da *Ìyá Àgbà Cici* e mesmo em relação àquelas que apenas tenham cumprido a obrigação de sete anos.

Como visto, lancei ao centro da hipótese apresentada na parte introdutória deste trabalho, a identidade “vovó”. Como se sabe, uma identidade mais secular que religiosa; mais cristã que iorubana, embora conserve semelhanças epistemológicas em um e outro campo. A opção por atrelar ali essa “identidade” à *Ìyá Àgbà Cici de Òşàlúfón* se deu porque se trata daquela pela qual (ou a partir da qual) ela vem se notabilizando desde os anos 1990 e que lhe emergiu graças ao processo de oralidade que a vem propulsionando desde então, em torno da qual as demais identidades orbitam. Embora nenhuma dessas identidades a identifiquem, a contento, isoladamente.

A informação do *bàbàlòrìşà* Ubirajara Gomes da Silva, Bira de *Şàngó*, veio, portanto, como resposta ao que configurou o objetivo específico desta tese: identificar em que consiste a ipseidade de Cici de *Òşàlá* em relação aos demais mais velhos e mais velhas do Candomblé baiano de nação *Kétu*, embora a aproxime de outros e outras de outrora que pela Bahia passaram, a exemplo da *Ìyá Àgbà Cidália Soledade, Omọ Ìròkò*; e do *Bàbá Àgbà Agenor*

Miranda Rocha, *Ọmọ Ọ̀ṣàlá*.

Observando comentários direcionados à *Ìyá Àgbà Cici de Ọ̀ṣàlúfón* no seu perfil no *Instagram*, percebo algumas pessoas a ela se dirigirem como *Àgbà*, assim como o fazem pessoas do Candomblé quando a encontram pessoalmente e como eu testemunhei algumas vezes. De modo que há evidências de que o campo legitima minha interlocutora enquanto emblema da oralidade dos tempos atuais, levando em conta critérios como ancestralidade e senioridade, os quais se mostram imbrincados pelo elemento memória.

A partir do ensinamento de Pai Bira de *Șàngó*, constato que, se por um lado se massificam termos relativos aos níveis hierárquicos atribuídos no âmbito do Candomblé, *ẹgbón* é um desses níveis e, por conseguinte, *ẹgbómi*, propagando-se inadequadamente como pronomes de tratamento; por outro, questiono até que ponto esse processo não persiste em virtude da complacência das próprias lideranças religiosas, quando veem esses termos serem utilizados sem critério algum pelo mundo secular.

A não ser que se encontrem nos limites das roças de Candomblé que lideram ou integram, os mais sábios e as mais sábias se eximem de atos correicionais (e isso fazem quando creem que vale a pena, por comentários que já ouvi de alguns desses mais velhos), uma vez que o posto e o lugar que ali detêm em nada são abalados por inadequações pronominais ou substantivas adotadas pelo mundo secular ou dificuldade de compreensão dos “bem” mais novos, mesmo nos limites da própria roça.

Contudo, reproduzidos em meios ou por meios seculares, como a imprensa, assegurando, por isso, veracidade a esses equívocos, se não compromete, confunde-se a história acerca desses líderes religiosos. Sobretudo em tempos atuais, em que os meios de imprensa gozam do alcance propiciado pelas novas tecnologias de informação e propagação. Exemplo foi a matéria rasa do G1 por ocasião da concessão do título de cidadã soteropolitana à *Ìyá Àgbà Cici de Ọ̀ṣàlúfón*, em março de 2022, assim intitulada: “Homenageada na Câmara de Vereadores, **Ialorixá** Vovó Cici recebe título de cidadã soteropolitana”²²⁹ (O destaque é meu).

O fato evidencia que não obstante o Candomblé e suas lideranças religiosas assegurarem espaço hoje em seções da imprensa que não mais a policial, ainda não contam com o comprometimento de muitos repórteres na realização de uma pesquisa mínima antes da publicação da matéria. Desse modo, não só maculam a credibilidade dos veículos aos quais se vinculam, como a do material jornalístico que estão legando à posteridade acerca da nossa

²²⁹ Disponível em: <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2022/03/23/homenageada-na-camara-de-vereadores-ialorixa-vovo-cici-recebe-titulo-de-cidada-soteropolitana.ghtml>. Acesso em: 28 set.2023.

história, o qual, no entanto, poderá vir a servir como fonte futura para muitos pesquisadores. No âmbito do Candomblé baiano, com suas complexas estruturas hierárquicas, a pesquisa carece ser a mais acurada possível, uma vez que há limites hierárquicos e espaciais para o uso dos substantivos ali acionados.

Embora haja aí uma noção ampliada de parentesco que, não raro, encontra limites no mundo familiar secular, sujeitam-se à lógica interna das relações tecidas e mantidas no interior das comunidades, nessas individualmente e dessas em relação a outras. São muitos os pais, os tios, as mães e as tias, os irmãos e as irmãs. Para Ekedy Sinha e para o *mógbà* Dadá Jaques é “Mãe Cici”; para o *àlágbé* Iuri Passos, é “Tia Cici”. Para Pai Bira de *Şàngó*, “minha irmã Cici”. Diferentes formas de substantivar a *Ìyá Àgbà* Cici que se coaduna àquela que pela qual se notabilizou secularmente a auto-declarada contadora de histórias: Vovó Cici.

São identidades que nela emergem em virtude da senioridade, especificamente. E como aludi no corpo da tese, que nela se dá, em tempos atuais, duplamente: em termos iniciáticos e em termos cronológicos. Necessariamente nessa ordem. Contudo, as constituições identitárias se alimentam das diferenças, pois identidade e diferença se retroalimentam (Silva, T. T., 2007). Assim, o esforço da pesquisa, orientou-se no sentido de identificar como e por que a Mãe Velha Cici se diferencia de outras Mães Velhas e outros Pais Velhos do Candomblé, já que a rigor todos preenchem o requisito da senioridade.

“Eu estou trabalhando”; “Eu trabalho”; “Eu vou trabalhar”, eram expressões que me habituei a ouvir da *Ìyá Àgbà* Cici de *Òşàlúfón* todas as vezes em que com ela estive, dirigidas a mim e a outros. Seu trabalho se dá primordialmente por meio da e pela memória. Ajusta-se, exemplarmente, portanto, à assertiva de Ecléa Bosi quando define a memória como trabalho, em virtude de que lembrar mais que reviver, é “refazer, reconstruir, repensar com ideias de hoje, as experiências do passado” (Bosi, 1979, p. 17).

Desse modo, a *Ìyá Àgbà* Cici trabalhou comigo quando me pegou pelas mãos e me conduziu ao seu passado, reconstruindo-nos: o seu passado para nós e nós em nosso presente. Em virtude da modalidade de entrevista biográfica adotada, permiti que a *Ìyá Àgbà* Cici de *Òşàlúfón* se sentisse livre para remontar a épocas e enveredar por espaços do passado que bem quisesse e entendesse. E embora a minha escuta tenha sido atenta, como recomenda Thompson (1992), não foi passiva.

Os antropólogos afirmam que etnografia se aprende fazendo. Parece-me que pesquisas que optem pelo método da História de vida, também. Pois o tema deve não apenas direcionar a escolha do método como esse deve se permitir ao peneiramento a partir da gama de relatos obtidos, de modo que esses se mostrem alinhados ao tema. Desse modo, releguei, dentre

outros, os relatos da minha interlocutora acerca dos fatos pitorescos que ela rememora envolvendo familiares, sobretudo o pai.

Spindola e Santos (2003), apoiando-se em Norman Kent Denzin, pontuam a diferença entre as terminologias *life story* e *life history*, enquanto modalidades de estudo em abordagem qualitativa. Em síntese, as autoras afirmam que a *life story* se propõe a obter o relato da história de vida “contada pela pessoa que a vivenciou”, sem carecer que o pesquisador confirme a autenticidade dos fatos; enquanto que a *life history*, impõe “o estudo aprofundado da vida de um indivíduo ou grupo de indivíduos”, o que implica que além da própria narrativa de vida, o pesquisador vá em busca não apenas de documentos, como de testemunhos de parentes e entrevistas com pessoas que conhecem o interlocutor principal da pesquisa. (Spindola; Santos, 2003, p. 121).

Como se pode depreender, fiz a opção pela segunda modalidade, pois fui em busca de documentos, fotografias, testemunhos de parentes e entrevistas que conhecem a *Ìyá Àgbà Cici de Òṣàlúfón*, embora o resultado tenha sido bem aquém do pretendido. Era ideia buscar registro do batismo junto à Igreja de São Francisco Xavier, assim como registros escolares porventura conservados pela Escola municipal Francisco Cabrita, onde Cici estudou o primário e teve suas primeiras aulas de canto, como rememora. Ainda, registros trabalhistas da mesma no Liceu de Artes e Ofícios onde trabalhou, bem como recuperar iconografias dos cinemas frequentados por ela. Como nem sempre querer é poder, o pragmatismo me impõe encerrar essa história por aqui.

O cotejamento das informações é um processo indispensável visando a valorizar os relatos orais como fonte histórica, sobretudo quando nesses e desses relatos emergem outros indivíduos. Não se trata de irmos em busca de correções dos relatos dos nossos interlocutores, mas robustecê-los recorrendo à memória dos outros envolvidos porventura citados. Trata-se, sobretudo, de respeitar as memórias desses outros.

Assim percebi ocorrer quando a *Ìyá Àgbà Cici de Òṣàlúfón*, atendendo, por meu intermédio, ao pedido do irmão Bira, relatou-nos como o conheceu e como se procedeu a vinda de ambos em ônibus do Rio de Janeiro a Salvador em 1972. Detalhes esquecidos por ele, lembrados por ela e vice-versa. Quanto aos personagens que conheceram ainda no Rio e faziam parte do círculo íntimo de ambos, minha interlocutora sempre se refere àqueles indicando os cargos que os mesmos ocupavam na Marinha do Brasil. Ouvindo Pai Bira de *Şàngó*, que à época era militar ativo vinculado à Marinha, revi-lhes os postos de trabalho.

Apreendi, portanto, a complexidade de se trabalhar com o método Histórias de Vida. Exige predisposição do pesquisador para essa viagem de retorno ao passado, desnudando-se

das amarras ideológicas e políticas do presente, de modo a compreender melhor o contexto sócio-político e cultural de onde emergem os nossos depoentes. Também a predisposição para ir em busca de outras fontes que não apenas a memória dos interlocutores. Caso contrário corremos o risco de produzirmos trabalhos que não passem da seara rasa da opinião ou do precipício dos achismos.

Portanto, o processo de escuta implica bem mais que o mero ouvir e o mero transcrever. Se assim for, corre-se o risco de lançarmos a credibilidade oral de nossos interlocutores à vala do menosprezo. Logo, a escuta deve ser não só atenta, como responsável, pois que além de atenção, exige discernimento crítico da parte de quem ouve os relatos.

Em tempos de massificação de meios tecnológicos, outra ameaça compromete a credibilidade das nossas fontes orais como Cici de *Òṣàlá*. É o oportunismo-aventureiro de quem se propõe a se utilizar de elementos midiáticos como o baobá, por exemplo, em relação aos quais, no entanto, sanguessugas orais nada mais pretendem que apenas quantificar, não qualificar, o rol das próprias produções audiovisuais. Refiro-me, especificamente, aos responsáveis pela produção do qualificado mini-documentário “Vovó Cici: baobá das letras”²³⁰. Por 1 minuto e sete segundos (a partir do décimo minuto) se exhibe ali a figura de uma sumaúma (*Ceiba petandra*) atrelada à fala de Cici de *Òṣàlá* se referindo ao baobá que conheceu quando de sua viagem ao Benin, que como se percebe na **figura 72**, trata-se de espécime vegetal que em nada se assemelha à exibida na citada produção audiovisual.

Figura 72 – Palácio de Dassa-Zoumé, Benin, em 2018



Fonte: Clarice Marcon

Isto posto, considerando que optei por estudar o processo de oralidade em Cici de

²³⁰ Disponível em: https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=Ty_EnGoMz4A. Acesso em 05 nov.2023.

Òṣàlá tendo por palco o Candomblé baiano de nação *Kétu*, nenhuma roça em específico, selecionei aqueles fatos, pessoas ou marcos memoriais do passado dela, dentre tantos outros rememorados, que inferi terem contribuído para a constituição das identidades que hoje lhe afloram e a notabilizam. Entretanto, a pesquisa evidenciou que se o Candomblé baiano de nação *Kétu* é o palco, fonte não é.

Iniciada aos 32 anos, embora os relatos nos deem conta de sua convivência com a realidade religiosa afro-brasileira desde a infância por conta de membros familiares aos quais se reporta, não se trata de alguém que apresenta uma linhagem familiar no Candomblé. Ao mesmo tempo, os mesmos relatos nos dão conta de que se trata de alguém que desde a infância acessou espaços inalcançáveis por muitos daqueles, que na Bahia descendem de notáveis linhagens familiares afro-baianas.

Minha interlocutora teve assegurados os direitos à educação; à infância, pois admite que teve uma infância feliz; ao lazer; e quando, na fase adulta, ao trabalho. Não obstante, os relatos deixarem claro que a mesma emerge de um contexto familiar que recorre a um modelo de criação que, parece-me, embora se verificasse mais comumente outrora, ainda persiste em muitos núcleos familiares periféricos brasileiros: a criação compartilhada. Avós, tios, tias, primos, primas, madrinhas, padrinhos e até empregadores de alguns desses parentes, emergem como membros familiares recordados com clareza por Cici de *Òṣàlá* em virtude dos espaços mediante os quais acessou e dos momentos vivenciados nesses espaços.

Esse, portanto, parece-me um contexto familiar, se não privilegiado, mais aprazível que o enfrentado por muitos seguidores de “linhagem” de Candomblé, não obstante o esmero dedicado pela “família de *àṣẹ*” aos seus mais novos. No entanto, não raro, trata-se de núcleos familiares, muitos dos quais inseridos nas periferias soteropolitanas, aos quais historicamente se nega o direito à cidade. A eficaz educação de *àṣẹ* suplanta a deficitária educação secular. Contudo, a dificuldade e, muitas vezes, a impossibilidade de acesso a essa outra educação fragiliza os membros das comunidades em termos de cidadania e direitos políticos. Não reivindico o que fui levado a acreditar não ser direito meu!

Cici de *Òṣàlá* reivindica leitura, conhecimento e cultura porque esses sempre lhe foram direitos assegurados. Por isso, nunca lhe passaram despercebidos. Daí lembrar que o primeiro contato que travou com Pierre Verger, quando sequer imaginava o que aquele francês representaria para a sua vida, foi pelas páginas de *Dieux d’Afrique*. A Bahia já conhecia pelas páginas de Jorge Amado e pelas baianas que encontrou em sua cidade natal nos anos 1960 e que, anos depois, umas se tornariam suas irmãs de santo e outras suas mães

no santo²³¹. De modo que a competência para contadora de histórias vem como resultado de todo um processo sócio-cultural-familiar por ela vivenciado.

Se, em um momento de suas narrativas, Cici de *Òṣàlá* afirma que repete “o que lhe ensinaram”, como quando relata o *itan* que nos oferece uma ideia aproximada do que possa ser *Iyèwá*; em outros lembra que “elas não falavam nada”, o que é corroborado, pelo dofono Luís Antônio Leal, do *Ilé Àṣẹ̀ Òba Ilésà*, ao se reportar aos “antigos” do tempo da *Ìyá Àgbà* Cici, discorrendo sobre a importância desta se encontrar engajada na rede social *Instagram*:

[...] quando ela foi iniciada, [...] nada era transmitido. Você entrava pra fazer santo sem saber que você ia fazer santo. Você não sabia o que você ia usar, você não sabia o que ia comer, você não sabia quando iria voltar pra casa. E perceba que uma mulher como ela, uma *Àgbà*, pôde ao longo desse tempo colecionar tanto conhecimento, tanta informação, numa época aonde o conhecimento era transmitido [de forma] muito sofrida, porque você perguntava ao antigo... É... meu pai, a bênção! Quer o quê? Não sei! Não tá no tempo, você é muito curiosa, você é muito ousada, menina! (Leal, 2023).

Depreende-se, portanto, que o ensinamento ao qual se refere a *Ìyá Àgbà* Cici de *Òṣàlúfón* se deu de modo tácito, mediante uma acurada observação e um profundo vivenciar da cosmogonia do Candomblé baiano de nação *Kétu*, tendo como parâmetro a lógica prevalente na matriz *Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àfònjá*. Daí Cici de *Òṣàlá*, uma das fundadoras do *Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àganju*, buscar se diferenciar dos “afro-contemporâneos” se auto-proclamando “afro-tradicional”.

Contudo, foi o trabalho que executou ao lado do etnólogo francês Pierre Fatumbi Verger na então recém-criada fundação que lhe leva o nome, que me parece que viria a lapidar o conhecimento empírico da hoje *Ìyá Àgbà* Cici, à época com 54 anos. Segundo informações obtidas junto à direção da Fundação Pierre Verger, minha interlocutora ali chegou em fins de 1994, realizando o trabalho de catalogação de 3.700 negativos sob a orientação de Verger, cuja saúde já se encontrava bem debilitada, em parte do ano seguinte.

Fatumbi faleceu em fevereiro de 1996. Logo, o tempo compartilhado fora-lhes exíguo. Embora se infira, a considerar a ênfase à qual Cici de *Òṣàlá* atribui à relação vivenciada com “seu” Pai Fatumbi, que esse tempo tenha sido mais extenso. Na verdade, fora-lhe intenso. Há que se considerar, porém, que não podemos limitar nossa compreensão da temporalidade a balizas institucionais e que, se não a relação, o contato, mesmo superficial, de Cici de *Òṣàlá*

²³¹ Refiro-me às mulheres que já eram iniciadas à época e que foram citadas ao longo da tese.

com Pierre Verger, remonta aos anos 1980²³².

Pois à época, atuando como cobradora de ônibus, era a portadora de “encomendas” entre Lauro de Freitas (*Obaràyí*) e o Engenho Velho de Brotas (*Fatumbi*), tarefa que viria a ser assumida por Angela Lühning a partir de 1988, ano em que a então estudante alemã adquire a casa que ocupa até hoje na vizinhança da Fundação Pierre Verger. O filho Marcus Felipe Lühning nasceu em 1991. Portanto, esses são fatos que evidenciam para mim a, se não vivência, convivência de Cici de *Òṣàlá*, mesmo que esporádica, nos “arredores” de *Fatumbi* desde bem antes a sua incorporação ao corpo funcional da Fundação.

O que diriam as mais velhas do tempo da minha interlocutora para trás ao vê-la hoje toda desenvolta diante de uma tela, assistida por uma série de pessoas que não apenas aquelas da roça? Quais os limites da afro-tradicionalidade da minha interlocutora que se mostra tão à vontade num barracão quanto no palco do *Ford Theatre* em Los Angeles? Tão desenvolta no uso dos microfones de um estúdio de TV quanto dialogando com as pessoas na sua roça?

Acredito que se limitariam mais a resmungar que a pronunciar algo compreensível, pois a *Ìyá Àgbà* Cici de *Òṣàlúfón* afirma, repito, que suas mais velhas nada lhe falavam, o que não quer dizer que nada lhe ensinaram. Difunde-se que a oralidade é a principal forma de transmissão do saber no interior das roças de Candomblé. De fato. Cânticos e rezas repetidos à exaustão levam à memorização e internalização, embora, sem uma base escrita, a corruptelas, também; como percebo em aportuguesamento de termos e expressões originais iorubanos.

Além disso, pressupõe-se que o conhecimento no Candomblé seja algo restrito aos hierarquicamente mais velhos e o alcance pelos mais novos só ocorrerá quando alcançarem o mesmo grau hierárquico. Entretanto, sempre haverá mais velhos, já que a hierarquia no Candomblé, além de heterogênea, é dinâmica. Os mais velhos de hoje serão ainda mais velhos amanhã; havendo, quando não mais houver grau a galgar, o fator idade biológica a diferenciá-los. Nem mesmo os iniciados num mesmo barco compartilham hierarquia num mesmo grau, apenas são os mais próximos um dos outros. Desse modo, práticas e ações são reproduzidas automaticamente no cotidiano das comunidades.

Esse processo de mimetismo é pautado mais por práticas de oralituras que de oralidade, pois sempre ou mais permeado por gestos e expressões corporais que ali transmitem mais que a palavra. Assim, verifica-se a impossibilidade da homogeneidade entre

²³² O mesmo ocorre com minha relação com Ekedy Sinha e com a *Ìyá Àgbà* Cici, que antecede ao tempo do trabalho de campo realizado para a concepção desta tese, assim, como tenho certeza, perdurará para além da defesa da mesma. Até porque, reproduzindo um clichê do mundo antropológico, “a gente sai do campo, mas o campo não sai da gente.”

uma roça de Candomblé e outra, pois, por mais que compartilhem culto a divindades comuns, diferenciam-se, mesmo que sutilmente, no modo como fazem. Cada roça de Candomblé se torna, assim, uma cabeça; e aos corpos que daí saem se vão incorporando membros inaugurais e assim sucessivamente, em conformidade com as idiossincrasias dos líderes religiosos.

A *Ìyá Àgbà* Cici de *Òṣàlífón* continua a se diferenciar dos seus contemporâneos, sejam mais velhos ou mais novos, pela predisposição que ainda conserva em buscar o conhecimento para além das fronteiras do Candomblé, mostrando-se sempre contemporânea. Contemporânea no sentido de estar conectada ao moderno, ao novo e aos novos, sem menosprezar o aprendizado que lhe chegou por meios hoje considerados arcaicos.

A lhe evidenciar a contemporaneidade, em 2023 tatuou na parte interna do braço esquerdo os nomes, um sobre o outro: Dulce-Clarice-Frida-Marielle-Você. Aí está a Cici filha de Dona Dulce, a Cici leitora apreciadora de Clarice Lispector, a Cici apreciadora das artes plásticas de Frida Kahlo, a Cici atenta à situação política do país, que não obstante livre do regime ditatorial presenciado por ela durante a juventude, ainda segue calando vozes insurgentes como a da vereadora carioca Marielle Franco. Por fim, a Cici que reconhece o outro com quem dialoga como portador de uma bela história de vida.

Vanguardista, Cici de *Òṣàlá* permite que o processo de oralidade extrapole os muros da roça de Candomblé, embora, como já observava desde 2015, não percebi nem tive notícia de que a minha interlocutora exercia a prática da contação de histórias na sua própria roça de Candomblé, mesmo havendo uma escola municipal, a Escola Vovó Ana, nos limites do *Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àganju*. E mesmo que não houvesse. O depoimento da professora Angela Lühning corroborou essa minha pressuposição, pois a mesma não recorda de presenciar Cici de *Òṣàlá* contando histórias ali. Se isso ocorria e ocorre, deu-se e dá-se pontualmente para uma ou outra pessoa que a procurava ou a procura, individualmente, frisa Lühning.

O *portfolio* (**Apêndice C**) que alimentei até julho de 2024 evidencia que, há anos, o saber oral da *Ìyá Àgbà* Cici de *Òṣàlá* se difunde pela internet, embora a adesão à rede social *Instagram* venha contribuindo para notabilizá-la e reverberar-lhe a voz com maior ênfase. Em 1º de outubro de 2023, quando comecei a digitar as primeiras linhas destas reflexões finais, Cici de *Òṣàlá* contava com 109 mil seguidores naquela plataforma. Revendo o texto em 18 de maio de 2024, visando ao depósito definitivo da tese, ela já contava com 70 mil seguidores a mais. Em 26 de maio de 2024, ao lado de Matheus Salun Rodrigues, o neto que quem primeiro lhe idealizou um perfil no *Instagram* ela comemorou marca dos 180.000 seguidores (**figura 73**).

Figura 73 – Vovó Cici e Matheus Salun

Fonte: Matheus Salun

Reconheço que a pesquisa teve como mola propulsora identificar, a partir dos relatos de vida da minha interlocutora, os fatores que contribuíram para torná-la uma espécie de emblema, em tempos atuais, dessa prática de transmissão de conhecimento a qual identificamos como oralidade. Observando ser mínima ou nula a prática da oralidade sob a categoria que a notabilizou nos limites da roça à qual a mesma se encontra vinculada desde a iniciação no Candomblé baiano de nação *Kétu*, outras questões passaram a me sobressaltar.

Para quem Cici de *Òṣàlá* fala quando recorre aos meios eletrônicos para as suas contações de história os meios eletrônicos? Instigou-me saber, também, como a prática da oralidade que se reputa se não limitada, mais afeita ao interesse às comunidades afro-religiosas, sobressair-se-ia ignorando fronteiras, como propiciam as redes sociais.

Considerando o questionário aplicado visando a identificar o perfil dos seguidores da *Ìyá Àgbà Cici de Òṣàlífón*, verificou-se que a mesma assegura maior número entre as pessoas que se identificam vinculadas ao Candomblé e que se declaram *abíyán* (35,2%), seguidas das que informaram que já se encontram iniciadas com até 3 anos. Sendo que aquelas que informaram estarem iniciadas há mais de 3 anos e menos de 7, corresponderam a 14,4%. Por fim, aquelas com mais de 7 anos de iniciadas até 14 anos corresponderam a 15,5%.

Como quem se declara *abíyán* não se encontra necessariamente vinculada a uma roça de Candomblé e que são pessoas não necessariamente jovens do ponto de vista cronológico, pode-se inferir que esses propensos iniciados percebem em Cici de *Òṣàlá* uma fonte confiável para o aprendizado inicial, que talvez não encontrem ou não encontrem a contento nas Casas

às quais se encontram vinculados.

Reporto-me ao adjetivo “confiável”, mas percebo que as relações no mundo virtual tendem a ser mais fluidas que no mundo presencial. No *Instagram*, que se diferenciou de outras mídias sociais por possibilitar a divulgação de imagens, as pessoas “curtem” postagens automaticamente tão logo as visualizam, sem, muitas vezes, preocuparem-se em ler o texto que acompanha essas imagens. Tornam-se seguidoras de pessoas que lhes são oferecidas automaticamente pela plataforma, a partir da memória de nossas incursões digitais que essas plataformas retêm, o que tem se convencionado nominar algoritmo do *Instagram*²³³.

Embora haja controvérsias e não obstante a ideia que tínhamos até então da oralidade e de como se processava enquanto transmissão de conhecimentos, Cici de *Òṣàlá* é um exemplo de que o processo de oralidade tem se beneficiado das redes sociais, incentivando, inclusive, a adesão de profissionais de vários segmentos, do *chef* de cozinha ao psicólogo, pois os espaços virtuais se mostram mais promissores que os físicos, sobretudo em retorno financeiro. Entretanto, quais comunicadores e comunicadoras ali obtém êxito? Aquelas pessoas que, mostrando domínio em eloquência, asseguram carisma junto às plateias virtuais. Temos, então, práticas de oralituras na concepção que nos é oferecida por Martins (2003). Ou seja, a oralidade performada. Trata-se, no entanto, de uma *performance* que decorre de significativo domínio temático demonstrado pelo comunicador que, por isso, não só convence, como impacta a audiência.

O angariamento espontâneo de seguidores, em um espaço que você vale pela quantidade que apresenta desses, havendo, por isso, possibilidade de comprá-los; bem como o engajamento igualmente espontâneo, em que as pessoas comentam e curtem as postagens de Cici de *Òṣàlá*, evidenciam a *performance* que lhe é peculiar em todos os cenários.

Por sua vez, a audiência assegurada para além das fronteiras do Candomblé baiano de nação *Kétu* ocorre por aquilo que me apontou o juremeiro Henrique Falcão: os sagrados se reconhecem, ao me apontar ele próprio, jovem de 25 anos, o que lhe encanta na pessoa da *Ìyá Àgbà* Cici de *Òṣàlá* (Lima, 2023). Essa capacidade de diálogo com as mais diferentes gerações é outro fator que a diferencia, assegurando-lhe, portanto, uma legitimidade ampla no campo da oralidade.

O papel exercido por Cici de *Òṣàlá* na contemporaneidade me parece reforçar o que se observa desde a gênese do Candomblé baiano, revelando mormente as mulheres negras como

²³³ Trata-se de uma estratégia de escravização virtual, já que ao priorizar e oferecer conteúdos que identifica como sendo de interesse do usuário, o *Instagram* busca a permanência desse por maior tempo possível na plataforma.

receptáculos primordiais das expressões de ancestralidade em que se constituem as divindades africanas que persistiram desse lado de cá do Atlântico. Legitima-se assim pelo reconhecimento que obtém de expoentes do Candomblé baiano na atualidade como, por exemplo, Gersonice Ekedy Sinha Azevedo Brandão, do *Ilê Àṣẹ̀ Ìyá Nasso Ọ̀kà* (**figura 74**).

Figura 74 – *Ìyá Àgbà* Sinha de *Şàngó* et *Ìyá Àgbà* Cici de *Òşàlá* no *Ilê Àṣẹ̀ Ọ̀pó Àganju*, julho de 2023



234

Fonte: *Mógbà* Dadá Jaques

As mulheres negras, como Nancy de Souza e Silva e Gersonice Ekedy Sinha Azevedo Brandão, não apenas se incorporam a esse arcabouço de elementos humanos e não humanos os quais constituem a estrutura do Candomblé baiano de nação *Kétu*, mediante os quais a ancestralidade assegura materialidade, mas atuam efetivamente como elo entre tais elementos: no presente, são as que garantem a persistência do passado, mas também o futuro. Do tempo, portanto, são as porta-vozes que portam vozes. São, por isso, por excelência, cuidadoras.

Contudo, os fatores gênero e raça se veem potencializados quando em simultaneidade

²³⁴ Esta foto é a mais representativa de todas as obtidas por mim durante o trabalho de campo, pois além da imagem de duas das sábias anciãs do Candomblé baiano de nação *kétu* da atualidade, à porta do barracão do *Ilê Àṣẹ̀ Ọ̀pó Àganju*, em noite de celebração de *Şàngó*, reporta-nos aos três pais de Cici de *Òşàlá*: retratado pelo Pai Fatumbi, o Pai de Santo Obaraim traz à boca o charuto, elemento que mais remete Cici ao pai biológico Ademar.

com a senioridade, pois, como já afirmei, o ancião ou a anciã se revela naturalmente como centro material privilegiado ao qual converge e melhor se sustenta o princípio da ancestralidade. No entanto, esses fatores – gênero, raça, senioridade – só se potencializam no espaço que privilegiadamente o fomentam: a família negra.

Seja a família social, seja a religiosa, a despeito de serem essas famílias as vítimas preferenciais das mazelas sociais que as esfacelam historicamente. A despeito de serem as mulheres, nessas famílias, as que suportam as maiores violências direta ou indiretamente, em decorrência da visão depreciativa ou mesmo misógina que as sociedades ocidentais alimentam acerca da mulher.

Cici se torna, assim, não apenas uma interlocutora da ancestralidade, como materialização desse princípio tão caro ao ativismo afro-diaspórico político e religioso. Mas a ancestralidade que se, por um lado nos impõe consciência, por outro repudia limites e cercas, ao por lado a lado na arena da fé da sábia anciã como Cici de *Òṣàlá* divindades das mais diversas procedências.

Ademais, é a ancestralidade que me parece justificar esses vínculos e esses encontros intergeracionais que ora podem ser acionados pela existência e atuação de corpos afro-diaspóricos como o da *Ìyá Àgbà* Cici de *Òṣàlúfón*, a partir dos quais podemos alcançar histórias que nos foram silenciadas pela memória oficial. São as várias faces que perpassam a história de vida de Cici.

Desse modo, não obstante a natureza imaterial da ancestralidade, trata-se de um princípio que, se não carece dos suportes e corpos físicos, esses lhe parecem imprescindíveis visando a nos acionar a percepção ou, ao menos, por-nos a refletir sobre si. Pois, ao fomentar a predisposição de encontro entre gerações distintas mediante esses resquícios materiais, a ancestralidade lhes minimaliza conflitos e lhes maximiza solidariedade. Um elo aí se tece.

Não obstante serem os corpos físicos pretos os elementos que comumente o senso comum reputa como principais indutores da ancestralidade, Cici de *Òṣàlá* afirma que “*òriṣà* ao escolher cabeça, não distingue raça”. Embora com ela eu concorde tomando como exemplo uma das filhas afetivas que a Bahia lhe trouxe, Linda Yudin, mulher branca, norte-americana, descendente de judeus, o fato é que entendida assim, a ancestralidade pode se desvincular ora do recorte racial, ora do recorte social, ora de ambos concomitantemente. Entretanto, vincula-se privilegiadamente ao campo afro-religioso, implicando-lhe, portanto, a própria lógica de ser.

Diz um provérbio moçambicano que “a sabedoria é como um tronco de

embondeiro²³⁵; uma só pessoa não consegue abraçá-lo”. De fato, a sabedoria se processa em contínuo e permanente processo para e nas pessoas que por ela se interessam. A *Ìyá Àgbà Cici de Òṣàlúfón* é uma dessas pessoas – que percebe a sabedoria como um *work in progress*, permitindo-se, por isso, a todas e novas possibilidades de aprendizado. Talvez por isso, a sabedoria com a própria pareça se confundir, assim como, para mim, a imagem de milenares embondeiros africanos que unem e ecoam gerações memoriais. É a imponência que nela se reflete legada pelo Grande Pai *Òriṣà-Nlá*.

Inspirado pela canção “Sem Medo Nem Esperança”, a cujos versos me reportei quando principei estas reflexões finais, ensina-nos o poeta Antônio Cícero, parceiro do paraense Arthur Nogueira na mesma canção:

A divisa “sem esperança nem medo” - *nec spe nec metu* - é adotada, desde a antiguidade, por aqueles que, desprezando tanto as promessas quanto as ameaças referentes a alguma hipotética vida futura, sabem que viver o presente em toda a sua plenitude constitui o mais alto e o mais profundo fim da própria vida²³⁶.

Ìyá Àgbà Cici de Òṣàlúfón demonstra coragem e paixão de se abismar no instante, nos dias, no presente. Assim, ao intensificar o presente, transforma-se numa alquimista do tempo, atuando para que o passado não padeça pelo esquecimento, nem o futuro pela apatia. Cici de *Òṣàlá*, com o seu jeito de ser e viver, livra o tempo, passado, presente e futuro, da mediocridade.

Talvez isso ocorra porque a minha interlocutora, desde a infância, é um ser permanentemente em trânsito. Essa é uma das primeiras constatações em que me baseio visando a alicerçar este trabalho. Ela se permite ao caminhar. Onde ela mora aos 84 anos? Onde ela está! Pois dorme tão bem na casa de um quanto de outro. Embora cada vez mais passe mais tempo na residência da filha afetiva Marlene Jesus da Costa, no bairro do Acupe de Brotas, em Salvador.

Talvez não à toa, inspirando-me em *Èṣù*, o arranque para digitar as primeiras linhas desta tese resultante de um trabalho de campo que me levou a tantos lugares e a tantas pessoas, veio-me num “não lugar”, na concepção que nos oferece Augé (1992); e num dia 8, número pelo qual *Òṣàlá* responde. Retornava de Brasília no fatídico 8 de janeiro de 2023, quando passei toda a noite em conexão esperando voo para Salvador no aeroporto de Fortaleza. Era um domingo, dia de *Òlódùmarè* e de todos os *àwọn òriṣà*, conforme Ekedy Sinha (Brandão, 2023); assim como foi num domingo, 8 de outubro, nove meses depois, que

²³⁵ Termo pelo qual o baobá (*Adansonia digitata*) é conhecido em Moçambique.

²³⁶ Antônio Cícero, encarte do disco “Sem medo nem esperança”, de Arthur Nogueira.

comecei a digitar as últimas palavras deste trabalho.

Finalizei a versão submetida à banca e a partir da qual elaborei a defesa, às 7 horas da manhã de 9 de outubro de 2023, uma segunda-feira, um mês antes da defesa; bem como cheguei a este ponto da revisão final às 6h45 da segunda-feira, 10 de junho de 2024, dentro de um ônibus vindo de Salvador, já nos limites de Pernambuco, portanto em trânsito, também. Portanto, início e fim sob a inspiração e no dinamismo proporcionado por *Èṣù*.

Entretanto, a revisão da revisão final após a defesa, só foi, de fato, concluída no sétimo mês do ano em que apontaram *Èṣù* como regente, concluindo-se a tese com 75 figuras, números que somados resultam em 12; e 287 páginas, considerando-se desde a folha de rosto, números que somados resultam em 8. Os números 12 e 8 são números associados a *Şàngó* e a *Òṣàlá*, respectivamente. Como visto, ambas as divindades partilham a paternidade da mulher que me inspirou a elaborar todo este trabalho. *Şàngó*, em dupla dimensão: biológica, pois que era o regente de Ademar de Souza e Silva; e espiritual, pois que é o regente do homem responsável pelo renascimento de Nancy de Souza e Silva, *Obaràyí*. Além disso, *Şàngó* é não apenas o patrono da roça de Candomblé que é a matriz da nação *kétu* no Brasil, mas, também, da matriz *Àfònjá*, de onde emergiu Cici de *Òṣàlá*.

Analogamente ao *ìgbìn*, animal-símbolo associado ao *òrìṣà* que a rege, Cici de *Òṣàlá* vai longe e vai sempre. Assim ela nos ensina a caminhar na vida. Tendo *Èṣù* e *Ògún* como parceiros fieis, atenta às possibilidades que lhe são oferecidas por *Iyèwá*, segue faceira e feiticeira sob os encantos de *Òṣùn*. Resistindo! (**figura 75**).

Figura 75 – Cici de *Òṣàlá* em pose de resistência diante da figura de Nelson Mandela no bar *Belvédère*, Lapinha, Salvador, em 16.12.2022



Fonte: o autor

REFERÊNCIAS

- ANGEL, Hildegard. O Brasil perde Mãe Stella de Oxóssi, a Yalorixá imortal das letras. *Jornal do Brasil*, 27 dez.2018. Disponível em: https://www.jb.com.br/colunistas/hildegard_angel/2018/12/968826-o-brasil-perde-mae-stella-de-oxossi--a-yalorixa-imortal-das-letras.html. Acesso em: 10 mai.2024.
- AUGÉ, Marc. **Não-lugares**: Introdução a uma Antropologia da Sobremodernidade. Lisboa: 90 Graus Editora, 1992.
- BADARÓ, Luan. Luan Cleiton Badaró dos Santos: depoimento sobre vovó Cici [ago., 2023]. Mensagem encaminhada por WhatsApp a Fernando Batista dos Santos em: 24 ago.2023.
- BARABÔ. **Obaràyí**: Babalorixá Daniel de Paula. Salvador: Barabô, 2009.
- BARBOSA, Lindinalva. Toda fé que a gente carrega. **Patrimônio É...: rodas de conversa sobre patrimônio cultural**, 2019. Coordenação Vagner José Rocha Santos. Salvador: FGM, 2022, p. 48-51.
- BATISTA, Fernando; JAQUES, Dadá. (Direção). **Ebô**: o milho branco ofertado a Oxalá com pedidos de prosperidade e paz. Youtube, Canal TV PPGA/UFBA, 15 de junho de 2021. 7min45. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=0E3g0YHZF8>. Acesso em: 08 out.2023.
- BERNARDO, Teresinha. **Negras, mulheres e mães**: lembranças de Olga de Alaketu. São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro: Pallas, 2003.
- BHABHA, Homi K. **O Local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BOM MEIHY, José Carlos Sebe. **Memória, História Oral e Diferenças**. Encontro Sesc Memórias. Palestra, 2012. 1h36min43. Disponível em: <https://youtu.be/QvPyJ-OjsuM?si=nwvazKeJ-0LrABHC>. Acesso em: 15 out.2020.
- BOM MEIHY, José Carlos Sebe. **O que é História Oral?** Professor Sebe explica. Editora Contexto. Depoimento, 2015. 5min32. Disponível em: <https://youtu.be/rl8CDDXFmTE?si=RPNChbXHibi5tRXj>. Acesso em: 16 out.2020.
- BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**: lembrança de velhos. São Paulo: T. A. Queiroz Editor, Ltda., 1979.
- BOSI, Ecléa. **O tempo vivo da memória**: ensaios de Psicologia Social. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.
- BRAGA, Joyce. Joyce Braga: identificando pessoas numa foto de 2001 [set., 2023]. Mensagem encaminhada por WhatsApp a Fernando Batista dos Santos em: 12 set.2023a.
- BRAGA, Joyce. Joyce Braga: encaminhando foto de Cici com a irmã Eliana [set., 2023].

Mensagem encaminhada por *WhatsApp* a Fernando Batista dos Santos em: 12 set.2023b.

BRAGA, Joyce. Joyce Braga: depoimento sobre quando se tornou amiga da família de Cici [set., 2023]. Mensagem encaminhada por *WhatsApp* a Fernando Batista dos Santos em: 24 set.2023c.

BRAGA, Joyce. Joyce Braga: depoimento sobre os irmãos de Cici [set., 2023]. Mensagem encaminhada por *WhatsApp* a Fernando Batista dos Santos em: 26 set.2023d.

BRAGA, Joyce. Joyce Braga: depoimento sobre o irmão de Cici, Luiz Carlos [set., 2023]. Mensagem encaminhada por *WhatsApp* a Fernando Batista dos Santos em: 29 set.2023e.

BRANDÃO, Gersonice Ekedy Sinha Azevedo. **Equede: a Mãe de Todos**. Salvador: Editora Barabô, 2015.

BRANDÃO, G. Ekedy Sinha A. Gersonice Ekedy Sinha Azevedo Brandão: informando ser o domingo dia de *Òlódùmare* e de todos os orixás [set., 2023]. Mensagem encaminhada por *WhatsApp* a Fernando Batista dos Santos em: 8 set.2023b.

BUAQUE DE HOLLANDA, Luiz. **Pierre Verger: mensageiro entre dois mundos**. Youtube, Monsanctuaire, 23 de dezembro de 2015. [1998]. 1h26min15. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=tlbomZeH_p4. Acesso em: 08 out.2023.

CÂMARA, Arandi Róbson Martins. **Resistência e performance na arte de João Cota**. Dissertação (Mestrado). 2008, 116 f. Mestrado em Literatura Comparada, Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem, Departamento de Letras, do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal, 2008. Disponível em: <https://repositorio.ufrn.br/handle/123456789/16190>. Acesso em: 07 mai.2023.

CAMPOS, Wellington. **Deuses que dançam: a orixalidade no ensino da dança**. 2022. 150 f. Dissertação (Mestrado em Performances Culturais) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2022.

CANDAU, Joël. **Memória e identidade**. Tradução: Maria Letícia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2019.

CARLSON, Marvin Albert. **Performance: uma introdução crítica**. Tradução de Thais Flores Nogueira Diniz e Maria Antonieta Pereira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. Salvador: Publicações do Museu do Estado, n. 8; Secretaria de Educação e Saúde, 1948.

CARRASCOSA, Denise. Discurso na cerimônia de outorga do título de Doutora *Honoris causa* a Nancy de Souza e Silva. Universidade Federal da Bahia, 12 de julho de 2023. Salvador: 2023. Documento físico arquivado.

CASTILLO, Lisa Earl. **Entre a oralidade e a escrita**. Salvador: EDUFBA, 2010.

CASTILLO, Lisa Earl. O Terreiro do Gantois: redes sociais e etnografia histórica no século XIX. **Rev. Hist.** (São Paulo), nº 176, a05616, 2017. Disponível em:

<https://www.scielo.br/pdf/rh/n176/2316-9141-rh-a05616.pdf>. Acesso em: 2 jan.2021.

CASTILLO, Lisa Earl. Foi lá no Candeal que plantei a minha mata. Um culto familiar a Ogum. Salvador c. 1813-c.1970. **Revista de História**, [S. l.], n. 181, p. 1-37, 2022. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/180892>. Acesso em: 29 mar. 2023.

CHAGAS, Camila. **Diferenciando racismo religioso de intolerância religiosa**. Mensagem recebida por fbaobattape@gmail.com, em 24 jan.2023.

CÍCERO, Antônio; NOGUEIRA, Arthur. Sem Medo Nem Esperança. Intérprete: Gal Costa. *In*: GAL COSTA. **Estratosférica**. Direção artística: Marcus Preto. Rio de Janeiro: Sony Music, 2015. 1 disco sonoro (48min66s). Lado 1, faixa 1 (3min24s).

COSTA, Edil Silva. A leitura como performance: a lição de Paul Zumthor. **Galáxia**: Revista do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica, n. 1, 2001, PUC/SP, p. 251 a 254. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/galaxia/article/view/1044>. Acesso em: 03 mai.2023.

COUTO, Mia. O embondeiro que sonhava pássaros. *In*: COUTO, Mia. **Cada homem é uma raça**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

DETINHA DE *ŞANGÓ*. **Cartilha de Contos de Detinha de Şangó**. Revisão de textos: Tânia Nolasco. Apresentação de José de Ribamar Feitosa Daniel (ex-presidente da Sociedade Cruz Santa do *Àşę Òpó Afõnjá*). Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. Sociedade Cruz Santa do *Àşę Òpó Afõnjá*: Salvador, BA, 2010.

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. História oral e narrativa: tempo, memória e identidades. **História Oral**, [S.l.], v. 6, 2009. Disponível em: <https://www.revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/view/62>. Acesso em: 4 fev. 2021, p. 9-25.

EISENSTEIN, Elizabeth L. The Printing press as an agent of change. *In*: OLSON, D. R.;

ELBEIN DOS SANTOS, Juana. **Os Nagôs e a Morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia**. 14ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1975.

EUGÊNIO, Rodnei William. **A bênção aos mais velhos: poder e senioridade nos terreiros de candomblé**. 2012. 92 f. Dissertação (Mestrado em Gerontologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.

FRANÇA, Renan. Cidade do Rio já teve 198 cinemas de rua nos anos 1960, mas hoje conta com apenas 16. **O Globo**, Rio. 7 ago.2014. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/rio/cidade-do-rio-ja-teve-198-cinemas-de-rua-nos-anos-1960-mas-hoje-conta-com-apenas-16-13518271>. Acesso em 10 ago.2023.

FREGONEZE, Josmara B.; DA COSTA, Marlene Jesus; SOUZA, Nancy de (org.). **Cozinhando História: receitas, histórias e mitos de pratos afro-brasileiros**. Salvador: Fundação Pierre Verger, 2015.

FUNDAÇÃO PIERRE VERGER. Vovó Cici, mestra griô, recebeu o título de Doutora Honoris causa pela UFBA. **Boletim Informativo**, ago.2023.

GOMBERG, Estélio. *Olubajé: o grande ebó coletivo*. In: GOMBERG, E. **Hospital de orixás: encontros terapêuticos em um terreiro de candomblé**. Salvador: EDUFBA, 2011, p. 170-184.

GURSTELLE, Andrew W. [Sacred Trees of the Savè Hills Cultural Landscape](#). University of Michigan. **Working Papers in Museum Studies**, 10, 2013.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2003.

HALE, Thomas A. Griottes: Female Voices from West Africa. **Research in African Literatures**, v.25, n. 3, Women as Oral Artists, outono 1994, p. 71-91.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph. **História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África**. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010, capítulo 8, p. 167-212. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/345975/mod_forum/intro/hampate_ba_tradicao%20viva.pdf. Acesso em: 11 set.2023.

HOBSBAWN, Eric. Introdução: A Invenção das Tradições. In: HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence. (orgs.). **A Invenção das Tradições**. 6ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 9-25.

INSTAGRAM. @cicideoxala. Vovó Cici de *Òṣàlá*.

INSTAGRAM. @denisecarrascosa. Denise Carrascosa. Post aula inaugural com a Egbomi Vovó Cici de Oxalá. Divulgado em 23 ago.2023.

JAQUES, Dadá. [Odair Hainklain Jaques]. **Sobre Mãe Cici**. Mensagem recebida por fbaobatistape@gmail.com, em 9 jul.2023.

LEAL, Luís Antônio. Luís Antônio Leal: depoimento [maio, 2023]. Entrevistador: Fernando Batista dos Santos. Salvador: 2023.

LIMA, Henrique Falcão Nunes de. **Malunguinho na aula é Reis: perspectivas para uma educação contra colonial**. 2022, 217 f. Dissertação (Mestrado em Educação, Culturas e Identidades). Universidade Federal Rural de Pernambuco/Fundação Joaquim Nabuco. Programa de Pós-Graduação em Educação, Culturas e Identidades, Recife, 2022.

LIMA, Henrique. Henrique Falcão Nunes de Lima: depoimento [setembro, 2023]. Entrevistador: Fernando Batista dos Santos. Recife: 2023a.

LIMA, Henrique. Henrique Falcão Nunes de Lima: informação sobre a exposição A Invenção dos Reinos [set., 2023]. Mensagem encaminhada pelo *WhatsApp* a Fernando Batista dos Santos em 23 set.2023b.

- LIRA, Radamir. Awá Korin - nós cantamos: Um Estudo do repertório dos cantos de prosperidade no candomblé de matriz ijexá. ANPPOM - Décimo Quinto Congresso, 2005. **Anais**, p. 454 a 462. Disponível em: https://antigo.anppom.com.br/anais/anaiscongresso_anppom_2005/sessao9/radamir_lira.pdf. Acesso em 03 set.2023.
- LÜHNING, Angela. Acabe com esse Santo, Pedrito vem aí: mito e realidade da perseguição policial ao Candomblé Baiano entre 1920-1942. **Revista USP**, v. 28, p. 194-220, 1995/1996.
- LÜHNING, Angela. Pierre Fatumbi Verger e sua obra. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 21-22, 1998. DOI: 10.9771/aa.v0i21-22.20971. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20971>. Acesso em: 29 jun.2024.
- LÜHNING, Angela. **A música no Candomblé: etnomusicologia no Ilê Axé Opô Aganjú**, Bahia. Salvador: EDUFBA, 2022.
- LÜHNING, Angela. **Sobre Cici**. Mensagem recebida por fbaobatistape@gmail.com, em 17 set.2023.
- LÜHNING, Angela. **Projeto Itan IRDEB Cici 2007**. Mensagem recebida por fbaobatistape@gmail.com, em 22 set.2023.
- MANDARINO, A. C.; GOMBERG, E. Panã: ritualização terapêutica e carnalizante no processo de iniciação no Candomblé. **Religare: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB**, [S.l.], v. 9, n. 1, p. 35-48, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/religare/article/view/15805>. Acesso em: 18 ago.2023.
- MARTINS, Cléo. **Euá: A Senhora das Possibilidades**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.
- MARTINS, Leda. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. **Letras**, [S. l.], n. 26, p. 63–81, 2003. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/11881>. Acesso em: 9 jun. 2023.
- MERCÊS, Geander Barbosa das. **Mulheres Negras de Axé: As Iabás de/em Salvador**. Tese (Doutorado). 195 f. Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Ciências e Letras. Araraquara, 2022. Disponível em: https://agendapos.fclar.unesp.br/agenda-pos/ciencias_sociais/5878.pdf. Acesso em: 03 set.2023.
- MELO, Cidiane Vaz. À nossa querida Vovó Cici. *Post*-agradecimento. Instagram @psicoflix.se. Projeto de Extensão de Psicologia da Universidade Federal Fluminense. Post: Divulgado em: 12 de jul.2022.
- MELO NETO, João Cabral de. O baobá como cemitério. In: MELO NETO, João Cabral de. **Agrestes**. Rio: Objetiva, 2009, p. 125.
- MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Resolução nº 196**, de 10 de outubro de 1996. Aprova diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos. Disponível em: https://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/cns/1996/res0196_10_10_1996.html. Acesso em: 29 set.2023.

NEGRIZU, Carlos Pereira dos Santos: depoimento [fevereiro, 2023]. Entrevistador: Fernando Batista dos Santos. Salvador: 2023.

NETINDIAGRO. INSTITUTO DE LETRAS. UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA. Memorial para outorga de título de Doutorado *Honoris causa* a Nancy de Souza e Silva - Vovó Cici - pela Universidade Federal da Bahia. Documento físico arquivado.

NÓBREGA, Cida. **Pierre Verger**: um retrato em preto e branco. Salvador: Corrupio, 2002.

NOGUEIRA, Maria Luísa Magalhães et. al. O método de história de vida: a exigência de um encontro em tempos de aceleração. **Pesquisas e Práticas Psicossociais** 12 (2), São João del Rei, maio-agosto de 2017, p. 466-487.

NOGUEIRA, Sidnei. *Post*: Pare de romantizar a maldade humana. **Instagram** @professor.sidnei. Sidnei Nogueira. Divulgado em 15 jul.2023.

OLIVEIRA, Altair Bento de. **Cantando para os orixás**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1997.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Filosofia da ancestralidade**: Corpo e Mito na Filosofia da Educação Brasileira. Tese (Doutorado). 2005. 353 f. Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2005.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O Trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir, Escrever. **Revista de Antropologia**. Vol. 39, nº 1, 1996, p. 13-37.

OMAR, Mario. Mensagem recebida por fbaobatatipe@gmail.com, em 15 ago.2023.

PACHECO, Lilian. A Pedagogia Griô: educação, tradição oral e política da diversidade. **Revista Diversitas**, São Paulo, v. 2 n.3, p. 23- 97, set/ 2014 - mar/2015. Disponível em: <http://diversitas.fflch.usp.br/node/3661>. Acesso em: 26 jan.2021.

PARÉS, Luís Nicolau. **A Formação do Candomblé**: História e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2006.

PARÉS, Luis Nicolau. Where Does Resistance Hide in Contemporary Candomblé? In: GLEDHILL, John, e SCHELL, Patience A. (orgs.). **New Approaches to Resistance in Brazil and Mexico**. Durham: Duke University Press, 2012, p. 144-64.

PASSOS, Ana Paula Blower. **Memórias de Axé**: O Ilê Axé Opô Afonjá do Rio de Janeiro. 2022. Dissertação. 44 f. Mestrado Profissional em Bens Culturais e Projetos Sociais. Programa de Pós-Graduação em História, Política e Bens Culturais (PPHPBC), Rio de Janeiro.

Disponível em: <https://repositorio.fgv.br/server/api/core/bitstreams/342c4d31-ef0b-4684-9ae8-4cd0a58581d6/content>. Acesso em: 06 abr.2024.

PINTO, Valdina. **Meu Caminhar, Meu Viver**. Salvador: Sepromi/Governo do Estado da Bahia, 2013. 175 p.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro,

vol. 2, nº 3, 1989, p. 3-15. Disponível em:

http://www.uel.br/cch/cdph/arqtxt/Memoria_esquecimento_silencio.pdf. Acesso em: 15 mar.2021.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212. Disponível em:

<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1941>. Acesso em: 15 mar.2021.

PUJADAS, Joan; MUNOZ, Dolors. **Etnografia**. Editorial UOC, Barcelona, 2010.

QUEIROZ, Marcos Alexandre de Souza. **Os exus em casa de catiço**: etnografia, representações, magia. 2008, 265 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Natal, 2008.

QUERINO, Manuel. **A raça africana e seus costumes na Bahia**. 2ª ed. Salvador: P55 Edições, 2014.

RANGER, Terence. A invenção da tradição na África colonial. *In*: HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1997, p. 219-269

RIBAS, Carlos. [Octogenária e contadora de histórias milenares, Vovó Cici torna-se Doutora Honoris Causa da UFBA](#). **EDGARDIGITAL** Universidade Federal da Bahia, Cultura, 14 jul.2023.

ROSS, Eric. Le Pénc: élément du patrimoine et modele d'aménagement urbain. *In*: DESCAMPS, Cyr & CAMARA, Abdoulaye (Eds.). **Senegalia – Études sur le patrimoine ouest-africain – Hommenage à Guy Thilmans**. Paris: Éditions SÉPIA, 2006.

SANT'ANNA SOBRINHO, José. **Terreiros Egúngún: um Culto Ancestral Afro-Brasileiro**. Salvador: EDUFBA, 2015.

SANTOS, Alvanita Almeida. Texto para saudar Vovó Cici de Oxalá na outorga do título de Doutora *Honoris causa*. Universidade Federal da Bahia, 12 de julho de 2023. Salvador: 2023. Documento físico arquivado.

SANTOS, Maria Aparecida. Maria Aparecida Santos: sobre como conheceu Ìyá Àgbà Cici [jun., 2023]. Mensagem encaminhada pelo *WhatsApp* a Fernando Batista dos Santos em: 7 jun., 2023.

SANTOS, Fernando Batista dos. **Igi Oṣè no reino de Obaràyí**: Uma etnografia acerca da presença do baobá no Ilê Axé Opô Aganju, Bahia. 2016. 282 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federação de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Recife, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/17998>. Acesso em: 02 ago.2023.

SANTOS, Lau. *Èmi, Ofò, Asé*: a Elinga e a dança das *Mulheres do Àse*. **Rev. Bras. Estud. Presença**, Porto Alegre, v. 10, n. 3, e92149, 2020. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/2237-266092149>. Acesso em: 05 set.2023.

SÃO BERNARDO, Augusto Sérgio dos Santos de. A Lenda e a lei: A ancestralidade afro-brasileira como fonte epistemológica e como conceito ético-jurídico normativo. **Odeere: Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade**. Ano 2018, volume 3, número 6, jul-dez de 2018.

SHOHAT, E. Notes on the Postcolonial. **Social Text**, 31/32, 1992.p. 45.

SILVA, Nancy de Souza e. Nancy de Souza e Silva: depoimento [outubro, 2020]. Entrevistador: Fernando Batista dos Santos. Salvador: 24 out., 2020a.

SILVA, Nancy de Souza e. Nancy de Souza e Silva: depoimento [outubro, 2020]. Entrevistador: Fernando Batista dos Santos. Salvador: 31 out., 2020b.

SILVA, Nancy de Souza e. Nancy de Souza e Silva: depoimento [novembro, 2020]. Entrevistador: Fernando Batista dos Santos. Salvador: 14 nov., 2020c.

SILVA, Nancy de Souza e. Nancy de Souza e Silva: depoimento [novembro, 2020]. Entrevistador: Fernando Batista dos Santos. Salvador: 21 nov., 2020d.

SILVA, Nancy de Souza e. Nancy de Souza e Silva: depoimento [novembro, 2020]. Entrevistador: Fernando Batista dos Santos. Salvador: 28 nov., 2020e.

SILVA, Nancy de Souza e. Nancy de Souza e Silva: depoimento [dezembro, 2020]. Entrevistador: Fernando Batista dos Santos. Salvador: 12 dez., 2020f.

SILVA, Nancy de Souza e. Nancy de Souza e Silva: depoimento [janeiro, 2021]. Entrevistador: Fernando Batista dos Santos. Salvador: 2 jan., 2021a.

SILVA, Nancy de Souza e. Nancy de Souza e Silva: depoimento [janeiro, 2021]. Entrevistador: Fernando Batista dos Santos. Salvador: 5 jan., 2021b.

SILVA, Nancy de Souza e. Nancy de Souza e Silva: depoimento [janeiro, 2021]. Entrevistador: Fernando Batista dos Santos. Salvador: 5 jan., 2021c.

SILVA, Nancy de Souza e. Nancy de Souza e Silva: depoimento [janeiro, 2021]. Entrevistador: Fernando Batista dos Santos. Salvador: 16 jan., 2021d.

SILVA, Nancy de Souza e. Nancy de Souza e Silva: depoimento [fevereiro, 2021]. Entrevistador: Fernando Batista dos Santos. Salvador: 13 fev., 2021e.

SILVA, Nancy de Souza e. Nancy de Souza e Silva: depoimento [fevereiro, 2021]. Entrevistador: Fernando Batista dos Santos. Salvador: 20 fev., 2021f.

SILVA, Nancy de Souza e. Nancy de Souza e Silva: depoimento [março, 2021]. Entrevistador: Fernando Batista dos Santos. Salvador: 27 mar., 2021g.

SILVA, Nancy de Souza e. Nancy de Souza e Silva: depoimento [maio, 2021]. Entrevistador: Fernando Batista dos Santos. Salvador: 16 maio, 2021h.

SILVA, Nancy de Souza e. Nancy de Souza e Silva: depoimento [maio, 2021]. Entrevistador: Fernando Batista dos Santos. Salvador: 30 maio, 2021i.

SILVA, Nancy de Souza e. Nancy de Souza e Silva: depoimento [maio, 2021]. Entrevistador: Fernando Batista dos Santos. Salvador: 11 maio, 2021j.

SILVA, Nancy de Souza e. Nancy de Souza e Silva: depoimento [maio, 2021]. Entrevistador: Fernando Batista dos Santos. Salvador: 21 jun., 2021k.

SILVA, Nancy de Souza e. Nancy de Souza e Silva: depoimento [junho, 2021]. Entrevistador: Fernando Batista dos Santos. Salvador: 23 jun., 2021l.

SILVA, Nancy de Souza e. Nancy de Souza e Silva: depoimento [novembro, 2021]. Entrevistador: Fernando Batista dos Santos. Salvador: 11 nov., 2021h.

SILVA, Nancy de Souza e. Nancy de Souza e Silva: depoimento [fevereiro, 2022]. Entrevistador: Fernando Batista dos Santos. Salvador: 21 fev., 2022a.

SILVA, Nancy de Souza e. Nancy de Souza e Silva: depoimento sobre Gal Costa [fevereiro, 2022]. Entrevistador: Fernando Batista dos Santos. Salvador: 27 fev., 2022b.

SILVA, Nancy de Souza e. Nancy de Souza e Silva: discurso na cerimônia de outorga do título de cidadã soteropolitana na Câmara Municipal de Salvador [março, 2022]. Salvador: 22 mar., 2022c.

SILVA, Nancy de Souza e. Nancy de Souza e Silva: depoimento [abril, 2022]. Entrevistador: Fernando Batista dos Santos. Salvador: 3 abr., 2022d.

SILVA, Nancy de Souza e. Nancy de Souza e Silva: depoimento sobre Cida [abril, 2022]. Entrevistador: Fernando Batista dos Santos. Salvador: 9 abr., 2022e.

SILVA, Nancy de Souza e. Nancy de Souza e Silva: depoimento [abril, 2022]. Entrevistador: Fernando Batista dos Santos. Salvador: 24 abr., 2022f.

SILVA, Nancy de Souza e. Nancy de Souza e Silva: discurso na cerimônia de outorga do título de Doutora Honoris causa no salão nobre da Universidade Federal da Bahia [julho, 2023]. Salvador: 12 jul., 2023a.

SILVA, Nancy de Souza e. Nancy de Souza e Silva: depoimento sobre quando encontrou o livro *Dieux-d'Afrique* em um sebo carioca [jul., 2023]. 1 áudio encaminhado pelo *WhatsApp* de Linda Yudin. Recebido por Fernando Batista dos Santos em: 26 jul.2023b.

SILVA, Nancy de Souza e. Nancy de Souza e Silva: depoimento [out., 2023]. Sobre o cargo ocupado no *Ilé Àṣẹ̀ Ọ̀pó Áganju*. 1 áudio encaminhado pelo *WhatsApp* de Linda Yudin. 0min39s. Recebido em: 1 out.2023c.

SILVA, Ubirajara Gomes da [Pai Bira de *Şàngó*]. Ubirajara Gomes da Silva: dados pessoais e religiosos [fev., 2023]. Mensagem encaminhada pelo *WhatsApp* a Fernando Batista dos Santos em: 27 fev., 2023a.

SILVA, Ubirajara Gomes da [Pai Bira de *Şàngó*]. Ubirajara Gomes da Silva: depoimento Sobre os *àwọn òrìṣà* do caminho de sua irmã Cici [abr., 2023]. Mensagem encaminhada pelo *WhatsApp* a Fernando Batista dos Santos em: 19 abr.2023b.

SILVA, Ubirajara Gomes da [Pai Bira de *Şàngó*]. Ubirajara Gomes da Silva: depoimento sobre o *oríkò* de sua irmã Cici. [jul., 2023]. 6 áudios. Mensagem encaminhada pelo *WhatsApp* a Fernando Batista dos Santos em: 25 jul., 2023c.

SILVA, Ubirajara Gomes da [Pai Bira de *Şàngó*]. Ubirajara Gomes da Silva: depoimento sobre Francisco Hilton Paiva, Dr. Antônio Leite Rosa (Pai Tuninho) e outros. [ago., 2023]. Mensagem encaminhada pelo *WhatsApp* a Fernando Batista dos Santos em: 10 ago., 2023d.

SILVA, Ubirajara Gomes da [Pai Bira de *Şàngó*]. Ubirajara Gomes da Silva: depoimento Sobre o primeiro retorno de sua irmã Cici ao Rio depois que passou a residir em Lauro de Freitas. [set., 2023]. Mensagem encaminhada pelo *WhatsApp* a Fernando Batista dos Santos em: 22 set.2023e.

SILVA, Ubirajara Gomes da [Pai Bira de *Şàngó*]. Ubirajara Gomes da Silva: depoimento sobre o termo *Ìyá Àgbà* [set., 2023]. 6 áudios. Tempo total: 4min16s. Recebidos por Fernando Batista dos Santos em: 24 set.2023f.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **A produção social da identidade e da diferença**. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 73-102.

SILVEIRA, Renato. **O Candomblé da Barroquinha**: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto. Salvador: Edições Maianga, 2006, v. 1.

SOARES, Cecília Conceição Moreira. **Encontros, desencontros e (re)encontros da identidade de matriz africana**: a história de Cecília do Bonocô – *Onã Sabagi*. 2009. 388 f. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2009.

SPINDOLA, Thelma; SANTOS, Rosângela da Silva. Trabalhando com a história de vida: percalços de uma pesquisa(dora?). **Rev. Esc. Enfermagem USP**, 2003; 37 (2): 119-26.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**: história oral. Tradução Lólio Lourenço de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

TUAN, Yi-Fu. **Topofilia**: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. Tradução: Lívia de Oliveira. Londrina: Eduel, 2012.

URIARTE, Urpi Montoya. O que é fazer etnografia para os antropólogos. **Ponto Urbe**

[online], 11 / 2012. Disponível em: <http://journals.openedition.org/pontourbe/300>. Acesso em: 09 nov.2019.

VELOSO, Caetano. A Verdadeira Baiana. Intérprete: Gal Costa. In: GAL COSTA. **Plural**. Direção artística: Wally Salomão. São Paulo: BMG Ariola, 1990. 1 disco sonoro (39min70s). Lado A, faixa 2 (3min30s).

VERGER, Pierre. **Orixás: deuses iorubás na África e no novo mundo**. Salvador: Fundação Pierre Verger, 2018.

VERGER, Pierre. **Lendas africanas dos orixás**. Com ilustrações de Carybé. Salvador: Fundação Pierre Verger, 2019

VIGAS, Luzivaldo. Entrevista realizada no *Ilé Àṣẹ̀ Òba Iléṣà*, em 29 de maio de 2023. Entrevistador: Fernando Batista dos Santos. Gravada. 27min61s. Salvador: 2023.

WALDMAN, Maurício. O Baobá na Paisagem Africana: Singularidades de uma Conjugação entre Natural e Artificial. In: MUNANGA, Kabengele (org.). África única e plural “Mélanges” em homenagem ao professor Fernando Augusto Albuquerque Mourão. **África Revista do Centro de Estudos Africanos**, número especial, 2012, p. 223-235. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/africa/article/view/102638>. Acesso em: 14 mar.2021.

WICKENS, Gerald Ernest. The Baobab – Africa’s Upside-Down Tree. London: Royal Botanic Gardens Kew, 1982.

YOUTUBE. Caçando estórias. Live dia dos avós: caçando estórias recebe ebomi Cici de Oxalá. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=g13hWu85TZ8>. Acesso em: 13 jul.2023.

YUDIN, Linda. Entrevista realizada em Solange Café, Graça, em 26 julho de 2023. Entrevistador: Fernando Batista dos Santos. Gravada. 58min29. Salvador: 2023.

ZUMTHOR, Paul. **A Letra e a Voz: a “literatura” medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993a.

ZUMTHOR, Paul. A performance. A obra plena. In: ZUMTHOR, Paul. **A Letra e a Voz: a “literatura” medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993b, p. 219-262.

ZUMTHOR, Paul. A obra vocal. In: ZUMTHOR, Paul. **Introdução à poesia oral**. São Paulo: Hucitec, 1997, p. 167-217.

ZUMTHOR, Paul. Performance, recepção, leitura. São Paulo: Cosac & Naify, 2007.

APÊNDICE A – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIMENTO

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIMENTO

Pesquisa: *Contos, encontros e (en)cantos sob o alá de Oxalá:*
Do Rio à Bahia, a vida da entidade Vovó Cici (título provisório)
 Pesquisador Orientador: Milton Araújo Moura
 Contatos: miltonmoura7@gmail.com / (71) _____
 Pesquisadora Orientando: Fernando Batista dos Santos
 Contatos: fbatistape@gmail.com / (71) _____
 Nome do voluntário: Nancy de Souza e Silva

Introdução

A Senhora está sendo convidada a participar da pesquisa que tem título provisório *Contos, encontros e (en)cantos sob o alá de Oxalá: Do Rio à Bahia, a vida da entidade Vovó Cici*. Se decidir participar, é importante que leia estas informações sobre a pesquisa e o seu papel enquanto participante. Em caso de, posteriormente, a Senhora decidir retirar a participação, deverá notificar o pesquisador.

Objetivo da pesquisa

O objetivo desta pesquisa, desenvolvida no Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade – PosCult – do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos – IHAC – da Universidade Federal da Bahia – UFBA, é demonstrar como Nancy de Souza e Silva (Vovó Cici, ebomi Cici de Oxalá) se constitui num referencial para a memória e identidade ancestral do Candomblé baiano mediante relato de vida da mesma.

Procedimentos

Utilizando a história oral como metodologia, recorreremos à História de Vida para coleta de dados. Os colaboradores, além da própria Nancy de Souza e Silva, serão pessoas vinculadas ou não ao Candomblé baiano que possam contribuir com informações ou cessão de material acerca da pesquisada. Como fonte, teremos os relatos orais e as fontes escritas (textos e/ou produções acadêmicas, produções áudio-visuais, artigos, livros, narrativas e fotografias).

Declaração de consentimento

Li as informações contidas neste documento antes de assinar este termo.
 Confirmando que recebi uma cópia deste formulário de consentimento.
 Compreendo que sou livre para retirar a minha participação da pesquisa em qualquer momento, sem perda de benefícios ou qualquer outra penalidade.
 Dou meu consentimento de livre e espontânea vontade, para participar como principal colaboradora deste estudo.

Salvador, BA, 04 de setembro de 2020.


 Nancy de Souza e Silva
 CPF _____

APÊNDICE B – CESSÃO DE DIREITOS DE USO E DIVULGAÇÃO DE RELATOS ORAIS E IMAGENS

CESSÃO DE DIREITOS DE USO E DIVULGAÇÃO DE RELATOS ORAIS E IMAGENS

Pelo presente documento, eu, NANCY DE SOUZA E SILVA, CPF [redacted] residente na cidade de Salvador, Estado Bahia, declaro ceder à pesquisa com o título provisório *Contos, Encontros e (en)cantos sob o alá de Oxalá: Do Rio à Bahia, a vida da entidade Vovó Cici*, sob a responsabilidade do pesquisador FERNANDO BATISTA DOS SANTOS, CPF [redacted] sem quaisquer restrições quanto aos seus efeitos patrimoniais e financeiros, a plena propriedade e os direitos autorais dos relatos de caráter histórico, religioso e documental (quando for o caso), fotografias e acervos doados (recortes de jornal e documentos) que prestei a referida pesquisa na cidade de Salvador, Bahia, a partir de setembro de 2020.

Declaro, ainda, que AUTORIZO o pesquisador Fernando Batista dos Santos a utilizar, publicar e disponibilizar para fins acadêmicos, todos os relatos que por mim vierem a ser a ele prestados e gravados por ele, assim como toda e qualquer fonte que porventura eu venha ao mesmo disponibilizar.

Salvador, BA, 04 de setembro de 2020.


Nancy de Souza e Silva
CPF [redacted]

APÊNDICE C – PORTFOLIO DE VOVÓ CICI DE ÒŞÀLÁ



Nancy de Souza e Silva

Ìyá Àgbà Cici de Òşàlá

Vovó Cici

Cidadã soteropolitana desde março de 2022

Doutora *Honoris causa* pela Universidade Federal da Bahia desde julho de 2023

Experiência em mitos, danças, cânticos e práticas do
Candomblé baiano de nação *Kétu*.

Nascimento: Rio de Janeiro, 02 de novembro de 1939
Vinculação religiosa: *Ilé Àşę Òpó Àganju*, Lauro de Freitas, BA, desde 1972
Vinculação profissional: Fundação Pierre Verger, desde 1994

No *Ilé Àşę Òpó Àganju*:

- É a mais velha da Casa de Oxalá, ocupando o cargo de *Otun Ìyá Ilé fun*.

Na Fundação Pierre Verger:

- Em 1995: auxiliou Pierre Verger na legenda de 3.700 negativos fotográficos.
- Desde 1994 atua como principal e única interlocutora da Fundação Pierre Verger sobre a temática afro-brasileira.

OBRAS BIBLIOGRÁFICAS PARTICIPAÇÃO E/OU ORGANIZAÇÃO

- (1) Fregoneze, Josmara B.; Costa, Marlene Jesus da; Souza, Nancy de. (2015). **(organização). Cozinhando História:** receitas, histórias e mitos de pratos afro-brasileiros. Salvador: Fundação Pierre Verger. Sobre este livro: <https://www.youtube.com/watch?v=Xn8LYtFPOso>. Acesso em: 20 out.2023.
- (2) **Narradora das lendas africanas dos orixás** elencadas em:
Verger, Pierre. (2019). *Lendas africanas dos Orixás*; traduzido por Maria Aparecida da Nóbrega; ilustrado por Carybé. Salvador, BA: Fundação Pierre Verger.
- (3) **Narradora dos** itans transcritos por Clarice Lis Marcon para: Lôbo, Jade Alcântara (coord.). *Revista Odù: contracolonialidade e oralitura*. Ilhéus: Fundação Cultural do Estado da Bahia – FUNCEB, 2021. (Obara-Mêji: p. 82-83; Oxe-Mêji: p. 84).

TRABALHOS ARTÍSTICOS PARTICIPAÇÃO

1998

- Participação no videodocumentário **Pierre Verger: mensageiro entre dois mundos**, documentário longa-metragem dirigido por Lula Buarque de Holanda. Disponível no Youtube: < https://www.youtube.com/watch?v=tlbomZeH_p4. Acesso em: 20 out.2023.

2002

A convite da Academia de Música de Basel participou do Congresso de Cultura Africana, Suíça.

2005 e 2008

Los Angeles, EUA

A convite da *Companhia Artística Viver Brasil* participou do Festival de música e danças sagradas.

2008

Gravação para TVE de mais de vinte histórias sobre a cultura afro-brasileira de origem iorubá.

2017

Vivência com Ebomi Cici realizada na Casa Azul: Literatura, encontros e lentidão, em Olinda, PE.

2018

Maio:

- Participação no filme **Orin: Música para os Orixás**, documentário longa-metragem dirigido por Henrique Duarte, lançado mundialmente em 19 de maio. Disponível no Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=hL-A29ILa5Y>. Acesso em: 20 out.2023.

2019

Maio:

- **Oficina Vivência de Dança**. 21 de maio de 2019. Espaço Lélia Abramo. São Paulo, SP. Sobre este evento: <https://sp.cut.org.br/noticias/sao-paulo-tera-oficina-de-danca-com-ebomi-cici-db5c>. Acesso em: 20 out.2023.

Julho:

- Participação do Ciclo de Debates – “A influência do Candomblé na culinária brasileira”, com Reginaldo Prandi, Wilson Caetano Jr. e Bel Coelho, em 24 de julho. Dentro da exposição **Ounje – Alimento dos Orixás**, no Sesc Ipiranga, SP. Sobre este evento: https://portal.sescsp.org.br/online/artigo/compartilhar/13369_ANCESTRALIDADE+A+MESA. Acesso em: 20 out.2023.

Outubro:

- Narradora do oriki de Oxossi na faixa 12: Ó Dé Komo Rodé – Orixá Oxóssi, cantado por Alcione, no disco **Obátalá – Uma homenagem à Mãe Carmen**. Grupo Ofá. Produzido por Flora Gil, 2019. (CD e LP). Sobre essa obra: <https://www.youtube.com/watch?v=-jyWUMvWWAw> <https://www.youtube.com/watch?v=hbp70qCDIU8>. Acesso em: 20 out.2023.

2022

- Agosto:



Ciclo das Águas (Oxum e Iemanjá)

Estudo dos mitos, simbologias e cantos nas danças dos orixás. 03, 10, 17 e 24 de agosto de 2022. Casa de Cultura Somovimento, Salvador, BA.

2023

Janeiro:

- CCSOMOVIMENTO, Salvador, BA:



Abril:

- Participação no show de lançamento do lançamento do disco Além do Lá, da Banda Aláfia, Sesc Pompeia, SP, dias 20 e 21 de abril



Outubro:

- Programa Bahia Profunda, com Mateus Aleluia, Marlene Costa e Negrizu. Universidade de Coimbra. Sobre o evento: <https://www.coimbraexplore.com/news/m7y1pcfy565aznlcj2b948hmgyndwk>. Acesso em: 20 out.2023.

2024

- Maio

Participação em obra discográfica de Nara Couto:



**PARTICIPAÇÃO EM EVENTOS, PALESTRAS, CONTAÇÃO DE ESTÓRIAS
VÍDEOS NO YOUTUBE**

2015

- História Afro-brasileira de Oxossi, Ossain e Ogum contada por Mãe Cici no Espaço Cultural Pierre Verger. Produção de Fabien Liquori. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kmESDqb4-Fk>. Acesso em: 20 out.2023.

2017

- Vovó Cici e o Veganami. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vZ98F4HAuKs&list=PLqOEywxrb3IWapMRy5vmjLI9GQ9MiE-Ji>. Acesso em: 20 out.2023.

2019**Maio:**

- Sarau com Ebomi Cici, iniciativa do Projeto Iyá. Sebo Casa Azul, Olinda, PE, em 24/05/2019. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=sCorV-G7_fA. Acesso em: 20 out.2023.
- Histórias da Cultura Afro-Brasileira. Mediação de Regina Santos. Sesc Pompeia, São Paulo, SP, em 18/05/2019.

Agosto:

- Palestrou no evento “Diálogos Insubmissos com Mulheres de Axé”, organizado pela Professora Dra. Vanda Machado (UFRB) e a professora Dra. Isabelle Sanches (UNEB). Centro Cultural de Brotas, Salvador, BA.

2020**Junho:**

- Vídeo “Ebô”. Com Ebomi Cici de Oxalá (Ilê Axé Opô Aganju) e Ekedy Sinha (Ilê Axé Iyá Nassô Oká). Produzido por Fernando Batista. Editado por Dadá Jaques. Veiculado pelo canal do Youtube da TV do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia, TV PPGA/UFBA. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-0E3g0YHZF8&t=13s>. Acesso em: 20 out.2023.

Novembro:

- 7º Festival Internacional “Cinema & Transcendência”, em homenagem ao Dia da Consciência Negra. Sobre esse evento: <https://imirante.com/namira/brasil/noticias/2020/11/19/festival-homenageia-o-dia-da-consciencia-negra.shtml>. Acesso em: 20 out.2023.

2021**Janeiro:**

- Participação da “Feira Preta”, evento realizado pelo SESC Campo Limpo/SP, com o vídeo “Exu, o menino guloso”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gQU3mShecck>. Acesso em: 20 out.2023.

Agosto:

- Participação na *Masterclass* “Olubagé: o banquete sagrado”, promovido pela Universidade Federal do Recôncavo Baiano – UFRB e divulgado no canal do Youtube da instituição. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kg4Ag8vdym4>. Acesso em: 20 out.2023.

2022:

Maio:



- **23/05/2022:** Participação da Roda Griot “Exu: razão dos nossos vínculos ancestrais”, no Auditório João Alfredo da Reitoria da Universidade Federal de Pernambuco. Organização: EREER – Núcleo de Políticas de Educação das Relações Étnico-Raciais da UFPE.



- **27/05/2022:** Roda de conversa ancestral “A África que persiste em nós”, com Fernando Batista, no Núcleo Afro da Prefeitura do Recife.



- **29/05/2022:** Vovó Cici e os contos das yabás: Nanã, Yemanjá, Oxum, Oyá e Obá. Espaço Adupé Café, Várzea, Recife, PE.

Outubro:

- **11.10.2022:** Contação de histórias para crianças com câncer no Hospital Martagão Gesteira.



2º Festival Crição, Estética e Saberes Ancestrais

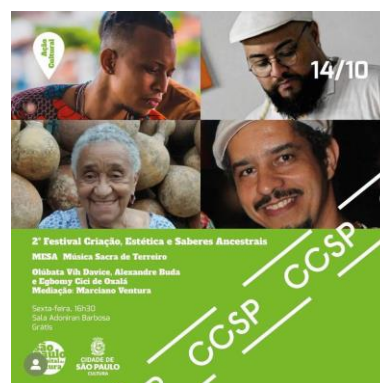
Mesa: Memórias, filosofia e saberes do Candomblé
Com Pai Sidnei de Xangô.
Mediação: Raquel Almeida.

14.10.2022, às 14h30, Centro de Cultura de São Paulo

2º Festival Crição, Estética e Saberes Ancestrais

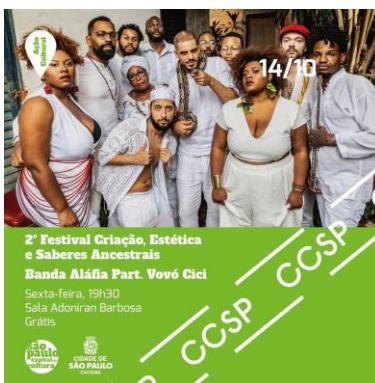
Mesa: Música sacra de Terreiro

14.10.2022, às 16h30, Centro de Cultura de São Paulo



2023

- Cici de Oxalá: baobá das Letras (mini-documentário). Direção de Israel Valente. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Ty_EnGoMz4A>. Acesso em: 20 out.2023.



2º Festival Crição, Estética e Saberes Ancestrais

Participação apresentação musical Banda Alafá

14.10.2022, às 19h30, Centro de Cultura de São Paulo

Novembro:

Evento Mesa São Paulo 2022

Mesa Tendências
Dias 03, 04 e 05 de novembro.
Memorial da América Latina



- **15/11/2022:** Participação na Bienal do Livro Bahia 2022. Leitura encantada do livro de Ricardo Ismhael “Deu a louca na bicharada”.



Participação na Mesa 1 – Palavras de Axé no Evento Território de Identidade e Diversidade, na 5ª Edição Novene Negro 2022, na Fundação Pierre Verger.

- **29/11/2022:** Palestra sobre a simbologia dos *panneaux* (tapeçaria ideográfica) dos reis do Benin:



Dezembro:



Participação no Evento “Florescer das Histórias”, realizado em 3 e 4 de dezembro de 2022, no Palacete das Artes, Graça, Salvador, BA.

2023:

- **11/05/2023:** Participação da Roda de Saberes Religiosidade e Territorialidade: mitos e ritos negros, no Bombê do Mercado, Santo Amaro da Purificação.

2024:

Abril:

- 13/04/2024: Com Mário Omar. Espetáculo: Katendê e o Novo Rei: Um Conto inspirado na Tradição Oral Africana. MUNCAB – Museu Nacional da Cultura Afro-Brasileira. Casa de Castro Alves, Salvador, BA.



- 21/04/2024: Com Mário Omar. Participação no Festival de Literatura do Salvador: “Diálogos sobre Oratura: A tradição oral é honrada de geração em geração.”



- 23/04/2024: Contaçõ de história no Dia Mundial do Livro, no Espaço Cultural Pierre Verger.

Maio:

- 16/05/2024: Participação na abertura da 22ª Semana Nacional de Museus em São Luiz do Maranhão:



Junho:

- 08/06/2024: Participação da Semana de Histórias Afro-Brasileiras, de 08 a 15 de junho de 2024. Sessão de Histórias e Roda de Conversa com Vovó Cici, das 10h às 12h, no Centro Comunitário do Gantois, Salvador, BA:

- 09/06/2024: Contação de Histórias com Vovó Cici, às 16h no Sesc Pompeia, em São Paulo:



- 17/06/2024: Minicurso na Pós-Graduação *lato sensu* Cidades em Disputa (São Paulo), durante o 3º Ciclo Aberto Urgências e Insurgências: “Só quem é de lá sabe o que acontece”. Com Fernando Batista.



Julho:



PARTICIPAÇÃO EM LIVES E PODCASTS

2020:

Julho:

- Live do dia das avós, convidada pelo Projeto Caçando Estórias. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=g13hWu85TZ8>. Acesso em: 20 out.2023.

Outubro:

- Convidada da 21ª edição do Projeto “Evidências das Culturas negras: infância negra”, apresentado pela Shell. Sobre esse evento: <https://museudoamanha.org.br/pt-br/evidencias-das-culturas-negras-infancia-negra>. Disponível no Canal do Youtube do Museu do Amanhã: <https://www.youtube.com/watch?v=Sg3lJptppR0>. Acesso em: 20 out.2023.
- Participou do podcast “Deixa que eu conto afro-brasileiro”, promovido pela UNICEF Brasil. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=OqhX-RqqVhI>. Acesso em: 20 out.2023.

2021

➤ Fevereiro:

- (1) vídeo “Oxum e a Tecelã”, produzido pelo Grupo de Pesquisa Laroyê, da Universidade Federal de São Paulo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=0wpaIv-K56E>. Acesso em: 20 out.2023.
- (2) vídeo “Ogum e Oya”, produzido pelo Grupo de Pesquisa Laroyê, da Universidade Federal de São Paulo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=mOH6t01sI1U>. Acesso em: 20 out.2023.
- (3) vídeo “O mito da criação iorubá”, produzido pelo Grupo de Pesquisa Laroyê, da Universidade Federal de São Paulo. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=T_tdGWZOHZO. Acesso em: 20 out.2023.
- (4) vídeo “A história das três raças”, produzido pelo Grupo de Pesquisa Laroyê, da Universidade Federal de São Paulo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Gi2I-PquvvY>. Acesso em: 20 out.2023.

➤ Maio:

Participação no Projeto “Dominguinho em Casa” do SESC/BA, com a “Lenda das Yabás”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gGRPdxlNgdI>. Acesso em: 20 out.2023.

➤ Setembro:

Convidada da Live “Culto, arte encena”, promovida pelo Polo Sociocultural Sesc Paraty com o bailarino Negrizu Santos. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gJnZOWD9dhg>. Acesso em: 20 out.2023.

➤ Outubro:

Participação no Projeto “Dominguinho em Casa” do SESC/BA, com a “História do Caruru”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=93nv2WbXUOM>. Acesso em: 20 out.2023.

2022

➤ Janeiro:

Live “Corpo e Ancestralidade” pelo Instagram [@casafrancabrasil](https://www.instagram.com/casafrancabrasil), durante o lançamento do Catálogo da Exposição “Uns sobre os Outros: História como Corpo Coletivo”, de Thelma Innecco, na Casa França Brasil, em 7 de janeiro. Divulgado pelo instagram [@thelma.innecco.art](https://www.instagram.com/thelma.innecco.art).

➤ **Fevereiro:**



- Podcast com Vovó Cici: Memórias da Cultura Afrodiáspórica da Bahia. Uma conversa entre Vovó Cici e o babalawo Ifakundayó Adesina. Estreia no Youtube em 18 de fevereiro. Fundação Gregório de Matos. Secretaria de Cultura e Turismo de Salvador.

➤ **Março:**

- **04/03/2022.** Podcast com Vovó Cici: Memórias da Cultura Afrodiáspórica da Bahia. Episódio 3: Vovó Cici e seu Pai Fatumbi Pierre Verger.. Fundação Gregório de Matos. Secretaria de Cultura e Turismo de Salvador.



- **11/03/2022.** Podcast com Vovó Cici: Memórias da Cultura Afrodiáspórica da Bahia. Episódio 4: A viagem de Vovó Cici ao Benin. Conexões Benin – Bahia. Uma conversa entre Vovó Cici e o babalawo Ifakundayó Adesina. Fundação Gregório de Matos. Secretaria de Cultura e Turismo de Salvador.

➤ **Abril:**

- **02.04.2022.** Os arquétipos das Yabás impressos em corpos brasileiros. Facebook da Companhia Fankama Obi.



➤ **Maio**

04/05: Seminário Corpas, Saberes e Territórios nas Artes e na Educação. **Mesa 01:** Conversas sobre o Tempo. Com Vovó Cici e Leda Maria Martins. Sesc São Paulo.

12/05: Roda de saberes II: Linguagens ancestrais e culturas tradicionais [youtube.com/tvufbrb](https://www.youtube.com/tvufbrb)

➤ **Junho:**

Gravação do Podcast *Mano a Mano* do rapper Mano Brown. Disponível no Spotify.

Participação no Projeto “Nossos Griôs”, do Grupo Curitiblack da Universidade Federal de Santa Catarina. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qo0QxZJBgrA>.

➤ **Julho:**



08.07.2022, das 18h às 20h30:
O que é ancestralidade para Vovó Cici?

No Instagram do PsicoFLIX-se
(Departamento de Psicologia da
Universidade Federal Fluminense,
campus Rio das Ostras)

Mediação: Profa. Dra. Cidiane Vaz

➤ **Novembro**

Participação no Podcast
“Conversa Preta
Digital”, transmitido em
16/11/2022, na Rede
Bahia de Televisão.



➤ **Dezembro**

Participação no curta “Palavra de Boca”.

O curta trás as contribuições das mestras de tradição oral para as contadoras de histórias contemporâneas e como essas narrativas foram e são importantes na construção da cultura popular e da arte de contar histórias na atualidade. Com a participação das Mestras Vovó Cici e Dona Raquel quilombola fizemos uma ponte com a prática artística das contadoras de histórias Letícia Paulina e Laura Tomé, com a mediação do contador de histórias Mario Omar.

Disponível em: <https://linktr.ee/Marioomar>. Acesso em: 20 out.2023.

23/12/2022.

Participação no Podcast “Levante 129” da Defensoria Pública da Bahia. Tema: “Muito além do shopping Center: qual o verdadeiro sentido do Natal”. Disponível no Spotify: <https://open.spotify.com/episode/3Ho16L0CDR2M0PkfygUD91?si=aBQppkH-RUudJ2xBAvKdQQ>. Acesso em: 20 out.2023.

ENTREVISTAS

2019

- CANAL BRASIL. Programa Espelho. Apresentador: Lázaro Ramos. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=TJN0K4K8QnE>. Acesso em: 20 out.2023.

2022

- Entrevistada por Márcia Maria Cruz para a matéria “A Nova Batalha de Xangô”, publicada na Revista Piauí, edição 190, julho de 2022.

2023

- MEMO – Monitor do Oriente Médio. “Vovó Cici, uma griot do sagrado que reverencia o islamismo dos malês no candomblé de Obatalá”. Disponível em: <https://www.monitordoorientem.com/20230702-vovo-cici-uma-griot-do-sagrado-que-reverencia-o-islamismo-dos-males-no-candomble-de-obatala/>. Acesso em: 20 out.2023.

2024



- GIRO NORDESTE – TVE Bahia: “Vovó Cici de Oxalá – contadora de Histórias Afro-brasileiras”

EXPOSIÇÕES

2022

- **Abril:**

Participação na Exposição “Homey”, individual de Ana Beatriz Almeida, com narrativa griot sobre a criação do mundo. Galeria Verve, São Paulo, SP, 2021.

INTERLOCUTORA EM AULAS E TRABALHOS ACADÊMICOS E/OU TEMA DE TRABALHOS ACADÊMICOS

2006

- Livro: Parés, Luis Nicolau. **A formação do Candomblé**: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006.
- Dissertação: Santos, Fernando Batista dos. **Igi Osè no reino de Obaràyí**: Uma etnografia acerca da presença do baobá no Ilê Axé Opô Aganju, Bahia. 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia) -

Centro de Filosofia e Ciências Humanas - CFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Universidade Federal de Pernambuco. Recife. 2016. Disponível em:

<https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/17998/1/Disserta%20c3%a7%20a3o%20SANTOS%20%20Fernando%20Batista%20dos.%20PPGA-UFPE.2016..pdf>. Acesso em: 20 out.2023.

2017

- Dissertação: MOTA, Luciene Freitas. **Mulheres que educam**: experiências de contadoras de histórias. 2017. 140 fl. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/23596/1/DISSERTACAO%20Luciene%20Freitas%20Mota.pdf>. Acesso em 20 out.2023.

2018

- Tese: Talga, Jaqueline Vilas Boas. **Linhagens em movimento**: reflexões a partir das culturas iorubas. 2018. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Faculdade de Ciências e Letras (*campus* Araraquara). Araraquara, SP, 2018
- Dissertação: SOUZA, Fernanda Sanjuan. **Trajatórias Formativas e Histórias**: aprendizagens que Vovó Cici deixou cair no meu ouvido. 2018, 119 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Salvador, 2018. Disponível em: <http://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/27660>. Acesso em: 20 out.2023.

2019

- **Julho:**
Participou da aula de encerramento da disciplina “Teorias da Cultura I” do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da UFBA, ministrada pelo professor Dr. José Roberto Severino.
- **Dezembro:**
Lima, E. T. Vovó Cici, a singularidade de um saber. **Repertório**, (33), 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.9771/r.v0i33.34769>. Acesso em: 20 out.2023.

2020

- **Janeiro:**
convidada da professora Dra. Ellen Gonzaga Lima Souza, titular da disciplina “Filosofia e Educação II”, nível graduação, da Universidade Federal de São Paulo, na aula realizada *on line* em 5 de janeiro de 2021.

2021

- **Junho:**
LAGOS, B. G. Griô Cici, a mensageira dos conhecimentos ancestrais: as artes integradas de origem iorubá do Brasil e de cuba como possibilidade para o ensino da dança. *In: Anais do vi encontro científico da anda*, 2019, Salvador. Anais eletrônicos... Campinas, Galoá, 2019. Disponível em: <https://proceedings.science/anda/anda-2019/papers/gri%C3%B3-cici--a-mensageira-dos-conhecimentos-ancestrais--as-artes-integradas-de-origem-ioruba-do-brasil-e-de-cuba-como-poss>. Acesso em: 20 out.2023.
- **Novembro:**
LAGOS, Izquierdo. Beatriz Gonzalez. **Dona Cici – Conhecimentos Ancestrais**: as artes afrodiáspóricas de origem yorubá do Brasil e Cuba. 2021. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal da Bahia, Escola de Dança, Salvador, 2021.
- LACERDA, Benedita dos Santos. **Mestra Cici**: uma griot em terras brasileiras. Paper apresentado no Curso Segunda Graduação Letras Português (FSBO721) – Estágio Curricular Supervisionado, no Centro Universitário Leonardo da Vinci – UNIASSELVI.

2022



2023

- MATTIELLO, Laura. **Sagrado feminino e mulheres de Àṣṣe na poesia de Elizandra Souza: um experiência de tradução.** 2023. Laurea (*Corso di Laurea magistrale in Lingue e letterature europee, americane e postcoloniali*). *Università Ca'Foscari Venezia, Venezia, Italia*; Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, ES, Brasil. Venezia, 2023.
- SANTOS, Fernando Batista dos. **Contos, Encontros e (En)Cantos sob o àlã de Òṣàlá: do Rio à Bahia, a vida da Ìyá Àgbà Cici de Òṣàlúfón.** Orientador: Milton Araújo Moura. 2023. 370 f. il. Tese (Doutorado em Cultura e Sociedade) – Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Prof. Milton Santos, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2023.

MATÉRIAS JORNALÍSTICAS

2017

LINS, Letícia. Ebomi Cici fala sobre os orixás e convivência com Pierre Verger. **Blog Oxre Recife**, 9 de junho de 2017. Disponível em: <http://oxerecife.com.br/2017/06/09/ebomi-cici-fala-sobre-os-orixas-e-convivencia-com-pierre-verger/>. Acesso em: 20 out.2023.

LINS, Letícia. Vovó Cici no Paço do Frevo hoje. **Blog Oxre Recife**, 11 de junho de 2017. Disponível em: <http://oxerecife.com.br/2017/06/11/vovo-cici-no-paco-do-frevo-hoje/>. Acesso em: 20 out.2023.

2019

MELO, Gianni Paula de. Ebomi Cici: humildade, sabedoria e doçura. **Revista Continente**, Recife, ed. 225, set.2019, Recife: Cepe. Disponível em: <https://www.revistacontinente.com.br/edicoes/225/ebomi-cici-humildade-sabedoria-e-docura>. Acesso em: 20 out.2023.

LINS, Letícia. Dias das Mães: Vovó Cici (80) vai da Bahia ao Rio de Janeiro, visitar a sua (de 104). **Blog Oxre Recife**, 11 de maio de 2019. Disponível em: <http://oxerecife.com.br/2019/05/11/a-magia-de-ebomi-cici-no-recife/>. Acesso em: 20 out.2023.

LINS, Letícia. Ebomi Cici é um patrimônio vivo. **Blog Oxre Recife**, 30 de maio de 2019. Disponível em: <http://oxerecife.com.br/2019/05/30/ebomi-cici-preto-e-cor-negro-e-raca/>. Acesso em: 20 out.2023.

LINS, Letícia. A sabedoria ancestral da “griô” Vó Cici. **Blog Oxre Recife**, 19 de setembro de 2019. Disponível em: <http://oxerecife.com.br/?s=vov%C3%B3+cici>. Acesso em: 20 out.2023.

2022

- **Março**
CÂMARA Municipal de Salvador vai conceder título de cidadã a Vovó Cici. **Câmara Municipal de Salvador**, 18 mar.2023. Disponível em: <https://www.cms.ba.gov.br/noticias/18-03-2022-camara-de-salvador-vai-conceder-titulo-de-cidada-a-vovo-cici>. Acesso em: 20 out.2023.

VOVÓ Cici recebe título de cidadã soteropolitana nesta quarta, 22. **Brasil de Fato Bahia**, 22 mar.2022.

Disponível em: <https://www.brasildefatoba.com.br/2022/03/22/vovo-cici-recebe-titulo-de-cidada-soteropolitana-nesta-quarta-22>. Acesso em: 20 out.2023.

LINS, Letícia. Griô Vó Cici ganha homenagem. **Blog Oxe Recife**, 22 mar.2022. Disponível em: <http://oxerecife.com.br/2022/03/22/gri-vo-cici-ganha-homenagem/>. Acesso em: 20 out.2023.

HOMENAGEADA na Câmara de Vereadores, Ialorixá Vovó Cici recebe título de cidadã soteropolitana. **São Paulo Jornal**, 22 mar.2023. Disponível em: <https://saopaulojornal.com.br/noticia/21448/homenageada-na-camara-de-vereadores-ialorixa-vovo-cici-recebe-titulo-de-cidada-soteropolitana.html>. Acesso em: 20 out.2023.

24.03.2022

CÂMARA concede título de cidadã de Salvador a Vovó Cici. **Tribuna da Bahia on line**, 24 mar.2022. Disponível em: <https://www.trbn.com.br/materia/157821/camara-concede-titulo-de-cidada-de-salvador-a-vovo-cici>. Acesso em: 20 out.2023.

2023

➤ Junho

LAUBE, Matheus. Mito da criação Iorubá através da Vovó Cici será o samba-enredo 2024 da Estrela do Terceiro Milênio. **Grupo Sul News**, 12 jun.2023. Disponível em: <https://gruposulnews.com.br/mito-da-criacao-ioruba-atraves-da-vovo-cici-sera-o-samba-enredo-2024-da-estrela-do-terceiro-milenio/>. Acesso em: 20 out.2023.

TATYER, Clarice. Milênio apresenta enredo 2024 sobre o mito da criação Iorubá através da sabedoria da Vovó Cici de Oxalá. **Instituto Portal Afro**, 7 jun.2023. Disponível em: <https://www.portalfro.com.br/milenio-apresenta-enredo-2024-sobre-o-mito-da-criacao-ioruba-atraves-da-sabedoria-ancestral-da-vovo-cici-de-oxala/>. Acesso em: 20 out.2023.

ESTRELA do Terceiro Milênio define enredo para o Carnaval 2024. A escola do Grajaú fez o anúncio em evento realizado na quadra da escola, na noite do último domingo (4). **Samba News**, jun.2023. Disponível em: <https://www.sambanews.com.br/noticias/estrela-do-terceiro-milenio-define-enredo-para-o-carnaval-2024/>. Acesso em: 20 out.2023.

MILÊNIO divulga clipe do enredo ‘Vovó Cici conta e o Grajaú canta: O Mito da Criação’. **SRzd**, 24 jun.2023. Disponível em: <https://www.srzd.com/carnaval/sao-paulo/milenio-clipe-enredo-vovo-cici-conta-e-o-grajau-canta-o-mito-da-criacao/>. Acesso em: 20 out.2023.

➤ Julho

VOVÓ Cici é nova Doutora Honoris causa da UFBA”. Matéria de Emilly Oliveira. **Correio**, Salvador, 13 jul.2023. Disponível em: <https://www.correio24horas.com.br/minha-bahia/vovo-cici-e-nova-doutora-honoris-causa-da-ufba-0723>.

OCTOGENÁRIA e contadora de histórias milenares, Vovó Cici torna-se Doutora Honoris causa da UFBA. **UFBA Digital**, 14 jul.2023. Disponível em: <https://www.edgardigital.ufba.br/?p=26355>.

➤ Agosto

O MITO da criação Iorubá, através da sabedoria ancestral da Vovó Cici de Oxalá, é o enredo da Estrela do Terceiro Milênio. **Portal Olhar Dinâmico**, 25 ago.2023. Disponível em: <https://www.portaloalhardinamico.com.br/noticia/8092/o-mito-da-criacao-ioruba-atraves-da-sabedoria-ancestral-da-vovo-cici-de-oxala-e-o-enredo-da-estrela-do-terceiro-milenio>. Acesso em: 20 out.2023.

➤ Setembro

ESTRELA do 3º Milênio lança samba-enredo para o Carnaval 2024. **Carnavalesco**, 11 set.2023. Disponível em: <https://www.carnavalesco.com.br/estrela-do-3o-milenio-lanca-samba-enredo-para-o-carnaval-2024/>. Acesso em: 20 out.2023.

2024

➤ **Fevereiro**

ACIOLI, Natally. Contadora de histórias afro-brasileiras, Vovó Cici de Oxalá fala do relato mítico da cultura iorubá sobre Iemanjá; conheça. **G1 Bahia**. 2 fev.2024. Disponível em: <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2024/02/02/vovo-cici-fala-sobre-iemanja.ghtml>. Acesso em: 2 fev.2024.

ESTRELA do 3º Milênio lança samba-enredo para o Carnaval 2024. **Carnavalesco**, 11 set.2023. Disponível em: <https://www.carnavalesco.com.br/estrela-do-3o-milenio-lanca-samba-enredo-para-o-carnaval-2024/>. Acesso em: 20 out.2023.

APARECIMENTO NA MÍDIA TELEVISIVA

2022

➤ **Fevereiro**

DIA de Yemanjá. **BA Meio Dia**, 2 fev.2022. Disponível em: <https://g1.globo.com/ba/bahia/verao/2022/noticia/2022/02/02/entenda-simbologias-misticas-por-tras-do-dia-de-iemanja-no-2-tem-energia-feminina-e-representa-as-profundeza-do-mar.ghtml>. Acesso em: 20 out.2023.

➤ **Março**

VOVÓ Cici recebe título de cidadã soteropolitana. **Jornal da Manhã**, TV Bahia, 23 mar.2022. Disponível em: <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2022/03/23/homenageada-na-camara-de-vereadores-ialorixa-vovo-cici-recebe-titulo-de-cidada-soteropolitana.ghtml>. Vídeo: <https://globoplay.globo.com/v/10415289/>. Acesso em: 20 out.2023.

2024

➤ **Janeiro**

INTOLERÂNCIA RELIGIOSA NO BRASIL. **Fantástico**, TV Globo, 21 jan.2024. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=P_RiEfAShyc. Acesso em: 2 fev.2024.

➤ **Março**

MATRIARCADO NAS RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS. **Bahia Meio Dia**, 21 mar.2024. Disponível em: <https://globoplay.globo.com/v/12454798/>.

PARTICIPAÇÃO EM PROGRAMA DE RÁDIO

2022

➤ **Abril:**

Programa Brasil de Fato Bahia

Entrevista com Nancy Silva, a Vovó Cici, contadora de histórias e guardiã das ervas, do Espaço Cultural Pierre Verger.

[Aos domingos, 8 horas: Rádio Juazeiro 1190 AM (Juazeiro)]. Disponível no Spotify: <https://spoti.fi/3uZwTI8> ou no site do BdF Bahia: <https://bit.ly/3uRCt90>.

Contatos: radiobdfbahia@gmail.com e redacaobahia@brasildefato.com.br

INSPIRAÇÃO/ AUXÍLIO EM OBRAS LITERÁRIAS DE CAROLINA CUNHA

CUNHA, Carolina. **Yemanjá**. Guia de Leitura para o professor. Disponível em: <https://www.seducacao.com.br/wp-content/uploads/2021/07/YEMANJA-GL.pdf>. Acesso em: 20 out.2023.

HOMENAGENS

2019

- Homenageada no evento “Diálogos insubmissos com Mulheres de Axé”. Cine Teatro Solar Boa Vista, Brotas. Sobre a homenagem e o evento: <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2019/07/31/dialogos-insubmissos-comemora-dois-anos-com-debate-gratuito-sobre-mulheres-de-axe.ghtml>

2022



- Em 22.03.2022, terça-feira. Condecorada com o título de cidadã soteropolitana pela Câmara Municipal de Salvador, a partir de proposição do vereador Silvio Humberto.

2023



2024

Tema do enredo 2024 da Escola de Samba Estrela do Terceiro Milênio, de São Paulo: *Vovó Cici conta e o Grajaú canta: o Mito da criação.*



Vídeos de divulgação:

<https://www.youtube.com/watch?v=ZPmAsEeobq8>. Acesso em: 20 out.2023

<https://www.youtube.com/watch?v=4weOLuQWglc>. Acesso em: 20 out.2023

<https://www.youtube.com/watch?v=WhS8FgbkPMM>. Acesso em: 20 out.2023

Letra do samba-enredo: <https://www.letras.mus.br/estrela-do-terceiro-milenio/samba-enredo-2024-vovo-cici-conta-e-o-grajau-canta-o-mito-da-criacao/>. Acesso: 20 out.2023.

APÊNDICE D – MAPA HISTÓRICO-CRONOLÓGICO

➤ Janeiro de 1972

Nancy de Souza e Silva e Ubirajara Gomes da Silva seguem do Rio de Janeiro a Salvador para iniciação no *Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àganju*.

Acompanham Balbino Daniel de Paula ao *Tuntun Olukotun*, na Ilha de Itaparica.

Depois da iniciação, retornam ao Rio de Janeiro.

➤ 1973

Balbino Daniel de Paula e Pierre Verger seguem para o Benin, com escala no Rio de Janeiro, onde se hospedam na casa de *Omidarewa*.

➤ 1975

Nancy de Souza e Silva retorna a Salvador para obrigação de 1 ano.

Nancy de Souza e Silva fixa residência no *Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àganju*, Santo Amaro de Pitanga, e começa a trabalhar como cobradora de ônibus.

➤ 1979

21 de setembro: Nascimento de Tatiana de Souza e Silva

➤ Dezembro de 1982 - Janeiro de 1983

Primeira viagem de Angela Lühning à Bahia

➤ Meados de 1983

Segunda viagem de Angela Lühning à Bahia

➤ 1984 (final)

Angela Lühning assistiu à primeira festa de Candomblé. Foi no *Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àganju*. Em um dos domingos de *Òṣàlá*, quando conheceu a *Ìyá Àgbà* Cici.

➤ 1988

Criação da Fundação Pierre Verger

Angela conhece as filhas de Antônio Carlos da Costa, o caseiro de Verger, inclusive Marlene Jesus da Costa.

➤ Abril de 1988 a abril de 1989

Angela Lühning morou no *Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àganju*, na casa de Cici.

➤ 1990

Estimulada pelo irmão Bira de *Ṣàngó*, o qual custeia sua passagem, retorna ao Rio pela primeira vez desde que passou a residir em Lauro de Freitas.

➤ **1991**

10 de julho: nascimento de **Marcus Felipe Lühning**, primogênito de Angela Lühning.

➤ **1994**

Aposentadoria da *Ìyá Àgbà Cici*.

Angela Lühning elaborou Projeto financiado pela ONG Wege zur Einen Welt die Göttingen, visando à catalogação de negativos fotográficos por *Ìyá Àgbà Cici* com o auxílio de Fatumbi. Projeto aprovado.

Internação de Pierre Verger. Adiamento do início do Projeto financiado pela Wege zur Einen.

➤ **1995**

13 de fevereiro: nascimento de Fábio Gabriel da Costa – Gabinho.

Julho: Início do projeto financiado pela ONG.

➤ **1996**

11 de fevereiro: falecimento de Verger.

Continuação do Projeto acima, 2ª etapa, a partir dos livros de Verger.

24 de dezembro: Nascimento de Julia Lühning.

➤ **1997**

Ìyá Àgbà Cici depõe para o documentário “Pierre Verger: mensageiros entre dois mundos”

➤ **1998**

Lançamento do documentário “Pierre Verger: mensageiros entre dois mundos”.

➤ **1999**

02 de outubro: Nascimento de Kayanara Leeb na Áustria.

➤ **2000**

17 de março: nascimento de Deborah Leeb na Áustria.

➤ **2002**

Oficina de curiosidades em outubro e novembro, com Angela Lühning, na Casa Vermelha. Linda Yudin vai ao encontro de *Ìyá Àgbà Cici*, na Casa Azul.

➤ **2003**

22 de janeiro: Nascimento de Ana Laura Àjàní de Souza e Silva

Oficina de canto popular, com Cláudia Cunha, orientanda de Angela Lühning.

Oficina de música nordestina, com Ossimar Franco, orientando de Angela Lühning.

Oficina de Fotografia pinhole pela Casa da Fotografia.

Oficina de reciclagem, com Gustavo Bustamante, orientando de Angela Lühning.

Oficina de dança, com Negrizu.

Oficina de violão, com Gustavo Melo, orientando de Angela Lühning.

Criação da biblioteca para crianças.

Todas as atividades desenvolvidas no ano de 2003 embasaram o futuro projeto visando a contemplar o Espaço Cultural Pierre Verger como Ponto de Cultura apoiado pelo Ministério da Cultura, elaborado por Angela Lühning.

➤ **2004**

10 de janeiro: nascimento de Kaike Alabi

Aluguel do terreno onde atualmente funciona o Espaço Cultural Pierre Verger, bem como realização de obras de adequação e reforma das instalações físicas.

Início do processo de transição de residência de Cici, que passa a ir ao Aganju apenas nos finais de semana.

➤ **2005**

Inauguração oficial do Espaço Cultural Pierre Verger como Ponto de Cultura apoiado pelo Ministério da Cultura.

Ida a *Los Angeles* com Linda Yudin pela primeira vez, participar das apresentações do espetáculo Yabás Queens, da Viver Brazil Dance.

➤ **2006**

19 de abril: nascimento de Aisha

Início do processo de transferência de domicílio de Cici: de Lauro de Freitas para Engenho Velho de Brotas.

➤ **2007**

- Projeto Itan (Projeto de contação de histórias por Cici, gravadas no Espaço Cultural Pierre Verger), visando à reestruturação do IRDEB – Instituto de Radiodifusão Educativa da Bahia.
- Cici ainda mantém vínculo residencial com o Aganju, onde continua indo aos finais de semana.

➤ **2010**

Projeto Ação Griô patrocinado pelo Ministério da Cultura, com *Ìyá Àgbà* Cici como mestra griô.

➤ **2012**

27 de março: Falece Fábio Gabriel da Costa

Junho/julho: *Ìyá Àgbà* Cici acompanha Linda Yudin ao Sacatar, na Ilha de Itaparica.

➤ **2015**

Oficina Cozinhando Histórias. Projeto concebido originariamente, a partir da Oficina Educação Alimentar, por Marlene Jesus da Costa e Núbia Lourenzo sob o nome “Saber e Sabor... só cozinhando histórias”, que resultou no livro idealizado por Josmara Fregoneze e organizado por essa, *Ìyá Àgbà* Cici e Marlene Jesus da Costa.

➤ **2020**

06 de maio de 2020: falece o irmão Carlos.

13 de maio de 2020: falece a mãe, Dulce Coelho da Silva. Ambos enterrados no dia seguinte ao óbito no Cemitério do Caju.

Durante a pandemia da Covid-19, Matheus Sallun, em visita a avó, cria o primeiro perfil de Cici no Instagram, desativado pouco tempo depois.

➤ **2021**

22 de abril: criação do perfil @cicideoxala no *Instagram*.

➤ **2022**

20 de março: Retorno ao *Tuntun Olokotun*

22 de março: Nancy de Souza e Silva é agraciada com o título de cidadã soteropolitana por proposição do vereador Silvio Humberto, do Partido Socialista Brasileiro, que cumpria a 19ª legislatura na Câmara Municipal de Salvador.

APÊNDICE E – QUESTIONÁRIO PERFIL DOS SEGUIDORES DE [@CICIDEOXALA](#)

Caras pessoas seguidoras da página [@cicideoxala](#),

Pedimos a gentileza de responder as 10 (dez) questões deste questionário que tem como objetivos: **(1)** mensurar o papel da rede social – em especial do Instagram – para a difusão do conhecimento oral de Vovó Cici, durante e a partir da pandemia da Covid-19; **(2)** caracterizar o perfil de seguidor(a) da mesma na rede social Instagram.

Os dados serão utilizados na tese sobre a história de vida de Vovó Cici, que está sendo elaborada pelo doutorando Fernando Batista dos Santos @fbaobatista, vinculado ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal da Bahia.

Asseguramos o sigilo dos dados obtidos, comprometendo-nos a preservar o instagram das pessoas que se propuserem a contribuir com a pesquisa.

Obrigado!



1. Seu Instagram*

Sua resposta

2. Gênero*

Masculino cisgênero (que se identifica com o gênero atribuído no nascimento)

Feminino cisgênero (que se identifica com o gênero atribuído no nascimento)

Masculino transgênero

Feminino transgênero

Não-binário Gênero fluído

Outro:

3. Cor*

Obs. O preenchimento da pergunta sobre a "raça/cor" deve ser feito por critério de autoidentificação, como tem sido adotado largamente no Brasil. Reiteramos que a ideia de "raça" a que nos referimos não diz respeito a uma categorização de base biológica ou natural, mas ao reconhecimento da sua pertinência como construção social com efeitos reais e cotidianos para os indivíduos e grupos. Essa tem sido uma informação fundamental para a apreensão da realidade brasileira em sua complexidade, reconhecimento das desigualdades racializadas e formulação adequada de políticas para enfrentá-las.

Preto

Pardo

Branco

Indígena

Oriental

4. Idade*

De 10 a 15 anos
 De 16 a 20 anos
 De 21 a 30 anos
 De 31 a 40 anos
 De 41 a 50 anos
 De 51 a 60 anos
 De 61 a 70 anos
 De 71 a 80 anos
 De 81 ou mais

5. Religião*

Obs. Para a resposta relativa ao Candomblé, a pessoa respondente deve considerar a nação do Terreiro no qual foi iniciada ou usualmente frequenta.

Candomblé Keto
 Candomblé Jeje
 Candomblé Angola
 Candomblé Ijexá
 Umbanda
 Jurema
 Kardecismo
 Catolicismo
 Evangélico
 Sem religião
 Outra denominação (Qual?)

6. Se do Candomblé, quantos anos tem de iniciado

Até 3 anos
 Até 7 anos
 Até 14 anos
 Até 21 anos
 Mais de 21
 É abiã

7. Se evangélico, qual a denominação?

Sua resposta

8. Cidade em que mora atualmente:*

Sua resposta

9. Como conheceu Vovó Cici antes de se tornar seguidor(a) dela no Instagram*

Candomblé
 Livros
 Por intermédio de amigxs
 Live. Qual ou quais?
 Rede social de terceiros. Qual ou quais?
 Conheci-a pela sua própria página no Instagram.
 Não a conhecia.

10. Há quanto tempo conhece Vovó Cici?*

Há menos de 1 ano
 Há mais de 1 e menos de 2 anos
 Há mais de 2 e menos de 3 anos
 Há mais de 3 e menos de 5 anos
 Há mais de 5 e menos de 10 anos
 Há mais de 10 e menos de 15 anos
 Há mais de 15 e menos de 20 anos

ANEXO A – CARD DE DIVULGAÇÃO DA DEFESA DE TESE DE FERNANDO BATISTA DOS SANTOS



DEFESA DA TESE

CONTOS, ENCONTROS E (EN)CANTOS SOB O ALÀ DE OŠALA:
DO RIO À BAHIA, A VIDA DA IYÁ AGBÁ CICI DE OŠALÚFÓN

9 de novembro de 2023, às 15h

**Espaço Cultural Vovó Conceição
Terreiro Casa Branca**
(Avenida Vasco da Gama, 463, Engenho Velho da Federação)

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Milton Araújo Moura - orientador
Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação
em Cultura e Sociedade - PosCult / UFBA

Prof. Dr. Carlos Maroto Guerola - Membro externo
Instituto de Humanidades e Letras - IHLM/UNILAB

Profa. Dra. Angela Elisabeth Lühning -
Membro externo Escola de Música - EMUS/UFBA

Profa. Dra. Joseania Miranda Freitas -
Membro externo Faculdade de Filosofia
e Ciências Humanas - FFCH/UFBA

Profa. Dra. Martha Rosa Figueira Queiroz -
Membro externo Centro de Artes, Humanidades
e Letras - CAHL/UFRB

DOUTORANDO
Fernando Batista dos Santos Programa Multidisciplinar
de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade - PosCult/UFBA

ANEXO B – DIPLOMA DE DOUTORA *HONORIS CAUSA* DE NANCY DE SOUZA E SILVA