

ÁGUAS DE ANGOLA EM ILHÉUS: CONFIGURAÇÕES IDENTITÁRIAS NO CANDOMBLÉ DO SUL DA BAHIA

Valéria Amim*

RESUMO: O campo afro-religioso brasileiro, notavelmente, forjou-se, a partir heterogeneidade dos grupos étnicos introduzidos no Brasil, como escravos. Divididos em nações, esses grupos, disseminaram processos socioculturais na [re]configuração de modelos e estilos de vida. No caso da religião, essas diversas identidades religiosas, assumidas como raízes ou nações, delimitaram as fronteiras litúrgicas entre os terreiros. O estudo sobre as configurações identitárias no Candomblé do Sul da Bahia, especificamente o Candomblé Angola em Ilhéus, objeto de análise em questão, utilizou a tradição histórica dos estudos etnológicos e etnográficos sobre os candomblés da Bahia. Recorreu-se, ainda, às análises comparativas e etno-históricas dos estudos afro-religiosos nos níveis macro e microanálitos. O trabalho de campo configurou-se, primeiramente, a partir de um levantamento dos terreiros na cidade de Ilhéus, desenvolvido no ano de 2008, bem como, posteriormente, da observação mais sistemática de sete terreiros da nação angola e um de ijexá, buscando identificar os elementos portadores de referências nos movimentos identitários forjados nas narrativas de origem de cada comunidade. Tais movimentos revelaram formas de seleção de elementos de diferentes épocas articulados pelos grupos de terreiros (nações), em relatos portadores de coerência, dramaticidade, originalidade e forte sentido religioso.

PALAVRAS-CHAVE: Nações de Candomblé, Candomblé Angola, Ilhéus, Identidade.

ANGOLA'S WATERS IN ILHÉUS: IDENTITY CONFIGURATIONS IN CANDOMBLÉ ON THE SOUTHERN REGION OF BAHIA

ABSTRACT: The brazilian afro-religious field, notoriously, hid itself, due to the ethnical heterogeneity of introduced groups in Brazil, as slaves. Parted into nations, these groups, spread sociocultural processes in the [re] configuration lifestyle models. In the religious field, theses diverse religious identities, assumed as roots or nations, created liturgical boundaries between the terreiros [place where the religious events happen]. The study about identity configurations in Candomblé on the southern region of Bahia, specifically the Angola Candomblé in Ilhéus, make itself the analyses object in matter, has used the historical tradition of the ethnological and ethnographic about the Candomblé's tradition from Bahia. Appealed, to the comparative analyses and ethno-historic from afro-religious studies on macro and micro analytic levels. The field work was configured, primarily, accounting the terreiros in Ilhéus city place, developed in the year 2008, as well, in a posterior time on the research, by the most systematic observation of seven terreiros from the Angola nation and one from Ijexá nation, trying to identify the elements who had the movement power of perverting the sense of origin in each community. These moves review shapes of elements selection in different époques articulated by theses ethnical groups (nations), in coherent speeches, dramatic representation, originality, and strong religious sense.

KEY-WORDS: Candomblé. Candomblé Groups. Candomblé Angola. Ilhéus and Identity.

* Professora Adjunta do Curso de Comunicação Social do Departamento de Letras e Artes - DLA da Universidade Estadual de Santa Cruz - UESC e pesquisadora do Núcleo de Estudos Afro-Baianos Regionais - KÂWÉ na Linha de Pesquisa Religião, Saúde e Práticas Sociais. Atualmente, coordena o projeto de Mapeamento dos terreiros de matriz africana da Bacia do Leste, financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa na Bahia - Fapesb.

Na abordagem das configurações e reconfigurações identitárias do campo religioso¹ afro-brasileiro em Ilhéus, faz-se necessário primeiro enfocar o que estamos entendendo por *identidade* no campo afro-religioso. Esta identidade constituiu-se como uma força efetiva de socialização, prestígio e mobilidade social (intragrupal/local e extragrupal/global), uma vez que assegurou, para além dos mecanismos psicológicos e existenciais da crença, a consciência de pertencimento a um sistema religioso socialmente dividido e reconhecido em nações. Essas nações, desde o início se expressaram a partir de uma série de elementos que tanto as identificou quanto as diferenciou das demais. Temos, portanto, colocados dois aspectos que se sobrepuseram nessa construção identitária.

Se considerarmos que as comunidades cujas identidades se expressam a partir de referências tidas como primordiais à sua definição, elas seriam comumente de dois tipos: comunidades de vida e de destino, onde seus membros “vivem juntos numa ligação absoluta” e outras “fundidas unicamente por idéias ou por uma variedade de princípios” (KRACAUER *apud* BAUMAN, 2005, p. 17). O primeiro tipo tornou-se inviável para os africanos que foram “introduzidos” no Brasil forçadamente, em virtude do tráfico e pela condição de vida escrava, embora se reconheça a indiscutível presença de elementos que, a rigor, pertenciam às comunidades de vida e destino, nas comunidades de princípios, as quais o negro africano criou no Brasil.

O outro termo que merece inicialmente ser elucidado é a noção de *constructo*. Este se refere, sobretudo, ao diálogo que se forjou entre os diversos grupos étnicos, que no Brasil foram divididos em nações, na construção do que estamos chamando de Candomblé, e que incluiu processos incessantes e variados de hibridação. Tais processos surgiram, especialmente, da criatividade individual e coletiva.

A análise aqui proposta se deu a partir de aspectos que se apresentaram como relevantes no contexto ilheense e, que serviram para referendar o campo afro-religioso e sua heterogeneidade. Creio ter reunido elementos para demonstrar que o processo de formação dessa heterogeneidade não apenas expressou como também, engendrou e organizou as configurações e reconfigurações resultantes dos intercâmbios culturais e

¹ Remete-se aqui ao conceito de *campo religioso*, desenvolvida por Pierre Bourdieu (1992). A partir deste recurso teórico-metodológico, podemos tratar o conjunto das modalidades de culto que pertencem a um mesmo universo religioso dito afro-brasileiro. Entendendo que este se constrói em relação a outros universos religiosos, tais como o catolicismo e o pentecostalismo, de acordo com vínculos de inclusão ou exclusão. Esta noção será mais bem desenvolvida no corpo do trabalho.

dos processos de hibridação, próprios da relação de contato entre diferentes grupos culturais.

Nesta tarefa, considerei os aspectos sócio-históricos do contexto Ilheense em formação, além daqueles outros aspectos mais englobantes que correspondem ao campo afro-brasileiro e sua dinâmica. Nesse sentido, destaquei as rupturas e os movimentos de revitalização que ocorreram nesse campo, como o movimento de revitalização da nação angola-congo e suas estratégias de legitimação, reforço e unificação, bem como o que este movimento acarretou, tanto no campo propriamente religioso, quanto em outras esferas da vida social, a exemplo da academia. Ademais, interessou-me verificar como essa revitalização se deu em Ilhéus, uma vez que esta cidade, desde o início, foi território do Candomblé Angola e/ou Angola-Congo, sendo que essa nação, ainda hoje, mantém tal hegemonia. Isso não quer dizer que não se perceba nitidamente a presença de elementos marcantes da cosmogonia nagô e sua influência nos terreiros e na cultura local, o que, em certa medida, aponta para outras estratégias e especificidades de ambas as tradições.

As “águas de angola” referem-se, principalmente, ao significado atribuído pelos adeptos do Candomblé ao se organizarem em filiações e agrupamentos denominados terreiros. E isso se dá principalmente, através de pertenças. E é justamente à pertença que aqui denominamos de “águas de angola”. Tal termo, “águas”, é de largo uso entre os adeptos de terreiros e é empregado também para expressar domínios, ascendências africanas, ramos ou divisões do Candomblé no Brasil. Além disso, seu uso também expressa o próprio sentido que o elemento água possui nos terreiros e em seus rituais.

Os estudos produzidos sobre as religiões afro-brasileiras nos últimos anos assinalam pontos relevantes desse universo. Identifica-se hoje, no campo afro-religioso, a ocorrência de processos variados de adaptações, de transformações, de reconfigurações que expressam, em parte, uma ruptura com as representações predominantes no meio acadêmico, que até então tomavam tal campo como um *continuum* religioso.

No âmbito que poderíamos chamar de macroanalítico, percebe-se o desgaste acelerado de certezas associadas aos primeiros estudos sobre as religiões afro-brasileiras, os quais, utilizados durante um longo período como referência, forjaram a construção de uma cosmovisão “primordial de Candomblé”. Por outro lado, é notável a agudeza e a pertinência das críticas elaboradas por uma nova geração de pesquisadores

que, por sua vez, se propuseram não somente a evidenciar o caráter de ideologia dominante, presente nos estudos etnológicos anteriores, como também, de forma geral, desnudaram diversas produções intelectuais acerca do Candomblé e, das manifestações culturais de matriz africana na Bahia.

Os estudos denominados microanalíticos, durante um longo período, isolaram os religiosos no interior de seus terreiros, não considerando, assim, as formas pelas quais estes se situavam em outros campos e se relacionavam com domínios diferenciados da vida social. Tal análise priorizou um saber operado “para dentro”, restringindo, em princípio, as categorias religiosas à eficácia pretendida dos rituais numa relação direta com os seus fundamentos cosmológicos. Em outras palavras, os estudos centrados nos terreiros buscavam primeiramente evidenciar o significado verdadeiro e profundo do culto: o Candomblé com seus ritos e mitos cosmogônicos. Mitos e ritos responsáveis por uma construção etnohistórica cujo registro se encontrava na memória e na oralidade de seus sacerdotes. Dessa forma, esses estudos utilizaram como referência as lideranças dos terreiros capazes de fornecer o sentido tomado como verdadeiro e oculto da iniciação e demais rituais. O Candomblé era estudado a partir dos elementos considerados como os seus próprios fundamentos, suas raízes ancestrais e suas tradições. Esses elementos aproximaram a experiência africana no novo contexto, sendo tomados como referências “fundantes” dessa construção no Brasil.

A importância de ambos os níveis (macro e micro), exige uma análise que considere a relação entre eles no estudo do Candomblé. Tomando-se, neste sentido, como elementos da maior relevância, o contexto e os circuitos sociais diferenciados na forja das configurações religiosas portadoras de conteúdos identitários, tidos muitas das vezes como primordiais. Isso se justifica, uma vez que estes circuitos evidenciam movimentos e elos de atores e eventos não necessariamente religiosos. Tais circuitos são viabilizadores dos sentidos que este campo adquire e de sua capacidade de se fazer presente e visível no contexto social mais amplo em que se encontra inserido. Isto é, a circularidade das apropriações sucessivas de heranças e elementos emblemáticos da africanidade, suas “tradições”, cujos elementos – transformados, retrabalhados e ressignificados na esfera pública – retornam aos terreiros modificando, concomitantemente, a relação desse contexto mais amplo com os cultos e os próprios religiosos e as suas casas. É a partir deste ponto de vista que introduzo minha reflexão acerca das configurações identitárias (como diriam Deleuze e Guattari, *subjettivas*) no

campo das religiões afro-brasileiras no Sul da Bahia – especificamente, o Candomblé Angola em Ilhéus.

Situado entre os cultos afrobrasileiros, o Candomblé, antes mesmo de ser visto sob o aspecto propriamente religioso, foi considerado nuclearmente como local de pertencimento, território, fonte e referência de identidade dos africanos e seus descendentes. Tal identidade, inicialmente, se construiu transversalizada pelo campo étnico para se reconstruir no campo religioso a partir da representação das “nações” de Candomblé.

O estudo sobre as identidades e configurações afroreligiosas no Sul da Bahia implicou, além da revisão de velhas e novas construções teórico-metodológicas nos campos dos estudos teóricos afins, a contextualização dos aspectos do mundo sociocultural no qual se inseriu esta religiosidade e sua relação com o macrocontexto. Indicou, ainda, a necessidade de um mapeamento que foi realizado no ano de 2008². O mapeamento identificou as casas de culto e suas lideranças, situadas em boa parte dos bairros e distritos rurais da cidade.

As informações inicialmente disponíveis sobre as lideranças e seus terreiros eram incompletas, indicando a necessidade de uma pesquisa de campo para obtenção de dados primários. Neste sentido, foram elaboradas novas entrevistas, pois o intuito era entrevistar todas as lideranças. Optei por considerar aspectos qualitativos e quantitativos na elaboração do questionário e no procedimento das entrevistas, construindo um roteiro que priorizasse uma perspectiva analítica para além de uma mera coleta de dados. O questionário foi alterado logo após os primeiros contatos com alguns terreiros.

O mapeamento realizado forneceu informações acerca do total de casas de culto, considerando tanto as casas de Umbanda como aquelas das diversas nações de Candomblé. Deve-se, entretanto, tomar com cuidado os números encontrados, pois, no cotidiano do trabalho de campo, observou-se uma variação na abertura e fechamento dos terreiros, uma vez que a condição de continuidade das casas está exposta a inúmeros fatores³. Os dados sociométricos, se tomados como valores absolutos, tendem a demonstrar uma ponderável evasão no dimensionamento da pesquisa, e esse fato se

² Este trabalho foi feito com o auxílio do bolsista Apoio Técnico, da Fapesb, Luiz Gustavo Pereira Pinto em parceria com o **Núcleo de Estudos Afro-Baianos Regionais - KĂWÉ**, da Universidade Estadual de Santa Cruz.

³ A morte do líder interrompe durante um ano (período de luto oficial na maioria das casas) as atividades do terreiro. A migração de pais e mães-de-santo também é outro motivo de enfraquecimento ou mesmo de fechamento da casa, apontado pelas lideranças.

refere, como já mencionado, a uma organização suficientemente estruturada e estável que pudesse homogeneizar e enquadrar os terreiros em uma única categoria conceitual. Algumas casas realizam eventualmente cultos religiosos (normalmente internos) destinados às entidades principais da casa ou, como afirma Lima (2003), realizam cultos que poderiam ser enquadrados como “cerimônias críticas”⁴. Esses aspectos não devem ser ignorados, pois evidenciam situações singulares no campo religioso.

Considere, então, como terreiro uma casa, cuja liderança é reconhecida por sua comunidade de santo – fator interno; pela comunidade de seu entorno – fator de abrangência próxima e pelas lideranças de outras casas – de abrangência mais ampliada.

O trajeto do mapeamento se deu a partir das zonas territoriais (norte, sul e centro), finalizando com seus distritos rurais. Iniciado pela Zona Sul, onde se situam os bairros do Pontal, Nova Brasília, Barreira, Nelson Costa, Hernani Sá e Nossa Senhora da Vitória. Na região central da cidade, percorreu-se os bairros do Malhado, a Avenida Esperança, o Alto do Basílio, a Princesa Isabel e o Alto da Conquista. Em seguida, avançou-se para a Zona Norte, percorrendo-se os bairros de São Miguel, São Domingos, Alto do Coqueiro, Parque Infantil, Jardim Savóia e Iguape. Nem todos os distritos rurais puderam ser visitados, pois isto exigiria deslocamentos para além do que nos eram exequível. Optou-se pelos distritos de Aritaguá, Sambaituba, Couto, Rio do Engenho, Banco do Pedro, Salobrinho e Banco da Vitória, distritos rurais mais populosos do município. Muitas vezes, não encontrávamos pessoa alguma nos locais indicados. O levantamento durou cerca de oito meses, sendo que, no final desse período havíamos identificado e cadastrados 77 terreiros.

O conhecimento sobre a totalidade dos terreiros e suas lideranças orientou o acompanhamento mais próximo de seis terreiros de angola e um Ijexá, a saber: Terreiro Matamba Tombeci Neto, dirigido por Mãe Ilza, no alto da Conquista e fundado no ano de 1885; Terreiro de Luando, sob a regência de D. Almerinda no Pontal, fundado no início da década de 40, no século passado, por Malungo Monaco. Todavia, como o Terreiro de Luando na época da pesquisa, passava por problemas internos que comprometiam em parte a realização de suas atividades⁵, especialmente as festas públicas, foi inserido, a essa seleção o Terreiro Ilê Axé Guaniá de Oiá, fundado por e D.

⁴ Lima utiliza aí um conceito de Titiev que, visando dar uma nova abordagem dicotômica prática às definições de magia e religião, distinguiu dois tipos de atividades numa nova base, apoiada sobre um critério preciso. (TITIEV apud LIMA, 2003, p.42)

⁵ A nora e o neto da nengua de inquice foram brutalmente assassinados e seu filho ameaçado de morte.

Laura no ano de 1974, também situado no Pontal, descendente do Luando e cuja nengua de inquite foi do primeiro barco⁶ feito por D. Percília - Malungo Monaco, primeira geração do Terreiro de Luando. Além disso, D. Laura, ou Sandoiá como é conhecida no bairro do Pontal, é atualmente uma das mais velhas filhas de santo de Malungo Monaco ainda viva; Terreiro Ilê Axé Dileuí, de D. Mãezinha, no Nelson Costa, fundado no ano de 1979; Terreiro de Odé, do falecido Pedro Farias fundado em 1948; Terreiro de Oxagrian da falecida Mãe Neguinha, fundado no ano de 1975; e, finalmente, o Terreiro Ilê Axé Ijexá, do babalorixá Ruy do Carmo Póvoas, cuja ancestralidade remonta os idos de 1829.

A seleção desses terreiros decorreu de alguns critérios, que após o levantamento se mostraram relevantes: a condição de descendência diferenciada entre os terreiros, o que veio a permitir o levantamento de outras genealogias; o número de casas abertas, ainda hoje, que descenderam desses terreiros; a notoriedade e a antiguidade⁷. Observe-se que todos esses terreiros são identificados como pertencentes à nação Angola, exceto o Terreiro Ilê Axé Ijexá, pertencente à nação Ijexá.

Colocadas tais informações passo a tematizar outras questões teórico-metodológicas no âmbito propriamente conceitual.

Entre os vários aspectos que corroboraram para divisão do Candomblé em “nações” no Brasil, cabe mencionar que os componentes culturais não eram necessariamente ou exclusivamente de origem africana. Entretanto, um dos elementos culturais significativos nessa diáspora foi, sem dúvida, a língua, responsável pela comunicação e o entendimento entre os africanos. Aspecto que pode ser observado no campo religioso através da persistência de um repertório linguístico de origem africana, como forma de expressão simbólica de seus valores religiosos e de diferenciação. Aqui, é importante notar que a língua adquiriu um sentido singular para os grupos, uma vez que ela extrapolou a competência linguística e se inseriu no campo da ação, do desempenho, da religiosidade.

⁶ Forma que o povo-de-santo usa para expressar o recolhimento dos noviços (as) no runcó, a feitura do santo e sua saída.

⁷ O KÂWÉ disponibilizou as entrevistas realizadas com Pai Pedro, com Nankansi (sobre Malungo Monaco), com Mãe Ilza (do Tombenci Neto) e com os descendentes de Mãe Pedrina (de Itabuna), cujos filhos se espalharam por toda a região Sul da Bahia. Além disso, foram realizadas outras entrevistas com Telma Sueli da Cruz, atual zeladora do antigo espaço que abrigava o Terreiro de Odé. Aracy, filha biológica de Pai Pedro, também foi entrevistada. Grande parte dessas entrevistas foi realizada com áudio-digital e, quando não era autorizada a gravação, eram realizados registros cursivos. Em relação ao terreiro de Mãe Neguinha, foram realizadas entrevistas com suas filhas carnis Marisônia e Silvandira. O terreiro se encontra em sua terceira geração.

Essa dinâmica de integração língua/religião no contexto brasileiro se constituiu num critério relevante dessa divisão do Candomblé em “nações”, indicadas segundo Roger Bastide (1971) da seguinte forma: as civilizações sudanesas, representada especialmente pelos iorubás (nagô, ijexá, egbá, ketu, etc.), pelos daomeanos do grupo jeje (ewe, fon...) e pelo grupo fanti-axanti, chamado na época colonial mina, e enfim, pelos grupos menores dos krumans, agni, zema, timini; as civilizações islamizadas representadas, sobretudo, pelos peuhls, mandingas, haussa e, em menor número, pelos tapás, bornus e grunsis; as civilizações banto do grupo Angola-Congolês representadas pelos ambundas de Angola (cassanges, bangalas, imbangalas, dembos), os congos ou cabindas do estuário do Zaire, os benguela, os banto da Contra-Costa representadas pelos moçambiques (macuas e angicos).

Ieda Pessoa de Castro (1980) faz uma observação mais crítica sobre os elementos utilizados na diferenciação das nações. Observa que a fronteira entre as nações foi demarcada pelas diferenças de procedências meramente formais, que fazem parte de um repertório linguístico de origem africana, específico das cerimônias ritualísticas dos cultos revividos no Brasil. Aqui, é preciso destacar sua importância na pesquisa sobre a divisão das nações ocorridas no Brasil e, principalmente, uma revisão crítica da forma como isso contribui para uma tentativa de homogeneização do Candomblé, vista também por suas diferenças regionais. Para Castro,

A tendência de se compreender as diferentes línguas e culturas africanas em termos de uma única cultura e língua, a Iorubá, principalmente no contexto do Candomblé, terminou por estabelecer a divisão do Brasil em duas áreas de influências africanas – Iorubás na Bahia, e os Bantos, em outros Estados – como se essas duas supostas áreas de influências estivessem em dois compartimentos limítrofes, mas estanques entre si (1980, p.136).

O termo *nação*, utilizado por pesquisadores e pelo povo de santo também, vai determinar um tipo de orientação parcial e de tendência etnocêntrica desenvolvida pelos primeiros estudos brasileiros nessa área. Convém lembrar que as primeiras pesquisas desenvolvidas no Brasil sobre língua e religião foram realizadas por Nina Rodrigues, na Bahia, que conferiu uma atenção maior aos povos iorubás e expressou, nitidamente, o que considerou como diferença entre os iorubás e bantos. Vivaldo Costa Lima tece a seguinte observação:

[...] uma suposta “superioridade” cultural dos nagôs e de uma complexidade dos sistemas cosmogônicos dos povos então classificados como “sudaneses”, por oposição aos grupos das nações

de angola e de congo, estes colocados na outra categoria de dicotomia clássica, a dos bantos (LIMA, 1984, p. 21-22).

Durante muito tempo, este estereótipo que veiculava um tipo de fraqueza mítico-ritual dos negros bantos se manteve nos estudos de outros pesquisadores, como Arthur Ramos, Roger Bastide, Verger, Carneiro e Pierson, entre outros, o que, de certa forma, evidenciou a influência do evolucionismo na formação da maioria desses autores. Além disso, na época de Nina Rodrigues, a predominância dos iorubás-nagôs entre os descendentes de africanos, na cidade de Salvador, devia-se a sua introdução maciça e tardia entre 1813 a 1851 (CASTRO, 1980). Todavia, tanto as pesquisas desenvolvidas nos terreiros jeje-nagô, quanto nos terreiros angola-congo, em certa medida, serviram como suporte para que, do ponto de vista acadêmico, se superasse a marca etnocêntrica correspondente à valorização das nações jeje-nagô nesse meio.

O etnocentrismo nagô, todavia, gerou nos terreiros de matriz banto uma reação. Defendendo a valorização de seus Candomblés (angola, congo, angola/congo e caboclo), alguns terreiros bem como alguns estudiosos forjaram o que foi denominado no campo afroreligioso de “angolacentrismo”. A antiguidade destas etnias que historicamente formaram a massa escrava durante 275 anos antes da chegada dos grupos sudaneses, pois em questão sua neobrasilidade (SERRA, 1995; SANTOS, 1995: PÓVOAS, 2007; AMIM, 2009).

Podemos dizer, então, que os primeiros cultos afro-religiosos realizados no Brasil foram de matriz “banto” e que a mais antiga forma de culto denominada de Candomblé foi criação de congos e angolas, ou por eles apresentada. Entretanto, aquilo que se apresenta hoje como “o Candomblé” diante de uma quantidade inestimável de pesquisadores e curiosos, e que como tal é veiculado frequentemente pela imprensa, floresceu a partir de uma matriz cultural jeje-nagô, por volta do século XIX na Bahia. Pensá-los hoje significa considerar, portanto, às influências indígenas e católicas que circulavam a época.

Isso não significa homogeneizá-los como híbrido ou mesmo “misturados”⁸. Antes, é considerá-los a partir dos processos de hibridação⁹, próprios das culturas de contato,

⁸ O termo híbrido teve sua origem na biologia e designa “aquilo que é originário de cruzamentos de espécies diferentes. Sua importação para as ciências humanas e sociais, tal qual ocorreu com outros termos, exigiu uma reelaboração e limitando-se a descrever misturas interculturais (CANCLINI, 2003). Podemos situar o significado de mistura através da abordagem de Rodrigues quando afirma que “[...] a tradição mistura a lenda com fatos” (1981, p. 43). Assim, a mistura consiste num conjunto composto ou num produto de coisas misturadas. Misturar ainda significa juntar, confundir.

além daqueles globais a que todos estão sujeitos hoje, incluindo as instituições. A revitalização do angola, por exemplo, suscitou, conseqüentemente, a expressão e o reconhecimento de outras tradições afro-religiosas. Daí, o porquê de não vê-la apenas como resposta ao processo que se cristalizou, sabidamente o modelo nagô e sua cosmogonia, mas, sobretudo, vê-la a partir dos processos complexos que continuamente atualizam e revitalizam o Candomblé como um todo, e as nações, concomitantemente.

Esse diálogo religioso contribuiu para a percepção do Candomblé como um *construtor* complexo, capaz de tecer relações para além daquelas desenvolvidas entre os terreiros e suas nações, incluindo, de forma singular, elementos de outros sistemas simbólicos, ritos e mitos, representado por uma variedade de componentes. Os cultos no Candomblé não se encontram, pois, sob um modelo religioso único, acabado, o que favorece a diferenciação de cada um, no seio dessa totalidade, seja pelos modos habituais de agir liturgicamente, seja por diferenças que se referem à sua situação financeira, evidenciada através dos gastos na realização do ritual ou implicando a sua condição de organização político-econômica. Neste sentido, a autonomia relativa dos terreiros, ao criar e manter formas de agir, segundo as escolhas que fazem num mesmo conjunto de meios destinados à prática votiva, pode também imprimir diferenças entre as nações de Candomblé e entre terreiros de uma mesma nação ou da mesma família de santo.

No caso de Ilhéus, é possível afirmar que houve uma identificação com a nação angola, desde o início de sua formação, e ainda hoje isto se observa, remetendo-nos a um contexto diferenciado, se comparado ao da cidade de Salvador e do Recôncavo baiano, sabidamente, nagô, quando da introdução massiva dos iorubás no século XIX.

A forma de organização do Candomblé na cidade Ilhéus – suas redes e intercâmbios sócio-culturais, bem como a circulação de elementos afro-brasileiros em outros campos da cultura – indica a relevância que determinados aspectos da experiência africana adquiriram nesse contexto, transformados, ressignificados e refeitos. Isso ocorre num movimento dinâmico de (re)criação das relações que se teceram entre nações de Candomblé, envolvendo padrões de etnicidade e ancestralidade

⁹ Processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas. Tais processos ocorrem em condições históricas e sociais específicas, em meio a sistemas de produção e consumo que, as vezes, operam como coações, inclusive (CANCLINI, 2003).

num contexto de escravidão, ainda que esta escravidão em Ilhéus tenha se apresentado de forma diferenciada das que ocorreram nas demais regiões do Brasil.

O universo dos terreiros cadastrados em 2008 revelou uma dinâmica afro-religiosa já observada por João da Silva Campos na segunda metade do século XX, para quem: “os candomblés derramam-se por toda cidade e pelos subúrbios” (1943, p. 289). Em Ilhéus, foram identificados 77 terreiros¹⁰ localizados em 18 dos 40 bairros que delimitam o perímetro urbano e em 5 dos 10 distritos rurais da cidade¹¹.

Pensar as configurações e reconfigurações identitárias em Ilhéus requer considerar todo o complexo que emergiu a partir de então, incluindo o vaivém que ocorreu entre Brasil e África, no final do século XIX e início do século XX, que tinha o sentido de aprimoração dos segredos do culto. Neste sentido, algumas considerações são necessárias, mesmo que já tenham sido apontadas.

A data de fundação dos grandes terreiros está ligada a um período importante do desenvolvimento do Candomblé enquanto um fato social. Quando surgem os grandes terreiros de Ilhéus, o Candomblé já existia como tal em Salvador. É exatamente na década de 40 que emergem em Ilhéus treze lideranças referentes às religiões afro-brasileiras, incluindo alguns Candomblés denominados de Caboclos. Além disso, os mitos de origem desses terreiros, trazem, de alguma forma, uma ligação com Salvador, seja pela migração de algumas mães e pais de santo dessa cidade para Ilhéus, seja por uma extensão da família de santo de terreiros de Salvador através da linhagem segmentar. A presença de algum pai ou mãe de santo advindo de Salvador para realizar alguma obrigação foi, nesse período, um fato corrente em algumas casas, além das migrações de mães e pais de santo de Salvador para Ilhéus.

Façamos uma comparação entre alguns outros aspectos advindos desse processo. Em Salvador, teremos um Candomblé citadino; em Ilhéus, Sul da Bahia, embora ele se apresente com a estruturação já consolidada das casas de Salvador, configurar-se-á com tons rurais, com todas as características associadas às cidades do interior do Estado, incluindo a sua territorialização. Por outro lado, a vinda para Ilhéus significou em parte, para alguns líderes, a libertação do jugo implícito pela presença do pai e da mãe de

¹⁰ Sabe-se que a ACBANTU identificou, além desses 77 terreiros, mais 17, totalizando 94 terreiros no Município de Ilhéus.

¹¹ Atualmente, a Prefeitura de Ilhéus está revendo a delimitação entre os bairros, ocasionando, segundo Chefe de Gabinete José Nazal, uma nova organização espacial da Cidade, que passará a ter 30 bairros e 10 distritos rurais com seus povoados. Tal mudança está sendo desenvolvida em consonância com os setores censitários do IBGE, na perspectiva de realização de uma amostragem por bairros, no próximo censo.

santo. Além disso, Ilhéus era a região baiana que experimentava, nesse período, um acentuado progresso material advindo de uma economia baseada na cultura do cacau que sobrepunha o Recôncavo açucareiro e transformou Salvador em entreposto e centro de comercialização do cacau. Em outras palavras, enquanto as oportunidades estavam reduzidas em Salvador, Ilhéus vivia o “eldorado do cacau”.

Outro diferencial foi que, em Ilhéus, não havia uma predominância do Candomblé jeje-nagô. Observa-se uma ausência quase completa de núcleos religiosos dessa origem. O levantamento apontou como mais antigo terreiro nagô em Ilhéus o *Ilê Asche Omi Azaritobossi Dewá*, da Ialorixá Annaildes Moreira Tavares, que o fundou em 1973. Contudo, segundo a memória dos mais velhos, como Ajalá Deré, Sandoiá e D. Aidé, houve um terreiro Jeje, de D. Benzinha da Rodagem, na Barreira, consagrado a Nanã Borocô, muito antes de Anaildes. Mas D. Benzinha não deixou sucessores. Outro aspecto que deve ser observado em relação ao Terreiro de Anaildes é que o próprio nome de sua casa remete a uma mistura com o nagô, uma vez que terreiro Jeje não é denominado *Ilê Axé* e sim *Kwe*. Aspecto recorrente em casa de outras nações.

A raiz do Ijexá em Ilhéus é um outro dado singular que remonta ao Engenho de Santana, e hoje, é o único terreiro dessa nação em nossa região. Mas aqui, também é possível inferir a relação com o Recôncavo, uma vez que Ruy Póvoas, Ajalá Deré, fez seu santo com Iá Dewi, Maria Natividade Conceição, em Nazaré das Farinhas, “histórica região do Recôncavo”. Hoje o *Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon* se encontra em Itabuna inserido em inúmeras atividades culturais na região.

A ausência de núcleos religiosos nagô forneceu maiores possibilidades à formação de núcleos religiosos baseados em outras etnias. Todos esses aspectos, reunidos, contribuíram para uma predominância do angola em Ilhéus, considerando aqui a formação já estabelecida, em Salvador, dos Candomblés, incluindo o Candomblé angola. Isso, em certa medida, sinalizou para uma prática que não possuía contornos próprios, como a que hoje chamamos Candomblé. Por outro lado, tais relações significaram que as comunidades não estavam isoladas com relação ao que acontecia no Recôncavo e em Salvador, nem alienadas dos sentidos e significados emersos, dada à introdução de uma nova diversificação, a iorubá, cujos ritos passaram a diferenciar-se, quando nada mais nitidamente, conforme as nações.

Essas configurações e reconfigurações a que chamei identitárias se expressam no engendramento das casas, através de suas linhagens segmentares, e das nações,

produzindo uma clivagem ritual no culto, sendo que a compreensão de sua expressão empírica implica esses reconhecimentos.

A ideia linear de que os terreiros de Ilhéus descendem dos terreiros tradicionais de Salvador, todavia, não se faz tão presente como outrora o foi. Atualmente, os terreiros se retroalimentam na formação e continuidade de suas raízes e no reconhecimento de outras, que representam atualmente, as religiões de matriz africana na cidade, como o Candomblé e a Umbanda. Produzem uma rede de relações capaz de cumprir todas as etapas inerentes aos seus rituais.

Os terreiros apresentarem tantos aspectos marcadamente dos terreiros tradicionais nagôs, assim como com relação àqueles terreiros angola de Salvador, observados no desenvolvimento do ritual e, em suas práticas cotidianas. Isso expressa uma relação anterior de contato e troca entre esses terreiros, que possivelmente desenhou os contornos do Candomblé que temos hoje na cidade de Ilhéus.

Salvaguardando as diferenças já postas, convencionalmente, entre as nações (vocabulário, coreografia, música), este aspecto confirma, em parte, que a formação do Candomblé em Ilhéus não está diretamente relacionada apenas a uma suposta herança cultural banto. Todavia, algumas reflexões devem ser elaboradas na compreensão dessa identidade religiosa, ou melhor, das várias subjetividades que habitam o campo das religiões afro-brasileiras em Ilhéus.

O fato de haver no Candomblé Angola uma estrutura advinda da mítica nagô, não o torna menos legítimo por isso, o que esvazia a afirmação da ausência de uma cosmologia própria, cujas tradições remeteriam a uma filosofia banto. Entretanto, à observação das cosmologias dos grupos étnicos bantos e iorubás desvela sua condição análoga, permitindo que, mesmo diferenciados pelas nações, esses grupos produzissem correspondências entre si, expressas na prática litúrgica, o que enriqueceu sobremaneira o quadro das religiões afro-brasileiras, legitimando a ideia do Candomblé enquanto um *constructo*. A percepção desse *constructo*, no entanto, representado por elementos de outra nação, bem como da Umbanda, da religiosidade indígena e, ainda, da religião Católica, foi responsável pela produção de um contraste entre bantos e iorubás, além de refletir as tendências no campo de estudos das religiões afro-brasileiras. Sendo o Candomblé um *construtor*, todavia, torna-se explícito o intercâmbio entre variadas etnias e, no caso do Bahia, não somente as africanas.

Aquilo que foi antes caracterizado como mistura, quando visto a partir dos processos de hibridação étnico-religiosa, irá denotar formas singulares de responder aos desígnios da vida, introduzindo a idéia de acumulação de forças ou mesmo de completude do mito. Esse aspecto pode ser ainda observado através do arranjo mítico, postulado pela existência de seres divinos que compõem os *panteons* religiosos dos deuses africanos.

As mediações postas por esse vasto repertório, articulado aos preceitos e fundamentos de cada entidade, tanto produzem uma unicidade singular, própria de cada uma, quanto a multiplica, expressando-a a partir das diversas qualidades. Isso ocorre mesmo coexistindo uma correspondência entre elas, razão que levou a afirmação de que inquices e orixás “são a mesma coisa”, conforme expressaram muitos pais e mães-de-santo.

As observações quanto às configurações identitárias locais sinalizam, sobretudo, as convergências existentes nos terreiros de Angola em Ilhéus. Assim, temos a presença na totalidade dos terreiros do assentamento de Bombojira/Exu. Além dos assentamentos da porta, a maioria possui a casa de Exu. Seu culto nos terreiros, entretanto, possui um sentido um tanto diferenciado de seu correspondente nos Candomblés nagôs, visto, sobretudo, à margem dos padrões e dos rigores preceituais e fundamentais desses terreiros. Bombojira/Exu representa, ainda, com toda especificidade que lhe cabe, toda a sociedade de consumo. Apresentando um caráter portador de uma duplicidade (bem/mal), exprimindo, com nitidez, a forma como sua marginalidade empreende a força social e religiosa, normatizadas através do seu fazer ritual. Sua festa embalada ao som da música e dos atabaques, com dança, comida e bebida é a própria expressão do prazer e da alegria.

O inquice *Tempo* constitui-se num outro referencial distintivo dos terreiros de nação angola, assentado e representado por seu mastro e sua bandeira branca. A bandeira hasteada serve como referência espacial, localizando os terreiros, especialmente a nação angola. Desde algum tempo, no entanto, sabe-se do uso da bandeira branca, nos terreiros nagôs, ressignificada, permanecendo seu referente espacial (marcação do território do terreiro) acrescido da categoria paz, passando, assim, a significar a bandeira da paz.

Catendê, o dono das matas, tem em Ilhéus um território fecundo para seu culto, uma vez que a cidade está inserida no bioma da Mata Atlântica. Esse aspecto confere ao

mito valores e funções convergentes com uma demanda necessária de proteção ao meio ambiente e àqueles que vivem e sobrevivem das matas. Sua presença nas histórias e lendas compõe seu arquétipo de alquimista e caçador. O arquétipo de caçador parece ter prevalecido no imaginário popular e isso se deve, muito provavelmente, à sua correspondência com Ossãe.

Oxalá também está assentado na maioria das casas, seguido de Cavungo e Angorô, Dandalunda e Caiá.

O presente de Caiá/Iemanjá, na forma como acontece hoje em Ilhéus, tanto reflete a herança advinda dos terreiros de Salvador quanto se aproxima do banquete de Quianda, sereia marítima que vive nas águas salgadas ao redor da ilha de Luanda e por toda a orla do Atlântico angolano.

Em Ilhéus, a Colônia de pesca Z-19, participa ativamente da festa, cedendo alguns barcos que levam os balaies com os presentes e os filhos de santo. Na entrada da Baía do Pontal, na Boca da Barra, os presentes são entregues. Outro aspecto que vale ressaltar é que, mesmo sendo sincretizada com Nossa Senhora da Conceição, na festa do dia 2 de fevereiro é Caiá/ Iemanjá que está em proeminência nas canções, nos pedidos e nos presentes, enfim, na totalidade do culto. Caiá/ Iemanjá dançam ao som dos toques do angola (congo, cabula e barravento).

Outro aspecto que reforça o vínculo da festa com Salvador é a data de origem da festa em Ilhéus, cuja datação se refere ao ano de 1974, quando a zeladora do *Terreiro de Umbanda Sultão das Matas*, D. Carmosina, realiza pela primeira vez a festa na Praia do Cristo. A festa no Pontal organizada, hoje, por Sandoiá terá início 21 anos mais tarde. De qualquer maneira, é uma manifestação recente se comparada à de Salvador. A ressignificação atribuída a essa divindade em Salvador e Ilhéus merece uma maior investigação. A imagem africana iorubá da mulher negra, sustentando seus seios abundantes e com o ventre em gestação, se diferencia da imagem da sereia, expressada hoje nos terreiros. De qualquer maneira, esse culto evidencia aspectos oriundos de diferentes grupos culturais.

A presença do Caboclo é outra constante nos terreiros de Ilhéus. Considerado entidade da terra, com todos os sentidos atribuídos a ele: nativo, sertanejo, afro-brasileiro. Tais significados remetem ao arquétipo da valentia e da coragem, ocupando no imaginário popular, o papel de herói. A identificação do Caboclo como um herói é fundamental para aqueles que crêem e cultuam as divindades da terra, uma vez que esta

identificação torna-se por excelência a via de penetração e real assimilação do mito, ganhando expressividade no lendário popular. Sua presença no Candomblé Angola foi, entre outras coisas, a confirmação de um culto “misturado”, que se distanciava dos referenciais africanos puros, dos terreiros nagôs. Hoje já se sabe que mesmo os terreiros nagôs tidos como tradicionais cultuam o Caboclo, aspecto controvertido e polêmico a vários terreiros tradicionais de Salvador.

Os orixás mais cultuados em Ilhéus são Matamba/Iansã e Nkoce Mucumbe/Ogum, ambos, orixás guerreiros. Tal aspecto é muito significativo no caso Ilheense em que temos três santos católicos – São Jorge, São Sebastião e Nossa Senhora da Vitória – como os padroeiros da cidade. Os mitos referentes a esses padroeiros revelam sua presença nas batalhas que ocorreram na cidade no período colonial, situações nas quais eles intercederam e foram vitoriosos. São, portanto, guerreiros, vencedores de batalhas, heróis vitoriosos, tal qual Ogum, cuja mitologia é ressignificada nos terreiros para impedir a invasão dos soldados e a destruição de seus pejis. Assim, Ogum os dominava e vencia. O grande prestígio das divindades inscreve-se na lógica da situação e indica a existência complexa e homóloga entre os mitos e seus personagens, a partir da criação de seus equivalentes.

A relação sincrética entre Inquice/Orixá e Santo Católico, no entanto, se fez segundo uma lógica que tem mais a ver com os esquemas classificatórios das religiões afro-brasileiras, já cultuadas anteriormente pelos antigos no Candomblé, tornando por isso quase impossível desvincular as festas católicas, as romarias, os altares, as missas do sistema religioso afro-brasileiro. A capela erguida para Nossa Senhora Santana no Tombenci assinala um campo mítico difuso, em que encontramos no plano do simbólico as correspondências mais profundas entre os sistemas religiosos.

O complexo híbrido formado pela composição de elementos étnicos religiosos distintos rompe com a idéia de um exclusivismo referente à formação dos cultos, a partir de uma única fé ou mesmo etnia. A incorporação de elementos advindos de outra religião remete à idéia de caótico, de mistura, de precipitação, carregando de sentido pejorativo, o sincretismo. Essa idéia, contudo, está longe de representar o sistema religioso do Candomblé, que apresenta nitidamente contornos próprios, independente da religião Católica, mesmo considerando válidas as correlações estabelecidas entre esses sistemas. Em relação às nações étnicas africanas, ressignificadas no campo religioso brasileiro através das nações de Candomblé, esses contornos já não são tão nítidos

assim, e a tentativa de retorno às “autênticas tradições” implicou, por parte dos adeptos de ambos os grupos, nagôs ou angolas, o resgate das tradições primordiais na formação das identidades no Candomblé. É certo que a formação e a representação da identidade ocorrem de muitas maneiras e, essas, por sua vez, variam segundo as perspectivas culturais de cada grupo.

Foi observado que a sucessão do terreiro se realiza através da família biológica, que, no caso de Ilhéus, sobrepujou a família de santo. Parece ser essa uma regra verdadeira, encarada mesmo como um direito natural da família consanguínea, a questão da sucessão. Esse aspecto, porém, não assegura que tal regra seja respeitada. Quando as divisões concernentes à sucessão ocorrem no terreiro, uma nova casa surge, muitas vezes, negando sua origem. Por outro lado, é interessante notar que a formação de núcleos centrados na família também foi uma característica destacada em relação aos escravos do Engenho de Santana, que buscavam na manutenção desses laços o fortalecimento do elo com os antepassados e suas origens, dessa forma preservando-as através da consanguinidade. Tal característica se destacou na sociedade geral, na qual a instituição familiar foi marcadamente evidenciada na cultura do cacau.

Isso, pelo menos, fica nítido no caso da família consanguínea de Ajala Deré. A família tem início com Mejiã, que no Brasil recebeu o nome de Inês. Ela veio de Ilexá, onde era sacerdotisa de Oxum. Liberta, ela dá origem a uma família que termina por fundar o Ilê Axé Ijexá, em 1975, em Itabuna, 150 anos após a sua chegada ao Engenho de Santana, onde Mejiã foi escrava.

REFERÊNCIAS

AMIM, Valéria. **Águas de Angola em Ilhéus**: um estudo sobre as construções identitárias no Candomblé do sul da Bahia. Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade – UFBA. Tese de Doutorado, 2009.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi. Trad: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. Primeiro volume. São Paulo: Livraria Pioneira Editora; Editora da Universidade de São Paulo, 1971.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1992.

CAMPOS, João da Silva. Ligeiras notas sobre a vida íntima, costumes e religião dos africanos na Bahia. **Anais do Arquivo do Estado da Bahia**, vol. 29, 1943.

CASTRO, Yêda A. Pessoa de; CASTRO, Guilherme A. de Souza. Culturas Africanas nas Américas: um esboço de pesquisa conjunta na localização dos empréstimos. **AFRO-ÁSIA**, Número 13, Abril de 1980, Salvador, BA: UFBA, 1980.

GUATTARI, Félix. Linguagem, Consciência e Sociedade. In LANCETTI, Antonio (Dir.). **Saúde Loucura 2**. São Paulo: Hucitec, 1990.

HERKOVITS, Melville J.. **Pesquisas etnológicas na Bahia**. Salvador: Publicações do Museu do Estado da Bahia, v.IV, 1943.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia**: um estudo de relações intragrupais. 2. ed.- Salvador, BA: Corrupio, 2003.

LODY, Raul. **O povo do santo**: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos. 2.ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

PÓVOAS, Rui do Carmo. **Da porteira para fora**: mundo de preto em terra de branco. Ilhéus, BA: EDITUS, 2007.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **O dono da terra**: o caboclo nos candomblés da Bahia. Salvador, BA: Sarah Letras, 1995.

SERRA, Ordep. **Águas do rei**. Petrópolis, R.J.: Vozes; Rio de Janeiro: Koinonia, 1995.

Recebido em: 05/10/2010

Aprovado em: 29/05/2011