



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA MULTIDISCIPLINAR DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS
ÉTNICOS E AFRICANOS

NÍVEA ALVES DOS SANTOS

ENTRE VENTOS E TEMPESTADES:
OS CAMINHOS DE UMA GAIAKU DE OIÁ

Salvador

2013

NÍVEA ALVES DOS SANTOS

**ENTRE VENTOS E TEMPESTADES:
OS CAMINHOS DE UMA GAIAKU DE OIÁ**

Dissertação apresentada ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Estudos Étnicos e Africanos, sob orientação do Prof. Dr. Luis Nicolau Parés.

Salvador

2013

Agradecimentos

À Oyá, Azansú e Odé, que me acompanham, orientam, e durante esse processo deram o equilíbrio, para que eu pudesse seguir em frente. Sei que continuarão me protegendo e me iluminando.

À Gaiaku Luiza Franquelina da Rocha, que me permitiu cruzar a linha entre o inefável e o concreto.

Ao Prof. Dr. Luis Nicolau Parés, pelo convívio salutar durante o processo de elaboração desse trabalho. Pela dedicação, seriedade e respeito durante esse diálogo intelectual. Por reconhecer e compreender as minhas dificuldades e por acreditar nesse trabalho. Pelos conselhos, orientações e acolhimento durante este caminhar.

À Prof^a. Dra. Mirian Rabelo, pelas contribuições durante a qualificação.

Ao Prof. Dr. Julio Braga, pela gentileza em estar presente nesse processo de conhecimento.

À minha família, Ricardo meu companheiro, e as minhas filhas Fernanda, Narajane e Dandara, pelo apoio, compreensão, e cooperação.

Aos meus irmãos de santo pelas contribuições e por estarem atentos e me acolherem nos momentos de dificuldade, em especial: Gamo Zulmira Santana, Gaiaku Regina Maria da Rocha, Ogan Márcio, Ogan Valter, Equede Cleuza, Equede Leonilza, Dofona Lokossi, Nilton, Dofono Marcos Carvalho, Dofona Deuzimar, Babalorixá Benício, Aladeji, Babalorixá Ubaldo, Ogan Sandro, Dofono Oldemar in memória, Ogan Gilmar, Equede Margarete, fomo Jacira, Pejigã José, Ogan José Carlos Limeira, Ogan Edmar Ferreira, Dofono Aquiles, Equede Aluciana.

Aos professores do Programa de Estudos Étnicos e Africanos – Pós Afro, Profa. Dra. Lisa Earl Castillo, Prof. Dr. Cláudio Pereira, Profa. Dra. Maria do Rosário, Prof. Dr. Marcelo Cunha, Profa. Dra. Angela Figueiredo, Profa. Dra. Paula Barreto, Prof. Jocélio Teles, pelas contribuições e orientações.

À Lindinalva Barbosa pelas palavras de encorajamento.

Aos meus colegas Genny, Wagner, Wesley, Paula, Simone, Daniela, Suzane, Cristiane, Chatô, Luiza, Rebeca Sobral, Adriana, pelo carinho, contribuições e apoio, o meu muito obrigado a todos.

À Eduardo, por suas palavras de conforto diante do meu desalento.

Aos meus amigos que torceram e acreditaram nesse trabalho e me encorajaram: Magnair Barbosa, Jussara Nascimento, Lia e Jamile, Tomazia Azevedo, Manuel Passos, Jorge Maurício, Cleonice Alves, Neuza Santiago, Rita Almeida, Angélica, Kelly Lima, Luis Vivas, Dilma, Nilsinho, Cleber Reis, Neivalda Oliveira, Roberto Pellegrino, Rabunni, Nara Gomes.

À Fundação Pierre Verger na pessoa de Profa. Angela Elisabeth Lühning.

À CAPES pela concessão da bolsa.

A Estrada

Luis Carlos Limeira¹

A descida da Levada do Humpame ao Caquende

Era uma nuvem alva, uma estrada

E só quem viu entende

Pousada sobre o silêncio semente das águas

Somente comportava um canto nagô, jeje mahi ou bantu

E assim foi:

Voduns a frente, adiante: encanto

Do Caquende até a Matriz e a Rua da Feira

Ouvia-se o surdo andar de uma Cachoeira

E outras pequenas nuvens alvas

Somavam-se àquela do Alto da Levada

Alargando a estrada, esteira.

Passando pela Praça do Mercado

Gamo que não estava virada chorava,

Gamutinha andava calada.

Apenas sobre a branca estrada, um farfalhar, um bater de asas

Ou a conversa das pequeninas ondas do Riacho Pitanga.

E a nuvem alva por todos os cantos crescia.

Dofona e Dofonitinha, assim como Fomo e Fomotinha

Molhavam as pedras com lágrimas

E as pedras do Jardim Grande, ao longe se curvavam

Ante a oração que Vimo e Vimutinha rezavam.

Vito estava virada e Vitotinha a Oyá também via.

¹ José Carlos Limeira Marinho é sobrinho de Gaiaku Luiza. Este poema foi inspirado no momento do cortejo fúnebre de Gaiaku Luiza. Cachoeira 21 de junho de 2005.

Uma linda Oyá que sorria, sorria...

Fazendo o som de todas as línguas

Todos os silêncios se ouviam

Mesmo Sogbo sempre arredio e distante desses atos

Mandou fazer um amalá e ela própria Oyá muitos acarás.

E o vento que soprava porque tinha que o vento soprar fazia uma cantiga antiga hã hã hã...hã hã hã.

E mesmo quem não sabia nenhuma daquelas línguas entendia todos os currãs.

Aqueles, contavam da seiva da vida as intimidades das catacumbas do simples e óbvio do mundo.

Como conhecias minha Humbono: o sagrado do modo mais profundo.

Entre ditos, certos e espantos como foi grande, do Caquende aos Currais Velhos entre muitos cantos e a notícia que até hoje corre, ficamos todos convencidos.

Gaiaku Luiza que sorrias, pois Orixá não morre.

Resumo

A presente dissertação se insere no campo da biografia. Tem como pretensão retratar parte da trajetória de Luiza Franquelina da Rocha – Gaiaku Luiza, sacerdotisa do Candomblé da nação jeje Mahi. O seguinte trabalho pretende desvelar o seu papel enquanto mulher negra e religiosa na sociedade baiana, e a sua contribuição para a difusão do conhecimento sobre a religiosidade afro-baiana, em destaque o Candomblé de origem jeje mahi. Obedecerá a um recorte temporal entre 1909 e 2005 compreendendo este período, o seu nascimento e falecimento. Será destacado o contexto histórico, sócio cultural e religioso onde a mesma se insere, as experiências vivenciadas por essa sacerdotisa, a fundação do Humpame Ayono Huntoloji, as tensões e conflitos gerados a partir da fundação do terreiro. E por fim analisar as relações de poder e prestígio religioso.

Palavras chave: predestinação – feitiçaria – drama social – dom – prestígio religioso – memória – relações de poder.

Abstract

The present work belongs to the field of biography. It claims to portray part of the trajectory of Luiza Franquelina da Rocha - Gaiaku Luiza, priestess of Jeje Mahi Candomblé Nation. The following work aims to reveal her role as a black religious woman in Bahian society, and her contribution to the dissemination of knowledge about religion african-Bahian Candomble religion, highlighted Candomblé jeje mahi. It will obey a time frame between 1909 and 2005, including the period of her birth and death. It will highlight the historical, socio-cultural and religious context where she belongs, the experiences of this priestess, the foundation of Humpame Ayono Huntoloji, and tensions and conflicts generated from the foundation of the “terreiro”. Finally, analyze the power relations and religious prestige.

Keywords: predestination – witchcraft – social drama – gift – religious prestige – memory – power relations.

LISTA DE FIGURAS

Fig. 1 – Vista da cidade de Cachoeira e São Félix na década de 1930/40.....	21
Fig. 2 – O comércio da Feira, década de 1930/40.....	22
Fig. 3 – O cais do porto de Cachoeira década de 1930/40.	22
Fig. 4 – Mulheres nas fábricas de charuto, década de 1930.	23
Fig. 5 – Cheia do Rio Paraguaçu, década de 1940.	24
Fig. 6 – Bilhete escrito por Gaiaku Luiza Franquelina da Rocha.	30
Fig. 7 – Sra. Cecília Ovídia de Almeida e Sr. Miguel Rodrigues da Rocha..	40
Fig. 8 – Eulina, segunda filha de Luiza.	43
Fig. 9 – Aristóteles de Oliveira.	44
Fig. 10 – Anotações feitas por Luiza Franquelina da Rocha.	45
Fig. 11 – O Babalorixá Manoel Cerqueira de Amorim.	46
Fig. 12 – Fotografia de Luiza Franquelina da Rocha como baiana de tabuleiro, em 1937.....	56
Fig. 13 – Anotações feitas por Luiza Franquelina da Rocha sobre a música de Caymmi.	58
Fig. 14 – Fotografia de Luiza Franquelina da Rocha como baiana do tabuleiro.....	61
Fig. 15 – Luiza Franquelina da Rocha.	63
Fig. 16 – Bilhete escrito por Luiza Franquelina da Rocha, com informação sobre a data quando foi encontrado o Okutá.	81
Fig. 17 – A casinha onde está o assentamento de Azansu no Humpame Ayono Huntoloji.....	83
Fig. 18 – Luiza Franquelina da Rocha vestida como iaô, após a iniciação no Terreiro do Bogum.	86
Fig. 19 – Gaiaku durante cerimônia de entrega de Deká a um filho de santo iniciado por ela na nação Ketu. Cachoeira, Terreiro Ogum Megege, no ano de 1998.....	90
Fig. 20 – Gaiaku Luiza no Humpame Ayono Huntoloji, no Cabrito, década de 50.....	93
Fig. 21 - Edith Moreira dos Santos – Dofonitinha de Oxum (1913-1958).....	97
Fig. 22 – Bilhete escrito por gaiaku Luiza, encontrado entre outros documentos no Humpame Ayono Huntoloji.	99
Fig. 23 – Documento escrito por gaiaku Luiza, que traz referencia sobre a compra do terreno, onde se estabeleceu o Humpame Ayono Huntoloji em Cachoeira.	102

Fig. 24 – Gaiaku Luiza no dia de seu aniversário de 95 anos. Ao seu lado Gamo Zulmira Santana.	109
Fig. 25 – Na fotografia um grupo de erês, pejigã José, gaiaku Luiza e equede Jersotina, em pé à direita da foto.....	111
Fig. 26 - Babalorixá Manuel Rufino.	112
Fig. 27 e 28 - Gaiaku Luiza na saída dos iaôs no Terreiro de Manuel Rufino.....	113
Fig. 29 – Gaiaku Luiza na saída de iaô no Terreiro de Manuel Rufino.....	113
Fig. 30 – Anotações de gaiaku Luiza, encontradas no Humpame Ayono Huntoloji.	115
Fig. 31 – Relação dos ogans confirmados por gaiaku no Humpame.....	116
Fig. 32 – Relação de Filhos de Santo do Rio de Janeiro no ketu e no jeje.....	116
Fig. 33 – Relação das equedes confirmadas por Gaiaku no Humpame.....	116
Fig. 34 – Gaiaku Luiza no seu aniversário de 95 anos, em companhia de alguns dos seus filhos de santo.....	119
Fig.35 – O cortejo fúnebre de Luiza Franquelina da Rocha, em 21 de junho de 2005, saindo do Humpame a caminho do cemitério da Piedade, em Cachoeira.	123

SUMÁRIO

Introdução.....	10
Capítulo I – Contexto, família e infância de Luiza Franquelina da Rocha.....	21
1.1 – Cachoeira: cidade heroica no Recôncavo baiano.....	21
1.2 – A repressão aos candomblés em Cachoeira na década de 1920.	26
1.3 – Luiza Franquelina da Rocha: Dos primeiros passos a mocidade.....	28
1.4 – O Nascimento.....	31
1.5 – A família e as suas memórias.....	36
Capítulo II – A década de trinta: O período divisor de águas na vida de Luiza Franquelina da Rocha.....	42
2.1 – A ida de Luiza Franquelina da Rocha para Salvador.....	42
2.2 – O retorno a Cachoeira e a iniciação no Candomblé.....	45
2.3 – A iniciação no Terreiro Ilê Ibecê Alaketu Ogum Megegê.....	47
2.4 – O que é que a baiana tem? A imagem de Luiza: da Rua da Misericórdia para o mundo.	54
2.4.1 – De “mulata do acarajé” a emblema da “baianidade”.....	60
Capítulo III – Entre feitiços e feiticeiros: o discurso da feitiçaria como justificativa dos infortúnios.	66
3.1 – A dinâmica da feitiçaria na cidade de Cachoeira.	66
3.2 – O Primeiro Feitiço: Luiza nas garras do pai de santo.....	72

3.3 – O Òkúta de Azansú: o marco fundador do Humpame Ayono Huntoloji...	78
3.4 – A iniciação no Terreiro Zoogodô Bogum Malê Hundô.....	83
3.5 – O Recebimento do cargo no bairro da Liberdade.....	88
3.6 – A fundação do Humpame Ayono Huntoloji.....	91
3.7 – A iniciação do primeiro barco no Cabrito e o segundo feitiço.....	94
3.8 – A iniciação do segundo barco e o terceiro feitiço.....	96
Capítulo IV – Poder Religioso e Prestígio: as relações de <i>gaiaku</i> Luiza inter-grupo e intra-grupo.	103
4.1 – Os Caminhos de <i>gaiaku</i> Luiza entre as nações angola, ketu e jeje.....	103
4.2 – De volta ao Humpame Ayono Huntoloji em Cachoeira.....	113
4.3 – A partir da década de 1980, <i>gaiaku</i> ganha notoriedade, e consagração....	119
4.4 – O Falecimento de <i>gaiaku</i> Luiza Franquelina da Rocha.....	122
Considerações finais.....	125
Referencias bibliográficas.....	127

Introdução

A trajetória que pretendo traçar neste trabalho pertence a uma pessoa que sai das classes populares, mulher, negra, que não pertence às elites políticas e econômicas, mas que possui uma representatividade para um importante segmento cultural e político com dimensões no religioso, uma sacerdotisa do Candomblé. A história de vida de Luiza Franquelina da Rocha tem uma significação não somente para a memória coletiva do grupo do qual fez parte, mas transcende para a memória individual diante do seu poder mítico religioso, poder este, emanado através do dom e da iniciação, e que teve o seu conhecimento transmitido através da oralidade, para seus filhos e estudiosos. A história que pretendo narrar insere-se no contexto do que os historiadores chamam de “*Nova História*”, interessada, especialmente, pela atividade humana das classes subalternas em toda sua complexidade. Segundo Peter Burke (1992, p. 11), [...] “A base filosófica da Nova História é a ideia de que a realidade é social ou culturalmente construída”, ou seja, a história de todo indivíduo, está vinculada a um processo histórico, social e cultural.

O cenário ao que vou me reportar no início é a cidade de Cachoeira, no bairro do Caquende, casa nº5, local onde residia *gaiaku*¹ Luiza, no momento em que a conheci, em janeiro de 1988. Fui apresentada a ela por uma filha de santo do terreiro. Na época, ela estava com 79 anos, e prestes a completar cinquenta anos de iniciação religiosa. Na primeira vista, imaginei tratar-se de uma senhora frágil, mas logo percebi estar diante de alguém que tinha uma sabedoria e força incomum, que, por vezes, tive a oportunidade de presenciar na sua magnitude. De temperamento forte, característica do seu vodum Oiá, ao mesmo tempo frágil, obediente, de um conhecimento invejável e de um senso crítico notável.

Pedirei licença para falar um pouco sobre a minha inserção no candomblé, uma das razões para escrever sobre *gaiaku* Luiza. Anteriormente a 1988, eu não estava ligada a nenhum terreiro. Assistia a algumas festas de forma esporádica, poderiam até me considerar uma “fura roncó”, termo usado pelos que fazem parte do contexto religioso para designar àqueles que frequentam muitos terreiros de candomblé. Fazia parte de um grupo que professava a umbanda e espiritismo, mas não me sentia convicta a nenhuma religião, até porque já havia transitado também pelo catolicismo, mas, em

¹ Cargo feminino, sacerdotisa dirigente nos terreiros de nação jeje mahi.

nenhum desses segmentos, me senti parte integrante. Posso dizer que cheguei ao candomblé, através de um convite casual e me estabeleci neste ambiente, a partir daquele ano. Fui mais uma entre tantas outras pessoas escolhida pelo vodum Azansú, que, até então, ainda não havia se manifestado enquanto “dono da minha cabeça”. Em junho de 1988, passei a fazer parte do Humpame Ayono Huntoloji. Fui acolhida pelos voduns, e pelos integrantes desse terreiro. Durante dez anos estive na condição de abiã², até que no ano de 1998, fui iniciada para o Vodum Azansú³, num barco com três iaôs: dofona⁴ Regina Maria da Rocha, do vodum Avimage⁵, esta, sobrinha carnal de *gaiaku* Luiza, dofonitinha⁶ de Azansú, a pessoa que escreve e a fomo⁷ Maria Conceição Freire, de Oxum, também sobrinha de *gaiaku* Luiza. Durante um período de precisos dezessete anos, compartilhei da convivência com *gaiaku* Luiza, tive o privilégio de ouvir as suas histórias, angústias, tristezas, alegrias e de comungar da sua sabedoria e sacralização.

Desse modo, este trabalho deriva da minha motivação enquanto iniciada por *gaiaku* Luiza, por reconhecer enquanto pesquisadora a sua importância como mantenedora da religiosidade de matriz africana e por considerar a sua trajetória repleta de singularidades, o que a coloca numa posição de destaque no cenário sócio cultural e religioso.

Interessa-me refletir aqui, sobre a trajetória de Luiza Franquelina da Rocha – *gaiaku* Luiza, tomando como ponto de partida o seu nascimento, percorrendo pela década de trinta do século XX, até o ano de seu falecimento em 2005. A narrativa será focada nos acontecimentos e processos vivenciados pela mesma, destacando as suas iniciações na liturgia da nação ketu e posteriormente no jeje; a fundação do Humpame Ayono Huntoloji, os conflitos existentes na sua estrutura, causados pelos rumores de feitiçaria e o alcance do seu prestígio enquanto sacerdotisa da nação jeje mahi. Nesse sentido, este trabalho de pesquisa pretende desvelar o papel de Luiza Franquelina da Rocha enquanto mulher negra e religiosa na sociedade baiana, e a sua contribuição para a difusão do conhecimento sobre a cultura e religiosidade afro-baiana, com destaque para o Candomblé de nação jeje mahi. O seu papel social, cultural, histórico e religioso pode ser compreendido enquanto relevante para o conhecimento e preservação da

² Adepto (a) da religião do candomblé que ainda não foi iniciado (a).

³ Vodum da família de Sapatá.

⁴ Primeira a ser recolhida no barco de iaô.

⁵ Vodum da família de Sapatá.

⁶ Segunda a ser iniciada no barco de iaô.

⁷ Terceira a ser iniciada no barco de iaô.

religiosidade de matriz africana jeje mahi e conseqüentemente para a sobrevivência do culto aos voduns na Bahia.

Ainda que modesta, a importância deste estudo situa-se no âmbito das contribuições, além dos textos já clássicos⁸ e referenciais, para os estudos da religiosidade de matriz afro brasileira que investigam nações ainda pouco compreendidas em sua complexa rede de eventos e dinâmicas rituais. A dissertação está organizada em quatro capítulos, além da introdução e conclusão. No primeiro capítulo aborda aspectos da infância de Luiza Franquelina da Rocha em Cachoeira, a relação familiar, o contexto histórico, sócio cultural e religioso da época, culminando com a sua saída da cidade de Cachoeira para tentar a vida em Salvador.

No segundo capítulo proponho a análise das experiências vivenciadas por Luiza Franquelina da Rocha, em Salvador. São abordados aspectos de caráter pessoal, a exemplo do seu casamento, e religiosos, como a sua iniciação no candomblé de nação ketu. Para além dessas questões, o texto examina como a sua imagem se tornou emblema de baianidade e inspiração para a música de Dorival Caymmi “*O que é que a baiana tem?*”, inserindo desse modo a trajetória de Luiza no contexto cultural da década de trinta do século XX, destacando esse período como sendo o divisor de águas na sua trajetória.

No terceiro capítulo são discutidos aspectos sobre a sua iniciação na nação jeje no Terreiro do Bogum, em Salvador. Também é analisada a fundação do seu próprio terreiro de candomblé na década de cinquenta, o Humpame Ayono Huntoloji, e o que isso significou enquanto quebra do paradigma da estrutura hierárquica e do poder religioso no contexto jeje mahi. Conseqüência dessa quebra foram diversas tensões e conflitos que podem ser interpretados a partir do conceito de “drama social” proposto por Victor Turner (1972). Nesse sentido, são examinadas as suspeitas e acusações de feitiçaria, além de outros acontecimentos que envolveram a fundação, a ruptura e a retomada da organização do Humpame Ayono Huntoloji.

Finalmente, no quarto capítulo, é destacado o papel de *gaiaku* Luiza como liderança religiosa no contexto do Candomblé jeje mahi em Cachoeira, para onde o terreiro foi transferido a partir da década de sessenta do século XX. Nessa análise serão identificadas as relações estabelecidas entre *gaiaku* e outras lideranças sacerdotais de

⁸ Ver, por exemplo: RODRIGUES, (2008); CARNEIRO (2008); BASTIDE, (2001); BRAGA, (1988); LIMA, (2003); PIERSON, (1967); LANDES, (2002); PARÉS, (2006); entre outros.

matriz africana e a influência das mesmas na sua trajetória religiosa, assim como a consolidação do seu prestígio enquanto sacerdotisa da nação jeje mahi.

Para realização da elaboração desse trabalho, foram utilizados recursos teóricos e metodológicos que possibilitaram o entendimento de como um pesquisador que está inserido no contexto do qual pretende pesquisar, pode exercer o seu ofício de pesquisador, sem renunciar à necessária dimensão crítica no trato com o objeto de pesquisa. Nesse sentido, o antropólogo Julio Braga (2000, p. 26) faz uma significativa reflexão acerca das pesquisas realizadas em comunidades religiosas afro-brasileiras, quando diz que esses “estudos, além de marcar uma vertente, inaugural da antropologia brasileira, têm colocado certas questões relevantes como os limites entre observação e participação”. Nessa linha de pensamento, o antropólogo Vagner Gonçalves da Silva (2006, p. 15), no livro *O antropólogo e sua magia*, traz à luz a relação entre o pesquisador e o seu objeto, especificamente o diálogo entre o antropólogo e o seu campo de estudo, nesse caso, as religiões afro-brasileiras. O autor analisa a presença do antropólogo em campo e como este se relaciona com os grupos estudados, o modo dialógico dessa relação, e como a mesma se reflete no campo e no texto etnográfico. Silva (2006, p. 69), sugere que para alguns:

[...] antropólogos que têm aproximação e familiaridade com as religiões afro-brasileiras [...] a observação participante pode assumir outros significados, pois, para esses estudiosos/pesquisadores, a inserção no campo não tem a função de propiciar a familiaridade com o universo dos seus observados, mas tornar aquilo que aparentemente lhes é “familiar” em “estranho”.

Nesse contexto, não é fácil falar do lugar de uma pesquisadora/iniciada, ao contrário, tal posição pode suscitar mais perguntas que respostas, pelas possíveis dificuldades em estabelecer um diálogo com pessoas que fazem parte do campo em estudo e que me são familiares e próximas. As dificuldades se acrescentam pela perspectiva da minha inserção como parte daquele espaço religioso, por ter sido iniciada pela pessoa de quem pretendo falar e, principalmente, porque o objeto pesquisado é alguém que tem uma representação significativa, e exerce um poder religioso para aquela comunidade.

O discurso acerca das relações de poder que norteará este trabalho nos leva a refletir como este se constitui nessas comunidades, quem o exerce, e no caso específico de Luiza Franquelina da Rocha – *gaiaku* Luiza, quais situações por ela vivenciadas

contribuíram para sua inserção no candomblé e, conseqüentemente, para a fundação do Humpame Ayono Huntoloji.

Tratando o referido estudo de uma trajetória de vida, pautei este objeto no gênero literário biográfico, buscando utilizar a memória e a tradição oral, numa relação dialógica, possibilitando a narrativa. Segundo Sabina Loriga (2011, p. 17) a biografia, uma das mais antigas formas de narrativa, vem cada vez aumentando o interesse de estudiosos que buscam reconstruir a vida de personagens singulares. Designa um gênero que tem como objeto a narrativa da memória. O termo biografia surge ao longo do século XVII, para designar uma obra fundada a partir de uma descrição realista, em oposição a outras formas antigas de escrita que idealizavam o personagem e retratavam as circunstâncias por ele vivenciadas. Conforme essa autora, trata-se de, “um gênero híbrido e compósito, equilibrando-se sempre entre verdade histórica e verdade literária” (LORIGA, 2011, p 17)

Segundo Arfuch (2010, p.15), foi no século XVIII – com as Confissões de Rousseau – que se delineia a especificidade dos gêneros literários autobiográficos como espaço de auto-reflexão decisivo para a consolidação do individualismo com traços típicos ocidentais: confissões, autobiografias, memórias, diários íntimos, correspondências. A biografia busca ressaltar a importância histórica, características pessoais, além da influência que o biografado tenha exercido em seu meio social e cultural.

Segundo Pierre Bourdieu (1996, p.190):

[...] acontecimentos biográficos se definem como colocações e deslocamentos no espaço social: nos diferentes estados sucessivos da estrutura da distribuição das diferentes espécies de capital que estão em jogo no campo considerado. [...] a noção de trajetória estaria relacionada às inúmeras posições ocupadas por um mesmo agente num espaço em que ele próprio é um devir, sujeito a incessantes transformações. Importante compreender a trajetória como o conjunto de relações objetivas que uniram o agente ao conjunto dos outros agentes envolvidos no mesmo campo e confrontados com os mesmos espaços dos possíveis.

Para Jacques Le Goff (2003, p. 419) a memória remete-nos a um “conjunto de funções psíquicas, graças às quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas”. A memória segundo Michael Pollak (1992, p. 204), “é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em

que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua construção de si”.

Ao considerar as categorias inerentes a esse estudo, como trajetória, memória, história de vida, cultura e religiosidade, relacionadas ao objeto em questão, a utilização e cruzamento de fontes orais e documentais se constituiu como elemento essencial para a construção de um estudo que relacionará a história e a memória, à tradição e às práticas culturais. Esse tipo de abordagem se enquadra dentro das possibilidades oferecidas por uma pesquisa desenvolvida num programa de pós-graduação multidisciplinar, em estudos étnicos e africanos.

O projeto partiu de um enfoque de caráter empírico que privilegiou a pesquisa documental, o estudo de caso e a etnografia. A etnografia tem se destacado como uma importante abordagem Antropológica, pois envolve uma série de procedimentos metodológicos e interpretativos, a exemplo da técnica de observação participante. A partir da combinação dessas técnicas, se procedeu a decodificação das informações e a sua interpretação, permitindo a atribuição de novos significados que não eram inicialmente aparentes.

As relações estabelecidas entre os membros da comunidade religiosa, objeto desse estudo, estão baseadas numa estrutura hierárquica, que funciona através de atribuição de cargos, e que, conseqüentemente, resultam em disputas pelo poder, podendo fomentar, em alguns momentos, conflitos, dissidências e rupturas. Segundo Carneiro e Cury (2008, p. 135), “[...] A importância conferida aos cargos hierárquicos já indica que a disputa pelo poder é permanente no seio dessas comunidades [...] quase sempre aquele que delega o poder o divide para melhor administrar”. Braga reflete sobre a oralidade como fator importante no mercado simbólico afro-brasileiro, pois nela se forja a noção de poder e de mando. Segundo esse autor (1988, p. 21) “deter um conhecimento pela oralidade é uma demonstração inequívoca não somente de habilidade e de capacidade em administrar, com competência, o andamento de rituais”.

É necessário chamar a atenção para um fato recorrente no que diz respeito à escrita recente da história das populações afrodescendentes no Brasil, e que, na minha posição de mulher negra, posso chamar *de escrita da nossa história* (grifo meu). No caso concreto dos estudos afro-brasileiros, é notável a crescente presença de antropólogos iniciados, assim como de sacerdotes que resolveram falar de si e da sua

comunidade⁹. Esses diálogos têm contribuído para que o conhecimento sobre uma religião antes considerada sem escrita tenha agora suas memórias resguardadas, para além dos cadernos de fundamento individuais e a transmissão oral. Evidente que o que é necessário resguardar deverá continuar a ser transmitido através da oralidade e da vivência dentro dos terreiros, mas a história de pessoas e de espaços que contribuíram de modo significativo para a construção de identidades poderá ser cada vez mais registrado pela escrita e outras técnicas audiovisuais. É importante trazer à luz os saberes que até pouco tempo eram tratados, por alguns segmentos da sociedade e da Academia, *como prática de loucos e ignorantes sem história*. Podemos aqui citar alguns nomes que fazem parte dessa *nova memória*: o antropólogo e sacerdote Júlio Braga, o antropólogo e ogã Vivaldo da Costa Lima, o antropólogo Vagner Silva, a sacerdotisa Mãe Stella de Azevedo, a própria *gaiaku* Luiza que muito contribuiu para as pesquisas acadêmicas e a pessoa que vos fala – uma cientista social e iniciada.

Como já havia dito anteriormente, a posição de pesquisadora/iniciada não é uma posição confortável, pois, mesmo que tente falar com cautela e ética, há sempre a possibilidade de gerar situações inconvenientes. Nessa perspectiva, Lisa Castillo (2008, p. 25) contribui de forma significativa ao informar que:

A relação entre a oralidade e a escrita no candomblé é frequentemente percebida como conflituosa. De fato há uma tendência de se abordar a tradição oral como se fosse necessariamente oposta à escrita.

Porém, como essa mesma autora discute em detalhe, essa relação de aparente oposição é mais complexa e há diversas circunstâncias em que a escrita é utilizada dentro do candomblé, mesmo que o discurso oficial negue ou infravalorize essa forma de transmissão do conhecimento. Nesse sentido, o crescente número de pesquisadores/iniciados está abrindo novos espaços discursivos no campo religioso afro-brasileiro.

Michel Foucault, (1979, p. 174) ao analisar a genealogia do poder, diz que cada indivíduo detém o poder, e que este pode ser cedido totalmente ou parcialmente, para construir um poder e uma sabedoria política. Nesta dissertação, pretendo utilizar essa noção de poder para refletir sobre como a aquisição de um conhecimento religioso possibilita ao indivíduo transcender o seu próprio universo, transformando a sua

⁹ BERNARDO, (2003); SANTOS, (2011); CAMPOS, (2003); NOBREGA. ECHEVERRIA (ORG), (2006); CARVALHO, (2006); BROWN, (1991); BEHAR, (1993); SANTOS. NOBREGA (ORG), (2000).

existência em um embate e uma luta constante para manter-se coerente com os seus princípios e preservar a sua identidade.

Na sua pesquisa histórica sobre o que chamamos de Candomblé de nação Jeje Mahi, Parés (2006, p. 19) destaca como, nos terreiros dessa nação, a “articulação de redes de solidariedade e alianças estratégicas se mistura com a luta pelo poder nos períodos de sucessão, as rivalidades entre facções concorrentes, as acusações de feitiçaria e as sanções das divindades para dirimir os confrontos”.

Esse foco nas disputas sucessórias nos candomblés e no discurso da feitiçaria é igualmente uma preocupação desta dissertação. Para tentar interpretar esses conflitos nos apoiaremos no conceito de “drama social” elaborado por Victor Turner (1996). Os dramas sociais se processam na relação dialética entre a estrutura que representa a realidade cotidiana e a antiestrutura criada em momentos considerados extraordinários e liminares, definidos, muitas vezes, pelo ritual. Assim, na perspectiva de Turner, o ritual e a intervenção das divindades que ele possibilita, têm a capacidade de resolver os dramas.

Para discutir as suspeitas e acusações de feitiçaria que atravessam os dramas sociais vividos por *gaiaku* Luiza utilizei os trabalhos de autores como E.E. Evans Printchard (2005), Edmar Ferreira Santos (2009), James Sweet (2007), Roger Sansi (2009), dentre outros, que se debruçaram sobre a problemática da feitiçaria e o fetichismo, tão recorrente nos estudos sobre a religiosidade africana e afro-brasileira.

Para o melhor dimensionamento da nossa personagem principal, considero importante contextualizar sua dinâmica histórica, cultural e social, definindo a rede de relações que foram estabelecidas através da interação com diversos agentes sociais. Aqui a história oral foi utilizada como recurso metodológico, para a elaboração das narrativas e para a análise de registros documentais. Para Pierre Bourdieu (2006, p.183), “[...] Falar de história de vida é pelo menos pressupor [...] que a vida é uma história e que, uma vida é inseparavelmente o conjunto de acontecimentos de uma existência individual concebida como uma história e o relato dessa história”.

Esta dissertação utiliza também o método qualitativo como possibilidade de investigação. Entende-se que, nas pesquisas elaboradas a partir deste método, o pesquisador pretende entender os fenômenos, segundo a perspectiva do seu objeto, interpretando-o. Aplica-se a este caso, por tratar-se de um estudo cujo objeto é a vida de uma mulher, a análise do seu cotidiano, as relações de convivência e sociabilidade, arranjos e estratégias de inserção social, levando-se em conta o aspecto religioso.

Guida Debert (1986, p. 141), enfatiza que:

[...] os métodos qualitativos de análise, entre os quais a história de vida ocupa um lugar proeminente, têm aumentado cada vez mais seu prestígio frente aos cientistas sociais. Reduzida a uma utilização quase que exclusivamente ligada à antropologia, a história de vida têm aumentado seu escopo de atuação [...] pela sociologia, ciência política e pela história, onde já encontramos uma área de especialização relativa à história oral.

Um outro aspecto complementar da pesquisa foi a identificação e levantamento de um acervo documental, incluindo notícias em jornais, transcrições de entrevistas, fontes iconográficas, correspondências e outros.

Importante destacar que durante o processo de pesquisa tive acesso a uma quantidade significativa de cartas, bilhetes e anotações em cadernos e cadernetas, ou em folhas de papel avulsas, que estão em poder da família de *gaiaku* Luiza. Tomei conhecimento desse material durante o processo de pesquisa. A maioria das cartas foi endereçada a ela por filhos de santo ou pessoas conhecidas, mas há algumas endereçadas por ela a filhos de santo, mas que por algum motivo não foram entregues, ou se foram não temos conhecimento. Algumas missivas não indicam a quem seriam endereçadas, mas o seu conteúdo nos remete ao interessado. Trata-se de documentos muito pessoais, que mostram alguns sentimentos conflituosos entre Luiza e alguns de seus filhos de santo. Pude notar que a sua caligrafia sofria alterações ao longo do tempo. Algumas anotações estavam com uma caligrafia fluida e segura, enquanto em outras anotações ela era mais tremula, o que indica que foram escritas em momentos diferentes. Acredito que algumas dessas anotações tenham sido escritas com a preocupação de que as informações não ficassem perdidas na sua memória, ou mesmo para que posteriormente alguém as encontrasse e soubesse um pouco mais sobre ela. Havia algumas anotações que se repetiam em vários pequenos pedaços de papel, ou em cadernetas, talvez para ratificar aquilo que queria dizer, mas que não teve a coragem ou a oportunidade de comunicar verbalmente. Havia também o registro sobre datas e nomes de pessoas por ela iniciadas. De modo geral, o estado de conservação dos papéis indica que foram escritos em período recente, aproximadamente dos últimos vinte anos antes do seu falecimento em 2005.

O que se desprende desses documentos é que *gaiaku* Luiza era uma pessoa extremamente sistemática e metódica, pois tudo ela anotava, desde coisas corriqueiras como a compra de um armário, a chegada dos animais que criou, até coisas pessoais.

Contudo, infelizmente, tive que fazer uma seleção do que seria utilizado para este trabalho, ficando para depois a ordenação e organização desse acervo. Parte dos documentos e iconografia que foram utilizados nesta dissertação como fontes estão depositados no acervo do Humpame Ayono Huntoloji.

O lugar para a obtenção e gravação dos depoimentos de *gaiaku* Luiza foi o Abrigo Santa Bárbara, casa que faz parte do conjunto arquitetônico do Humpame Ayono Huntoloji, e que servia de moradia à sacerdotisa. Numa pequena sala, situada à direita do rol de entrada da casa, ela costumava receber as pessoas e contar as suas histórias. Ali, sentada numa cadeira de balanço, estávamos reunidas para uma conversa quando pedi para gravar a sua fala. Sem perguntas diretas e com a sua desenvoltura habitual, passamos dois dias nesse diálogo, que se intercalava com pausas para refeições e descanso. No final de semana, entre os dias 03 e 05 de junho de 2005, permaneci na roça. Nesse período, ela já se encontrava bastante debilitada, havia saído recentemente de uma internação na Santa Casa da Misericórdia de Cachoeira. Tinha problemas cardíacos. Mas, apesar das dificuldades com a respiração e o cansaço evidente, com falhas na memória e alguns atropelos na coerência e formulação dos pensamentos, ela conseguiu reconstruir a sua história de vida. Foi o meu último contato com ela ainda em vida. O seu estado de saúde se agravou e no dia 20 de junho de 2005, ela veio a falecer. Sobre essa trajetória me debruçarei nas páginas a seguir.

Capítulo I – Contexto, família e infância de Luiza Franquelina da Rocha

*“Na mesma rua que eu passei de chapéu e luva,
botei o tabuleiro na cabeça para vender acarajé”.*
Luiza Franquelina da Rocha

A epígrafe acima retrata parte de mais uma história dentre tantas outras vividas por mulheres negras, documentadas a partir do século XIX na Bahia. Ela indica o momento significativo na trajetória de vida de Luiza Franquelina da Rocha, nossa personagem dessa história. Neste primeiro capítulo proponho uma narrativa, onde serão abordados aspectos da sua infância em Cachoeira, a relação familiar, o contexto histórico, sócio cultural e religioso até finais da década de 1920. Dando ênfase às suas memórias na cidade de Cachoeira, fatos marcantes na sua vida, assim como sobre a sua saída da cidade de Cachoeira para trabalhar e viver em Salvador.

Gostaria de chamar atenção para duas situações: primeiro diz respeito ao tratamento referencial a nossa personagem. Refiro-me ao termo *gaiaku*, usado para designar um cargo hierárquico nos candomblés jeje mahi. Como estou tratando de sua trajetória e este cargo só foi assumido por Luiza Franquelina da Rocha a partir dos anos quarenta, portanto, após a sua iniciação no jeje, achei por bem considerar essa nomenclatura apenas a partir desse período. Em segundo, achei prudente falar inicialmente do local onde se deu o início da sua trajetória, em Cachoeira, situar a cidade no contexto histórico da época. O que é necessário ressaltar é que embora não tivesse apresentado Luiza Franquelina da Rocha e seus familiares, em alguns momentos os mesmos serão citados, ou porque faziam parte do contexto em que me referia no momento, ou por que traziam informações ao texto que se refere a Cachoeira: cidade heroica.

1.1 – Cachoeira: cidade heroica no Recôncavo baiano.



Fig. 1 – Vista da cidade de Cachoeira e São Félix na década de 1930/40.¹⁰

A cidade de Cachoeira será o principal palco onde se dá a trajetória de Luiza Franquelina da Rocha. Uma das mais tradicionais cidades do Recôncavo Baiano teve seu apogeu no século XIX. Foi considerada a mais rica e populosa vila baiana durante o século XVIII, devido a sua condição geográfica e econômica.¹¹ Destacou-se por ser uma cidade comercialmente importante para a economia fumageira e açucareira, servindo de entreposto entre Salvador e o Sertão, desempenhou papel fundamental para o movimento de libertação da Bahia do domínio português em 1823. Essas características favoreceram para que na cidade tivesse a maior concentração de africanos, escravos e libertos, que ali se estabeleceram como trabalhadores no cais, no transporte fluviomarítimo, nos trapiches e nos cantos da cidade, como comerciantes e no plantio e no comércio da cana-de-açúcar e do fumo, produtos que fizeram a riqueza da cidade.

¹⁰ Reprodução do fotografo Roberto Nascimento/IPAC, em 2007. Arquivo Público de São Félix.

¹¹ MATTOSO, 1992, p 59. REIS, 1988, p 63. Segundo o historiador João José Reis, “já na passagem do século XVIII para o XIX, Cachoeira era ‘o segundo núcleo populacional da Bahia. Em 1775, seu centro urbano tinha 986 casas, talvez cerca de 4.000 habitantes; em 1804, 1180 casas, cerca de 5.000 habitantes’. Um recenseamento feito pela câmara local terminado em 1826, contaria 6 mil habitantes na vila e 60 mil em toda a área geográfica que cobria a cidade.” Sobre a cidade de Cachoeira e Recôncavo baiano ver: SCHWARTZ, 1988. BARICKMAN, 2003.



Fig. 2 – O comércio da Feira, década de 1930/40.¹²

O seu conjunto arquitetônico reflete o apogeu econômico. Banhada pelo Rio Paraguaçu, distante 55 km por via marítima de Salvador, era o segundo porto fluvial mais importante da província, por onde escoava toda produção de fumo e açúcar para diversas regiões, do Sertão e para Salvador, até a chegada da ferrovia e estrada de rodagem. Sofreu com as diversas enchentes que deixavam a cidade e sua população em situação calamitosa, o que foi resolvido a partir da década de 1980, com a construção da Barragem da Pedra do Cavalo. Desde 1819, o vapor navegava pelo Rio Paraguaçu, saindo de Salvador. De fabricação inglesa, deixou de navegar a partir de 1967.



Fig. 3 – O cais do porto de Cachoeira década de 1930/40.¹³

¹² Reprodução do fotografo Roberto Nascimento/IPAC, em 2007. Arquivo Público de São Félix.

Nas primeiras décadas do século XX, a cidade de Cachoeira começava a demonstrar a decadência, principalmente na sua estrutura, ruas irregulares, sem calçamento, sujeira, falta de canalização e iluminação à base de querosene. Em compensação, a movimentação comercial, a indústria, refletia ainda a importância econômica da cidade, onde estavam instaladas 171 casas de negócios e três fábricas de charutos. Pode ser notado que a cidade vivia até aquele momento uma grande capacidade de empregabilidade da sua população, com adultos e crianças empregados no quadro de funcionários principalmente das fábricas, onde os mesmos se ocupavam no carregamento, na separação e escolha das folhas de fumo para o fabrico de charutos. Sabe-se também do emprego de mão de obra feminina fora das fábricas, trabalhando em casa, para sustento das famílias, principalmente na ausência dos maridos, que ou estavam trabalhando fora do município ou por estarem na situação de arrimos de família. (SANTOS, 2009, p. 37).



Fig. 4 – Mulheres nas fábricas de charuto, década de 1930.¹⁴

Na política, após uma década de supremacia na cidade, o deputado Manuel Ubaldino do Nascimento de Assis (1908-1920) perde disputa eleitoral e o apoio do então governador J.J.Seabra, que o havia apoiado durante o período do seu governo.

¹³ Reprodução do fotografia Roberto Nascimento/IPAC, em 2007. Arquivo Público de São Félix.

¹⁴ Reprodução do fotografia Roberto Nascimento/IPAC, em 2007. Arquivo Público de São Félix.

Dentre os novos “aliados” de Seabra, está Antonio Muniz, que assumiu o governo num momento de crise, estamos falando de um recente período de pós guerra (1914-1918), o que provocou carestia, greves de trabalhadores e firme oposição dos coronéis, em especial os que comandavam os sertões, resultando numa intervenção do governo federal na cidade.(SANTOS, 2009, p.128).

Entre 1929 e o início da década de 30, a cidade de Cachoeira se transformava, se modernizava. O Jornal ‘A Ordem’ anunciava a chegada da energia elétrica, da rodovia que ligaria Cachoeira à cidade de Feira de Santana, a inauguração do Gynnasio Teixeira de Freitas, a navegação a vapor e a grande enchente do Rio Paraguaçu, que assolou a cidade deixando grande parte da população desabrigada.¹⁵



Fig. 5 – Cheia do Rio Paraguaçu, década de 1940.¹⁶

Cachoeira possuía o status de uma metrópole e uma cidade cosmopolita. A vida social era intensa, além da movimentação econômica da cidade, o que fazia dela um local organizado e com uma estrutura que conseguia abrigar não somente a população local, mas comerciantes e viajantes. Segundo Sr. Eugenio Rodrigues da Rocha, irmão de Luiza, “*Cachoeira era uma cidade muito importante e bonita. Havia várias fábricas de*

¹⁵ Jornal A Ordem, 19 de janeiro de 1929, nº 6, p 1: “Força e luz em Cachoeira”. Jornal A Ordem, 24 de agosto de 1929, nº 66, p 1: “ É um empreendimento de grande alcance para toda esta zona. Dentro em breve estará aberto, em Cachoeira, o Gynnasio Teixeira de Freitas, equiparado ao Gynnasio da Bahia. Jornal A Ordem, 15 de janeiro de 1930: “Tradições Bahianas: O vapor de Cachoeira”. Jornal A Ordem, 09 de Janeiro de 1930, nº 11, p 1: “A luz elétrica em Cachoeira”.Jornal A Ordem, 2 de abril de 1930, nº 24, p 1: “ O Paraguassú, indômito, inunda em poucas horas quasi toda a cidade!

¹⁶ Reprodução do fotografo Elias Mascarenhas/IPAC, em 2007. Arquivo Público de São Félix.

charuto onde a população trabalhava: Leite & Alves, Costa Pena, Dannemann, Hotel das Nações do Sr. Samuel, que ficava em frente à ponte de atracamento, Hotel de Sr. Juvenal próximo ao cinema, a Pensão de Dona Marieta. Naquele tempo havia muitos caixeiros viajantes que se hospedavam nos hotéis.”¹⁷

A vida cultural e artística da cidade estava representada pela Filarmônica Minerva Cachoeirana e a Lyra Cecilianiana, as principais atrações na época, 1929, além do Cine Teatro Cachoeirano, que abrigava os festivais comemorativos na cidade e realizava exibição de filmes a exemplo do “*O preto de alma branca’ protagonizado pela linda ‘estrella hespanhola Conchita Piquer*”.¹⁸ Também tinha as festas religiosas que animavam a cidade com as suas manifestações populares. Atualmente ainda são realizadas, talvez não com o glamour daquela época, mas mantendo os seus traços de origem. A memória de Luiza nos remete àquela época:

Cachoeira era uma cidade muito festiva, havia a Festa de Nossa Senhora d’Ajuda, com os mascarados e banda de música, era um carnaval fora de época; Festa de Nossa Senhora do Rosário do Oráculo; Festa de Santa Cecília; Festa de aniversário de Cachoeira; Festa de aniversário da Lira; Festa de Nossa Senhora da Conceição do Monte; Festa de Santa Bárbara, onde as africanas faziam acarajé, abará, bobó de inhame, vatapá...e distribuíam de graça para o povo. Era Cachoeira uma cidade com muitas festas e muitos fogos.[...]No samba da Boa Morte¹⁹, os homens tocavam pandeiro, viola e prato[...] Quando o circo chegava em Cachoeira era aquela alegria. Lembro de um palhaço montado em um jégue, sentado de frente para a traseira do animal, desfilar e anunciando que o circo havia chegado. Eles cantavam alto pelas ruas: Oh! Raia o sol, suspende a lua, salve o palhaço que está na rua. Ouça essa menina, vá dizer à sua patroa. Hoje lá no circo, novidade e coisa boa. É hoje só, amanhã não tem mais. (CARVALHO, 2006, p. 70).

Em meio a essa efervescência, a política local acabara de sofrer uma perda bastante expressiva, com a notícia da morte do mais importante político da cidade, do

¹⁷ Depoimento de Sr. Eugenio Rocha, irmão de *gaiaku* Luiza encontrado em CARVALHO, 2006, p. 42.

¹⁸ Jornal A Ordem, quarta feira, 7 de agosto de 1929, nº 61, pág. 1.

¹⁹ Segundo Luiza “Na festa da Boa Morte, eram oito dias de comida para o povo, onde serviam muito bacalhau assado, bacalhau de capote. Naquele tempo, as mulheres da Boa Morte eram aquelas negras verdadeiras: Rosalina; Vovó Águida; Apolinária; Juliana; Laudelina; Caetana; Maria Angélica; Epifânia; Justiniana; Maria Cordolina; Xandinha; Izidora; Maria de Melo; Vicença Xodó; Sabina; Constancia Grande; Maria Pastinha; Ignês; Ermira Zoião; Maria do Carmo; Maria Carocha; Maria dos Reis; Julia Mirta; Maria Mosquito; Damiana; Maria Pelada; Saleina; Mentina; Elízia; Izabel; Sérgia; Maria Democrata; Miúda Baú; Miúda do Fato; Maria José da loja Cezário Lapa; Maria José da quitanda; Flora; Bizu; Francisca; Francelina; Maria Amélia; Lídia; Sátira; Eudóxia; Sinhá Abalhe; *Gamo* Edwirge e outras. Os pandeiristas do samba da Boa Morte eram Chico, Buzêgo, Alexandre e Biliu. As sandálias das Irmãs da Boa Morte era comprada na sapataria de meu tio André, Nozinho e titio Neco, que era marido de minha tia Benta. Sandálias feitas em forma holandesa de bico arrebitado”. CARVALHO, 2006, p. 70.

então deputado federal Manuel Ubaldino de Assis, no Rio de Janeiro em 29 de dezembro de 1929.²⁰ Nomeado deputado quando proclamada a República, exerceu também o cargo de senador do Estado. Era uma figura bastante influente na cidade, diplomado pela Faculdade de Direito do Recife em Ciências Jurídicas e Sociais. Foi nomeado promotor público da Câmara de Nazaré e nomeado juiz municipal do termo da sede de Maragojipe. O Sr. Manuel Ubaldino de Assis, como demonstrado, era uma figura de bastante prestígio, não somente em Cachoeira e região, mas no cenário político baiano. Nas eleições de 1909, foi partidário do então governador J. J. Seabra. Tinha também o apoio político na cidade de Cachoeira de onde agregava partidários, dentre eles uma figura se destaca, o Sr. Miguel Rodrigues da Rocha (pai de Luiza Franquelina da Rocha) seu cabo eleitoral (“capanga”), o qual prestava serviços e ganhava também proteção e prestígio. (SANTOS, 2009, p.114).

1.2 – A repressão aos candomblés em Cachoeira na década de 1920.

Ocupando o cargo de Pejigã²¹ no Terreiro de Candomblé do Zoogodô Bogum Malê Seja Hundé ou Roça do Ventura, como também era conhecido, e fazendo parte da Irmandade dos Martírios, Sr. Miguel certamente usava de seus relacionamentos políticos para obter proteção tanto para sua casa quanto para o terreiro, em momentos de perseguição. Aqueles que o conheceram, assim como sua filha Luiza, o comparavam a “Getúlio Vargas”.²²

A estratégia de compadrio não se limitava aos políticos da cidade, mas também aos homens considerados de posse, como forma de manter essas alianças, elegia essas pessoas para apadrinharem seus filhos.²³ Segundo Regina Maria da Rocha, sobrinha de

²⁰ Jornal A Ordem, terça feira, 1º de janeiro de 1929, nº 1, pág. 1.

²¹ O termo pejigã cargo hierárquico, masculino, refere-se ao responsável pelo Peji, local onde estão assentados os voduns nos terreiros jeje mahi. Ver: LIMA, 2003, pp. 94-95; PARÉS, 2006, p. 318.

²² “Segundo relato da sua filha *gaiaku* Luiza, seu Miguel era de Badé com Oxalá e tinha Iemanjá. Era um homem fisicamente imponente, alto e forte. Tinha açougue em Cachoeira. Por volta de 1918, trabalhou como marinheiro e dizem que viajou para a África. Ele esteve envolvido em política e foi guarda do comendador Ubaldino Nascimento de Assis. Segundo a expressão da sua filha, ‘ele era um Getúlio Vargas’, acrescentando que ‘vivia com balas no cinto’. As eleições naquela época, envolviam frequentes distúrbios e tiroteios entre facções rivais. Depois de uma dessas eleições Dom Miguel teve que fugir para o Rio, trabalhando lá como mestre-de-obra e pedreiro na construção do Palácio do Catete, voltando a Cachoeira só em 1922. Faleceu como fiscal da prefeitura de Cachoeira”. PARÉS, 2006, p. 216.

²³ “O renomado escritor e político Alberto Rabelo era padrinho de Eugenio Rodrigues da Rocha, Joana era afilhada de Arlindo Estrela, prestigiado comerciante e proprietário de terras da região. O próprio filho do Deputado Ubaldino, o advogado e promotor da comarca de Cachoeira, Benigno de Assis, era compadre de ogã Miguel, e o comerciante Arlindo Pereira era padrinho de sua filha Luiza”. SANTOS, 2009, p. 115.

Luiza, seus tios falavam de Sr. Miguel como sendo “muito forte, tão forte que segurava seis pratos com um braço, na época em que trabalhava na cozinha do navio. Protegia ao Sr. Ubaldino de Assis e por isso andava com o cinturão cheio de bala, com revólver. Naquele tempo a política em Cachoeira era acirrada”.²⁴ Segundo Santos (2009, p.116), o nome do deputado foi noticiado no Jornal A Ordem, periódico cachoeirano, na década de 1920, como um possível protetor dos candomblés, no momento de mudança política do Estado e de Cachoeira, quando ocorre sua perda de prestígio.

A década de vinte em Cachoeira foi marcada pela intensificação da repressão policial aos terreiros de candomblé, resultado das mudanças no cenário político local, embora já se tenha notícias nos jornais de fatos de intolerância impetradas pela polícia e imprensa desde a década de dez. A herança religiosa dos primeiros africanos que chegaram ao Recôncavo, nunca foi bem vista pela elite local, que via em tais manifestações um afronte aos valores burgueses e cristãos. As práticas de cura e da medicina popular eram vistas como feitiçaria e charlatanismo. Com o apoio da classe médica e da imprensa, muitos pais e mães de santo sofreram perseguições e por vezes foram convidados a comparecer nas delegacias ou tinham seus terreiros invadidos e eram presos juntamente com seus participes. Mas, se por um lado existia a perseguição, por outro, estratégias eram criadas não somente pelos pais de santo, mas também por pessoas da classe política e da imprensa que protegiam e defendiam esse segmento que em meio às disputas políticas conseguiam manter as suas práticas às vistas da sociedade e da imprensa. Cachoeira era conhecida como “terra de macumbeiro” (SANTOS, 2009, p.33). Luiza comentava que as moças da cidade não diziam aos rapazes que eram do candomblé, porque se houvesse algum interesse de namoro, *ser do candomblé*, já era um impedimento para uma relação.

Quanto ao Terreiro de Ventura, no qual participava o Sr. Miguel Rodrigues da Rocha, pai de Luiza, não se sabe ao certo a sua data de fundação, mas possivelmente nos finais do século XIX (c1896), porém a década de maior evidência foi a partir de 1914 até 1922. Pejigã Miguel fora confirmado em 1914 antes do recolhimento do primeiro barco, juntamente com mais quatro ogãs. Não se tem notícias de nenhuma batida policial a esse Terreiro. Supostamente, três razões podem ser consideradas: a primeira diz respeito ao poder político de Pejigã Miguel, a segunda devido ao prestígio que o terreiro possuía na cidade e finalmente com a morte de Maria Luiza Sacramento –

²⁴ Depoimento de Regina Maria da Rocha em abril de 2009.

Agorensi Missime²⁵ sacerdotisa que dirigiu o terreiro entre 1896-1922, o mesmo permaneceu fechado por cerca de 11 anos.²⁶ Enquanto se tem notícias nos jornais da época sobre as invasões e comentários sobre ações contra outros terreiros de candomblé, o Terreiro do Sejá Hundê permaneceu “invisível” para a Imprensa, assim como para a polícia. Conforme informações de Luiza, Pejigã Miguel saiu do Terreiro onde morava juntamente com sua família em 1927. Ele, assim como alguns membros do terreiro, não reconheceu em principio Maria Epifania dos Santos, conhecida por Sinhá Abalhe que dirigiu o terreiro entre c 1934-1950 como a sucessora de Maria Agorensi. Durante o período entre 1922 e 1934 ou 1937, não se sabe a data exata que ela tomou posse, se deu um processo de sucessão muito conturbado até que Sinhá Abalhe assumiu definitivamente a direção. Nesse período, Sr. Miguel participou de algumas cerimônias, mas finalmente deixou de frequentar o terreiro.²⁷

1.3 – Luiza Franquelina da Rocha: Dos primeiros passos a mocidade.

A chegada, em torno de 1820, de Sinhá Malakê, como escrava de uma senhora de nome Pombinha Rosalva à Cachoeira, na época importante cidade do Recôncavo baiano, marca o início, aqui na Bahia, da formação familiar de Luiza Franquelina da Rocha. Maria Felicidade da Conceição, nome recebido de sua senhora, era conhecida como Malakê, possivelmente pela origem étnica. Sabe-se que era do orixá Xangô, e segundo seus familiares “*veio para o Brasil amarrada no porão do navio*”²⁸, numa das grandes levas de africanos escravizados vindos da Costa dos Escravos. Era comerciante, vendia jaca colhida em Muritiba, cidade próxima a Cachoeira. Certo dia, durante o trajeto entre a cidade de São Felix e Muritiba, descendo a ladeira que ainda hoje dá acesso às duas cidades, com uma gamela cheia de jaca para comercializar, escorregou, sofrendo uma ruptura na bexiga, o que resultou no seu falecimento. Segundo a família, ela foi enterrada no cemitério de São Felix e não se sabe ao certo a data de sua morte. Quanto a sua procedência, a historiografia nos permite delinear uma área que corresponde à região denominada como Costa dos Escravos, cuja abrangência territorial ocupa a área da Nigéria, Benin e Togo.²⁹ Sabe-se também que a vinda de vários desses

²⁵ Refere-se ao vodum Bessém divindade para qual foi iniciada.

²⁶ Sobre a história do Terreiro do Ventura, ver PARÉS, 2006, p 213.

²⁷ Sobre o processo de sucessão ver PARÉS, 2006, p 219; CARVALHO, 2006, p 90.

²⁸ Informação em depoimento de Regina Maria da Rocha, sobrinha de *gaiaku* Luiza em abril de 2009.

²⁹ Sobre os povos iorubás: “Os Iorubá ocupam áreas da Nigéria, Benin e Togo, constituindo um complexo civilizatório de significativas proporções, pois sob o aspecto linguístico congrega ‘vários milhões de

povos como escravos se deu em consequência dos diversos conflitos e guerras envolvendo vários reinos a exemplo do Daomé e Oyó, que por vezes foram submetidos uns aos outros, em períodos distintos, durante o processo do tráfico.

Os descendentes de Maria Felicidade da Conceição reconhecem que o termo Malakê designa o nome de Xangô, divindade que ainda é cultuada pela família com esta referência – *Xangô Malakê*. Maiores informações sobre Sinhá Malakê são desconhecidas, não se tem ao certo a idade que chegou aqui no Brasil, nem se Pombinha Rosalva a comprou de um dono anterior. Sobre o pai de sua filha diz-se que era um escravo.

Em 30 de agosto de 1852, Malakê teve sua única filha, batizada com o nome de Maria Galdênci da Conceição. Esta se amasiou com um descendente de portugueses e ingleses, nascido no Brasil, chamado José Franklin da Rocha. Dessa união nasceram quatro filhos: Manoel Franklin da Rocha, Maria Benta Rocha, Severiano Franklin da Rocha e Miguel Rodrigues da Rocha que viria a ser o pai de Luiza. José Franklin faleceu em 01 de maio de 1885 quando Maria Galdênci estava grávida do quarto filho, Miguel, que nasceu em 8 de maio, sete dias após o falecimento do pai³⁰. Desconhece-se porque dos quatro filhos do casal, apenas Miguel não tem o sobrenome Franklin. Acredita-se que pelo fato de não serem casados e a criança ter nascido após a morte do pai, a mãe não teve como comprovar a paternidade, por isso o nome Rodrigues no sobrenome, que também a família desconhece a quem pertence. Após o falecimento de José Franklin, Maria Galdênci passou a viver maritalmente com um negro de nome Carlos, de quem possivelmente Miguel pode ter herdado o sobrenome. Dessa união nasceu Maria Felicidade da Conceição, que herdara o nome da avó. Maria Galdênci para sua sobrevivência e dos filhos, vendia mingau na porta de sua casa, localizada atrás

indivíduos’, conforme indicação feita por Verger (1981), que integram os seguintes grupos: Ana, Itsa, Dasa, Ketu, Ifonyin, Nago, Awori, Egba, Egbado, Ijebu, Oyo, Ife, Ijesa, Ondo, Owo, Ilaje, Ikiti, Igbomina, Yagba, Bunu, Aworo, Itasekiri, Owu e Ekiti (Lepine, 1978). Esses grupos utilizam substancialmente a mesma língua, não obstante suas variações regionais. Outra dimensão da unidade cultural a ser atribuída aos Ioruba é a sua filiação a Ifé, local que constitui seu ponto de origem. Não obstante a predominância do reino de Oyo nos estudos sobre os Ioruba, derivada provavelmente de seu expansionismo, originando práticas políticas extensas, Ifé exerce poderosa influencia na explicação do mundo. Outro traço marcante é a importância atribuída aos Orisa, as divindades Ioruba, cujo panteão é fortemente estruturado. Essa importância, entretanto, manifesta-se diferencialmente segundo as regiões e grupos, mas de maneira geral as divindades integram a explicação da história”: LEITE, 2008, p. 126.

³⁰ Depoimento de Regina Maria da Rocha, em abril de 2009.

do chafariz, atual Rua Santo Antonio, nº 6, no centro de Cachoeira, casa esta herdada da sua mãe. Faleceu na mesma cidade em 14 de janeiro de 1910, aos 58 anos.³¹

A casa de Maria Galdênciia durante um período ficou sob a responsabilidade de uma sobrinha de nome Anelita que a alugava, dividindo o valor do aluguel entre os herdeiros. Após a sua morte, a casa ficou abandonada, por vezes foi invadida e transformou-se em uma ruína. Sr. Eugenio, o irmão de Luiza, então vendeu o imóvel e o valor obtido foi dividido entre eles, já que nesta época eram os únicos herdeiros diretos vivos.

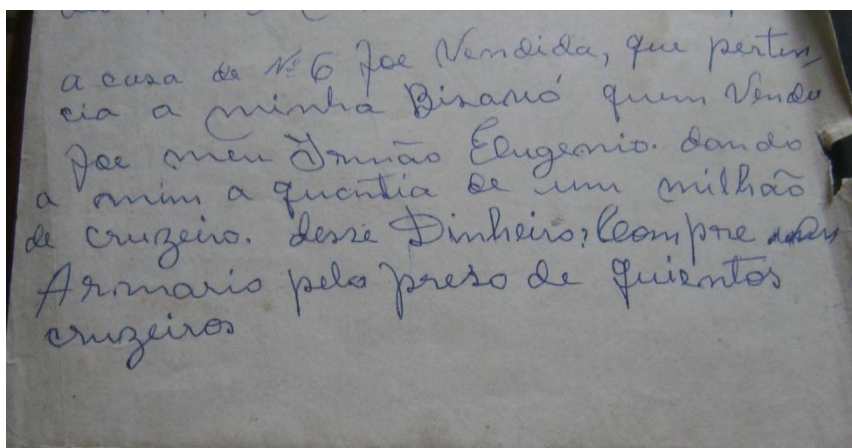


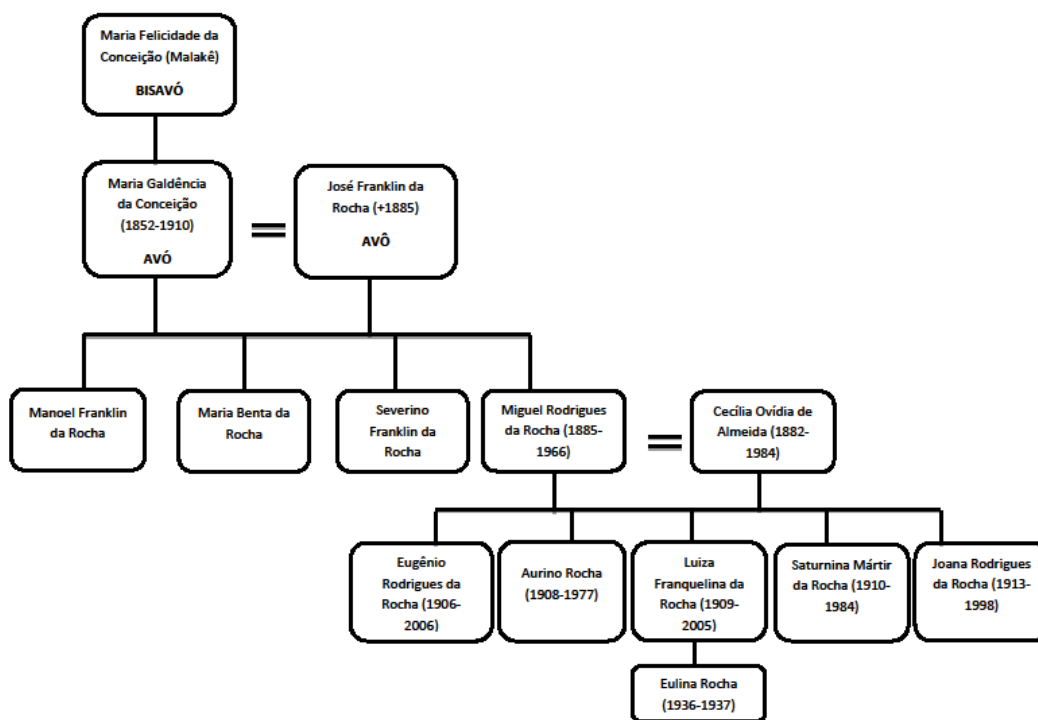
Fig. 6 – Bilhete escrito por *gaiaku* Luiza Franquelina da Rocha.³² “a casa de nº 6 foi vendida, que pertencia a minha Bisavó. Quem vendeu foi meu irmão Eugenio, dando a mim a quantia de um milhão de cruzeiro. Desse Dinheiro, comprei um armário pelo preço de quinhentos cruzeiros”.

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

³¹ CARVALHO, 2006, 62. Depoimento de *gaiaku* Luiza a Manoel Bonfim no ano de 2004. Depoimento de *gaiaku* Luiza a Ikhen Sarah Mischke e Lalitya Wouw em 12 de janeiro de 2005.

³² Acervo Luiza Franquelina da Rocha, Terreiro Huntoloji, Cachoeira, Papéis avulsos e cadernos manuscritos por Luiza Franquelina da Rocha.

Quadro1: Árvore genealógica de Luiza Franquelina da Rocha por descendência paterna.



1.4 – O Nascimento

Segundo a própria Luiza seu nascimento foi um evento apoteótico, anunciado pela divindade para qual Luiza futuramente seria iniciada. Diz-se que sua mãe tinha um dizer que *“filhos nem tê-los, nem perdê-los, mas se tiver de me dar um que me dê agora uma filha mulher”*³³. A narrativa que Luiza fazia do seu nascimento era cheia de orgulho e contada com detalhes. Ela dizia que um dia, sua mãe estava ainda amamentando um dos seus irmãos de nome Arílio, (este não sobreviveu) quando uma senhora de nome Maria Aurora veio à sua casa e disse que ela estava grávida, mas ela não acreditou e a senhora pediu para que ela fosse “olhar” (nesse caso ir ao jogo de búzios) e afirmou tratar-se de uma menina. Passados alguns dias, D. Cecília estava fazendo café para as crianças, já estava anoitecendo e chovia, quando de repente o tempo fechou, ouviu-se um forte estrondo de trovão e um relâmpago, em seguida um

³³ Depoimento de Regina Maria da Rocha, em abril de 2009.

raio entrou em casa. As vizinhas ficaram apavoradas e correram para dar socorro, achando que alguma tragédia havia acontecido. Quando chegaram a casa, D. Cecília estava atordoada, em estado de choque. Foi aquele alvoroço! Nesse dia, ela sentiu algo mexer no seu ventre, mas não deu importância. Passados algum tempo, ela estava na Roça de Ventura, quando o vodum³⁴ Oiá³⁵ incorporado em uma senhora de nome Custódia, revelou sua gravidez. Disse que ela esperava por uma menina e que seria dedicada a Oiá. Ainda segundo a própria Luiza, seu nascimento foi num dia de quarta-feira, onze e meia da manhã, lua cheia, maré cheia, dia do soldado, os estudantes voltando da escola, sinos badalando, o vapor apitando no porto, a feira em intenso movimento, o sol a pino, num dia belíssimo e festivo, de parto natural, realizado em casa por uma parteira, sob os olhares atentos e proteção de Santa Bárbara, imagem colocada na cabeceira da cama.³⁶

A narrativa acima nos remete a memória de um dos mais significativos fatos da história do mundo cristão – a anunciação do nascimento de Cristo, sem aqui pretender fazer uma comparação, o fato é que enquanto o anúncio no caso cristão é dado por um anjo que trás a notícia da vinda do filho de Deus, Jesus Cristo, no ventre de Maria Santíssima, que tinha como missão redimir a humanidade do pecado original. No caso de Luiza, a divindade (Oiá) é quem anuncia a sua vinda à terra, que ao nascer esteve cercada por acontecimentos que refletiram a força dessa divindade através de elementos simbólicos e naturais; o raio, o fogo elemento atribuído a Oiá representado pelo sol forte; o dia dedicado a divindade – quarta-feira; a alegria e espontaneidade pelo apito da fábrica, e a invocação da divindade materializada no sincretismo entre Santa Bárbara e Oiá.

A reflexão sobre o significado dessa narrativa nos faz pensar, ainda que de forma inconsciente, que Luiza se compreendia uma predestinada, enviada pelas divindades africanas com o objetivo claro de se fazer materializar Oiá, aqui, do outro lado do Atlântico. Embora essa narrativa tenha um caráter poético, no desenvolvimento deste trabalho alguns fatos vivenciados por Luiza, poderão ser pensados como expressão da predestinação e como esta está imbricada na sua trajetória, isto considerando a sua visão de mundo. Trata-se nesse momento de uma análise inicial cuja

³⁴ “Essa palavra aparece registrada pela primeira vez na tradução da *Doctrina Christiana* para a *Lengua Arda*, realizada pelos capuchinhos espanhóis em 1658. A etimologia é incerta, mas, de modo geral, o termo evoca uma ideia de mistério, o inefável que não pode ser conhecido”: PARÉS, 2006, p. 37.

³⁵ Divindade feminina cultuada na África Centro-Occidental.

³⁶ Depoimento de Luiza Franquelina da Rocha, concedido a Manuel Passos no ano de 2004, o mesmo confirmado por Regina Maria da Rocha, sobrinha de Luiza Franquelina da Rocha, em abril de 2009.

abrangência se verá nos fatos que serão colocados a posteriori. Ao avançar na narrativa essa ideia de predestinação se fará mais evidente. A antropóloga Beatriz Dantas (1988, p. 85), relaciona predestinação à revelação, como sendo transmissão de conhecimento por vias sobrenaturais, o que legitima seu portador de um saber mágico religioso, vinculado ao poder.

Segundo a cosmovisão iorubá, as pessoas são compostas por três elementos principais: o *ara*, *emi*, e *ori*, que respectivamente compõem o corpo, a alma e a cabeça. Sendo o *ori* o portador do destino, a predestinação se torna um componente necessário da pessoa. Juana Elbein (1986, p. 204), informa: “para que um corpo adquira existência, deve receber e conter o *emi* princípio da existência genérica, elemento original soprado por Olòrum [deus supremo dos iorubás], o dispensador de existência”.

Segundo Leite (2008, p. 29):

[...] o Ara é a representação visível do homem, concebido como um complexo externo e outro interno que estão em relação constante. O Emi permite o ser humano existir em sua manifestação visível e animada pelo corpo vivo. De origem divina, é o sopro de Olodumaré, o preexistente Ioruba[...] Verger chama Emi de sopro vital, alma, sopro, princípio vital, espírito.[...] Ori princípio vital de individualização da personalidade e do destino, configura principalmente a abstração de uma dimensão do homem ligada à problemática de sua existência histórica. É considerado uma divindade pessoal, inerente a cada ser humano, um orisá a ser cultuado. Ori aparece como senhor absoluto do destino dos indivíduos, protegendo-os e cuidando de seus interesses [...]. Sua vontade predomina sobre todos os demais e nada pode ser feito contra uma pessoa se Ori não estiver de acordo, nem mesmo, segundo Abimbola (1973), pelo próprio Olodumare. Para Abimbola, Ori, constitui o elemento que representa o destino humano.

Saindo do plano metafísico, considero que está na cabeça um dos mais importantes componentes estruturais do corpo – o cérebro, o guardião pessoal – onde estão armazenadas as nossas memórias.

A predestinação traz consigo, enquanto tema da metafísica, a ideia de uma escolha que é atribuída ao indivíduo, anterior ao nascimento. Concebida também como sendo o destino escolhido por uma pessoa ou atribuído a ela, isto posto, compreende-se que todas as vicissitudes passadas pelo indivíduo estarão relacionadas ao que lhe foi predestinado. De acordo com Salami (2007, p. 263), “para que a predestinação tenha sentido, deve haver alguém predestinado”, porém é necessário reconhecer que faz-se

difícil estabelecer uma identidade entre a pessoa que escolhe um destino e a que deve suportar as suas consequências.

Outro fato na vida de Luiza que pode ser interpretado em clave de uma possível predestinação acontece quando ela tinha seis meses de idade. Segundo a própria Luiza narrava:

[...] tive escorbuto e o que me curou foi a folha da apiticoba³⁷. Três médicos me enganaram, falaram para mamãe que para esta doença não havia cura. Falaram que se eu não morresse em sete dias, morreria em quatorze dias, se escapasse morreria em vinte e um e caso escapasse sofreria das faculdades mentais. Um dia, mamãe escutou uma voz dizendo que ela fosse ao mato, às quatro horas da tarde, pegar a entrecasca da apiticoba, cozinhasse e, junto com a folha, me desse uma colherzinha para beber. Depois deveria me dar um banho com a folha e me enrolar em um pano. Eu nem chorava mais. Pouco tempo depois veio a bexiga. Consegui escapar da bexiga e depois veio um furúnculo no lado esquerdo. Dizem os antigos que furúnculo no lado esquerdo é Azansú³⁸, e no lado direito é Oyá. Veja como é Azansú quem rege a minha vida, pois me marcou antes de minha Mãe Oyá. Sobrevivi a todas as doenças e lembro que minha mãe sempre dizia: não há bolo que a água não desmanche. (CARVALHO, 2006, p.69).

Deve-se levar em consideração o nível de consciência do indivíduo em relação ao que lhe é atribuído como destino e o livre arbítrio da causalidade por ele agenciada. Luiza “constrói” a narrativa do seu passado, a partir da memória dita por outrem, e elabora os significados dessa memória a *posteriori*. Essa narrativa da sua história de vida resulta de uma construção dialógica e interpretativa da sua própria experiência no passado, que se reflete também na sua experiência do presente e na sua projeção no futuro. Nesse sentido, Miriam Rabelo (2008, p. 94) postula que “[...] se o passado prefigura ou motiva a eclosão do futuro, cabe ao futuro confirmar e fazer valer o passado em sua retomada”.

³⁷ A folha da apiticoba é um elemento natural cujo “dono” é o vodum Azansú.

³⁸ O vodun Azansú pertence à família de Sakpata. LÉPINE, Claude. As metamorfoses de Sakpata, deus da varíola. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes (ORG.) *Leopardo dos Olhos de Fogo. Escritos sobre a religião dos orixás – VI*, São Paulo: Ateliê Editorial, 1998, p 119 a 143. “O culto a esta divindade origina-se no Golfo do Benin. Acredita-se que teria vindo do país yoruba, teria sido introduzido no Danxome (o antigo reino do Danxome corresponde à região sul da atual República Popular do Benin, situada na Costa dos Escravos ou Golfo do Benin) pelo rei Agajá, que reinou entre 1716 e 1740. Após uma terrível epidemia de varíola, que havia dizimado seu exército, Agajá enviara uma embaixada junto aos Yorúbá de Dassa, a uns cem quilômetros de Abomey, os quais sabiam, segundo se dizia, como cultuar e propiciar o deus da varíola...Sakpata castiga os infratores, retirando-lhes a prosperidade, a saúde, a fecundidade e até a vida. As doenças atribuídas a sua cólera foram provavelmente, desde cedo doenças da pele, doenças eruptivas, cujo aspecto lembra sementes brotando do chão”.

A predestinação e a aceitação da mesma imbuí o indivíduo de um poder, que é muito particular. Acredito que este poder não pode ser partilhado nem transmitido, já que o indivíduo não o obtém através de ações que desempenha durante a sua existência, mas já nasce trazendo-o consigo, mas que deve ser “ativado”. Neste caso, podemos pensar que um dos meios para que esse poder seja ativado seja através da iniciação. Ou seja:

[...] o ritual da “feitura” pode ser encarado como um processo no qual o orixá, que só existia de forma virtual, se actualiza. Essa actualização não pressupõe uma individualização no sentido ocidental do indivíduo, quer dizer uma unificação do ser, mas uma singularização e uma personalização. (GOLDMAN 2009, p. 123).

Nela, não somente o indivíduo, mas também a divindade para qual será iniciado, passará pelo mesmo processo iniciático. Nesse instante, o seu poder trazido desde o nascimento será reconhecido diante de um pacto sagrado e social, como explica Goldman (2009, p.120):

[...] a partir do nascimento, cada um de nós é de um orixá, mas apenas alguns seremos convocados para a iniciação e apenas nesse momento teremos o nosso orixá [...] O que significa que “fazer o santo” ou “fazer a cabeça” não é tanto fazer deuses, mas, neste caso compor, com os orixás, um santo e uma outra pessoa.

Segundo Salami, (2007, p. 263) “o destino, assim escolhido ou assim atribuído ou imposto, encerra todos os sucessos e os fracassos pelos quais o ser humano deve passar durante o curso de sua existência neste mundo”. No caso iorubá, não há dúvida de que a ideia da escolha de um ori e do destino que o indivíduo carrega, permite encarar com tranquilidade as vicissitudes da vida cotidiana (SALAMI, 2007, p.277). Mas, no caso de Luiza é importante perceber a sua predisposição em aceitar a interferência ou intervenção das divindades na sua vida, tornando-a possuidora de um poder mítico religioso, marcando desse modo um lugar privilegiado dentro de uma estrutura hierárquica como é o Candomblé. Miriam Rabelo (2008, p.95) ao estudar casos de possessão e agencia das divindades nas práticas religiosas afro brasileiras teoriza que:

[...] a possessão, enfatiza a multiplicidade, pode liberar o eu singular da responsabilidade e da culpa quanto a certos comportamentos discrepantes da norma, ao mesmo tempo em que oferece um espaço socialmente legitimado para a sua manifestação. [...] Igualmente relevante nessa discussão é a própria experiência vivida pelos sujeitos

quando tomados por entidades e espíritos, experiências cujos contornos são definidos não tanto pela atividade, mas por certa passividade ou perda temporária da agência.

É possível que tenha sido nessa relação entre as divindades ou mesmo a sua passividade em aceitar as situações como sendo imposição das divindades, o que justificou, segundo Luiza, os problemas que serão tratados mais adiante neste trabalho; as acusações de feitiçaria, e as disputas de poder religioso. Compreender a importância dessa relação está distante aos olhos daqueles que veem com desconfiança uma possível ameaça que possa fragilizar o lugar que ocupam. Para Lisa Castillo, (2008, p. 36) “o saber e o axé constituem o capital simbólico do sistema religioso de prestígio e autoridade no candomblé. Possuí-los confere status, gerando uma corrida para obtê-los que se traduz, por sua vez, em relações de poder entre os que os detém e os que os procuram”. Neste sentido o axé e o conhecimento são dinamizados e transmitidos através de complexos códigos que vão orientar a inserção do sujeito no sistema religioso, onde será potencializado. Pode-se concluir que todos tem axé, uns mais, outros menos.

Retomando ao evento do nascimento de Luiza, seu pai estava ausente, trabalhando em Penedo, e soube da notícia através de carta. Luiza foi a nona filha do casal e a primeira menina. Chama-se atenção aqui para o significativo número nove que no jogo de búzios corresponde a Oiá, divindade para qual Luiza fora anunciada e posteriormente iniciada no candomblé, por duas vezes e em nações diferente, no Ketu (1937) e no Jeje (1944). Sobre suas iniciações tratarei com mais profundidade nos capítulos a seguir.

1.5 – A família e as suas memórias.

D. Cecilia, mãe de Luiza, era uma dessas mulheres trabalhadoras nas fábricas de charuto. Era uma mulher de estatura mediana, muito bonita, quando jovem recebeu o apelido de *Flor da Praça* e era admirada pelos rapazes. Tocava violão. Nasceu em Cachoeira, mas viveu muitos anos na cidade de Feira de Santana. Perdeu a mãe muito cedo, supõe-se que durante o seu nascimento, foi então criada pelas tias. Foi iniciada ainda jovem, aos quatorze anos, para Iemanjá com Omolu, na nação nagô . Adulta, veio para Cachoeira. Ao chegar, frequentou a casa de uma senhora de nome Águida, que tinha um candomblé na Rua Beco do Sabão, nº12. Depois de começar a conviver com

Sr. Miguel – o casamento entre eles só foi oficializado quando estavam com quase quarenta anos de convívio – trabalhou fazendo charutos na Fábrica Leite & Alves, e também em sua residência, para ajudar no sustento da casa, principalmente nas ausências de Sr. Miguel, que por vezes teve que sair de Cachoeira em busca de trabalho, o que tornou a infância de Luiza e de seus irmãos em alguns momentos difícil.

Como já foi dito anteriormente, por motivos políticos, Seu Miguel saiu de Cachoeira e foi para o Rio de Janeiro, no início da década de 1920, onde trabalhou no Palácio do Catete. Luiza dizia que foi na construção do Palácio, mas verificando a data de sua construção em 1858, torna-se impossível, creio que Sr. Miguel desempenhou a função de mestre de obra na reforma do palácio. De lá enviava 200 réis por mês para ajudar na manutenção da casa, enquanto sua mãe, como foi dito, trabalhava em Cachoeira na confecção de charutos. Esse dinheiro servia para pagar a quitanda, e como ela mesma dizia “*foram momentos difíceis*”, mas reconhecia que tinham uma vida boa. Tinham uma casa, alimentação, e uma segurança familiar apesar da ausência paterna em alguns momentos. Apesar dessa situação, a presença do pai na sua memória era bastante significativa, pois só se notava essa ausência quando era exteriorizada nas suas falas. Acredito que essas dificuldades fossem passageiras e que em momentos de crise conjunturais como período de Guerra Mundial, Revolução de Trinta no Brasil, fatos que resultaram em grandes problemas para o país e principalmente nas localidades em que o poder econômico estava concentrado nas regiões produtivas agrícolas, como é o caso da cidade de Cachoeira.

Sobre seu pai, Luiza referia-se a ele como sendo: “muito trabalhador, foi marinho, dono de açougue, dono de botequim, encarregado de obras, e por fim fiscal da prefeitura”. Tinha o perfil de homem muito rigoroso e exigente, “usava colarinho branco, abotoadura de ouro, calça de casimira azul e colete, longos bigodes. Na sua casa não entrava bebida alcoólica, nem refrigerante, adorava política, muito bonito e mulherengo”(CARVALHO, 2006, p.64). Como já foi dito, foi confirmado no candomblé em 1914 por Maria Luiza Sacramento – Agorensi Missime (c 1896-1922) no Terreiro Sejá Hundé ou Roça de Ventura, como pejigã, o responsável pelo peji, cargo que corresponde a segunda pessoa na linha hierárquica nos terreiros de candomblé Jeje. Era do vodum Badé com Olisá. Era considerado uma pessoa muito responsável, de confiança da mãe de santo, por muitos anos foi o braço forte da roça, sustentou vários barcos de iaô, pois na época era proprietário de um açougue na cidade. Em depoimento, Regina Rocha, sua neta, relata que ele:

*[...] era um homem austero, tinha uns bigodes grandes torcidos nas pontas e todo mundo tinha medo, os jovens e as crianças. Quando ele apontava o dedo em riste e dava um carão todo mundo respeitava. Ele usava sempre um paletó caqui, com camisa de punho e gola alta, chapéu preto e bengala, quando estava aborrecido dava uma porrada com a bengala em cima da mesa, todo mundo se tremia.*³⁹

Um evento importante envolvendo Sr. Miguel retrata as suas proezas e valentia. A narrativa que se segue está na memória de sua neta Regina, mas que foi por vezes contada por Luiza:

*Certa vez Maria Agorensi, mãe de santo de Sr. Miguel, foi participar das obrigações em um terreiro de candomblé na região de Maragojipe. Levou uma jaca para presentear Badesi Arcanja⁴⁰, mãe de santo do referido terreiro. Ao comer a jaca ela passou mal e acabou falecendo. Os filhos de santo do terreiro acharam que a mãe de santo tinha sido enfeitiçada por Maria Agorensi. Foi uma confusão danada. O povo prendeu Maria Agorensi, ela já era bem velha⁴¹. Maria Agorensi morreu com mais de noventa anos, e vovô era o ogan que representava a roça de Ventura. Conseguiram mandar um aviso para vovô, ele pegou o cavalo, vestiu a capa e levou uma de sobresalencia, foi buscar a velha. Vestiu ela num capote, botou na garupa do cavalo, cavalgou de Maragojipe até Cachoeira. Sei que ele conseguiu resgatar a mãe de santo dele. Daí para cá, até hoje, o povo de lá não pode ouvir falar do povo de Cachoeira”.*⁴²

Em depoimento colhido pela historiadora Magnair Barbosa⁴³, durante pesquisa no Terreiro Dahomé, os filhos desse terreiro ainda tem na sua memória oral a ocorrência dos fatos, somente não souberam informar a época e nem quem era a dirigente. Contam que a mãe de santo acusada de enfeitiçar “*usava um cajado para se apoiar. No momento que aconteceu a morte da mãe de santo, a acusaram. Dizem que ela jogou o cajado no*

³⁹ Depoimento de Regina Maria da Rocha em abril de 2009.

⁴⁰ Badesi Arcanja foi iniciada para o vodum Badé, era irmã de santo de Agorensi Missimi, dirigente do Terreiro de Ventura à época.

⁴¹ PARÉS, 2006, p 214. “Embora considerada africana por alguns, ela nasceu em Nagé, perto de Maragojipe, aproximadamente em 1840. Aqueles que a conheceram nas primeiras décadas do século XX, já na sua velhice, dizem que tinha cabelo grisalho, usava bengala e costumava sentar-se num tamborete de quatro pés com um pequeno buraco no meio. [...] Segundo seu Geninho, era uma velha negra ranheta, [...] severa e andava sempre com um cacetizinho [...] era magrinha, muito rígida e séria, todo mundo tinha medo dela”.

⁴² Regina Maria da Rocha, em depoimento, abril de 2009.

⁴³ Graduada em História pela Universidade Católica do Salvador e Especialista em História e Cultura Baiana pela Faculdade Tomas de Aquino.

chão e que o mesmo se transformou numa cobra e então ela sumiu”⁴⁴. Esta história ainda é presente no repertório dos filhos de santo desse terreiro, eles confirmam o fato e a jaca até hoje é uma quizila nesse terreiro. Luiza contava que no momento que aconteceu o evento do falecimento da mãe de santo estava sendo entoada uma música do ritual do zandrô:

*Zombála, Zombála
Mana jókó no ló o
Ô rumbê kowô
Um manacê
Rumbê*

Esta interessante história está também nas memórias dos terreiros jeje em Cachoeira e entre os familiares de Sr. Miguel, mas existem algumas controvérsias que dizem respeito ao desencontro de informações. Pois, como diz Parés, após o falecimento de Maria Agorensi, houve uma disputa entre Sinhá Abalhe e Badesi Arcanja pela sucessão do Terreiro Seja Hundé. Parés (2006, p.225) informa que:

[...] São conhecidas as disputas entre Abalhe e a temida Badesi Arcanja, antiga vodúnsi do Ventura, feita por Maria Agorensi, que tinha um terreiro “jeje dahomé” em Maragojipe. Gaiaku Luiza fala de “guerra” e “uma política danada” entre os dois terreiros. A morte de Badesi Arcanja, na década de 1940 é atribuída por alguns a essas brigas, envolvendo atividades de “feitiçaria”.

Já que Badesi Arcanja faleceu após Maria Agorensi, pode-se concluir então que essa é mais uma das histórias circuladas em Cachoeira, reforçando a figura heroica de Sr. Miguel. Também não podemos excluir que Maria Agorensi, realizasse, com anterioridade, algum “trabalho” contra Badesi, já que a descrição realizada no depoimento dos filhos de santo do Terreiro Dahomé assemelha-se com o que é descrito por Sr. Eugenio sobre Maria Agorensi. Algo que era comum entre Maria Agorensi e Abalhe o fato de serem sacerdotisas iniciadas para o vodum Bessem, isso pode responder o porque da transformação em cobra. O local onde se deu o desaparecimento da mãe de santo do Sejá Hundé após ter se transformado em cobra ficou conhecido como “Fonte das Cobras”⁴⁵.

⁴⁴ Segundo depoimento colhido de um filho de santo do terreiro de nome Maurício Lenini, pela historiadora Magnair Barbosa ao pesquisar sobre o Terreiro Dahomé, em janeiro de 2013.

⁴⁵ Segundo depoimento colhido de um filho de santo do terreiro de nome Maurício Lenini, pela historiadora Magnair Barbosa ao pesquisar sobre o Terreiro Dahomé, em janeiro de 2013.

Após o falecimento de Maria Agorensi, em 1922, o Sejá Hundé ficou cerca de onze anos fechado. Pejigã Miguel e sua família afastaram-se do terreiro. A chave do Peji permaneceu com ele até que foi devolvida para ogã Tomás de Aquino Bispo, mais conhecido como Caboclo Acaçá, que foi também pessoa importante na construção da liderança religiosa de Luiza. Era tido como um profundo conhecedor dos fundamentos do Jeje Mahi (PARÉS, 2006, p. 220).



Fig. 7 – Sra. Cecília Ovídia de Almeida e Sr. Miguel Rodrigues da Rocha⁴⁶

Luiza, aos 13 anos, foi obrigada junto com os irmãos a abandonar a escola, pois a família não tinha condições de mantê-los lá. Ela recorda com saudosismo o que aprendeu durante o período que esteve na escola:

Eu morava na Rua do Amparo e estudava na Ladeira da Cadeia. Minha professora ensinava a olhar no relógio, como pegar o jornal, como sentar. Depois fui estudar numa escola pública, onde entrava às oito horas da manhã e saía às duas da tarde. Essa professora era horrível! De tarde era hora do catecismo. Aprendíamos também ponto de cruz. Eu tinha um livro, chamado Paleógrafo, que era em letra de fôrmica, que hoje chama de forma. Nele havia muitas cartas: de amor; de amizade; de parabéns; de pêsames; de rompimento de amor. Dia de quinta feira era dia de aprender a recitar as poesias. Lembro-me de uma que começa assim: ‘Ai, que saudade da aurora da minha vida, da minha infância querida...’⁴⁷ Na escola usávamos o livro de Felisberto Carvalho. Eu tinha pavor a matemática. Estudei com mestras que dava aula em casa.

⁴⁶ Fotografia pertencente ao acervo da família.

⁴⁷ Este trecho refere-se a poesia de Casimiro de Abreu (1837-1860) intitulada: Meus oito anos! “Oh! Que saudades que tenho, Da aurora da minha vida. Da minha infância querida, Que os anos não trazem mais!”.

Havia uma que chamava d. Severa, que era severa mesmo. Ela colocava os alunos de castigo, de joelhos no milho ou no sal grosso. Ela dava beliscão chamado belisco de maroto[...]. Mamãe batia na gente de palmatória, sola ou cipó. Aprendi muitas palavras em nagô com minha mãe, pois ela conversava com a gente nesta língua. [...] Gostava muito de brincar de 'bem te o bem te o frade' de roda, de ioiô. Adorava escutar as modinhas de amor, que chamávamos de serenata ou esmola encantada. (CARVALHO, 2006, p. 67).

É interessante notar a forma de aprendizado na época, a rigidez nas escolas assim como em casa. Importante também destacar como D. Cecília se relacionava com os filhos, e percebe-se que o conhecimento adquirido por Luiza durante a infância a auxiliou no seu processo enquanto religiosa, pois a capacidade de falar a língua das divindades foi aprendida no seu cotidiano.

Ao sair da escola, Luiza se dedicou a aprender a costurar. Queria ser datilógrafa ou pianista, sonho difícil de ser realizado naquela condição, lembra que a sua professora havia dito para sua mãe que ela levava jeito para ser professora. (CARVALHO, 2006, p. 63). Talvez essa vontade tenha sido por ela internalizada e projetada para todas as pessoas, suas conhecidas, que tinha certa escolaridade, pois assim ela a eles se referia, 'professor ou professora'. Embora não tenha conseguido frequentar a escola formal, a escola da vida lhe proporcionou um conhecimento invejável, e como se dizia, em linguagem cotidiana, "colocava no bolso" todos aqueles que possuíam os seus diplomas.

Neste capítulo busquei fazer um apanhado da trajetória de Luiza, desde o nascimento até o final da década de vinte, apresentando uma pequena amostra do contexto histórico e social da época na cidade de Cachoeira, além das relações familiares no seu cotidiano.

Capítulo II – A década de trinta: o período divisor de águas na vida de Luiza Franquelina da Rocha.

2.1 – A ida de Luiza Franquelina da Rocha para Salvador.

A década de 1930 foi marcada por eventos que transformaram o cenário político, econômico e cultural no Brasil – a República Nova (1930-1937) e o Estado Novo (1937-1945) – influenciou de modo significativo o Estado da Bahia e demais localidades, a exemplo de Salvador e do Recôncavo. Era o momento de transição política, econômica e social, no Brasil, que havia há cerca de quarenta anos posto fim ao regime escravista e proclamado a tão sonhada república. (FRAGA, 2006).⁴⁸ Ainda com uma forte predominância das oligarquias que dominavam o poder político e econômico do país, embora existisse uma tendência à mobilização e ascensão de novas camadas sociais ao poder. Uma nova ordem estava por vir, a modernização da nação, na sua forma política, estrutural, com nova ordem jurídica. A Bahia, nesse contexto, sofre transformações efetivas, principalmente nas relações políticas e econômicas, com a centralização de poder que, conseqüentemente, provocou a fragilidade nas estruturas regionais e perda de prestígio político. Segundo o historiador Luis Henrique Dias Tavares, “a Revolução de 1930 foi a saída que as classes dominantes no Brasil encontraram para superar a estagnação do sistema oligárquico que lhes servira nos últimos 41 anos” (TAVARES, 2008, p. 380).

Em fins 1927, a jovem Luiza sai de Cachoeira com destino a Salvador. Tinha dezoito anos. Não imaginava os rumos que sua vida tomaria. Veio acompanhada de seu pai com a finalidade de assistir sua tia Maria Felicidade, conhecida como Dadi, que estava hospitalizada e depois se instalou na residência dessa tia que morava na Rua das Flores, no Centro Histórico de Salvador. Este era um dos locais de concentração da população negra, com um denso comércio, após a saída de seus antigos moradores brancos de posse, que haviam se transferido para outras regiões da cidade como Campo

⁴⁸. O autor trata do período que marca a transição do regime escravagista para o regime republicano, ao mesmo tempo em que nos revela as várias situações vivenciadas pelos ex-escravos na sua nova condição de liberto, da reação dos antigos senhores em relação a abolição da escravatura, passando pela instalação da Proclamação da República, num Brasil que não havia conseguido emancipar-se em relação ao antigo regime escravista e oligárquico. FILHO, Walter Fraga, 2006.

Grande, Barra, Vitória, Graça, ficando no local a população com baixo poder aquisitivo, comerciantes, e alguns estrangeiros. A permanência de Luiza em Salvador lhe trouxe sabores e dissabores. É o que veremos a seguir.

Em 1934, após alguns anos morando em Salvador – neste período não se sabe ao certo o tipo de atividades que desempenhava, ou se ainda continuava a morar com a sua tia, como já foi dito anteriormente – Luiza conheceu seu marido Aristóteles Alves de Oliveira, um promissor alfaiate com loja na Rua do Liceu – A Tesoura Baiana. Moraram em vários bairros em Salvador, sempre nas áreas centrais da cidade compreendidas atualmente como o Centro Histórico, Saúde, Barris, Lapa e Largo Dois de Julho. Teve com ele duas filhas. A primeira filha nasceu morta em 1935, após Luiza tomar um susto. Chamaria Maria Benta em homenagem a irmã de seu pai. A segunda nasceu em 27 de julho 1936, chamava-se Eulina, que também faleceu ao completar oito meses, em circunstâncias que serão reveladas mais adiante. Viveram juntos por cerca de dois anos, pois durante a sua segunda gravidez ocorreu a separação.



Fig. 8 – Eulina, segunda filha de Luiza.

Na época em que esteve casada e por seu marido possuir recursos, tinha uma vida tranquila, andava com elegância, como ela dizia: *“Tínhamos uma boa vida, vivendo nos píncaros, nos anéis da fama e eu me vestia muito bem, com luva, chapéu”*. Mas as coisas começaram a mudar. Antes do nascimento de sua segunda filha seu marido a abandonou. Segundo Luiza nos relata *“Meu marido me deixou meses antes de nossa filha nascer. Quando a menina nasceu, ele ainda veio ver a filha, mas no mesmo dia viajou para Ilhéus com outra mulher. Depois de três anos voltou, me pedindo para*

reatarmos, mas eu não o quis mais”.⁴⁹ Foram momentos difíceis e tristes, “nessa época eu fiquei muito magra, pois quase não comia. Fiquei muito triste com a separação e não tinha apetite. Comia apenas mingau, costume que fiquei até hoje” (CARVALHO, 2006, p.91).



Fig. 9 – Aristóteles de Oliveira.⁵⁰

Estando solteira, a partir de 1936, Luiza teve que trabalhar para seu sustento e de sua filha. Trabalhou em uma fábrica de bolsa; no Palace Hotel, marcando lençol; na tipografia João Batista, na Praça Cayrú, no comércio, colando cadernos⁵¹.

⁴⁹ Ao abandonar Luiza, ele viajou para a cidade de Ilhéus com outra mulher, caso esse que se acabou numa tragédia anos depois. Em CARVALHO, 2006, p 91. Em depoimento a Nívea Alves dos Santos, em 04 de junho de 2005.

⁵⁰ Fotografia retirada do Diário da Bahia, sexta feira, 19 de junho de 1942, ao noticiar o crime da Rua dos Ossos, a tentativa de homicídio e o suicídio de Aristóteles Oliveira. Era 1942 quando os jornais anunciavam como manchete “*Tragédia na rua dos ossos. Fracassado nos negócios o alfaiate recorreu ao suicídio, tentando incluir a sócia no plano sinistro*”. O fato é que Aristóteles Alves de Oliveira possuía em sociedade com a professora de corte Adelpina M. de Oliveira, uma alfaiataria de nome Deca, situada à Rua Saldanha da Gama, uma das ruas transversais da Praça da Sé. Fracassado nos negócios, pediu para a sócia um empréstimo para pagamentos das dívidas, obtendo uma resposta negativa. Desesperado atirou contra a mulher. Achando que a tinha matado, o alfaiate atirou na própria cabeça, vindo a falecer. Nesta época Luiza morava na Estrada da Rainha, quando soube da notícia através dos jornais. Segundo ela contava o cortejo fúnebre passou por sua porta em direção ao cemitério das Quintas dos Lázarus, local onde ele foi enterrado.

⁵¹ Essa informação consta em CARVALHO, 2006, p 91. A mesma informação foi encontrada em escrito por Luiza, na sua residência durante o processo dessa pesquisa, anotação foi documentada através de fotografia.

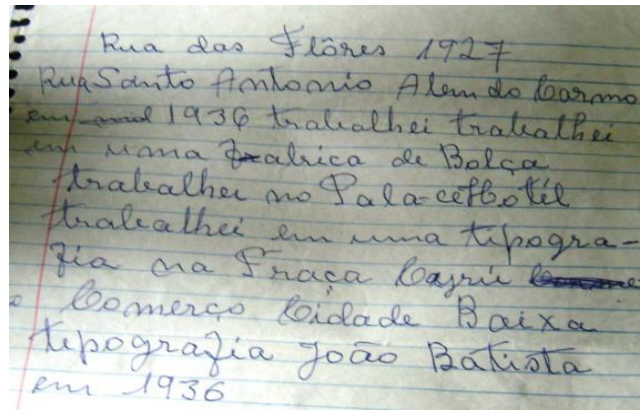


Fig. 10 – Anotações feitas por Luiza Franquelina da Rocha. “Em 1936 trabalhei numa fábrica de bolça, trabalhei no Palace Hotel, trabalhei em uma tipografia na Praça Cayru, no Comércio. Cidade Baixa tipografia João Batista, em 1936”.⁵²

Denominada como Rua das Portas de Santa Luzia, Rua do Palácio, Tira Chapéu, foi popularmente chamada de Portas de São Bento, e finalmente recebeu o nome de Rua Chile. Foi nesse local onde se deram acontecimentos bastante significativos para a vida de Luiza. Nascida para hospedar o poder, foi considerado o local mais charmoso da cidade, a veia mestra do traçado urbano da cidade de Salvador que se modernizava com os bondes, postes de iluminação e novos prédios. Abrigava as lojas mais “chiques”, além de repartições públicas, um comércio intenso com lojas de calçados e vestuário, alfaiatarias, lojas de miudezas, e o primeiro grande hotel erguido em 1932 – O Palace. Este hotel trouxe o glamour para o local, com suas instalações projetadas para abrigar a alta sociedade, era composta por jardim de inverno, um luxuoso restaurante e acomodações.⁵³

Foi neste ambiente que Luiza desempenhou a função de bordadeira de lençóis, após sua separação, como meio de sustentar a si e a filha ainda um bebê. Não se sabe ao certo quanto tempo permaneceu, naquela época o trabalho informal era muito comum, não tendo nenhuma documentação oficial a não ser suas lembranças e anotações sobre esse período como prova da sua passagem por lá.

2.2 – O retorno a Cachoeira e a iniciação no Candomblé.

Em 1937, Luiza e a filha retornam à Cachoeira a pedido dos pais, depois de terem notícia da sua separação. Em carta, D. Cecília dizia “*minha filha, a casa dos pais*”

⁵² Anotação feita de próprio punho por Luiza Franquelina da Rocha encontrada no Humpame Ayono Huntoloji em meio a outros documentos, em abril de 2011.

⁵³ Sobre a Rua Chile ver: FONTES, 2004. OLIVEIRA, 2008.

é abrigo dos filhos.” Nesse momento, segundo Luiza, “*não tinha mais roupa boa, não tinha mais nada bom, só tinha cabelo e bochecha.*”⁵⁴. Era sem dúvida uma situação muito difícil, não somente sob o ponto de vista econômico, mas também social. Para a época, ser uma mulher abandonada e com filho, numa sociedade onde a mulher não tinha conquistado a sua emancipação política e econômica, onde os padrões sociais baseavam-se no patriarcado, sobreviver naquela situação era constrangedor para uma mulher que além de solteira, criaria uma filha sozinha, numa cidade como Salvador. Não foi à toa que, ao ser encontrada com a filha no colo, andando nas imediações do São Bento, foi descrita como pedinte por um conhecido, o Babalorixá Manoel Cerqueira de Amorim (1905-1975), que chegou em Cachoeira e relatou aos seus pais que a mesma estava “*pedindo senhor Deus de joelhos com a cuia de queijo na mão*”⁵⁵. Este Babalorixá viria a ser o seu futuro pai de santo.



Fig. 11 – O Babalorixá Manoel Cerqueira de Amorim.⁵⁶

Após ser abandonada pelo marido não teve mais nenhum relacionamento conjugal. A sua família tinha notícias suas através de cartas, mas não tinham dimensão do estado em que Luiza se encontrava, abalada, triste, sozinha remoendo seu sofrimento. Até ai ela pensava que a mãe já tinha ciência da sua separação. Ela então

⁵⁴ Depoimento de Luiza Franquelina da Rocha, em 04 de Junho de 2005, a Nívea Alves dos Santos.

⁵⁵ Idem referencia acima.

⁵⁶ Fonte: ileaxealaketu.blogspot.com. 9h, 12/06/2013.

foi ao encontro da mãe na Bahiana – Estação Marítima⁵⁷ em Salvador. Luiza negou a informação dada pelo pai de santo à sua mãe, disse que nem saia de casa com vergonha, pois depois de *‘viver nos anéis da fama’* se ver naquela situação, para ela, era humilhante. Tal situação não deveria realmente ser confortável, ela era uma pessoa muito vaidosa no trato com seu corpo, andava sempre arrumada, mesmo estando em casa.

Voltando ao encontro com sua mãe, esta disse que o dito babalorixá acima citado havia falado que ela, Luiza, precisava fazer “uma limpeza”, o que sua mãe para ele respondeu: *‘Eu sou nagô, Miguel é jeje e Luiza com especialidade’*. A resposta de D. Cecília se deve ao fato de Sr. Miguel tratar Luiza com zelo especial em relação aos outros filhos, por ela ter sido a primeira filha, por ele ocupar o cargo de Pejigã na Roça de Ventura, e por ter sido a mesma “suspensa” para Equede nesse mesmo terreiro, conforme relato da própria Luiza, *“em um certo candomblé no Ventura, o Ógun de Maria me pegou pelo braço e me levou para a frente do atabaque, para me suspender para sua Equede. Eu era menina ainda, devia estar com meus 13 anos. Quando a Oyá da mãe de Ogan Caboclo viu, me tirou correndo dos braços de Ógun e disse: Vá procurar outra, porque esta aqui é minha e já tem dono”* (CARVALHO, 2006, p.81).

A resposta dada por D. Cecília não impediu que Luiza fosse levada por seus pais até o terreiro para fazer a consulta e a limpeza. Sr. Nezinho, como era conhecido o pai de santo, tinha uma relação de amizade com a família de Luiza, já que seu pai Sr. Miguel ocupava também um cargo importante no Terreiro Sejá Hundé. A partir daí dá-se início a grande virada na vida de Luiza.

2.3 – A iniciação no Terreiro Ilê Ibecê Alaketu Ogum Megegê.

Ao tratar de estratificação, senioridade e hierarquia, Vivaldo da Costa Lima considera que a filiação nos grupos de candomblé se dá de forma voluntária, determinada por fatores psicossociais e culturais. O candomblé obedece a padrões institucionalizados, permitindo o acesso dos indivíduos aos ritos de iniciação. “o rito de iniciação configura o momento decisivo de integração ao grupo e estabelece uma relação própria da organização social do grupo” (LIMA, 2003, p. 60).

Alegando para D. Cecília que Luiza estava com alguma “coisa” e que necessitava fazer uma “limpeza” – o que a mesma nega, afirmando que não tinha nada –

⁵⁷ Companhia de Navegação Bahiana local onde saia o Vapor para Cachoeira.

foi por ele recolhida e iniciada no ano de 1937, aos 26 anos, na “nação” Ketu, no Terreiro Ilê Ibecê Alaketu Ogum Megegê. Este terreiro está situado na cidade de Muritiba, na localidade dos Portões, no Recôncavo da Bahia, sendo o primeiro terreiro de “nação” Ketu naquela região. Foi iniciada para o orixá Oiá, num barco composto por cinco iaôs e ela foi a fomo do barco, ou seja, a terceira a ser recolhida. Isso indica que quando ela chegou ao terreiro já havia duas mulheres recolhidas, o que refuta a arbitrariedade do pai de santo. Segundo relato da própria Luiza, o barco foi composto por cinco iaôs: Maria, Cosma, Luiza, Marcelina e Alice. Entraram em janeiro de 1937 e retornaram para casa em julho daquele ano. Sobre a iniciação de várias filhas e filhos de santo, nesse terreiro, Dona Galdina Silva⁵⁸ nos relata que:

[...] Na roça, ele botou o barco de minha Mãe Bida (1907-1995). Ele recolheu Livia, a irmã dele, mais Zezinho, depois recolheu Vivi, recolheu Edinho, mais a irmã. Depois recolheu o barco de Ebomi Alice; entrou uma irmã de sangue minha e entrou “essa Gaiacú”, aí de Cachoeira, Luiza. Ela foi do quarto barco dele. Eu sou do quinto (SOUSA, 2005. p. 110).

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

⁵⁸ Galdina Silva (1938-2004), mais conhecida como Mãe Baratinha é fundadora do terreiro Ilê Kaió Alaketu Axé Oxum, situado no Alto do Rosarinho, na cidade de Cachoeira.

Vivaldo da Costa Lima (2003, p.161) ao estudar a Família de Santo nos Candomblés da Bahia, nos traz uma importante contribuição que se refere às relações de parentesco religioso no candomblé. Segundo ele:

[...] Os laços familiares criados no candomblé através da iniciação no santo não são apenas uma série de compromissos ocultos dentro de uma regra mais ou menos estrita [...] são laços muito mais amplos no plano das obrigações recíprocas e muito mais densos no âmbito psicológico das emoções e do sentimento.[...] São laços efetivamente familiares de obediência e disciplina, de proteção e assistência; de gratidão e sanções; de tensões e atritos – tudo isso existe numa família e tudo isso existe no candomblé.

O caso de Luiza é mais complexo e diz respeito ao modo como se deu a sua iniciação e os motivos que ocasionaram a sua saída do Terreiro, por tratar-se de situações muito pessoais e que durante as nossas conversas esses motivos foram apenas insinuados, mas nunca revelados. Isso nos dá lugar a imaginar o que poderia ter acontecido, sem, no entanto elaborar uma afirmativa. Em outro depoimento D. Galdina Silva se expressa referindo-se a Sr. Nezinho: *“Meu pai de santo era horrível, era terrível”* (SOUSA. 2005, p 111). As palavras de D. Galdina só reforçam o que Luiza contava sobre ele: *“era um homem que fazia mandinga, ele pegava um pão, tirava o miolo, botava na boca, se estivesse fazendo uma garoa, a chuva passava. Dentro da sua roça tinha um pé de árvore, onde estava assentado um exu, se acaso chegasse alguém com alguma ‘coisa’, ali mesmo ficava”*.⁵⁹

A iniciação de Luiza nesse terreiro foi traumática e arbitrária. Luiza passou por todos os rituais de iniciação no Ketu – padê, sassanhe, mojuba, panã. Em uma de nossas conversas, quando tive oportunidade de gravar as suas histórias, ela relata sobre sua iniciação, com desconforto, mas ao mesmo tempo ela tinha a necessidade de falar daquele momento, refletido na seguinte frase: *“Mas eu não tinha com quem conversar, a idade foi chegando, eu tinha vontade de ter esse romance”*⁶⁰. Toma a palavra Luiza que narra o desenvolvimento dos fatos:

Chegando na roça, era um dia de festa, festa grande das iabás, da posse de Bida, ela ia receber o cargo. Chega ele na cozinha e diz: olhe Albertina, essa menina tem que fazer uma limpeza, eu vou descer

⁵⁹ Luiza Franquelina da Rocha, em depoimento a Nívea Alves dos Santos, Cachoeira, 04 de junho de 2005.

⁶⁰ Luiza Franquelina da Rocha em depoimento a Nívea Alves dos Santos, Cachoeira, 04 de junho de 2005.

*novamente, quando eu voltar é pra fazer o trabalho dela. Quando ele retornou foi à noite. Eu cansada me deram uma esteira, me deitei. Quando é de manhã, procuro minha filha, não encontro, ele tinha trazido minha filha dos Portões e entregue a mamãe: eu chorando e ele me chamando de agorenta. **Hoje é comum uma pessoa sair de sua roça de candomblé e ir para outra, mas naquele tempo as coisas não eram assim. Quando isso acontecia, era por um bom motivo.** Permaneci no Ketu durante os anos de 1937 e 1938, em 1939 deixei de fazer parte dessa roça. Enquanto estive recolhida, fazendo o santo, minha filha faleceu, em 27 de março de 1937. Viveu apenas oito meses. Iria se chamar Eulina e nem chegou a ser batizada. Não vi minha filha ser enterrada, quem fez o enterro foram os futuros padrinhos, meu irmão Aurino e minha prima. Naquele tempo, quando criança pequena morria era costume ser enterrada vestida de Nossa Senhora da Conceição e assim foi com minha querida filha. Depois que fiz o santo, voltei para Salvador. Agora estava sozinha, sem marido e sem filha. Quando cheguei em Salvador, fui direto para o Mercado Modelo comprar feijão fradinho e dendê. Obedeci a ordem do Orixá, que determinou que eu devia vender acarajé. Meu primeiro ponto foi na Igreja da Ajuda e depois fui para a Misericórdia, em frente ao Fórum. (CARVALHO, 2006, p. 92).⁶¹*

Várias situações durante esse processo proporcionaram mágoa e um grande desencanto para Luiza, tanto moral como afetiva, a forma arbitrária como se deu o seu recolhimento, o trato a ela dispensado e a principal delas, sob o ponto de vista afetivo, que foi a perda da filha Eulina, durante a sua iniciação. Segundo Luiza “*não teve um minuto, só o que teve foi lágrimas*”. As palavras do pai de santo durante sua feitura indicam a situação pela qual Luiza passou, “*é aqui que filho chora e mãe não vê. Tô fazendo o santo, tô fazendo o santo, se falar, vai morrer. Ai, as xeretas que dormiam com ele, disse: meu pai não é mole*”.⁶² Interessante notar que apesar de ter sofrido infortúnios e decepções durante o seu processo de iniciação ainda assim a convicção e o respeito pelo comprometimento assumido diante da divindade para a qual foi iniciada foram mantidos, embora suas mágoas tenham persistido pelo resto de sua existência. Refiro-me não somente à perda da filha, mas a todos os eventos que se sucederam durante e após a sua saída do dito terreiro. Este é um ponto crucial para entender a trajetória de Luiza enquanto iniciada no candomblé até chegar à sacerdotisa da nação jeje mahi. Creio que ao enfatizar o trecho de sua fala na citação acima, é porque houve no decorrer dos anos uma mudança de mentalidade dos praticantes do candomblé, ao

⁶¹ Este mesmo depoimento foi dado também a Nívea Alves dos Santos: Cachoeira no dia 4 de junho de 2005.

⁶² Depoimento de Luiza Franquelina da Rocha e Nívea Alves dos Santos, em Cachoeira no dia 04 de junho de 2005.

mesmo tempo em que expressa o pensamento de Luiza em relação a essas mudanças. Hoje, os filhos de santo têm como se defender desse tipo de investida dos pais e mães de santo, naquela época, além da vergonha em se expor, não se tinha o direito de proteção adquirido por lei. Em relação a Luiza, ela enquanto mulher vivendo numa época ainda com resquícios coloniais e em uma sociedade machista, onde lhe era negada a voz, não havia muitas opções. Não somente isso, mas o que essa narrativa reforça, principalmente, é o modo como o pai de santo conduziu um momento tão importante, como a iniciação. A forma autoritária e equivocada demonstra falta de escrúpulos e exacerbação de poder.

No candomblé, um dos principais momentos para a efetivação da iniciação é quando se dá a “caída do santo”, ou seja, o momento em que a divindade incorporada no corpo do indivíduo sinaliza o seu querer ser iniciado juntamente com o seu filho, que, ao ser recolhido, se tornará um iaô. Para Leite (2008, p. 87), tendo como referência o pensamento iorubá, a “iniciação, sobretudo as fases de reclusão, é um fato social de grande significado individual e coletivo. Individual, porque permite ao iniciado a integração formal na sociedade com seus direitos e deveres [...] e coletivo, porque a sociedade é a única instância onde se organizam as transformações do homem [...]”. Ao alegar para D. Cecília que Luiza estava com problemas espirituais e que deveria ser tratada no seu terreiro, Sr. Nezinho, de forma arbitrária, a transformou numa filha de santo. Sentimentos escusos pareciam estar nos planos deste pai de santo.

Notícias de jornais da época nos dão conta das atitudes de pais de santo que mantinham filhas de santo presas no roncó, onde eram maltratadas, seduzidas e por vezes abusadas⁶³. Não estou aqui afirmando ser este o caso, mas a partir do depoimento de D. Galdina Silva, sobre quando Sr. Nezinho chegou em Muritiba para abrir o terreiro, pode-se imaginar ou mesmo deduzir o tipo de comportamento que ele mantinha com as filhas de santo. Segundo ela contava: *“ele era moderno, moreno, bonitão, então criou aquela coisa assim, como Pai de santo. Porque ele era bonito e aquelas mocinhas tudo*

⁶³ Jornal A Tarde, 06 de maio de 1936. Uma estranha história de feitiçaria. A jovem senhora, atraída ao antro, sofreu ali atrozes suplícios. Pai Congo ou José Hilário.

Jornal A Tarde, 24 de outubro de 1939. Morte misteriosa de uma filha de santo. Curandeiro – Francisco, Ipirá.

Jornal A Tarde, 07 de junho de 1940. Surra de cansação para expulsar o diabo do corpo. A paciente morreu antes de terminar o tratamento. Josine a curandeira. Vila de Itacurussu.

Jornal Estado da Bahia, 14 de março de 1939, p. 6. Pae de santo perverso furou o rosto da professora.

Jornal Estado da Bahia, 31 de março de 1940. O pai de santo envenenou a professora.

Jornal Estado da Bahia, 04 de abril de 1934. A vítima da macumba. O Pai de santo quis conquista à força.

queria ser filha de santo dele. Ele muito garanhão, namorava muito” (SOUSA, 2005, p.109). Diante dessa situação podemos pensar que uma recusa a suas investidas, pode ter sido considerada uma ofensa para um homem que se considerava um “*poderoso galanteador*”.

Sabe-se também das várias histórias de iaôs que se recolheram acompanhadas de seus filhos e que lá permaneceram durante os rituais, principalmente quando ainda estavam na tenra idade, como era o caso da filha de Luiza. Portanto, não existia uma justificativa para o afastamento de sua filha, senão esta ser considerada pelo pai de santo, um empecilho para as suas abordagens, acredito que esta foi a razão do afastamento da menina durante o processo de iniciação. Nada é conclusivo, apenas suposições, já que Luiza nunca se referiu de modo claro, ao que lhe causou tanta revolta. Sabe-se que na época era muito jovem como já foi dito e muito bonita. Em conversa informal, ela nos disse que Sr. Miguel ficou sabendo do que se passava com ela enquanto esteve recolhida, tentou tira-la de dentro do roncó, mas ao chegar próximo ao terreiro se perdeu no meio do caminho. Segundo ela, o pai de santo ficou sabendo da investida de Sr. Miguel e preparou o caminho. Compreendo que esta é uma forma de amenizar a culpa do pai em relação a sua omissão, ao saber do que se passava com a filha e não ter tomado nenhuma atitude. Ao mesmo tempo em que Luiza reforça com essa justificativa o poder de feiticeiro atribuído ao pai de santo.

Durante o período em que estive no terreiro, de 1937 a 1939, o pai de santo recolheu outro barco de iaô, quando na oportunidade ela foi mãe pequena de duas iniciadas. As divergências começaram, segundo ela, quando o pai de santo viu a *qualidade* de Oiá para a qual havia sido iniciada, outra justificativa para o comportamento do pai de santo em relação a ela. Embora Luiza atribuísse as diferenças existentes entre ela e o pai de santo como sendo uma “*inveja*” do mesmo em relação ao seu orixá, e por isso passou a persegui-la, desconfio que outras questões possam estar subliminares aos fatos, além da disputa por poder religioso. As divergências envolvendo Luiza e o pai de santo se acentuaram, o que resultou na ruptura com o Terreiro e consequentemente com o pai de santo.

Após a sua iniciação, Luiza retorna a Salvador. Para cumprimento das obrigações pós iniciação, lhe foi designada, como a toda iaô de Iansã, naquela época, a venda de acarajé. O acarajé é um dos alimentos votivos de Oiá que, frito no azeite de dendê, adquire a cor vermelha, insígnia dessa divindade, que, aliás, também tem o domínio sobre o fogo, os ventos e tempestades.

Parés fala dessa venda de alimentos nas ruas praticada pelas iaôs de “memória da escravidão”, na medida em que reproduz o mesmo comportamento das cativas e libertas africanas no período colonial. Essa memória também se expressa em algumas práticas rituais mantidas nos terreiros de candomblé, como a “compra da iaô”, um dos rituais praticados no final da iniciação que evoca um leilão. Depois dessa cerimônia “a noviça ficava a viver e trabalhar para aquela pessoa que a “comprava no santo”. Só com o seu consentimento podia ser libertada da sua condição servil [...] ela mesma por meio da sua força de trabalho ou habilidades de negociação, ficava responsável por sua emancipação” (PARES, 2012, p. 138).

Segundo Luiza quando o iaô saía da camarinha e estava para ir para casa, a mãe de santo ou pai de santo chamava o vodum e perguntava o que a filha iria fazer, e cada um respondia de acordo as suas atribuições; era amendoim cozido, cocada, acarajé, rolete de cana, mingau. O resultado da venda era dividido com a mãe de santo ou pai de santo. Do dinheiro da primeira venda era retirado 500 réis que era colocado no canto da mala do iaô que ficava guardado para o resto da vida.⁶⁴

Entre as atividades para se resgatar, as iniciadas recorriam à venda de acarajé e outros quitutes, nas ruas. Sobre a prática da venda de acarajé, já no século XIX existia a ocorrência na Bahia e especificamente em Salvador, nos diversos pontos da cidade onde podiam ser encontradas mulheres negras escravas e libertas, de tabuleiro ou ‘ganhadeiras’ que faziam dessa atividade de ganho seu sustento, ocupando lugar de destaque no mercado de trabalho urbano. Esse tipo de atividade, ocorrida em África e para cá transportada em decorrência do tráfico, tornou-se uma referencia da mulher negra por tratar-se de uma atividade essencialmente feminina, como forma de garantir a elas um status social e cultural, haja visto que foi através do ganho no tabuleiro que muitas mulheres alcançaram sua liberdade e status na sociedade escravista, embora esse tipo de atividade nem sempre se mostrou lícita aos olhos das autoridades. Segundo a historiadora Cecília Soares (2006, p.74), “as atividades desempenhadas pelas ganhadeiras não eram bem vistas pelas autoridades que, por vezes, procuravam organizar e controlar esse tipo de atividade, causando muitos embates entre as ganhadeiras e autoridades públicas”.

Como dito, em 1939, Luiza deixou de fazer parte do terreiro de pai Nezinho. Tal iniciativa lhe custou muito caro, pois a partir de então se viu, segundo ela, perseguida e

⁶⁴ Gayaku Luiza em depoimento a Nívea Santos em junho de 2005.

enfeitada. Foi um longo período, entre 1939 até 1945, em que esteve sob a influência dos feitiços, que segundo ela foram enviados pelo pai de santo. A perseguição não cessou até a sua segunda iniciação no terreiro Zoogodô Bogum Malê Hundó, de nação jeje mahi, situado em Salvador. Sobre isso falaremos mais adiante.

2.4 – O que é que a baiana tem? A imagem de Luiza: da Rua da Misericórdia para o mundo.

Luiza foi uma dessas mulheres ganhadeiras que cruzava a Rua Chile com o seu tabuleiro para vender acarajé em frente ao Fórum da Rua da Misericórdia. Foi no cenário da Rua Chile e suas imediações que se deu um dos grandes encontros da vida de Luiza, quando, segundo ela, foi projetada para o mundo através da sua imagem e da música de Dorival Caymmi, “*O que é que a baiana tem?*”. Nesta época, ela já havia sido iniciada no candomblé e cumpria, como parte de suas obrigações, a tarefa de vender acarajé. Com o seu tabuleiro, ela se dirigia todos os dias, exceto às sexta feira, para comercializar os quitutes em frente ao antigo fórum da Rua da Misericórdia. Ela, assim como outras mulheres negras no início do século XX, era componente da paisagem de Salvador. Eram personagens urbanas, mulheres de tabuleiros, mantenedoras de si e de suas famílias, que estavam vinculadas aos terreiros de Candomblé e que vendiam seus quitutes, acarajés, cocadas, amendoim, acaçá, pelas ruas da cidade. Dessa prática, como já foi dito, resultava também o pagamento de suas obrigações junto às suas divindades após as iniciações.

A partir desse episódio, Luiza se tornaria, conforme reza a legada do cartão postal que resultou desse encontro, o símbolo da mulata do acarajé. Segundo ela contava, no dia 28 de março de 1938 foi ao casamento de seu irmão Aurino Rodrigues da Rocha, no Fórum da Misericórdia.⁶⁵ Estava vestida com a indumentária de baiana, com camisa de crioula, anágua, saia rodada, chinelo enfeitado com arminho, lenço na cabeça, com suas pulseiras e contas, toda à caráter.

Na semana seguinte ao casamento, um homem, supostamente Caymmi, chegou ao ponto onde ela vendia acarajé, acompanhado de uma mulher que ela supunha ser

⁶⁵Esta data é contestada por Regina Maria da Rocha, sobrinha de Luiza Franquelina da Rocha, que afirma que seus pais casaram no dia 7 de maio de 1938. Durante a pesquisa foram feitas buscas na Igreja da Vitória, onde se casaram no religioso, na Cúria Metropolitana, e no cartório de ofício para onde informaram terem sido transferidos os documentos do antigo Fórum, mas nenhum documento foi encontrado e a família não localizou a certidão de casamento dos pais, ambos falecidos.

Carmen Miranda, pedindo para fotografa-la. Em princípio, o pedido foi por ela negado, alegando que existiam outras baianas no local e que certamente poderiam ser fotografadas. Passadas algumas semanas, porém, a sua foto, em formato de postal, era vendida a 2 mil réis, em alguns pontos como no Mercado Modelo em Salvador, mas também no Rio de Janeiro, de onde seu irmão Eugenio trouxe um exemplar.⁶⁶

Durante a pesquisa, Lisa Castillo me passou cópias de duas fotografias com melhor definição do que a que tínhamos anteriormente (ver figuras 12 e 15). Pode ser notado que as fotografias foram feitas em um estúdio, ou em algum outro ambiente fechado, que não consegui identificar. Verificando com maior atenção o seu depoimento, Luiza fala de dois lugares onde foi levada pelas pessoas que a fotografaram – o Palace Hotel e o Palácio do Governo.⁶⁷ O Palace Hotel encontra-se fechado já há alguns anos, e o Palácio do Governo a que ela se refere é o Palácio Rio Branco, localizado na Praça Municipal. Não consegui localizar o recinto onde possivelmente a fotografia possa ter sido tirada, o que reforça a ideia da fotografia ter sido feita em um dos diversos estúdios que existiam à época, já que é possível ver com nitidez alguns detalhes na pintura da parede.

No ano de 1939, Carmem Miranda gravou a música, com letra de Dorival Caymmi, ‘*O que é que a baiana tem*’, que se tornou um grande sucesso projetando Caymmi para um reconhecimento, inclusive internacional. Coincidência ou não, a letra da música descreve como Luiza estava trajada naquele dia:

*O que é que a baiana tem?
Tem torço de seda, tem! Tem brincos de ouro, tem! Corrente de ouro tem!
Tem pano da costa, tem! Tem bata rendada, tem! Pulseira de ouro tem!
Tem saia engomada, tem! Sandália enfeitada tem! Tem graça como
ninguém... Como ela requebra bem... Quando você se requebrar caia por
cima de mim...(MARIANO, 2009, p.239).*

⁶⁶ Existe no Museu Tempostal em Salvador, um exemplar do postal que foi comercializado com a imagem de Luiza no tabuleiro, reproduzido a partir da imagem da fotografia feita em estúdio.

⁶⁷ Depoimento ao historiador Manuel Passos no ano de 2004, em Cachoeira.



Fig. 12 – Fotografia de Luiza Franquelina da Rocha como baiana de tabuleiro, em 1937.⁶⁸

Dias depois do suposto encontro com Luiza, em 1º de abril de 1938, Caymmi embarcava para o Rio de Janeiro, no navio de nome Itaipe. Viajou de terceira classe, aportado em 4 de abril de 1938 para ali estabelecer morada.⁶⁹

A história do encontro com Caymmi manteve-se no repertório de Luiza por toda sua existência. Ela orgulhava-se desse evento, repetindo-o e reafirmando-o. Eu, particularmente, ouvi essa história durante os quase vinte anos de convivência com ela, mas outras pessoas já tinham notícia desse fato bem antes de mim. Segundo Halbwachs “[...] A lembrança é a sobrevivência do passado. O passado, conservando-se no espírito de cada ser humano, aflora à consciência na forma de imagens-lembrança [...] lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado” (BOSI, 1979, p. 15). A história contada por Luiza sempre se repetia na sua essência, era sempre o mesmo modelo inicial, por isso era convincente.

Mas isso não quer dizer que ela seja verdadeira na sua totalidade, me refiro principalmente aos personagens que ela evoca como autores da fotografia. Isso porque, naquela época, outras duas figuras importantes no cenário intelectual transitavam pelas ruas de Salvador: Edison Carneiro e Ruth Landes. Trata-se apenas de uma hipótese, mas

⁶⁸ Esta fotografia faz parte do acervo do Ruth Landes Papers no Arquivo Nacional de Antropologia, nos Estados Unidos, e pertence ao colecionador Aparecido Salatine. Agradeço a Lisa Earl Castillo por alertar sobre sua existência e ceder cópia da mesma.

⁶⁹ “Dorival Caymmi nasceu em 30 de abril de 1914, na Rua do Bangala, bairro da Mouraria, em Salvador. Foi o segundo filho de Durval Henrique Caymmi e Aurelina Soares Caymmi. Seu primeiro emprego foi em 1930 no Jornal O Imparcial. Em 1º de abril de 1938, embarca para o Rio de Janeiro no navio costeira Itaipe, viajou de 3ª classe. Chegou ao Rio de Janeiro em 4 de abril de 1938. Em 1939, lança com Carmen Miranda, ‘O que é que a baiana tem?’, seu primeiro grande sucesso. Grava o seu primeiro disco solo como cantor (Rainha do Mar e Promessa de Pescador)” (BARBOSA; ALENCAR, 1985, p. 25).

acho relevante pensar na possibilidade de serem eles dois os protagonistas do encontro e talvez os que possibilitaram a sessão no estúdio fotográfico, cabendo a Caymmi a inspiração ao ver a fotografia. Carneiro e Landes estavam fazendo suas pesquisas sobre o candomblé em Salvador. A fotografia que foi transformada em postal, e que supostamente inspirou Caymmi a escrever a letra da música “O que é que a baiana tem?”, faz parte do acervo do Ruth Landes Papers no Arquivo Nacional de Antropologia nos Estados Unidos. Claro que Luiza não tinha noção, naquela época, de quem eram as pessoas que a fotografaram, e, por este motivo, fazer referencia a Dorival Caymmi e Carmen Miranda seria uma forma de valorizar a sua imagem e dar veracidade a sua história. Nesse sentido, é importante refletir que “[...] os acontecimentos memorizados não se integram em um sentido” (CANDAUI, 2012, p. 62). Esse acontecimento se inscreve no presente “à medida que as lembranças podem ser dotadas de um sentimento e vinculadas ao presente que a memória humana funciona, apoiando-se sobre a imaginação” (CANDAUI, 2012, p. 62).

Luiza nunca teve a oportunidade de encontrar-se com aquele que, segundo ela, se utilizou da sua imagem, mas ela tentou falar com ele pelo telefone uma vez, pouco antes de falecer. Nessa ocasião, ele não teria sido muito receptivo. Segundo Luiza o seu diálogo com Caymmi se deu da seguinte forma: “*Olhe! A baiana de 38 ainda está viva*”. Ele disse: “*quem?*” – “*A do acarajé*”. Ele bateu o telefone”.⁷⁰ Isso causou uma frustração em Luiza que durante anos alimentou a ideia de ter sido fotografada por Dorival Caymmi. Uma anotação feita do próprio punho, encontrada em meio a algumas correspondências, demonstra o cuidado dela para não esquecer desse acontecimento. Diz o seguinte: “*a modinha o que qui a bahiana tem dedicado a gaiácu Luiza foi gravada e cantada a 24 de junho 1938*”.

⁷⁰ Depoimento de Luiza Franquelina da Rocha ao historiador Manuel Passos, em 2004.

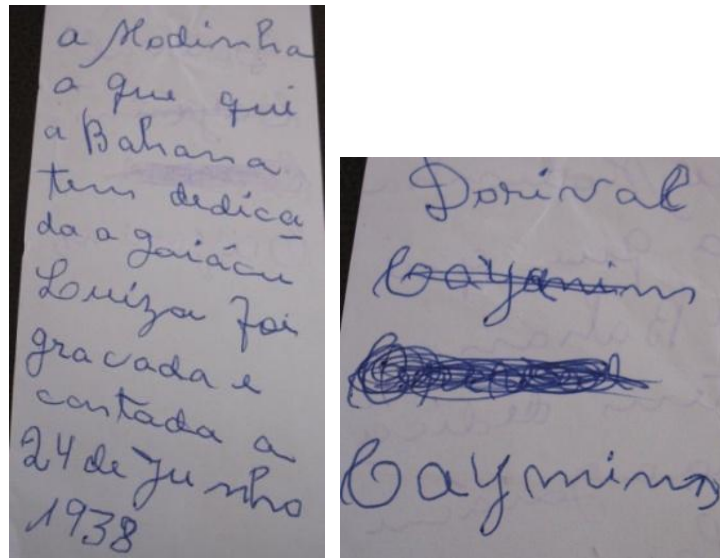


Fig. 13 – Anotações feitas por Luiza Franquelina da Rocha sobre a música de Caymmi.⁷¹

Muitos anos se passaram, as personagens envolvidas nessa história já não estão entre nós. Podemos supor que, se foi realmente Caymmi quem a fotografou, ele talvez não lembrasse ou não acreditasse na possibilidade de reencontrar aquela baiana depois de tantos anos. A outra possibilidade é que ele não fosse o autor da fotografia. Isso se justifica por varias circunstancias.

A primeira refere-se ao desencontro de informações em relação à data da realização do casamento e a data em que ela foi fotografada. A segunda é o fato de que, em 1938, Caymmi não conhecia Carmem Miranda e, portanto, não poderiam estar juntos nesse evento. Eles somente se conheceram no ano de 1939, quando Caymmi já estava morando no Rio de Janeiro, e a música ‘*O que é que a baiana tem?*’ foi gravada. Alternativamente, podemos supor uma falha de memória em relação a data em que ela foi fotografada. Como demonstra a anotação acima, Luiza enfatiza a data como sendo 24 de junho de 1938, mas a música só foi lançada em 1939. Para Candau (2012, p. 62) é importante percebermos que “no processo de mobilização memorial, necessária a toda consciência de si, a lembrança não é a imagem fiel da coisa lembrada, mas outra coisa, plena de toda a complexidade do sujeito e de sua trajetória de vida. [...] a consciência da duração entre o momento da rememoração e o acontecimento recordado é flutuante e aproximativa”.

O que é mais provável é que a sua imagem servisse para inspirar Caymmi a compor a música que o projetou como compositor para o mundo⁷². Luiza sentia-se

⁷¹ Arquivo Pessoal Luiza Franquelina da Rocha, Terreiro Humpame Ayono Huntologi, Cachoeira.

orgulhosa desse fato e a história, contada com riqueza de detalhes, tornou-se uma das mais importantes lembranças da sua trajetória. O imaginário em torno da música de Caymmi passou a ser uma verdade para Luiza. Aquele dia nunca mais saiu da sua cabeça. Questionar a veracidade desse evento se tornaria por em dúvida a existência da própria Luiza, haja visto a importância e o significado desse fato para ela. Quem a ouviu contar essa história certamente nunca questionou a sua veracidade.

Ao escrever a apresentação do livro *Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos*, de Ecléia Bosi (1979, p. 21), Marilena Chauí coloca que:

[...] O vínculo com outra época, a consciência de ter suportado, compreendido muita coisa, traz para o ancião alegria e uma ocasião de mostrar sua competência. Sua vida ganha uma finalidade de encontrar ouvidos atentos, ressonância. [...] A conversa evocativa de um velho é sempre uma experiência profunda.

Para Beatriz Sarlo (2007, p. 25):

a narração inscreve a experiência numa temporalidade que não é a de acontecer (ameaçado desde seu próprio começo pela passagem do tempo e pelo irrepitível), mas a de sua lembrança. A narração também funda uma temporalidade, que a cada repetição e a cada variante torna a se atualizar.

O evento da fotografia aconteceu justamente num período em que Luiza passava por um processo difícil da sua vida: a separação do marido, a iniciação e a perda da sua filha. Assim, podemos pensar que a narrativa constitui uma tentativa de valorização de sua imagem enquanto mulher, e enquanto pessoa, num momento de baixa auto estima, em consequência dos acontecimentos assinalados. A reprodução dessa história seria uma forma de reiterar essa auto-afirmação. Como diria Candau (2012, p. 99) “a lembrança da experiência individual resulta, assim, de um processo de seleção mnemônica e simbólica de certos fatos reais ou imaginários – qualificados de acontecimentos – que presidem a organização cognitiva da experiência temporal”.

Importante destacar que a música de Caymmi foi exportada para fora do Brasil e para os Estados Unidos, onde Carmen Miranda, uma mulher branca, estrangeira, se

⁷² Sobre o traje da baiana e a relação com a letra da música de Caymmi a autora nos informa que “além de todas as características das peças do traje da baiana, um elemento citado como muito importante neste modo baiano de vestir é o cuidado com os detalhes. Não basta usar a bata, a saia, a sandália, é preciso acrescentar elementos a essas peças, engoma-las, enfeitá-las, bordá-las. Caymmi descreve minuciosamente como deve ser essa indumentária. Como o samba, o comentado traje da baiana assume ares de emblema” (MARIANO, 2009, p 74 e 239).

travestiu de baiana totalmente estilizada, com arranjos de frutas na cabeça, e lá fez o seu sucesso, como a ‘baiana tipo exportação’, para americano ver. Enquanto que, no Brasil, a figura de Luiza representou, para a época, a figura da ‘mulata do acarajé’.⁷³

2.5 – De “mulata do acarajé” a emblema da “baianidade”.

Em 08 de março de 1939, o jornal A Tarde publicou a imagem de Luiza Franquelina da Rocha, diante do seu tabuleiro, trajada de baiana, como exemplo da “mulata do acarajé” e símbolo da identidade nacional, já que, naquele momento, as elites buscavam a realização de um projeto civilizatório que embranquecesse, não somente a Bahia, mas todo o espaço do território brasileiro marcado pela presença negra.

Transcrevo a notícia do jornal A Tarde que acompanhava a imagem (figura 14):

*Acarajé, é, é,... bem feito. Já são poucas as vendedoras do gostoso quitute. Da negra africana além do seu trabalho constructivo, a mais gostosa de todas as cozinhas, graças a ella, que deixou de ser negra para ser bahiana...de saias, de torço, pano-da-costa, pescoço e braços enfeitados de ouro, chinelinhas bordadas, nas pontas dos pés, passou a ser a figura clássica, tipicamente nossa, glorificada nos sambas, levada a todos os cantos pela máquina photographica, baiana do tabuleiro, mãos negras creadoras de extranhos, que enche o silêncio.*⁷⁴

⁷³ Jornal A Tarde, quarta feira, 8 de março de 1939, p 2.

⁷⁴ Jornal A Tarde, quarta feira, 8 de março de 1939, p 2.



Fig. 14 – Fotografia de Luiza Franquelina da Rocha como baiana do tabuleiro.⁷⁵

Analisando lado a lado a música de Caymmi e o anúncio jornalístico acima, destacam-se três elementos importantes que dizem respeito à questão de gênero, raça, e identidade regional. O primeiro, diz respeito à composição da letra e a forte evidência de gênero contida na mesma, principalmente a última estrofe – *quando você se requebrar caia por cima de mim*. Esta frase tem uma forte conotação de apelação a representação da baiana como símbolo sexual, resquícios de uma sociedade patriarcal, onde a mulher, principalmente a negra, era considerada objeto de prazer. O segundo elemento diz respeito à questão de raça e identidade regional. A frase “*deixou de ser negra para ser bahiana*” sinaliza, na cabeça do jornalista, a mudança da condição da mulher negra que, a partir da sua inserção no mercado de trabalho, e em sintonia com a valorização da mestiçagem, passou a ser reconhecida como marca identitária da Bahia. Emancipou a negra baiana de tabuleiro, transformando-se numa mulher embranquecida, condição aceita pela sociedade. Essa ideologia reforça a suposta existência de uma democracia racial e a inserção da mulher negra numa sociedade de classe, além de marcar o regionalismo, ao deixar de ser negra para ser uma baiana. Assim, as mulheres negras conseguiram manter-se no comércio, contribuindo de forma significativa para a economia de Salvador, além de se destacar como representantes da baianidade ou da

⁷⁵. A Tarde, em 08 de março de 1939. Esta mesma fotografia em formato de postal compõe o acervo do Museu Tempostal.

identidade baiana. Segundo Agnes Mariano (2009, p. 14), a “baianidade é um projeto coletivo, uma utopia, que deseja cordialidade, comunhão e democracia racial”. Naquele momento político e social, os discursos sobre as relações raciais, a afirmação da identidade nacional e o candomblé eram notícia das páginas dos jornais na época⁷⁶.

Entre 1936 e 1938, chegaram à Bahia os primeiros pesquisadores norte americanos, inaugurando uma cooperação entre instituições universitárias daquele país e do Brasil, envolvendo o Museu Nacional e a Columbia University. Dentre esses pesquisadores destaca-se Donald Pierson (1900-1995) e Ruth Landes (1908-1991). Landes escreveu sobre o cotidiano da mulher negra em Salvador, usando o espaço dos terreiros de Candomblé. Além de precisar a preponderância e o prestígio social das sacerdotisas, relatou com estilo e respeito a intimidade de seus adeptos, seus conflitos, destacando a questão de gênero que até aquele momento não havia sido pauta de discussões (LANDES, 2002). Donald Pierson procurou entender as relações raciais na Bahia acreditando na brandura da escravidão brasileira, convencido de que aqui não havia, como nos Estados Unidos, problemas raciais. Ele analisava a ascensão social a partir dos laços de parentesco, da transição da sociedade rural e agrícola para a industrialização. Para Donald Pierson, no Brasil, a situação de prestígio nas relações sociais era determinante para a definição da cor dos indivíduos. Segundo ele, a cor seria um dos critérios que demarca a posição social do indivíduo na sociedade brasileira (PIERSON, 1967).

Pierson (1967, p. 283) ao escrever sobre a baiana, diz que esta é a:

[...] portadora típica da vestimenta baiana, era uma mulher preta alta, graciosa, de físico notável, andar seguro, fisionomia inteligente e jovial. Era conhecida por baiana. As baianas eram dignas de serem vistas em nossas festas, com seus costumes resplandecentes, seus braços meio cobertos por pulseiras de ouro ou prata, seus brincos de diamantes, seus colares de ouro dos quais pendiam

⁷⁶ Jornal *A Tarde*, 8 de agosto de 1936: A turma do ‘afoché’ estava mesmo alucinante- mas a polícia chegou e o brinquedo acabou; Jornal *A Tarde* 28 de novembro de 1936: Era um despacho completo. Da galinha preta à farofa amarela – e a criada contou tudo na delegacia; Jornal *A Tarde* 21 de agosto de 1937: O batuque ia quente no Terreiro de Mãe Virginia, mas na hora do pau o caboclo ‘Eru’ abandonou o aparelho. Jornal *A Tarde*, 25 de agosto de 1937: Reunião do ‘Conselho Africano na Bahia’ Os terreiros baianos controlados pelo Conselho. Jornal *Estado da Bahia*, 5 de janeiro de 1938: Era a mais popular Mãe de Santo da Bahia. O falecimento de Aninha, chefe do maior terreiro do Brasil. Mais de 2.000 pessoas no enterramento da ‘bondosa Aninha’. Jornal *Estado da Bahia*, 5 de julho de 1938: Há 100 candomblés na Bahia congregando cerca de 60.000 pessoas. A grande força interior das religiões africanas. É ou não ilegal o funcionamento dos Candomblés? Jornal *Estado da Bahia*, 26 de outubro de 1936: O culto da natureza entre os negros Bantus. Candomblé de Ciríaco, Cabula. Reportagem de Edison Carneiro com Donald Pierson que estava na Bahia.

cruzes, figas e medalhas do Carmo, elas dominavam completamente nossas festas religiosas [...] Eram mulheres que mantinham pequenas barracas nos mercados, que vendiam nas ruas, proprietárias de quitandas, antigas escravas e jovens mulatas, que tenham vindo para virar a cabeça dos velhos conquistadores. (grifo meu).

Pierson, nessa citação, reforça o estereótipo atribuído as mulheres negras como meras serviçais e mucamas, pensamento construído ainda no período escravagista e colonial, que se mantém ainda vigente na sociedade brasileira, e que conserva os resquícios patriarcais, elegendo a mulata como mulher ideal para “uniões afetivas” (grifo meu).



Fig. 15 – Luiza Franquelina da Rocha⁷⁷

Nesse momento Gilberto Freyre (1900-1987) estava difundindo também suas ideias positivas sobre a mestiçagem. Na sua obra, *Casa Grande e Senzala*⁷⁸, ele destaca o pensamento da sociedade colonial e pós-colonial sobre as relações raciais estabelecidas pela sociedade brasileira. Freyre propõe uma visão “amistosa” das

⁷⁷ Esta fotografia faz parte do acervo do Ruth Landes Papers, Arquivo Nacional de Antropologia, Estados Unidos, e pertence ao colecionador Aparecido Salatine. Agradeço a Lisa Earl Castillo por ceder copia da mesma.

⁷⁸ A obra *Casa Grande e Senzala* foi publicado em 1933, com caráter etnográfico, sendo pioneira no debate sobre as relações raciais no Brasil.

relações entre os senhores e seus escravos, o que, segundo ele, teria favorecido o cruzamento sexual entre homens portugueses e mulheres africanas e, assim, a mestiçagem do país. Esse pensamento contribuiu, na década de 1930, para a construção da ideologia da mestiçagem, com suas consequências para o trato da população negra e mestiça no Brasil pós-escravidão. Freyre defendia, a miscigenação como solução para a questão racial no Brasil. Para Guimarães (2006, p.276):

[...] simbolicamente o ideal modernista de uma nação mestiça foi absorvida pelo Estado brasileiro e as manifestações simbólicas dos negros brasileiros foram reconhecidas como cultura afro-brasileira. Por sua vez a ideologia política da democracia racial, como pacto social, foi predominantemente o trabalhismo, como uma tendência ainda da primeira república.

Importante salientar que a imagem de Luiza como a “mulata do acarajé” resultou na sua promoção como emblema de *mulatice* – símbolo da baianidade, símbolo de uma sociedade mestiça, símbolo da solução para o “problema” racial no Brasil. Assim, a produção do cartão postal deve ser entendida no contexto mais amplo de um momento de construção da identidade nacional brasileira, quando a mulata passa a ser “a figura clássica, tipicamente nossa”.

Cabe notar que, naqueles anos, dois outros importantes eventos marcaram o debate em torno dos estudos afro-brasileiros. O primeiro, em 1934, foi a realização do I Congresso Afro-Brasileiro, organizado, no Recife, por Gilberto Freyre. Em decorrência do caráter científico e o nível dos trabalhos apresentados, Gilberto Freyre garante que o Congresso deu um novo feitiço e um novo saber aos estudos afro-brasileiros. Em 1937 foi realizado, em Salvador, o II Congresso Afro-Brasileiro⁷⁹, no Instituto Histórico e Geográfico da Bahia, organizado por Edison Carneiro. Numa perspectiva mais abrangente que o de 1934, este segundo congresso incorporava nas discussões, a religiosidade afro-brasileira, incluindo a participação, além de intelectuais, de dirigentes de terreiros de candomblé, e a abertura dos terreiros para realização de cerimônias. O evento tornou visível a importância desses espaços na vida cultural e social da Bahia, e permitiu inseri-los, através da valorização da herança africana, no novo projeto de construção da identidade nacional.

⁷⁹ Sobre o II Congresso Afro-brasileiro pode-se obter maiores informações em: TAVARES, 2008. CASTILLO, 2008. BRAGA, 1995, 1988, p 99-100. Jornal Estado da Bahia, 13 de novembro de 1936: Em torno do 2º Congresso Afro-Brasileiro. Falando ao Diário de Pernambuco o escritor Gilberto Freyre diz do seu receio que certamente se marque dos defeitos de coisas improvisadas.

Nesse sentido, a publicação na imprensa da época da fotografia de Luiza Franquelina da Rocha, uma iniciada do Candomblé, como emblema da mestiçagem, não deixa de ser significativa. Curioso notar que, passados sessenta anos, em 1995, um novo evento, o Encontro das Nações de Candomblé, foi celebrado no Centro de Estudos Afro-Orientais da Bahia combinando, mais uma vez, a participação de acadêmicos e sacerdotes do candomblé. Nessa ocasião, uma das convidadas de destaque foi *gaiaku* Luiza. Sobre essa participação falaremos mais adiante.

Para finalizar este capítulo gostaria de ressaltar o significativo que foi este período na vida de Luiza. A vinda para Salvador lhe trouxe esperanças e desventuras, como um casamento fracassado, o seu retorno a Cachoeira, a perda da filha, e a sua inserção no Candomblé. O uso da sua imagem como emblema da baianidade, foi também um fato que marcou definitivamente a sua trajetória de vida. Esse evento emerge como um poderoso emblema de um momento histórico singular, em que o Candomblé e a herança cultural africana passavam a estabelecer um novo diálogo com o projeto de identidade nacional.

Capítulo III – Entre feitiços e feiticeiros: o discurso da feitiçaria como justificativa dos infortúnios.

A partir deste momento proponho discutir as experiências vivenciadas por Luiza, as relações e tensões causadas pelas suspeitas e acusações de feitiçaria, e as rupturas com os terreiros nos quais se iniciou. Serão aqui relacionados três casos que envolvem acusações de feitiçaria que Luiza atribuía ao pai de santo, Sr. Nezinho de Muritiba, e a adeptos do terreiro de Sejá Hundé de Cachoeira. Tratarei também do Humpame Ayono Huntoloji, terreiro fundado por Luiza no início da década de cinquenta em Salvador, o cisma dos integrantes desse terreiro e a retomada da organização do mesmo, na década de 1960, quando foi transferido para a cidade de Cachoeira, onde permanece em funcionamento até a presente data. Luiza compartilhava da ideia de que a causa dos problemas vivenciados por ela após a saída do terreiro de Sr. Nezinho, a desarticulação dos membros do seu terreiro, foram provenientes da prática de feitiçaria. Será também analisada a quebra da estrutura hierárquica e de poder religioso no contexto jeje mahi, a partir da iniciativa de Luiza, sob a orientação de Oiá, na fundação do Humpame. Destaco que a partir deste momento me deterei aos fatos, sem a preocupação de marcar de forma sistemática uma cronologia, embora essa será evidenciada sempre que necessário.

3.1 – A dinâmica da feitiçaria na cidade de Cachoeira.

O historiador Edmar Ferreira Santos (2009, p. 71), ao estudar o comportamento da sociedade cachoeirana e da imprensa no século XIX e início do século XX, informa que “[...] As palavras feitiço e feitiçaria, bruxaria fetiche e fetichismo foram largamente utilizadas pela imprensa no sentido de desqualificar e homogeneizar práticas diferentes de cura e religiosidade, contribuindo paulatinamente, através de uma *retórica do fetiche*, para a construção singular de um *estereótipo da feitiçaria* vinculado aos candomblés”. O historiador atribui à retórica do fetiche “uma interpretação da experiência dos populares que mistura ingredientes de perversidade, licenciosidade e abuso criminoso da credulidade de indivíduos ignorantes, intensificando e ajudando a cristalizar um

estereotipo da feitiçaria, vinculado às práticas religiosas de matriz africana” (SANTOS, 2009, p. 81).

O uso desses termos nos leva a compreender a ideologia do processo civilizatório ocorrido a partir do século XIX, o que justificou as perseguições às práticas culturais e religiosas afro-baianas.⁸⁰ A demonização de práticas religiosas não cristãs acontecem aqui no Brasil desde o período da colonização, quando a Igreja através de seus mandatários imprimia a repressão a toda prática considerada idolatra e supersticiosa. No entanto, praticar a feitiçaria é, por vezes, legitimar-se com um poder capaz de reverter situações que estão longe do alcance do que se considera “normal”. A prática de feitiçaria pode se mostrar ambígua e por vezes controversa a partir de dois pontos de vista: primeiro, o daqueles que pensam a feitiçaria como coisa do demônio e, segundo, o daqueles que são curados e experimentam os benefícios por ela alcançados. Essa ambiguidade revela como o inefável está acima do bem e do mal.

Sabe-se que Cachoeira era considerada, naquela época, a cidade dos “macumbeiros” e dos “feiticeiros”. Ora sua fama não era sem sentido. As notícias dos jornais da época traduzem os vários episódios de invasões aos terreiros de candomblé e a perseguição aos pais e mães de santo, sob a acusação de prática de feitiçaria, por causa das reuniões de cunho religioso. Através das notícias, sabemos de tratamentos e curas de doenças que lá se ministravam. Os discursos envolvendo acusações de feitiçaria na cidade de Cachoeira foram recorrentes na imprensa local, com referencia aos batuques e outras manifestações culturais e religiosas da população negra. Segundo Santos, em 1922, o jornal A Ordem publicava as posturas municipais, expressas pelo poder político local através da imprensa, nos seguintes termos: “são proibidos os batuques, candomblés, vozerias, cantorias ou ajuntamentos tumultuários ou suspeitos em qualquer ponto deste município e a qualquer hora”⁸¹. Assim, os candomblés passaram a fazer parte das atividades contempladas pela lei e, nas páginas do jornal A Ordem, apareciam notícias como esta: “*A feitiçaria em Marcha. Continúam a cidade e seus arredores infestados pelos pigys imoralíssimos, onde a ignorância, de cambulhada com o fetichismo, rende constante e torpe culto ao deus africano*”. (SANTOS, 2009, p.202).

Aqui busco evidenciar dois possíveis discursos sobre a feitiçaria. O primeiro é o discurso cristão de demonização da religião dos “outros”. Todas as práticas que se referiam aos africanos e aos afro-brasileiros ganhavam uma conotação pejorativa e eram

⁸⁰ Ibid, 2009, p 71.

⁸¹ POSTURAS municipais, 1922. Fonte disponível no Arquivo Regional de Cachoeira.

desqualificadas como magia ou coisas do demônio. Esse, evidentemente, era o discurso daqueles que estavam em posição de poder, com resquícios colonialistas e escravagistas, mas que se perpetua até nossos dias, nos discursos das igrejas evangélicas, por exemplo.

O segundo tipo de discurso sobre a feitiçaria é o daqueles, como Luiza e seus pares, que fazem parte do contexto do Candomblé e, conseqüentemente, acreditam no poder do feitiço. Aqui a feitiçaria é uma teoria do infortúnio, servindo para explicar os conflitos e os momentos de experiência difícil. Nesse sentido, o discurso da feitiçaria atua como um elo social, mediando, sobretudo, as relações de poder entre os indivíduos.

João José Reis, ao investigar como se articulava os discursos de feitiçaria sob a ótica da imprensa, das autoridades eclesiais e autoridades civis, no século XIX, sinaliza a diferença entre esses dois discursos. Ele informa que, “quando as autoridades rotulavam os sacerdotes africanos de feiticeiros e promotores de superstições, isso não tinha efeito legal positivo, constituía discurso de desqualificação social, cultural e étnica, embora com conseqüências para os assim desqualificados” (REIS, 2008, p.142). Diferente era o discurso de valorização da população negra, inseridas nos terreiros de Candomblé, que viam no “feiticeiro” uma figura a ser respeitada e até admirada pelo seu poder e eficácia na resolução dos problemas. Através dos seus trabalhos Ele era também chamado para combater o feitiço através do contra-feitiço.

A noção de fetichismo e o termo fetiche surgiram a partir do encontro cultural entre europeus e africanos, na costa Africana, durante o período do tráfico de escravos. Willian Pietz (1985) explorou a formação da ideia de fetiche nos discursos afro-europeus do século XVII, como resultado das mudanças de significado atribuído ao conceito português de feitiço. A elaboração do termo fetiche, cunhada por navegantes e comerciantes portugueses e holandeses, designava os objetos usados pelos africanos, aos quais eram atribuídos poderes místicos e religiosos (GOLDMAN, 2009, p. 111). Para os norte-europeus, o culto aos fetiches, o que no século XVIII seria chamado de fetichismo, representava a instituição principal das sociedades africanas, e expressava a sua irracionalidade, perversidade e imoralidade (PIETZ, 1985). Assim, o discurso do fetiche e do fetichismo reproduzia, sob a perspectiva do Iluminismo, o mesmo discurso de desqualificação e demonização da cristandade medieval.

O conceito de fetichismo foi introduzido no Brasil, vindo da Europa, na segunda metade do século XIX, para classificar, discriminar e perseguir as práticas afro-brasileiras. O conceito de fetiche foi utilizado para designar os assentos nos terreiros de

Candomblé ou até mesmo os objetos de uso pessoal, como amuletos de proteção. Do ponto de vista dos que participam do universo cultural do Candomblé, o que dá poder a esses objetos é a crença de que eles podem convocar forças capazes de proteger o indivíduo de alguma ação que possa lhe causar infortúnios.

Aqui estou apenas colocando o meu ponto de vista a partir da minha experiência como iniciada no Candomblé. Uma coisa é compreender simbolicamente o poder do fetiche, outra coisa é acreditar no poder contido no objeto. Vou além, na minha concepção, o feitiço só funciona para aqueles que nele acreditam, senão qual o valor relacional que existiria entre o feitiçeiro, o feitiço e o enfeitiçado? Particularmente não acredito em feitiço, mas creio sim no discurso elaborado com o propósito de demonstração de poder e de força entre aqueles que disputam status ou um lugar na estrutura religiosa, particularmente em momentos de fragilidade, em situações de sucessão, ou disputas por poder religioso e político, como é frequente nos terreiros de Candomblé.

Por outro lado, os que acreditam em feitiçaria estão sujeitos a ela. O feitiçeiro se utiliza desse recurso para submeter o outro a uma posição de fragilidade perante seus pares. Aquele que se diz enfeitiçado, por sua vez, se coloca em posição de vítima. Para reverter esta situação emprega-se o contra-feitiço, ou seja, a partir desse momento estabelece-se uma relação de força e poder, onde as acusações de feitiçaria permeiam entre o feitiçeiro e o enfeitiçado, até que uma solução eficaz seja dada à situação, o que corresponde à dissolução do feitiço. Neste caso, o sujeito deve ser sugestionado a pensar que pode ser vítima de um feitiçeiro e, desse modo, ficara exposto a achar que está efetivamente enfeitiçado. Mas há de se pensar que, se a feitiçaria existe, tudo poderia ser resolvido com o feitiço!? Meu posicionamento não é definitivo, ele pode ser apenas uma forma de me proteger, pois, possivelmente, no momento em que eu assumir a minha crença no feitiço, eu possa ser enfeitiçada. Santos argumenta que [...] “O que é socialmente descrito como feitiçaria não seria mais que um corpo de crenças e práticas relacionadas com o medo e o desejo, o inesperado, o maravilhoso, o destino, mais do que um positivo e sistemático corpo de conhecimento” (SANTOS, 2009, p. 74; citando a SANZI 2006, p. 5).

Contudo, é importante compreender as práticas de feitiçaria como uma instituição, entendendo instituição, conforme Mintz e Price, “como qualquer interação social regular ou ordenada, que adquire um caráter normativo e que, portanto, pode ser empregada para enfrentar necessidades recorrentes” (apud PARÉS, 2006, p.104). Nesse

sentido, a feitiçaria é uma forma de agregar poder, ou seja, aquele que consegue manipular um feitiço detém o poder sobre os demais. Segundo Parés, (2006, p. 112):

[...] A possibilidade de ser atingido por práticas de feitiçaria, ou o desejo de se vingar de uma suposta agressão mística propiciavam uma ambígua mistura de atitudes defensivas e ofensivas. O medo era o substrato psicológico que sustentava a feitiçaria, e podia ser sabiamente manipulado pelos especialistas religiosos.

Embora se tende a considerar que a feitiçaria é do domínio de todos os praticantes das religiões afro-brasileiras, deve-se considerar que esta prática está restrita àqueles que detêm um conhecimento segredo muito específico, envolvendo a manipulação de elementos considerados “fetiches”. Conforme Stefania Capone (2009, p. 19):

[...] nos cultos afro-brasileiros, a magia está intrinsecamente ligada à religião, pois crer nas divindades é crer também na capacidade que elas têm de manipular o universo em favor de seus protegidos [...] As acusações de magia e feitiçaria não estão, portanto, em contradição com o religioso.

Existe uma ambiguidade que diz respeito à crença na feitiçaria. Segundo James Sweet (2007, p 191), no Ocidente, a feitiçaria ganhou um conjunto de conotações que implicavam uma intenção maldosa e um pecado, enquanto que no continente africano a feitiçaria evocava uma realidade mais ambígua. Esse contraste redundava na distinção feita acima sobre os dois possíveis tipos de discursos sobre a feitiçaria, o da demonização cristã e o do poder.

Os africanos partiam do pressuposto de que se um adivinho/curandeiro tinha poder para ver os espíritos maldosos e expulsá-los com os seus poderes, então seria certamente capaz de controlar manifestações semelhantes de malevolência para os seus próprios fins. Esta circularidade da ‘feitiçaria’, da adivinhação e da cura demonstra bem a natureza extraordinariamente ambígua do discurso religioso nas sociedades africanas. Aqueles que estavam dotados de poderes religiosos podiam fazer o bem e o mal ao mesmo tempo.

E. E. Evans Pritchard, no seu clássico estudo sobre os azande estabelece uma importante distinção entre feitiçaria e bruxaria naquele povo. Os azande acreditam que alguns indivíduos são bruxos e podem através da bruxaria causar infortúnios. Para eles a bruxaria é uma substância existente no corpo dos bruxos, herdada e transmitida por

descendência patrilinear. O azande “atribui todos os infortúnios à bruxaria, a menos que haja forte evidência, e subsequente confirmação oracular, de que a feitiçaria ou outro agente maligno estavam envolvidos” (PRITCHARD, 2005, p 49).

Assim, para os azande, a feitiçaria, a diferença da bruxaria, seria um conhecimento aprendido, baseado na manipulação de medicinas sagradas que pode também causar o infortúnio. Um bruxo não destrói imediatamente sua vítima, esta terá morte lenta, ao contrário, aquele que foi enfeitiçado, fica de imediato doente. Uma coisa comum é que as vítimas de infortúnios relacionados à feitiçaria ou bruxaria, buscam sempre a autoria num possível inimigo. A distinção entre bruxaria e feitiçaria operativa entre os azande não se reproduz em todos os contextos e, para o Brasil, por exemplo, não resulta muito útil. A maior contribuição de Evans Pritchard é sua proposta de uma interpretação da feitiçaria como uma teoria do infortúnio. Sobre o termo infortúnio é importante compreender o seu uso no contexto religioso. Segundo Parés (2006, p.103):

[...] pesquisadores da África central propuseram, nos anos 1960-1970, o modelo teórico conhecido como “complexo fortuna-infortúnio” ou “ventura-desventura”, segundo o qual a atividade religiosa tem por objetivo não só “a prevenção do infortúnio”, mas também “a maximização da boa sorte”. Perante os conflitos e os “tempos de experiência difícil (i.e., doença, esterilidade, fracasso, destruição, morte etc), almeja-se propiciar “saúde, fecundidade, segurança psíquica, harmonia, poder, status e riqueza.

Na Bahia, os conceitos de feitiçaria e bruxaria ganharam a mesma conotação, sem apresentar muita diferença, sendo que o termo feitiçaria ou feiticeiro é mais utilizado. No caso específico do contexto das religiões afro-brasileiras, como já foi dito, as acusações de feitiçaria estão relacionadas a conflitos gerados a partir de rivalidades, disputas por poder, desentendimentos intra-grupais e inter-grupais, e nas sucessões de chefia dos terreiros. A feitiçaria está associada à capacidade do indivíduo para manipular elementos que podem produzir o feitiço. As acusações de feitiçaria e os conflitos resultantes dessa prática podem gerar cismas. A feitiçaria serve também, como instrumento de controle e de legitimação.

A seguir, darei início às narrativas elaboradas por Luiza Franquelina da Rocha para justificar os infortúnios e problemas por ela vivenciados. Nelas, Luiza se dizia vítima de ataques de feitiçaria. O discurso da feitiçaria ganha, agora, uma prerrogativa muito particular, pois está intrinsecamente ligado a fatos de caráter pessoal, envolvendo

Luiza e a pessoas que estavam a ela relacionadas, através do vínculo religioso. Por vezes, a palavra feitiço será substituída pela palavra “zorra”, termo usado por Luiza com a mesma conotação que o termo feitiço. Chamo a atenção para a temporalidade em que se deram os fatos. Não existe uma dimensão exata nas narrativas de Luiza sobre a cronologia desses eventos. Na sua narrativa do primeiro feitiço, ela se reporta a um período de quase seis anos, entre 1939 e 1944, com alguns intervalos quando os feitiços cessavam, por isso não temos uma narração de continuidade desses eventos. Esse período corresponde ao intervalo entre o tempo da sua saída do terreiro do Sr. Nezinho até a sua iniciação no terreiro do Bogum. Foram vários os feitiços que, lhe causaram infortúnios, mas somente me reportarei àqueles que foram explicitamente narrados por ela como sendo os mais significativos e que tiveram as consequências mais importantes. O segundo feitiço se dá em 1955, após a fundação do Humpame Ayono Huntoloji, quando estava recolhido o primeiro barco de iaôs, mas também se estende a 1958, durante o recolhimento do segundo barco.

3.2 – O primeiro feitiço: Luiza nas garras do pai de santo.

Os primeiros sintomas da doença de Luiza surgiram a partir de 1939, após seu retorno a Salvador, depois da sua saída do terreiro de Sr. Nezinho. O evento do qual falarei nesse momento aconteceu no ano de 1942, quando Luiza estava com 33 anos. Ela morava no bairro do Curuzu, no local chamado de Bangalô. Segundo ela “*enviavam sistematicamente ‘zorras’, foram enviados três Exus e dois espíritos ‘brabos’*” (CARVALHO, 2006, p.92). Quando o feitiço estava sendo feito ela ouvia o Exu dizendo: “*Estou aqui que não me aguento, estou pegando fogo agora mesmo, recebi uma cuia de dendê fervendo. Para eu não fazer o que me mandam, me dê um galinho bem cozidinho e bem temperadinho*”. É bem a característica de Exu e de outros espíritos, fazer chacota daqueles que estão importunando. Exu representa uma figura complexa dentre as divindades africanas, ele é o mensageiro, além da sua dualidade, ardiloso, é considerado o mais humano dos orixás.

Através do espelho que ficava em frente à cama ela via o Exu cantando:

*Bara obê barangandã,
Exu Odara,
Bara obê barangandã,
Sórun.⁸²*

⁸² CARVALHO, 2006, p 93.

Segundo Luiza, os dois espíritos eram de uma Equede e de um Ogã do terreiro que ela fazia parte, que haviam falecido de tuberculose. Um dos sintomas que Luiza experimentava era o frio logo ao amanhecer, mas era um frio que não havia nada que a aquecesse. Sua mãe e sua irmã colocavam cobertas e mais cobertas, até travesseiro, mas não adiantava. Quando eram onze horas para o meio dia, começava a sentir calor. Seu pai não parava de chorar e ela ficava vestida com um camisolão. Tomava chá de bucha de coco com cabelo de milho. Ficou com uma barriga enorme e sentia muita dor, não comia nada. Um dia, estava deitada, quando *ouviu uma voz* dizendo: “A parede vai cair”. Ela bateu palma, chamou a mãe e avisou que a parede iria cair. Sua mãe virou para sua irmã e falou que se ela escapasse iria ficar com o juízo comprometido. “*Mas como a parede vai cair, se é nova?*”, questionava D. Cecília. Ninguém acreditou, então, sozinha ela foi se arrastando e conseguiu sair da cama. Nesse instante, ouviu-se um estrondo e a parede foi ao chão. Sr. Argolo, proprietário da casa, chegou gritando com um facão na mão dizendo: “*Cambada de feiticeiros, vocês destruíram minha parede*”. Foi necessário colocar um pano para tapar o buraco e proteger do vento do mar, embora não desse para ver o mar, a brisa fria que batia vinha dele. “*Louvado seja esse bom espírito que me acompanha. Tudo isso era feitiço, hoje em dia não temos mais feiticeiro assim*”, dissera Luiza.

Este evento é bastante significativo a partir de dois pontos de vista. O primeiro é o da vítima, no caso Luiza, que, através de uma possível revelação, consegue se livrar de um acidente causado pela ação da feitiçaria, ao ser avisada da caída da parede, conseguindo se salvar. O outro é que, além de estar sofrendo a ação do feitiço, ela é também acusada de feiticeira pelo proprietário da residência, ou seja, como reza o dito popular, *o feitiço se virou contra o feiticeiro*, embora neste caso fosse o enfeitado virou feiticeiro. Importante pensar que as acusações de feitiçaria eram algo recorrente entre a população daquela época. Mais adiante veremos um outro caso semelhante vivenciado por Luiza que, como este, seria análogo ao famoso evento da queda de um celeiro entre os azande, narrado por Evans Pritchard.

Luiza continuava. Tiveram que procurar outra casa para morar. Permaneceu doente de dezembro de 1939 a junho de 1940. Em Salvador, no bairro do Queimadinho, na Vila da Graça, escutou uma vizinha comentando com outra vizinha, para ter cuidado com as crianças, pois na casa dos novos moradores havia alguém que estava tuberculosa. Era tão grave o seu estado que a sua família já estava dando-a como morta,

todo mundo rezando, e quando acordou, encontrou sebo de vela nos pés. Já haviam medido o seu corpo com o cordão para mandar fazer o caixão. Luiza descreve a sua possível morte: “*Eu via tudo aquilo, estava num sono profundo e sonhava com uma mulher em uma estrada sem curva, em uma estrada que não tinha mais tamanho. [...] Ela caminhava por esta estrada carregando na mão uma vara e, na ponta, amarrado um pedaço de morim*” (CARVALHO, 2006, p 94). Paulo Leite (2008, p. 95), ao falar sobre o caráter mágico e exterior da morte informa que:

Em principio, qualquer tipo de morte guarda um caráter mágico e sobretudo exterior ao homem, de vez que o fato é tomado, mais significativamente, como fruto de uma intervenção exterior que provoca a desorganização e separação dos elementos vitais constitutivos da pessoa e ocasiona o desfecho. Muito embora o preexistente possa ser considerado em principio como a única instancia legítima para decretar a morte, não age diretamente. Explica-se dessa forma a grande variedade de causas do fim da existência visível e seu caráter mágico e exterior ao homem.

Luiza continuava contando que sua família, desesperada com seu estado de saúde, chamou várias pessoas para salvá-la: João Otun, Isaias Nascimento⁸³, Domingos do Fato, Dudu e Tia Anízia, e todos a desenganaram. Resolveram chamar Renato Gomes Conceição, mais conhecido como Congo de Ouro (CARVALHO, 2006, p 95). Ele teria falado: “*Mãe Cecília, a coisa está preta. Nunca fiz nada que não desse certo, mas, esse, eu estou com medo de meter a mão*”. Congo de Ouro chegou no quintal, pegou umas folhas de quarana, “trocou língua” (conversou), foi para o jogo de búzios e falou: “*Mãe Cecília, a pessoa está mandando a zorra agora, deixe comigo*”. Fez um trabalho. Luiza acrescentava: “Eu não conseguia urinar e, quando fazia, era uma urina fedorenta, ainda estourou um formigueiro bem no meio da sala, exalava um mau cheiro horrível”(CARVALHO, 2006, p.94). Segundo Luiza para conseguir sua cura foi feito um primeiro ebó. Ela conta que:

[...] antes de Congo de Ouro sair para despachar, pediu uma xícara de café bem forte e mandou mamãe apagar todas as luzes da casa. Ele foi apenas com um pé calçado, o outro (pé do sapato) ficou em casa. Pediu um casal de pombo para fazer o trabalho, mas os pombos saíram voando. No segundo trabalho, ele falou: É, Mãe Cecília, agora estou

⁸³ Sobre Isaias do Sacramento, Jornal Estado da Bahia, 03 de fevereiro de 1940, p 5. Batida no terreiro de um pae de santo. Isaias Sacramento, um dos celebres curandeiros, conseguiu escapar – Effectuada vasta apreensão.

confiante, Luiza não vai morrer. Dulce está de neném, é nosso primeiro filho e Luiza vai ser nossa comadre, a criança vai ser uma menina e eu só vou ter esta filha”. (CARVALHO, 2006, p. 94).

Realmente, Congo de Ouro só teve esta filha que se chamava Solange e foi *gaiaku* quem a batizou. Foi a partir do segundo ebó que tudo deu certo. Luiza considerava Congo de Ouro como sendo um feiticeiro de primeira. Congo de Ouro era um desses sacerdotes, considerado e famoso em Cachoeira pela eficácia nos seus feitos, isso se explica a retórica de Luiza ao considera-lo “*um feiticeiro de primeira*”. Neste caso, estaríamos diante de mais um exemplo do segundo tipo de discurso sobre a feitiçaria esboçado na seção anterior: o discurso interno ao Candomblé.

Luiza contava que o feitiço foi feito de quinta para sexta-feira, durante a semana santa. O nome dela foi escrito em um papel, colocado dentro de um bolo de farinha e depois na boca de um sapo, que teve a boca costurada. Enquanto sua boca era costurada, o seu nome era pronunciado. O feitiço foi colocado dentro de uma panela e enterrado junto a um pé de pitanga. Na tentativa de compreender a lógica desse feitiço e dos elementos simbólicos a ele atribuídos, revela-se o seu grau de complexidade. Não era apenas trazer a doença, mas era calar definitivamente a vítima e causar a sua morte lentamente. Costurar repetidamente, por sete vezes, a boca do animal, na minha compreensão, é garantir que o feitiço não seja desfeito, garantindo a eficácia do seu objetivo. O sapo, o ser enterrado vivo com o nome de Luiza dentro da boca, seria a representação da própria vítima do feitiço. Considerado um animal peçonhento e asqueroso, o sapo, no Candomblé, é utilizado também nas limpezas dos terreiros após a realização do axexê, por isso acredito que este animal esteja associado à morte, aos eguns. Neste caso, o uso do contra-feitiço foi apenas uma parte da tentativa de resolução do problema, pois o feitiço enterrado teve que ser desenterrado e desfeito, para que a eficácia da cura de Luiza fosse realmente consolidada.

Na experiência zande, quando um indivíduo adoece, seus parentes tomam dois tipos de providência. Primeiro, combatem a bruxaria por meio de oráculos, de advertência pública, contatos com o bruxo pela realização de magia, a remoção do doente para o mato e por meio das danças dos adivinhos. Em segundo lugar, combatem a doença com drogas e, quando é séria, requisitam os serviços de um curador que é também adivinho. Este procedimento semelhante aos dos azande foi realizado pela família de Luiza, ao contratar Congo de Ouro para cura-lá do feitiço.

Segundo Luiza, o feitiço foi desenterrado e desmanchado. Aconselhados por Congo de Ouro, os pais de Luiza foram ter uma conversa com o feiticeiro para que este desmanchasse o feitiço. Segundo Luiza contava, “ele tirou tudo, botou numa lata de gás e disse: olha ai, estou vendo o caixão dela. Mamãe então disse: o que é que vai fazer? seja o que Deus quiser”⁸⁴. O procedimento foi realizado e a cura se deu por completo. Perguntada sobre o que fazer com o indivíduo que a enfeitiçou Luiza respondeu: “*quero que a pessoa fique velha, no sol, e que quando desencarnar, que haja pessoas para aproveitar o que deixou*” (CARVALHO, 2006, p. 94).

Acredito que Luiza não quisesse um confronto, nem de estar de certa forma ligada ao pai de santo, principalmente não queria estabelecer uma relação de força. Ao mesmo tempo, desejar qualquer tipo de represália contra o pai de santo, poderia colocá-la em situação de risco eminente, pois possivelmente a situação iria se perpetuar caso o mesmo revidasse os feitiços. Desejar que o pai de santo ficasse velho, era, na minha compreensão, uma demonstração do seu poder perante o mesmo, já que permanecia viva, e haveria a possibilidade de algum dia encontrar-se com ele e se mostrar uma vitoriosa diante do fracasso do mesmo.

Segundo Luiza, Congo de Ouro foi suspenso para ogã no terreiro do Ventura para o vodum Averekete, e ele era de Iemanjá com Sogbô. Após a morte de Maria Agoreense:

[...] ele passou a frequentar a roça de Maria Neném do angola e virou professor de angola. Passou a ser muito temido e respeitado. Tinha o segredo do feitiço na mão. [...] Não fazia nenhum trabalho em sua casa de morada, tinha uma casa própria para atender as pessoas. Ao todo, eram nove casas que ele possuía, mas vivia dizendo que quando comprasse a décima pararia de trabalhar para viver de renda. Trabalhava divinamente” (CARVALHO, 2006, p.95).

Regina Maria da Rocha, sobrinha de Luiza, diz que “Congo de Ouro foi suspenso, mas nunca se confirmou, e aprendeu fazer feitiço do *arco da velha*, tanto para o bem, quanto para o mal. Curou muita gente, mas matou também muitos tantos, e depois, foi morto também, assassinado”⁸⁵.

Seria Congo de Ouro um adivinho, um curandeiro, ou um feiticeiro? Congo de Ouro era mais um entre tantos homens que transitavam entre os candomblés e eram considerados sacerdotes, feiticeiros, ou curandeiros, por deterem o conhecimento sobre

⁸⁴ Luiza Franquelina da Rocha em depoimento a Nívea Alves dos Santos em 04 de junho de 2005.

⁸⁵ Regina Maria da Rocha em depoimento a Nívea Alves dos Santos, em Cachoeira no mês de abril de 2009.

práticas rituais, utilizadas para resolução de problemas causados por feitiçaria, ou mesmo doenças. Era feiticeiro na medida em que sabia, através dos rituais e práticas, solucionar problemas atribuídos ao uso da feitiçaria, ou por vezes ser o causador dos infortúnios, como já foi dito acima no depoimento da própria Luiza e de sua sobrinha Regina. Era curandeiro, ao tratar das doenças causadas pelos feitiços e era um adivinho/sacerdote, na medida em que era procurado por aqueles que necessitavam dos seus préstimos e desempenhava o seu papel com credibilidade. Mas, para, além disso, Congo de Ouro cumpria um papel social importante, num contexto em que a população negra era carente de assistência médica e como curandeiro, por vezes, desempenhava o papel de médico. Para mim, ele era tudo isso – o feiticeiro, o curandeiro, o adivinho, e o médico.

Michel Foucault (1979), ao analisar estruturas onde o poder é exercido, sugere que o poder é o poder concreto que cada indivíduo detém e que cederia total ou parcialmente para construir um poder político, uma sabedoria política. Compreendo que nos terreiros de candomblé o poder é individual, mas que é distribuído pelo seu dirigente a todo o corpo que compõe o axé do terreiro.

O axé é a força e o poder mítico e simbólico que é transmitido através da iniciação ritual. O axé é o elemento que assegura a dinâmica nos terreiros de candomblé. Segundo Juana Elbein dos Santos (1986, p 39), o axé “é o princípio que torna possível o processo vital. Como toda a força, à se é transmissível; é conduzido por meios materiais e símbolos e acumulável. È uma força que só pode ser adquirida pela introjeção ou por contato”. Esse poder é partilhado entre todos, desde o momento em que a mãe ou pai de santo inicia um filho. O axé e o poder, naquele momento, estão sendo multiplicados e, portanto, partilhados, até porque só existe mãe ou pai se existir filhos.

Então, nessa concepção, concordo com Foucault ao dizer que o poder ele só existe na perspectiva e na relação com o outro. Na concepção de Foucault não existe uma relação de troca, o poder não se troca nem se retoma, mas se exerce e, portanto, só existe na ação. Sendo assim, o poder não está vinculado a uma relação econômica, mas a uma relação de força. No caso específico do Candomblé, esta força é medida por vezes através de confrontos que envolvem o uso do saber mítico-religioso para medir a competência ritual, ou seja, o axé. E, nessas situações, é comum encontrar notícias do uso da feitiçaria como instrumento de disputa de poder. O poder religioso, nesses casos, é mensurado a partir da eficácia do feitiço, seja ele usado para solucionar o problema e

consequentemente a retomada do equilíbrio, ou mesmo para dissolução da estrutura religiosa.

Como vimos, o discurso da feitiçaria permeava a realidade vivida por Luiza Franquelina da Rocha. Existia uma ambivalência nos discursos a partir do ponto de vista exterior, daqueles que demonizavam as práticas rituais africanas e afro brasileiras, e de como esse discurso da feitiçaria era vivenciado por aqueles que conviviam no seu cotidiano, no âmbito do Candomblé, como Luiza, que sofreu as investidas do seu pai de santo, Sr. Nezinho, mas obteve a cura através do mesmo princípio, o uso do contra feitiço, usado por Congo de Ouro. Pode-se notar a ambivalência entre o processo de enfeitiçar e curar, e sobre os seus agentes, os feiticeiros, curandeiros e adivinhos como Sr. Nezinho e Congo de Ouro.

3.3 – O *Òkúta* de Azansú: o marco fundador do Humpame Ayono Huntoloji.

Todo terreiro de candomblé tem sua história de fundação e está sempre associada a fatos e eventos relativos a alguma revelação, heranças espirituais, a maioria das iniciações, ou a ordem direta das divindades. No caso específico de Luiza, todas as orientações acima serviram como instrumento para a fundação do Humpame Ayono Huntoloji.

Em meio a esse turbilhão de acontecimentos envolvendo as acusações de feitiço e sua cura, Luiza passou por uma situação inusitada, ou melhor, dizendo mística simbólica, ao receber na sua residência, a pedra sagrada que fundou os alicerces do Humpame Ayono Huntoloji – o *Òkúta* de Azansú.⁸⁶ A narrativa que se segue demonstra mais uma vez a agência dos voduns na vida de Luiza.

Segundo Luiza, em 1940, ela passou a residir na Rua Beco do Chinelo, casa 18, bairro de Nazaré. Era uma pequena casa de vão único, que ela dividia com uma senhora de nome Maria José Bittencourt. Conhecida como Zuzu, ela não era iniciada no candomblé, mas era de Sogbo com Azansú. Nesta época, trabalhava fazendo flores artesanais de papel, que ela chamava de prendas, que eram vendidas durante os festejos juninos. Num certo dia, Luiza conta que chegou um velho na grade da porta, com um chapéu de palha e camisa de saco com botão de osso, era negro, e só se mostrava da cintura para cima, em seguida foi embora sem dizer nada. Nesse ínterim, chega Zuzu, quando ela perguntou se havia algum velho do lado de fora, obtendo uma resposta

⁸⁶ *Òkúta* é o nome da pedra assentamento, representação do vodum nos terreiros jeje.

negativa. Luiza então lembrou que no dia anterior alguém foi à sua porta perguntar se ali morava Huntoloji, achou o nome esquisito e respondeu negativamente. Quando foi a noite, sonhou com o mesmo velho apontando para um terreno, não falava nada, só apontava. Num dia de sábado, três horas da tarde, ela ouviu uma voz que dizia o seguinte: *“Você não vai, né, deixa estar você!”* (CARVALHO, 2006, p. 96). Na segunda feira, ela foi à Feira de São Joaquim, ao descer a Ladeira da Água Brusca, reconheceu o local que o velho apontava e mostrou para Zuzu. Voltaram para casa. À noite, ela estava com os pés enrolados num saco de linhagem, porque no local onde a casa fora construída, antes, havia um brejo e era um local muito frio. Zuzu, então, de repente, puxou o saco de seus pés e saiu, e quando retornou trazia algo dentro do saco. Ela gritou: *“Abra logo a porta que está pesado”*. Luiza abriu a porta, ela entrou e começou a tirar o objeto do saco. Era uma pedra. O diálogo, conforme contava Luiza, que se estabeleceu entre as duas em torno do achado é bastante interessante e significativo. Passo a narrativa entre Luiza e Zuzu em torno do objeto: *“Eu abri, ela entrou e começou a desensacar e era uma pedra enorme. Eu falei: Zuzu, pelo amor de Deus! O que é isso que você foi pegar? Vai jogar isso fora, que eu não quero isso aqui dentro! Isso é o cão, vai devolver isso”* (CARVALHO, 2006, p.96). Zuzu não foi devolver a pedra, e esta ficou circulando em vários lugares da casa, e com várias funções, desde escorar porta, até serviu para bater roupa ensaboada durante a lavagem. Segundo esse relato, até aquele momento, a pedra não tinha sido reconhecida como sendo a materialização ou o assentamento do vodum que seria o dono e fundador do futuro Terreiro que seria fundado por Luiza.

Certo dia, chegou à sua casa, Isaias Sacramento, *angoleiro antigo*, conhecido de Luiza. Ela relata que:

[...] Chamei meu amigo para olhar a pedra e ele, espantado, falou: ‘Misericórdia!!!’ Começou a trocar língua com a pedra, fazendo aquela reverência. [...] Ele então disse: “Minha filha não faça isso não. Compre uma garrafa de dendê que eu vou trazer uma folhas para dar um banho nele. É o Velho Omolú e tire logo ele daí”. Ele saiu e quando voltou foi com as folhas, que ele catou, e com o dendê. Quinamos as folhas, demos um banho no Ókutá e depois passamos o dendê nele. Eu comprei o alguidar que ele mandou e coloquei dentro de casa. Fiz isso, mas não estava muito satisfeita. Passou o tempo e recebi a visita do meu compadre Congo de Ouro. Mostrei para ele o Òkutá e ele falou: “Ave Maria, Luiza! Aroboboi!”. Mandei que ele levasse o Òkutá, mas ele respondeu que não era louco, e que o negócio era comigo. (CARVALHO, 2006, p. 97).

Passado o tempo, deu-se a primeira confirmação de que realmente se tratava de Azansú. Luiza contava que teve um sonho ou uma visão, não sabe ao certo, onde via um velho deitado numa esteira, sem uma perna e coberto com lençol salpicado de sangue. Ela descreve o velho como sendo muito velho, com as pelancas caídas, busto arriado e cara torta. Ele levantou da esteira, saiu andando com dificuldade até a pedra e apontou para ela. Após este sonho, ela tomou consciência de que se tratava do velho Azansú e passou a acreditar naquele Òkutá.

Marcio Goldman, citando a Roger Sansi, traz importante contribuição sobre as pedras e assentamentos (*otãs, otás, itas* e, acrescento, *okutás*):

[...] mesmo havendo algo de casual na descoberta da pedra que deverá fazer parte do assentamento do santo, [...] é uma espécie de encontro [...] determinado, em parte, pelo desejo da própria pedra. É ela que, de alguma forma, “pede” à futura filha de santo que a encontre; mas a pedra só pode fazê-lo porque compartilha algo com aquela de cujo assentamento fará parte, a saber, a presença a um mesmo orixá. Diferentes orixás exigem pedras diferentes: escuras e de ferro para Ogum, porosas para Omolu, de dupla face para Xangô, [...] Reconhece-se a agência incorporada nas pedras antes de sua consagração, ainda que essa agência seja reconhecível no momento certo pela pessoa certa – constituindo uma dádiva do objecto para essa pessoa. (GOLDMAN, 2009, p. 120; cf. SANZI, 2005, p. 143).

Sansi conclui que:

O evento no qual o fetiche é “encontrado” não é percebido pela pessoa como arbitrário, mas necessário. O valor encontrado no objecto não é atribuído arbitrariamente pela pessoa, mas é visto como um valor imanente do objecto, algo de incipiente que estava sempre lá esperando por essa pessoa em particular, algo que ela reconhece. É como se a coisa se oferecesse à pessoa: como se ambas sempre tivessem pertencido uma à outra. Nesse sentido, este é um processo de troca mediada entre a pessoa e um valor oculto que se está a oferecer à pessoa (SANZI, 2007, p. 32-33).

As intervenções das divindades na vida de Luiza eram uma prática constante. Há todo um enredo em torno desse acontecimento que tornam a sua vida religiosa bastante interessante, além de observarmos a importância dada a cada detalhe nessa trajetória. Na realidade, os acontecimentos vão se moldando e cada um desses eventos representa uma peça no jogo das relações que manteve com outros sacerdotes, assim como da sua formação religiosa e a sua ascensão enquanto sacerdotisa. Ela se recordava que possivelmente este acontecimento tenha sido próximo aos festejos juninos, por causa do

seu trabalho com as prendas⁸⁷. Isso a atormentou por muito tempo, justamente por causa do seu rigor nas datas dos acontecimentos e justo esse fato tão importante a sua memória cronológica *falhou*. Poucos anos antes do seu falecimento, ela disse ter ouvido a mensagem com a data exata em que achou o Azansú. Enquanto fazia a pesquisa encontrei um bilhete escrito de próprio punho por Luiza onde informava o local e a data em que foi encontrado o okutá, e o dia em que ela obteve esta revelação.

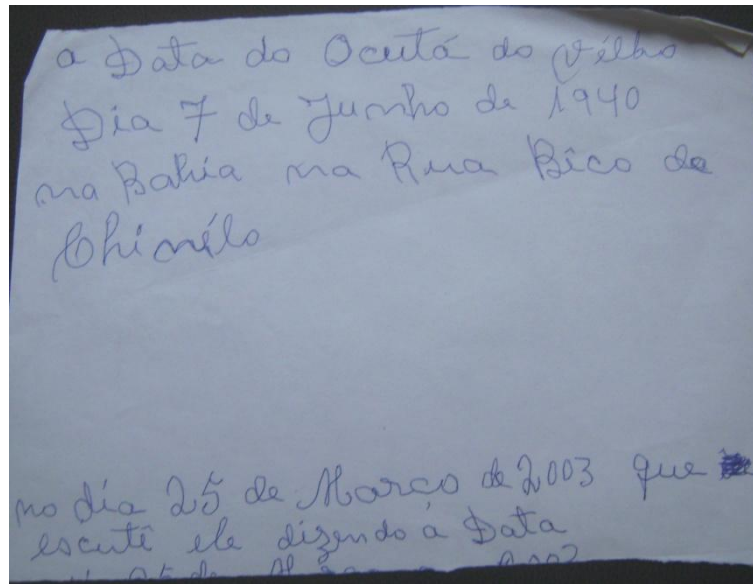


Fig. 16 – Bilhete escrito por Luiza Franquelina da Rocha, com informação sobre a data quando foi encontrado o Okutá.⁸⁸ “A data do Ocutá do velho. Dia 7 de junho de 1940 na Bahia, na Rua Beco do Chinelo. No dia 25 de março de 2003 que escute ele dizendo a data”.

A narrativa em torno do encontro do *okutá* de Azansú encontra-se repleta de revelações que se dão através dos sonhos, das visões, da escuta, e ratificada, seja por Isaias Sacramento ou através do próprio vodum. Ao mesmo tempo é relevante pensar que sessenta e três anos se passaram para que finalmente Luiza, mais uma vez, tivesse a revelação da data do encontro do *okutá*. Interessante de se pensar é que sendo Luiza uma pessoa tão dada a datas – imaginadas ou não, e por ser este um evento tão significativo, somente depois de tanto tempo, enfim, houve a confirmação da data da chegada do *Okutá* de Azansú na sua casa. Será que realmente à época ela deu pouca

⁸⁷ Prendas eram objetos feitos em papel, coloridos, com formato de elementos representativos das festas juninas – fogueiras, balões, milho, e dentro desses objetos eram colocados alguns objetos como brindes, serviam para enfeitar as casas durante o período dos festejos juninos e eram entregues as pessoas que visitavam as casas durante este período.

⁸⁸ Anotação encontrada no acervo de correspondências de Luiza no Humpame Ayono Huntoloji, em 2011.

importância ao fato, ou houve um esquecimento?! Acredito numa falta de compreensão, naquele momento, do significado ou representação daquela pedra. Para o Candomblé, o achado de uma pedra – *otá*, é de relevante significado, por tratar-se da materialidade da divindade. Foi a partir do encontro de Luiza com aquele objeto, e da relação que será mantida a partir de então, que se fundamentará a existência do Humpame Ayono Huntoloji, o terreiro fundado por Luiza que leva o nome de Azansú, divindade que rege o assentamento desse terreiro.

São questionamentos e elaborações que faço em torno deste evento. Não cabe aqui a negação ou confirmação dos fatos, até porque nesse caso específico trata-se da história de fundação do Terreiro e do vodum que rege e dá o nome ao mesmo. Poderia eu duvidar ou questionar a veracidade dos fatos, já que sou iniciada para este vodum?! Enquanto estudiosa, afastando-me da minha condição de iniciada no terreiro, poderia elaborar algumas suposições do que possa ter de fato acontecido. A pedra foi achada sim, mas que circunstâncias levaram Zuzu, uma pessoa que não era iniciada, a sair no meio da noite e trazer uma pedra no saco!? Com que finalidade Luiza elaborou esta história? Acredito que a resposta para esta pergunta esteja na legitimação da fundação do Humpame Ayono Huntoloji⁸⁹, terreiro que leva o nome do vodum, que é representado simbolicamente pela pedra, e o tempo que se passou entre o evento do achado do *okutá* e a fundação do terreiro, cerca de quatorze anos. Concordo com Goldman quando utiliza o pensamento de Deleuze para afirmar que:

[...] é claro que a descoberta do fetiche, o encontro da pedra, a determinação do orixá, podem ser entendidos como acontecimentos quando encarados do ponto de vista da história; mas esses eventos também podem ser lidos como a pura actualização, no tempo histórico e no mundo extensivo e molar, de virtualidades intensas e moleculares em perpetuo devir: “a história”, lembremos, “somente traduz em sucessão uma coexistência de devires” (GOLDMAN 2009, p.132).

Não acredito que Luiza tenha feito desse acontecimento uma elaboração recente, por razões já colocadas acima. Devemos considerar, sim, a reelaboração de Luiza diante da passagem do tempo e conseqüentemente da sua memória. Para essa consideração me apropriarei do pensamento de Candau. Este, ao analisar o processo de criação de uma história, sugere que essa reconstrução:

⁸⁹ A palavra Humpame é de origem fon e quer dizer fazenda. Ayono Huntoloji é o nome do Azansú. Segundo explicação de Luiza “Humpame quer dizer que é aquela roça grande; então toda roça grande é humpame. Huntoloji é o nome dele, Loji é ele; a palavra é Huntoloji. Depoimento de Luiza em 2004, para o historiador Manuel Bonfim.

[...]é tributária, por sua vez, da natureza do acontecimento memorizado, do contexto passado desse acontecimento e também daquele momento da recordação. [...] É o distanciamento do passado que o permite reconstruir para fazer uma mistura complexa de história e ficção, de verdade factual e verdade estética. Essa reconstrução tende à elucidação e à apresentação de si. (CANDAUI, 2012, p 71).

O *Okutá* de Azansú é uma pedra que mede aproximadamente 80cm de altura por 60 de largura e pesa em torno de 70 quilos, tem a cor escura e apresenta a forma de um homem agachado (esta é a minha visão), possui algumas protuberâncias e está assentado, no terreiro, aos pés de uma jaqueira, dentro de uma casa de sapé coberta com palha de dendezeiro.



Fig. 17 – A casinha onde está o assentamento de Azansú no Humpame Ayono Huntoloji.⁹⁰

3.4 – A iniciação no Terreiro Zoogodô Bogum Malê Hundô.

Passados alguns anos após a doença, Luiza não havia recuperado a sua saúde totalmente. Ao investigar o que se passava, viu-se a necessidade de submetê-la a nova iniciação, desta vez, na nação jeje mahi. Foi então levada inicialmente para o terreiro Sejá Hundé ou Roça de Ventura. Segundo Luiza, o pai de santo Sr. Nezinho, quando soube que ela estava na Roça de Ventura, começou a mandar *zorras* (modo como ela se referia a feitiço). Era 1944 e, nessa época, Sr. Miguel já havia se retirado do Ventura. Maria Epifânia dos Santos, conhecida como Sinhá Abalhe, havia assumido a direção do

⁹⁰ Fotografia de Lázaro Menezes, em abril de 2013.

Sejá Hundé por volta de 1934/1937, após cerca de onze anos sem atividades religiosas, por conta de divergências na sucessão de Maria Luiza Sacramento – Maria Agorensi (PARÉS, 2006, p. 196).

Embora, inicialmente, Luiza ficou sendo tratada espiritualmente nesse terreiro, Sinhá Abalhe achou melhor que ela fosse para o Zoogodô Bogum Malê Hundô, terreiro matriz da nação jeje mahi, situado em Salvador, localizado no bairro do Engenho Velho da Federação. Este terreiro foi fundado por volta da primeira metade do século XIX, por Ludovina Pessoa, africana, iniciada para o vodum Ogum (PARÉS, 2006, p. 183).⁹¹ Segundo Luiza, Sinhá Abalhe disse que “*não queria a roça dela empestada*” e achou melhor que ela viesse para o Bogum. Foi trazida por Maria Romana Moreira (1867-1956), sua futura mãe de santo.

Maria Romana Moreira foi iniciada para o vodum Kpossu, na Roça de Cima (o terreiro predecessor do Ventura), também conhecida como candomblé da Fazenda Altamira, localizada fora da área urbana de Cachoeira, cujo dirigente chamava-se Tio Xarene. Romana esteve à frente do Terreiro do Bogum entre 1953 e 1956, após o falecimento de Maria Emiliana da Piedade, que governou o Bogum entre (c 1937-1950). Sobre a Roça de Cima, Parés nos revela que:

Nessa congregação religiosa provavelmente foi consolidado o modelo litúrgico que devia se perpetuar tanto no Bogum de Salvador quanto no Sejá Hundé. A tradição oral coincide em afirmar que na Roça de Cima foram iniciadas as duas primeiras mães-de-santo do Sejá Hundé, Maria Luiza do Sacramento e Maria Epifania dos Santos e certamente as três primeiras mães de santo do Bogum ou foram lá iniciadas ou receberam obrigações: Valentina, Maria Emiliana e Maria Romana Moreira as duas últimas possivelmente foram iniciadas ou por Tio Xarene ou Zé de Brechó. (PARÉS, 2006, p 184).

Sabe-se que Maria Romana foi recolhida com 8 anos de idade e saiu com 9 anos e meio, pois o tempo da iniciação no jeje naquela época era de um ano e meio. Num documento encontrado por Nicolau Parés, datado de 12 de janeiro de 1943, datilografado e entregue a Humbono Vicente, filho de santo de Maria Romana Moreira, consta a seguinte informação: *Maria Romana de Possu Beta Pojaí, filha de santo de*

⁹¹ Sobre Ludovina Pessoa: “[...] Várias notícias do *jornal O Alabama*, datadas entre 1866 e 1869, confirmam que, nesse período, *mamãe* Ludovina morava e exercia as funções religiosas em Cachoeira, ao tempo que frequentava e até organizava importantes cerimônias em diversos terreiros em Salvador” (PARES, 2006, p. 183).

dois africanos legítimos de Jeje Marrino da cidade de Cachoeira, do terreiro do falecido Tio Xarene e Zé do Brechó. (PARÉS, 2006, p 186).

Maria Romana residia em Salvador, no bairro da Massaranduba, mas já havia morado em Cachoeira, na Rua do Amparo. Tinha um filho chamado Narciso, era sargento, e um casal de gêmeos, Américo e América. No Bogum, ela possuía uma casa de palha, onde ficava quando havia celebrações. Importante destacar que até aproximadamente a década de 1950, havia uma relação de amizade entre o Terreiro de Ventura e o Terreiro do Bogum, por este motivo havia um transito de membros desses terreiros. Segundo Parés:

O nome africano do candomblé do Bogum é unanimemente reconhecido como Zoogodô Bogum Malê Hundô, enquanto o do candomblé do Seja Hundé é normalmente identificado como Zoogodô Bogum Malê Seja Hundé. A semelhança dos dois nomes só vem confirmar a estreita relação entre ambos os terreiros e a ideia sustentada pela tradição oral de que no passado constituíam uma única comunidade religiosa desdobrada em duas congregações. Essa semelhança indica também que os fundadores ou membros de um dos terreiros participaram na fundação do outro (PARÉS, 2006, p. 201).

Retomando a iniciação de Luiza, ela foi trazida para o Terreiro do Bogum por Maria Romana Moreira, após uma reunião entre Romaninha e Sinhá Abalhe. Chegou no dia 9 de agosto de 1944 e só retornou para casa em 1945. Mais uma vez foi a *fomo* do barco, com três iaôs: dofona Roxinha de Oxum, dofonitinha Maria de Azansú e fomo Luiza de Oiá. Ela comentava que participou dos “atos restantes”, que duraram cerca de seis meses⁹². Porém, não ficava explicito na fala de Luiza o que seriam esses *atos restantes*. Posso sugerir que talvez seja uma alusão ao fato dela ter sido recolhida quando já havia duas iaôs na camarinha. Por este motivo teriam sido realizados alguns atos, dando sequencia a sua iniciação. Das três iaôs, ela foi a única iniciada por Romaninha, as demais foram iniciadas por Maria Emiliana da Piedade, a dirigente do Bogum naquele momento.⁹³ Luiza fazia uma descrição de como era o terreiro do Bogum naquela época:

⁹² Esta informação foi dada por Luiza consta da Ata de fundação da Associação Filhos de São Lázaro, cuja reunião se deu em 29 de janeiro de 1988, no Humpame Ayono Huntoloji.

⁹³ “A gestão de Maria Emiliana da Piedade [1937-1959] é lembrada como uma das épocas mais importantes do Bogum. Ela era uma preta crioula, filha de Manuel Ramiro e Maria Claudiana Magalhães; nasceu entre 1858 e 1867 e estaria com aproximadamente 70 anos quando assumiu a chefia da casa, por volta de 1935. Era analfabeta e ficou solteira”. Tinha uma filha de santo chamada Valentina Maria dos Anjos, conhecida como Hunhó, que dirigiu o Bogum entre 1960-1975 (PARÉS. 2006, p 229).

[...] A roça do Bogum era toda cercada de peperegum, de forma que do lado de fora não se via o lado de dentro. Me lembro que havia o assentamento de Ayzan, de uma mata enorme, onde soltavam o Grá⁹⁴. Às vezes gaiaku Emiliana passeava pela roça apoiada em um cacetinho. Aquilo era enorme, era um mundo, não sei por que tudo mudou. [...] quando fui para o Bogum, gaiaku Emiliana já era bem velha. (CARVALHO, 2006, p.100).



Fig. 18 – Luiza Franquelina da Rocha vestida como iaô, após a iniciação no Terreiro do Bogum, em 1945.⁹⁵

Após o falecimento de Sinhá Emiliana, quem assumiu o terreiro do Bogum foi Romaninha, mas as divergências e as disputas sucessórias se acirraram, resultando na ruptura da estrutura hierárquica. Romaninha afasta-se do Bogum e, com ela, sua filha de santo, Luiza.⁹⁶ As palavras de Romaninha para Luiza foram as seguintes: “*Minha filha, eu vou descer e não vou subir mais, e você a mesma coisa*”. Luiza voltou ao Bogum no zerim⁹⁷ de seis meses de falecimento de Sinhá Emiliana, depois disso, jamais retornou.

Peço licença para usar o ditado, popular “nem eira nem beira”, foi nessa situação que Luiza se encontrou após a sua saída do Bogum. Estava sem filiação a qualquer

⁹⁴ Ritual da nação jeje que acontece depois da quitanda e antecede a saída dos iaôs. Ver Parés, 2006, p 328-329.

⁹⁵ Fotografia de estúdio, na década de 1940. Acervo do Humpame Ayono Huntologi.

⁹⁶ Para mais sobre esse assunto ver: PARÉS, 2006, p 233. Conflitos de sucessão e cisões: A regência de Romana no Bogum.

⁹⁷ Ritual na nação jeje, pelo falecimento de membros do terreiro.

terreiro de candomblé, sua mãe de santo, por sua vez, nunca quis abrir roça de candomblé, e algumas pessoas que a conheceram, falavam dela como se fosse uma mãe de santo *itinerante*, ou seja, colocava seu mocó embaixo do braço, dentro do mocó os instrumentos necessários para realizar uma iniciação, um prato, um caneco e o fumo. Após a saída do Bogum, não abriu roça de candomblé. Em compensação, tinha trânsito em vários outros terreiros jeje, como na Cacunda de Iaiá e de outras nações, como no Terreiro do Bate Folha, onde era frequentadora assídua. Ainda é recorrente na memória de alguns membros do Bate Folha a passagem de Romaninha por lá. Em conversa informal, Regina Maria da Rocha, sobrinha de Luiza, recorda de quando ela era criança por diversas vezes esteve no terreiro do Bate Folha acompanhando suas tias Luiza e fomotinha Joana Rocha, e a *deré* Antonia.⁹⁸ Esse trânsito por terreiros de diversas nações são indicativos de que tanto Romaninha como Luiza tinham grande “competência ritual”, um termo usado para englobar as múltiplas atividades enumeradas pelos chefes de culto quando inquiridos sobre a significação do “saber fazer as coisas” (DANTAS, 1988, p.49)

As disputas por poder nos momentos de transição são frequentes nos terreiros de candomblé e, em muitos casos, ocorrem cisões ou, em última instância, a fragmentação de toda uma estrutura religiosa. Isso foi evidenciado no Sejá Hundé, após a morte de Maria Agorensi e, naquela década de 1950 no Bogum. Já na época em que Luiza esteve recolhida, havia uma animosidade por parte de uma das filhas de santo da casa, que veio a assumir o terreiro, após a saída de Maria Romana Moreira. No Terreiro do Bogum, após a morte de Emiliania, as sucessões têm sido através da linhagem familiar até o presente momento.

Foram experiências vivenciadas por Luiza direta ou indiretamente que, de alguma forma, afetaram a sua permanência nos dois terreiros. É importante destacar que Luiza nunca acusou diretamente o Bogum de enviar feitiços, mas se referia ao não reconhecimento desse terreiro, quanto a sua condição de dirigente de um terreiro jeje.

⁹⁸ Durante o processo de pesquisa tive a oportunidade de conversar com Makota Katia Alexandria que é membro deste terreiro, na perspectiva de manter algum contato com algumas pessoas mais antigas que pudessem reviver as suas memórias e dar alguma informação sobre a passagem de Romaninha e de Luiza, mas infelizmente houve algumas impossibilidades justificadas por períodos de luto.

3.5 – O recebimento do cargo no bairro da Liberdade.

Maria Romana Moreira, aos 78 anos, consagra a sua filha espiritual Luiza Franquelina da Rocha como *gaiaku*, no dia 09 de setembro de 1945. A partir desse momento, passarei a me referir a Luiza como *gaiaku*, instante que marca a sua mudança de status. Sai da posição de iaô para assumir o cargo de *gaiaku*. A cerimônia foi realizada na sua residência, situada à Travessa do Ouro, Beco do Sabão, casa 31, no bairro da Liberdade, em Salvador. Segundo Luiza, ela recebeu o cargo após sete anos de obrigação no Ketu, e na sua obrigação de um ano de iniciação, no Bogum. Neste caso, creio que Maria Romana entregou o cargo para Luiza com um ano de iniciação no jeje, por conta da instabilidade que ambas viviam pelo fato de não estarem vinculadas a nenhum terreiro: nem no Bogum, nem no Seja Hundé.

Luiza contava que certa feita, Oiá, incorporada nela, pediu para que fizesse um quartinho para ela na casa de morada, pois disse Oiá: “*eu não fiquei na nascente, não fico no poente*”⁹⁹. Foi por esse motivo que ela recebeu o cargo na sua residência.

Num depoimento realizado a Manuel Bonfim¹⁰⁰ em 2004, Luiza comentou que para a sua obrigação não esteve presente nem o povo de Abalhe, nem o do Bogum, mas as Rugans do Sejá Hundê, ou seja, as filhas mais antigas de Maria Agorense. Ela acrescentou que estiveram presentes Badesse Santinha, Fomotinha Leonídia, Gamo Sogbossi, Fomotinha Marciana, Dofona Higina, Possussi Miuda, Oyasse Antonia – sua *deré*, Equede Nininha, Ogã Caboclo.¹⁰¹ Foi preparada uma cerimônia simbólica na qual lhe foram entregues os instrumentos sagrados do culto.

Já num relato feito a Marcos Carvalho, *gaiaku* contava uma outra versão de como se deu o recebimento do cargo:

Foi o Bori da minha obrigação de sete anos, e foi gente do Bogum e do Ventura. Em minha obrigação de sete anos recebi meu posto de mãe de santo. No jeje não se entrega nada do lado de fora (no abassá) tudo é lá dentro. Se juntaram as mocotonas do Ventura: Dofona Gina, Gamo Sogbossi, minha Deré Antonia Hermelina dos Santos e minha Gaiaku. Me chamaram e me mandaram sentar no chão. Fizeram uma roda e Gaiaku veio com algo coberto com um pano. Retirou o pano e falou: ‘Quem está lhe dando esta navalha é Oyá, quem está lhe dando esta

⁹⁹ Depoimento de Luiza Franquelina da Rocha ao historiador Manuel Bonfim, no ano de 2004.

¹⁰⁰ Manuel Bomfim é historiador, e foi um dos cooperadores na produção do documentário *Gaiaku* Luiza força e magia, produzido pela TV Educadora, lançado no ano de 2004.

¹⁰¹ Depoimento de *gaiaku* Luiza durante a reunião de fundação da Associação Filhos de São Lázaro, no Humpame Ayono Huntoloji, em 28 de janeiro de 1998.

tesoura é Azansú, e quem está lhe dando os búzios é Badé'. Começou a trocar língua e eu não vi mais nada. (CARVALHO, 2006, p 102).

Comprova-se uma contradição entre os depoimentos. No primeiro ela diz não ter ido ninguém do Bogum, enquanto que no segundo ela diz o contrário. Já no depoimento fornecido a mim, ela confirmou apenas a presença do povo de Maria Agoreense. Argumento que pode ter havido uma falha de memória, pois, segundo POLLAK (1992, p. 4) “a memória é seletiva. Nem tudo fica gravado. Nem tudo fica registrado. A memória também sofre flutuações, que são em função do momento em que ela é articulada”. Outra hipótese seria que quando ela se referiu ao povo do Bogum, poderia estar se referindo a Delza Bonfim, única pessoa desse terreiro que acompanhou *gaiaku* Luiza na sua trajetória religiosa. *Gaiaku* Luiza relata que quando Delza foi para sua casa, *gaiaku* Romaninha disse: “*Olhe, minha filha, você aproveite esta menina que ela nasceu e se criou dentro do Bogum, a mãe dela era deré da Casa, chamava Anita e o Ogum chamava Animi. Então você a tempere, quando for amanhã ou depois você pode precisar*”¹⁰². Delza foi a primeira *deré*, ou seja, mãe pequena na Roça do Cabrito.

Vivaldo da Costa Lima (2003, p. 149), na sua pesquisa sobre a família de santos nos candomblés jeje nagô da Bahia, nos informa que:

[...] essa entrega simbólica da navalha às ebomis tem um nome hoje difundido por quase todos os terreiros: é a cerimônia do deca. O termo é jeje e tem sua origem num estagio das longas iniciações sacerdotais no Daomé quando os hounsis ou vodunsis são definitivamente consagrados ao seu novo papel religioso.[...] Esse é mais um termo jeje usado quase universalmente por todas as nações de candomblé.

O *deca* sinaliza a passagem para a maioridade no contexto religioso, quando o indivíduo completa suas obrigações de sete anos e, a partir de então, tem o direito, dado pela mãe ou pai de santo, para abrir o seu próprio terreiro e iniciar seus próprios filhos de santo. Ou seja, o *deca* é a transferência da senioridade. Segundo Costa Lima “o *deca* – o símbolo da autoridade constituído e concedido pela *mãe* a um seu filho, vai criar uma espécie de ‘linhagem segmentar’ originando, assim, novos termos de parentesco e de relacionamento intergrupar” (LIMA, 2003, p. 152).

¹⁰² Depoimento de *gaiaku* Luiza a Nívea Alves dos Santos em 04 de junho de 2005.

Segundo *gaiaku* Luiza, na nação jeje não tem *decá*¹⁰³. Eu poderia interpretar essa informação sob duas perspectivas: a primeira diz respeito à forma. No jeje, a entrega dos objetos simbólicos que darão ao filho de santo o direito de passar do estado de vodunce para dirigente de terreiro, acontece de forma particular e reservada. Acontece no peji, onde apenas pessoas de grau mais elevado no contexto religioso daquele terreiro, podem entrar, como descreve *gaiaku* na citação acima. Já na nação ketu, a entrega do *decá* conta com a presença de todos tratando-se de uma cerimônia pública. A segunda interpretação pode estar relacionada à legitimação de Luiza, enquanto sacerdotisa da nação jeje. Essa minha suposição se justifica pelo fato de Luiza não ter recebido no ketu o seu *decá*, pois ela se retirou do terreiro na condição de iaô. Mas, por outro lado, como iniciada também no ketu, e por também realizar iniciações nessa nação, ela já entregou o *decá* para alguns dos seus filhos iniciados no ketu. Podemos também considerar a distinção dada por Luiza ao modo como esses cargos são passados nas diferentes nações, ou seja, no ketu e no jeje.



Fig. 19 – *Gaiaku* durante cerimônia de entrega de *decá* a um filho de santo iniciado por ela na nação Ketu. Cachoeira, Terreiro Ogum Meje, no ano de 1998.

¹⁰³ Sobre o termo *decá*: “insígnias e apetrechos dos iniciados; transmissão de obrigação nos terreiros, ou seja, concessão de autoridade religiosa àqueles plenamente iniciados nos segredos do culto e que consiste no ato de devolver, em uma cabaça, certos objetos sagrados que lhes permitirão, a cada um individualmente e sob sua responsabilidade, cultuar as divindades a que foram consagrados, bem como a abrir uma casa própria para adoração e práticas religiosas. Em fon *dèká*, livrar dos grilhões, liberar; de *kA*, “retirar a cabaça”, cerimônia religiosa” (CASTRO, 2005, p. 219).

3.6 - A fundação do Humpame Ayono Huntoloji.

O líder do terreiro deve exercer toda a autoridade sobre os membros do grupo em qualquer grau de hierarquia, a ele presta-se obediência e respeito absoluto. Ao líder é investido de todo tipo de poder, evidenciado na sua autoridade normativa, acrescida em alguns casos de personalidade forte e inteligência.

O Candomblé está constituído de uma estrutura pautada em duas categorias específicas: a dos iniciados e a daqueles que ocupam uma posição honorífica, ou seja, aqueles que exercem papéis na sociedade civil e que de alguma forma estão filiados aos terreiros. Nesse sentido, as duas principais categorias hierárquicas estão distribuídas respectivamente no campo espiritual/litúrgico/religioso e no campo político-social. Nas sociedades africanas a religião permeia toda a organização social, toda instituição está intimamente ligada aos sistemas de parentesco e à linhagem familiar, sendo nesse caso obrigatório que os membros de sua linhagem representem o seu grupo familiar nos sistemas religiosos. Aqui, esse sistema de parentesco foi ampliado de acordo com a necessidade de integrar, na organização dos candomblés, membros de diversas origens e de parentescos diversos que passaram a fazer parte integrante daquela família de santo (LIMA, 2003, p 61).

A autoridade exercida pelo (a) dirigente extrapola o plano religioso, se estendendo para o plano político e das relações pessoais. O poder, como categoria, tem sido uma questão discutida em várias pesquisas de tipo qualitativo, principalmente nos estudos dos problemas sociais, através de análise da construção das representações sociais e dos processos pelos quais determinadas definições conseguem se impor e ser socialmente reconhecidas como legítimas (CROULX, 2008, p. 95-124). As relações de poder se constituem no corpo social, e devem ser analisadas como algo que funciona em cadeia, exercido através de rede e que os indivíduos são o veículo de transmissão de poder e este sofre a sua ação (FOUCAULT, 1979, 183).

A liderança no Candomblé é expressa através do poder e autoridade exercidos pelo pai ou mãe de santo. Esta liderança se constitui a partir das vivências e transmissão de conhecimento, sendo ela intermediária entre o sagrado e o mundo dos homens. A autoridade das mães e pais de santo não é exercida sem sacrifício, nem seu poder se estabelece e se mantém sem conflitos e tensões, tanto os candomblés, quanto outros

grupos organizados, são centros de atritos, como de soluções, de crises e de equilíbrio estrutural.

Em 1950, *gaiaku* Luiza plantou o axé do Humpame Ayono Huntoloji, no bairro Variante do Cabrito, subúrbio Ferroviário de Salvador, onde está situado o Parque de São Bartolomeu, área considerada sagrada para os adeptos do candomblé e que hoje vivencia um total abandono. Mais uma vez a interferência de Oiá e Azansú determinou o destino religioso de *gaiaku*. Ela narra que:

*Em 1948, minha mãe Oyá começou a reclamar que não queria que batesse candomblé ali (casa no bairro da Liberdade). Ela passou a querer uma roça onde houvesse água, árvores frutíferas e que fosse perto da linha férrea. Saí procurando uma roça para comprar, mas não encontrava. No dia 2 de novembro, eu já estava saindo para minha procura, quando minha mãe carnal falou: 'Logo hoje, minha filha, dia de finados' Eu respondi: 'Quem sabe, mamãe, os espíritos de luz me ajudam?' Saímos eu e Delza sem destino, fomos parar em Almeida Brandão (local no subúrbio ferroviário). Passamos por ponte, estrada de ferro e nada de encontrar. Delza dizia: 'Minha velha, vamos embora, esta chovendo e não vamos achar nada.' Quando estávamos voltando e já estava anoitecendo, vi uma placa, mas não conseguia enxergar porque já estava escuro, chegamos mais perto e a placa era de vende-se. Descemos até o portão velho e caído, aí apareceu uma **Dan Jagun**, [cobra] eu então falei: olha Delza esta roça vai ser nossa. A roça ficava num lugar chamado Cabrito. Começamos a gritar e de repente apareceu **um velho, pé hoje e pé amanhã**. Ele se aproximou perguntando se queríamos comprar frutas, eu respondi que queria comprar a roça. **Era tanta Dan**, que havia na roça que você pisava e sentia elas por baixo das folhas. Deixei tudo acertado com o velho e marcamos a negociação. Foi uma venda rápida. **No dia 2 de novembro a roça já era minha verbalmente**. O casal de velhos ainda ficou morando na roça por algum tempo. **A velha, dona Maria era de Oiá e o velho era de Azansu. Mudei para a roça em 1950**. Foi muito difícil morar ali, no começo. Não conhecia ninguém, sozinha ali, jogada, morando naquela casinha de palha. Comi uma roxura! Comendo zinco e arrotando semânio. A inauguração da roça, em 1952, foi com uma festa para **Azansu**, o dono da casa, e foi muita gente prestigiar. **A roça recebeu o nome de Humpame Ayono Huntologi**. (CARVALHO, 2006, p. 103).*



Fig 20 – *Gaiaku* Luiza no Humpame Ayono Huntoloji – Roça no Cabrito, década de 1950.¹⁰⁴

Podemos observar na narrativa de *gaiaku* Luiza vários referenciais simbólicos envolvidos na fundação do seu terreiro. O primeiro deles e um dos mais significativos: a data 2 de novembro, dia de finados, uma referência ao seu vodum Oiá Balé. Depois, a cobra, denominada por ela como sendo uma Dan Jagun, ou seja, uma cobra coral. Esta cobra tem as mesmas cores representativas do vodum Azansú, na sua qualidade Jagun, ou seja, as cores preta, branca e vermelha. Em seguida, o velho que as recebe, o que significaria a representação do próprio vodum Azansú, com a sua dificuldade de locomoção em consequência da idade avançada e, por fim, os voduns do casal: ela de Oiá e ele de Azansú. Estava posta, a partir dessa narrativa, a evidência de que os voduns tinham dado a *gaiaku* Luiza a permissão para que abrisse o seu terreiro, mas o desenrolar dessa história frustrou suas expectativas. Manteve a roça funcionando por cerca de onze anos, até quando se deu a desestruturação do terreiro. Ao obedecer aos voduns, Luiza, aos olhos dos membros dos terreiros Bogum e Seja Hundé, estava infringido uma regra hierárquica e de poder. O não reconhecimento de *gaiaku* enquanto dirigente, pela liderança dessas casas, resultou nas punições impostas por conta dessa quebra de paradigma religioso. Por conta dessa transgressão, Luiza, dizia ter sofrido uma série de novos feitiços. É o que será tratado a seguir. Esses eventos resultaram no fechamento temporário do terreiro e no afastamento de seus membros.

¹⁰⁴ Esta fotografia encontra-se no acervo do Humpame Ayono Huntoloji, em Cachoeira. Reprodução feita por Nívea Alves dos Santos, em junho de 2011.

3.7 – A iniciação do primeiro barco no Cabrito e o segundo feitiço.

Em 1955, *gaiaku* Luiza recolheu o seu primeiro barco com sete iaôs (Lissá, Nanã, Azansú, Oxum, Oiá, Ogum e Bessém). Contava ainda com a presença e orientação religiosa de *gaiaku* Romaninha e de vodunces, equedes e ogãs do Sejá Hundê, e com a *deré* Delza Bonfim. Em 1956, *gaiaku* Romaninha faleceu em Salvador, na Ladeira do Canto da Cruz. Após dois anos, em 1958, *gaiaku* Luiza recolheu o segundo barco com cinco iaôs (Bessém, Oiá, Odé, Azansú e Oxum), ainda na Roça da Variante do Cabrito.

Uma das “zorras” foi quando *gaiaku* Luiza recolheu o seu primeiro barco. Ela mandou construir um *abassá*¹⁰⁵ novo, para as obrigações das iaôs, afinal eram sete e os cômodos estavam pequenos. O antigo *abassá* era de palha e o novo foi construído de bloco e telha. Foi um dilema muito grande para *gaiaku* Luiza manter a sua roça de candomblé funcionando. Para os dirigentes dos terreiros jeje, era uma afronta a abertura de um terreiro concorrente, a quebra desse paradigma trouxe para *gaiaku* Luiza muitas dificuldades e infortúnios “*foram muitas as perseguições que enfrentei. Pessoas que viviam comigo, comiam do meu pirão, frequentavam minha roça, [...] pela frente me agradavam, mas a inveja era maior. Sofri como sofrê sofreu*”¹⁰⁶ desabafava *gaiaku*. Pessoas da “seita” inconformadas com a fundação do terreiro, e mais ainda com o recolhimento do primeiro barco com sete iaôs, lançaram mão da feitiçaria para dificultar o seu desempenho religioso. Segundo *gaiaku*, “*Foram muitas as perseguições. As matrizes do jeje não queriam que minha casa fosse pra frente. Venci todas as zorras, perseguições*” (CARVALHO, 2006, p 111). Cabe, assim, notar como a progressão da carreira religiosa de *gaiaku* se pauta numa dialética de concorrência com seus pares, que se expressa através do idioma da feitiçaria.

Durante a construção do novo *abassá*, já com as paredes em pé, tudo veio abaixo, conforme descreve a própria *gaiaku*: “*Foi aquele estrondo. Caiu o telhado com a cumeeira, só ficou as paredes. Quando deu o primeiro estalo, a deré Delza e Ester correram para fora. Uma telha caiu na cabeça de Conceição (uma das iaôs) e o sangue jorrou. Todo mundo correu para acudi-la. Eu fiquei segurando Conceição,*

¹⁰⁵ Abassá – Espaço nos terreiros de candomblé de nação jeje, onde são realizadas as cerimônias festivas públicas.

¹⁰⁶ CARVALHO, 2006, p 110; Luiza Franquelina da Rocha em depoimento a Nívea Alves dos Santos, no dia 04 de junho de 2005.

limpando o sangue que escorria, mas tremendo feito uma vara verde. Os malucos¹⁰⁷ no Hundeme ficaram feito doidos, pensando que eu é que tinha me machucado” (CARVALHO, 2006, p 110).

Nesse momento, Oiá intercedeu, incorporada em *gaiaku* Luiza, diz que ninguém havia morrido e afirmou que era naquele salão que as filhas dela iriam dar o nome. Nada do material que foi usado na construção do *abassá* poderia ser usado, novas despesas foram feitas. O senhor dono da casa de material de construção era esposo de uma das iaôs. Quando chegou à roça dias depois, ficou muito aborrecido, pois segundo *gaiaku* ele pensou que as iaôs tinham dado o nome e ele não tinha sido convidado. Somente depois constatou o desastre que havia ocorrido.

Podemos perceber que a interferência de Oiá, através da possessão em Luiza serviu para trazer o equilíbrio e a tranquilidade diante de uma situação desesperadora, atuando enquanto agente em momento de conflitos, como protetora, transmitindo confiança àqueles que fazem parte do contexto religioso, definindo um espaço de poder para aquele que sofre diretamente a agencia da divindade. Comungo do pensamento de Miriam Rabelo (2008, p.93) ao teorizar que:

[...] os espíritos não só acrescentam novas dimensões às relações sociais, mas também, de uma maneira significativa, instauram o domínio público das interações como arena por excelência, em que tanto os fatos objetivos quanto os desejos, as intenções e os motivos subjetivos dos participantes têm que ser definidos e administrados.

As acusações de feitiço constituem o discurso utilizado por *gaiaku* Luiza para expressar os problemas vivenciados por ela, mas que atingiam diretamente as pessoas que a ela estavam ligadas – seus filhos de santo. Em momento algum o seu discurso foi modificado. Claro que várias eram as possibilidades para que essa tragédia acontecesse, como a possibilidade de defeito no madeiramento, ou mesmo um erro na colocação do telhado. O que pode ser percebido é que *gaiaku*, ao apelar às acusações de feitiçaria, está pondo à prova e destacando o seu poder religioso.

Uma situação análoga entre os azande é narrada por Evans-Pritchard (2005, p.52), quando ocorre o desmoronamento de um celeiro construído com uma estrutura pesada, feita de grossas vigas e barro. O fato do celeiro desabar pode ser explicado porque os esteios estavam sendo devorados pelas térmitas. Mas o fato de desabar quando havia embaixo pessoas se protegendo do sol, essa coincidência no tempo, que

¹⁰⁷ Referência aos erês no Humpame Ayono Huntoloji.

nós chamamos acidente ou causalidade, para os azande é explicada como função de feitiçaria ou bruxaria. Vemos, assim, como no caso de *gaiaku* Luiza, o discurso da feitiçaria, para além de mediar as relações de poder, se constitui numa explicação do infortúnio.

3.8 – A iniciação do segundo barco e o terceiro feitiço.

Gaiaku Luiza contava que, ao recolher o segundo barco, mais uma vez foi atingida por práticas de feitiçaria. As acusações eram direcionadas para as mesmas pessoas do terreiro de Seja Hundé. Interessante pensar que estas mesmas pessoas, segundo *gaiaku* Luiza, estavam junto com ela, cooperando na realização da feitura das iaôs. No período em que *gaiaku* recolheu os barcos, Sinhá Abalhe já havia falecido, e sua sucessora, Adalgisa Combo Pereira, possivelmente já havia assumido a direção do Seja Hundé. Conhecida como Pararasi, a nova dirigente era iniciada para o vodum Azansú e governou o Seja Hunde entre c. 1957/62 e 1969/71 (PARÉS, 2006, p. 213).

Gaiaku Luiza quase não se referia ao Seja Hundé pelo nome, ela apelidou esse terreiro como “a BBC de Londres” e a pessoa que ela acreditava fazer os feitiços era referida como “seu abóbora”. Durante algum tempo tive dificuldade para entender sobre o quê e de quem ela falava, até que consegui me inteirar das suas histórias.

Segundo *gaiaku*, a “zorra” agora era para todas as cinco iaôs morrerem na hora do *grá*, o ritual do fim da iniciação já referido. No primeiro barco, o local do *grá* foi perto do rio, mas ela achou melhor transferir para a parte de cima da roça, onde o mato era mais fechado. O novo local possuía muitas árvores. Foi em 16 de outubro de 1958, o dia do batismo do *grá*. Foi todo mundo lá para cima, e *gaiaku* ficou sozinha em casa. De repente, uma das iaôs iniciadas no primeiro barco, dofona Celina de Olisá, começou a passar mal e ogã Caboclo mandou que ela descesse. Não demorou muito e começou a escutar palmas vindas do *hundeme*, era gamo de Oxum que estava recolhida que estava passando mal. Separou-a das outras iaôs, e a colocou em outro ambiente da roça. A iaô começou a chorar e dizer: “*Eu vou levar, eu vou levar...*” com muito sacrifício conseguiu acalmá-la.

Segundo Rabelo (2008, p.79) “a possessão por um espírito intruso não é de forma alguma invariavelmente recebida de modo tão caloroso”. Anoteceu e todos foram dormir, não foi uma noite tranquila, segundo *gaiaku* ouviu-se pegadas e cachorro latindo. Ao amanhecer, chegou a notícia de que sua amiga dofonitinha Edith de Oxum,

filha de santo do terreiro de Ventura, havia falecido. Ela era, segundo *gaiaku*, companheira de ogã Caboclo. Ela foi até o final da roça e, chegando lá, percebeu que havia um alguidar e lá tinham feito o trabalho. Ela conclui que foi justamente na hora em que a gamo de Oxum estava passando mal, que fora feito o trabalho. Mal dofonitinha Edith morreu, eles assentaram o egum¹⁰⁸ dela na roça de *gaiaku*, para perturbar a vodunze de Oxum que estava recolhida. Edith faleceu às oito horas da manhã e às oito horas da noite já estava “no piolho” (na cabeça) da iaô. Segundo Luiza “foi muita perversidade”.¹⁰⁹



Fig. 21 - Edith Moreira dos Santos – Dofonitinha de Oxum (1913-1958).¹¹⁰

Seguem-se anos difíceis, algumas divergências internas começam a surgir, conflitos envolvendo suas filhas de santo, agravados pelos rumores e acusações de feitiçaria resultaram no afastamento dos membros do terreiro. A disputa pelo poder religioso, além do fato de *gaiaku* ter quebrado um paradigma dentro da hierarquia jeje mahi, com a fundação do seu próprio terreiro de candomblé, fora a causa para que esses conflitos tomassem essas proporções. A tradição prescrevia que o poder somente era adquirido a partir da transmissão por via sucessória interna nos terreiros, embora, como já vimos, os processos de sucessão no Bogum e no Seja Hundé também fossem conflituosos. No caso de *gaiaku* Luiza, embora as pessoas estivessem compartilhando com ela sua trajetória, não era pelo desejo coletivo. Havia um sentimento de despeito,

¹⁰⁸ Espírito do defunto em iorubá.

¹⁰⁹ CARVALHO, 2006, p 117. Depoimento a Nívea Alves dos Santos, em 04 de junho de 2005, no Humpame Ayono Huntoloji.

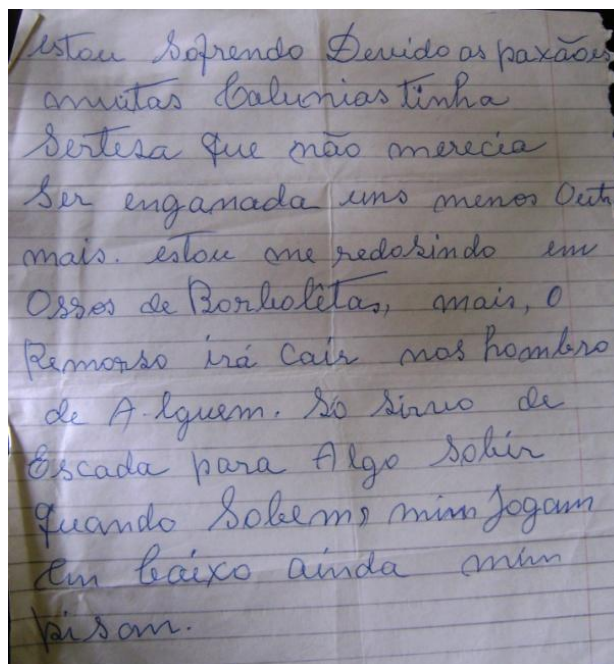
¹¹⁰ Este documento encontra-se no acervo do Humpame Ayono Huntoloji.

de disputa, que resultou em sérios problemas envolvendo aquele grupo. Talvez, parte desses conflitos podem ser explicados como resultado da tensão entre modos de legitimar o poder religioso que opõem a iniciação, ao dom ou à inspiração. Conforme explica Roger Sansi (2009, p. 144):

[...] o dom pode ser tão imprescindível nas religiões afro brasileiras quanto a iniciação. O conhecimento que a iniciação perde por esquecimento, desistência e conflitos interpessoais é substituído pela inspiração dos médiuns, que estabelecem através de seu “dom” um contato direto com seus espíritos. Nesses termos, o dom e a iniciação geram uma dialética histórica da produção do conhecimento, no qual novos espíritos, objetos e valores são incorporados.

Gaiaku Luiza, além da legitimação através da iniciação, que por vezes lhe era negada, recorre à “inspiração”, ao dom, à revelação de Oiá, para justificar o seu direito a abrir uma casa e a iniciar barcos. Percebemos assim uma articulação no discurso da legitimação entre a iniciação e a inspiração.

Um bilhete encontrado em meio a outras correspondências demonstra o grau de sentimento de *gaiaku* em relação às situação que viveu no seu sacerdócio. Não saberia precisar o período em que foi escrito, ou em que circunstâncias, mas o conteúdo desse documento revela o sentimento de frustração diante do vivido. O seu conteúdo diz o seguinte: “*Estou sofrendo devido as paixões, muitas calúnias que não merecia ser enganada, uns menos, outros mais. Estou me redosindo em ossos de borbolêtas, mais o Remorso irá cair nos hombro de Alguem. Só sirvo de Escada para Algo sobir, quando sobem mim jogam em baixo ainda mim pisam*”.



Estou sofrendo devido as paixões
muitas Calunias tinha
bertesa que não merecia
ser enganada uns menos outros
mais. estou me redobrando em
Ossos de Borboletas, mais, o
Remorso irá cair nos ombros
de A. quem. do Sirio de
Escada para Algo sobir
quando Sobemos mim Jogam
em baixo ainda mim
pidam.

Fig. 22 – Bilhete escrito por *gaiaku* Luiza, encontrado entre outros documentos no Humpame Ayono Huntoloji.

Apropriei-me da expressão de “drama social” empregado por Victor Turner para justificar as situações vivenciadas por *gaiaku* Luiza. Para Turner, o drama social se compõe de uma sucessão de eventos diacrônicos que conformam a estrutura de um determinado campo social. Representa uma complexa interação entre padrões normativos estabelecidos no curso da regularidade, da experiência social, e das lutas de grupos ou indivíduos. Turner divide os dramas sociais em quatro estágios principais: ruptura, crise, solução e reintegração ou cisma (*breach, crisis, redress, reintegration ou schism*) (TURNER, 1972, p. 96). A relação entre ritual e conflito é intrínseca, de onde os dramas emergem demarcando a relação dialética entre estrutura que representa a realidade cotidiana e antiestrutura, momentos considerados extraordinários definidos pelos dramas sociais. Para Turner (1974, p. 116-117), a noção de estrutura diz respeito à forma de organização social, enquanto que a antiestrutura configura o espaço limiar do drama social, instituído pela própria sociedade, onde são gerados conflitos, contradições e crises. Os dramas sociais são classificados como liminares, pois emergem na estrutura social, propiciando aos seus atores a experiência concreta de estarem à margem da sociedade, ou exercitarem a troca de papéis.

Esta foi a experiência vivenciada por *gaiaku*. A fundação do seu terreiro, e a quebra da norma relativa a cadeia sucessória, podem ser pensadas como o estágio da “ruptura”. Seguiram os acidentes causados pelos episódios de “feitiçaria” e os conflitos

gerados dentro da estrutura hierárquica do terreiro, que resultaram no desequilíbrio, o que pode ser considerado como a fase da “crise”. Os trabalhos rituais para neutralizar a agressão mística ou feitiço, e a intervenção de Oiá para orientar sobre as decisões a serem tomadas, podem ser considerados como uma tentativa de “solução”. Porém, o afastamento de vários filhos de santo da casa, e o retorno parcial de outros, podem ser interpretados como a fase de reintegração e cisma. Assim, o drama social vivenciado pelo terreiro passou por todas as fases postuladas por Turner.

Segundo o antropólogo Vivaldo da Costa Lima (2003, p. 170), “não apenas a sucessão à liderança é motivo para que se crie o atrito entre os irmãos de santo, mas questões pessoais, surgidas no cotidiano também favorecem as crises e as dissensões”. Lima (2003, p. 57) ao tratar da organização do grupo do candomblé se reporta a Herkovits (1996, p 229) que afirma: “O controle social é obtido através da manipulação das sanções sobrenaturais por aqueles que são investidos de autoridade”. Nesse sentido, Herskovits antecipa a noção postulada por Turner de que o ritual religioso, ao favorecer a mediação dos deuses, é condizente para a fase de solução dos dramas sociais. Essa ideia por sua vez destaca a natureza essencialmente transformadora do ritual.

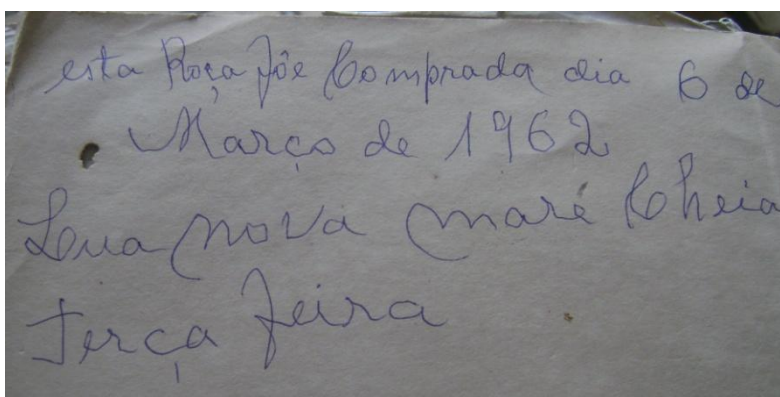
Quando depois do longo processo de iniciação, as filhas de santo começaram a se afastar da casa, foi o momento do cisma, em que *gaiaku* Luiza se sentiu abandonada. Segundo ela todos foram embora, então “*minha roça foi declinando, foi quando eu entendi de ir embora. No dia 25 de outubro de 1961, desci para a casa de meus pais em Cachoeira. Não tomei ódio*”, mas o santo, nesse caso Oiá, disse que a missão dela não tinha acabado.¹¹¹ Segundo Turner (1974, p.120), “para os indivíduos ou para os grupos, a vida social é um tipo de processo dialético que abrange a experiência sucessiva do alto e do baixo, de *communitas* e estrutura, homogeneidade e diferenciação, igualdade e desigualdade. A passagem de uma situação mais baixa para outra mais alta é feita através de um limbo de ausência de status”. Assim, pós o período de liminaridade causado pelo afastamento dos membros da casa, o retorno de alguns outros possibilitou a retomada da estrutura religiosa, a permanência e a continuidade da casa. Porém, *gaiaku* Luiza iria retomar a direção do terreiro em Cachoeira, dando continuidade às obrigações de alguns dos filhos retornados, inclusive alguns que estavam na condição de abiã na Roça do Cabrito, e a iniciação de novos filhos.

¹¹¹ Depoimento de *gaiaku* Luiza a Nívea Alves dos Santos em 04 de junho de 2005.

Acredito que os discursos elaborados por *gaiaku* Luiza sobre acusações de feitiçaria, como justificativa para os conflitos e rupturas existentes entre seus membros, sejam de construção recente, pois o real motivo pode estar oculto nas suas vivências e memórias. Busquei informações entre “as filhas mais velhas” que vivenciaram aquele momento, mas não consegui nenhum tipo de informação. O discurso é que havia se passado muito tempo e que não se lembravam de nada, outras foram taxativas ao afirmar que não tinham nada para falar sobre o que aconteceu no Terreiro do Cabrito. Outra dificuldade é que apenas sete das iaôs recolhidas naquela época retornaram e destas apenas três estavam vivas, sendo apenas uma do primeiro barco. O silêncio parece indicar uma vontade de enterrar parte de um passado que lhes causou frustrações, decepções, remorsos, conflitos e marcas muito significativas que deveriam ficar no passado. É possível também que esses fatos tivessem ficado no imaginário ou no esquecimento dessas pessoas por se tratar de um evento traumático. Para Beatriz Sarlo (2007, p. 9) “o passado é sempre conflituoso. A ele se referem, em concorrência a memória e a história, porque nem sempre a história consegue acreditar na memória e a memória desconfia de uma reconstrução que não coloque em seu centro os direitos da lembrança”.

O Humpame Ayono Huntoloji, no Cabrito, trouxe muitas alegrias, mas também muitas tristezas para Luiza. A sua decepção com pessoas que faziam parte de seu círculo religioso, fez com que *gaiaku* vendesse a roça do Cabrito e retornasse a Cachoeira. Estava cansada de tantas *zorras*, de tantas perseguições e havia decidido não mais tocar candomblé. Quando *gaiaku* Luiza dizia “*estar se dando demais e ganhando muito pouco*” parece querer expressar conflitos pessoais com os membros do terreiro. Nessa circunstância, a minha compreensão é que somente as acusações de feitiçaria como justificativa para os infortúnios, não refletem uma realidade consistente ou toda a complexidade do “drama” vivido.

Gaiaku vendeu a roça para uma mãe de santo de nome Lourdes Ominibú, de Oxum, que pertencia à nação jeje-savalu. No dia 25 de outubro de 1961, o caminhão chegou a Cachoeira com a sua mudança e com os assentamentos dos voduns, e permaneceu na residência dos pais por algum tempo. Em 1962, *gaiaku* Luiza compra da Indústria Tororó, uma empresa de produção de papel existente na cidade de Cachoeira, um terreno localizado no bairro do Caquende, na Rua Alto da Levada, nº 22 para onde o Humpame Ayono Huntoloji foi transferido, permanecendo em funcionamento até a presente data.



esta casa foi comprada dia 6 de
Março de 1962
Luiza nova mare cheia
Terça feira

Fig. 23 – Documento escrito por *gaiaku* Luiza, que traz referencia sobre a compra do terreno, onde se estabeleceu o Humpame Ayono Huntoloji em Cachoeira.

Neste capítulo busquei analisar a dinâmica da feitiçaria para além dos discursos utilizados pela sociedade para demonizar e desqualificar os “outros”, ou seja, aqueles que faziam parte da religiosidade afro brasileira. Tentei, sobretudo entender como o discurso da feitiçaria se apresenta no seio do Candomblé e as estratégias daqueles vitimas de infortúnios que buscavam a cura entre adivinhos e curandeiros, considerados “bons” feiticeiros. Vimos também a iniciação de Luiza no terreiro do Bogum, na nação jeje mahi e o recebimento do cargo, a fundação do Humpame Ayono Huntoloji, e os conflitos existentes nesse lugar. Esses eventos significaram os primeiros passos, para a consolidação de *gaiaku* Luiza enquanto sacerdotisa do culto aos voduns.

Capítulo IV – Poder religioso e prestígio: as relações de *gaiaku* Luiza intra-grupo e inter-grupo.

O poder e prestígio religioso, assim como as relações estabelecidas por Luiza Franquelina da Rocha com outros sacerdotes do Candomblé, serão as questões centrais neste capítulo. Conhecedora dos fundamentos da nação ketu e do jeje, nação para qual foi iniciada e que a identificava enquanto sacerdotisa, lhe possibilitou transitar por terreiros de distintas nações, assim como consolidar o seu prestígio religioso intra-grupo e inter-grupo. Essas foram questões que configuraram a sua trajetória como sacerdotisa.

4.1 – Os Caminhos de *gaiaku* Luiza entre as nações angola, ketu, e jeje.

Ao falar de liderança religiosa, Lima (2006, p. 57) sugere que todo candomblé tem sua ação centralizada na figura de seu líder, mãe ou pai de santo. O princípio de senioridade desempenha um papel importante senão fundamental na observância do controle social e conseqüentemente limitador, quanto a determinar a posição do indivíduo naquele grupo.

Na religião do Candomblé, o filho ou filha de santo ao ser eleito (a) pela divindade para assumir o cargo de dirigente, assume uma nova identidade diante da comunidade religiosa. A partir desse momento uma nova relação passa a ser estabelecida, não somente com os seus membros, mas também com as divindades. Ser uma ialorixá, uma mameto de inquice¹¹² ou uma *gaiaku*, demanda uma mudança de postura, deveras necessária para manutenção da hierarquia religiosa. No Candomblé ser filha ou filho de santo, implica estar submisso a normas demandadas a partir da colocação do indivíduo diante do quadro hierárquico. Para atingir o grau de liderança num terreiro de candomblé é preciso um longo processo de aprendizagem, e fortalecimento dos vínculos, o que possibilitará a coesão no grupo. Mas, segundo Braga:

[...] o acesso ao saber litúrgico naquilo que é considerado como coisa de fundamento, se faz de maneira gradual em consonância direta com os diferentes estágios ascensionais do indivíduo dentro do grupo religioso. Transgredir essa pedagogia, isto é, querer antecipar esta aprendizagem atropelando o tempo estabelecido, é ferir os sustentáculos da estrutura

¹¹² Nome atribuído às divindades na nação angola.

religiosa dos candomblés pondo em risco, entre outras coisas, a própria noção de poder que parece se apoiar também na noção de controle do saber religioso. (BRAGA, 1988, p. 25).

Verifica-se que nos momentos de sucessão nos terreiros de candomblé, podem ocorrer conflitos, disputas e até mesmo cismas, o que pode acarretar um desequilíbrio na ordem religiosa. Cabe ao dirigente, assumir o papel que parece se apoiar na noção de controle e de mediação entre a sua comunidade e as divindades, pois os mesmos estão autorizados a manipular o sagrado, através dos rituais de iniciação, e “só reconhece acima de si mesma a autoridade das divindades” (JOAQUIM, 2001, p. 123).

O Candomblé enquanto organização social e política, permite relações que são estabelecidas intragrupos e intergrupos. Essa teia de relações é que dá ao candomblé, uma característica de espaço onde a solidariedade e a sociabilidade permeiam as ações dos indivíduos. Desse modo é que as relações de parentesco religioso são construídas, fazendo do candomblé uma grande teia de relações consanguíneas ou não, em espaços dialógicos entre aqueles que exercem o poder, aqueles que buscam o poder, e os demais que fazem parte daquele corpo, que estão ali por um chamado das divindades, mas que não deixam de ter poder. Assim “a configuração política e social e a prática religiosa de uma roça condicionam, de certa forma, a ação política e social de seus agentes na sociedade global” (CARNEIRO; CURY, 2008, p.114).

Um dos primeiros contatos que *gaiaku* Luiza teve com a nação angola foi na década de 1940, período em que esteve mais uma vez doente. Na sua visita ao terreiro do Bate Folha¹¹³ (heteronímico Mansu Bandu Kenkê) foi atendida por Tata Manuel Bernardino da Paixão (1881-1946) sacerdote cujo nome iniciático era Ampumandezu. A relação de *gaiaku* com este Terreiro se deu por intermédio de *gaiaku* Maria Romana, que mantinha desde cedo, entrosamento com membros deste terreiro. *Gaiaku* Luiza já estava no processo para a segunda iniciação, pois, apresentava mais uma vez sinais de doença e por isso foi levada até o Sr. Bernardino.

O primeiro encontro de *gaiaku* Luiza com o Sr. Bernardino foi para fazer uma consulta, foi acompanhada de sua futura *deré* Antonia e por *gaiaku* Romaninha. Segundo *gaiaku* Luiza ao chegar ao terreiro do Bate Folha, Sr. Bernardino pegou um banquinho, a mandou sentar e começou a jogar os búzios. Neste momento ele se expressou com admiração: “*Misericórdia Iaiá*” se referindo ao que tinha visto no jogo.

¹¹³ O Bate Folha, foi fundado por Manuel Bernardino da Paixão, em 1916. Fica situado no bairro da Mata Escura, em Salvador.

Em seguida disse a *gaiaku*: “*minha filha saia daí, sente aqui junto de mim*”, fazendo referência ao banquinho de iaô onde ela estava sentada. Pediu que alguém da casa servisse chá e torrada para os dois. Sr. Bernardino joga mais uma vez e diz para *gaiaku* Romaninha que “*no Brasil tem bitrilhões de Oiá, dessa bem pouca ou nenhuma. Leve ela para a casa dela*”.¹¹⁴ A passagem acima descrita pela própria *gaiaku* denota o prestígio que ela se atribuía, por ser a portadora de um poder reconhecido e emanado por Oiá. A reverência de Sr. Bernardino a Oiá demonstrava a importância deste vodum na vida de *gaiaku*, e quando ele manda que Romaninha leve ela para casa, se refere ao jeje, como sendo a nação de Oiá.

Como diz Karin Barber, as relações entre os homens e os orixás, constituem uma projeção das relações entre as pessoas na sociedade. Segundo essa autora (1989, p. 143) “os iorubas encaram o poder do orixá, como algo que é mantido e ampliado a partir da atenção dos homens, isso se justifica devido ao modo de vida social, onde o poder do indivíduo depende da atenção e do reconhecimento de seus semelhantes”. A relação que *gaiaku* mantinha com as divindades era de muita proximidade, semelhante às práticas na África, onde o culto doméstico possibilita essa relação de intimidade.

Quando Luiza recebeu o cargo de *gaiaku* em 1945, Sr. Bernardino já estava com a saúde debilitada, tinha problemas cardíacos e quem o representou foi Antônio José da Silva, cuja dijina era Bandanguame. Após a morte de Sr. Bernardino, ele assumiu a direção do Bate Folha entre 1949 a 1965. Segundo *gaiaku* contava:

Quando foi no dia da festa, à tarde, antes do candomblé, o Azansú de Bandanguame ‘respondeu’. Falei para Azansú não reparar a casa, que era pequena. Azansú falou: ‘Eu estou na minha casa. Cadê meu fumo? Cadê meu rapé? Cadê meu Axá?’ e é por isso que até hoje tem tudo isso no pé de Azansú” (CARVALHO, 2006, p.102).

Gaiaku, apesar de jovem quando recebeu o cargo, já havia conseguido o reconhecimento e o respeito de pais e mães de santo, conceituados na época. Foi assim, que em 1941, *gaiaku* Luiza foi convidada para ser mãe pequena no terreiro Santa Bárbara Virgem, da Mameto de Inquice Maria Silvina Muniz, mais conhecida por Sinhá Marieta de Oiá Beuí, situado na Quinta das Beatas¹¹⁵, Beco do Guiriguri. *Gaiaku* Luiza já mantinha uma relação de amizade com Sinhá Marieta e, naquela oportunidade, foi convidada para uma festa que aconteceu nesse terreiro. Era novembro de 1941, ela

¹¹⁴ Passagem descrita por *gaiaku* Luiza em depoimento gravado em junho de 2005, em Cachoeira.

¹¹⁵ Para a Quinta das Beatas no atual Cosme de Farias ver: “Memória do bairro de Cosme de Farias”, *A Tarde*, terça feira, 30/10/2007.

contava que assistia a festa quando se deu a caída do barco das iaôs, em numero de sete. Uma das iaôs foi a gamo de Nanã, que se tornou filha pequena de *gaiaku* Luiza. A iaô cujo nome é Zulmira Santana, na época estava com sete anos, foi iniciada para o orixá Nanã. Embora este terreiro fosse da nação angola, a menina foi iniciada no Ketu.

Gaiaku Luiza contava que a festa já havia terminado e que quando ela se preparava para ir embora, foi chamada por sinhá Marieta, que indicou gamo Zulmira para ser sua filha pequena. Em conversa informal, *gaiaku* contava que no dia da cerimônia em que a iaô daria o nome, chovia muito. Ela pegou o bonde e saltou no Largo dos Paranhos, local que ainda hoje dá acesso ao atual bairro de Cosme de Farias. Com um balaio na cabeça, onde levava a roupa da saída da iaô, atravessou todo o caminho a pé até chegar ao terreiro, era um caminho muito difícil, de terra batido. Nessa época *gaiaku* estava com três anos de iniciada, portanto ainda era iaô.¹¹⁶ Isso denota no Candomblé uma situação atípica, pois numa estrutura hierarquizada, só é permitido ser mãe pequena a partir de sete anos de iniciação, quando a iniciada deixa de ser iaô e passa a ter uma autoridade diante do seu grupo.

A senioridade no Candomblé é um estado no qual o individuo, assume poder legitimado, a partir do cumprimento de alguns estágios propiciatórios, que lhes garante a sua inserção no grupo. O principio de senioridade também regula o acesso aos segredos, que são transmitidos aos novos iniciados através da sua vivência cotidiana no âmbito dos terreiros.

Lisa Castillo promove uma fecunda reflexão acerca do segredo, ao pensar este em relação à distribuição hierárquica do saber, formulando algumas questões que estão interligadas a natureza do saber sagrado. Segundo Castillo (2008, p. 32):

Da natureza intocável do saber sagrado decorrem também outras questões interligadas: Primeiramente, pela existência de um saber secreto, requiere-se um sistema hierárquico, segundo o qual um pequeno grupo de pessoas é encarregado da responsabilidade de regular o acesso ao conhecimento interno. Em segundo lugar, a dificuldade de acesso ao segredo faz com que o saber secreto acabe sendo um bem simbólico de alto valor, o que gera uma rede complexa de relações de poder predicadas na busca para, e domínio sobre, tal saber. Uma terceira a questão acerca do segredo resulta da inserção dos terreiros no contexto social externo.

¹¹⁶Anais do Encontro de Nações de Candomblé 1984, p43. O palestrante Esmeraldp Emetério de Santana, na sua fala declara: “Eu faço parte de uma casa onde a Mameto de Inkisi ‘fez o santo’ no angola. Mas a sua mãe pequena é uma Yalorixá nagô-vodum, Luiza. Quando a mãe de santo faleceu, quem deu o decá dela foi Luiza”.

A trajetória de *gaiaku* Luiza enquanto sacerdotisa estava apenas começando. Ao assumir o papel de mãe pequena neste terreiro e ainda na condição de iaô, ela quebra um modelo normativo na estrutura do Candomblé, embora, como já havia sido dito anteriormente, ela já havia sido mãe pequena no terreiro em que fora iniciada, durante o período em que esteve fazendo parte daquele terreiro. Portanto, ser mãe pequena ainda na condição de iaô, se tornou legítimo no momento em que o próprio pai de santo a autorizara. Para além disso, significa dizer que naquele momento, *gaiaku* estava imbuída de poder e saber religioso, associado a seu carisma, inteligência, e competência ritual para assumir tão importante função. Quebrar esse paradigma evidenciou não somente a figura de *gaiaku* Luiza, mas projetou o olhar dos demais para Oiá.

Lisa Castillo ao analisar o segredo e as relações de poder no candomblé, acrescenta:

[...] o saber e o axé constituem o capital simbólico do sistema de prestígio e autoridade no candomblé. Possuí-los confere status, gerando uma corrida para obtê-los que se traduz, por sua vez, em relações de poder entre os que os detém e os que os procuram. Ter o saber e o axé traz poder em vários níveis: o poder espiritual, de chamar os orixás e outras divindades à terra, de cuidar deles após a chegada e de realizar rituais. [...] Confere ainda poderes mais prosaicos, como o direito de iniciar filhos de santo e organizar um terreiro, o que implica relações de poder com estas pessoas. (CASTILLO, 2008, p. 36).

É importante chamar atenção para essa interpenetração de nações diferentes, num mesmo contexto religioso. Segundo *gaiaku* Luiza:

*[...] a mãe de santo [Sinhá Marieta] era muito mais velha que eu. Como ela colocou um barco de oito, só tinha ketu Cidália – de Oiá, uma de Iemanjá, e Zulmira de Nanã. Mas a velha era como eu na nação, era louca pelo angola e não quis mudar. Nanã usava uma manta comprida, amarrada embaixo do braço até embaixo. Nanã não tinha fila, não tinha búzios, só no jeje é que usa”.*¹¹⁷

Essa mobilidade dos membros do Candomblé é recorrente ainda entre os terreiros. O que observo é que atualmente os terreiros preferem que os próprios membros ou parentes de santo próximos, participem das obrigações da casa. Isto difere do que podia ser visto anteriormente, principalmente na década de 1940 e 1950, quando

¹¹⁷ Em depoimento a Nívea Alves dos Santos, em 04 de junho de 2005.

era notória a inserção de dirigentes de terreiros de nações distintas, em outros terreiros, a exemplo de *gaiaku* Luiza.

Atualmente, gamo Zulmira dirige o terreiro herdado de mameto Marieta Beui, no município de Lauro de Freitas, para onde foi transferido, alguns anos depois do falecimento de sua mãe de santo, e onde *gaiaku* Luiza esteve sempre presente nas obrigações. Assim como *gaiaku* Luiza, gamo Zulmira está inserida no contexto religioso Jeje Mahi, ao ter sido submetida a processos iniciáticos por *gaiaku* Luiza, que garantiu a ela o acesso e transito a rituais da nação Jeje. Ela compõe o corpo sacerdotal do Humpame Ayono Huntoloji, sendo considerada por todos do terreiro uma figura importante nas cerimônias religiosas e de cunho social, onde a sua presença é notória e fundamental.

É importante destacar que o terreiro no qual gamo Zulmira é dirigente e o Humpame Ayono Huntoloji, podem ser caracterizados como sendo “*terreiros irmãos*”, haja vista a inserção desses grupos, na participação recíproca em cerimônias rituais. Fique bem claro, porém, que cada terreiro tem a sua dinâmica ritual, mantida de acordo com suas nações de origem. Não quero aqui dizer que práticas rituais da nação angola são praticadas no terreiro jeje, tampouco o inverso. Estou apenas apontando para a inserção desses grupos num contexto religioso participativo, a exemplo de gamo Zulmira, que hoje integra o corpo sacerdotal no Humpame Ayono Huntoloji, assim como alguns de seus filhos de santo. *Gaiaku* Luiza também tinha esse postulado bastante claro, pois segundo ela dizia: “[...] *eu fui mãe pequena de casa de angola, de casa de ketu, mas não saio da minha. [...] eu adoro o ketu, mas aqui dentro não misturo, agora respeito todas elas*”.¹¹⁸

¹¹⁸ *Gaiaku* Luiza em depoimento para documentário *Entre Mundos: Mulheres no Candomblé da Bahia*, produzido por Ikhen Sarah Mischke e Lalitya Henry vans de Wouw, em Cachoeira, no Humpame Ayono Huntoloji, em janeiro de 2005.



Fig. 24 - *Gaiaku* Luiza no dia de seu aniversário de 95 anos, a esquerda da foto está gamo Zulmira Santana.

A inserção de *gaiaku* Luiza e, de gamo Zulmira, em terreiros de nações distintas se dá a partir da competência ritual. O saber religioso adquirido por ambas durante o processo de iniciação as vincula a um poder, legitimado através do acúmulo de bens materiais e simbólicos transmissíveis através do axé. Nesse contexto, a oralidade é um elemento importante nessa transmissão de axé, o que possibilita os integrantes dessas comunidades acessar o saber litúrgico e conseqüentemente o segredo. Porém, como já foi dito, o acesso a este saber é estritamente controlado, dentro de uma hierarquia iniciática. A aquisição do poder religioso está relacionado, a capacidade de inserção do indivíduo à vida em comunidade, pois é nos momentos onde acontecem os ritos religiosos que se dá o aprendizado, nesse sentido, a transmissão do axé está intrinsecamente relacionado a ação.

Julio Braga contribui dizendo que:

[...] a oralidade tem peso de ouro no mercado simbólico afro-brasileiro. Dela ou nela se forja a noção de poder e de mando. Deter um conhecimento pela oralidade é uma demonstração inequívoca não somente de habilidade e de capacidade de administrar, com competência, o andamento dos rituais. (BRAGA, 1988, p. 21).

Para Lisa Castillo (2008, p. 35):

[...] o princípio de senioridade além de determinar as relações hierárquicas entre os diferentes membros do terreiro, também regula o acesso ao segredo. Os fundamentos religiosos são repartidos aos novos iniciados ao longo do tempo. A senioridade determina a forma de participação dos iniciados nos rituais.

Mas esse é o discurso ortodoxo, inclusive o da própria *gaiaku* Luiza. Porém, o seu aprendizado, não se deu tão somente dentro da ortodoxia do Candomblé, mas também através da “revelação” através dos voduns, de visões, e dos sonhos.

Após o recebimento do cargo em 1945, *gaiaku* começou a trabalhar com o “santo”, em sua casa, no bairro da Liberdade, a mesma onde recebeu o cargo. Tinha um pequeno quarto, onde ela mandou construir um peji, ali fez algumas obrigações de abiãs. Segundo ela contava, sempre via passar em frente a sua casa, uma senhora cega, acompanhada por uma menina. Um dia Oiá mandou que chamasse esta senhora, Hildete era o seu nome, e a menina, que era sua filha, chamava-se Gersonita e tinha doze anos. Havia algum tempo que ela tinha ficado cega, ou se não estava totalmente cega, tinha muita dificuldade para enxergar, por isso a filha a auxiliava. O fato é que já tinha ido a vários médicos que não conseguiram cura-lá. A Oiá de *gaiaku* Luiza então fez um “trabalho” que curou D. Hildete. Ela em agradecimento, perguntou o que poderia fazer para pagar a caridade. Oiá respondeu que ela queria a filha dela para ser sua empregada, modo como Oiá se referia as pessoas escolhidas por ela para ser equede. Então Oiá suspendeu Gersonita para equede. Ela, era de Oxum com Oiá. Foi a primeira Equede suspensa, ainda na década de 1940. Logo depois desse fato, D. Hildete mudou-se para o Rio de Janeiro com a menina, casou-se e teve outros filhos. Quando se reencontraram, Gersonita já havia se casado, tinha filhos¹¹⁹. A sua confirmação somente aconteceu na década de 1970, quase trinta anos depois, no Humpame Ayono Huntoloji, em Cachoeira. O que gostaria de ressaltar nesse episódio é a intervenção de Oiá, através da cura de D. Hildete, e como através dessa atitude, ela agregou a sua família de santo mais três filhos que foram iniciados no jeje: a equede Gersonita, o pejigã José, marido da equede e, mais tarde, uma irmã carnal da equede, Jacira Bahia Santos, que foi a fomo do terceiro barco, este recolhido em Cachoeira na década de 1980. Foi através da relação de convivência com esta filha de santo, que *gaiaku* Luiza se transferiu para o Rio de Janeiro e lá, iniciou outros filhos de santo na nação ketu

¹¹⁹ Em depoimento a Nívea Alves dos Santos, em 04 de junho de 2005. Regina Maria da Rocha em depoimento a Nívea Alves dos Santos em abril de 2009.



Fig. 25 – Na fotografia um grupo de erês, *pejigã* José, *gaiaku* Luiza e equede Gersotina em pé à direita da foto.¹²⁰

Na década de 1950, *gaiaku* Luiza foi convidada pelo babalorixá Manuel Rufino de Souza (c.1888-1973) para ser *deré* de um barco no seu terreiro no bairro da Liberdade, em Salvador. Manuel Rufino foi iniciado por Miguel Arcanjo de Xangô, que era da nação angola, para o orixá Oxum (Oromi Kileji Orodandua Samba), e dirigia o terreiro de candomblé de nome Ilê Axé Tomin Bocun. Posteriormente, em consequência das frequentes batidas da polícia ao seu terreiro, no período da perseguição aos candomblés na Bahia¹²¹, o transferiu para o bairro do Beirú. Esse é um novo caso que mostra a mobilidade de *gaiaku* através de terreiros de distintas nações.

Segundo *gaiaku*, Manuel Rufino foi da Liberdade até a Roça do Cabrito com um crucifixo lhe pedir de joelhos para ela ir raspar os iaôs dele.¹²² Mais uma vez a narrativa de *gaiaku* Luiza, sobre o comportamento de Manuel Rufino, expressa a percepção de sua importância. Na narrativa a seguir *gaiaku* Luiza conta como se deu esse encontro entre ela e Rufino:

Em 1953, foi o Babalòrisà Rufino que me convidou para ser Deré de um barco de Ìyáwó na roça dele, que ficava no Beiru – Salvador. Foi um barco formado por cinco Iyáwó: Nicinha de Ómolú; Nicinha de Ógún;

¹²⁰ Fotografia encontrada no acervo do Humpame Ayono Huntoloji.

¹²¹ “A cana foi geral. A caravana policial surpreendeu o candomblé em plena atividade. Detidos ontem na Liberdade 21 pessoas de uma só vez – “Pai de Terreiro” e “Mães de Santo” na delegacia. Pai de Santo Manuel Rufino, na Liberdade”. *Jornal Estado da Bahia*, 18 de fevereiro de 1941.

¹²² Em depoimento a Nívea Alves dos Santos, em junho de 2005.

Senhora de Òsòòsì; Helenita de Iansã, e Alexandre de Òsùmàrè. Anos depois ele foi na minha roça no Cabrito, me convidar novamente. Dessa vez foi com um crucifixo me pedindo pelo amor de Deus, que eu não podia recusar seu pedido. Era muito brincalhão e até hoje tenho esse crucifixo, que fica na parede do meu quarto. Aceitei e fui com Deré Delza criar a menina de Òsun. A Òsun de Rufino chamava-se Òrómi Kílèjí Orodandua Samba, e tinha esse nome porque a princípio, a casa era angola, e depois passou a ser kétu. (CARVALHO, 2006, p. 126).



Fig. 26 - Babalorixá Manuel Rufino.¹²³

Os motivos pelos quais Rufino levou o crucifixo, não ficaram claros, mas podemos ter uma dimensão desses motivos a partir do que *gaiaku* contava informalmente. Ela dizia que discordava dos modos como ele tratava os filhos de santo, tinha um temperamento muito forte. Até hoje Rufino é considerada uma figura importante e está ainda na memória coletiva dos terreiros de candomblé. Referem-se a este pai de santo como sendo muito *capeteiro*, conhecedor dos segredos e que era tido a fazer feitiço, por isso o apelidaram de “*Rufino bom no pó*”. Este é mais um candomblezeiro dentre outros, que se relacionaram com *gaiaku* Luiza, além de Congo de Ouro e Isaias Sacramento, que eram considerados feiticeiros.

Interessante destacar a existência da mobilidade de sacerdotes através de terreiros de distintas nações, mas também a existência de mobilidade dos terreiros, que transformava sua “nação” ou “modelos rituais”, a exemplo de Rufino, que passou do Angola para o Ketu.

¹²³ Fonte: <http://peixinhodekaiala.blogspot.com.br/> - 25/05/2013 às 16:46 h.

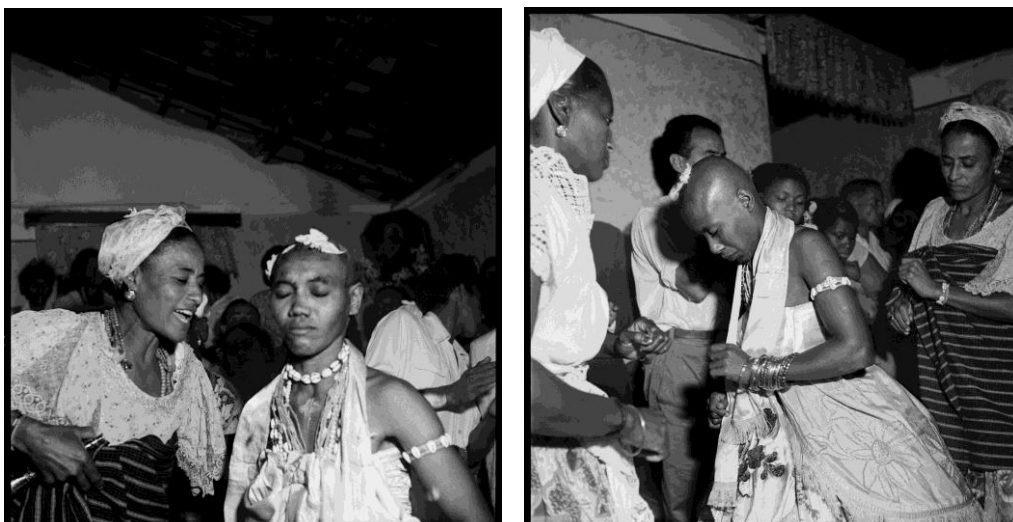


Fig. 27 e 28 - *Gaiaku* Luiza em cerimônia de saída de iaô no Terreiro de Manuel Rufino, década de 1950.¹²⁴

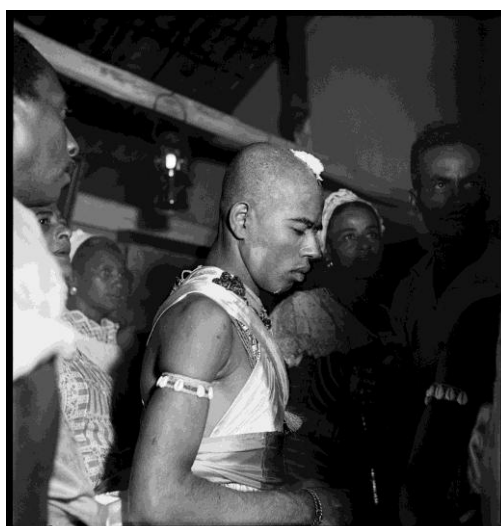


Fig. 29 – *Gaiaku* Luiza na saída de iaô no terreiro de Manuel Rufino, onde se vê a esquerda da foto o babalorixá e mais ao fundo a direita, *gaiaku*. Década de 1950.¹²⁵

4.2 – De volta ao Humpame Ayono Huntoloji em Cachoeira.

Após vender a roça em Salvador, *gaiaku* retorna a Cachoeira no dia 25 de outubro de 1961 levando seus pertences e os assentamentos dos voduns, e se fixa na casa dos pais. Segundo ela contava, em dezembro daquele ano, Oiá incorporada nela

¹²⁴ Fotografias de *gaiaku* Luiza em cerimônia de saída de iyaô no terreiro de Manuel Rufino, década de 1950. Estas fotografias foram feitas por Pierre Fatumbi Verger e encontra-se no acervo da Fundação Pierre Verger, gentilmente cedida por esta Instituição com o objetivo de fazer parte da documentação para compor esta dissertação.

¹²⁵ Estas fotografias foram feitas por Pierre Fatumbi Verger e encontra-se no acervo da Fundação Pierre Verger, gentilmente cedidas por esta Instituição, com o objetivo de fazer parte da documentação, para compor esta dissertação.

mandou chamar Sr. Miguel e disse que queria a sua roça de volta, pois ainda não havia cumprido com sua missão. Seu pai, na época, era fiscal da prefeitura de Cachoeira e através do conhecimento que tinha, conseguiu encontrar esta roça, localizada no Alto da Levada, bairro do Caquende, onde *gaiaku* plantou mais uma vez o axé do Humpame Ayono Huntoloji. Comprou da União Fabril da Bahia no dia 15 de março de 1962 e mudou-se no dia 04 de junho daquele ano.

Segundo *gaiaku*, algumas filhas de santo foram ajudar na mudança, levando os assentamentos na cabeça, possivelmente as que voltaram e permaneceram no terreiro. Um dos cômodos da casa serviu de peji. Porém, em 1970, *gaiaku* Luiza seguiu para o Rio de Janeiro. Lá ficou hospedada na casa de sua futura equede Gersonita. Em 1971, retorna a Cachoeira quando retoma as celebrações no terreiro com a confirmação da equede, em 16 de janeiro. Segundo *gaiaku* contava: “*na confirmação de equede Gersonita, só havia a casa de morada na roça, e, no zandró, as mulheres sentaram no passeio. Os ogãs fizeram uma barraca e enfeitaram com bandeirinhas, e foi ali o candomblé*” (CARVALHO, 2006, p.121). Após a confirmação de equede Gersonita, *gaiaku* Luiza retorna para o Rio de Janeiro. Lá se estabeleceu até final da década de 1970, quando retomou as atividades em Cachoeira. Sobre esse período em que permaneceu no Rio de Janeiro, sabe-se que algumas pessoas foram iniciadas por ela no Ketu. Mas, devido ao tempo e escassez de documentação e informações, não foi possível aprofundar sobre esse período.

Observei que o período entre a ruptura e a reintegração do terreiro não foi muito longo, apesar de que nem todos retornaram, mas aqueles que retornaram permaneceram no terreiro, inclusive duas abiãs: Dilza Dalva Machado, que esteve na condição de abiã durante vinte e dois anos e Maria Niceta de Jesus, que também esteve na mesma condição durante vinte e cinco anos. Ambas foram recolhidas no mesmo barco de Jacira, irmã de equede Gersonita, em 1979.

Isso me leva a suspeitar que *gaiaku* Luiza, diante da situação que estava vivenciando no terreiro do Cabrito, em Salvador, com os riscos eminentes causados pelas ações de feitiçaria que ela se dizia vítima, perante o isolamento do seu terreiro em relação aos outros da mesma nação, e percebendo as situações conflituosas existentes entre os membros do Humpame, resolveu se impor um autoexílio, afastando-se da roça, o que pode ter levado seus filhos de santo a se sentirem abandonados, e diante daquela situação, terem se afastado. Esta é apenas uma hipótese, já que os reais motivos nunca serão sabidos, até porque, aqueles que os sabiam já não estão mais entre nós.

Sobre esta situação *gaiaku* diz o seguinte:

[...] quando cá em cima (Roça de Ventura) souberam que eu estava andando certo, aí que piorou. Aí começou, quando eu não aguentei mais, a casa foi decaindo. Eu disse: eu não quero mais saber de candomblé! Aí vim em 61 pra casa de meus pais, na Ladeira da Cadeia (em Cachoeira). Aí fiquei”.¹²⁶

Só que ela não ficou. A partir desse momento dá-se o seu transito entre o Rio de Janeiro e Cachoeira, somente voltando a se fixar definitivamente em Cachoeira, no ano de 1979, embora em alguns momentos ela retorne ao Rio de Janeiro em pequenos períodos, para realização de algumas obrigações. Gostaria de ressaltar mais uma vez a mobilidade de *gaiaku*. A partir da década de quarenta até a década de setenta, ela iniciou filhos de santo na nação de ketu, assim como no Jeje. Somente a partir da década de 1980, ela passa então a se dedicar exclusivamente ao jeje, embora entre 1990 e 1992 ela tenha realizado a iniciação no ketu de uma filha de santo de Oyá, de nome Ana Lúcia, no Rio de Janeiro, e, em 1998, deu cargo no ketu a um filho de santo de Ogum, de nome Benício de Sousa, em Cachoeira.

A seguir destaco algumas anotações escritas por *gaiaku* Luiza, onde estão relacionados alguns dos filhos (as) de santo por ela iniciados.

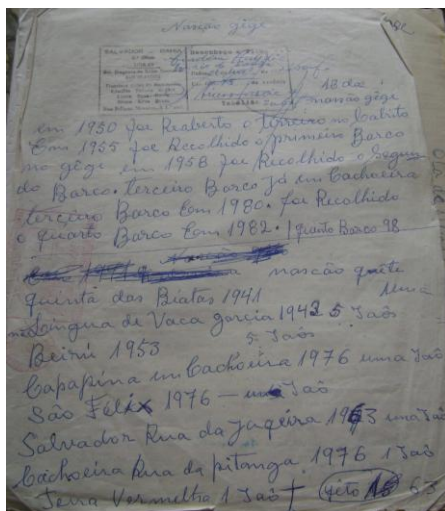


Fig. 30 – Anotações de *gaiaku* Luiza, encontradas no Humpame Ayono Huntoloji¹²⁷
Transcrição: “18 da nassão gege: em 1950 foi reaberto o terreiro do cabrito. Em 1955 foi recolhido o primeiro barco no gêge. Em 1958 foi recolhido o segundo barco, terceiro barco já em Cachoeira em 1980. O quarto barco em 1982. Quinto barco em 1998. Nassão queto: quinta das Biatas, 1941, uma; na Língua de Vaca, Garcia 1942, 5 Iaôs;

¹²⁶ Depoimento de *gaiaku* Luiza a Manuel Bonfim, no Humpame Ayono Huntoloji, em 2004.

¹²⁷ Anotações encontradas em meio as correspondências no Humpame Ayono Huntoloji em 2011.

Beirú, 1953, 5 Iaôs; Capapina em Cachoeira 1976, uma Iaô; São Felix, 1976, uma Iaô; Salvador, Rua da Jaqueira, 1963, uma Iaô; Cachoeira, Rua da Pitanga, 1976 1 Iaô, Terra Vermelha 1 Iaô, 1963¹²⁸. Obs: Não foi inserido nessa relação o último barco em 2001 quando foi recolhida 1 iaô.

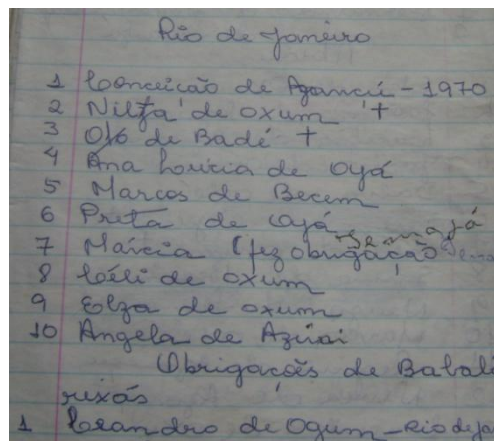
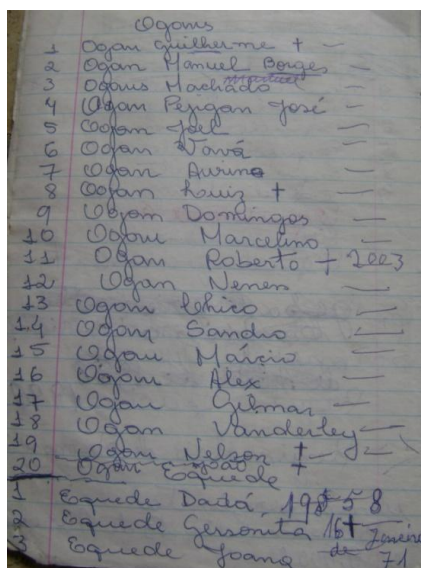


Fig. 31 – Relação dos ogãs confirmados por *gaiaku* no Humpame: Guilherme, Manuel Borges, Manuel Machado, *pejigan* José, Joel, Vavá, Aurino, Luiz, Domingos, Marcelino, Roberto, Nenem, Chico, Sandro, Márcio, Alex, Gilmar, Vanderley, Nelson, João.

Fig. 32 – Relação de Filhos de Santo do Rio de Janeiro no ketu e no jeje: Conceição de Azañú – 1970, Nilta de Oxum, Oto de Badé, Ana Lucía de Oiá, Marcos de Becem, Preta de Oiá, Marcia de Iemanjá (obrigação), Céli de Oxum, Elza de Oxum, Angela de Aziri, Leandro de Ogum.¹²⁹

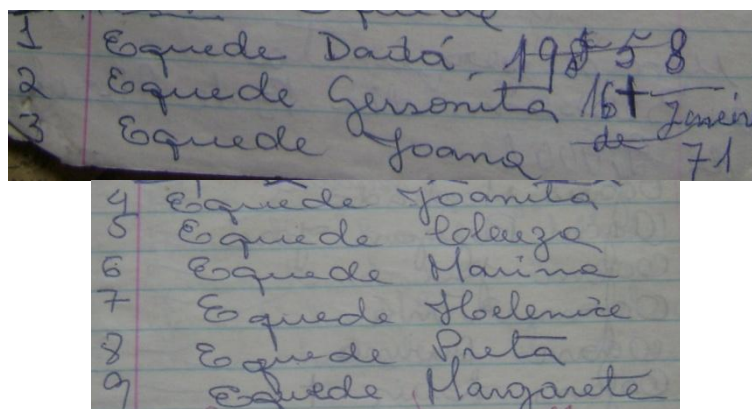


Fig. 33 – Relação das equedes confirmadas por *gaiaku* no Humpame: Dadá, Gersonita, Joana, Joanita, Cleuza, Marina, Helenice, Preta, Margarete.¹³⁰

O fato de *gaiaku* ter recolhido apenas seis barcos na nação jeje, resulta do período da iniciação considerado longo para os dias atuais. Anteriormente, este período

¹²⁸ Anotações feitas por *gaiaku* Luiza encontrada entre as correspondências pessoais no Humpame.

¹²⁹ Anotações feitas por *gaiaku* encontradas no Humpame Ayono Huntoloji, em 2011.

¹³⁰ Anotações feitas por *gaiaku* encontradas no Humpame Ayono Huntoloji, em 2011.

era de um ano, hoje este tempo passou para seis meses em consequência de necessidades sociais assumidas pelos iniciados na sua vida cotidiana. Embora seja relativamente pequeno o número de barcos recolhidos por ela no Humpame, muitos outros filhos foram iniciados por ela em outros terreiros de candomblé, na nação de ketu, como vimos anteriormente. Observa-se o número significativo de ogãs confirmados na nação jeje, assim como de equedes.

Gaiaku Luiza era uma sacerdotisa extremamente obediente aos voduns, e em nome dessa obediência, por vezes ela subvertia e transgredia, como no caso anteriormente narrado, quando ela foi mãe pequena ainda na condição de iaô, e quando ela fundou o seu próprio terreiro de candomblé, contrariando as matrizes do jeje, mas, obedecendo à vontade e as ordens de Oiá. Mas, não admitia a transgressão de seus filhos de santo, e muito menos ser questionada ou ser colocada à prova. Uma passagem narrada por equede Cleusa, confirmada para a Oiá de *gaiaku*, nos mostra um caso de transgressão de um filho de santo e o comportamento de *gaiaku* Luiza diante do ocorrido.

*[...] Uma época de festa, casa cheia, tinha gente de Belém, Recife, até do exterior. Gaiaku sentada na cabeceira da mesa, e ai dofono Téo, disse que não ia ficar, que ia descer. Ela disse para ele não descer, mas ele insistiu, pegou a sacola, botou nas costas e desceu. Gaiaku, no mesmo lugar. Ai uma mulher disse: ‘uma casa dessa tão antiga, cadê esse Odé, cadê o santo’. A resposta veio imediata. Eu estou vendo aquele homem subindo, dizendo: ‘uai minha mãe’. O santo dava tapa na cara dele. Ele veio subindo as escadas, passou pelo meio do povo que havia dito que a casa não tinha vodum, entrou direto, e gaiaku lá no mesmo lugar, sentada. Quando ele chegou lá, caiu no chão nos pés de gaiaku. Minha mãe Oiá respondeu e o Odé dele também. Oiá mandou pegar um tacho de barro, mandou pegar as torcida, mandou fazer sete torcida. Oiá pegava as torcida, molhava no azeite, tocava fogo, tanto ela comia, como dava para Odé de dofono. Téo só foi embora depois que acabou a festa”.*¹³¹

Essa história reforça a ideia do poder que *gaiaku* Luiza tinha e como Oiá exercia também o poder de agencia sobre *gaiaku*. A possessão tanto de Oiá como de Odé expressa uma tendência a controlar e regular a atitude transgressiva do filho de santo em relação a autoridade da mãe de santo, além de estabelecer uma relação de força entre

¹³¹ Depoimento de equede Cleusa Maria Santana Santos a Nívea Alves dos Santos, no Humpame Ayono Huntoloji, em abril 2009.

mãe e filho de santo e entre as divindades. O comportamento das divindades pôs à prova a existência da força do vodum naquele lugar. Segundo Rabelo:

[...] a possessão enfatizando a multiplicidade, pode liberar o eu singular da responsabilidade e da culpa quanto a certos comportamentos discrepantes da norma, ao mesmo tempo em que oferece um espaço socialmente legitimado para a sua manifestação. Mas talvez mais importante, conduz a uma experimentação ativa de distintos estilos de apresentação de si e relação com os outros. (RABELO, 2008, p. 95).

Sobre o evento acima relatado, Parés informa que:

[...] Nos terreiros jejes e nagôs do Maranhão e da Bahia, fala-se de uma antiga prática realizada para demonstrar o poder do vodum e confirmar a autenticidade da possessão, que consistia na ingestão de bolas de algodão impregnadas de dendê fervendo. (PARÉS, 2006, p. 155).

Apesar das dificuldades para se estabelecer enquanto sacerdotisa, com o passar do tempo o seu reconhecimento foi consolidado. A valorização e o prestígio de *gaiaku* Luiza, se deu inicialmente numa relação inter-grupo, isso se justifica, como ela mesma dizia, que as filhas de santo iniciadas no Cabrito não podiam compreender as situações pelas quais ela passou desde os anos 30, e que culminou com a dissolução da estrutura organizacional do terreiro no início da década de 1960.

Ora, percebe-se que os discursos elaborados por *gaiaku* sobre a sua vida, se deram a partir do momento em que ela se sentiu à vontade e confiante, diante da possibilidade dos novos filhos terem a capacidade de compreender o que ela passou. A partir daí, o seu discurso se tornou uma constante e a sua elaboração mais contundente. Isso se deu, acredito, nos vinte cinco anos anteriores a seu falecimento, a partir de 1980, porque foi nesse período que ela ganhou maior visibilidade e o seu terreiro começou a receber filhos de santo, visitantes e pesquisadores de outros locais como Salvador, Rio de Janeiro, Recife, São Paulo, e do exterior, com certa mobilidade social e cultural, o que, no meu entender, deu a ela respaldo para que se colocasse sobre a sua vida. Ela, muito inteligente, soube aproveitar este momento para construir a sua imagem e adquirir prestígio religioso e social. Isso se configura através do conhecimento, de um vasto repertório ritual, apresentado numa multiplicidade de saber, capacidade de agregar uma quantidade significativa de iniciados, constituindo desse modo, ao longo dos anos, a sua família de santo, o que a transformou numa sacerdotisa estabelecida e reconhecida.



Fig. 34 – *Gaiaku* Luiza no seu aniversário de 95 anos, em companhia de alguns dos seus filhos de santo. Na fileira de cima da esquerda para direita. Luizinho (abiã), ogã Márcio, sobrinho de *gaiaku*, equede Zorilda (filha de gamo Zulmira), equede Cleusa, gamo Zulmira, *gaiaku* Luiza e ogã Sandro. Na fileira do meio: Equede Elenice, Ana (filha de gamo Zulmira, fomo Maria da Conceição (sobrinha de *gaiaku*), Ivone (abiã), Ana (abiã, sobrinha de *gaiaku*), Carminha (abiã), dofona Dalva, dofona Deusimar, dofono Oldemar (falecido), (abiã) Nilza, Na última fila: dofona Regina Maria da Rocha (sobrinha de *gaiaku* e atual dirigente do terreiro), dofonitinha Nívea, dofona Jorgina.¹³²

4.3 – A partir da década de 1980, *gaiaku* ganha notoriedade, e consagração.

No ano de 1981 o Centro de Estudos Afro Orientais – CEAO, órgão vinculado a Universidade Federal da Bahia - UFBA, promove o Encontro de Nações de Candomblé, com a perspectiva de abrir discussões sobre o conhecimento referente às nações de Candomblé, quando reuniu importantes nomes da Academia como o então Reitor Macedo Costa, Professor Vivaldo da Costa Lima, Professora Ieda Pessoa de Castro, dentre outros, assim como representantes dos diversos terreiros de candomblé a exemplo da ialorixá Olga Francisca Régis do terreiro do Alaketu, Esmeraldo Emetério de Santana, e Jehová de Carvalho do terreiro do Bogum.

Em 1995, acontece o II Encontro de nações de Candomblé, também realizado pelo CEAO; A Cor da Bahia, órgãos vinculados a Universidade Federal da Bahia –

¹³² Fotografia do acervo de José Carlos Limeira, sobrinho de *gaiaku* Luiza Franquelina da Rocha e ogã confirmado por *gaiaku* Regina Maria da Rocha.

UFBA e Fundação Gregório de Matos¹³³, com o mesmo objetivo do primeiro Encontro, quando contou com a participação de intelectuais e membros de comunidades religiosas a exemplo de Luiza Franquelina da Rocha, à época com 86 anos. Na oportunidade fora convidada a participar como oradora, juntamente a outros representantes de terreiros jejes, para falar sobre esta nação. Durante a sua fala foi por vezes inquirida, e também entoou cânticos referentes à ritualística jeje mahi. Dentre as várias abordagens feitas por Luiza estão as histórias dos voduns. Ela fez uma narrativa sobre o vodum Averekete, e entoou um cântico desse vodum:

*E mina dó
Duhem malê ire
E mina dó
Duhem male
Avunço kwe
Ahoi mimo
E mina dó
Duhem male.*

“Ele foi fazer uma pescaria. Após a pescaria pronta, ele fez a comida. Mas tomou muito ahém, que é a cachaça. E quando foi procurar a comida, o avum, que é o cachorro, já tinha levado. Não se aguentando em pé, ele saiu cantando:

*Baramin zanzan
Dubé ló
Baramin zanzan
Dubé ló.¹³⁴*

Vários estudiosos utilizaram seu conhecimento, em diversos trabalhos acadêmicos e em livros sobre a temática religiosa, a exemplos de estudos comparativos de ritual, sobre a história de formação dos candomblés jeje na Bahia, e da resistência dos terreiros no Recôncavo as perseguições policiais. Dentre esses estudiosos estão Luis Nicolau Parés, Hippolyte Brice Sogbossi, Marcos Carvalho, Edmar Santos Ferreira.¹³⁵

Tendo a compreensão da necessidade desses estudos sobre a contribuição dos povos jejes para a formação de uma identidade religiosa na Bahia, *gaiaku* Luiza por vezes, permitiu o acesso desses estudiosos aos ritos públicos, assim como lhes forneceu

¹³³ Anais do Encontro de nações-de-candomblé, promovido pelo Centro de Estudos Afro-Orientais – CEAO, em Salvador, de 1º a 5 de junho de 1981. Salvador: Ianamá: Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA; Centro Editorial e Didático da UFBA. Anais do II Encontro de Nações de Candomblé. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA. Programa “A cor da Bahia”; Fundação Gregório de Matos, Câmara dos Vereadores, 1997, PP 68-83.

¹³⁴ Anais do II Encontro de Nações de Candomblé. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA. Programa “A cor da Bahia”; Fundação Gregório de Matos, Câmara dos Vereadores, 1997, p 75 e 76.

¹³⁵ PARÉS 2006; 2001, p 177-213; SOGBOSSI, 2004; CARVALHO, 2006; SANTOS, 2009.

informações que fundamentaram os seus trabalhos. Desse modo contribuindo para a difusão do conhecimento, sobre povos que foram por vezes esquecidos ou relegados a categoria secundária, em relação aos povos de origem nagô.

No ano de 2004, a Emissora TVE/BA, lança o documentário *Gaiaku Luiza: Força e Magia dos Voduns*, produzido pela jornalista Soraia Mesquita. Neste mesmo ano, *gaiaku* recebe uma homenagem na Reitoria da Universidade Federal da Bahia, promovida pelo Centro de Estudos Afro Orientais- CEAO e o CEAFFRO. Sobre esse momento Manuel Bonfim diz o seguinte:

*[...] Acho que foi muito importante, a Bahia passou a conhecer um pouco mais, não gaiaku, mas essa etnia jeje. Teve uma apresentação na Reitoria, Oiá pegou ela, foi algo assim...Acho que na minha trajetória de vida, a pessoa mais inteligente que eu conheci foi Luiza. Uma pessoa refletir tanto em torno da vida, interpretar a vida de forma tão precisa e preciosa.*¹³⁶

No ano de 2006, através do Decreto nº 10.147 de 07/11/06, o governo do Estado da Bahia, através do Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia, utilizando-se do instrumento de tombamento, reconhece o Humpame Ayono Huntoloji como patrimônio material dado à relevância cultural e religiosa mantidos naquele espaço, ao considera-lo um reduto privilegiado, onde estão salvaguardados rituais, falares referentes à religiosidade dos povos de língua ewe-fon, que chegaram à Bahia na condição de escravizados a partir do século XVIII. Este ato se deu a partir da solicitação do historiador Manuel Passos Pereira Bonfim e Julio Braga, este, amigo pessoal de *gaiaku* e na época, diretor geral do Instituto.

Em 2007, foi lançado o vídeo intitulado *Entre Mundos: mulheres no candomblé da Bahia*, produzido por Ikhen Sarah Mischke e Lalitya Henny vans de Wouw, na Alemanha, onde *gaiaku* Luiza tem importante participação. Este vídeo foi gravado no mês de janeiro de 2005. Acredito que nele constem as últimas imagens produzidas sobre *gaiaku* Luiza, que veio a falecer em junho daquele ano.

O que é significativo pensar é que *gaiaku* ganha visibilidade, a partir do momento em que o Candomblé passa a ter maior visibilidade também na sociedade mais ampla. O foco deixa de ser apenas os “grandes” terreiros ketu e o Candomblé deixa de ser apenas um lugar onde se pratica o culto às divindades de origem africana e passa a ser visto como um espaço político, de debates, de inclusão social, de produção

¹³⁶ Depoimento a Nívea Alves dos Santos em março de 2012, na Secretária de Turismo do Estado da Bahia/SECULT.

cultural. É nesse contexto que o Humpame também se destaca e *gaiaku* Luiza se torna mais visível aos olhos do mundo. Ela tinha a consciência dessa visibilidade e de como sua imagem era apropriada, por aqueles que faziam parte do Humpame. Sobre isso, ela dizia o seguinte: “*Meu aprendizado serve para nego se engrandecer lá, ‘sou filho de santo de gaiaku Luiza’. Senta no trono. Chega em qualquer lugar, ‘porque sou filho de gaiaku’. É filho de gaiaku Luiza*”.¹³⁷

4.4 – O Falecimento de *gaiaku* Luiza Franquelina da Rocha.

O dia 21 de junho de 2005 amanheceu silencioso, anunciando que algo muito importante estava acontecendo daquele lado do Paraguaçu. O dia anterior foi marcado por uma grande perda para a cidade de Cachoeira, no Recôncavo baiano, a morte terrena de *gaiaku* Luiza, sacerdotisa do culto afro brasileiro, após noventa e cinco anos de existência.

No Alto da Levada, local onde está situado o Humpame Ayono Huntoloji, o tempo parou e o vento se calou. Filhos e filhas de santo se preparavam para as últimas homenagens a aquela que tornou sacralizada as suas cabeças. Diante do inesperado da sua partida, num momento em que o terreiro e a cidade se preparavam para os festejos juninos, chegavam a cada instante várias pessoas que vinham prestar suas homenagens àquela figura que se destacou como uma mulher de coragem, uma religiosa exemplar, um ser humano notável, inteligente, que soube conduzir a sua vida de forma coerente dentro de princípios morais e éticos.

Após a realização dos rituais propiciatórios, o cortejo fúnebre desceu as escadarias do terreiro rumo ao Cemitério da Piedade. Todos vestidos rigorosamente de branco conduziam o corpo de *gaiaku* Luiza cruzando a cidade de Cachoeira, onde durante todo o trajeto mais pessoas se agregavam ao cortejo, transformado numa procissão entoada por cânticos sagrados, lágrimas e sentimento absoluto de tristeza. À frente do cortejo estava Oiá, divindade para a qual *gaiaku* Luiza fora iniciada no Candomblé ainda muito jovem.

Várias pessoas aguardavam a passagem do cortejo e muitas destas pessoas iam se incorporando aos já presentes, aumentando a massa de pessoas que seguiam em direção ao cemitério da Piedade. Semelhante ao dia de seu nascimento, 25 de agosto de

¹³⁷ Trecho extraído do documentário Entre Mundos: mulheres no candomblé da Bahia. De Ikhen Sarah Mischke e Lalitya Henny vans de Wouw, produzido em janeiro de 2005, e lançado na Alemanha no ano de 2007.

1909, o dia de seu sepultamento a cidade estava em festa, era véspera dos festejos do São João, a festa mais aguardada pela população cachoeirana. Como já havia dito, embora estivéssemos no primeiro dia do inverno, fazia um dia ensolarado, no céu não se via nem mesmo uma nuvem, ainda que branca, o céu estava totalmente azulado, o rio Paraguaçu cheio, a cidade fervilhava com os fogos, algumas fogueira já armadas, bandeirolas e tudo que pudesse demonstrar alegria, tal qual a natureza de Oiá que era também a de *gaiaku* Luiza.



Fig. 35 – O cortejo fúnebre de Luiza Franquelina da Rocha, em 21 de junho de 2005, saindo do Humpame a caminho do cemitério da Piedade, em Cachoeira.¹³⁸

Encontrei nas palavras de Maria Salette Joaquim (2001, p. 39), o que me parece retratar o que *gaiaku* Luiza pensava e praticava na sua vida. Ela diz o seguinte:

Um universo simbólico ordena a história e focaliza todos os acontecimentos coletivos numa unidade coerente, que inclui o passado, o presente e o futuro. Com relação ao passado, estabelece-se uma memória afro-brasileira, que é compartilhada por todos os indivíduos socializados no candomblé. Em relação ao futuro, fixa-se um quadro de referencia comum para a projeção das ações individuais. Portanto, o universo simbólico liga os membros do candomblé aos seus ancestrais e aos seus sucessores, numa totalidade dotada de sentido, servindo para transcender a finitude da existência individual e conferindo um significado a morte individual. Todos os membros do candomblé podem, então, conceber-se como pertencendo a um universo que possui um sentido, que existia antes de terem nascido e continuará a existir depois de morrerem.

¹³⁸ Fotografia de Mariza Viana.

O legado de *gaiaku* Luiza Franquelina da Rocha para seus filhos, para a religião e mais àqueles que tiveram a feliz oportunidade de conhecê-la e partilhar da sua sabedoria é de extrema importância para a permanência desse conhecimento que aqui foi plantado com a vinda dos povos africanos para essas terras. Quanto a mim, olhando ao redor desse espaço e mergulhando nas minhas lembranças, reflito sobre o papel dessa mulher e sacerdotisa na minha vida, o que me faz pensar nas minhas ações a cada dia que amanhece e se finda. Pensar também na responsabilidade que tenho, por cada espaço sacralizado e no meu próprio eu, consagrado e sacramentado pelas mãos de *gaiaku* Luiza com as bênçãos e Oiá e Azansú.

Finalizo com um pensamento de *gaiaku* Luiza, sobre o que ela considerava mais importante na sua vida – O Candomblé:

*Eu tenho amor a nação do jeje como tinha a minha mãe carnal. Pois é, porque o orixá é uma luz. Nós somos uma matéria podre, nós morremos, nós vivemos novamente. [...] Nós morremos porque a matéria, a carne “putreficou”, mas o espírito vive, ele anda, vive no tempo. É o motivo porque nós gostamos dos orixás. Então o orixá é uma luz bonita, um verde cana, o azul, né?! Porque eu mesma já vi. [...] O orixá é vivo, mas só que nem todos veem. Porque o orixá quer brincar e também fazer o que é possível. [...] Iaiá tá trabalhando. Olhe! O vento de nossa mãe.*¹³⁹

¹³⁹ Depoimento de *gaiaku* Luiza Franquelina da Rocha para o documentário – *Entre Mundos: Mulheres no Candomblé da Bahia* de Ikhen Sarah Mischke e Lalitya Henry vans de Wouw, em janeiro de 2005 no Humpame Ayono Huntoloji.

Considerações finais

A minha viagem intelectual sobre a construção desse trabalho se configurou como o reconhecimento de meu lugar no espaço e tempo no Humpame Ayono Huntoloji. Debruçar o meu olhar sobre o outro, e o fato desse outro ser tão próximo, foi deveras difícil, conflitante, mas estimulante. Falar de Luiza Franquelina da Rocha foi desafiador por tratar-se de uma trajetória intrigante e instigante.

Considero que acabei, de certa forma, falando também um pouco da minha história, pois me coloquei nesse trabalho enquanto pesquisadora e acadêmica, ao lado da filha de santo iniciada por *gaiaku* Luiza.

Possuidora de uma sabedoria invejável, no que se refere ao culto, *gaiaku* Luiza exerceu o sacerdócio com ética, responsabilidade e obediência. Foi uma personagem urbana, uma mulher do tabuleiro, assim como tantas outras mulheres negras, que compuseram a paisagem da cidade de Cachoeira e Salvador, e que fizeram do ganho a sua sobrevivência.

Como sacerdotisa considerava o culto aos voduns primordial, pensava a religião como necessidade vital e por esse motivo dedicou a maior parte de sua existência à prática religiosa, cumprindo com todas as “obrigações”, prerrogativa necessária para que os rituais fossem mantidos rigorosamente de acordo com os ensinamentos de *gaiaku* Maria Romana Moreira, sua iniciadora e de tantos outros que exerceram papel significativo, senão fundamental na sua trajetória. Nesse contexto, este trabalho buscou enfocar a trajetória de Luiza Franquelina da Rocha, destacando a sua contribuição para a permanência do culto aos voduns na Bahia, a sua inserção e mobilidade no contexto religioso afro brasileiro, os discursos e acusações de feitiçaria, que nortearam a sua trajetória religiosa e de vida, os enfrentamentos e estratégias por ela utilizados como mecanismo de proteção, contra aqueles que não a reconheciam, enquanto legítima sacerdotisa do culto aos voduns.

Considerando o desejo de *gaiaku* Luiza em tornar pública a sua trajetória, realizei este estudo, buscando retratá-la, no período que compreende sua existência, entre 1909 a 2005, nas cidades de Cachoeira e Salvador, privilegiando categorias de análise que possam contribuir na construção desta narrativa. Ou seja, este trabalho se dividiu em quatro capítulos, incluindo vários vieses interpretativos. No primeiro

capítulo situo a trajetória de *gaiaku* Luiza, destacando a sua importância no contexto histórico, sociocultural e religioso baiano. No segundo, foi realizada uma análise das experiências vivenciadas por essa sacerdotisa a partir da sua iniciação no ketu, na década de 1930, e a sua projeção enquanto emblema de baianidade. No terceiro, examino os discursos de feitiçaria, a sua segunda iniciação, agora na nação jeje, e as tensões e teias de nexos que resultaram na fundação e desarticulação do Humpame Ayono Huntologi, terreiro fundado por *gaiaku* Luiza na década de 1950 em Salvador e posteriormente transferido para Cachoeira. No quarto, tratei do poder religioso e prestígio adquirido por *gaiaku* Luiza, assim como da sua inserção em terreiros de distintas nações onde exerceu papel de destaque.

O entusiasmo e o respeito pela religião a qual se dedicou durante sua existência, a sua sabedoria religiosa, experiência e o modo como exerceu a religiosidade, fez com que ganhasse admiração, mas também desconfiança por parte daqueles que questionavam a sua legitimidade enquanto sacerdotisa do culto aos voduns, isto evidentemente em consequência da sua primeira iniciação no Ketu. Pressuponho ser este um dos motivos dentre tantos outros, que tornam a sua trajetória não linear, envolvente, e repleta de significados que dão a tônica da sua trajetória enquanto mulher e religiosa.

Amada, odiada, e por vezes rejeitada, a trajetória dessa mulher e sacerdotisa esteve permeada por dramas e enfrentamentos, diante dos quais ressignificou sua vida, criando estratégias para garantir a sua sobrevivência numa sociedade com resquícios escravistas e patriarcais, tornando-se uma das mais importantes sacerdotisas do culto jeje mahi na Bahia.

Durante o processo de construção desse trabalho, pude compreender as nuances que permeavam a trajetória de vida de *gaiaku*, as suas fraquezas, dúvidas, sonhos, frustrações, mas também tive noção da plenitude dos seus sentimentos, em relação àqueles que lhe eram próximos e, às vezes, distantes. Foi um verdadeiro exercício de sagacidade, reflexão e sabedoria. Dizer o que poderia ser dito e guardar na minha memória o que deveria ser ocultado.

Referências Bibliográficas:

ARFUCH, Leonor. *O espaço biográfico: dilemas da subjetividade contemporânea*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2010.

Anais do Encontro de Nações de Candomblé, promovido pelo Centro de Estudos Afro Orientais-CEAO, em Salvador de 1ª a 5 de junho de 1981. Salvador: Ianamá: Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1984.

BARBER, Karin. *Como o homem cria Deus na África Ocidental: atitudes do yoruba para com o òrìsà*. In: Moura, Carlos Eugenio Marcondes de. *Meu sinal está no teu corpo: escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo. EDICON-EDUSP, 1989, pp. 142-173.

BARBOSA, Marília P. ALENCAR, Vera de. *Caymmi: som, imagem, magia*. Rio de Janeiro: Fundação Emílio Odebrecht, 1985.

BARICKMAN, B.J. *Um contraponto baiano: açúcar, fumo, mandioca e escravidão no Recôncavo, 1780-1860*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

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

BEHAR, Ruth. *Translated Woman*. Beacon Press books are published, 1993.

BERNARDO, Teresinha. *Negras, mulheres e mães: Lembranças de Olga de Alaketu*. São Paulo: Educ., Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

BRAGA, Julio Santana. *Fuxico de Candomblé: Estudos afro-brasileiro*. Feira de Santana: UEFS, 1988.

_____. *Na Gamela do Feitiço: Repressão e Resistência nos Candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 1995.

_____. *Oritamejé: O antropólogo na encruzilhada*. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, 2000.

BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade. Lembranças de velhos*. Tradução A. Queiroz. São Paulo, 1979.

BOURDIEU, Pierre. *A ilusão biográfica*. In: FERREIRA, Marieta de Moraes. AMADO, Janaina (org.) *Usos e abusos da história oral*. 8ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

BROWN, Karen McCarthy. *Mama Lola: A Vodou Priestess in Brooklin*. University of California Press, Ltd, Oxford, England, 1991.

BURKE, Peter. (ORG.). *A escrita da história: novas perspectivas*. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora da UNESP, 1992.

CAMPOS, Vera Felicidade de Almeida. *Mãe Stella de Oxossi: perfil de uma liderança religiosa*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

CANDAU, Joël. *Memória e Identidade*. Tradução: Maria Letícia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2012.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. 9ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2008. (Raízes).

CARNEIRO, Suely. CURY, Cristiane. O Candomblé. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (ORG.). *Guerreiras da natureza: Mulher negra, religiosidade e ambiente*. Sankofa 3: Matrizes Africanas da Cultura Brasileira. São Paulo: Selo Negro Edições, 2008.

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

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

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares Africanos na Bahia: Um Vocabulário Afro Brasileiro*. 2ª ed., Rio de Janeiro: Topbooks Editora, 2005.

CROULX, Lionel-Henri. *A pesquisa qualitativa: Enfoques epistemológicos e metodológicos*. 2ª ed., Petrópolis: Ed. Vozes, 2008.

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô e Papai Branco: Usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DEBERT, Guita G. Problemas relativos à utilização da história de vida e história oral. In: CARDOSO, Ruth. (ORG.) *Aventura Antropológica: Teoria e Pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986, p. 141-156.

EVANS-PRITCHARD, E.E. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Tradução: Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

FRAGA FILHO, Walter. *Encruzilhadas da Liberdade: histórias de escravos e libertos na Bahia (1870-1910)*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2006.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. 42ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

FONTES, Oleone Coelho. *Rua Chile: uma epopeia de charme, glamour e fantasia*. Salvador: Ponto & Vírgula Publicações, 2004.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

GOLDMAN, Marcio. “Histórias, derives e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetriação antropológica”. *Análise Social*, Lisboa, vol. 44 (190), out./dez. 2009, p. 105-137.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. *Depois da Democracia Racial*. Tempo Social, Revista de Sociologia da USP. São Paulo, V 18, n. 2, nov. 2006, p 269-287.

JOAQUIM, Maria Salete. *O Papel da Liderança Religiosa Feminina na Construção da Identidade Negra*. Rio de Janeiro: Pallas. São Paulo: Educ., 2001.

LANDES, Ruth. *A Cidade das Mulheres*. Tradução: Maria Lúcia do Eirado Silva. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

LE GOFF, Jaques. *História e Memória*. Tradução Bernardo Leitão, 5ª Ed. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2003.

LEITE, Fábio Rubens da Rocha. *A Questão Ancestral: África Negra*. São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas, 2008.

LÉPINE, Claude. As metamorfoses de Sakpata, deus da varíola. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes (ORG.) *Leopardo dos Olhos de Fogo. Escritos sobre a religião dos orixás – VI*, São Paulo: Ateliê Editorial, 1998.

LEWIS, Ioan M. *Extase religioso: Um estudo Antropológico da Possessão por Espíritos e do Xamanismo*. Coleção Debates. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971.

LIMA, Vivaldo da Costa. *A Família de Santo nos candomblés jejes-nagô na Bahia: Um estudo de relações intragrupoais*. 2ª ed. Salvador: Corrupio, 2003.

LORIGA, Sabina. *O pequeno X: Da biografia à história*. Tradução Fernando Scheibe. São Paulo: Autêntica, 2011. (Coleção História e Historiografia).

MARIANO, Agnes. *A Invenção da Baianidade*. São Paulo: Annablume, 2009.

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

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes (ORG.) *Leopardo dos Olhos de Fogo.*, São Paulo: Ateliê Editorial, 1998. (Escritos sobre a religião dos orixás – 6).

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil, identidade nacional versus identidade negra*. Vozes, Petrópolis, RJ, 1999.

NINA RODRIGUES, Antonio. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Madras, 2008.

NÓBREGA, Cida. ECHEVERRIA, Regina. *Mãe Menininha do Gantois: Uma biografia*. Salvador: Corrupio. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

OLIVEIRA, Neivalda Freitas de. *Rua Chile*. Caminho de Sociabilidades, lugar de desejos, expressão de conflitos: 1900-1940. 270 f. Tese (Doutorado em História), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2008.

ORTIZ, Renato. *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. 1994.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: UNICAMP, 2006.

_____. Memórias da escravidão no ritual religioso: uma comparação entre o culto aos voduns no Benim e no candomblé baiano. In: REIS, João José. AZEVEDO, Elciene (ORG.) *Escravidão e suas sombras*. Salvador: EDUFBA, 2012, p. 111-142.

PIERSON, Donald. *Branços e Pretos na Bahia: estudo de contato racial*. 2ª Ed. São Paulo: Cia Editora Nacional, volume 241, Brasileira, 1967.

PIETZ, Willian. The problem of the fetish I. *Res: Anthropology and Aesthetics*, Havard, n. 9. (Spring, 1985) pp 5-17.

POLLAK, Michael. *Memória e Identidade Social*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, nº 10, 1992. Conferência traduzida por Monique Augras, edição de Dora Rocha.

RABELO, Miriam. “A possessão como prática: esboço de uma reflexão fenomenológica”. *Mana*, vol 14, nº 1, Rio de Janeiro, abr. 2008, p. 87-117.

REIS, João José. *Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

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

RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro, a formação e o sentido do Brasil*. 2000.

SALAMI, Yunusa Kehinde. *Predestinação e a Metafísica da Identidade: Um estudo de caso Iorubá*. Revista Afro-Ásia, n.35 (2007), p. 263-279.

SANSI, Roger. “Fazer o santo”: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. *Análise Social*, Lisboa, vol. 44, n.1, 2009, p. 139-160.

_____. “The hidden life of stones. Historicity, materiality and the value of candomblé objects in Bahia”. *Journal of Material Culture*, 10 (2), p. 139-156, 2005.

_____. *The fetish in the Lusophone Atlantic*. In: N. P. Naro. R Sansi. D. H. Treece (eds.), *Cultures of the Lusophone Black Atlantic*, New York, Palgrave Macmillan, 2007.

SANTOS, Edmar Ferreira. *O Poder dos Candomblés: Perseguição e Resistência no Recôncavo da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2009.

SANTOS, José Félix. NÓBREGA, Cida (ORG). *Maria Bibiana do Espírito Santo - Mãe Senhora: Saudade e Memória*. Salvador: Corrupio, 2000.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte: Pàdè, Asèsè e o culto Égun na Bahia*. Traduzido pela Universidade Federal da Bahia. 7ª ed., Petrópolis: Vozes, 1986.

SANTOS, Maria Stella Azevedo. *Ôsosi: O Caçador de Alegrias*. 2ª ed. Salvador: Fundação Pedro Calmon, 2011. (Coleção Cultura Negra).

SARLO, Beatriz. *Tempo passado: cultura da memória, guinada subjetiva*. Tradução de Rosa d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007.

SCHWARTZ, Stuart. *Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1500-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

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

SOARES, Cecília C. Moreira. *Mulher Negra na Bahia no século XIX*. Salvador: EDUNEB, 2006.

SOGBOSSI, Hippolyty Brice. *Contribuição ao Estudo da Cosmologia e do Ritual entre os Jeje-Mahi na Bahia*. 322 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2004.

SOUSA, Vilson Caetano. *Nagô: A nação de ancestrais itinerantes*. Salvador: Editora FIB, 2005.

SWEET, James H. *Recriar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Portugal, Lisboa: Edições 70, LDA, março de 2007. (Lugar da História 70).

TAVARES, Luis Henrique Dias. *História da Bahia*. 11ª Ed, São Paulo: Editora da UNESP; Salvador: EDUFBA, 2008.

TURNER, Victor. *Schism and Continuity in an África society*. Published by the University of Manchester at The University Press 316-324, Oxford Road, Manchester, 1972. Disponível em: books.google.com/. Acesso em: 10/07/2013, 19:16h.

_____. *O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura*. Tradução de Nanci Campi de Castro, Petrópolis: Vozes, 1974. (Antropologia 7).