

CANDOMBLÉ DE CABOCLO: NOTAS DE UM TRABALHO DE CAMPO NA ILHA DE MARÉ

CABOCLO CANDOMBLÉ: FIELDWORK NOTES ON ILHA DE MARÉ

Resumo

Este artigo apresenta o relato de uma experiência etnográfica em um terreiro de candomblé na Ilha de Maré a partir de facas da trajetória da líder religiosa Maria do Nascimento da Encarnação, conhecida como Baia. O objetivo principal deste texto é avaliar as vertentes metodológicas aplicadas na pesquisa, com destaque para a técnica da observação participante e a ferramenta da entrevista, durante o trabalho de campo. A construção da narrativa consiste em uma versão parcial da pesquisa de mestrado em Estudos Étnicos e Africanos com apoio do caderno de campo. O relato apresenta os primeiros passos do pesquisador, o local da pesquisa, aspectos sociais e as técnicas utilizadas durante o período de estudo. O método aplicado para essa abordagem etnográfica indica a importância da atividade empírica e sinaliza possibilidades para outras investigações.

Palavras-chave: Ilha de Maré. Etnografia. Trabalho de campo.

Abstract

This article presents the report of an ethnographic experience in a terreiro de candomblé in Ilha de Maré, state of Bahia, Brazil, from the perspectives of the religious leader Maria do Nascimento da Encarnação, known as Baia. This paper aims to evaluate the methodological aspects applied to the research during the fieldwork, emphasizing the participant observation technique and the tool of interviewing during the research fieldwork. The construction of the narrative consists of a partial version of the master's research in Ethnic and African Studies with the support of the field notes. The report presents the first steps of the researcher, the place of research, social aspects and the techniques used during the period of investigation. The method applied to this ethnographic indicates the importance of the activity and suggests possibilities for other investigations.

Keywords: Ilha de Maré. Ethnography. Fieldwork.

¹ Mestre em Estudos Étnicos e Africanos pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Bacharel em Comunicação/Jornalismo pela UFBA. *E-mail:* jmbr.ba@gmail.com

PRIMEIROS PASSOS

O presente texto decorre da experiência do trabalho de campo realizado na Ilha de Maré, em Salvador (BA), como parte da pesquisa desenvolvida no curso de mestrado em Estudos Étnicos e Africanos (Pós-Afro) pela Universidade Federal da Bahia (UFBA).² A narrativa em torno das memórias de um terreiro de candomblé e faces da trajetória da líder religiosa Maria do Nascimento da Encarnação, Baía, reflete as vertentes metodológicas da etnografia aplicadas durante o trabalho, destacando a técnica da observação participante³ e o recurso da entrevista durante o andamento da pesquisa. Também se constitui um relato parcial a partir da releitura do caderno de campo ao relembrar os primeiros passos e contatos que deram início às observações e coleta de dados, buscando gerar um caminho para produção de conhecimento. (BRANDÃO, 2007) A chegada ao campo já ocorrera antes em vários momentos. Mas para a pesquisa foi preciso chegar mais uma vez, estabelecer diálogo, gerar fontes de informação, conquistar confiança, pedir permissão para realizar o trabalho e relatar essas passagens ao caderno de campo.

O fazer etnográfico permanece dinâmico mesmo após a realização do trabalho de campo devido ao seu caráter empírico vinculado às aplicações teórico-metodológicas. A redação dos dados coletados reflete parte das observações e fatos ocorridos durante a fase documental. No caso deste trabalho, a oralidade prevaleceu como fonte principal de informação, levando em consideração a escassez de registros escritos. Essa foi a base da relação pesquisador-informante-comunidade cuja construção de discurso reflete uma ordem de codificação, seleção e elaboração da escrita. A relação do pesquisador com as fontes se estabelece na codificação e tradução da linguagem com vistas à sua leitura posterior como comprovação de que esteve lá, conforme a perspectiva de Geertz (2009). Assim, a etnografia consiste no registro de conteúdos para a construção do discurso científico, passível de interpretações, acréscimos ou supressões de dados.

Antes, vale apresentar um dado que pode ajudar na compreensão do trabalho de campo. Eu já transitava na Ilha de Maré por alguns anos sem o compromisso de pesquisa científica, embora tivesse o olho observador. Então, já tinha uma relação interpessoal estabelecida com algumas pessoas da comunidade de terreiro, por frequentar os espaços em épocas de celebrações. Certamente, a aproximação anterior e conseqüente familiaridade já definiram uma etapa que não precisou ser negociada, pois a entrada já havia sido feita. Ao apresentar a proposta de pesquisa, as lideranças religiosas concordaram em contar suas his-

2 Versão parcial do capítulo 3 da dissertação de mestrado intitulada *Três conversas de barracão em Praia Grande (Ilha de Maré) hoje, assim como no tempo de Mãe Balbina*, defendida e aprovada em abril de 2012, orientada pelo Prof. Dr. Marcelo N. Bernardo da Cunha.

3 Forma de investigação em que o observador fica inserido no grupo observado e partilha das vivências.

tórias e como contrapartida receberam a garantia de devolução do trabalho. Parecia estar assegurada a primeira fase de levantar fatos e pessoas cujas histórias de vida poderiam enaltecer ou ilustrar a sobrevivência da população negra local.

Durante o período da pesquisa de campo, entre setembro de 2010 e dezembro de 2011, várias notas foram tomadas sobre o movimento de desembarque na Ilha de Maré. Cada momento é uma experiência, embora o trajeto seja o mesmo, as situações e circunstâncias são variáveis. Enquanto transitava, procurava garantir o registro daquelas passagens observadas no caderno de campo. O conjunto de dados e informações do caderno facilita a mediação para o discurso científico e reporta à circulação do pesquisador na comunidade em confronto com suas particularidades. E depois de realizada a pesquisa, todo momento pode ser lembrado com o auxílio do caderno de campo, ainda que seja na condição de “estar aqui” pelos moldes epistêmicos de Geertz (2009).

Localizada na Baía de Todos os Santos, em frente ao Porto de Aratu, a Ilha de Maré é uma extensão do Subúrbio Ferroviário de Salvador, com uma população de maioria negra, estimada em cerca de doze mil habitantes. A paisagem natural remanescente de Mata Atlântica guarda um cenário degradado pelo tempo e pela falta de infraestrutura. Outrora, a ilha funcionou como entreposto de produção e escoamento de açúcar e outros produtos do Recôncavo. Hoje integra o território municipal.

Figura 1 – Mapa da Ilha de Maré em frente ao Porto de Aratu



Fonte: adaptado de Portable Network Graphics (2011).

A cidade de Salvador possui em sua história elementos completamente distantes dos relatos e documentos oficiais, principalmente quando o assunto é ligado às trajetórias de vida dos descendentes da escravidão que vivem na sua

periferia. Até o momento, as várias discussões e estudos ocorridos sobre a ilha foram gerados nas áreas de saúde e ecologia. O local tem sido objeto de investigações nos programas de pós-graduação em nutrição e biologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e estudos ambientais de faculdades privadas e grupos ecológicos. São poucos os estudos históricos e antropológicos sobre esse entreposto de grande importância econômica para a cidade no período colonial. (OLIVEIRA, 2011; RODRIGUES, 2012)

A Ilha de Maré é dividida em oito povoados, sendo Praia Grande o mais habitado. Esta localidade fica na zona noroeste da ilha, com vista panorâmica voltada para a Ilha de Paramana e Madre de Deus, possui duas escolas municipais, um posto municipal de saúde e seis terreiros de candomblé. Três desses espaços sagrados estão na Cidade de Palha, parte alta de Praia Grande. A informação é de que décadas atrás ali só havia casas de um lado da rua. As construções eram de taipa, cobertas com palha de dendezeiro, daí o nome do local [Cidade de Palha]. O acesso é uma via estreita pavimentada com transversais de barro, povoadas ao longo do tempo, e as cabanas de palha deram lugar às construções modernas, de bloco e telhado, hoje em ambos os lados da rua. Algumas casas possuem laje e varanda, com a fachada revestida de cerâmica.

A vista para o mar é um privilégio. Quem chega até em cima pode avistar no fim da rua, logo em frente, a parede lateral de uma casa pintada de branco, onde era o terreiro da finada Balbina. Antes, ali era o fim da rua, hoje prolongada com uma infinidade de habitações. É significativo o contingente que passou a morar na Cidade de Palha. Conta-se que antes, até os anos 1970 do século XX, o acesso era de barro. O caminho possui uma pavimentação de concreto que garante uma chegada mais tranquila até lá, onde fica o terreiro de Baia, objeto desta comunicação que segue com algumas notas sobre faces da sua trajetória.

Maria do Nascimento da Encarnação, Baia, é neta de Mãe Balbina.⁴ Ela conta que seu apelido vem desde criança e que nunca procurou saber a razão. Filha de Agapito da Encarnação e Maria Genoveva de Santana, hoje ela é a líder do terreiro construído por sua mãe nos anos de 1950. Maria Genoveva, também conhecida como Menininha, teve nove filhos, dentre eles, duas mulheres, Baia e Anade, que foram iniciadas por ela, e seguem na religião do candomblé até hoje. Outras duas se tornaram evangélicas. Um dos filhos chegou a ser indicado para

4 Balbina Bárbara de Santana, Mãe Bina de Iansã, (hoje lembrada como finada Balbina) era uma mulher multifacetada para a época em sua comunidade. Era considerada uma pessoa hábil e dotada de poderes sobrenaturais. Acumulava as funções de líder religiosa, parteira, médica popular e líder comunitária na região. Grande parte da população da Ilha de Maré até o início dos anos de 1960 nasceu através de suas mãos.

ogã⁵ e ainda segue como simpatizante. A família se espalhou. Uns vieram morar na parte continental da cidade, outros ficaram na ilha.

Apesar de liderar um terreiro, Baia confessa que nunca quis saber de formar uma família de santo. Preferia apenas cuidar das obrigações. Tem três filhos homens e duas mulheres que ajudam e participam de alguma forma das atividades religiosas. Só Mirês é ogã confirmado.⁶ Aposentada, vive com um dos filhos e um neto, de 20 anos de idade. Analfabeta, viúva, a mãe de santo informa que nunca foi à escola. Na comunidade, tem uma relação de ajuda mútua com as outras casas. Sobre sua personalidade, se define como “uma pessoa querida e respeitada por todos” ali.

Baia demonstra que o diálogo parece lhe fazer bem. Enquanto dá entrevista, alguém a chama na porta para saber o que está fazendo. De pronto ela responde: “*Estou convelsano, o que você quê? Estou convelsano com quem acho que devo convelsar*”. E soltou uma gargalhada. A todo o momento, alguém passa chamando ou simplesmente cumprimenta. Era preciso entender que aquela comunicação paralela faz parte da vida comunitária e, para isso, era preciso “estar lá” (GERTZ, 2009), in loco, convivendo. Na relação social, ela está disponível a todos que a chamam na porta.

O grupo de santo do terreiro feito por dona Menininha, sua mãe, permanece unido na participação dos rituais. O calendário da casa possui duas festas ao ano, segundo Baia informou, porém, foi possível perceber que não é nada tão rígido assim. As festas são em agosto para Oxóssi⁷ e Tempo⁸ e no dia 4 de dezembro, para Iansã,⁹ que não acontece todos os anos. Outros momentos são considerados propícios para fazer uma festa, ou “fazer uma brincadeira”,¹⁰ no seu modo particular de dizer. Um deles é o período de rezar para Santo Antônio, que termina com uma “brincadeirinha”, no dia 13 de junho. Baia explicou que a celebração é por causa do Ogum¹¹ de sua mãe, patrono anterior da casa, e que

5 Cargo masculino na hierarquia do candomblé.

6 No caso de Mirês, o cargo possui várias funções como a de auxiliar da liderança nas atividades internas e externas do terreiro, além de coordenar as cerimônias.

7 Orixá da caça na linhagem ioruba; Mutalambô para a nação angola/congo; na Umbanda lidera uma linhagem de caboclos.

8 Divindade da nação angola, caracterizado pela bandeira branca hasteada na árvore ou no telhado de algumas casas.

9 Divindade iorubá representante dos raios e tempestades, amplamente associada a Santa Bárbara com celebração no dia 4 de dezembro; Bamburucema na tradição angola/congo.

10 Termo utilizado para se referir ao ritual festivo dos caboclos por seu caráter participativo. Brincar quer dizer dançar na linguagem dos praticantes. Também se fala “brincadeirinha” se a festa reúne poucas pessoas.

11 Orixá da linhagem ioruba patrono do ferro, das estradas e artes manuais; Inkosi na tradição angola/congo.

faz só pra lembrar, não é uma festa grande. Entretanto, o rufar dos atabaques atrai as pessoas que vão chegando e ajudam a “fazer a brincadeira”, resultando também na chegada ritual dos caboclos.

O culto ao caboclo é típico da ilha, cuja origem plantada por Balbina parece já perdida no tempo, por não haver informação sobre quando ela chegou lá. Com essa observação, a investigação não tinha o objetivo de abordar o papel criativo ou estratégico religioso, nem estabelecer um estudo comparativo sobre o lugar do caboclo no candomblé. Visto sua importância já reconhecida por diversos estudos (CARNEIRO, 1985; SANTOS, 1995), a intenção deste estudo foi tornar visível a trajetória dos protagonistas locais no mundo litúrgico afro-brasileiro fora do observatório tradicional.

O terreiro é construído em área própria, adquirida sob arrendamento. Após a morte de dona Menininha, Baía ficou isenta, pelo proprietário das terras, de pagar qualquer taxa. A casa, que fica ao lado do terreiro, possui cinco cômodos: uma sala, dois quartos, uma cozinha, um banheiro e o quintal, que divide uma área coberta com o pequeno espaço de mato, plantas e árvores. O barracão com o quarto do santo é uma extensão lateral da casa, um salão arejado de meia parede. Na entrada, à esquerda, fica o espaço para os atabaques, em cuja parede há um pequeno quadro, que Baía informou ser a representação do caboclo Eru. À direita está o quarto do santo e na parede contínua, uma placa comemorativa com a frase: “Salve Santo Antonio”. Outra ilustração, um quadro com a imagem de Santa Luzia, fica na parede em frente. O barracão é enfeitado no teto com bandeirolas plásticas de várias cores [verde, amarelo, azul e vermelho].

O espaço simboliza uma ambivalência, resultado de uma mescla de culturas, com a predominância do caboclo. Um aspecto curioso é que a casa muda de nome conforme a regência espiritual da mãe de santo. A denominação Terreiro de Odé é atribuída à divindade da atual liderança [Oxossi, cujo arquétipo Odé é o caçador]. Antes era de Ogum, no tempo de dona Menininha. Nesta gestão, o grupo efetivo é de quatro pessoas: na liderança, Baía e Mirês; Isabel e Jaqueline são filhas, e Beneco é ogã da casa desde o tempo de dona Menininha. Atualmente, é o Tata Cambono.¹² Buda¹³ se juntou também à casa após a morte de dona Madalena,¹⁴ de quem era filha de santo. Ela é quem decora o quarto do santo e faz o bolo nas festas. O grupo formado pelas mais velhas é classificado como irmandade. O sentimento de igualdade consiste no pertencimento à linhagem

12 Em terreiros de nação angola e de caboclo, é o ogã responsável pela ordem dos toques e dos cânticos.

13 Ela se chama Balbina também. Ex-mulher de Beneco, feita de Iansã, tem participação efetiva na casa de Baía.

14 Outra filha e primeira herdeira espiritual que assumiu o terreiro após a morte de Mãe Balbina.

de culto originado da casa de Balbina. No caso, quem fez santo, foi iniciado com dona Madalena ou com dona Menininha, se sente em família e nutre uma relação fraterna. A manutenção do terreiro é por conta própria e no período de festa todos ajudam.

Baia, então com 73 anos [hoje 83], não sabe dizer quanto tempo tem de iniciada, mas declara que foi feita no candomblé aos 11 anos junto a outras onze pessoas, todas mulheres. Sobre sua mãe, Menininha, pouco relata, supostamente por ter uma atuação mais discreta, embora tenha herdado da velha Balbina os ofícios de parteira e líder religiosa. Quem conta um pouco da história da casa e da família, é Anade, sua irmã.

Ali a gente ficou com minha mãe, fazendo o candomblé com minha mãe. E ela era mãe de sangue e era mãe de santo de eu e de Baia. Quando ela fez a gente foi uma barca, a barca de onze pessoas, que ela botou no roncó. Aí a gente ficou dessa data pra cá, a gente ficou frequentano, ela foi botano umas filhinha também de santo. Porque você sabe que quem trabalha com esses negócio de candomblé, as pessoas faz o bem, mas nunca é recebida com o bem, nunca é reconhecida. Aí ela foi morrendo, arguas pessoa da barca que ela botou, arguas pessoas saiu mesmo própe também, aí ficou mais pouca. Ficou eu como irmã, Baia, tinha uma irmã também chamada Mundinha, ela mora lá em São Cristóvão, hoje em dia depois que minha mãe morreu ela entrou na lei de crente. Ficou Baia, eu, aqui de mulher... participou, tomou a frente que quando morreu disse: “olhe, mãe morreu acaba, acaba, por mim acaba, entrega a cada um seus negócio, e por mim acaba, porque aqui não faz gosto”. Mas como tem gente mais forte no meio, disse que nunca podia acabar que ainda tinha raiz, e foi Baia, que Baia foi mais quem morou junto com ela, ali fazendo as coisas junto com ela ali. E por sorte que mãe morreu e ficou ela mesmo no lugar. E ainda tem Mirês, que é o filho dela. O Mirês que trabalha com Baia, é os dois mais que tá por dentro, é eles que faz tudo ali. Então ficou pouca filha de santo. Aí, agora que Baia tá com uma berano aí, que por meu gosto não queria mais ninguém. Aí é que Baia lá vai botar uma, não sabe quando é, mas vai botar. Então ficou assim, ela é de Oxossi e eu sou de Ogum, Ogum Marinho.

Dona Menininha morreu em 11 de agosto de 2000. Esse dado foi confirmado pelos netos Mirês e Elielson. Um problema encontrado no campo foi a falta de documentação. Se não for pela memória oral, não é muito fácil comprovar a existência de uma pessoa na ilha. Geralmente quando alguém morre, o primeiro ato é a queima de pertences do falecido, por não considerar mais de utilidade. Baia confessou o confisco dos documentos de sua mãe. Os papéis foram queimados ao pé da árvore, no fundo da casa. Um ano depois, com difi-

culdade e resistência no início, Baia acabou aceitando a liderança do terreiro, sob recomendação de Ogum e Oxossi. O sentimento de perda era muito grande e por pouco a família não fechou a casa. O grupo remanescente do tempo de dona Menininha decidiu continuar também em respeito e consideração ao valor ancestral dela e de Balbina. E Baia contou que após a morte de sua mãe ficou muito mal. Um dia Ogum e Oxóssi se manifestaram e deixaram a mensagem de que passado um tempo, ela deveria tomar conta da aldeia e tudo deveria continuar.

A liturgia desenvolvida em Praia Grande mostra um candomblé mesclado, seja na identidade de grupo, seja nas práticas rituais ou da forma de participação. O cenário revela uma relação de pertencimento, onde o conceito de nação religiosa abriga um conjunto de elementos aplicados a partir de uma reconstrução teológica heterogênea. Santos (1995) lembra muito bem que os pesquisadores não tinham os terreiros de tradição banto como objeto de investigação, o que veio gerar uma linha de compreensão tendenciosa a favor da predominância da linhagem nagô. Em Praia Grande, prevalece a prática de rituais de caboclo que utiliza elementos de origem africana, católica e da doutrina espírita. Na discussão sobre a origem e a estrutura dos candomblés de caboclo, o antropólogo ajuda a entender a organização desse quadro.

A questão é tão complexa que se formos observar o culto aos caboclos na sua essência, ele nos revela basicamente elementos dos candomblés de origem bantu e uma quase ausência de elementos dos candomblés nagôs. Os atabaques são tocados com as mãos, bem como as músicas cantadas em português aparecem termos das línguas bantus (kicongo e kimbundo), e os nomes dos inquices (divindades dos candomblés congo-angola) é uma constante. (SANTOS, 1995, p. 89)

Logo, independentemente da classificação que se queira dar, o modelo praticado em Praia Grande foi construído longe do discurso genérico da tradição africana, com uma concepção simbólica da religiosidade relacionada a outras culturas. A observação participante aqui se detém para pensar na identidade religiosa [re]construída a partir de fragmentos do universo afro-brasileiro, com todas as possibilidades de uma linguística diversificada, de indumentária e de veneração. Com as suas adaptações, o modelo implantado por Balbina – seguido por Menininha, agora sob a responsabilidade de Baia – pode ser visto de acordo com o momento vivido por cada uma delas. Ao tempo em que manter a identidade religiosa é importante para sua própria compreensão (HALL, 2003), o modelo

observado pode ser mutável conforme o rito de passagem de uma geração para outra, ou mesmo sofrer pequenas transformações. Ainda assim, estão mantidos os ritos que sinalizam a existência da prática do candomblé de caboclo na periferia de Salvador.

A casa de Baía possui um alvará permanente de funcionamento, fornecido pela Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro,¹⁵ em 24 de maio de 1983, com a denominação Centro de Ogum, classificado na categoria giro de caboclo. O documento foi obtido por dona Menininha certamente para proteger o terreiro. Ao que parece, não gozava do prestígio de amizades com nenhuma autoridade, a exemplo de sua mãe Balbina. Também, os terreiros já não precisavam mais pedir algum tipo de permissão à polícia para realizar suas festas.¹⁶

Figura 2 – Alvará de funcionamento

FEDERAÇÃO BAIANA DO CULTO AFRO - BRASILEIRO
DEPARTAMENTO DE FISCALIZAÇÃO E CADASTRAMENTO
SALVADOR - BAIHA

ALVARÁ n. 1635

Nome: MARIA GENOVEVA DE SANTANA
Responsável PELO CENTRO DE OGUM
Rua: Cidade Palha
N.º: Bairro:
Cidade: Ilha de Maré Estado da: Bahia
N.º da Matrícula: 1537 Validade: PERMANENTE

PROIBIÇÕES E IMPEDIMENTOS:

o CENTRO supra pode funcionar, na categoria de
GIRO DE CABOCLO da Nação. XXXXXXXXXXXXXXXX
Cidade do Salvador, Bahia, 24 de Maio de 1983

Presidente: [Signature]
Secretário Geral: [Signature]

VISTO: [Signature]
Diretor do DFC: [Signature]

Fonte: Acervo do autor, produção durante o trabalho de campo.

15 Atualmente Federação Nacional do Culto Afro-Brasileiro (FENACAB).

16 O decreto nº 25.095, de 15 de janeiro de 1976, sancionado pelo governo estadual liberou, a partir de então, os terreiros da obrigatoriedade da licença e pagamento de taxas à Delegacia de Jogos e Costumes.

Contudo, Baia nega receber algum tipo de assistência da entidade que se encarrega de prestar assistência aos terreiros afiliados. O poder de barganha é mínimo, tendo em vista a relação de força com o poder público, que prega o seu caráter laico, porém marcado pela ambiguidade. O poder público nunca reconhece o estado de nação na sua plenitude. E assim, a comunidade tem resistido aos momentos de mudança, qualquer que sejam eles. É o risco que se corre em todas as relações sociais da vida. A mãe de santo relata que uma vez recebeu doativos de cestas básicas, através de outro terreiro cadastrado num dos projetos da Associação Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu (ACBANTU). Mas a ação não continuou. Portanto, não há uma relação significativa entre o povo de santo de Praia Grande e o poder público em Salvador.

Quando se aproxima o período de festa, Baia diz que tudo se ajeita. Lá não se bate tambor toda hora, segundo suas palavras. Vale lembrar que a liderança tinha interesse em fazer um registro documental de uma de suas celebrações, porém não havia contato confiável para tal realização nem condições econômicas para custear uma filmagem. Consultada se poderia providenciar o material e uma pessoa para filmar a festa, Baia aceitou de pronto a sugestão. Logo, seria algo novo na comunidade um registro através do audiovisual. E assim, o pesquisador estava convidado para a festa de Oxóssi, momento de muita satisfação, passado ao caderno de campo.

A FESTA DE OXÓSSI

A festa de Oxóssi, em 2011, fora adiada para 10 de setembro. Um dia antes, foi possível presenciar a chegada das contribuições. Mirês tinha chegado da feira, em Paripe. Alguém batia na porta para entregar alguma coisa. Dona Angelina se sentou no sofá para catar camarão, enquanto Mirês terminava de arrumar o que trouxe da feira. No dia da festa, logo de manhã cedo, a queima de fogos anunciou o início da matança, ritual preparativo de toda festa, que seguiu até mais tarde, ao som de cantos e toques, com a presença dos mais velhos, dos iniciados e amigos da casa. Algumas cantigas evocam a fraternidade e a natureza.

A festa começou depois das nove horas da noite. Pouco a pouco, as pessoas foram chegando e se acomodando. As mulheres que iriam compor a roda, todas vestiam branco. Iniciado o *ingorossi*¹⁷ no quarto do santo, a festa seguiu com a roda de abertura onde todos dançam ao som do atabaque, sem acompanhamento de nenhum cântico. Uma breve pausa e Mirês entoou uma cantiga para

¹⁷ Conjunto de rezas católicas em forma de ladainha para abertura da celebração. Cacciatore (1977, p. 147) define como reza da nação angola, feita pelos filhos de santo para saudar os deuses.

incensar e para salvar a porta. O roteiro da celebração segue e todos passaram a cantar e dançar nessa ordem para Ogum, Oxóssi, Catendê¹⁸ (Mirês circula o barracão espalhando as folhas pelo chão) Angorô¹⁹ (Baia pega a quartinha atrás da grade de entrada e coloca no centro para cada um salvar a divindade), Omolu²⁰ e Tempo.²¹ É um momento de rara beleza a dança do Tempo de Baia. A religiosa conta que herdou o culto dessa divindade de uma tia de santo, que se chamava Jacinta. Enquanto ele mostrava sua dança, duas passagens empolgaram a todos que acompanharam a cantar:

*Tempo não tem casa
Ele mora na rua
A morada de Tempo, ora meu deus
É no clarão da lua.*

*Bandeira brasileira cheia de paz,
Deus lhe dê força cada vez mais.*

Terminada a roda, um pequeno intervalo ajuda principalmente os tocadores a descansar. Tudo pronto, hora da saída. Baia e dona Glorinha vieram incorporadas, com Oxóssi, e Anade com Ogum. Os donos da festa se revezaram no espaço. A experiência etnográfica traz revelações que podem servir de reparação a um espaço escolhido para um trabalho acadêmico sem a vaidade de se tornar mais visível. A relação entre observador e objeto observado foi compreendida nos aspectos do respeito e da dignidade por ambas as partes. Havia um sentimento de gratidão.

A FESTA DE IANSÃ

A festa de Iansã, no dia 4 de dezembro, não acontece regularmente. Em 2010, depois de quatro anos, voltou a se realizar. Na verdade, a casa só realiza essa festa quando alguém decide dar obrigação, ou seja, quando faz aniversário de iniciado ou algo equivalente. Baia deixou claro que se ninguém vai dar obrigação, não há motivo para fazer festa.

Durante a tarde, a sessão de toques foi iniciada, com participação de duas garotas. Foi uma curiosidade: duas meninas pré-adolescentes tocando at-

18 Divindade das folhas na tradição angola.

19 Divindade do arco-íris que traz a fertilidade do solo (angola).

20 Divindade regente das pestes e doenças da pele.

21 Divindade que tem seu nome recriado de Kitembu (angola), muito popular nos terreiros.

baque. Isso não seria apenas uma quebra da tradição de gênero no terreiro, mas no ritual de toda a ilha. Poderia não ser nada tão significativo, se as meninas não estivessem numa função basicamente masculina. À primeira vista, com as meninas tocando, o momento parecia ser apenas de recreação entre eles, porém, realmente, já fazia parte da cerimônia festiva. Era a chamada para começar o samba de caboclo, a “brincadeira” da tarde. As pessoas começaram formar a roda, a dançar e a cantar, abrindo espaço para o transe dos espíritos encantados. O samba seguiu para alegria dos caboclos, que sempre convidavam alguém a entrar na roda. Entre uma cantiga e outra, eles tomam um gole de bebida e por vezes oferecem a alguém da plateia assistente.

A festa estava marcada para começar às oito horas da noite. A plateia assistente foi chegando. Geralmente pessoas conhecidas da casa. Mirês espalhou água perfumada no chão. No quarto do santo, começou o ritual do ingorossi. Um pequeno grupo, sob a liderança de Baía e Mirês, entoou as cantigas de abertura da festa. O repertório apresentado em tom de ladainha trazia versos como os que seguem:

*Quem nos salvou foi a cruz do nosso avô,
Quem nos salvou foi o nosso redentor.*

Assim, foi possível perceber que se tratava das salvas de caboclo, só que para saudar os santos católicos. A liturgia foi assim constituída em algum momento. A interpretação da etnicidade pode ajudar na compreensão do cenário em análise, sobre a recusa das culturas a ficarem restritas dentro das próprias fronteiras, uma vez que elas transgridem os limites políticos eliminando o conflito na participação de elementos diversos numa mesma prática cultural ou religiosa. (HALL, 2003) A decoração do barracão é uma mistura de elementos afro-brasileiros e de origem lusitana. E a festa começou com sete mulheres na roda cantando e dançando ao som dos toques preliminares dos atabaques. Elas diziam em coro várias vezes:

Louvado seja nosso senhor Jesus Cristo

O repertório é vasto em língua portuguesa, entremeado por cantigas em língua quimbundo, de origem banto. Entender tais símbolos remete à reflexão sobre a essência do que está em jogo para os fiéis. Vejamos a questão da língua. A profusão dos termos de origem nagô em detrimento dos termos angolanos ocorre naturalmente. O nome dos inquices aparece nos cânticos e a forma de saudar alguns é na forma do modelo nagô. Na celebração aqui observada, os cânticos de

louvação a Santa Bárbara exaltam a sua pureza, outros falam da sua relação com Xangô, de acordo com as lendas e mitos construídos pelo imaginário popular num contexto bem relacional, inclusive em termos linguísticos.

Outro aspecto observado na festa foi o das roupas de cada divindade. Oxum veio trajada de amarelo e rosa, com abebé (uma espécie de leque) e pulseiras confeccionados em material leve nas cores rosa e branco. Ogum trajava uma bata azul com detalhes brancos nas mangas e região do pescoço, e um bermudão de comprimento abaixo do joelho. Na cabeça, um capacete estilo romano e o tradicional punhal na mão. Um Oxóssi com aspecto de caboclo caçador trazia cocar de pena colorido na cabeça e espingarda na mão como símbolo de ferramenta. O outro, em traje verde (casaco de manga comprida e um bermudão) com detalhes amarelos ao estilo soldado da guarda imperial, uma lança de cobre na mão enfeitada com uma fita bicolor (as mesmas cores da roupa). Na cabeça também trazia um capacete estilo romano com um penacho colorido. A dança de todos simbolizava alegria de criança, circulando e saltitando por todo o espaço. A influência católica nas cantigas e os traços indígenas eram visíveis.

Algumas divindades recebem denominações adjetivadas e já bem relacionadas com a territorialidade. Xangô de Ouro, Iansã Menina, Oxóssi Guerreiro, fazem parte de um contexto que reúne ainda caboclos como Rei das Ervas, Boiadeiro, Sultão das Matas e outros encantados como Marujo. Não há muito como diferenciá-los sem que eles se identifiquem ou sem que seus nomes sejam citados nos cânticos apresentados em pequenos versos que louvam suas qualidades e virtudes.

A frequência para cantar e tocar é muito rotativa entre os ogãs, as pessoas mais velhas ou convidadas. A troca acontece para evitar o cansaço e assim, todo mundo tem a oportunidade de dar sua contribuição no toque ou no canto. À primeira vista, qualquer espaço religioso afro-brasileiro é visto sem uma preocupação em identificar os seus elementos rituais, a sua caracterização. Observar um terreiro de candomblé implica uma função pragmática de decifrar as suas práticas e parte de seus códigos, tendo em vista a organização da estrutura local e as influências incorporadas. Baia informa que na primeira noite a festa é do orixá e na tarde seguinte, a roda de caboclo é para animar as pessoas. Segundo relata, no tempo de sua avó Balbina, a “brincadeira” começava no dia 3 de dezembro e ia até o dia 8, dia de Nossa Senhora da Conceição, quando ia levar o “presente”²² ao mar e na volta encerrava com o samba.

22. Oferenda contida em um balaio para reverenciar Oxum ou Iemanjá.

O modelo mantém a raiz deixada por Balbina, naturalmente, o culto ancestral ao caboclo. A presença de uma língua de santo mista deixa espaço para o questionamento sobre que tipo de culto africano Balbina conheceu, uma vez que a tradição angola é mais próxima dos caboclos e poderia justificar de alguma forma o modelo estabelecido. O caboclo é uma entidade de grande importância na religiosidade do povo de santo da Ilha de Maré. Na área dos estudos étnicos, o espaço dedicado ao culto do caboclo não é o mesmo ocupado pelas demais categorias da religiosidade afro-brasileira. A prática é apresentada como sobrevivência religiosa do indígena brasileiro (CARNEIRO, 1985) ou como rito intermediário que funde a superstição europeia, africana e silvícola. (QUERINO, 2006) Atualmente, percebe-se uma presença relacional das divindades sem o rigor de figurino, com um vocabulário católico e a percussão africana.

Tocar para caboclo parece ser o que há de mais nobre na ilha. Qualquer ensaio de toque que se faça, a reverência maior é para ele. No dia seguinte, domingo, a tarde foi animada pela dança dos caboclos e pela participação dos convidados. O repertório é vasto e a festa não parece ter hora para terminar. A sessão se estendeu até a noite.

SAÍDA DE IAÔ

Chegara o grande momento de presenciar um fato histórico, já que até então, não era frequente um ritual de iniciação por lá. Alguém da família precisou fazer santo, passar pelos rituais de iniciação espiritual e dois meses antes foi anunciada a entrada da iaô²³ no ronco.²⁴ O fato chamou a atenção da comunidade local. Baia revelou que a iaô seria de Iemanjá e a saída estava marcada para a noite, por volta das nove horas. Retomando uma conversa anterior, disse que não queria esse negócio de fazer iaô, mas se Deus deu permissão para ela o fazer, por que desmanchar e dizer o contrário? Mostrava-se tranquila e segura. Depois de refletir sobre isso, autorizou que poderia ir fotografar o ritual.

No início da noite, aproximadamente durante duas horas, choveu torrencialmente. Pouco antes das nove horas, a chuva deu uma trégua e facilitou a subida para a Cidade de Palha. No barracão estavam apenas os tocadores. Anade, dona Glorinha e dona Angelina²⁵ estavam lá por dentro. Pouco a pouco as pessoas foram chegando. Todos da casa, inclusive Mirês, estavam de traje branco. O chão do barracão estava forrado com folhas de canela de velho e nas paredes

23 Termo que define a filha de santo após iniciada no candomblé.

24 Quarto sagrado; espaço também conhecido como camarinha.

25 Todas fazem parte do grupo das mais velhas que apoiam os rituais da casa de Baia.

estavam alguns arranjos de espada de Ogum com folha de São Gonçálinho. Mirês, posicionado entre os atabaques, começou a cerimônia rezando o pai-nosso. Todos ficaram de pé, seguindo o ingrossi e uma roda breve. Chegou o Oxóssi da mãe de santo saudando a todos, cantou, dançou e voltou ao quarto do santo.

Uma pequena roda foi formada novamente e uma pequena parada. Seis pessoas se colocaram na porta do quarto do santo segurando um alá,²⁶ sob o qual a iaô saiu para dar a volta no barracão, acompanhada do Oxóssi da mãe de santo, vestido de verde com a lança na mão, e se apresentar. A iaô estava vestida com saia, camisu, o pano da costa amarrado no peito e a cabeça amarrada com turbante. Tinha um contra-egum²⁷ amarrado em cada braço. Sua postura simbolizava uma criança como se fosse engatinhar.

Recolhida a iaô de volta ao quarto do santo, chegou Ogum Marinho de Anade, que cantou e dançou longo tempo. Em seguida, as mesmas pessoas voltaram a segurar o alá para a segunda saída. Agora Mirês vinha na frente, também sob a cobertura branca, com a esteira para estender diante dos atabaques, diante das portas da entrada e do fundo. A cada local, a iaô fazia dobale²⁸ e batia paó,²⁹ em reverência.

Mais um intervalo e dançaram o Boiadeiro de dona Glorinha e mais três pessoas manifestadas de Iansã. Momento de rara beleza no candomblé. Terminado mais esse ciclo, chegou a hora da terceira saída. A iaô sai ao lado do Oxóssi da mãe de santo, dá uma volta no barracão e Mirês a toma pelo braço e a entrega a Angélica.³⁰ A hora do nome é de grande expectativa. Creio que seja o momento de maior prestígio para a casa e para a mãe de santo quando um novo componente anuncia seu nome para fazer parte daquela família. Angélica foi a pessoa convidada a tomar o nome da iaô: “Iemanjá, em nome de Deus e do Divino Espírito Santo, o povo quer saber como é o seu nome. Como é o seu nome?”. Circulando pelo barracão, todos em absoluto silêncio, a pergunta foi repetida duas vezes. Na terceira vez a iaô respondeu: “Iemanjá Oba Ewin”. Após dizer seu nome, a divindade recebeu os cumprimentos das autoridades religiosas presentes. Por fim, foi servido ao público um mungunzá e depois bolo com refrigerante.

26 Grande pano branco debaixo do qual são conduzidos certos orixás ou realizadas determinadas cerimônias nos terreiros. (CACCIATORE, 1977, p. 45)

27 Trança de palha da costa usada pelos iniciados, amarrada nos dois braços, entre o cotovelo e o ombro. (CACCIATORE, 1977, p. 93)

28 Forma de saudar dos filhos de santo que tem orixá feminino diante de autoridades. A pessoa deita-se de bruços e gira o corpo para um lado e outro.

29 Bater palma, no caso da iaô que não pode se expressar oralmente no período do recolhimento.

30 Mãe de santo na comunidade, possuía terreiro na mesma rua.

Há quem afirme que uma casa de candomblé, para ter respaldo, tem que ter iaô com nome apresentado publicamente. O ritual de passagem fortalece, dá referência e responsabilidade à casa e a sua respectiva liderança. Competência e autoridade se equivalem e se equilibram durante a preparação de iaô. Para Barros, Mello e Vogel (1993), o dia do nome é a cerimônia mais importante do candomblé. Isso quer dizer que uma casa realmente existe ao tirar seu primeiro barco de iaôs. É a cerimônia que não pode deixar de acontecer pelo fato de cada etapa expor a competência da mãe de santo na geração e zelo de uma nova família. Pelo menos se supõe ser a regra em todos os terreiros o crescimento do grupo a cada barco que entra, para garantir o seu fortalecimento e prestígio. Entretanto, a liderança aqui estudada não se mostra tão entusiasmada com esse tipo de prestígio. O discurso sempre foi o de não querer ter filho de santo.

A casa de Baía mantinha os rituais apenas com o grupo de irmãs deixado por Menininha. Havia uma pessoa que deveria ter se iniciado ainda na época de dona Madalena. Esta veio a falecer, então, a feitura seria feita pela irmã. Segundo o relato de Baía, também não foi possível para sua mãe, que teve o tempo de vida esgotado. Assim, o encargo chegou até ali para nova orientação. A pessoa se chamava Douú, que iria fazer obrigação para Oxalá, sob a recomendação de Oxóssi. Era irmão de leite de Baía, daí a consideração. Segundo Mirês, realmente ela não queria saber de fazer o santo de ninguém, mas Oxóssi disse que ela tinha que querer porque Douú era da irmandade, ou seja, da família. Mas não durou muito e veio o golpe. Antes de completar um ano, o primeiro filho de santo faleceu de tétano. No desespero, declarou não querer mais ninguém em sua casa. Entretanto, Oxóssi lhe deu outro presente e confirmou Mirês como ogã. Não houve recusa nem protesto. Certamente não teria o que dizer também.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em conclusão, três aspectos chamam a atenção na trajetória de Baía. Primeiro, o fato de seguir resistente na liderança de um terreiro sem maiores apoios, fora do olhar tradicional dos pesquisadores sobre o candomblé da Ilha de Maré. O segundo aspecto refere-se ao longo período do terreiro ficar sem receber novos iniciados. Seus relatos dão conta do empenho e luta no desinteresse em desenvolver o papel de mãe de santo, embora não renegue. Apenas se redime a dizer que ficou mesmo na sua irmandade. No entanto, aos poucos, essa irmandade religiosa pode crescer na própria família.

Procurada para saber o motivo de ter aceitado iniciar alguém, Baía se dispôs a contar como se deu o episódio. As influências espirituais começaram

a responder depois de uma rosa colocada no mar, num dia 2 de fevereiro. Na consulta, a mensagem foi imediata: Iemanjá pedia uma limpeza de corpo para depois responder. O dia da saída da iaô foi de grande alegria para Baia, e garante que, agora, com essa, ela encerrou. Portanto, de volta à postura inicial de não querer mais iniciar ninguém no terreiro.

O terceiro aspecto a salientar é a exclusão social por parte das instituições voltadas a zelar pela matriz africana, embora a casa tenha um registro de funcionamento. O poder público, considerado de caráter laico, não dá mostra de uma política de reparação ou qualquer tipo de apoio. Segundo os relatos da mãe de santo, as medidas de benefício são passageiras, ações descontínuas, e não se pode esperar muita coisa. Portanto, de acordo com os depoimentos colhidos em entrevistas, o abandono e a falta de investimento em políticas sociais revelam a falta de vínculo real entre o povo de santo de Praia Grande e o poder público em Salvador. Durante o trabalho de campo, os elementos etnográficos revelaram os riscos e dificuldades que a comunidade local enfrenta diante do complexo político da cidade.

Assim procurei relatar parcialmente a experiência de um trabalho de campo na Ilha de Maré, através de aplicações teórico-metodológicas, numa construção de percurso durante o curso de mestrado. O conjunto de imagens aqui exposto representou o desafio de avaliar cada momento de “estar lá” e “estar aqui” (Geertz, 2009), em uma relação dialética permanente entre o pesquisador e o local pesquisado, com o apoio imprescindível das observações do caderno de campo. A intenção foi rever o caminho trilhado para uma abordagem etnográfica, refletir sobre os passos de chegada e sobre como seguir pelas investigações no campo. Um caminho de possibilidades para a construção da identidade de um pesquisador, ainda que não seja um especialista da antropologia.

REFERÊNCIAS

BARROS, J. F. P.; MELLO, M. A. S.; VOGEL, A. *Galinha d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 1993.

BRANDÃO, C. R. Reflexões sobre como fazer trabalho de campo. *Sociedade e Cultura*, Goiás, v. 10, n. 1, p. 11-27, 2007.

CACCIATORE, O. G. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.

CARNEIRO, E. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1985.

GEERTZ, C. *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

HALL, S. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília, DF: Representação da Unesco no Brasil, 2005.

OLIVEIRA, Q. *Ilha de Maré: espaço, tempo, territórios e identidades*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011.

QUERINO, M. *A raça africana e seus costumes na Bahia*. Salvador: P55, 2006.

RODRIGUES, J.M. B. *Três conversas de barracão em Praia Grande (Ilha de Maré): hoje, assim como no tempo de Mãe Balbina*. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

SANTOS, J. T. *O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: Sarah Letras, 1995.