



Foto: Arquivo do IPHAN

TERREIRO AXÉ OPÔ AFONJÁ

Data da homologação do tombamento: 25 de novembro de 1999

Data da Inscrição: 28 de junho de 2000

Livro do Tombo Histórico - nº 559

Livro do Tombo Arqueológico Etnográfico e Paisagístico - nº 124

Documento 1

PARECER Nº 020/99-DEPROT

Brasília, 22 de abril de 1999

de Márcia Genésia de Sant'Anna, Diretora do Departamento de Proteção à Procuradora-Chefe do IPHAN, Dra. Sista Souza dos Santos, para análise e pronunciamento

Ref.: Processo n. 1432-T-98 - Terreiro do *Axé Opô Afonjá*, em Salvador/BA

“Este colar azul-turquesa que uso é Oxóssi, minha identidade. Eu sei que hoje a identidade é fixada num pedaço de papel plastificado com uma foto 3x4 colada, a impressão foveira do polegar e uns dados pessoais escritos aqui e ali. Minha identidade moderna é portanto para ser carregada no bolso, só porque não tem mesmo jeito, enquanto – digamos para começar – minha identidade arcaica saio exibindo com orgulho por aí.”¹

Introdução

Passados doze anos da inscrição do Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho - *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* - no Livro do Tombo Histórico e no Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, e passados quatorze anos da memorável reunião do egrégio Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural que sabiamente decidiu por aquele tombamento, um novo processo visando à proteção de outro Terreiro de Candomblé da Bahia é aberto no IPHAN.

A Divisão de Estudos de Acautelamento do DEPROT, conforme registrado nos Memos n. 830/98 e 021/99, se mostra preocupada com a conclusão desse processo, uma vez que seria pouca a experiência da instituição nesse tipo de tombamento e insuficiente o conhecimento técnico acumulado sobre o assunto para permitir uma avaliação rigorosa sobre os terreiros que, por seu valor cultural, importaria proteger. Haveria, assim, a necessidade de formar equipe de especialistas para orientar a ação do IPHAN neste campo, per-

mitindo-lhe estabelecer uma política séria e ampla de proteção dos bens culturais representativos da contribuição negra na formação cultural da nação.

Não há dúvida de que é grande a dívida do IPHAN para com o inventário e a proteção de bens culturais vinculados à cultura afro-brasileira. Estudos amplos dessa natureza são, de fato, necessários e é urgente o estabelecimento de uma política institucional de proteção aos referidos bens. É justa, portanto, a reivindicação da Divisão de Estudos de Acautelamento do DEPROT que se promovam estudos de âmbito nacional sobre esse tema. Contudo, embora sejam desconhecidos da maior parte do IPHAN, nos anos 80, foram realizados rigorosos estudos sobre o assunto na Bahia e os seus resultados permitem hoje selecionar, com muita segurança, os terreiros de candomblé que melhor informam sobre o surgimento dessa genuína manifestação religiosa afro-brasileira e melhor preservam suas tradições.

O Projeto MAMNBA - Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia foi desenvolvido entre 1982 e 1987, a partir de convênio celebrado entre a antiga Fundação Nacional Pró-Memória e a Prefeitura Municipal de Salvador. Reunia técnicos de ambas as instituições sob a coordenação de especialistas em cultura e religião afro-brasileira,² e realizou, com base em levantamentos de fontes primárias e secundárias, o mapeamento dos cerca de 2000 centros de cultos afro-brasileiros em Salvador. Com base nesses estudos e nos realizados por grande número de antropólogos e etnólogos que, desde os trabalhos pioneiros de Nina Rodrigues no final do século XIX, pesquisam os candomblés e a cultura afro-baiana,³ foram selecionados alguns sítios para proteção. Infelizmente, em decorrência da dificuldade técnica do IPHAN para lidar com o tema, à época, aliada às dúvidas, felizmente já superadas, sobre a adequação do instituto do tombamento à proteção de terreiros de candomblé, apenas o Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho foi declarado patrimônio cultural da nação. Os demais terreiros selecionados, entre eles o do *Axé Opô Afonjá*, foram protegidos apenas pelo município.⁴

Como observamos, inventários desse tipo devem ser urgentemente estendidos a outras áreas do país. Ou melhor, os bens culturais afro-brasileiros deveriam, correntemente, fazer parte das preocupações de nossos inventários de conhecimento. Na década de 30, Edison Carneiro, em sua inestimável contribuição à etnologia nacional, observou que os cultos afro-brasileiros, em suas diversas variações, se espalham por quase todo o Brasil, especialmente na faixa litorânea entre a Bahia e o Maranhão (área mais importante em termos de permanência das tradições religiosas *jêje-nagôs*), no Rio Grande do Sul, no Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais e na Amazônia, particularmente nas cidades de Belém e Manaus.⁵ No Maranhão, por exemplo, a célebre Casa das Minas, em São Luís, minuciosamente estudada por Nunes Pereira, constitui, certamente, um monumento da a ser preservado.

A reorganização dos cultos africanos no Brasil: o surgimento dos terreiros de candomblé

O regime escravocrata trouxe para o Brasil, ao longo de 300 anos, diversos grupos étnicos oriundos, principalmente, da costa ocidental da África. Os primeiros escravos vieram de área entre o Senegal e Serra Leoa, então chamada região da Guiné Portuguesa, diretamente para os canaviais de Pernambuco e da Bahia. A esses negros *fulas* e *mandingas*, vieram se juntar, em seguida, negros de língua *banto* originários de Angola e do Congo. Já no século XVII, essas passam a ser as principais regiões fornecedoras de escravos para o Brasil.⁶

Os negros da Costa da Mina (área que abrange hoje Benin, Nigéria e Togo) começam a chegar no final do século XVIII para o trabalho de mineração. São oriundos dos grupos *nagô*, *jêje*, *fanti*, *axanti* e outros do litoral, e de grupos do Sudão islamizado como os *hauçá* ou *malê*, *kanúri*, *tapa* e *grunci*.⁷ O tráfico de escravos da Costa da Mina teve seu principal porto em Salvador, na Bahia, desenvolvendo-se também em decorrência da utilização do escravo como moeda de troca africana para a aquisição de fumo produzido no

recôncavo baiano.⁸ Esse comércio prolongou-se até meados do século XIX e as últimas etnias que chegaram foram os *jêjes*, de língua *fon*, também conhecidos como *ewês*, e os *nagôs*. Com o declínio das lavras de mineração, a maioria desses negros ficou na Bahia, em parte sendo vendidos também para Pernambuco e Maranhão.

Essas circunstâncias econômicas e de conveniência do tráfico foram, então, responsáveis pela grande concentração de negros *jêjes* e *nagôs* na Bahia, especialmente em Salvador. No Brasil, o termo “*nagô*” designa todos os grupos vinculados à língua *yorubá*, incluindo as variantes dialetais.⁹ Englobados por esse designativo, estão grupos do sul e do centro do Benin e do sudoeste da Nigéria, como os *kêtu*, os *egbá*, os *egbado*, os *sabé*, os *ijexá*, os *ijebu*, e os *oyó* - nomes que correspondem às cidades-estado africanas habitadas por esses povos.

No século XIX, certamente em função de sua vinda mais recente e favorecidos pela sua maior concentração na cidade de Salvador, os negros *jêjes* e *nagôs* firmaram uma hegemonia cultural em relação aos outros grupos. Trata-se, na realidade, da transposição para o Brasil de todo um complexo cultural, desenvolvido especialmente no plano religioso, que, desde a África, envolvia esses grupos. De fato, em função das circunstâncias da escravidão, as trocas culturais entre eles intensificaram-se e isso explica a notável “unidade” existente entre os centros de *candomblé* desenvolvidos no Brasil, especialmente na Bahia. Estes possuem sempre uma mesma estrutura geral, mantendo, contudo, diferenças em termos da língua usada no ritual, das divindades cultuadas e de alguns aspectos litúrgicos. Em outras palavras, os *candomblés* autodenominados de nação *jêje*, *angola*, *congo* ou *nagô* (*kêtu*, *ijexá* e outros), são, mantidas as diferenças citadas, originários de uma mesma fórmula de culto *jêje-nagô* transposta e reorganizada na Bahia. É por essa razão que, embora os *candomblés* de nação “*angola*” ou “*congo*”, tenham seus próprios *inkices*,¹⁰ usem algo próximo ao *banto* como língua ritual e tenham alguns ritos específicos, pouco diferem em estrutura geral dos *candomblés* *nagôs* ou *jêjes* e do seu modelo espacial de terreiro.

Os cultos religiosos foram a principal fonte de resistência cultural dos negros escravizados no Brasil. Pouco desenvolvidos na área rural, durante o período do ciclo econômico açucareiro,¹¹ as associações de culto ganharam força nas cidades, especialmente durante o século XIX.

Os cultos africanos são familiares ou tribais, circunscritos a determinadas localidades. Na chamada *Yorubaland* eles não fogem a essa regra. Não existem, portanto, na África, organizações semelhantes aos nossos terreiros de *candomblé*, reunindo num só lugar diversos cultos originalmente dispersos no território. Essa organização ou reorganização do culto foi fruto da escravidão e da reunião, numa terra estranha, de vários grupos que, na África, cultuavam diferentes divindades. Na região ocupada pelos vários grupos *nagô* que vieram para o Brasil, por exemplo, o *orixá Oxossi* só era cultuado na região de *Kêtu*; *Xangô* na região de *Oyó*; *Yemanjá*, em *Abeocutá*; *Ogun* em *Ire*, e assim por diante.¹² O terreiro de *candomblé*, tal como o conhecemos, é uma invenção brasileira. É a criação, nas condições adversas da escravidão, de uma nova instituição e de um novo modelo de culto adaptado às circunstâncias locais.

As notícias mais antigas sobre associações religiosas semelhantes aos *candomblés* datam das primeiras décadas do século XIX e informam que essas vinculavam-se a confrarias ou a irmandades religiosas. As primeiras irmandades negras foram organizadas sob as bênçãos da Igreja, como um importante aspecto da política colonial de controle dos escravos. No século XIX, assumem o caráter de associações de serviços e de assistência social¹³ e, indiretamente, de espaço para a preservação de costumes e tradições africanas. Como observa Renato da Silveira, “as irmandades católicas foram eventualmente também um espaço de expressão para o afro-brasileiro”, servindo ainda “discretamente para preservar certas tradições, dissimular a organização de *candomblés* e mesmo para acobertar conspirações contra a ordem estabelecida”.¹⁴

Alguns fatores favoreceram o surgimento dos candomblés *jêje-nagôs* na Bahia. Em primeiro lugar, a grande concentração de negros dessas etnias em Salvador, vindos em massa num período relativamente curto a partir do início do século XIX. Também chamados de negros sudaneses, eles constituíam 57% da população escrava entre 1820 e 1835.¹⁵ Em segundo lugar, o significativo número de africanos e crioulos libertos, nesse período, em Salvador, assim como o de escravos de ganho,¹⁶ que, com os primeiros, controlavam o comércio ambulante e todo tipo de biscate. Os escravos de ganho tinham muito mais mobilidade do que os escravos domésticos ou de aluguel e consideravelmente mais “liberdade” que os escravos do eito. Reuniam-se em locais denominados “cantos”, e sua atividade favorecia a associação com outros negros, especialmente aqueles de mesma etnia. Os cantos ou confrarias e as irmandades católicas foram, assim, os embriões das associações religiosas negras conhecidas depois como candomblés.

Os terreiros de candomblé foram duramente perseguidos e proibidos até a década de 30 deste século. Constantemente alvo de investidas policiais, sobreviveram e se consolidaram graças às alianças que souberam firmar e manter. Renato da Silveira arrola dois tipos principais de alianças, além daquela fundamental e inter-étnica que possibilitou a (re)organização do culto: a aliança com os santos católicos e a aliança com personalidades influentes da sociedade que apoiavam e protegiam os terreiros.¹⁷

É normal a presença de imagens de santos católicos nos candomblés, assim como é comum que a maioria dos seus adeptos sejam também católicos. É que a religião africana não é excludente e já na África eram comuns essas apropriações ou sincretismos, especialmente por parte de povos vencidos em relação às divindades dos seus vencedores. Não foi, inclusive, por outra razão que o panteão *nagô* incorporou divindades *jêjes* e vice-versa. Essa aliança religiosa foi, sem dúvida, estratégica para a constituição e sobrevivência dos candomblés pois, além de favorecer a reunião de negros em irmandades, aproximou o culto africano do católico, o que era visto por alguns como um degrau para a conversão.

Mais importantes ainda foram as alianças com personalidades influentes, simpatizantes dos terreiros. Por essa via, os candomblés tanto se protegeram de perseguições como abriram caminho para uma crescente adoção e aceitação pelo corpo social. Exerceu papel preponderante nessa estratégia a figura do *ogan*. O *ogan* é um tipo especial de sacerdote do culto *nagô*, sempre do sexo masculino, que não incorpora divindades mas realiza tarefas específicas como a música e os sacrifícios, além de outras, administrativas e de representação. Nos cultos reestruturados na Bahia, essa figura foi mantida, criando-se ainda uma modalidade especial de *ogan*, uma espécie de cargo honorífico, destinado a personalidades importantes da sociedade, tanto brancos como mestiços em ascensão. Esses personagens foram fundamentais para a consolidação dos centros de culto afro-brasileiro, promovendo sua aceitação social e contribuindo para sua notável expansão numérica nos dias de hoje.¹⁸

Em 1937, Edison Carneiro identificou nos registros da União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia a inscrição de 67 candomblés, dos quais 30 sudaneses, 21 de origem banto (congo e angola), 15 ameríndios e 1 afro-indígena.¹⁹ Nos anos 80, a Federação Baiana dos Cultos Afro-Brasileiros, registrava 1.500 candomblés e o Projeto MAMNBA, por sua vez, identificou 2.000. O que Carneiro chamava de “candomblés sudaneses” corresponde aos terreiros de origem predominantemente *jêje* ou *nagô*, englobando todos os seus subgrupos. Assim, estão incluídos nessa classificação os terreiros de nação *jêje*, *ijexá* ou *kêtu*, sendo esse último subgrupo *nagô* o mais numeroso. Os candomblés de “origem banto” são aqueles denominados de nação *angola* ou *congo* e constituem hoje a maioria dos terreiros registrados, seguidos de perto pelos candomblés *nagôs*. Os ameríndios ou afro-indígenas, conhecidos na Bahia como “candomblés de caboclo” são mais raros e, na realidade, uma variação que incorpora aspectos de cultos indígenas. São vistos por alguns como uma degradação do modelo *jêje-nagô*.

O modelo espacial de terreiro *jêje-nagô*

A assistência e o apoio comunitário, a resistência e a preservação de tradições culturais estão, portanto, na origem dos terreiros de candomblé baianos, onde são cultivados até hoje. Os candomblés mais antigos e tradicionais estão instalados em grandes terrenos, denominados roças ou terreiros e, como observa Juana Elbein, constituem comunidades de culto com características especiais.²⁰ Parte dos membros habita o próprio terreiro ou seus arredores e parte reside na cidade ou mesmo fora dela, permanecendo na casa apenas para as obrigações anuais. Assim, nos terreiros, além das edificações religiosas, se encontram algumas habitações tanto de caráter permanente como temporário. Em alguns casos o aglomerado dessas pequenas construções remete aos *compounds* nigerianos, conjunto de pequenas casas ou apartamentos, separados por meias paredes e voltados para uma espécie de pátio comum. A sociedade do terreiro ou *egbé*, portanto, extrapola ou seus muros e mantém vínculos com o resto do corpo social, constituindo “uma comunidade flutuante, que concentra e expressa sua própria estrutura nos terreiros”.²¹

O modelo espacial básico de terreiro *jêje-nagô* apresenta duas áreas bastante distintas, delimitadas e interrelacionadas: uma onde estão construídas as edificações de uso religioso e habitacional, e outra, mais intocada e selvagem, reservada ao “mato” - área verde que simboliza a floresta ancestral, onde existem árvores sagradas, plantas ligadas à flora ritual, fontes e alguns “assentamentos”²² de orixás. Na área edificada - também denominada por Juana Elbein de “espaço urbano”, em decorrência de suas características mais domésticas e controladas,²³ estão localizados a casa principal do culto, o “barracão”, os *ilê-orixá* ou “casas de santo”, alguns assentamentos e as habitações permanentes e temporárias.

Na casa principal que centraliza o culto encontram-se, geralmente, o *ilê axé* ou camarinha (cômodo onde ficam reclusas as *iaôs* ou noviças durante a iniciação); santuários para alguns orixás; a cozinha ritual, onde são preparadas as “comidas” dos santos; um espaço semipúblico no qual a *iyalorixá* (mãe de santo) recebe pessoas; acomodações para as sacerdotisas e sacerdotes mais graduados, e, às vezes, o grande salão que abriga a parte pública dos rituais, também chamado de “barracão”. Este pode estar ou não incorporado à edificação principal e, em muitos terreiros, constitui uma edificação independente, sendo essa uma das variações que o modelo espacial de terreiro *jêje-nagô* pode apresentar.

No barracão, espaço público por excelência, existem lugares determinados para os diferentes grupos que compõem o terreiro; para os músicos que acompanham o ritual; para a assistência; para os *ogans* e *ekedes*²⁴ mais importantes; para a mãe ou pai de santo e, naturalmente, para a dança das *iaôs* em torno do poste central - elemento simbolicamente muito importante no candomblé. O poste central pode estar associado ou não a um elemento arquitetônico, como o pilar central de sustentação da cumeeira do barracão (Terreiro da Casa Branca); pode ser apenas uma coluna sem função estrutural (Terreiro de *Oxumaré*) e pode, até mesmo, ser um eixo imaginário (Terreiro do *Axé Opô Afonjá*). Assim, está sempre virtualmente presente pois remete, como observou Roger Bastide,²⁵ ao eixo do mundo que une o céu à terra, que estabelece a comunicação entre o *Orum* (o além) e o *Aiyê* (este mundo) e permite a comunicação entre os homens e os orixás. Sob o poste central é, normalmente, plantado o *axé* do terreiro.

O *axé* é uma noção fundamental no candomblé. Pode ser definido como “a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir (...) contida e transmitida através de certos elementos materiais, de certas substâncias”.²⁶ Tais objetos e substâncias que materializam o *axé* do terreiro é que são, em geral, enterrados sob o poste central do barracão e marcam a consagração de todo o sítio. Por isso, os rituais do candomblé não podem acontecer em qualquer lugar pois o terreiro é, em suma, o sítio onde está plantado o *axé* e este é o que põe tudo em movimento.

Os *ilê orixá*, literalmente “casas de santo”, são pequenos templos consagrados a um orixá ou, mais raramente, a grupos de orixás quando há possibilidade de culto conjunto. São dedicados às divindades que, por suas características, não podem ser cultuados no templo principal e estão vinculadas aos cultos originalmente dispersos no território africano. Os *ilê orixá* são pequenas edificações, geralmente, de um só cômodo, no centro do qual está localizado o *peji* ou altar da divindade. O acesso - como de resto ocorre em quase todas as edificações de caráter religioso do terreiro, à exceção do barracão -, é restrito aos membros iniciados ou a pessoas especialmente autorizadas pela direção da casa. O espaço do terreiro é, assim, simbolicamente diferenciado, existindo áreas nas quais nem mesmo todos os iniciados podem penetrar. Além desses santuários individuais, todo terreiro de candomblé possui um *ilê igbó* - santuário ou assentamento dedicado à veneração dos ancestrais.

No terreiro de candomblé, a área do mato é indispensável à existência do culto, não só porque contém árvores consideradas sagradas, plantas e ervas utilizadas nos rituais, mas porque simboliza a natureza, origem e destino de todas as coisas. Todos os terreiros mais antigos possuem ou um dia possuíram uma grande área de mato. Com o crescimento da cidade, contudo, e em decorrência da maioria das associações de candomblé não ter a propriedade das áreas que ocupam, muitas dessas áreas verdes foram duramente mutiladas. Terreiros como o *Axé Opô Afonjá* e o Bate Folha (*Manso Bandunqüenque*), entretanto, possuem matas preservadas, ainda que constantemente ameaçadas por invasões. De todo modo, mesmo que não disponham de área verde, os terreiros sempre possuem pelo menos algumas árvores consideradas sagradas, especialmente as gameleiras brancas, identificadas com o *orixá Irôko* ou *Lôko*, que, nesses casos, simbolizam e representam o mato.

Essa peculiar organização espacial dos terreiros de candomblé busca recriar, numa área reduzida, a geografia religiosa africana, com seus cultos dispersos em várias cidades. Reflete ainda o conagraçamento de vários grupos étnicos que, a despeito das condições de vida extremamente perversas do período da escravidão, foram capazes de recriar seu espaço cultural e retomar algumas de suas mais caras instituições. Estabelecendo alianças entre si e com setores da sociedade e fazendo as escolhas certas, sobreviveram e fundaram uma religião nacional.

O Terreiro do *Axé Opô Afonjá*

A história do Terreiro do *Axé Opô Afonjá*, assim como a do Terreiro do Gantois, está intimamente vinculada ao Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho - *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*. Este é o terreiro mais antigo de que se tem notícia e o que, segundo vários autores, serviu de modelo para todos os outros, de todas as nações.²⁷

Edison Carneiro situa a fundação do Terreiro da Casa Branca por volta de 1830.²⁸ Na época, o candomblé funcionava nos fundos da Igreja de Nossa Senhora da Barroquinha, no centro de Salvador, vinculado às Irmandades de negros *nagôs* do Bom Jesus dos Martírios e de Nossa Senhora da Boa Morte.²⁹ Em consequência da repressão às associações negras, desencadeada após as revoltas e rebeliões escravas que sacudiram a cidade nas primeiras décadas do século XIX,³⁰ o *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* mudou-se, por volta de 1850, para uma roça mais afastada para os lados do Rio Vermelho, na então distante localidade do Engenho Velho, onde se encontra até hoje.

A tradição oral conta que, nas primeiras décadas do século XIX, três negras africanas fundaram o candomblé da Barroquinha. Uma delas era uma alta sacerdotisa de *Xangô*, fazendo juz, por isso, ao posto de *Iyá Nassô*, título que ficou registrado no nome ritual do terreiro. Com a morte de sua segunda *Iyalorixá*, Marcelina da Silva (*Obá Tossi*), em 1885, estabeleceu-se na casa uma séria disputa por esse posto, vencendo a postulante Maria Júlia de Figueiredo (*Omoniqué*). A outra postulante, Maria Júlia da Conceição Nazaré, insatisfeita com o resultado, retirou-se da casa e fundou, pouco depois, o Terreiro *Iyá Omi Axé Iyamassê*, conhecido também como Terreiro do Gantois.

Maria Julia Figueiredo foi substituída no Terreiro da Casa Branca por Ursulina, Mãe Sussu, mas, com a morte desta última, ocorreu nova cisão. Eugênia Anna dos Santos (*Obá Biyi*), comandou o grupo dissidente que lutava pela entronização de Tio Joaquim como pai de santo do terreiro. Sendo designada *Iyalorixá* Maximiana Maria da Conceição (*Oín Funqué*), Eugenia Anna dos Santos retirou-se com seu grupo da Casa Branca. Após instalar-se provisoriamente e sucessivamente no Rio Vermelho, na Rua do Corriachito, na Ladeira da Praça e na Ladeira do Pelourinho, fundou, em 1910, numa roça que adquiriu no bairro de São Gonçalo do Retiro, o terreiro *kêtu* do *Axé Opô Afonjá*.³¹

Eugenia Anna dos Santos, Mãe Aninha, nasceu em 1869, filha de negros africanos da nação *grunci*.³² Com a ajuda da comunidade de culto, construiu grande parte dos templos do Terreiro do *Axé Opô Afonjá*. Foi ainda responsável pela organização, em 1935, da Sociedade Beneficente Cruz Santa *Axé Opô Afonjá*, representante civil do terreiro.³³ Iniciou, em 1936, a construção do novo barracão, em substituição ao velho barracão de palha, cuja memória ficou registrada em fotografia feita por Donald Pierson (ver ilustração anexa).³⁴ Aninha foi, no seu tempo, uma das *iyalorixás* mais importantes e prestigiadas da Bahia, deixando grande número de filhos e filhas de santo. Faleceu em 3 de janeiro de 1938, sendo substituída por sua *Osi Dagan*,³⁵ Maria Bibiana do Espírito Santo (*Oxun Miuá*), a grande Mãe Senhora.

Senhora era filha de tradicional família da nação *kêtu*. Manteve e acrescentou prestígio ao Terreiro do *Axé Opô Afonjá*, recebendo em 1952, do *Alafin* de *Oyó*,³⁶ o título de *Iyá Nassô*, antes outorgado no Brasil apenas à lendária fundadora do Terreiro da Casa Branca. Juntamente com Mãe Menininha do Gantois (Maria Escolástica da Conceição Nazaré), mantinha estreitos laços com este terreiro ancestral. Senhora faleceu em 22 de fevereiro de 1967, sendo substituída por Ondina Valéria Pimentel (*Iwintonã*), por sua vez, falecida em 1975.³⁷ Maria Stella de Azevedo Santos (*Odé Kaiodê*) é, desde 1976, a *Iyalorixá* do *Axé Opô Afonjá*.

Mãe Stella soube manter a tradição das grandes mães de santo desse terreiro, desenvolvendo sua vocação assistencial, educacional, de desenvolvimento comunitário e preservação de tradições. Organizou no terreiro um museu – *Ilê Ohun Lailai* –, para “reunir num lugar as coisas de valor”,³⁸ uma creche, uma escola (que também ensina *yorubá*), oficina de artesanato e outros equipamentos comunitários. Reformou e construiu casas de santo e cercou a área do terreiro, como um cuidado contra as invasões.

O Terreiro do *Axé Opô Afonjá* ocupa uma área de cerca de 39.000 m², em São Gonçalo do Retiro. O acesso é feito pela rua principal que leva o mesmo nome do bairro. Este é predominantemente residencial e densamente ocupado por edificações de classe média ou média baixa, nas áreas de cumeada, e por invasões ou favelas nas encostas e baixadas. As edificações de uso religioso e habitacional do terreiro ocupam cerca de 1/3 do total do terreno, em sua parte mais alta e plana, sendo o restante ocupado pela área de vegetação densa que constitui, nos dias de hoje, o único espaço verde das redondezas. Por força da topografia do terreno, as edificações do *Axé Opô Afonjá* se distribuem mais ou menos linearmente, aproveitando as áreas mais planas da cumeada, formando, no acesso principal, um “terreiro” aberto, em torno do qual se destacam os edifícios do barracão, do templo principal – contendo os santuários de *Oxalá* e *Yemanjá* –, da Casa de *Xangô* e da Escola Eugenia Anna dos Santos. Próximo à entrada está, como ocorre em todos os terreiros *jêje-nagô*, o assentamento para oferendas a *Exu*, entidade guardiã dos umbrais, intermediário e mensageiro entre os homens e os *orixás*. Ao norte desse conjunto, já próximos ao mato, localizam-se os templos individuais ou *ilê orixá* de *Onilé*, *Ossãin* e *Exu*, além da fonte de *Oxun*. Nessa área estão ainda localizados a edificação que abriga o pequeno museu do terreiro, residências temporárias de membros da comunidade e o *Ilê Igbó*, para a veneração dos mortos. Mais adiante, ainda em sentido norte, ficam as residências permanentes de membros da sociedade. No lado oposto, em sentido sul, mais ou menos por trás do barracão, ficam os demais *ilê orixá*, pertencentes respectivamente a *Omolu*, *Iansan*,

Oxum, Ogum e Oxossi, esses dois últimos mais próximos do mato, em consonância com as características dessas divindades.

A organização espacial do *Axé Opô Afonjá* mantém, portanto, as características básicas do modelo espacial típico do terreiro *jêje-nagô*. Esses mesmos elementos são também encontrados nos Terreiros da Casa Branca e do Gantois, apenas com uma diferença: no *Axé Opô Afonjá* o barracão é uma construção independente, ao passo que nos outros dois terreiros ele está incorporado ao templo principal.

O Terreiro do *Axé Opô Afonjá* é um dos mais bem preservados de Salvador. A principal razão disso é o fato de a comunidade de culto, através da Sociedade Beneficente Cruz Santa, ser a proprietária da área. Apesar das ameaças de invasão, especialmente na área do mato, o terreiro permanece íntegro em seu terreno, diferentemente de outros como o Gantois e a Casa Branca que, em decorrência do crescimento da cidade, tiveram suas áreas originais bastante mutiladas. A mata do *Axé Opô Afonjá* é ainda uma importante referência paisagística para esta parte da cidade, tão carente de verde e áreas livres.

As construções de uso religioso do *Axé Opô Afonjá* seguem o padrão simples dos terreiros tradicionais de Salvador, e estão em bom estado de conservação. São edificações térreas de alvenaria, cobertas com telhas de barro e chão cimentado, verificando-se algumas vezes, nos *ilê orixá*, um precinto ou varanda coberta que antecede o interior propriamente dito do santuário. São em geral pintadas de branco, podendo também portar a cor que identifica o orixá ao qual está dedicada. Por exemplo: azul claro para *Oxossi*, verde para *Ossãin*, amarelo para *Oxun* ou rosa para *Omolu e Nanã*. Em função da carência de recursos da comunidade de culto, essas edificações eram, no início, construídas em pau a pique, cobertas com palha e, muitas vezes, sem revestimento de parede ou piso. Ao longo do tempo, com o aumento do prestígio do terreiro ou a melhoria das condições financeiras dos seus membros, essas construções foram melhoradas, mantendo-se sempre suas características básicas e o lugar em que foram originalmente construídas.

O *Axé Opô Afonjá* é e sempre foi, um lugar de preservação de memória. O próprio sistema religioso o exige. Isso se verifica tanto na reverência aos ancestrais quanto na prática religiosa de marcar o lugar já “habitado” por um *orixá*. Tal prática transparece mais claramente no costume de assinalar, mediante a construção de um cercado ou de um *peji* (altar), o lugar onde, por exemplo, existiu uma árvore pertencente a um *orixá*. A relação da comunidade de culto com o espaço do terreiro é de caráter profundamente sagrado. O culto aos *orixás* só pode ocorrer aí, pois no seu centro simbólico, como vimos, está plantado o *axé* da casa e sem ele nada existe ou pode existir. Daí a importância fundamental da preservação do espaço para a continuidade da manifestação religiosa. Assim, as transformações espaciais e arquitetônicas que um terreiro sofre são sempre próprias da dinâmica do culto e do desejo do seu engrandecimento. No caso do *Axé Opô Afonjá*, a preocupação com a preservação sempre esteve presente, como atestam a conservação da área do terreiro, das edificações e as iniciativas tomadas para o desenvolvimento social da comunidade. Sem povo e sem terreiro, não há *candomblé*. Lembremos que a recriação dessa instituição no Brasil foi parte de uma estratégia de sobrevivência cultural, de integração interétnica e de criação, em última análise, de uma sociedade civil para os negros no seio da escravidão.³⁹

A área proposta para tombamento pela 7ª Superintendência Regional do IPHAN corresponde à parte do terreiro ocupada pelas edificações de uso religioso, pelas edificações de uso comunitário (museu e escola), pelas habitações provisórias e permanentes dos membros da *egbé* e pelo mato sagrado. Enfim, o espaço onde estão contidos todos os elementos que constituem e definem a organização espacial típica dos terreiros *jêje-nagô*. O entorno delimitado, sob orientação da Divisão de Estudos de Acautelamento do DEPROT, corresponde à área necessária à preservação da integridade paisagística do terreiro e à manutenção da privacidade requerida para a realização das atividades religiosas. Reco-

menda-se o estudo das normas estabelecidas pela Lei Municipal n. 3.515/85, que criou a Área de Proteção Cultural e Paisagística do Candomblé do Axé Opô Afonjá, para efeito de verificação de sua aplicabilidade à área a ser tombada e ao seu entorno, com vistas à elaboração de normativa em harmonia com essas disposições municipais.

O Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, o Terreiro do Gantois e o Terreiro do Axé Opô Afonjá são, no conjunto dos cerca de 2000 centros de culto afro-brasileiros existentes na Bahia, as mais tradicionais, prestigiosas e importantes casas de nação *kêtu/nagô*. Preservam em toda a pureza e integridade a tradição firmada por *Iyá Nassô* no terreiro da Barroquinha e remetem à história da reestruturação dos cultos africanos no Brasil e à invenção do nosso candomblé. São, inegavelmente, as matrizes do culto *jêje-nagô* reorganizado em terras brasileiras e expandido sob as mais diversas formas pelo território nacional. Por meio deles é possível compreender os terreiros das outras nações, os candomblés de caboclo da Bahia, os xangôs de Pernambuco, a umbanda do Rio de Janeiro, o tambor de mina do Maranhão, os batuques ou parás do Rio Grande do Sul ou o babaçuê da Amazônia.

Os terreiros de candomblé mais antigos de Salvador remetem também à história da cidade. Por força da proibição do culto e das associações negras durante longo período, esses centros foram obrigados a se localizar em áreas periféricas da cidade, então de ocupação nula ou rarefeita. Em função das características de suas comunidades, os terreiros foram agregando em suas áreas ou em torno de si, habitações de seus membros ou simpaticizantes, constituindo-se, por fim, em embriões de alguns bairros e, assim, tornando-se também um dos fatores de urbanização da cidade de Salvador. Esse é precisamente o caso do Terreiro do Axé Opô Afonjá. Além disso, como observou agudamente o historiador e antropólogo Antônio Risério, em texto que compõe este processo, os terreiros são testemunhos de que em algumas de nossas cidades coloniais não se construiu exclusivamente modelos arquitetônicos e urbanísticos europeus. Salvador talvez seja a que melhor demonstra isso em seus bairros populares.

Por essas e pelas demais razões expostas ao longo deste parecer, recomendo vivamente o tombamento do sítio em causa, sob a denominação de “Terreiro do Axé Opô Afonjá”, indicando sua inscrição simultaneamente no Livro do Tombo Histórico e no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico.

É o parecer.

Notas

¹ Renato da Silveira. “Pragmatismo e milagres de fé no Extremo Ocidente”. In: João José Reis (org.). *Escravidão e Invenção da Liberdade: Estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Brasiliense: CNPQ, 1988, p 166.

² Os antropólogos Olympio Serra e Ordep Serra, contando ainda com a participação de Clara Andrade Alvim, Coordenadora da área de Contextos e Etnias Culturais da Pró-Memória. Os arquivos e resultados do projeto MAMNBA se encontram em poder da Fundação Gregório de Matos, órgão de preservação da Prefeitura Municipal de Salvador.

³ Fazem parte desse grupo os seguintes autores: Arthur Ramos, Edson Carneiro, Roger Bastide, Donald Pierson, Ruth Landes, Pierre Verger, Vivaldo da Costa Lima, Waldeloir Rêgo, Nunes Pereira, Moniz Sodré, Juana Elbein dos Santos, Antônio Risério, João José Reis, Raul Lody, Renato da Silveira, Ordep Serra e outros.

⁴ Foram declarados “Área de Proteção Cultural e Paisagística” do Município de Salvador, os Terreiros da Casa Branca do Engenho Velho (Ilê Axé Iyá Nassô Oká, nação *ketu*), do Bogum (Zoogodô Bogum Malê Rundó, nação *jêje mahi*), do Gantois (Ilê Iyá Omin Axé Iyámassê, nação *ketu*) e do Axé Opô Afonjá (nação *ketu*). O Terreiro do Bate Folha (Manso Bandunquenque, nação *angola*) foi selecionado para aplicação da legislação municipal, chegando a ser elaborado o projeto de lei correspondente, mas o projeto MAMNBA acabou antes que essa lei fosse promulgada.

⁵ Edison Carneiro, *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1967, p. 23 a 25.

⁶ Edison Carneiro, op. cit., p 13.

⁷ Idem, *ibidem*.

⁸ Pierre Verger, *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. São Paulo: Corrupio, 1987.

⁹ Juana Elbein dos Santos, *Os Nagô e a morte: Pàdè, Asèsè e o culto dos Égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 29.

¹⁰ Os *inkices* são as divindades cultuadas nos candomblés *angola* e equiparam-se aos *orixás nagôs*.

¹¹ A vigilância permanente nos canaviais, a proximidade do contingente escravo com os senhores nos engenhos e um maior controle

religioso explicam o baixo desenvolvimento dos cultos africanos na área rural e também a fraca sobrevivência dos modelos religiosos banto no Brasil.

¹² Ver a esse respeito, Waldeloir Rêgo, “Mitos e Ritos Africanos na Bahia” e Pierre Verger, “Orixás da Bahia”, ambos in: Carybé, *Iconografia dos Deuses Africanos no Candomblé da Bahia*. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia/INL/UFBA, s/d.

¹³ Idem ibidem., p 170.

¹⁴ Idem, ibidem, p 172-173.

¹⁵ João José Reis, *Rebelião Escrava no Brasil: a história do levante dos malês*. São Paulo: Brasiliense, 1986, p 169-170.

¹⁶ Os escravos de ganho ou ganhadores, eram aqueles autorizados pelo senhor a realizar serviços na rua como ambulantes ou carregadores, entregando o ganho do dia ao senhor e ficando com uma pequena parte dele. Esses escravos moviam-se livremente pela cidade, e conseguiam, muitas vezes, juntar recursos para comprar sua liberdade.

¹⁷ Renato da Silveira, op. cit., pp 177-186.

¹⁸ Nina Rodrigues, Edison Carneiro, Arthur Ramos, Jorge Amado, Carybé, Antônio Carlos Magalhães e outros foram ou são *ogans* de alguns terreiros tradicionais de Salvador.

¹⁹ Edison Carneiro, op. cit., p 44-45.

²⁰ Juana Elbein dos Santos, op. cit., p 32.

²¹ Idem, ibidem, p 33.

²² Os assentamentos são lugares assinalados materialmente por uma pequena cerca ou pela construção de um pequeno altar, constituindo um local de oferendas para determinados orixás, em geral aqueles ligados ao mato. Muitas vezes esses assentamentos estão ao pé de uma árvore sagrada, identificada com os orixás *Iroko* ou *Loko* e funcionam como o seu *peji* ou local onde são depositadas oferendas.

²³ Juana Elbein dos Santos, op. cit. , p 34.

²⁴ As *ekedes* são sacerdotisas que não incorporam divindades mas participam do ritual ajudando as *iaôs*. É mais ou menos o equivalente feminino do *ogan*.

²⁵ Roger Bastide. *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1973, p 328-333.

²⁶ Juana Elbein dos Santos, op. cit., p. 39-40.

²⁷ Ver especialmente Edison Carneiro, op. cit., p. 48 e Renato da Silveira, op. cit. , p 173 e 186.

²⁸ Edison Carneiro, op. cit., p 48.

²⁹ Renato da Silveira, op. cit., p 183.

³⁰ Ver a respeito das revoltas de escravos que ocorrem em Salvador entre 1807 e 1835, Pierre Verger, op. cit., 1987, pp 329-354 e João José Reis, op. cit., 1986.

³¹ Sobre as sucessões da Casa Branca e a fundação dos Terreiros do Gantois e *Axé Opô Afonjá*, ver Edison Carneiro, op. cit., p 48-49; Vivaldo da Costa Lima, *A família de santo nos candomblés jêje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais*. Dissertação de mestrado, UFBA, 1977; e Juana Elbein dos Santos, op., cit., p 15.

³² Deoscoredes Maximiliano dos Santos. *História de um Terreiro Nagô*. São Paulo: Ed. Max Limonad, 1988, p 9.

³³ Idem ibidem, p 13.

³⁴ Donald Pierson. *Branços e Pretos na Bahia: estudo de contacto racial*. Bahia: Companhia Editora Nacional, 1945, pp 356-357.

³⁵ Alto posto na hierarquia sacerdotal de um terreiro de candomblé nagô.

³⁶ O *Alafin* de *Oyó* é o rei dessa cidade africana e sumo sacerdote do culto de *Xangô*.

³⁷ Deoscoredes M. dos Santos, op. cit., p 32-37.

³⁸ Maria Stella de Azevedo Santos. *Meu tempo é agora*. Curitiba: Projeto CENTRHU, 1995, p 21.

³⁹ Ver a esse respeito, Renato da Silveira, op. cit.