



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RECÔNCAVO DA BAHIA
CENTRO DE ARTES, HUMANIDADES E LETRAS

JOÃO CARLOS DE JESUS SANTOS

**TRABALHO DE DOCUMENTAÇÃO MUSEOLÓGICA
NO TERREIRO DE CANDOMBLÉ
ILÊ AXÉ OGUNJÁ (SÃO FÉLIX)**

Cachoeira
2011

JOÃO CARLOS DE JESUS SANTOS

**TRABALHO DE DOCUMENTAÇÃO MUSEOLÓGICA
NO TERREIRO DE CANDOMBLÉ
ILÊ AXÉ OGUNJÁ (SÃO FÉLIX)**

Monografia apresentada ao Colegiado do Curso de Museologia da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, como requisito parcial para obtenção do Grau de Bacharel em Museologia.

Orientadora: Prof.^a Ms. Suzane Tavares de Pinho Pêpe

Cachoeira
2011

AGRADECIMENTOS

A minha família,
especialmente, a minha mãe,
praticante da religião afro-brasileira,
que neste contexto me inseriu,

Ao Babalorixá Idelson Sales,

Aos meus amigos e colegas,

Ao Prof. Luydy Abraham Fernandes, que iniciou a orientação deste trabalho

A Prof^a Suzane Pinho Pêpe, que deu continuidade à orientação e

A todos os professores do Centro de Artes, Humanidades e Letras,

que incentivaram e contribuíram para a minha trajetória acadêmica.

Agô Exu

Agô os Eguns

Agô Ogum, Orixá dono da cabeça do Babalorixá
e patrono do terreiro de candomblé que este lidera.

Agô Obaluaiê, Orixá dono da cabeça de mãe biológica,
cultuado em nossa casa muitos antes de minha existência,
através do culto aos caboclos.

Agô Oxaguiã, Orixá indicado pelos búzios como dono da minha cabeça.
Agô todos os Orixás que compõem o panteão dos deuses de origem africana
cultuados no Brasil e na mãe África.

Pedimos licença e permissão às entidades
a partir das quais se estruturaram as religiões afro-brasileiras
para iniciarmos o nosso trabalho no terreiro de candomblé Ilê Axé Ogunjá.

João Carlos Santos

RESUMO

Este trabalho monográfico de conclusão do Curso de Graduação em Museologia consiste em um estudo de caso e visa à documentação de manifestações da cultura afro-brasileira na cidade de São Félix, mais particularmente do terreiro de candomblé Ilê Axé Ogunjá, da nação Keto. Pretende-se com esta monografia contribuir para a valorização da cultura afro-brasileira em São Félix e de seus agentes produtores a partir de um embasamento teórico sobre o contexto histórico, socioeconômico e religioso. Fez-se uso dos métodos bibliográfico e etnográfico. Como instrumentos de pesquisa foram utilizados observações, entrevistas e documentação fotográfica, fundamentais para reunião dos dados da pesquisa, que servem para formulação de um dossiê sobre o patrimônio em questão, onde são trabalhados aspectos físicos, materiais e as festas de Oxossi e Ogum.

LISTA DE ILUSTRAÇÃO

Mapa - São Félix e Cachoeira.....	31
Figura 1 - Assentamento de Ogum terreiro Ilê Axé Ogunjá.....	33
Tabela - Assentamento de Ogum terreiro Ilê Axé Ogunjá.....	33
Figura 2 - Entrada principal do terreiro Ilê Axé Ogunjá.....	34
Figura 3 Despacho de Exu.....	41
Figura 4 Festa de Oxossi do terreiro Ilê Axé Ogunjá.....	46
Figura 5 Festa de Ogum.....	49
Figura 6 Ogan Fábio espalhando sobre o piso folhas de arrueira-aquisavas.....	50
Figura 7 Saída dos orixás para apresentarem-se na festa de Ogum.....	52
Registro fotográfico da festa de Ogum.....	54
Registro fotográfico da festa de Oxossi.....	55

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	08
2 METODOLOGIA DA PESQUISA, PATRIMÔNIO CULTURAL E DOCUMENTAÇÃO	12
2.1 A METODOLOGIA DO PROJETO.....	12
2.1 A METODOLOGIA DO PROJETO.....	12
2.2 PATRIMÔNIO E DOCUMENTAÇÃO MUSEOLÓGICA.....	17
3. ESTUDOS DA RELIGIÃO AFRO-BRASILEIRA NA BAHIA	21
4. SÃO FÉLIX, ASPECTOS SOCIOECONÔMICOS, CULTURAIS E RELIGIOSOS	24
5. O TERREIRO DE CANDOMBLÉ ILÊ AXÉ OGUNJÁ: Documentação aplicada ao objeto em estudo	32
5.1 MAPA DE CACHOEIRA E SÃO FÉLIX.....	32
5.2 FICHA DE IDENTIFICAÇÃO DO TERREIRO.....	32
5.3 ORIGEM E ARQUITETURA DO TERREIRO.....	34
5.4 ARROLAMENTO DOS OBJETOS DE CULTO...	37
5.5 UM RITUAL DE MATANÇA NAS FESTIVIDADES DEDICADAS A OXOSSI.....	41
5.6 FESTA DE OXOSSI.....	48
5.7 FESTA DE OGUM.....	51
5.8 DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA	54
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	55
REFERÊNCIAS.....	56
APÊNDICE	60

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho monográfico de conclusão do curso de museologia da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, é o resultado de um projeto elaborado na disciplina Projeto Monográfico ministrada pelo Professor Carlos Costa, desenvolvido sob a orientação inicial do Professor Luydy Abraham Fernandes, continuada e finalizada pela Professora Suzane Pinho Pêpe. O mesmo está voltado para a Documentação do Patrimônio Cultural Imaterial, a partir de em um estudo de caso sobre o terreiro de candomblé Ilê Axé Ogunjá, situado na cidade de São Félix (Bahia), praticante dos ritos da nação Keto da religião afro-brasileira.

Buscamos, a partir da produção de conhecimento sobre a origem e dinâmica do terreiro de Candomblé Ilê Axé Ogunjá, a fundamentação para o seu reconhecimento, como patrimônio cultural imaterial, de um grupo social que preserva o aspecto religioso da cultura afro-brasileira na cidade de São Félix – aspecto de comprovada relevância para a formação histórica e do desenvolvimento socioeconômico e cultural local.

Pretendemos com este contribuir para o reconhecimento dos terreiros de candomblés da Cidade de São Félix como patrimônio imaterial da cultura afro-brasileira, evidenciando, neste processo, a importância dos seus agentes produtores na preservação dos ritos e mitos dessa manifestação, através da reunião de dados sobre sua origem e desenvolvimento, e de registros etnográficos, que se constituíram na documentação museológica do Terreiro Ilê Axé Ogunjá tratada no segundo capítulo deste trabalho.

Para além da produção de conhecimento, este trabalho visa à elevação da auto-estima e promoção da cidadania do povo de santo da cidade de São Félix, mais precisamente do Ilê Axé Ogunjá, que contribuiu para que fosse realizado o registro.

A ênfase aqui dada ao reconhecimento dos terreiros de candomblés como patrimônio imaterial da cultura afro-brasileira em São Félix, justifica-se na história desses nos processos sócio, político, econômico e cultural desta localidade, e no fato de acreditarmos na valorização da cultura como meio de promover o desenvolvimento sustentável de cidades que, a exemplo de São Félix, viveram no passado um desenvolvimento econômico que impulsionava e dinamizava os demais aspectos culturais, mas que em função do surgimento de novos centros tiveram seu desenvolvimento estagnados, restando apenas na memória a lembrança despertada pela arquitetura de uma cidade prosperou no passado. Justifica-se também na crença de que os terreiros de candomblés sejam espaços nos quais o contexto preservacionista da cultura afro-brasileira e vivenciado em seus aspectos lingüísticos,

religiosos, estético, artístico e culinário, tornando-se um espaço que garante a continuidade das religiões de raiz africana, a difusão e o dinamismo da cultura afro-brasileira. Esperamos que outras produções que documentem os terreiros de candomblé de São Félix somem-se a esta, permitindo assim, um conhecimento mais amplo dessa manifestação como referencial da cultura afro-brasileira nesta localidade.

A cidade de São Félix antes da colonização tinha o seu espaço físico ocupada por uma tribo de Índios Tupinambás, descoberta pelos portugueses em 1534. Situada no Recôncavo baiano, à margem esquerda do rio Paraguaçu, vizinha à cidade da Cachoeira a qual esteve ligada administrativamente até o ano de 1890, ocasião em que foi elevada à condição de cidade, tendo como primeiro prefeito ou intendente o Sr. Geraldo Dannemman, empresário alemão fundador da fábrica de charutos Dannemman, um dos articuladores do processo de emancipação da cidade. (VOTORANTIN, 2004).

Ao iniciarmos nossas atividades de pesquisa, encontramos certas dificuldades motivadas pela falta de uma bibliografia específica referente à cidade de São Félix, a sua história e à formação da religião afro-brasileira. No sentido de superar as referidas dificuldades concentramos nossa pesquisa em leituras de obras que focassem o Recôncavo da Bahia, a exemplo da obra, *Domingos Sodré um sacerdote africano* (2008), da autoria de João José Reis, na qual encontramos uma narrativa que tem como referência o Recôncavo baiano, porém a sua trama desenrola-se na cidade do Salvador, distanciando-se do nosso propósito de focar nossa abordagem no desenvolvimento e formação da cultura afro-brasileira em São Félix. Avançando na pesquisa bibliográfica ao ter acesso às obras do Professor Walter Fraga Filho, *Encruzilhadas da Liberdade* (2006) e um texto inédito intitulado *A Terra Sagrada: história e memória a do terreiro do Capivari* (s.d.)¹, nas quais encontramos uma narrativa focada nas vivências dos negros nos Engenhos do Recôncavo, no final do século XIX, entre os períodos pré, e pós- abolição.

Outras referências indispensáveis à nossa pesquisa são *Terra de Macumbeiros: redes de sociabilidades africanas na formação do candomblé jeje-nagô em Cachoeira e São Felix – Bahia*, de Luiz Cláudio do Nascimento, dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação Multidisciplinar em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia, e o trabalho de Edmar Ferreira, *O poder dos candomblés – perseguições e resistência no Recôncavo da Bahia* (2009). Essas obras trouxeram informações mais específicas sobre a origem e desenvolvimento da cultura afro-brasileira local.

¹ Este texto nos foi gentilmente cedido pelo autor.

Encontramos referências ao Recôncavo baiano e informações mais específicas sobre a história da cidade de São Félix em panfletos e catálogos comemorativos de produção independente, exemplo de uma publicação comemorativa por ocasião do centenário da cidade, com texto da Professora Adalbélia Dourado, e outra, recentemente produzida pela empresa Votoratin.

Em função do desejo do Babalorixá Idelson Sales e da comunidade, e das possibilidades oferecidas pelo espaço do seu terreiro, de musealização, uma tendência comprovada pelas experiências recentes de alguns terreiros de candomblé da capital em transformar-se em museus, a exemplo do Ilê Axé Opô Afonjá, preocupamo-nos em compreender como a documentação museológica poderia contribuir nesse sentido, porém foi na noção de patrimônio que encontramos as bases fundamentais para a aplicação do processo de documentação.

Existe, de nossa parte, uma intenção na elaboração de um dossiê que venha atender aos propósitos de criação de um museu no espaço do terreiro Ilê Axé Ogunjá, que possa promover a cidadania e o desenvolvimento da comunidade do terreiro e do seu entorno. É também nossa intenção, com esse dossiê, o registro do candomblé como referencial da cultura afro-brasileira na cidade de São Félix.

Seguimos em nosso trabalho a noção de patrimônio imaterial² definida, recomendada e determinada pelo Decreto-Lei N.º 3551, do ano de 2000. Segundo orientação e deliberação dada nos projetos desenvolvidos pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), para a elaboração de dossiês de registro e inventário de referências culturais, que situa ser de fundamental importância a documentação por meio de mapeamentos e inventários culturais, de registros etnográficos e audiovisuais, de divulgação e da valorização dos saberes e produtos das manifestações culturais. Essas orientações e as que dizem respeito ao registro de objetos materiais, no contexto da documentação museológica, nortearam o estudo do Ilê Axé Ogunjá, permitindo-nos o acesso ao conhecimento sobre esse terreiro de candomblé, o que foi, do que é e quem faz acontecer essa manifestação, ressaltando sua importância na formação e preservação da cultura afro-brasileira em São Félix.

Estruturamos o presente trabalho em seis capítulos. Esta *Introdução* seguida dos capítulos: 2. *Metodologia da Pesquisa, Patrimônio Cultural e Documentação Museológica*, onde tratamos sobre a metodologia empregada na pesquisa e aportes teóricos, correlacionando patrimônio cultural com documentação museológica; 3. *Estudos da Religião Afro-brasileira*

² Patrimônio Imaterial é uma fonte de identidade que carrega a sua própria história nas linguagens, tradições orais e diversas manifestações culturais, a exemplo do samba de roda do Recôncavo.

na Bahia, no qual focamos nossa abordagem no histórico dos estudos das religiões afro-brasileira na Bahia; 4. *São Félix, Aspectos socioeconômicos, culturais e religiosos*, aqui sentimos a necessidade de expor aspectos socioeconômicos e culturais referentes ao Recôncavo baiano, que nos auxiliaram a melhor compreender nosso objeto de estudo e contextualizar as circunstâncias históricas que proporcionaram a existência de terreiros de candomblé na região. Mesmo que os terreiros só tenham surgido a partir do século XVIII ou XIX, interessou-nos conhecer a história de São Félix a partir da chegada dos primeiros colonizadores e escravos africanos, assim como as vivências do negro nos engenhos do Recôncavo baiano, em especial no Engenho da Natividade, onde foi fundado o terreiro de candomblé do pé da cajá pelo Babalorixá Anacleto da Natividade, no século XIX. No capítulo 5. *O Terreiro de Candomblé Ilê Axé Ogunjá: Documentação aplicada ao objeto em de estudo*, nossa narrativa se concentra na descrição do terreiro e dos rituais de matança, festa de Oxossi e Ogum, acrescido de documentação com ficha de identificação do terreiro, arrolamento do assentamento de Ogum e registro fotográficos; e no capítulo 6. *Considerações Finais, e Apêndices*.

2 METODOLOGIA DA PESQUISA, PATRIMÔNIO CULTURAL E DOCUMENTAÇÃO.

2.1 A METODOLOGIA DO PROJETO

Em função da natureza imaterial do objeto em estudo e da responsabilidade atribuída à documentação no processo de salvaguarda dos bens imateriais, optamos por utilizar neste trabalho, o método de pesquisa etnográfico acreditando na sua eficácia e validade na produção do conhecimento necessário para documentação do terreiro de candomblé Ilê Axé Ogunjá, assim como estudaremos registros fotográficas dessas manifestações.

A etnografia é o estudo da cultura ou segmento social com base em trabalho e campo; este envolve a observação e outras técnicas exigidas pela pesquisa. A crescente utilização da etnografia dá-se porque “a interação direta com pessoas na sua vida cotidiana pode auxiliar a compreender melhor suas concepções, práticas, motivações, comportamentos e procedimentos, e os significados que atribuem a essas práticas”. (CHIZOTTI, 2008, p. 65).

Ao abordar sobre gêneros narrativos etnográficos, Lisa Eart, citando James Clifford, diz que a etnografia nasceu numa sociedade ex-escravocrata, caracterizada pelo olhar europeu sobre o Outro exótico. Nesse contexto, a produção acadêmica sobre o candomblé baseava-se numa observação de fora para dentro, e estava voltada para leitores também acadêmicos. Mas hoje, no contexto contemporâneo, tem sido grande o número de pesquisadores que aderem à metodologia da pesquisa participante, criando vínculos com o objeto de estudo, numa perspectiva de observação que, segundo Juana Elbein, corresponde “desde dentro para fora”. (CASTILHO, 2008. p. 148-9).

A relação entre museologia, etnografia, e colecionismo no Brasil remonta ao século XIX, quando sob a égide de uma antropologia evolucionista devotada à construção da alteridade com base na fisiologia, surgiram os primeiros museus etnográficos: Museu Nacional (1818), Museu Paraense Emílio Goeldi (1866) e o Museu Paulista (1894), voltados para a pesquisa enciclopédica orientada pelas ciências naturais. Nesse período os antropólogos a utilizavam como ferramenta para a pesquisa de campo o colecionismo.

Numa discussão sobre colecionismo na sociedade ocidental moderna, James Clifford (Apud ABREU, 2005) assinala que, no século XVII, surgiu um ideal possuidor voltado para a propriedade e a acumulação de bens, ideal esse que se aplica às coletividades no processo de construção e desconstrução de seus eus culturais. Ao referir-se sobre patrimônio num estudo

de caso no Canadá, Richard Handler (Apud ABREU, 2005) chama atenção para a relevância da noção ocidental de como adquirir um patrimônio ou de objetivar uma cultura, e afirma que os ocidentais são regidos por uma sociedade de colecionamento voltada para acumulação de bens que devem ser expostos.

Para a compreensão das diferentes maneiras de apropriação e leitura das culturas, segundo James Clifford (Apud ABREU, 2005) é necessário que passemos a ver a etnografia como forma de “coleccionar cultura”, enfatizando como os fatos e as experiências foram selecionados.

Segundo Mariza Peirano (Apud ABREU, 2005), o processo de conhecimento antropológico desenvolvido no Brasil trilhou rumos diferentes de outros países, a exemplo da França e dos Estados Unidos. De modo peculiar, nossos antropólogos lançaram-se na busca do objeto aqui mesmo em nosso território, dedicando-se ao estudo das culturas eles produziram uma antropologia do Brasil.

A antropologia de um modo geral até os anos 50 do século XX tendeu à busca de uma alteridade radical caracterizada pela curiosidade em relação ao exotismo, e partiu daí para os chamados estudos de fricção interétnica caracterizados pelo contato entre alteridades, destacando-se nestes os temas que abordavam o indigenismo e o campesinato, seguido dos estudos de alteridade próxima caracterizados pelo desafio de compreender os diferentes *ethos* nacionais. E por fim, desde os anos 80, a antropologia voltou-se para os estudos de si mesma e sua história. (ABREU, 2005) Nesse processo de construção de alteridades, os museus etnográficos desenvolveram um papel importante na produção do conhecimento sobre as culturas.

Segundo Laplantine:

Explicar é, sobretudo explicar o objeto apreendido em sua autonomia em relação ao pesquisador, compreender, é inclusivamente compreender o sujeito que explica o objeto em sua totalidade, é compreender em sua totalidade o sujeito e o objeto de forma que se possa apreender o processo que se realiza durante a visão e a enunciação. (LAPLATINE, 2004. p. 94).

Em função de explicar o objeto de estudo deste trabalho, buscamos na definição de alguns autores de cultura e religião as bases de compreensão necessária para a abordagem do tema.

Ao questionar, num estudo epistemológico, a aplicação do modelo das ciências da natureza nas ciências humanas. Dilthey (*apud* LAPLATINE, 2004) diz que a racionalidade compreensiva ou hermenêutica mostra que a relação com o real é principalmente uma relação de significação e de interpretação. Segundo ele, não podemos compreender o que descrevemos senão pelo processo de rehistoricização, assim como não podemos estudar objetos particulares como sociedade e cultura, sem envolver uma tripla questão: a da história, do sentido e da linguagem.

A pesquisa é um procedimento de busca, indagação, investigação, e inquirição da realidade, viabilizando o seu conhecimento científico, por meio de sua compreensão e transformação. Na pesquisa, a epistemologia, o método e os procedimentos técnicos estão presentes em todo processo de investigação. Porém este é um processo histórico de produção de conhecimento, e por isso, repleto de contradições e diferentes concepções de ciências, em virtude de que, distingue-se o método de conhecimento científico com base nas históricas correntes ideológicas e em suas concepções de mundo e do homem, a exemplo do método dialético, positivista, estruturalista, funcionalista, entre outros.

Com o desenvolvimento da pesquisa na área das ciências humanas o método qualitativo vem se firmando como método capaz de uma análise voltada para o significado dos fenômenos e processos sociais, com base nas motivações, crenças, valores e redes que permeiam as relações sociais. Apesar do preconceito que se tem gerado em torno das análises quantitativas elas não devem ser desprezadas pelo pesquisador, uma vez que, em muitos casos, se faz necessária a sua utilização, sozinha ou separada; com o qualitativo. (PÁDUA, 2000).

A ciência é uma das maneiras de ler e interpretar o mundo físico e social. Usa, para tanto, vocabulário particular muito específico, essencial à precisão, à clareza e à objetividade. É ainda um conjunto de regras quanto à maneira correta de colher, organizar, quantificar, trabalhar as informações e compartilhar-las com uma comunidade científica internacional; um processo de referência lógica que guia a tomada de decisões. (GRESSLER, 2004 *apud* UNGLAUB, 2010 p.14).

Este trabalho foi desenvolvido com base numa observação participativa, onde o autor tendo nascido de mãe praticante da religião afro-brasileira e conhecido o terreiro de candomblé muito antes de ingressar na academia, coloca-se numa perspectiva de dentro para fora em relação ao objeto, e de fora para dentro, com diferentes pontos de vista sobre o mesmo objeto, uma vez que este trabalho foi orientado pela academia e pela pesquisa bibliográfica referente ao tema, por ela indicada e trabalhada durante a graduação. Isso contribuiu para que pudéssemos constituir material para um dossiê do terreiro de candomblé Ogunjá, utilizando um discurso narrativo e descritivo, misto entre a subjetividade do pesquisador acadêmico e do participante, com a vantagem de, nesse processo, apreender em tempo real a ação e a sua enunciação enquanto acontece, pelo envolvimento prévio com o objeto e o sujeito que lhe explica.

A pesquisa bibliográfica sobre o tema, a teoria museológica, os processos históricos, documentais e científicos, nos quais está inserido o objeto de pesquisa foram os passos seguintes para a elaboração do projeto monográfico, ocasião em que a partir do tema buscamos, na produção de alguns autores o conhecimento necessário para abordagem, contextualização, análise e mensuração dos resultados, constituindo-se numa ferramenta fundamental no desenvolvimento desse trabalho pesquisa. A pesquisa bibliográfica tem como fontes: livros de leitura corrente, livros de referência, artigos em periódicos e impressos diversos. (UNGLAUB, 2010, p.46).

“A pesquisa descritiva se desenvolve principalmente, nas Ciências Humanas, abordando aqueles dados e problemas que merecem ser estudados e cujo registro não consta de documentos” (CERVO, 1991 *apud* UNGLAUB, 2010, p. 46). Considerando as possibilidades de estudo oferecidas pela pesquisa descritiva, e de sua proposta de descobrir, com base no que descreve, analisa, observa, relaciona e registra fatos, como o fenômeno acontece e quais as suas ligações com os demais, resolvemos aplicá-la neste trabalho, após um processo de reflexão sobre a sua validade e aplicação na proposta de documentação museológica do terreiro Ilê Axé Ogunjá.

A apresentação e aprovação do projeto de documentação museológica do terreiro Ogunjá, ao seu líder o Babalorixá Idelson Sales da Conceição, filho de Ogun, aconteceu num encontro no terreiro entre o graduando e o babalorixá (ambos já se conheciam), momento em que foi feito esclarecimento sobre do que tratava o trabalho, a sua importância para o terreiro, para comunidade, e para a academia. Seguido ao momento de avaliação dos esclarecimentos, veio o da aprovação, a partir da qual, já contando com a colaboração do líder do terreiro, foi

elaborado um cronograma de entrevistas e de participação em rituais e festas, assim como, acertados sobre o que poderia ou não, ser registrado por relatos ou fotografias, ou de forma alguma. De posse da aprovação do projeto e de informações “preliminares” para o desenvolvimento do mesmo, partimos para elaboração de roteiro de pesquisa e entrevista, fichas de identificação do terreiro e dos seus integrantes, e para aquisição de instrumentos auxiliares no processo como: trena, câmera fotográfica, computador e gravador.

A pesquisa de campo compreendeu a observação participativa do ritual de matança, da festa de Oxossi, da festa de Ogum e da festa dos Caboclos, durante os quais foram feitos registros fotográficos da manifestação e entrevistas com alguns integrantes e visitantes. Os registros fotográficos produzidos durante esses eventos foram apresentadas ao pai de santo Idelson, durante as entrevista que se seguiram, como forma de induzi-lo a falar sobre se e o retratado, com a sabedoria e autoridade de líder do terreiro de candomblé.

Instruídos pela pesquisa bibliográfica e de posse dos dados da pesquisa de campo, chegou o momento de correlacioná-las em função de uma interpretação e uma narrativa, que atendesse aos propósitos acadêmicos, de documentação do terreiro de candomblé Ilê Axé Ogunjá como referencial da cultura afro-brasileira na Cidade de São Félix.

Elaboramos documentação com base em registros escritos, fotográficos, fonográficos e audiovisuais, com base nos quais elaboramos: planta baixa de localização do terreiro, planta baixa do espaço físico do terreiro, ficha de identificação do terreiro com identificação do líder e das pessoas com cargos hierárquicos ligados diretamente a realização da manifestação e organização do terreiro, calendário de festas, arrolamento dos objetos que compõe o assentamento de Ogum, arrolamento dos objetos de culto ritual; classificando-os genericamente como objeto de culto, subdividido em tópicos: instrumentos musicais, indumentária de Ogum, instrumentos de rituais específicos a exemplo da matança. No arrolamento dos objetos de culto foram registradas especificidade as técnicas de produção, materiais constituintes e uso ritual dos mesmos.

2.2 PATRIMÔNIO CULTURAL E DOCUMENTAÇÃO MUSEOLÓGICA

O bem cultural, seja material ou imaterial, está relacionado com a experiência humana, através de uma aquisição crítica e reflexiva, não sendo somente um armazenamento na memória de informações resgatadas, não é incorporado ao ser total do homem enquanto fazedor de história, como também, sua relação com a natureza e o mundo vivido. (NASCIMENTO, 1994, p.41).

O patrimônio cultural de uma nação, de uma região ou de uma comunidade é composto de todas as expressões materiais e espirituais que lhe constituem, incluindo o meio ambiente natural. (Declaração de Caracas, 1992).

Clifford Geertz, adotando um conceito de cultura essencialmente semiótico, acredita, “como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele teceu”. Assume “a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado”. (GEERTZ, 2008, p. 4).

A cultura é simbólica e todo símbolo é cultural e social por natureza, ele é um fenômeno físico que tem um significado transmitido por aquele que o utiliza. É cultural, pois supõe uma ordenação racional de todo o mundo visível. Ordenação ou sistematização que permite a classificação das coisas, dos animais e dos homens. E se configura no significado dado ao conjunto que forma o mundo visível. (MELLO, 1987. p.48). Segundo Rousseau (1762 apud ENCICLOPÉDIA EINAUDI, 1985, p.301), a imaginação é a faculdade específica em cujo contexto os sentimentos se escondem, sendo a ela, precisamente, que se dirige a linguagem efetiva dos símbolos e dos emblemas.

No Brasil, o Decreto-Lei N.º 3551, do ano de 2000, orienta e delibera sobre o patrimônio da cultura imaterial. O Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) recebeu a incumbência de inventariar os bens culturais intangíveis através do Inventário Nacional de Bens Culturais. Por outro lado, o Decreto-Lei nº 25, de 30/11/1937 já recomendava a salvaguarda do patrimônio material.

Essa política de preservação resulta de um debate sobre as expressões populares e sua contribuição na formação de uma identidade cultural brasileira que começou na década de 1930, a partir da criação IPHAN e do incentivo dado por Mário de Andrade, com a elaboração do seu anteprojeto que previa o registro das manifestações culturais. Esse debate avançou na Assembléia Constituinte de 1988, na qual aparece o conceito de patrimônio imaterial em

Atualmente, é reconhecida a relação entre materialidade e imaterialidade das manifestações e, mesmo que o enfoque se dê sobre uma dessas dimensões, a outra não pode ser totalmente excluída.

O patrimônio imaterial ou “patrimônio intangível” abrange os processos de produção cultural, as performances, os saberes e os modos de transmiti-los, e para a reflexão a respeito de onde devem atuar os museólogos e cientistas sociais com novos processos metodológicos. Uma vez ampliada a noção de patrimônio cultural, os estudos deixam de focar apenas os produtos e aspectos materiais, abarcando também os aspectos imateriais voltados para os agentes produtores, e para a valorização e garantia das condições necessárias à realização e à produção cultural. (VIANNA; TEIXEIRA, s.d.).

Ainda no Decreto-lei N.º 3551, a formulação da idéia de patrimônio imaterial busca incluir e transformar segmentos sociais, através de políticas públicas que visam a explicitar, valorizar e identificar a diversidade cultural brasileira a partir dos seres humanos, agentes objetivos dessa produção. Com o decreto foi instituído o Programa Nacional de Patrimônio Imaterial (PNPI), e o registro de bens imateriais em suas quatro dimensões e livros distintos: o Livro dos Saberes, destinado ao registro dos conhecimentos e modos de fazer enraizados nas comunidades, o Livro das Celebrações, no qual são registrados festas, rituais e folguedos que expressam vivências coletivas, religiosidade, entretenimento e cotidiano social; o Livro das Formas de Expressão, destinado ao registro de manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas; e o Livro dos Lugares para o registro e a inscrição dos espaços, onde se reproduzem práticas culturais coletivas, a exemplo de feiras e mercados. (FALCÃO, 2005).

Com a instituição da vertente imaterial do patrimônio cultural brasileiro criou-se um campo de atuação para as ciências sociais, com novos e vários conceitos, orientações e procedimentos. Consideramos que a museologia deva aprimorar métodos de pesquisa que atendam ao estudo do patrimônio imaterial, buscando elos com o patrimônio material, para os quais os processos de documentação estão mais sedimentados devido aos estudos da iconografia desenvolvidos no século XX, a partir Erwin Panofsky (1892-1968).

A imagem fotográfica funciona sempre como documento iconográfico acerca de uma realidade, ela é um dispositivo que aciona nossa imaginação para dentro do mundo representado, tangível ou intangível, estabelecendo em nossa memória um arquivo visual de referência insubstituível para o seu conhecimento. Uma vez assimiladas em nossas mentes elas deixam de ser estáticas tornando-se dinâmicas e fluídas. (KOSSOY, p 45, 2002).

O tombamento, instrumento de salvaguarda aplicado aos bens materiais culturais tornou-se inaplicável aos bens imaterial do patrimônio cultural, para este foi criado o registro,

pressupondo dinâmica e variedade de formas e significado. A pesquisa voltada para a política de salvaguarda do patrimônio imaterial privilegia os agentes, os modos de fazer, de transmitir, e os meios de produção cultural, ao invés do produto final materializado. Ao lado, da pesquisa, em função da salvaguarda para possível reconstrução futura da expressão, focada nas condições de realização dos processos culturais, está a pesquisa acadêmica e documental. (VIANNA; TEIXEIRA, s.d.).

Ao falar sobre a busca da documentação museológica para a comunicação, Rosana Nascimento diz ser necessário optar por um método que explicita as teias de relações em que o objeto está imerso, é ir além dos seus aspectos físicos, até mesmo porque a historicidade, enquanto método, não permite a apresentação de objetos esvaziados de conteúdos. Como método a historicidade é aplicada a qualquer ação museológica, principalmente na ação documental, entendida como um processo para a compreensão do objeto museal, na sua relação com o homem. (NASCIMENTO, 1994, p.41).

Cabe aqui definir alguns conceitos de documentação museológica a fim de mostrar que os mesmos já abarcam, de forma implícita, registros das produções imateriais hoje reconhecidas como patrimônio histórico, apresentadas sob a forma de fotografias e materiais audiovisuais em espaços museológicos.

Documento é todo e qualquer suporte da informação: livros, folhetos, revistas, relatórios, fita magnéticas, CDs, micro-filmes, fotografias, materiais escritos e sonoros, com compreensão estendida para além do documento convencional, para os monumentos, sítios paisagístico e arqueológico. (CASTRO; GASPARIAN, 1982).

Documentação museológica, segundo Fernanda Camargo-Moro (1986), é o conjunto ou cada um dos processos de elaboração e produção, coleção e classificação, difusão e utilização da informação contida em documentos de naturezas diversas utilizados nos museus, e tem como principal função a preservação das informações relativas a seus acervos em favor da preservação da memória.

A documentação dos acervos museológicos, conforme Helena Dodd Ferrez (1994) é o conjunto de informações sobre cada um dos seus itens do acervo, por conseguinte, a representação destes por meio da palavra e da imagem fotográfica. Ao mesmo tempo, é um sistema de recuperação da informação capaz de transformar as coleções dos museus fontes de informações em fontes de pesquisa científica ou em instrumentos de transmissão de conhecimento.

Segundo Maria Inez Cândido (2006) os processos museológicos na contemporaneidade vêm passando por transformações. Se antes a museologia era conhecida e

considerada como técnica, ela vem buscando seu reconhecimento como disciplina científica. Neste sentido, a produção de uma teoria atribuída aos profissionais da área, partiu do consenso de que compilações, tipologias, levantamentos de dados em fichário já não atendiam à demanda do caráter científico conquistado pela museologia, e sim a busca de conhecimento num processo em que o pesquisador, aquele que fala, que interroga o documento compromete-se em explicar os procedimentos utilizados na construção do seu discurso em função de sua legitimação. Para isso, cita Mário Chagas, ao dizer que é necessário “apontar uma unidade conceitual possível, definida pela relação homem/bem cultural/espaco, e de articulá-la com os conceitos de patrimônio, memória, preservação, comunicação e investigação, tudo isso tendo como pano de fundo o tempo em permanente fluir”. Para atender à demanda contemporânea de cientificidade nos processos museológicos, é necessário que a produção do conhecimento nessa área demande uma rotina de pesquisa interdisciplinar, associada a discussões teóricas, além de uma constante interlocução com outras áreas que de algum modo, opere com a questão do documento. (CHAGAS Apud CÂNDIDO, 2006, p.37)

Maria Célia Santos, ao falar sobre museus comunitários, diz que “o museu é um espaço privilegiado, onde é possível concretizar propostas de intercâmbio com as diversas áreas e, ao mesmo tempo, produzir conhecimento a partir de temas e problemas que são potencializados no desenvolvimento das ações de pesquisa, preservação e comunicação, aplicadas em interação com as comunidades locais, reconhecendo no patrimônio cultural um instrumento de educação e desenvolvimento social.” (SANTOS, 2000, p.12).

Com as transformações sofridas a partir da Nova Museologia ou Museologia Social, que se aproxima das comunidades e dos produtores da cultura e de seus saberes, tem havido uma abertura da museologia com relação à comunidade. Percebe-se com mais clareza o intrincamento entre patrimônio material e imaterial, assim como a necessidade de registros que reflitam esta relação.

3 ESTUDOS DA RELIGIÃO AFRO-BRASILEIRA NA BAHIA

Neste capítulo tratamos de alguns aspectos referentes aos estudos da religião afro-brasileira na Bahia. Os primeiros estudos sobre o negro no Brasil foram desenvolvidos pelo maranhense Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906), um dos fundadores da medicina legal e da psiquiatria na Bahia. De sua obra emerge a temática racial, centrada no negro e no mestiço, pensados sob a perspectiva evolucionista. Surpreendentemente, ele não era contrário às práticas religiosas afro-brasileiras, que, na sua época, estavam muito presentes na Bahia. Sobre religião, destaca-se seu livro *O animismo fetichista dos negros baianos*, no qual Nina abordou a persistência do “fetichismo” africano como expressão do sentimento religioso de negros e mestiços da Bahia, remontando aos tempos coloniais; escreveu sobre estados de possessão, “oráculos fetichistas”, cerimônias e sincretismo religioso. Também a obra *Africanos no Brasil* (1977), de Nina Rodrigues, publicada pela primeira vez em 1933, abriga capítulos importantes para a compreensão do candomblé, os quais ressaltam o fetichismo na religião e na arte.

Na década de 1930, Arthur Ramos (1903-1949) e Edison Carneiro (1912-1972) foram os mais produtivos pesquisadores do candomblé, convivendo com uma realidade diversa da de Nina Rodrigues. Nessa época, havia um maior número de terreiros dentro do perímetro urbano.

O alagoano Arthur Ramos fixou-se na Bahia, onde estudou medicina e trabalhou como médico legista, psiquiatra e psicanalista. Transferiu-se em 1933 para o Rio de Janeiro; entre 1937 e 1949, dedicou-se exclusivamente ao estudo do negro. Em *Loucura e crime: questões de psiquiatria, medicina forense e psicologia social* (1937), Ramos apresentou o artigo *O problema psicológico do curandeirismo*, no qual distinguiu o charlatão do curandeiro, discordando dos “tratadistas da medicina legal”, por considerar que esta questão não era tratada de forma conveniente. Escreveu *A possessão fetichista na Bahia* (1932) e *O negro brasileiro* (1934), sendo a última, dirigida ao estudo das religiões, uma das mais importantes obras desse autor. Nesta, ele fez uso do método histórico-cultural para tratar de temas como religião jeje-nagô, cultos malês, cultos de origem banto, práticas mágicas, a dança e a música nos candomblés, os fenômenos de possessão³. Arthur Ramos demonstrou estar consciente de

³ RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro: etnografia religiosa*. 3. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940 [1934].

que os métodos que adotou não seriam definitivos, assim como suas teorias não seriam infalíveis, mas “reflexos do espírito científico da época” que vivia⁴.

Em *O folclore negro no Brasil: demopsicologia e psicanálise* (1935), republicado em 2007, Ramos dissertou sobre as relações entre as manifestações culturais brasileiras e as religiões afro-brasileiras, destacando sobrevivências “totêmicas” e “mágicas”.

Edison de Souza Carneiro, advogado e escritor baiano, formado em Ciências Jurídicas e Sociais, dedicou-se aos estudos afro-brasileiros. Em 1961, fez uma viagem à África para desenvolver pesquisas sobre o povo ioruba, da Nigéria e do Daomé (atual Benim), e sua aculturação à sociedade brasileira. Publicou *Candomblés da Bahia* (1948), obra cuja linguagem é clara e objetiva, reeditada em 1969. A introdução desse livro contribuiu para o entendimento das variações que assumem no Brasil as práticas religiosas de matriz africana, decorrentes da presença do negro na América, em consequência do tráfico de escravos saídos, inicialmente, da Guiné; de Angola, desde o século XVII; e da Costa da Mina, nos séculos XVIII e XIX. Sobre o candomblé, Carneiro afirmou que, a partir da organização do culto, houve uma aceitação do modelo de culto nagô “em toda parte”. Para ele, “os nagôs da Bahia logo se constituíram numa espécie de elite e não tiveram dificuldade de impor à massa sua religião”⁵.

Ainda em *Candomblés da Bahia*, Carneiro apresentou as formas e as designações de práticas religiosas afro-brasileiras existentes nas diversas partes do Brasil: Tambor, no Maranhão; Macumba, no Rio de Janeiro; Xangô, no Nordeste; Batuque, na Amazônia e no Rio Grande do Sul; Babaçuê, na Amazônia e no Rio Grande do Sul⁶. O segundo volume do livro de Bastide *As religiões africanas no Brasil* ofereceria um estudo comparativo detalhado dessas formas religiosas.

Na época de Arthur Ramos e Edison Carneiro, florescia a antropologia cultural americana, que atribuía importância aos traços culturais e aos fenômenos de transmissão da cultura. Outra porta de entrada da escola americana no Brasil foi a obra de Gilberto Freyre (1900-1987), autor emblemático desse momento histórico. Realizou “estudos de caráter nacional”, sob uma ótica macroscópica, procurando interpretar o caráter nacional com base no viés histórico-cultural⁷. Suas posições refletiram as ideias de Franz Boas (1858-1942), antropólogo americano culturalista que, segundo o próprio Freyre, lhe ensinou a separar raça

⁴ Ibidem, p. 26.

⁵ CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1969, p. 17.

⁶ Ibidem, p. 19-21.

⁷ MELLO, Luiz Gonzaga. *Antropologia cultural: iniciação, teoria e temas*. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 288.

de cultura, relações genéticas de influências sociais, a herança cultural do meio. Em *Casa-grande & senzala* (1933), segundo Freyre, houve no Brasil “a degradação das raças atrasadas pelo domínio da adiantada. Esta desde o princípio reduziu os indígenas ao cativo e à prostituição. Entre brancos e mulheres de cor estabeleceram-se relações de vencedores com vencidos [...]”⁸.

Na década de 1930, difundiu-se o mito da democracia racial no Brasil, tido como uma espécie de laboratório racial, capaz de dar lições ao mundo que pregava a superioridade de uma raça em relação às demais. Gilberto Freyre, Edison Carneiro, Souza Carneiro (pai de Edison Carneiro) e Arthur Ramos foram fundamentais para a reorientação das visões locais acerca do papel civilizatório da presença africana no Brasil, que deixaram de ser calcadas na raça e passaram a basear-se na cultura.

Surgia, nos anos 1950, uma outra linha de pesquisa sobre as relações raciais no Brasil, mais voltada para a análise da relação entre as condições socioeconômicas e o fator racial, em lugar do interesse pelo estudo do fator cultural⁹. Essa tendência está presente nos livros *A integração do negro nas sociedades* (1964) e *O negro no mundo dos brancos* (1972), da autoria de Florestan Fernandes, assim como em *O negro no Rio de Janeiro* (1953), de Luiz A. Costa Pinto, que enfocaram a subalternização imposta pelo avanço da sociedade de classes no país.

Como observou Barbosa, ocorreu uma reviravolta na academia nacional entre os anos 1960 e 1970, com o redirecionamento teórico-metodológico das pesquisas, que voltaram a buscar um vínculo orgânico entre a questão étnica do negro brasileiro e valores africanos¹⁰. Os autores responsáveis por essa nova orientação foram Roger Bastide e Pierre Verger (1902-1996), ambos de origem francesa. O segundo, que viveu no Brasil desde 1946, era fotógrafo, etnógrafo e autor de diversos ensaios, tendo contribuído para documentar costumes sociais e aspectos das religiões afro-brasileiras¹¹.

⁸ FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. 34. ed. Rio de Janeiro, Record, 1998, p. 426.

⁹ GUIMARÃES, 1999 apud BARBOSA, Muryatan Santana. Os estudos sobre os africanos no Brasil. *Biblioteca Entre Livros*, v. 6, 2007, p. 6.

¹⁰ GUIMARÃES, 1999 apud BARBOSA, Muryatan Santana, 2007, loc. cit.

¹¹ As pesquisas de Pierre Verger, financiadas pelo Instituto Francês da África Negra (Ifan), na década de 1950, serviram de base para diversos textos sobre as representações da religiosidade africana e afro-brasileira. Pierre Verger publicou *Notes sur le culte des Orisá et Vodun à Bahia, la Baie de Tous Saints, au Brésil et à l'ancienne Cote des Esclaves em Afrique* (1957) e *Flux et reflux de la traite des nègres entre le Golfe de Benin et Bahia de Todos os Santos du dix-septième au dix-neuvième siècle* (1968).

4. SÃO FÉLIX ASPECTOS SÓCIO, ECONÔMICOS, CULTURAIS E RELIGIOSOS

A cultura que se formou na região do Recôncavo da Bahia é fortemente marcada participação do trabalho de africanos escravizados e descendentes oriundos de diferentes partes da África Ocidental, Equatorial e Oriental. Ocupando grandes e pequenas cidades, plantações e setores da mineração, imprimiram aqui seus costumes, sua religião e tradições. (SANTOS, 2008. p.26).

O desenvolvimento cultural da região do Recôncavo baiano juntamente com o de Salvador, foi marcado por ter sido berço das manifestações religiosas de matriz africana, como batuques, calundus e, mais tarde, o candomblé, o que é atestado pela arqueologia, história e antropologia.

Em pesquisa realizada na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia pelo Professor Luydy Abrahm Fernandes com um grupo de estudantes, identificou o sítio arqueológico do Engenho da Natividade, próximo ao rio Capivari. Segundo o Professor Walter Fraga Filho, nesse engenho foi fundado em 1855 o “terreiro de candomblé do pé da cajá”, por Anacleto da Natividade, então escravo do engenho. Tais evidências somadas aos dados coletados em nossa pesquisa levam-nos a refletir sobre a formação da cultura afro-brasileira em São Félix a partir da chegada, permanência e vivências sociais do negro na região do Recôncavo baiano, mas também sobre o fato de que se tratam de sobrevivências que perduram e, obviamente, como elemento cultural, também sofre modificações em ritos e mitos. Além de devermos nos lembrar que existe uma verdadeira genealogia ialorixás e babalorixás, que depois de formação específica fundam suas casas de santo.

O contexto socioeconômico que propiciou a escravidão de negros africanos na região, trabalhando tanto em latifúndios e em tarefas domésticas, remonta a própria história. Quanto à data de chegada dos primeiros escravos, não se sabe ao certo, o que se tem conhecimento é que no início do século XVI já era grande o número deles, atuando nas lavouras de cana de açúcar da região do Recôncavo baiano. Paralelo ao cultivo da cana de açúcar no início do século XVII, surgiu o cultivo do tabaco na região do Recôncavo, principalmente na Vila de Cachoeira. A partir da segunda metade do século XIX, no Brasil começou-se a estabelecer restrições internas ao tráfico de escravos,

Nos engenhos do Recôncavo baiano, segundo Walter Fraga Filho, estabeleceram-se diversas formas de relações sociais: familiares, de compadrio e solidariedade, dentro de um

sistema escravista. Em “*Encruzilhada da Liberdade*”, ele narra, com base numa pesquisa documental e num recorte temporal compreendido entre 1870 e 1910, como se processaram essas relações, evidenciando aspectos referentes ao comportamento dos negros e dos seus senhores nos movimentos abolicionistas desenvolvidos no período estudado, assim como, aspectos físicos, ambientais, sociais, econômicos, político, culturais desse contexto. (FRAGA, 2006).

Ao analisar o quadro de composição da mão de obra escrava nos engenhos do Recôncavo da Bahia, diz Fraga que a lavoura de cana de açúcar, na década de 1870, mergulhou numa crise financeira promovida pela queda do preço e pelo aumento da concorrência no mercado internacional, agravando-se a partir de 1850 com o fim do tráfico e com as leis emancipalistas promulgadas entre 1870 e 1889. Porém, nos últimos anos do século XIX, o Recôncavo era a região mais populosa da província. Segundo dados de sua pesquisa, a população da região do Recôncavo em 1872 correspondia a 35,7% do total da população da província. Nessa ocasião a Bahia possuía 165.403 escravos correspondendo a 12,8% da população geral, mas o número de escravos sofreu uma queda acentuada entre 1884 e 1887, quando a província passou a ter um total de 76.838 escravos.

Com a extinção do comércio de escravos, as comunidades negras dos engenhos sofreram mudanças substanciais na sua composição étnica apresentando um quadro da mão de obra escrava de 10,2% de africanos e 65,2% de crioulos. De acordo com os dados de sua pesquisa, o número de trabalhadores nascidos no Brasil, juntando crioulos e mestiços alcançou a marca de 90% do total da mão de obra nos engenhos. (FRAGA FILHO, 2006).

A comunidade negra dos engenhos do Recôncavo tinha consciência política construída a partir de sua condição de escravo, alimentada pelo intercâmbio de informações sobre as idéias abolicionistas que circulavam entre os engenhos da região e a capital, voltada para a conquista da liberdade, do direito a terra, do fim do castigo e trabalho forçado, do reconhecimento da sua força de trabalho e do direito de utilizá-la livremente. Porém o movimento abolicionista desenvolveu-se sob conflitos e tensões entre as partes, o que se estendeu após a abolição, produzindo um cenário em que a elite e o grande produtor açucareiro se uniram em favor da manutenção da ordem, do velho sistema escravocrata, de privilégios antigos, e de um desenvolvimento nacional focado na civilidade européia. Enquanto que a comunidade negra defendia o fim da escravidão, o reconhecimento de sua cidadania, e dos direitos conquistados enquanto escravo, e o respeito à sua liberdade recém conquistada. (FRAGA FILHO, 2006).

A decisão de alguns libertos em retornarem ou permanecerem nos engenhos, onde viveram na condição de escravo após a abolição teve vários motivos. Segundo Fraga, além dos ligados às questões de subsistência, estavam os vinculados aos laços familiares, às atividades religiosas, ao cultivo de roças, entre outros direitos conquistados e relações desenvolvidas ainda quando cativos. (FRAGA, 2006). Referindo-se à cidade de São Félix, diz Fraga que no Engenho Nossa Senhora da Natividade, próximo ao rio Capivari fluente do rio Paraguaçu, pertencente à família Tosta, o escravo Anacleto Urbano da Natividade, mediante sua atuação como curandeiro, na cura de pessoas da família do seu senhor e de outras de localidades próximas, vitimados pela epidemia de cólera que assolara a região em 1855, recebera de seu senhor a permissão de cultuar de forma discreta seu orixá Obaluaiê, que deu origem, tempos depois da abolição, ao terreiro de candomblé conhecido como o do pé da cajá, árvore plantada no centro do terreiro (FRAGA, 2006), consagrada no candomblé, segundo nosso informante Babalorixá Idelson Sales (2010) ao orixá Obaluaiê, a quem é atribuído o domínio da peste.

Segundo Luís Cláudio do Nascimento, em sua dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação Multidisciplinar em Estudos Étnicos da Universidade Federal da Bahia, o candomblé fundado por Anacleto influenciou na formação dos terreiros de candomblé jeje-nagô em São Félix e Cachoeira, a partir do qual se originaram vários terreiros extintos e em funcionamento até os dias de hoje, a exemplo do terreiro fundado em Outeiro Redondo, distrito da cidade de São Félix. A Ialorixá Lurdes da Conceição Souza, conhecida como D. China, bisneta de Anacleto, iniciada pelo Babalorixá Nezinho do Portão, assumiu o terreiro fundado por Anacleto, e com a sua morte, o Babalorixá Nezinho, responsável por sua iniciação e considerado como de sua família, transferiu o otá (pedra de assentamento do Orixá Iroco) existente no terreiro em São Félix para o seu terreiro no Portão (NASCIMENTO, 2007. p.118).

Ao reproduzir o relato da impressão que teve da cidade São Félix o cronista viajante Moreira Pinto (apud SANTOS, 2009. p. 37-38), por ocasião de sua viagem no início do século XX à cidade da Cachoeira, amplia a nossa possibilidade de refletir sobre a cidade de São Félix como local para o desenvolvimento de uma cultura afro-brasileira. Diz o cronista que esta apesar, de suas ruas mal limpas e estreitas, apresentava um cenário com muitos prédios novos imponentes, cinco fábricas de charutos, entre elas, destacava-se a Dannemann, com seus 400 operários distribuídos entre homens, mulheres e crianças. Nesta ocasião, as demais fábricas aqui instaladas: Costa & Penna e a B. Rodenburg empregavam a primeira 300 e a segunda 150 pessoas. Entre esses empregados estavam: sambadores, mães e pais,

ogans, equédes, filhas e filhos de santo, um contingente atraído pelo trabalho e oportunidade de sobrevivência e ascensão oferecida pela cidade. (SANTOS, 2009. p. 37-8). Um contingente que, se pensado com base na pesquisa de Fraga a qual indica 90% de ocupação da mão de obra dos engenhos, durante as três últimas décadas do século XIX, era composta por afro-descendentes, distribuídos entre crioulos e mestiços. (FRAGA, 2006).

A imprensa, no processo abolicionista, esteve do lado das elites locais e da política de progresso nacional com base na ciência e na civilidade européia, em função de que reprimiam as manifestações de raiz africana com publicações que combatiam o movimento abolicionista e pregavam a anti-africanização da sociedade. (SANTOS, 2009. p.39). Na virada do século XIX para o XX a Igreja Católica, recém destituída pelas leis republicanas do monopólio religioso no Brasil, junta-se às elites e à imprensa para clamar pela repressão policial aos candomblés e a todas manifestações de origem africana, em nome da manutenção da ordem e saúde pública, e hegemonia da Igreja. Expressando esta preocupação da Igreja, o padre missionário Pedro Rocha em visita à cidade de São Félix, em sua pregação dominical, investe contra o candomblé, caracterizando-o como “antro de miséria e torpezas inomináveis” com suas “negras e funestas feitiçarias”. Nessa disputa a Igreja Católica oferecia a vida após a morte, enquanto o candomblé proporcionava uma dinâmica de vida que entrelaça os diversos níveis de existência: humanos, ancestrais e divindades, compartilhando níveis diferentes de uma mesma experiência. Este é o momento em que a imprensa fundamenta-se nos sentimentos racistas defendidos pelas elites socioeconômica da Bahia e começa a difundir ideais de desqualificação do negro afro-descendente, como meio de manter o poder e o domínio de antes sobre este, e de burlar a lei que os igualavam aos brancos (SANTOS, 2009, p. 38-40).

Para Raul Lody, o Atlântico uniu e ampliou a África ao contexto mundial. Em especial ao Brasil onde povos e culturas desse continente colonizaram e imprimiram formas e estilos de ser e de interpretar o mundo, dando origem à cultura afro-brasileira. (LODY, 2006. p 17). Na Bahia para onde foi levado um grande número de escravos, em especial para a região do Recôncavo para atuar nos engenhos de cana de açúcar, entre os séculos XVI e XIX, desenvolveu-se aspectos relevantes desta cultura através da gastronomia, da religiosidade, do modo de vestir e de falar. Em São Félix, onde segundo a obra do professor Paulo Fraga, foi fundado o terreiro de candomblé do pé da cajá, no Engenho da Natividade, como retribuição a atuação do escravo Anacleto no combate a epidemia de cólera que assolara a região, a partir do qual nos baseamos para pensar na origem do candomblé nessa localidade, essa prática se mantém através de outros terreiros que ao longo do tempo foram surgindo, a exemplo do

terreiro do “Ilê Axé Ogunjá”, estudado nesse trabalho, e de outros que tivemos conhecimento da existência e da extinção no desenvolvimento da pesquisa, refletindo a resistência e o dinamismo da cultura afro-brasileira.

Hoje passados mais de cinco séculos da chegada dos portugueses à região do Recôncavo baiano, a cidade de São Félix reflete uma história de progresso estagnada pela integração rodoviária e pela origem de novos centros urbanos e comerciais. Os sobrados bem cuidados e as fábricas de charutos em pleno funcionamento entre final do século XIX e início do XX, palco de vivências culturais, observados pelo viajante Moreira Pinto, foram extintas, os prédios que os abrigavam foram desgastados pelo tempo e pelas cheias do Rio Paraguaçu, restando apenas, entre as ruínas, o prédio onde funcionava a fábrica de charutos Dannemman, onde hoje abriga um centro cultural mantido pela fundação com o mesmo nome. Centro no qual é mantida uma pequena produção de charutos, e é realizada a cada dois anos a bienal de artes do Recôncavo.

O local onde funcionava a Fábrica de Charutos Costa & Penna, observada também pelo viajante acima citado, abriga hoje o terminal rodoviário da cidade e uma praça de alimentação envolta da qual comerciante negociam seus produtos nos dias de feira.

A cidade de São Félix tem uma população, segundo os dados do censo realizado em 2010 divulgados pelo IBGE, de 14.099 habitantes. Infelizmente até o momento de nossa pesquisa não foram divulgados resultados da aferição étnico-cultural indicando percentual de afro-descendentes do total dessa população, o que certamente possibilitaria uma análise mais precisa da proporção do desenvolvimento, e até mesmo, da predominância da cultura afro-brasileira

Sobre a cosmovisão dos terreiros no Recôncavo da Bahia, assinalamos que o sistema religioso é formado por um conjunto de símbolos sagrados, tecidos numa espécie de todo ordenado. Para os envolvidos nesse sistema, ele parece mediar um conhecimento específico das condições essenciais para a vida. No entanto, o estilo de vida e a realidade fundamental que os símbolos sagrados formulam variam de cultura para cultura. No atual contexto, os aspectos morais e estéticos de uma cultura, os elementos valorativos, foram designados na expressão “ethos”, enquanto que os aspectos cognitivos e existenciais foram expressos pelo termo “visão de mundo”. O *ethos* de um de um povo é o tom, o caráter, a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético. A visão de mundo de um povo é o quadro que ele elabora das coisas como elas fossem uma simples realidade, seu conceito da natureza de si mesmo, da sociedade, quadro no qual estão contidas suas idéias mais abrangentes sobre a ordem. (GEERTZ, 2008. p.93-5).

Religião é um padrão universal, uma vez que não se tem conhecimento de uma sociedade que não tenha suas crenças e realize rituais, de grande variedade de comportamento, variedade essa que não está associada à amplitude das instituições religiosas, mas à cosmovisão adotada pelo povo; à variedade de doutrinas, de mitos e de rituais.” É um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes, duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral, vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente reais” (GEERTZ, 2008, p. 67). Em parte a religião é uma tentativa implícita e diretamente sentida de conservar a provisão de significados gerais em torno dos quais, cada indivíduo interpreta sua experiência e organiza sua conduta. (GEERTZ, 2008, p. 93). Durkheim, ao estudar cientificamente o fenômeno religioso, diz ser este um fato social caracterizado pela doutrina, ritos e pela classificação das coisas entre sagrado e profano, despertando o observador através das crenças e dos ritos. As crenças e os ritos são categorias fundamentais para o fenômeno religioso e são entendidos como estados de opiniões que requerem representações, e os ritos, como tipos determinados de ação. Entre esses elementos classificatórios encontra-se a diferença que separa o pensamento do movimento. Da classificação entre sagrado e profano, o sagrado não se entende apenas pelos deuses ou espíritos, mas também por uma árvore, uma pedra, uma fonte ou qualquer coisa que dentro de uma cultura simbolize a personificação de uma divindade. E o profano por exclusão, é tudo que não está dentro do contexto do sagrado. O caráter distintivo do pensamento religioso não dá conta da complexidade deste fenômeno, uma vez que a magia constitui-se também de crenças e de ritos. Neste sentido, a religião caracteriza-se pelo seu aspecto associativo, enquanto a magia caracteriza-se pelo individualismo. (MELLO, 1987, p.392-93-94).

A história da religião afro-brasileira, como sugere Reginaldo Prandi, divide-se em três fases: a primeira corresponde à sincretização de manifestações de raiz africana com o catolicismo, a exemplo do candomblé; a segunda, a do branqueamento, com o surgimento da umbanda; e a terceira, a da adoção do candomblé, antes inserido no contexto das religiões étnicas voltadas para a preservação do patrimônio cultural dos ex-escravos, por indivíduos de diversas origens étnico-raciais. (PRANDI, 1997, p. 93).

No Brasil as manifestações religiosas de origem africana se afirmaram sob diferentes denominações em diferentes localidades: na Bahia, candomblé, em Alagoas e Pernambuco, xangô, no Maranhão e Pará, tambor de mina, no Rio Grande do Sul, batuque, e macumba no Rio de Janeiro. Na Bahia, constituíram-se também os candomblés de Caboclo e de Egum. Essas manifestações se formaram parcialmente em solo brasileiro, uma vez que muitos dos

seus aspectos e elementos de origem africana se perderam com a escravidão. Sua formação em solo brasileiro possibilitou aos negros reproduzir aqui, mesmo que simbolicamente, rituais que reproduziam a família, a “tribo”, o meio ambiente, dando origem ao que conhecemos como terreiros de candomblé e famílias de santo. (PRANDI, 1997, p. 96-7).

Segundo Juana Elbein, o terreiro compreende um espaço onde se praticam os cultos da religião tradicional africana, com diversas casas-templos (Ilê-Orixá), onde são assentados os Orixás. Cada casa contém um assento consagrado a um Orixá com objetos e elementos que expressam sua natureza simbólica. Em cada assento encontra-se uma quartinha (vaso de cerâmica), e um assento de Exu, orixá que acompanha todas as entidades sobrenaturais (SANTOS, 2008, p.34-5).

Do culto às divindades realizado na África pouco foi reproduzido no Brasil. No candomblé da Bahia, os antepassados familiares cultuados em suas aldeias de origem africana foram substituídos pelos orixás, divindades ligadas às forças da natureza, à manipulação mágica do mundo e à identidade pessoal. (PRANDI, 1997, p. 96). As aldeias foram reconstruídas com base no território nacional, lingüístico e de diversas tradições africanas, dando origem às conhecidas nações de candomblé: Angola e Congo, Jeje ligada à tradição Ewê, e à nação Queto (conhecida pelos franceses como nação Nagô) e Ijexá ligado à tradição iorubana. Essas nações, por sua vez, distinguem-se tanto pela língua quanto pelos cânticos, modos de tocar, instrumentos e indumentárias litúrgicas, pelas características rituais e, às vezes, pelos nomes das divindades. Segundo Bastide (2001, p.29), os iorubanos dominaram a influência sobre os bantos e daomeanos, através de seus deuses, da estrutura cerimonial e de sua metafísica (BASTIDE, 2001, p. 29).

Na Bahia a nação que mais se expandiu e se desenvolveu dentro dos terreiros de candomblé da capital foi a nação Queto, dentre esses se encontram o terreiro da Casa Branca, do Alaketu, do Axé Apo Afonjá, e o terreiro do Gantois. Eles ganharam notoriedade e se tornaram mais conhecidos a partir da produção literária voltada para os estudos das religiões de raiz africana que se desenvolveram desde o início do século XX a partir de Nina Rodrigues e se estendem até hoje com os contemporâneos pesquisadores, e da adesão de artistas famosos que o utilizaram como tema de músicas, e assumiram publicamente as suas práticas religiosas de raiz africanas.

A nação Queto influenciou também outras nações que surgiram e adotou o modelo ritual ioruba, a exemplo da nação de Angola de origem banto, nação na qual é fundamental o culto aos caboclos. Os Caboclos, que são entidades brasileiras ganharam lugar no panteão dos

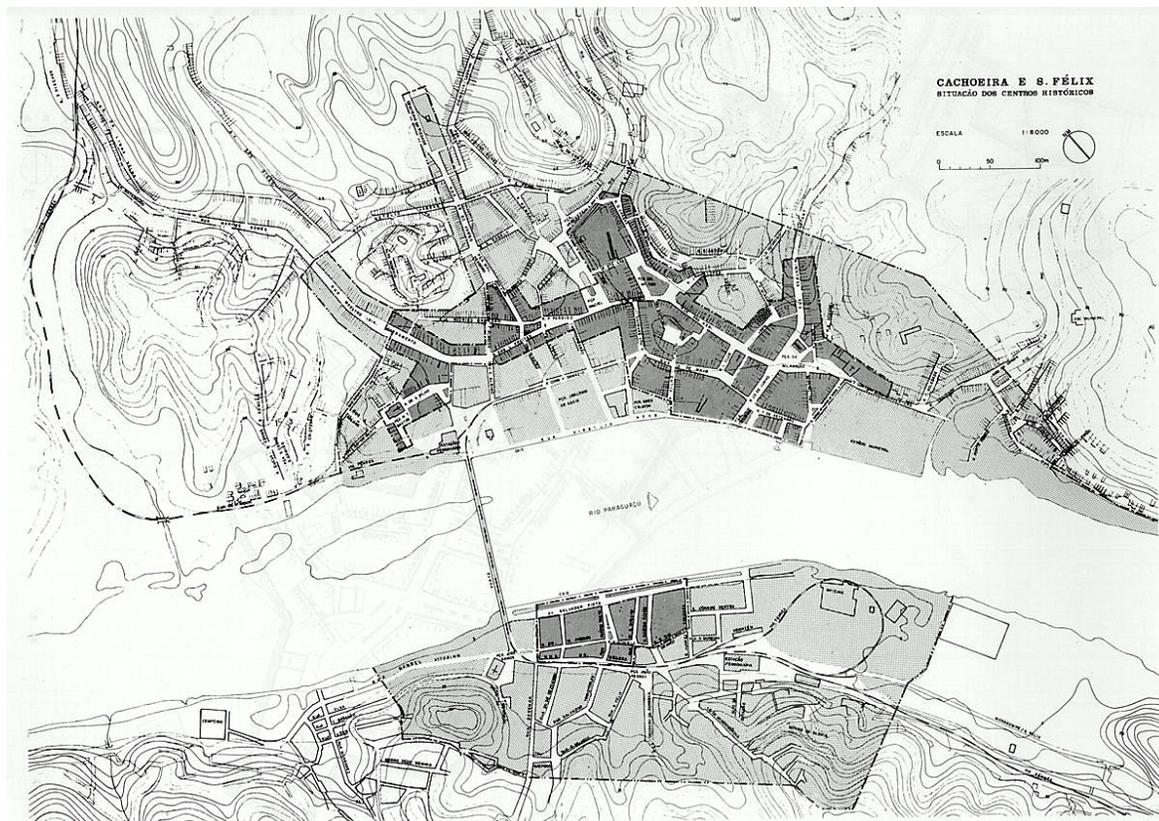
orixás africanos, constituindo-se num modelo original de construção afro-brasileira (LODY, 2006, p. 62).

Ao referir-se sobre a questão das nações de origem africana atribuídas aos negros aqui no Brasil, Nicolau Parés chama atenção para o fato de que os navios traziam indivíduos de diversas regiões da África e ao serem especificados nos recibos e documentos de compra prevalecia às informações registradas pelos dominantes no processo escravista, e que, muitas vezes, ao ser lotado numa nação diferente, o negro acabava por suprimir seus aspectos culturais em função da imposição da maioria dos indivíduos lotados em determinada nação. (ver referência bibliográfica).

O candomblé, segundo Roger Bastide (2001), constitui-se em um sistema harmonioso e coerente de representações coletivas e de gestos rituais, com uma filosofia própria de visão cosmológica e psicológica, que demonstra o aspecto culto do pensamento africano. Embora de raiz africana, o candomblé é uma religião aberta para qualquer indivíduo, de qualquer origem étnica. O seu ingresso se dá mediante o chamado dos deuses, seguido de um paulatino aprendizado dos mistérios da religião por meio de uma série de rituais e cerimônias especializadas para o processo: jogo de búzios, lavagem da cabeça, lavagem das contas, recolhimento, raspagem, catulagem e saída. No processo de condução do conhecimento do candomblé é preponderante e determinante a noção de valor do tempo empreendida principalmente pelos sacerdotes. Estes sacerdotes, de acordo com Bastide, eram àqueles que conquistaram através do tempo o aprendizado e domínio do saber de determinado culto ou ritual do candomblé: babalojés, sacerdote que preside o culto aos eguns; babalossain, sacerdote que domina o saber das folhas; babalaôs, sacerdote que domina o conhecimento do Ifá e do jogo de búzios, e os babalorixás ou ialorixás (pais ou mães de santo) sacerdotes responsáveis em iniciar, formar e guiar dentro dos preceitos do candomblé os seus filhos e filhas de santo, viabilizando a socialização da pessoa e do seu orixá no grupo. (BASTIDE, 2001, p.24-5).

5. O TERREIRO DE CANDOMBLÉ ILÊ AXÉ OGUNJÁ: Documentação Aplicada ao Objeto de Estudo

5.1 MAPA DA CIDADE DE SÃO FÉLIX



Mapa de Cachoeira e São Félix. Fonte: Governo do Estado da Bahia, Inventário de Proteção do Acervo Cultural da Bahia, 2. ed. v.1, pl. III, Salvador, 1997.

5.2 FICHA DE IDENTIFICAÇÃO DO TERREIRO

- a) **Nome do Terreiro:** Ilê Axé Ogunjá
- b) **Nação:** Queto
- c) **Ano de fundação:** 1986.
- d) **Primeira sede:** Rua do Terço,s/n - Cidade: Cachoeira – Estado: Bahia

e) Sede desde 1990: Rua Jonival Lucas, s/n – Bairro: Cento e Trinta e Cinco – Cidade: São Félix – Estado: Bahia – CEP: 44.360-000 – Tel. 075 3438-3378

Fundadores: Babalorixá Sr Antonio Carlos (falecido) e Sr. Idelson Sales (atual líder do terreiro) (1965)

f) Babalorixá – de 1990 - atual: Sr. Idelson Sales.

g) Corpo Hierárquico do Terreiro

> D. Olga, Ialaxé (mãe do axé), principal equéde do terreiro, envolve-se em rituais específicos para o cargo que ocupa: na formação das iniciantes ao cargo, na organização e realização das festas, conduzindo durante estas o principal orixá cultuado no terreiro, Ogum. Na ordem de realização do xirê esta se coloca logo após o babalorixá, sua indumentária um vestido de gala, geralmente longo, destaca-se das demais integrantes que tradicionalmente usam trajes de baianas.

> D. Elcilma, Iakekerê (mãe pequena), equéde que se coloca hierarquicamente logo abaixo da Ialaxé, com função de auxiliar o orixá na ausência da Ialaxé, assim como, no ritual de despacho de Exu.

> D. Raquel, Iaefun, filha de santo do terreiro, é responsável pela pintura dos corpos nos rituais de catulagem, fora do contexto deste cargo, é ela que na companhia do babalorixá idealiza e confecciona as indumentárias de uso dos orixás no terreiro.

> Sr. George, Alabê (ogan responsável pelos instrumentos e execução dos toques).

> Sr. Arley, Alabê, ogan também responsável pelos instrumentos e execução dos toques

> Sr. Anderson, Pejigan (ogan responsável pelo zelo do peji (local destinado ao jogo dos búzios, decorado com insígnias e símbolos dos orixás).

> Sr. Fábio, Axogun (ogan responsável pelo abate dos animais no ritual de matança).

5.3 ORIGEM E ARQUITETURA DO TERREIRO



Figura 2 - Entrada do terreiro ilê Axé Ogunjá. Fonte: Autor

O Terreiro de Candomblé Ilê Axé Ogunjá, da nação Queto, tem como líder o Babalorixá Idelson da Conceição Sales e ocupa um espaço na cidade de São Félix na rua Jonival Lucas s/n, que fica num bairro conhecido como Cento e Trinta e Cinco, às margens da via que contorna o Rio Paraguaçu, entre as pontes D. Pedro II e Pedra do Cavalo, na BR 101. Foi nesse espaço que a quarenta e seis anos atrás a Ialorixá Maria Lameu fundou o terreiro de Candomblé Iemanjá D'Acossidé Iaqueci, da nação Queto, aí permanecendo até o ano de 1989, quando se mudou para a cidade de Cruz das Almas, e vendeu o referido espaço para o Babalorixá Idelson.

A área construída do terreiro corresponde 135m², com 9m de frente e 15m de comprimento, e a frente direcionada para o leito do Rio Paraguaçu e para o nascer do sol. A casa que abriga o candomblé (Figura 1) tem telhado com duas caídas de escoamento de água, direcionadas para os lados, com beiras apoiadas sobre os pontos mais baixos das paredes, e ao centro cumeeira elevada e uma fachada simples acompanhando esse traçado. Com paredes pintadas na cor branca, a casa possui dois acessos às suas dependências: um diretamente ao barracão através de uma porta com bandeira em forma de arco, confeccionada em madeira pintada com tinta a óleo na cor azul, decorada com quadrados vazados preenchidos com vidros transparentes, posicionada no centro das dimensões do mesmo, ladeada por duas janelas do

mesmo estilo, e outro acesso por um portão de ferro fixado numa área de circulação, utilizada rotineiramente como meio de acesso aos demais cômodos da casa, entre o barracão e o assento dos demais orixás, já que o de Exu encontra-se do lado de fora à direita da porta de entrada para o barracão.

De acordo com as informações prestadas pelo Babalorixá Idelson Sales, o seu terreiro de candomblé foi fundado na rua do Terço, n.º 2, no bairro do Caquende na cidade de Cachoeira, pelo Sr. Antonio Carlos (falecido), no ano de 1980, ali permanecendo até 1989, quando uma grande enchente do Rio Paraguaçu destruiu a casa, fazendo com que, a partir de então, começasse a pensar na possibilidade de mudar-se para a cidade de São Félix. Nessa ocasião, estando presente a uma festa no terreiro de D. Maria, tomou conhecimento do seu desejo de vender o espaço, passando desde então a entrar no processo de negociação que se concretizou no ano de 1991 quando este assentou o axé do seu candomblé, instalando-se definitivamente no atual local.

Após fechado o acordo de compra do imóvel, segundo relatado por nosso informante, passou para a fase de desenterramento dos antigos para enterramento nos novos locais do axé, processo desenvolvido individualmente por cada um dos respectivos pai e mãe de santo, o Sr. Idelson Sales e D. Maria Lameu, cada um respeitando seus preceitos. Segundo o pai de santo Idelson, no seu caso, depois de jogados os búzios para saber o que esses falavam sobre a proposta de compra do espaço para a instalação do seu terreiro e da consulta sobre localização dos assentos e das árvores a serem plantadas nele, foi feita uma limpeza na casa num ritual de despacho de Eguns e Exu que envolveu folhas e animais, visando preparar o espaço para a implantação do axé trazido do antigo terreiro destruído pela enchente.

O axé é a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir, é o princípio que viabiliza o processo vital, é transmissível e conduzido por meios materiais, simbólicos e acumuláveis. Adquirido pela introjção e pelo contato, o axé pode ser transmitido a objetos e seres humanos, no terreiro entende-se que todos os objetos e as pessoas iniciadas devam recebê-lo, acumulá-lo, mantê-lo, desenvolvê-lo e renová-lo, mediante rituais específicos, a exemplo do sacrifício de animais, ou “matança”, através dos quais pode diminuir ou aumentar. O axé é plantado no terreiro e transmitido a todos os elementos que o compõe. (SANTOS, 2008, p. 39-40).

O Babalorixá Idelson Sales, ao falar sobre o processo de compra do espaço nas mãos da Ialorixá Maria Lameu, ressalta a satisfação de ambos no empreendimento que fizeram: a dele, em adquirir um espaço, onde já se cultuava Iemanjá, a quem no candomblé é atribuída à maternidade de Ogum, orixá para o qual passou o domínio do espaço, das mãos de alguém de

sua estima e consideração, e em possibilitar neste processo o prosseguimento da prática da religião afro-brasileira neste local. Enquanto que para Dona Maria Lameu, relata o babalorixá, a satisfação expressada estava na oportunidade que surgira de realizar um velho desejo de morar numa roça e lá instalar seu terreiro de candomblé, o que só seria possível com venda do espaço em São Félix, assim como, em estar passando o espaço onde construiu sua história religiosa para alguém do mesmo credo, o que assegurava sua continuidade naquele local.

Adquirido o espaço, este passou por três reformas em função da sua ampliação e melhores condições de atendimentos para atingir o propósito de seu líder de manter liderando uma comunidade religiosa afro-brasileira. A primeira reforma consistiu na construção dos novos assentos dos orixás, a serem ali cultuados, e da plantação de algumas plantas relacionadas a eles; a segunda, a ampliação e transferência do barracão para uma extensão mais à frente, e a terceira, e a grande reforma, ainda em andamento no momento desta pesquisa, que prevê a ampliação do barracão, desta vez, para uma extensão do terreno ao lado, com porta de acesso direto da rua para o barracão.

O barracão, no seu interior, tem formato retangular com o teto decorado com fitas brancas pendentes, paredes brancas e um pilar no centro onde está enterrado o axé do candomblé. As cadeiras de assento para visitantes, apreciadores e adeptos, estão distribuídas entre as laterais separadas um lado para os homens e o outro para as mulheres. Encostado à parede de frente, à entrada encontra-se o trono do babalorixá e o assento dos atabaques, nas paredes estão expostas algumas telas figurando alguns orixás e um quadro com uma foto da falecida mãe de santo do Babalorixá Idelson, D. Perina.

A paisagem do entorno do terreiro é de uma beleza impressionante, logo em frente avistam-se as correntezas do Rio Paraguaçu, entrecortando as rochas em direção ao mar, seguidas de grandes montanhas encobertas pelo verde da vegetação numa extensão da Cidade da Cachoeira. De um dos lados, a poucos metros de distância, avista-se a monumental ponte e barragem de Pedra do Cavalo, do outro, o prolongamento do rio e uma parte da cidade de São Félix. Ao fundo avistam-se montanhas rochosas e na floresta predominam plantas de juremeiras que brotam do solo e cingem de branco o verde no período de floração.

A comunidade do entorno do terreiro, de acordo com o nosso informante e o que observamos na ocasião de nossa pesquisa, aparenta situar-se na classe baixa, com a maioria das casas modestas, sem garagem, com uma porta e duas janelas. Adolescentes circulam pelas ruas com fardas de escolas públicas e das pessoas com as quais cruzamos aparentando serem humildes sem ostentação nem demonstração aparente que conote o contrario.

5.4 ARROLAMENTO DOS OBJETOS DE CULTO

- OBJETOS DO ASSENTAMENTO DE OGUM (Figura 1)

Ferramentas e outros objetos de ferro confeccionados pela técnica de fundição representam o orixá Ogum, constituindo-se num conjunto de 82 objetos, adquiridos no comércio local, preparados previamente por rituais específicos e assentados em nome do Orixá Ogum, em suporte de cimento e concreto erguido do lado de fora na entrada do barracão, em forma de meio círculo, com altura de 1,0m. Dentre os objetos assentados, destaca-se pelas dimensões e trato artístico, uma escultura em ferro fundido representando Ogum, adquirida na Feira de São Joaquim (Salvador). À sua volta encontra-se uma variedade de instrumentos e ferramentas utilizados em diversos ofícios, a exemplo entre outros: da carpintaria, da agricultura, da medicina e do artesanato.



Figura 1 - Assentamento de Ogum terreiro Ilê Axé Ogunjá. Fonte: Autor

Tabela: Arrolamento do assentamento de Ogum

Item	Quantidade	Descrição do Item
01	01	Escultura em ferro representando Ogum / altura 85cm.
02	03	Lâminas de serrote
03	03	Enxada/ ferramenta utilizada na agricultura/ tamanho natural
04	05	Lamina de faca/ tamanho variados
05	07	Lâmina de facão
06	07	Dogues/ talhadeira/tamanho variados
07	05	Lâmina de foice/ tamanho natural
08	02	Correntes/ dimensão 65 cm
09	05	Alicates de uso odontológico / tamanho natural
10	03	Martelos com cabo em madeira/tamanho 30 cm
11	02	Martelos de ferro/tamanho 15 cm
12	02	Formas em ferro p/sapateiro
13	02	Chaves inglesa/tamanho natural
14	03	Laminas de navalha de barbeiro
15	01	Torno de ferro p/chaveiro
16	03	Lamina de bisturi
17	02	Picaretas c/ cabo de madeira p/escavação
18	03	Lâmina de machado
19	02	Lâminas de serrote
20	03	Pás para escavação
21	03	Pontas de lança
22	02	Alicates p/ eletricista
23	02	Brocas p/ furadeira
24	01	Pedaço de trilho de linha de trem
25	02	Chaves de fenda tamanhos variados
26	02	Pesos para balança
27	02	Molas de amortecedor
28	01	Chave de roda de carro
29	02	Chaves p/ fechadura de portas tamanhos variados
30	02	Barras de ferro retangular
31	02	Pedaços de ferros s/forma definida

O Sr. Idelson da Conceição Sales nasceu na cidade da Cachoeira e desde pequeno convive com o candomblé praticado em sua família por sua avó D. Joana, feita no terreiro do finado Otílio, no Rio Cachoeirinha na cidade de Muritiba. Filho de Ogum, Idelson diz ser bisneto no axé do Sr. Zé do Vapor (assim conhecido por ter sido por muitos anos tripulante do

vapor que fazia a linha Cachoeira/Salvador) e ser iniciado quando tinha 8 anos, raspado e catulado no terreiro Ilêgi na Boa Vista distrito de Cachoeira. Aos 18 anos recebeu o decá, espécie de título concedido após tempo determinado de aprendizado no candomblé ao filho ou filha de santo que ascende à categoria pai ou mãe de santo, o que permite a fundação de um terreiro. Assim, Idelson fundou seu terreiro na companhia do Sr. Antonio Carlos, também babalorixá.

O Babalorixá Idelson recebe ou incorpora por meio dos ritos, além de Ogum, orixá dono de sua cabeça, Oxossi, seu juntó, orixá rei da nação africana Queto, cultuado obrigatoriamente nos terreiros desta nação como forma de reverenciar o rei desta nação na qual fundamentam-se os rituais do terreiro do referido babalorixá. Recebe também os Erês orixás meninos, e o caboclo Tupinambá como forma de reverenciar essa entidade da cultura indígena brasileira que se misturou ao panteão dos deuses africanos. Conforme nosso informante, nos casos em que o candomblé da nação de Queto cultua também os caboclos, trata-se de uma nação keto não pura, ou seja, o fato de cultuar os caboclos faz com que a nação perca a pureza ligada ao culto exclusivo dos deuses de origem africana. Completando a informação sobre a diferença entre o keto puro e o que envolve os caboclos brasileiros, diz nosso informante que a diferença básica está na ritualização dos caboclos por parte dos não puros, e a realização do padê de Exu por parte dos puros, ou seja, o considerado puro realiza o padê de Exu e não cultua os caboclos, enquanto que o não puro cultua os caboclos e despacha Exu num ritual mais simples que o padê.

O orixá que nomina o terreiro é confirmado como de frente da cabeça do babalorixá, e neste caso é Ogum, considerado um orixá guerreiro e trabalhador do campo, tem como odes ou símbolos representantes desse seu caráter: a espada, a foice, a enxada, o facão, o machado, entre outros objetos utilizados no trabalho do campo somando um total de vinte e uma. O elemento da natureza que lhe é atribuído como símbolo é o ferro. Sua indumentária é composta por um vestuário: bombacha na cor azul e dois ojás tiras de panos brancos passados pelo tronco em forma de X, preso por um outro na cor azul envolto pela caixa torácica finalizando com um laço nas costas, mais um pano na cor azul utilizado como turbante, e como acessórios coroa e espada em flandres. Os passos de sua dança reproduzem gestos de batalhas e da lida com a terra. Dentre os animais sacrificados em seu nome estão o bode e o galo, seu assentamento no terreiro está localizado na parte externa do lado esquerdo da porta de entrada para o barracão, num suporte de cimento e areia com meio metro de altura, em formato de meio círculo com raio de meio metro preso à parede. Sobre ele estão expostas as

vinte e uma ferramentas de Ogum, em tamanho natural, confeccionadas em ferro fundido, afixadas sobre o cimento fresco.

D. Perina, segundo nos informou o Sr. Idelson, era ialorixá do terreiro Ilêgi, na Boa Vista, distrito de Cachoeira, e integrante da Irmandade da Boa Morte. Proprietária de uma barraca na feira da cidade, mantinha relações sociais com grande parte da população cachoeirana e adjacências, através do comércio de carnes salgadas num momento em que predominava a venda desses produtos nas feiras e não nos modernos supermercados. Mulher de estatura de média a alta, cor negra, voz encorpada e rouca, expressava sabedoria, disciplina e determinação em sua conduta religiosa, como mãe de santo, orientadora e formadora de filhos e filhas de santo, cobrava desses disciplina e respeito para com o compromisso assumido por eles de desenvolvimento dentro do seu candomblé.

O universo religioso da comunidade é diversificado entre os adeptos do catolicismo, os evangélicos e os praticantes da religião afro-brasileira, o candomblé. Na ocasião de nossa pesquisa de campo, observamos, na extensão entre a Paróquia Matriz de Deus Menino em frente à Ponte D. Pedro II e o terreiro de candomblé Ilê Axé Ogunjá, um total de cinco terreiros de candomblé e sete igrejas evangélicas, inclusive uma fundada no local onde antes existia o antigo e famoso terreiro de candomblé da finada Ialorixá Vanju.

Segundo nosso informante, o candomblé passa por uma crise no sentido de sua expansão e preservação cultural, que se agrava com o fato de muitos pais não valorizarem a religião que eles herdaram dos seus ancestrais e praticam, mas incentivam seus filhos a não darem seguimento a essas práticas, como se essas fossem empecilho para o sucesso de suas vidas. Ao falar sobre a casa onde antes funcionava o candomblé da Ialorixá Vanjú, falecida no início desta década. Ele diz que naquele caso foi diferente, D. Vanjú treinou a sua filha biológica como equéde para dar continuidade ao seu trabalho com o candomblé após sua morte e a filha se envolveu com um homem evangélico, transformando a casa em templo cristão.

5.5 UM RITUAL DE MATANÇA NAS FESTIVIDADES DEDICADAS A OXOSSÍ

Três são os períodos festivos do terreiro Ilê Axé Ogunjá durante o ano: o primeiro, em janeiro é dedicado a Ogum; o segundo, em agosto, dedicado a Obaluaiê; e o terceiro, a Oxossi. Tivemos a permissão do babalorixá para participarmos como observadores da cerimônias deste último, a qual descrevemos a seguir.

Em 28 de outubro de 2010, participamos do ritual denominado de matança, que marca o início das festividades do terreiro dedicadas a Oxossi, ocasião em que são sacrificados os animais que vão alimentar os orixás em seus assentos, e a comunidade que participará da festa de Oxossi a realizar-se no dia 31 de outubro, três dias após a matança. Nessa ocasião é realizada também a obrigação do santo do Ogan Fabio, Oxum-maré, e a confirmação do Ogan Paulo, ambos recolhidos no dia da matança e apresentados no dia da festa de Oxossi.

No dia da realização do ritual de matança, chegamos ao terreiro às 19 horas, quando fomos recebidos pelo Babalorixá Idelson responsável pelo terreiro, que nos encaminhou para uma sala próxima à cozinha na parte do terreiro referente a sua residência, a partir de onde começamos a fazer nossas observações e permanecemos até sermos chamados para o barracão no momento do início do ritual. O terreiro estava tranqüilo, com pouca movimentação, nele encontramos um pequeno número de filhos, filhas, ogans e equédes, envolvidos no referido ritual, todos vestidos de branco e ocupados com tarefas domésticas, como varrer e preparar o terreiro para a realização da matança. Entre essas pessoas são distribuídas as tarefas do ritual, de acordo com a posição hierárquica de cada um no terreiro de candomblé: os ogans mais novos seguram os animais, enquanto que os mais velhos se encarregam em matá-los com instrumentos de corte, como facas (obé), facões e machados, específicos e previamente consagrados para esse fim. Dentre esses ogans há aqueles encarregados em tocar os atabaques durante o ritual.

As equees, iabassês, filhos e filhas de santo se encarregam em limpar, cozinhar e lavar, tarefas que auxiliam na realização do ritual. Na cozinha as encontramos ocupadas com a preparação da janta oferecida no intervalo do ritual, e com o aquecimento de água para a depenação de aves e outros animais sacrificados: D. Lindaura (a mais velha de todas), filha de santo da casa confirmada ao orixá Oxum, moradora na cidade da Cachoeira; D. Jaciara também filha de santo da casa, confirmada a Nanã, moradora na cidade de São Félix; Gessira, filha de santo da casa confirmada a Oxum, moradora na cidade de São Félix; e Solange, também filha de santo da casa confirmada a Oxum e moradora em São Félix.

O ritual não é aberto ao público, não se trata de uma festa; dele participa um pequeno número de pessoas ligadas e com função definida no terreiro de candomblé, e alguns convidados como nós, que mediante as relações de amizade e da frequência ocasional ao terreiro, recebemos a permissão de observá-lo em função do nosso trabalho acadêmico.

Segundo Roger Bastide, o sacrifício, que aqui costumamos chamar de matança, é um ritual realizado perante um pequeno número de pessoas, pelo axogum, ou pelo babalorixá ou a ialorixá, consistindo no sacrifício de um animal que varia em relação à divindade a ser ofertado, entre o número de patas, o sexo e entre animais de pena e de couro. Variando também com relação ao modo de ser sacrificado, entre golpes na nuca, cortes de cabeças e membros, e sangramento da carótida, e com relação aos instrumentos para isso utilizados entre facas, machados, pedaços de paus. (BASTIDE, 2001, p. 32).

Voltando ao relato do observado, com o passar do tempo outras pessoas foram chegando ao terreiro para participarem do ritual e, na medida do possível, fomos abordando-as para obter informação sobre sua participação no terreiro. Dentre essas pessoas constatamos: Marcos, filho de santo confirmado ao orixá Oxaguiá; Josenildo filho de santo confirmado à Oxum; André Luis, oito anos de idade, residente ao lado do terreiro, suspenso como ogan da casa; Rômulo, ogan da casa há dez anos, confirmado como ogan de Iemanjá e Xangô; Raquel, frequentadora da casa há 20 anos por intermédio de sua mãe biológica filha de Obaluaíê, feita há 14 anos como filha de Iemanjá. Raquel encontra-se apta, pelo tempo de feita no santo, a receber o decá, título que lhe eleva ao status de Ialorixá, o que segundo ela ainda não ocorreu por não se achar preparada para assumir tamanha responsabilidade de iniciar e formar seus próprios filhos e, conseqüentemente, fundar o seu terreiro de candomblé.

Além desses, Valnei, ogan de Ogum do terreiro Labanecum Filho, da Ialorixá Zuleide, em Cachoeira, diz ser amigo do Babalorixá Idelson, frequentador há muito tempo das festas e obrigação do seu terreiro. Arlei, residente no entorno ou na vizinhança do terreiro, 24 anos de idade, há 18 anos suspenso como ogan do terreiro para Iemanjá e Oxossi. Pelo tempo que tem de suspenso ascendeu ao cargo de axogan na hierarquia do candomblé, uma espécie de líder, orientador, disciplinador dos ogans, presente nos principais rituais do terreiro, desempenhando, no momento de nossa abordagem, a função de preparar os atabaques para o ritual conhecido como matança a ser desenvolvido a seguir no terreiro. Eliomar Ferreira, há 36 anos, morador na cidade da Cachoeira, filho de santo do terreiro confirmado ao orixá Oxossi, filho biológico da Sr^a. Vera Lucia Ferreira, também moradora da cidade de Cachoeira, equéde do terreiro confirmada ao orixá Ogum. Além de sua mãe biológica, sua irmã Edilene Ferreira também é integrante do terreiro como filha de santo confirmada à Ewá.



Figura 3 Despacho de Exu. Fonte: autor

Às 20 horas começou o ritual de matança a partir do despacho de Exu (Figura 3), desenvolvido ao som do toque dos atabaques, do agogô, e da entonação de cânticos para esse orixá. Nesse momento cinco filhas de santo, vestindo trajes simples - batas, turbantes e saias brancas sem anáguas de enchimento entram no barracão pela porta lateral, três delas segurando um prato de cerâmica: um contendo farofa de azeite de dendê, um outro, com farofa de azeite de oliva, e um terceiro contendo farofa de farinha de mandioca com água; uma quarta mulher segura uma quartinha de cerâmica com água, e uma quinta, segura uma vela acesa. Esses recipientes e a vela foram colocados por essas mulheres no chão, encostados ao pilar central do terreiro, de frente à porta de entrada principal do barracão, que se encontrava aberta naquele momento, enquanto o babalorixá, ogans, equédes, filhos e filhas de santo presentes no terreiro dançavam, cantavam e tocavam para Exu. Em seguida as mulheres levantaram cada uma um recipiente e se dirigiram pela porta principal a um local em frente onde fica o assento de Exu, e lá os colocaram no barracão. Os cânticos continuaram, enquanto o babalorixá se preparava com incenso de frente à porta, no aguardo das filhas de santo que tinham ido despachar Exu, essas ao adentrarem ao salão foram incensadas, como forma de impedir que trouxessem consigo influência desse orixá, considerado o mensageiro, dono das estradas onde transita o bem e o mal, por isso deve ser despachado para que cumpra

com seu mito de encaminhador dos chamados aos orixás, assim como para que afaste suas influências em função de um bom desenvolvimento do ritual seguinte, a matança.

Segundo Roger Bastide, Exu é o Mercúrio africano, o intermediário entre o homem e o sobrenatural, o intérprete que conhece a língua dos mortais e dos orixás, o primeiro a ser servido, o encarregado de, através do padê ou despacho, levar aos deuses africanos o chamado dos seus filhos brasileiros. O padê é um ritual realizado pelas duas filhas de santo mais antigas do terreiro, a dagã e a sidagã. Esta, além de estar direcionada a Exu faz também uma oração para os antepassados do terreiro, alguns evocados pelos seus títulos sacerdotais. (BASTIDE, 2001, p.34).

Logo após o despacho de Exu, os atabaques começaram a tocar acompanhando cânticos para Ogum, orixá patrono do terreiro e dono da cabeça do babalorixá responsável, momento em que este manifestou-se no babalorixá por meio da possessão. Antes da possessão, filhos e filhas de santo do babalorixá, os presentes fazem dobalê (saudação dirigida aos superiores na hierarquia do candomblé, que consiste numa performance em que o filho ou filha de santo, de acordo com o gênero do seu orixá, deita o corpo de lado ou de frente, com a cabeça próximo aos pés do saudado, seguido da sua elevação corporal com o auxílio deste pelas mãos fazendo gestos. Após a incorporação, o orixá saudou os atabaques e os presentes com uma breve dançada, em seguida foi levado a um quarto com acesso pelo barracão para ser vestido com uma bombacha na cor dourada, chapéu branco com a aba lateral dobrada enfeitado com penas na cor cinza, o tronco envolto num pano da costa azul com o laço para as costas. Agora vestido e caracterizado pela sua indumentária, volta o orixá Ogum ao salão para dançar, junto com outros orixás possuídos ou incorporados por alguns dos seus filhos e filhas de santo, entre esses encontra-se o ogan que está fazendo obrigação para seu orixá Oxumaré.

Depois da dança, foi fechada a porta principal do terreiro que dá acesso à rua, momento em que foi dada uma pausa para os ogans tomarem água, em seguida, foi trazida, por duas filhas de santo, para o barracão uma bacia grande com água, posta no piso ao lado da porta de acesso lateral. Nessa bacia seriam lavadas as patas dos animais a serem sacrificados, entre eles estavam os de quatro patas como bode, cabra e carneiro, e os de duas como galinhas e galos caipira e D'Angola, patos e pombos.

O barracão foi tomado por um pouco de silêncio, as filhas, filhos, inclusive o ogan que estava realizando uma obrigação para seu orixá, virados no santo, foram levados para o quarto onde foram vestidos e paramentados de acordo com o seu orixás, voltando em seguida para o salão para dançar ao som dos cânticos e dos atabaques. Dançando na companhia do

orixá Ogum, possuído pelo babalorixá, o Ogan também possuído pelo seu orixá, Oxum-maré deu várias voltas em torno do pilar central do barracão, como se estivesse se apresentando aos presentes.

Passados alguns instantes, o orixá Ogum, manifestado no babalorixá, se despediu dos presentes e foi levado para o quarto onde suas vestes foram retiradas do corpo do pai de santo e substituídas por trajes comuns, uma bata e uma calça tipo de pescador em algodão branco. Logo depois saiu o pai de santo do quarto segurando nas mãos um par de um instrumento musical de metal fundido, conhecido como gan, um tipo de agogô simples com apenas uma base, que foi batendo um contra o outro para fazer descer o orixá dos que ainda não haviam sido possuídos. O gan desempenha duas funções: a de instrumento musical, e serve para chamar os deuses, função comumente desempenhada pelo instrumento de culto conhecido como adjá.

Os cânticos para Ogum continuaram, enquanto os animais, um grande número de aves, foram distribuídos, ainda vivos, entre os filhos e filhas de santo, presentes no barracão, possuídos ou não pelos seus orixás, ficando a partir daí no aguardo de ser chamado ao assento acento do orixá a que se destina o sacrifício. Os animais antes de serem levados para os assentos onde seriam sacrificados, tiveram as patas lavadas e foram incensados, os de quatro patas como bode, cabra, carneiro receberam tratamento diferenciado, além do incensamento e da lavagem das patas, eles foram apresentados no salão pelo Ogan, envolto pelo dorso por um pano da costa na cor e ao som dos cânticos e das batidas dos atabaques e agogô, ligados ao orixá a quem se destina o sacrifício daquele animal.

O ritual de matança não é totalmente fechado nem aberto. Os preparativos são acompanhados pelos adeptos e os pouquíssimos convidados do salão do barracão, porém o sacrifício propriamente dito acontece nos reservados assentos acentos dos orixás sob a direção do babalorixá e na presença de quem estava fazendo a obrigação, auxiliado pelos ogans convocados para tal tarefa. Os demais presentes participam cantando e ouvindo a partir do barracão, sem visualizarem o processo de sangramento dos animais. De dentro dos assentos, o bablorixá puxou cânticos para o orixá que, naquele instante, estava sacrificando um animal. Esses são acompanhados pelos instrumentos de toque, atabaques e agogô, e pelos presentes completando o cântico com frases que são repetidas em alternância com as cantadas pelo babalorixá, formando uma espécie de dueto alternado entre vozes masculinas e femininas.

O número de aves supera o dos demais animais, a grande maioria delas já foi sacrificada, momento em que um dos ogans se dirigiu para o lado de fora do barracão e soltou um rojão ou foguete indicando um momento do ritual em que em que o orixá homenageado

com o cumprimento da obrigação do Ogan Fábio, Oxossi estava recebendo o seu principal alimento, o sangue e algumas das partes dos animais sacrificados: cabeças, patas e asas. Em seguida, foi dado um intervalo, quando na sala de jantar, com acesso pela porta lateral do barracão, nas dependências do babalorixá, foi servido um jantar para o pequeno número de presentes, por não se tratar de um ritual público. Foram servidos: feijão, arroz, macarrão e bife de carne bovina.

Após o intervalo, recomeçou o ritual, dessa vez, com a porta principal do barracão fechada, provavelmente por se tratar do momento de sacrificar os animais mais sujeitos a desfazer-se do domínio de quem os seguram, como os de quatro patas: bodes, cabras e carneiros. Durante o intervalo numa rápida conversa que tivemos com o babalorixá, esse nos informou que ao orixá Oxossi oferecia-se para sacrifício o cachorro, e que este animal teve no Brasil a utilização proibida por lei, passando a partir daí a oferecer ao cachorro partes dos animais sacrificados em sua obrigação.

Um bode foi trazido para o barracão, suas patas foram lavadas, depois recebeu a defumação com incenso queimado na brasa em um recipiente cilíndrico de alumínio, em seguida, guiado por um ogan, deu algumas voltas em torno do pilar central do barracão ao som dos cânticos para Ogum, parando ao lado do mesmo recebeu primeiro a saudação do babalorixá encostando sua testa sobre a do bode, seguido da saudação dos filhos e filhas de santo através do dobê. Em seguida, o bode é conduzido ao assento de Ogum, Orixá para o qual seria sacrificado. Todo esse processo se repetiu com os demais animais de quatro patas e se repete em tal cerimônia.

Terminada a parte de oferta do sangue e de algumas partes dos animais, como alimento aos orixás, em seus respectivos assentos, esses sem as patas e as cabeças foram colocados numa bacia e levados para um espaço nos fundos da casa onde seriam depenados, desencourados, eviscerados, cortados e lavados, em seguida congelados até às vésperas da festa de Oxossi, quando seriam preparados e servidos no dia principal da festa junto a outros pratos da culinária religiosa afro-brasileira como o caruru e o vatapá.

O ritual continuou com a volta dos envolvidos na matança dos animais nos assentos, ainda com as vestes manchadas de sangue, ao salão do barracão onde se juntaram aos que lá estavam a dançar ao som dos cânticos e atabaques. Nesse momento, o babalorixá e mais um dos ogans a ser confirmado se dirigiram ao quarto ao lado onde se banharam e vestiram-se: o babalorixá agora possuído por Oxossi, com trajes característicos desse orixá, enquanto que o Ogan trajado com calça e camisa de algodão branco foi conduzido por este ao salão do barracão, para ser apresentado à comunidade e empossado em sua cadeira. Em seguida,

sentado em sua cadeira, o Ogan recebeu a saudação dos filhos e filhas de santo do terreiro, através do dobelê, como reconhecimento da posição que está conquistando na hierarquia do candomblé.

Depois da apresentação do ogan suspenso chegou a vez da apresentação do Ogan Fábio, aquele que estava realizando a obrigação do seu orixá. Ele saiu do assento do seu orixá Oxossi, possuído por ele, vestindo apenas uma calça de algodão branca suja do sangue dos animais a ele oferecido, sangue este que se espalhou sobre o seu corpo, no qual foram colocadas algumas penas de aves sacrificadas que aderiram à pele após sua secagem. Em seguida dançou na companhia de Oxossí incorporado no babalorixá e foi recolhido ao assento do seu orixá, onde ficaria recolhido durante os próximos três dias, saindo no domingo dia principal da festa de Oxossí.

O ritual da matança chegou ao fim, agora alguns ogans, equédes, filhos e filhas de santo iriam varar madrugada adentro para concluir a tarefa de limpar, lavar, cortar e acondicionar num freezer, os animais sacrificados para serem preparados e servidos aos presentes à festa de Oxossi, que aconteceu no domingo dia 31 de outubro de 2010, a partir das 20 horas, descrita nesse trabalho mais adiante. Vale lembrar que a matança se constitui em uma parte do ritual que se concretiza com a Festa de Oxossi, obrigatória a todos os terreiros da nação de Keto, com datas especificadas por cada um deles.

No dia seguinte à matança, foram observados, esticados e presos pelas bordas em uma parede da casa, do lado de fora, os couros retirados dos animais de quatro patas sacrificados no dia anterior, para serem: secos, curtidos e utilizados, quando necessário, nos atabaques presos e esticados ao seu aro superior, formando a base a ser percussionada pelo impacto da batida dos aguidavis sobre ela.

5.6 FESTA DE OXOSSI

No ano de 2010, o principal dia da festa de Oxossi do Terreiro Ilê Axé Ogunjá, do babalorixá Idelson coincidiu com realização do segundo turno da eleição presidencial, 31 de outubro de 2010.



Figura 4 - Festa de Oxossi do terreiro ilê Axé Ogunjá. Fonte: Autor

O terreiro estava todo iluminado, portas e janelas abertas a exhibir lá do alto pequenas cortinas de palha de dendezeiro (os chamados mariô), no teto do barracão donde pendiam fitas de papel branco cobrindo toda a extensão do telhado, o piso acimentado encontrava-se repleto de folhas de arueira que no centro foram dispostas no formato da ferramenta de Oxossi, o arco e a flecha.

Encontramos ao chegar ao terreiro, vestida com saia, bata e turbante brancos, sentada no passeio do lado de fora do barracão, recebendo a brisa e contemplando a paisagem do rio Paraguaçu, a Sr^a Olga, mãe pequena do babalorixá Idelson, e equéde da casa, ocasião em que nos apresentamos e percebemos o acolhimento e a disponibilidade da mesma em contribuir com o nosso trabalho de pesquisa. Ainda sentada no passeio começou a nos relatar que reside em Salvador no bairro de Cajazeiras e trabalha na loja da Cesta do Povo da Barros Reis, bairro da mesma cidade. Disse-nos também que foi feita no santo no mesmo terreiro, e pela mesma mãe de santo que fez o santo do babalorixá Idelson e que costuma participar de encontros acadêmicos sobre o candomblé, a exemplo do promovido pela UNEB no primeiro

semestre de 2010. Observamos que enquanto conversávamos filhas, filhos, equédes e ogans davam os últimos retoques em função do início da festa, enquanto alguns dos que iam chegando se dirigiam a D. Olga dando-lhe a benção e comentava sobre algum mal que lhes atormentava, essa respondia com a benção de Deus e dos Orixás, ao tempo em que dirigia palavras de conforto, de força e fé para vencer o mal daqueles que a ela se queixavam. Passados alguns instantes D. Olga pediu-nos licença para tomar banho e trajar-se tipicamente como equéde, papel que desempenharia durante a festa, com vestido longo estampado na cor verde e branco, turbante, pulseiras e sapatos de salto baixo.

Um bom número de pessoas já se encontrava no salão por volta das 8 horas da noite, de um lado os homens, do outro, as mulheres, quando um dos ogans dirigiu-se para o lado de fora e soltou um foguete anunciando o início da festa. Do lado de dentro, os atabaques começaram a tocar sozinhos, o adarum. Não presenciamos o despacho nem o xirê, mas acreditamos que estes tenham sido realizados antes da nossa chegada ao terreiro para adiantar o ritual e a festa terminar mais cedo, uma vez que o dia seguinte era segunda-feira, dia de muitos dos presentes trabalharem e terem outros compromissos.

Ao toque dos atabaques os orixás começaram a descer sobre seus cavalos, momento em que são auxiliados e levados pelas equédes para o recinto onde são vestidos e paramentados de acordo com seus mitos e ritos. São vários os oxossis, as oxuns, obaluaiês, iansãs, xangôs, entretanto, apenas um de cada desceu sobre seus cavalos (como são chamados no candomblé àqueles que incorporam os orixás). A festa continuou na medida em que os orixás se apresentaram, quando num certo momento os atabaques mudaram de toque, diminuindo o ritmo anunciando a chegada do babalorixá Jean, filho de santo do terreiro, que vinha acompanhado de algumas de suas filhas de santo, da ialorixá Nair, residente em Salvador, e de um grupo de paulistas, entre esses estava um babalorixá e uma ialorixá.

Na medida em que as pessoas ou cavalos são possuídos por seus orixás foram trazidos para o salão para aguardarem o momento de se apresentarem, apresentação que segue a mesma ordem do xirê, ou seja, começa por Ogum e termina por oxalá, num total de no mínimo três cânticos para cada um. Na proporção que esses cânticos foram entoados outros orixás foram montando em seus cavalos, inclusive babalorixás, ialorixás e integrantes de outros terreiros, alguns foram suspensos, portanto, não se apresentaram enquanto que outros foram devidamente ou improvisados, como o ocorrido com a Ialorixá Madalena que, possuída pelo seu orixá Iansã, teve suas vestes improvisadas a partir da roupa que a mesma estava usando antes ser montada pelo orixá. Sobre o seu vestido branco foi passado um pano da costa, também branco, envolto do busto com as duas pontas amarradas em forma de laço na

frente; para segurar deram-lhe a ponta de um rabo de boi, um dos símbolos com o qual esse orixá se apresenta, podendo ser também uma espada, a depender do mito a ser reproduzido.

Chegou o momento principal da festa. Manifestado de Oxossi, o juntó do babalorixá Idelson se apresentou ao som dos cânticos, dos atabaques e do estourar dos rojões, em seguida trouxe de um quarto ao lado do barracão os dois ogans que estavam fazendo obrigação, para apresentá-lo à comunidade. Com eles deu uma volta no salão e os acomodou em suas cadeiras para receberem os cumprimentos pela realização da reafirmação de seu compromisso como ogans da casa. Muitos foram os possuídos por Oxossi que se apresentaram. Observamos um número de seis entre homens e mulheres, inclusive pessoas que não são do terreiro a exemplo da ialorixá Nair. Vestindo verde ou azul, bombacha, pano da costa envolto ao tórax, chapéu decorado com penas de aves, portando nas mãos o odé de Oxossi, o arco e a flecha, eles dançaram reproduzindo o mito do reinado de Queto, da cavalaria em marcha para batalha. Também foram muitos os possuídos pelo orixá Oxum, entre homens e mulheres contamos cinco, eles impressionavam com o brilho de suas vestes pelos passos mansos e semblante calmo, em sua dança coreografaram o banho da deusa das águas doces quando de cócoras com os oxossis, segurando nas bordas de sua saia, gesticularam como se estivessem a se banhar.

A confraternização segundo Roger Bastide, é o momento em que é servida, para adeptos e não adeptos, visitantes e todos os presentes, a comida como parte do ritual (BASTIDE, 2001). Aqui foi servido por volta das vinte e três horas: caruru, vatapá, feijão fradinho, feijão branco e feijão preto, galinha e galo caípira de xixim, pato, cabra e bode assados, e galinha d'angola de xixim. Numa mesa posta na sala ao lado, foram servidos os mais ilustres visitantes e convidados entre esses estavam o babalorixá Jean e parte do grupo que com ele veio, os demais presentes foram servidos pelas equédes e pessoas ligadas ao terreiro com pratos feitos. Foram servidos também refrigerantes e cervejas para alguns convidados no fundo da casa.

Enquanto a comida era servida, no salão do barracão continuava a apresentação dos orixás ao som dos cânticos e dos atabaques. Alguns minutos se passaram, quando o babalorixá dar o sinal para o encerramento da festa, pois tratando-se de um dia de domingo essa deve terminar um pouco mais cedo, pois muito dos presentes trabalham na segunda-feira.

5.7 FESTA DE OGUM



Figura 5 - Festa de Ogum / Fonte: autor

Ogum orixá que dá nome ao terreiro, sob a designação Ogunjá, e o principal neste cultuado, teve sua festa realizada no dia 22 de janeiro de 2011, da qual também participamos e relatamos a seguir o observado. Ao chegarmos encontramos o barracão de portas abertas a espera dos convidados com o Ogan Fabio a realizar o ritual chamado de aquiçavas, ato de jogar sobre o piso do barracão folhas de arueira sobre as quais os orixás se apresentam, com função de pedir a Ossain o poder das folhas de defesa, proteção para o ambiente e atração dos deuses. Seu cheiro se mistura aos das oferendas dos assentos dos orixás e das comidas: caruru, vatapá, arroz, feijão preto e fradinho, acarajé, abará, xinxim de galinha, assado de bode, cabra e galo, a serem servidas no intervalo para os presentes. O despacho de Exu foi realizado no período da tarde ao qual não assistimos, porém descrevemos na abordagem sobre a festa de Oxossi.



Figura 6 - Ogan Fabio espalhando sobre o piso folhas de arueira – aquisavas. Fonte: Autor

No interior da casa, os filhos e filhas de santo, équedes e ogans se movimentam empenhando-se no cumprimento das obrigações que lhes cabem, com base nos cargos assumidos na hierarquia do candomblé. É notável a organização integrada e dedicação de cada um na realização de suas tarefas.

A festa começou, rojões foram estourados anunciando o início da festa junto com eles os atabaques começaram a tocar dando início ao xirê, contamos na roda um total de 22 mulheres trajadas a rigor com batas, turbante e saias brancas, fios de contas de varias cores, a cantar e dançar em volta do pilar central do barracão. Vale notar que entre os presentes é grande o número de Paes e mães de santo da redondeza, a exemplo de D. Maria, babalorixá Jean, babalorixá Rui, entre outros.

Logo após o xiré os atabaques tocam o adarum que junto com o saculejar do adjá pelo pai de santo fazem com que os orixás incorporem nos seus filhos, neste momento o comando da casa é passado para uma das mães de santo mais antigas entre as presentes; D. Preta do terreiro dos portões, ela fica no comando até o final da festa.

Em seguida foram levados para a camarinha para serem vestidos e paramentados, depois saíram um atrás do outro numa apresentação em grupo (ilustração 6) em seguida individualmente quando são entoados e tocados três cânticos para cada um.



Figura 7 - Saída dos orixás para apresentar-se na festa de Ogum. Fonte: Autor

A festa prossegue com a apresentação individual dos orixás na mesma ordem do xirê. encontram-se incorporados em seus cavalos: Iemanjá, Ogum, Oxum, Oxossi, Ossain, Obaluaiê, Xango, Omolú, todos devidamente paramentados dançando e recebendo os louvores dos presentes. Enquanto a festa no barracão prosseguia foi servido o comes e bebe numa sala estendo-se para uma área de circulação entre o barracão e o assentamento dos orixás ao lado. O término da festa acontece depois que todos os orixás se apresentam. Vale lembrar que durante a apresentação orixás outros baixaram sobre seus cavalos, alguns foram suspensos outros preparados e trazidos para o salão para também se apresentarem, a exemplo de Iemanjá que se manifestou em D. Maria, a antiga dona do espaço do terreiro. Já passava das três horas da manhã quando chegou o término da festa, ogans e equédes passaram a se movimentar em função da limpeza e organização do espaço do terreiro para em seguida se recolherem.

5.8 DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA

Registro fotográfico da festa de Ogun (01/2011). Fonte: Autor



Registro fotográfico da festa de Oxossi (10/2010). Fonte: Autor**6 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Ao tentar documentar o terreiro Ilê Axé Ogunjá, proposto em nosso projeto, chegamos à conclusão de que dentro do contexto museológico encontra-se apoio na etnografia para produção teórica referente à documentação fora do espaço do museu que atenda a atual tendência de valorização dos aspectos imateriais do patrimônio cultural de comunidades, os quais detêm o saber e o fazer cultural. Isso fez com que buscássemos nela orientação, assim como nas políticas do Estado para o registro das manifestações culturais das comunidades que integram o território brasileiro, a fundamentação teórica e prática que somadas à proposta da museologia social de estudo da produção cultural humana nas comunidades, permitiram a realização deste trabalho, num misto fundamentador entre o patrimônio e a museologia.

Não podemos deixar de assinalar dificuldades que encontramos no campo de estudo, entre elas está a falta de espaços museológicos suficientes para abarcar a produção atual de conhecimento acadêmico na região do Recôncavo da Bahia, o que tem provocado a busca por

objetos de estudo fora do museu tradicional. Tal situação foi responsável por um questionamento constante no desenvolvimento deste trabalho, que girou em torno da inserção do tema no contexto museológico.

Enfim, superadas as dificuldades, finalizamos nosso trabalho com a certeza de estarmos devolvendo à sociedade, sob a forma de produção de conhecimento, um material útil sobre a cultura afro-brasileira na cidade de São Félix.

REFERÊNCIAS

ABREU, Regina; CHAGAS, Mário. *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: UNI-RIO: FAPERJ: DP&A Editora, 2003.

ABREU, Regina. *Museus: antropofagia da memória e do patrimônio*. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional* n. 31. 2005.

BARROS, José Flávio P. de; MELLO, Mareo Antonio da S.; VOGEL, Arno. *A Galinhad'Angola. Iniciação e Identidade na Cultura &o-Brasileira*. 2.ed. Rio de Janeiro, Pallas, 2007.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. Tradução Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

BENISTE, José. *Òrun – Aiyé, o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra*. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

CACHOEIRA e São Félix. Editores Ipojuca Cabral; André Curvello. Votorantim, 2004.

CADERNOS DE DIRETRIZES MUSEOLÓGICAS 1. Belo Horizonte: Secretaria de Estado da Cultura, Superintendência de Museus, 2002.

CADERNOS DE DIRETRIZES MUSEOLÓGICAS 2: mediação em museus: curadorias, exposição, ação educativa / Letícia Julião, coordenadora; José Neves Bitencourt, organizador. Belo Horizonte: Secretaria de Estado de cultura de Minas Gerais, Superintendência de Museus, 2008.

CÂNDIDO, Maria Inez. Documentação museológica. In: CADERNOS de diretrizes museológicas I. 2. ed. Brasília: MinC / Iphan/ Departamento de Museus e Centros Culturais; Belo Horizonte: Secretaria do Estado e Cultura/ Superintendência de Museus, 2006. p. 33-79.

CASTRO, Astréa de Moraes e; GASPARIAN, Danuza de Moraes e. *Arquivística – técnica, Arquivologia - ciência*. Brasília: ABDF, 1985. v. 1.

NASCIMENTO, Rosana. A historicidade do objeto museológico. Cadernos de Museologia. n. 3, Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, 1994.

CAMARGO - MORO, Fernanda de. *Museus: aquisição-documentação*. Rio de Janeiro: Livraria Eça, 1986.

CANCLINI, Néstor García. *As culturas populares no capitalismo*. Tradução Cláudio Novaes. São Paulo: Brasiliense, 1983.

CARVALHO, Marcos. *Gaiaku Luiza e a trajetória do Jeje-Mahi na Bahia*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

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

CERÁVOLO, Suely; TÁLAMO, Maria de Fátima Tratamento e organização de informações documentárias em museus. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*. São Paulo: 10: 241-253.

CHAGAS, Mário. *Museália*. Rio de Janeiro: J.C. Editora, 1996.

CHIZZOTTI, Antonio. *Pesquisa qualitativa em Ciências Humanas e Sociais*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

COSSARD, Gisele. *Omindarewá*. 2.ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.

FALCÃO, Andéa (Org.). *Registro de políticas de salvaguarda para as culturas populares*. Rio de Janeiro: IPHAN, CNFCP, 2005.

FERREZ, Helena Dodd. Documentação museológica: teoria para uma boa prática. *Caderno de Ensaio*, n.2. Estudos de Museologia. – Rio de Janeiro: MINC/IPHAN, 1994. Disponível em: www.crniti.edu.uy/02cursos/ferrez.doc . Acesso em: 05 mar. 2011.

FERNANDES, Luydy Abraham . *Mapeamento arqueológico: Cachoeira e São Félix – cartilha didática*. Cachoeira: CAHL – UFRB / Bahia Arqueológica, 2009.

FRAGA FILHO, Walter. *A terra sagrada: história e memória do terreiro do Capivari*. Texto inédito, s/d.

_____. *Encruzilhadas da liberdade: histórias de escravos e libertos na Bahia (1870-1910)*, Campinas: Editora Unicamp, 2006.

FREIRE, Paulo. *Extensão ou Comunicação?* 8 ed. Rio de Janeiro. F. N. Pró-Memória, 1990.

GANCHO, Cândida Vilares. *Como Analisar Narrativas*. 9. ed. São Paulo: Ática, 2006.

GEERTZ, Clifford. *Interpretação das Culturas*. Tradução Paulo Neves e Maria Ermantina Galvão Gomes. Pereira. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GOVERNO do Estado da Bahia. Inventário de Proteção do Acervo Cultural da Bahia, 2. ed. v.1, pl. III, Salvador, 1997.

IPHAN/DEMU. MUSAS. Revista Brasileira de Museus e Museologia, vol. 1, nº01 Rio de Janeiro, 2004

IPHAN/DEMU, MUSAS. Revista Brasileira de Museus e Museologia, vol. 1, nº02, Rio de Janeiro, 2006.

KOSSOY, B. *Realidades e Ficções na Trama Fotográfica*. Cotia, SP: Ateliê. Editorial, 2002.

LAPLANTINE, François, 1943 – A descrição etnográfica [tradução João Manuel Ribeiro Coelho e Sérgio Coelho], São Paulo: Terceira Margem, 2002.

LODY, Raul Giovanni da Motta. *Atlas Afro-Brasileiro: cultura popular*. Salvador: Edições Maianga, 2006.

_____. *Santo também come*. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.

MELLO, Luiz Gonzaga de. *Antropologia cultural: iniciação, teorias e temas*. 11. ed. Petrópolis, Vozes, 2007.

MINISTÉRIO DA CULTURA/IPHAN. Política Nacional de Museus, Brasília, 2003.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. {org.}. *Culto aos Orixás, voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras*. 1ª Ed; - Rio de Janeiro, Pallas, 2006.

NASCIMENTO, Luís Cláudio Dias do. “*Terra dos macumbeiros*”: redes de sociabilidades africanas na formação do candomblé jeje-nagô em Cachoeira e São Félix – Bahia. Dissertação (Mestrado Multidisciplinar) – Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2007.

NASCIMENTO, Rosana. *Objeto museal, sua historicidade: implicações na ação documental e uma dimensão pedagógica do Museu, Solnado*. Dissertação de Mestrado em Educação. Universidade Federal da Bahia. Salvador, 1993.

OGBEBAR, Awofa. *Igbadu, a cabaça da existência: mitos nagôs revelados*. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

PÁDUA. Elisabete Matalo Marchesine de. *Metodologia da pesquisa: abordagem teórico-prática*. 6. ed. Campinas, SP: Papyrus, 2000.

PATRIMÔNIO IMATERIAL: O Registro do Patrimônio Imaterial: dossiê final das atividades da Comissão e do grupo de Trabalho / Patrimônio Imaterial, Brasília: Ministério da Cultura / Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. 2. ed. 2003.

PRADO, Júnior Caio. (1907-1990). *História econômica do Brasil*. São Paulo. Brasiliense, 2004.

REIS, João José. *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo, Companhia das Letras, 2008.

REVISTA DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. *Museus: Antropofagia da memória e do patrimônio*. Brasília: MinC, IPHAN, n. 31, 2005.

SANTOS, Edmar Ferreira. *O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia*. Salvador: Edufba, 2009.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagô e a morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia*. Traduzido pela Universidade Federal da Bahia. 13. Ed. Petrópolis, Vozes, 2008.

SANTOS, Maria Célia T. Moura. *A escola e o museu no Brasil: uma história de confirmação de interesses da classe dominante*. s.l., 1989.

_____. *Reflexões museológicas: caminhos de vida*. Lisboa: Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, 2002. (Caderno de sociomuseologia, n. 18).

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O Antropólogo e sua Magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-brasileiras*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SMIT, Johanna. *O que é documentação?* São Paulo: Brasiliense, 1987.

SUANO, Marlene. *O que é Museu*. São Paulo; Brasiliense, 1986. (Primeiros Passos).

TYLOR, Edward Burnett Tylor. *A ciência da cultura*. 1871. EVOLUCIONISMO CULTURAL. Textos de Morgan, Tylor e Frazer. Textos: selecionados, apresentação e revisão Celso Castro. Tradução Maria Lúcia de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005. p. 31-59. Disponível em <http://ebooksgratis.com.br/livros-ebooks-gratis/tecnicos-e-cientificos/antropologia-evolucionismo-cultural-morgan-tylor-e-fraser/> Acesso em: 21 jun. 2011.

UNGLAUB, Eliel. *51 atitudes para a pesquisa inteligente: guia prático para o pesquisador de sucesso*. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2010.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. Tradução Maria Aparecida da Nóbrega. 6. ed. Salvador: Corrupio, 2002.

VIANNA, Leticia C. R; TEIXEIRA, João Gabriel Lima Cruz. Patrimônio Imaterial Performance e Identidade. Universidade de Brasília. Disponível em: <<http://www.portalabrace.org/vcongresso/textos/estudosperformance/Joao%20Gabriel%20Lima%20Cruz%20Teixeira%20%20PATRIMONIO%20IMATERIAL%20PERFORMANCE%20E%20IDENTIDADE.pdf>> Acesso em: 02 jun. 2011.

VIANNA, Leticia. Patrimônio Imaterial: legislação e inventários culturais / A experiência do Projeto Celebrações e Saberes da Cultura Popular. Disponível em: http://www.cnfcp.gov.br/pdf/Patrimonio_Imaterial/Patrimonio_Imaterial_Legislacao/CNFCP_Patrimonio_Imaterial_Leticia_Vianna.pdf Acesso em: 20 jun. 2011.

APÊNDICE

TRANSCRIÇÃO DA ENTREVISTA REALIZADA EM SÃO FÉLIX, NO DIA 18/10/2010

Entrevistado: Babalorixá Idelson da Conceição Sales.

Entrevistador: João Carlos de J. Santos.

Nome do Terreiro: Ilê Axé Ogunjá.

P. Quando foi fundado o terreiro?

R. O terreiro foi fundado na Cidade da Cachoeira, na rua do terço nº 02, Caquende, pelo Babalorixá Antonio Carlos Santos da Silva, em 1980.

P. Foi feito em qual terreiro e por qual Ialorixá?

R. Foi feito pela Ialorixá Eurides de Jesus (falecida), conhecida por D. Perina, proprietária de uma barraca na Feira de Cachoeira, na qual negociava com carnes salgadas, integrante da Irmandade da Boa Morte No terreiro ILEGÊ, localizado na Boa Vista, zona rural da Cidade da Cachoeira.

P. Quando se mudou para São Félix, e por quê?

R. Mudamos e fundamos o terreiro em 1991, em virtude da enchente de 1989 que destruiu a casa onde estávamos estabelecidos até então. Nesta ocasião D. Maria Lameu estava por realizar um dos seus sonhos que era de fundar um terreiro em um sítio ou roça, foi quando aproveitei e pedi a ela que me vendesse a casa na qual ela morava e funcionava o seu candomblé.

P. Quais os Orixás que você recebe?

R. Ogum é o meu Orixá de frente, Oxossi e o junto, o caboblo e o erê.

P. E o Orixá Tempo tem algum ritual no terreiro específico para ele?

R. Tempo é um Orixá de Angola, como o próprio nome diz é do tempo, é um Orixá fun (ou seja, branca), na minha nação, Queto corresponde a Iroco. Eu não tenho nenhum filho de Iroco, mas tenho o seu assento.

P. Tem algum Orixá no seu terreiro que não tenha um filho confirmado e que você gostaria de ter?

R. Eu não tenho nenhum filho de Oxumaré nem de Iroco, e gostaria de ter. De certa forma sou louco para fazer esses Orixás.

P. Tem algum ritual específico ou diferente dos demais na feitura de Iroco?

R. Não, Como já falei, ele é do tempo, mas se raspa, se catula como qualquer orixá.

P. Tem alguma ligação entre o Orixá Iroco e Ossain?

R. Sim, tem a começar pelos reinos, o reino de Ossain as florestas encontram-se no tempo ou Iroco, na nação ketu. as oferendas para eles são parecidas.

P. Como se deu o processo de fundação de um candomblé num espaço em que antes já funcionava um outro terreiro?

R. Bem compreendeu primeiro o desenterramento do axé do terreiro de D. Maria Lameu, limpeza do Ilê (casa), seguido do jogo de búzios, onde foi indicado as árvores a serem plantadas e o local dos acentos dos orixás e do assentamento do axé do novo terreiro.

P. Por que você escolheu e trabalhou para implantar seu axé nesse local?

R. Aqui Eu estou próximo da água onde coloco as obrigações para os Orixás deste reino, no fundo tem as mata destinado a rituais para Ogum, Oxossi e os caboclos. Mais acima tem pedreiras para os rituais a Xangô e a BR 101 onde coloco as obrigações e oferendas para Exu.

Esses são os locais certos para essas obrigações e rituais, e não no centro da cidade como eu vejo muitos por aqui. Me sinto mal quando passo pela rua e vejo uma obrigação num lugar movimentado, primeiro porque essas obrigações não devem ser colocadas em lugares movimentados e sim em lugares mas afastados do centro.

P. Você falou na utilização do rio como local próprio para rituais aos orixás deste reino, quais são?

R. Oxum, Iemanjá, Oxumarê.

P. E quanto à distinção entre às águas doce para Oxum e as salgadas para Iemanjá?

R. Não há problema em colocar oferendas para Iemanjá nas águas doces e nem para Oxum nas salgadas, Eu quando vou colocar oferendas para Iemanjá vou até coqueiros onde às águas já são salgadas. No domingo passado dia 17/10, por exemplo, nós fomos até a Pedra da Baleia para colocar um presente para a mãe Oxum, como parte do calendário festivo do terreiro, que de bater três vezes no ano.

P. A Ialorixá Maria Lameu participou dos rituais de implantação do seu axé no terreiro que antes era de sua responsabilidade?

R. D. Maria Lameu participa de várias festividades em meu candomblé, Quando ela saiu daqui levou tudo que pertencia ao seu axé. Ela é uma grande amiga, considero como uma mãe, pois todas as pessoas de Iemanjá são consideradas mãe dos filhos de Ogum nos fundamentos do candomblé, que é o meu caso.

P. Qual a sua opinião com relação ao fato de escolhermos o candomblé de D; Maria como uma das representantes do candomblé de São Félix e como nosso estudo de caso?

R. Vocês escolheram a pessoa certa, D. Maria é uma Ialorixá muito competente e de muito tempo no axé. O tempo de axé conta muito para o aprendizado e conhecimento, da Ialorixá.

P. Após a mudança de D. Maria e do seu candomblé as pessoas vizinhas que antes freqüentava o dela passou a freqüentar o seu?

R. Sim, não todas, algumas se tornaram evangélicas nesse caso a gente tem que respeitar.

P. A caminho daqui encontramos nessa mesma rua, quase seu vizinho um terreiro de candomblé transformado em Igreja Evangélica. De quem era esse terreiro, e o que você acha dessa transformação?

R. Infelizmente é mais um terreiro que se extingue, uma perda para nosso axé. Era um dos grandes e antigos terreiros de São Félix. Pertencia ao finado Irineu. E depois passou para a responsabilidade de

D. Evangivalda, conhecida como D. Vanjú de Oiá. Ela treinou sua filha, confirmou como équede para tomar do candomblé depois da sua morte, mas infelizmente ela transformou numa Igreja Evangélica depois de ter se casado com um evangélico e se convertido a essa religião.

P. Numa conversa informal com Zuranga, membro de um terreiro vizinho ao seu, sobre o que ele achava do desenvolvimento e manutenção do candomblé de São Félix, ele respondera que o candomblé está se acabando e citou alguns desses que acabaram, dentre esses estava o de D. Vanjú, o de Antonio Couveiro, o de Antonio de Ogum. O que você acha disto?

R. Concordo. O de Antonio Couveiro, na verdade os filhos não levaram em frente. Ali primeiro morreu Sr. Antonio e pouco tempo depois sua esposa D. Vandinha, e é aquela coisa os pais biológicos não querem que seus filhos dentro do axé. Eu acho isso um erro, pois se é meu filho eu que sustento com proventos que tiro dos trabalhos do axé eles têm que seguir minha vontade a minha religião se vive dela porque não zelá-la e conservá-la, viver por ela seria o meio de manter essa religião tão bonita. Se os pais mudassem de comportamento diminuía esse processo de extinção do candomblé. Ora muitos candomblés se acabaram: o do finado Juarez, do finado Nicolau, e agora recentemente o de Pedrinho aqui vizinho que praticamente se acabou. Eu fico muito triste com esta situação, se as pessoas observarem todos os dias abre uma nova Igreja, é Assembléia de Deus, Deus é Amor, Brasil para Cristo.

Enfim todos os dias abre-se uma Igreja enquanto que todos os dias fecha um terreiro de candomblé. Isso se dar pela falta de união entre os responsáveis e as pessoas que integram o candomblé, falta de seguidor, falta de humildade, um quer sempre saber mais do que o outro. Ninguém nem nenhum babalorixá sabe tudo, mas fica sempre essa competição um querendo saber mais do que o outro.

P. Você acha que a cultura de massa veiculada nos meios de comunicação, como o pagode, baladas etc. contribui para esse processo de extinção dos terreiros?

R. Não, Eu tenho filhos, equédes, ogans e outras pessoas aqui de dentro do meu terreiro que freqüentam baladas, participam de grupos de pagode, enfim vivem uma vida normal como qualquer pessoa. O candomblé é uma religião que não impede as pessoas de levarem uma vida normal, tem a época de resguardos e de dietas, mas essas coisas hoje é diferente o resguardo gira em torno de vinte e um dias a um mês e quinze dias, exceto quando faz o Santo quando este período se estende para sete meses; antes esse era de um ano e meio. Quanto os períodos de festa esse também não é tão longo, aqui no meu terreiro, por exemplo, só bate três vezes ao ano.

P. Você hoje tem alguma Iaô recolhida?

R. Não, vou recolher um Ogan no próximo sábado dia 23/10, com saída prevista para os dias 31/10.

P. Quantos Ogans você tem?

R. Tenho mais ou menos vinte Ogans confirmados e uns quinze suspensos.

P. E quantas equédes?

R. Eu tenho confirmadas cinco equédes confirmadas.

P. Luzia, museóloga formada pela UFBA é uma de suas equédes?

R. Não, Luzia foi suspensa, pois na ocasião de sua confirmação ela passou no vestibular para museologia e teve que se ausentar. Hoje esta formada, trabalhando dentro da área na qual se formou no Estado do Pará Vamos ver o que os Orixás reserva para ela, no momento certo eles dão o sinal.

P. Além das equédes e Ogans, quais as pessoas que ocuparam cargos hierárquicos dentro do seu terreiro que lhe auxiliou ou auxiliaram na sua confirmação e prosseguimento dentro do candomblé. Pra começar fale da sua mãe pequena.

R. Minha mãe pequena chama-se D. Olga Pereira, ela reside em Salvador. Feita assim como eu no terreiro Ilêgi pela mãe Perina. Seu Orixá de frente é Oxum.

Meu pai pequeno já morreu, ele se chamava Antonio, filho de Ogum, feito no mesmo terreiro que Eu e minha mãe pequena.

E minha mãe de santo Perina com quem eu aprendi muito sobre como ser um babalorixá, que como já falei é falecida, era filha de Obaluaê .

P. As obrigações destinadas aos Orixás, coboclos, e erê que você recebe pode ser presididas por você mesmo?

R. Não, nessa ocasião quem preside os rituais é minha mãe pequena D. Olga Pereira

P. Nos processos rituais destinados aos seus orixás além da mãe pequena?

R. Os Ogans, as Equedes mãe pequena e pai pequeno

P. Você falou que está em período de festa, e que vai entrar no resguardo ainda hoje dia 18/10/10, quais as equedes que participaram deste processo?

R. A minha mãe pequena que também é equede da casa, e a equede Vera Lúcia que é a primeira equede de Ogum.

P. Uma equede pode também desempenhar a função de Ialorixá?

R. Sim, quando Eu fiz o santo ela já era confirmada como équede do terreiro ILÊGI, na ocasião que fora jogados os búzios para saber quem seria minha mãe pequena, esses indicaram D. Olga, que como já falei já era confirmada como équede e Ialorixá.

P. Qual a pessoa no seu terreiro responsável pelo padê de Exu?

R. Eu não rodo padê para Exu. Padê na verdade é um ritual muito profundo. Eu não rodo padê porque eu não sou do Ketu puro. O ketu puro é quem roda padê de Exu, eles não roda coboclo e eu rodo.

A igimuda é a pessoa responsável pelo padê de Exu no ketu puro.

Aqui na nossa região só quem roda padê para Exu é na casa do Sr. Nezinho lá nos portões, na casa do Sr. Leopoldo e na casa de mãe Baratinha. São as que eu conheço que realizam padê para Exu.

P. Você sabe se para rodar o padê de Exu há alguma especificidade em relação a pessoa que realiza o ritual?

R. O padê só pode ser realizado por mulher de Iansan ou Ogum, que não tenha marido e tenha passado pela menor pausa.

P. Voltando a questão do Ketu puro e do Ketu com gira para caboclo, nos explique melhor essa distinção?

R. O Ketu puro não tem gira para caboclo, nem suspende bandeira de tempo.

Eu sou filho do Viva Deus, foi um axé fundado pelos nagôs, seu Zé do vapor que era meu bisavô, minha vó por nome Teófila foi a sucessora dele no axé.

Mãe Teófila foi quem raspou mãe Perina, e mãe Perina foi quem me raspou então eu sou bisneto de Zé do vapor, do terreiro Viva Deus, na terra vermelha.

Meu envolvimento com o candomblé foi proporcionado por minha família está no sangue: meu pai biológico era de Obaluaê , e minha avó D. Joana foi feita no terreiro do finado Otílio em Muritiba no rio Cachoeirinha.

P. Fale mais sobre os parentes que de alguma forma lhe influenciou no acesso ao candomblé.

R. Seu Zé do vapor era meu bisavô no axé, ele não e a meu parente consanguíneo, minha vó como já falei era do santo feita no terreiro do Sr. Otílio que já se acabou.

P. Aqui em São Félix são muitos ou poucos os terreiros com gira para Caboclo, ou Ketu não puro?

R. A Bahia toda tem candomblé com gira para caboclo, a maioria são da nação Ketu com ponto para caboclos.

P. Como você considera os caboclos?

R. Os caboclos são Orixás Brasileiros.

Os Orixás africanos veio com os escravos trazidos pelos senhores de Engenho para tratar da cana de açúcar e do café, enquanto que os caboclos são do Brasil.

Cultuar os caboclos é uma forma de cultuar o que é nosso. Eu por exemplo recebo com muito prazer o caboclo Tupinambá, um dos primeiros moradores de São Félix.