



Afro-Ásia

ISSN: 0002-0591

revista.afroasia@gmail.com

Universidade Federal da Bahia

Brasil

Silveira, Renato da
Sobre a fundação do terreiro do Alaketo
Afro-Ásia, núm. 30, 2003, pp. 345-380
Universidade Federal da Bahia
Bahía, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77003010>

- ▶ Como citar este artigo
- ▶ Número completo
- ▶ Mais artigos
- ▶ Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe , Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

SOBRE A FUNDAÇÃO DO TERREIRO DO ALAKETO*

Renato da Silveira**

Ao lado das duas principais fontes da história africana (os documentos escritos e a arqueologia), a tradição oral aparece como o conservatório e o vetor do capital de criações socioculturais acumuladas pelos povos considerados sem escrita:
um verdadeiro museu vivo.

J. Ki-Zerbo

Fundar é inovar.

Jan Vansina

Omito de fundação do terreiro do Alaketo, preservado na tradição oral da casa, narra que sua fundadora foi uma princesa chamada Otampê Ojarô, originária do reino africano de Keto, que recebeu no Brasil o nome cristão de Maria do Rosário Francisca Régis. Otampê Ojarô teria sido seqüestrada ainda criança, aos nove anos de idade, por soldados do exército daomeano, às margens de um rio situado nos “fundos do reino de Ketu”, juntamente com sua irmã gêmea, Obokô ou Bokô Mixôbi, tendo sido em seguida vendidas a traficantes, com destino à Bahia. Compradas no mercado de escravos e alforriadas aos 16 (ou 18) anos pelo próprio orixá Oxumarê, na figura de um homem branco, “rico, alto e simpático”, teriam então voltado à África, casando-se Otampê Ojarô,

* Este artigo foi inicialmente concebido como parte do processo para o tombamento do terreiro do Alaketo, pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), sendo em seguida revisto e adaptado para os padrões desta revista.

** Professor da Faculdade de Comunicação, do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade e do Programa de Pós-Graduação em História, todos da UFBA.

aos vinte e dois anos, com um certo Babá Láji ou Oláji, nagô de Ketu de família consagrada ao orixá Oxalá.¹

Após o matrimônio, o casal teria voltado à Bahia com o objetivo de fundar um candomblé. Babá Láji adotou o nome de João Porfírio Régis “pela parte do Brasil”, e arrendou, “por seis patacas” anuais, um terreno na antiga Estrada do Matatu Grande, ali fundando um terreiro dedicado a Oxóssi, o Alaketo, e edificando o ilê Maroiá Láji, casa de culto dedicada a Oxumarê, onde até hoje são zelosamente mantidas essas tradições religiosas. A primeira filha do casal, nascida na Bahia e chamada de Akobiodé, também viria a receber o título de Iyá e tornar-se a segunda iyalorixá da casa. Akobiodé, por sua vez, teria um filho chamado João Francisco Régis, cujo filho, José Gonçalo Francisco Régis, casou-se com Silvéria Clemente de Jesus, Sili, a qual recebeu o título de Iyá Merenundê, tornando-se a terceira iyalorixá da linhagem. Deste casal nasceu Dionísia Francisca Régis, Obá Oindá, a quarta iyalorixá do Alaketo, que morreu centenária em 1953, tia-avó e mãe-de-santo responsável pela formação da atual iyalorixá da casa, Olga do Alaketo.²

¹ Nomes próprios ou comuns que passam do iorubá ao fon perdem a vogal inicial. No caso da consoante R seguir-se a esta vogal, torna-se L no fon. Por exemplo, a árvore sagrada *iroko* torna-se, no fon, *loko*.

² As tradições orais do Alaketo, pelo que sei, foram pela primeira vez extensamente registradas em texto escrito numa entrevista com Olga Francisca Régis, mais conhecida por Olga do Alaketo, publicada pela revista *Planeta* em 1974 e assinada pelos jornalistas Luís Toledo Machado e Osvaldo Xidié. Em ambiente acadêmico, essas tradições foram inicialmente divulgadas no texto de Vivaldo da Costa Lima, *A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais*, Salvador, Pós-Graduação em Ciências Humanas da UFBA, 1977 (trata-se de uma edição facsímile, em tiragem limitada, da dissertação de Mestrado defendida em 1972, e só disponibilizada ao grande público em 2003 pela Editora Corrupio). A parte relativa às tradições orais do Alaketo foi retomada em Costa Lima, “Nações-de-candomblé”, in *Encontro de nações-de-candomblé. Anais do Encontro realizado em Salvador, 1981* (Salvador, Ianamá/CEAO-Universidade Federal da Bahia, 1984), pp. 11-26, onde estão republicadas as informações referentes ao Alaketo, porém com vários erros de revisão inexistentes na dissertação. Nesta mesma publicação se encontra o depoimento de Olga do Alaketo, “Nação-Queto”, pp. 27-33, sobre as origens de sua casa-de-santo. Na elaboração do presente artigo também foi levado em consideração o trabalho de Teresinha Bernardo, que fez várias entrevistas com Olga do Alaketo e outras pessoas do seu terreiro, antes de publicar o seu livro *Negras, mulheres e mães: lembranças de Olga de Alaketo*, São Paulo/Rio de Janeiro, Educ/Pallas, 2003; e um texto de Júlio Braga, *Notícia sobre o terreiro do Alaketo*, anexado à documentação do arquivo da casa. Dona Olga assumiu a direção do Alaketo desde 1948, aos vinte e três anos de idade, e é a principal detentora das suas tradições orais. Em 7 de novembro de 2003 e 5 de fevereiro de 2004, durante a instrução do processo de tombamento, tive a oportunidade de conversar com Olga do Alaketo, que me contou muitos detalhes da história da casa.

No barracão principal do Alaketo encontra-se uma placa onde está registrada a data de fundação do terreiro: 1636. Entretanto, outra data, 1616, figura no citado depoimento de 1981. Já na primeira entrevista a mim concedida, Dona Olga afirmou que seu candomblé “tem seiscentos anos”. Podemos portanto, nas tradições do Alaketo, sentir segurança quanto aos personagens fundadores, mas incredulidade quanto a sua data de fundação. Visto que o mito habitualmente mistura fatos reais com dados imaginários, infiltra-se na mente do pesquisador a dúvida sobre por onde passa a fronteira. Além do mais, como se sabe, “as tradições mais sujeitas a uma reestruturação mítica são as que exprimem a gênese e portanto a essência, a razão de ser de um povo”.³ Teria o Alaketo efetivamente tal antiguidade, teria sido ele fundado por uma princesa, ou por uma rainha, como às vezes pretende Dona Olga? E como encarar a afirmação de que o próprio orixá Oxumarê teria miraculosamente interferido nessa história e comprado as princesas para alforriá-las logo em seguida?

Sobre este obstáculo cronológico Vivaldo da Costa Lima escreveu que “é preciso que não se pense que estes [...] anos são os nossos, do nosso calendário [...] É um tempo diferente do [...] tempo secular. É um tempo de vida, um tempo de memória, um tempo de lembrança [...] puramente simbólico”. A tradição oral do Alaketo parece fundir, conforme a classificação de Meihy, o “tempo antigo”, remoto, que escapa da seqüência cronológica, “um tempo encantado, repleto de aspectos heróicos e cheio de força explicativa das futuras mudanças”, com o “tempo dos acontecimentos”, que leva em consideração fatos da realidade histórica que provocaram transformações sociais.⁴

nidade de entrevistá-la e a outras pessoas da casa, entre elas sua filha Jocelina Barbosa Bispo, Jojó, e seu filho José Francisco Barbosa, Zequinha, o axogum da casa. O advogado do terreiro, Florivaldo Cajé de Oliveira Filho, teve a gentileza de me apresentar toda a documentação antiga da instituição, abreviando o longo trabalho de garimpagem que normalmente ocorre nesses casos. Aproveitei a oportunidade e solicitei a confirmação cuidadosa dos nomes dos personagens principais, visando corrigir os numerosos erros de revisão (alguns graves) que infestam a publicação do CEAO e a entrevista da *Planeta*. Por exemplo, Iyá Obokô Mixôbi, a irmã gêmea de Otampê Ojarô, tornou-se na publicação do CEAO, não se sabe por que cargas d’água, a caricatural “Iyá Gogorixá”!

³ Jan Vansina, “La tradition orale et sa méthodologie”, in J. Ki-Zerbo (org.), *Histoire Générale de l’Afrique. Méthodologie et préhistoire africaine* (Paris, Jeune Afrique/Unesco, 1984), vol. 1, p. 181.

⁴ Cf. Costa Lima, “Nações-de-candomblé”, p. 19. José Carlos Sebe Bom Meihy, *Manual de história oral*, São Paulo, Edições Loyola, 2000, cap. 7.

Estas explanações mais gerais podem ser proveitosamente complementadas com o simbolismo dos números 6 e 16 na área cultural de onde vieram os fundadores do Alaketo. Bernard Maupoil, na sua obra de referência sobre o oráculo de Ifá, salientou a “excelência” ou a “eminência” do número seis na cultura jeje-nagô: “O número seis, já vimos, é perfeito. Quando se contam as nozes [do Ifá] dizendo *b• lu*, *b• y*, *b• cE*, contam-se seis por seis [...] Seis evoca a idéia de equilíbrio, de paralelismo, de articulação [...] Encontramos freqüentemente esta concepção de seis como sendo a cifra perfeita”. Ou, em outra fórmula, “o número simples e perfeito”; em oposição, por exemplo, ao imperfeito número nove, símbolo de desperdício de energia.⁵

Por outro lado, dezesseis também é um número sumamente importante no simbolismo jeje-nagô. Foram dezesseis os companheiros de Odudua que fundaram a nação iorubá em Ifé, dezesseis também é o número dos orixás mais importantes do panteão nagô- iorubá, sendo igualmente o número dos grandes signos do oráculo de Ifá, que regia, naquele período histórico, tanto a vida ritual e política, quanto a vida cotidiana do povo daquela área cultural.⁶ No projeto estratégico de defesa do império de Oyó, o maior e mais poderoso de todos os Estados iorubás, o território era dividido em quatro “cantos”, cada um responsável pela segurança da sua área, um em cada ponto cardeal, os quais, por sua vez, subdividiam-se em outros quatro, perfazendo dezesseis, o número da estabilidade política.

Neste contexto intelectual, por conseguinte, a contradição entre “seiscentos anos”, “1616” e “1636”, não tem grande peso, pouco impor-

⁵ Bernard Maupoil, *La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*, Paris, Institut d’Ethnologie, 1981 (orig. 1936), pp. 367-369 e 475. *B• lu*, *b• y*, *b• cE*, conforme as convenções do Alfabeto Fonético Internacional.

⁶ A expressão “nagô-iorubá” vem sendo usada na literatura antropológica como se fosse uma evidência, mas exige expilação. No final do século XIX, com a divisão da África pelas potências ocidentais, o território iorubá foi dividido ao meio, ficando a maior parte na Nigéria, sob dominação inglesa, e a menor parte na atual república do Benin, sob dominação francesa, sendo os primeiros, a partir de então, chamados de iorubás, e os últimos chamados de nagôs. A expressão nagô-iorubá, introduzida no Brasil por Pierre Verger, é principalmente usada pelos franceses para designar a etnia como um todo e, embora não totalmente satisfatória, por falta de melhor será adotada neste artigo. No Brasil escravocrata, o termo nagô designava a etnia como um todo. Uma explanação sobre a gênese dos termos iorubá, nagô e anagô pode ser encontrada em Pierre Verger, *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo*, São Paulo, Corrupio/Círculo do Livro, 1981, pp. 12-15.

tando que nessas datas ainda não existissem nagôs de Ketu no Brasil, e mesmo, no primeiro caso, nem sequer Brasil. O que é valorizado aqui é que 1616 é composto por dois números 16, e a soma dos algarismos que compõem a data de 1636 é dezesseis. O depoimento de 1981 ao CEAO — Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia — segue mais radicalmente ainda esta lógica, pois a fundação do Alaketo teria acontecido em 1616 e as meninas teriam voltado à África aos 16 anos. Dona Olga conta inclusive, em outra entrevista, que foi iniciada para Iansã aos 16 anos, em 1940, quando, na verdade, tinha quinze, nascida que fora em 1925, mas o fez justamente porque o número 16 é um foco de energia, atrai.⁷ Creio portanto que essas datas, antes de evocarem uma cronologia exata, documentada, para retomar a expressão usada por Costa Lima, representam, além naturalmente da valorizada idéia de antiguidade, a idéia de projeto perfeito, oportuno, de adequada adaptação aos princípios religiosos e aos fundamentos da tradição jeje-nagô.

Porém a pesquisa histórica e antropológica vem obtendo alguns resultados que permitem hoje uma datação relativamente precisa, como veremos ao longo deste artigo. Costa Lima começou a recolher a tradição oral do terreiro do Alaketo em 1960, durante o primeiro grande levantamento dos terreiros baianos de candomblé realizado sob os auspícios do CEAO. Três anos depois, quando da sua visita a Ketu, entrevistou o alaketu de então, Adebitê, acompanhado do notável da corte, Abialá Ojê, os quais confirmaram as informações obtidas na Bahia, e acrescentaram outras mais.⁸ Adebitê e Abialá Ojê ficaram agrada-

⁷ Cf. Bernardo, *Negras, mulheres e mães*, pp. 131-132. 1940, segundo o depoimento de Tia Delinha, que participou do mesmo barco de iniciação de Olga do Alaketo, e narra o fato com detalhes.

⁸ Adewori Adegbité, quadragésimo oitavo alaketu, da linhagem Alapini, que havia subido ao trono em 1937. Cf. Édouard Dunglas, "Contribution à l'étude du Moyen Dahomey (royaumes d'Abomey, de Kétou et de Ouidah)", *Études Dahoméennes*, nº 19 (1957), p. 35 e 43; e Montserrat Palau Martí, *Le roi-dieu au Bénin, Sud Togo, Dahomey, Nigéria occidentale*, Paris, Éditions Berger-Levrault, 1964, pp. 50-56. O étimo Ketu (e, por conseguinte, Alaketu) é tido por oxítóno (os ingleses inicialmente o transcreveram como *Ketoo*, depois *Ketu*, e os franceses *Kétou*), mas no Brasil uma longa tradição já o sedimentou como Keto, paroxítóno, e consequentemente Alaketo, mas na pronúncia nativa as duas sílabas são tónicas. Este artigo procurará respeitar os diferentes contextos culturais, grafando Ketu e alaketu quando indicar o reino e o rei africano, e Keto e Alaketo quando designar as tradições afro-baianas. De um modo geral, a transcrição de palavras africanas

velmente surpresos ao tomar conhecimento da memória do terreiro baiano do Alaketo e ratificaram que, nas suas próprias tradições orais, ficara registrado o fato de que os daomeanos raptaram, na época do reinado do Alaketu Akibiohu (com H aspirado), pertencente à linhagem real Aro (pronuncia-se Arô), algumas pessoas de sua família, às margens de um rio, nas cercanias da capital do reino. Dentre estas, estava uma neta de Akibiohu, filha do seu filho Ojeku. Reconheceram também o nome Ojarô como contração de Oja Aro, citando um prestigioso baba-laô daquela linhagem chamado de Fatokpe Ojaro (pronuncia-se Fatokpê Odjarô).⁹

A presença da família Aro na região de Ketu já foi assinalada pela historiografia africanista em data bastante remota. Por volta da terceira década do século X da nossa era iniciou-se uma grande migração de parte da população do reino iorubano de Ifé para o oeste, em busca de novos territórios. Três príncipes, netos de Odudua, o fundador de Ifé, lideraram esta marcha, dois dos quais fundaram os reinos de Oyó e Shabé; o terceiro, nomeado S1opás1án (Xopaxã), fundou o reino de Ketu, a cerca de duzentos quilômetros de Ifé (ver mapa). A capital do reino, chamada, conforme as tradições iorubanas, de Ilê-Ketu, só foi contudo fundada pelo sétimo Alaketu, Edê, por volta de 974, segundo cálculos feitos pelo historiador Robert S. Smith, grande especialista da área.

Estas populações iorubás, embora mantendo sua forte identidade étnica tradicional, foram através dos séculos se misturando com as populações autóctones, adquirindo cada uma delas um perfil cultural es-

que ainda não entraram no nosso vocabulário será fonética. Felix Ayoh’Omidire, professor da Obafemi Awolowo University Ile-Ife, pesquisador e professor de iorubá do CEAO (de quem sou aluno), teve a gentileza de me esclarecer a respeito de um certo número de questões não apenas fonéticas, mas também semânticas, da língua iorubá (entrevista do dia 6 de fevereiro de 2004), e foi o meu guia para as tormentosas questões da lingüística iorubana.

⁹ Costa Lima, *A família-de-santo*, pp. 26-29; e “Nações-de-candomblé”, pp. 24-26. Akibiohu aparece na literatura especializada como Akebiohu, Akibiowu ou Akebiou, esta última transcrição tendo sido adotada por Costa Lima em 1977. No seu texto de 1984, certamente por um erro de revisão, o nome do alaketu é registrado como Akebirou. Nos citados textos de Costa Lima, Ojarô aparece como contração de Ojé Arô em 1977 (p. 28) e Ojá Arô em 1984 (p. 25). Ojeku pronuncia-se Odjeku. Sobre Akibiohu e a história de Ketu cf. Édouard Dunglas, “Contribution”, pp. 68-71; Geoffrey Parrinder, *The story of Ketu, an ancient Yoruba kingdom*, Ibadan, University Press, 1956, pp. 33-35; e Martí, *Le roi-dieu au Bénin*, p. 50.



pecífico. Os oyós e shabés sofreram fortes influências dos grupos étnicos vizinhos, principalmente do nupê (conhecido na Bahia por tapá) e do bariba (ou borgu). Já os ketus, que passaram a ser chamados pelos povos da região, juntamente com os shabés e demais iorubás do oeste, de nagôs ou anagôs, misturaram-se com os fons, seus vizinhos ocidentais, conhecidos na Bahia por jejes, influenciando-os poderosamente mas também sendo marcados por sua cultura, donde a expressão jeje-nagô que designa entre nós as tradições provenientes daquela região fronteiriça. A língua dos ketus e dos demais nagôs da região, chamada pelos seus vizinhos de anagô, tornou-se com o tempo mais próxima do fon e, naturalmente, também seus nomes, seus costumes, suas divindades, seu vocabulário cotidiano, litúrgico e ritual. Por isso os iniciados do Alaketo afirmam que sua casa pertence ao culto “nagô-vodum”, expressão que funde o subgrupo étnico iorubá às divindades do panteão fon.¹⁰

Melville Herskovits já salientou a importância dos nagô-iorubás e dos fons, bem como de todas as sociedades “sem escrita” da África Ocidental, destacando-as entre todas as sociedades do mesmo gênero:

Essas sociedades do oeste africano [...] são das maiores do mundo ágrafo. Seu equipamento tecnológico é avançado, suas economias complexas, seus sistemas políticos sofisticados e suas estruturas sociais bem organizadas e administradas. Sua arte tornou-se famosa, seu folclore distingue-se por sua sutileza, e sua música influenciou o estilo musical euro-americano [...] O foco dessas culturas encontra-se, no entanto, na religião e em todas

¹⁰ *Slopás/án* também é transcrito na literatura africanista como Itcha-Ikpatchan ou Sho-Ipachan. Sobre a história da região cf. Samuel Johnson, *The history of the Yoruba, from the earliest times to the beginning of the British protectorate*, edited by Dr. O. Johnson, Lagos, Bookshops, 1921 (orig. 1897), pp. 2-16. Montserrat Palau Martí, *L'histoire des Slâbél et de ses rois*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1992, pp. 57-111, e *Le roi-dieu au Bénin*, pp. 18-61; Olumuyiwá Anthony Adékòyà, *Yorùbá: tradição oral e história*, São Paulo, Terceira Margem, 1999, pp. 13-28; e Robert S. Smith, *Kingdoms of the Yoruba*, Londres, Methuen, 1969, passim e pp. 101-104 para as datas de fundação de Ketu. Na tradição oral do Alaketo a expressão é “nagô-vodum”, mas na literatura antropológica aparece como “nagô-vodunse”, este último termo indicando os iniciados ao culto vodum. Cf. Yeda Pessoa de Castro, *Falares africanos na Bahia, um vocabulário afro-brasileiro*, Rio de Janeiro, Academia Brasileira de Letras/Topbooks, 2001, pp. 81-82; e Costa Lima, “Ainda sobre a nação de Queto”, in Cléo Martins e Raul Lody (orgs.), *Faraimará, o caçador traz alegria: Mãe Estela, 60 anos de iniciação* (Rio de Janeiro, Pallas, 1999), p. 80.

as suas manifestações: sistemas de crenças, visão do mundo e ritual. Aí reside o máximo estímulo para o pensamento e a expressão criadora e nisso se verifica a maior variedade na forma.¹¹

Acrescentemos que os rituais públicos, não só nas sociedades de tradição oral como no Antigo Regime europeu, tinham um caráter sa-grado porque eram a constituição viva da sociedade, a revitalização periódica das instituições. Nesses eventos, todos os segmentos da sociedade, grupos e indivíduos destacados exibiam publicamente a própria identidade, os símbolos e atributos do seu poder, do seu status, e eram socialmente reconhecidos. O rito público era portanto, desde a Antiguidade até o Antigo Regime, um dos locais privilegiados de legitimação da autoridade, de delegação do poder, de reprodução da estabilidade política. Do ponto de vista político, as sociedades, através da história, funcionavam oficialmente como um conjunto estruturado de rituais dinásticos, corporativos e comunitários, justamente porque o festival público era, por excelência, o meio de comunicação de massa. O funcionamento dessas grandes festas coletivas exigia entretanto uma grande variedade de especialistas na produção da imagem, na administração dos eventos e na transmissão de tradições espirituais, esportivas, musicais, teatrais. A capacidade de produção de grandes ritos coletivos era portanto um dos fundamentos do poder antes do advento dos meios elétricos e eletrônicos de comunicação de massa.¹²

Na área cultural iorubá as artes do espetáculo foram desenvolvidas desde o século XIV, na corte dos alafins de Oyó e nos grandes festivais consagrados aos ancestrais. Durante o século XVII, a linha-

¹¹ Melville Herskovits, *Antropologia cultural*, S. Paulo, Editora Mestre Jou, 1969, vol. II, pp. 373-374. Isto não significa que Herskovits tenha sido um entusiasta da superioridade sudanesa, pois ele foi o primeiro a denunciar a subestimação da religiosidade africana equatorial pela antropologia afro-brasileira: "Dentro da área do Congo encontram-se algumas das mais complexas culturas da África; e nenhuma indicação existe de que tivessem sido construídas com um material tão fraco que, por si mesmas, houvessem de curvar-se ao contato com os sistemas da África Ocidental". Cf. Herskovits, *Pesquisas etnológicas na Bahia*, Salvador, Publicações do Museu da Bahia, 1943, p. 100.

¹² A bibliografia sobre este tema já é considerável, mas como ele, neste artigo, é apenas incidental, indico como referência o clássico de Claude Rivièrre, *As liturgias políticas*, Rio de Janeiro, Imago Editora, 1989.

gem Ologbin começou a se destacar pela qualidade de sua *mise-en-scène*, seus figurinos e suas acrobacias. No final do século XVIII, durante o reinado do alafin Abiodun, desenvolveu-se em Oyó um verdadeiro teatro profissional, com a multiplicação de companhias bem estruturadas, passando essa tecnologia da produção espetacular em seguida para os demais reinos nagô-iorubás. Em 1826, quando o capitão do exército inglês Hugh Clapperton viajou através do país, constatou que todos os obás faziam-se acompanhar pelas suas próprias companhias, quando das suas saídas públicas ou visitas ao imperador de Oyó. No curso do século XIX, no bojo de uma vida social a cada dia mais urbanizada, essas produções espetaculares oficiais foram assumidas pelas festas profanas de puro divertimento e pelos ritos de passagem particulares, como nascimentos, aniversários, casamentos e funerais. Não é portanto por acaso que os nagôs da Bahia contribuíram decisivamente para abrilhantar as festas no Brasil escravista, tornando, por exemplo, a procissão do Senhor dos Martírios uma das mais espetaculares da cidade, segundo nos conta Silva Campos, pela sua “grande imponência em dias idos, pelo seu luxo e extensão”.¹³

Segundo as tradições orais de Ketu, das cento e vinte linhagens que se engajaram na migração, nove eram importantes famílias de Ifé, porém durante o período inicial de implantação no novo território quatro desapareceram sem deixar rastros, certamente dizimadas pelas guerras de adaptação, restando as cinco que até hoje se revezam no poder: Alapini, Magbo (pronuncia-se aproximadamente Magbô), Melsla (Mexá), Mefu e a nossa Aro.¹⁴ A linhagem Aro é portanto uma das famílias reais que fundaram o reino de Ketu e têm o direito constitucional de indicar por revezamento um candidato ao trono, eleito em seguida pelos *loyé*, membros do conselho de Estado. A segunda aldeia construída no

¹³ Cf. Josette Rivallain e Félix Iroko, *Yoruba: masques et rituels africains*, Paris, Hazan, 2000, pp. 110-111. E João da Silva Campos, *Procissões tradicionais da Bahia*, Salvador, Publicações do Museu da Bahia/ Secretaria de Educação e Saúde, 1941, p. 81. A procissão do Senhor dos Martírios era organizada pela irmãdade homônima, cuja sede ficava na igreja da Barroquinha, um dos palcos dos acontecimentos analisados neste artigo, como veremos na seqüência.

¹⁴ A linhagem Mefu (Méfou na transcrição francesa de Dunglas, o autor que tem mais intimidade com as tradições orais de Ketu), aparece como Mefa em Palau Martí. Ketu, hoje, é apenas uma província da República do Benin.

novo território foi chamada de Aro, o que revela um destaque da linhagem homônima no ato da sua fundação, e tornou-se local sagrado nas tradições de Ketu, um dos espaços onde, através dos séculos, perfizeram-se os complexos ritos de entronização do Alaketu. Na aldeia de Aro encontra-se a tumba real do Alaketu Owé, o segundo rei de Ketu, certamente desta linhagem. Os Aro tiveram portanto um papel destacado na fundação do reino de Ketu há mais de mil anos, e alguns dos seus membros, em virtude das turbulências da história, vieram a encontrarse, um belo dia, escravizados na Bahia.¹⁵

Os primeiros ataques do exército daomeano ao reino de Ketu deram-se em 1788 e 1789, em pleno reinado de Akibiohu, que durou de 1780 a 1795. Durante esta campanha os daomeanos saquearam inicialmente algumas fazendas e aldeias, dentre as quais Krukruhunto. Em uma segunda investida, não conseguindo penetrar na capital — defendida por uma dupla muralha e ostentando a famosa porta Idena, o mais brilhante exemplo da arquitetura militar nagô-iorubana — prosseguiram sua devastação avançando mais para o sertão. Gourg, então comandante do forte francês de Uidá, escreveu a este respeito em uma correspondência data da de 16 de julho de 1788: “Os daomeanos foram contra os nagôs [...] estiveram a catorze dias de caminho em um país nagô, onde fizeram uma grande pilhagem”. Em 17 de novembro: “A última investida dos daomeanos foi mais feliz, destruíram inteiramente um pequeno país de nagôs. Isto resultará em cativos”. E em 28 de fevereiro do ano seguinte: “O exército do rei acaba de voltar. Foi para muito longe dentro das terras contra os nagôs; assegura-se que destruiu muitas aldeias, e é nisso que se limita sua vantagem, pois trouxeram poucos cativos”.¹⁶

¹⁵ Cf. Dunglas, “Contribution”, p. 24, 31, 43, 49 e 62. Parrinder, *The story of Ketu*, p. 13, 17 e 23. Martí, *Le roi-dieu au Bénin*, pp. 51-56. Cf. também Smith, *Kingdoms of the Yoruba*, pp. 67-70 e 101-104, onde encontramos as datações mais precisas. Aro terminou tornando-se um título importante em alguns dos conselhos políticos superiores da sociedade nagô-iorubá tradicional.

¹⁶ A correspondência de Gourg encontra-se em 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, Corrupcio, 1987, p. 222, com uma versão mais simplificada em *Orixás, deuses iorubás na África e no Novo Mundo*, São Paulo, Corrupcio/Círculo do Livro, 1981, p. 12. Sobre a arquitetura militar iorubana: J. F. Ade Ijaiye e Robert S. Smith, *Yoruba warfare in nineteenth century*, Cambridge/Ibadan, University Press/Institute of African Studies-University of Ibadan, 1964; e Martí, *Le roi-dieu au Bénin*, pp. 43-44.

Segundo os historiadores do reino de Ketu, neste último ataque de janeiro de 1789 o exército daomeano saqueou e destruiu a cidade de Iwoye (Iuó-iê), situada alguns quilômetros ao norte de Aro e cerca de vinte e cinco quilômetros a nordeste da capital, perto da fronteira do reino de Shabé, já na região das savanas que precedem o deserto do Saara (ver mapa).¹⁷ A cidade de Iwoye era um importante centro litúrgico regional, mesmo o alaketu não poderia ordenar a prisão de um perseguido político que ali pedisse asilo, e parece ter sido um reduto da família Aro; a mãe do alaketo Akibiohu era natural daquela cidade, Ojeku, o pai das gêmeas seqüestradas, bem como sua família, certamente moravam lá. Em resumo, a linhagem (ou o clã) Aro parece ter sido responsável ritual e militar pela região nordeste do reino, onde a cidade de Iwoye e a aldeia de Aro eram os centros mais importantes.¹⁸

O rio próximo do qual as meninas foram raptadas poderia ser o Yewa, em cuja margem esquerda Iwoye havia sido construída, numa região não muito distante da sua nascente. Pode ter sido também um afluente do Yewa, donde a hesitação, nos depoimentos, entre rio e ria-cho. Esta localização parece ser comprovada pela carta de Gourg, quando escreve que os daomeanos avançaram “a catorze dias de caminho”, ou “muito longe dentro das terras” dos nagôs, ou ainda pelo depoimento de

¹⁷ Palau Martí, *L'histoire des Slâbél*, p. 16, quando traça as fronteiras do reino de Shabé, coloca Iwoye fazendo limites, ao sul, com Ketu, porém dentro dos limites de Shabé, conforme o mapa da página seguinte.

¹⁸ A indefinição entre família, linhagem e clã exige um momento de reflexão, haja vista a indiferença dos historiadores do reino de Ketu pela questão. Primeira observação: a linhagem é um grupo familiar extenso que se identifica, como descendente por filiação unilinear, de um antepassado comum, sendo “os membros da linhagem [...] capazes de estabelecer sua relação genealógica com o ancestral fundador”. Já o “clã é um grupo formado por uma ou várias linhagens [...] animado por um espírito corporativo bem definido e deve ser a base de uma solidariedade ativa entre seus membros”. O que o distingue da linhagem é que esta última é capaz “de estabelecer sua ligação genealógica com o ancestral epônimo”. Cf. Michel Panoff e Michel Perrin, *Dictionnaire de l'ethnologie*, Paris, Payot, 1973, verbetes *clan* e *lignage*. O caso de Ketu parece ser um híbrido que não se enquadra na teoria, linhagens com mais de um milênio de idade vão se subdividindo em ramos, que crescem e tornam-se como que novas linhagens, e as próprias linhagens tornam-se como que clãs, pois os seus antepassados não são mais identificáveis, aparecendo então a figura mítica de Odé. Pode-se considerar também que uma só linhagem esteja em condições de formar um clã, desde que tenha território próprio e seja animada por um forte sentimento de solidariedade corporativa. Pode ser também que as cinco linhagens reais de Ketu tenham formado o clã de Odé. Por outro lado, Ojaro parece ser um ramo da linhagem Aro. A questão exige maiores investigações e permanece aberta.

Olga do Alaketo de 1981, quando afirma que as gêmeas “foram pegadas na beira do rio de Minas Santê, que eram fundos do reinado de Queto”. Na época de Akibiohu, Ketu ainda não tinha sido visitado pelos europeus, sua capital ficava a uma centena de quilômetros do litoral, em um platô elevado, fora das grandes rotas comerciais, onde o homem branco chegou tardiamente, em 1851. Iwoye ficava mais distante ainda, “nos fundos” do reino, ou seja, na fronteira com Shabé.¹⁹

A filha mais velha de Otampê Ojarô foi chamada de Akobiodé, “que é o nome que em Ketu se dá ao primogênito, de ambos os sexos, de um chefe caçador”, explica Costa Lima, a qual terminou sendo a segunda iyalorixá do terreiro do Alaketo. Em *A família-de-santo* o mesmo autor explica em nota: “Em iorubá *Akobi* (Acobi) quer dizer ‘ter o primeiro filho’ que, sendo homem, é investido dos direitos da progenitura. *Ode* (Odé) se traduz por caçador e é também um outro nome do orixá Oxóssi”.²⁰

Luis Nicolau Parés, o melhor especialista nas tradições jejes baianas, ofereceu-me, em comunicação pessoal, uma interpretação alternativa: na língua fon, *ako* (pronuncia-se akô) significa clã, e *vi* significa filho, Akobiodé significando portanto, literalmente na língua dos jejes, filho do clã de Odé. Em qualquer das duas hipóteses, inclusive porque há influência de uma língua sobre a outra, Akobiodé era a filha mais velha de um dos chefes de um clã que tinha como antepassado mítico Odé, o que, aliás, é referendado por Verger: “Os nomes onde intervém um nome de orixá indicam a pertença da família a seu culto”.²¹

¹⁹ Olga de Alaketo, “Nação-Queto”, p. 27. A expressão “rio de Minas Santê” deve ser mais um erro de transcrição de um depoimento gravado. Dona Olga deve ter dito Mina Santê, mas mesmo assim esta nomenclatura deve ser encarada com reservas. Na língua geral baiana dos séculos XVIII e XIX, “mina santê” designava o subgrupo fanti ou santi, da etnia akan, que vivia na parte ocidental da Costa da Mina, em uma região não muito próxima de Ketu e, além do mais, no litoral e não “nos fundos do reinado”. Sobre o primeiro visitante branco a Ketu, Parrinder, *The story of Ketu*, p. 37.

²⁰ Costa Lima, “Nações-de-candomblé”, p. 26 e *A família-de-santo*, p. 48, n. 96. Em Eduardo Fonseca Júnior, *Dicionário Yorubá (Nagô) - Português*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1993, *àkóIbi* significa primogênito. Oxóssi, na verdade, é um oriki de Odé, um nome laudatório, *Òlsòlòwusi*, que significa o caçador (ou o guerreiro, ou o guarda noturno, ou o feiticeiro) é popular. Cf. Verger, *Orixás*, pp.112-113. Aqui na Bahia este oriki tornou-se seu nome mais usado.

²¹ Cf. também Pierre Verger “Notion de personne et lignée familiale chez les Yoruba”, in *La notion de personne en Afrique noire* (Paris, Éditions du CNRS, 1981), p. 68; e Maximilien

Nicolau esclarece também que o cognome de Obokô Mixôbi significa, em fon, filho ou filha mais velha, decorrendo da fusão de *mEx*• (pessoa idosa, ou mais velha) e *vi* (como vimos, filho). O que significa, concretamente, que Obokô Mixôbi foi a segunda das gêmeas a nascer, portanto considerada a mais velha das duas.²² Permanece, entretanto, a respeito de Akobiodé, a dúvida seguinte: se ela era filha de Babá Láji, segundo a tradição oral do Alaketo consagrado a Oxalá, não vejo como ele pode ter sido um chefe caçador, dedicado a Odé. Ele era um chefe, sem dúvida, o seu título Babá o indica, mas não era um caçador. A respeito da norma de filiação entre os nagôs, Verger escreveu: “As mulheres da família participam das cerimônias e podem se tornar *elégùn* do orixá da família paterna; mas, se forem casadas, é o orixá da família do seu marido que será o de seus filhos”. Em uma situação excepcional, o prestígio da linhagem real Aro deve ter prevalecido na construção de uma nova tradição. O chefe-caçador considerado deve então ter sido Ojeku, o avô de Iyá Akobiodé, provavelmente como um dos chefes do clã Aro, talvez como chefe da linhagem Ojaro.²³

Este detalhe é importante porque a saudação feita a Oxóssi — caso específico, com uma formulação diferente das demais saudações aos orixás — que permanece vigente em todas as casas de Keto baianas é: “okê Odé, okê Arô”, por vezes apenas “Okê Arô”, significando que primeiro saúda-se o antepassado mítico e, em seguida, a família que trouxe seu culto para o Brasil. Segundo os historiadores de Ketu, como resultado da campanha militar daomeana de janeiro de 1789, cerca de duzentos ketus foram vendidos aos traficantes, com uma maioria de

Quénum, *Au pays des fons: us et coutumes au Dahomey*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1999 (orig.1936), p. 103 e cap. vi, “Naissance et imposition des noms”, particularmente pp. 114-115. Sobre a mudança de *vi* para *bi*, com licença da má palavra, a consoante fricativa labiodental sonora V, pela sua proximidade, transforma-se facilmente na oclusiva bilabial sonora B.

²² Sobre a primogenitura dos gêmeos, ver Montserrat Palau Martí, “Le nom et la personne chez les S1àbè1 (Dahomey)”, in *La notion de personne en Afrique noire*, p. 323: “...Fazem parte desta classe os nomes dos gêmeos, sempre previstos por pares, com indicação precisa do destinatário, o mais velho ou o mais moço dos gêmeos”. Com complemento em nota: “É considerado o mais velho dos gêmeos aquele que nasceu por último”.

²³ Sobre as normas de filiação sagrada, Verger, *Orixás*, p. 20; sobre as estruturas do poder no país iorubá ver P.C. Lloyd, “The traditional political system of the Yoruba”, *Southwestern Journal of Anthropology*, nº 10 (1954), pp. 366-384.

habitantes de Iwoye, provavelmente muitos membros da linhagem (ou do clã) Aro. Dentre esses, algumas pessoas deviam deter conhecimentos rituais especializados, os desdobramentos baianos indicando que havia pelo menos uma iyálorixá entre eles (creio que duas, como veremos em seguida). Esta saudação ritual reforça portanto a tese de que personalidades da linhagem Aro chegaram à Bahia, aqui exercendo liderança em função da sua atribuição familiar ilustre e de sua qualificação ritual.

Deste grupo deve ter saído a iyálorixá que fundou o primeiro culto nagô do Brasil, a meu ver Iyá Adetá, lembrada nas tradições da Casa Branca e do Axé Opô Afonjá. Iyá Adetá é apontada por algumas versões orais como a verdadeira fundadora do primeiro terreiro de Keto do Brasil, a primeira mãe-de-santo do antigo candomblé da Barroquinha; nas demais versões, mais vagas, ela aparece apenas como uma das três fundadoras. Segundo Felix Ayoh’Omidire, Adèta (pronuncia-se Adétá) é o nome de um Exu “que guarda o além da casa, o lado de fora”. O contexto histórico e litúrgico sugere que o Exu de Iyá Adetá era associado ao deus dos caçadores, provavelmente seu protetor quando ele se aventurava pelo grande mundo exterior, “o lado de fora da casa”. Por outro lado, Exu é tido pelas tradições orais de Ketu como um dos seus reis, com o nome de Èsìù Alákétu, conhecido e cultuado na Bahia. Ele, além do mais, é freqüentemente considerado como irmão de Oxóssi e de Ogum, portanto da mesma família de orixás.

Creio que Iyá Adetá possa ter sido a pessoa que ficou responsável pelas netas de Akibiohu após o ataque a Iwoye. Os dados disponíveis sugerem que grupos de mulheres e crianças deixaram a cidade quando da aproximação das tropas daomeanas, possivelmente procurando refúgio na zona montanhosa onde ficam as nascentes do Yewa, e caído em uma emboscada próximo às suas margens. O Exu de Iyá Adetá era o mais apropriado para proteger as meninas em uma partida catastrófica para o perigoso mundo exterior, elas podem ter sido capturadas juntas, atravessado o Atlântico no mesmo navio negreiro e permanecido em contato na cidade da Bahia. Só a ascendência de uma personalidade forte e influente poderia manter em crianças escravizadas durante pelo menos sete, provavelmente nove anos, a fidelidade a seu meio de origem, já que, naquele momento, ainda não havia uma

comunidade nagô significativa na Bahia. Em tese, Iyá Adetá, sacerdotisa pertencente à linhagem Aro, fundou a primeira versão dos candomblés de Keto baianos, um culto quase que doméstico, instalado na sua residência, em uma das artérias principais do bairro da Barroquinha, a Rua da Lama (atual visconde de Itaparica), onde se cultuava Odé, o caçador, e Exu, seu mensageiro.²⁴

Relacionar Iyá Adetá ao Alaketo pressupõe que a memória oral deste último pode ser proveitosamente integrada aos documentos escritos e orais que consegui reunir em vinte e um anos de pesquisas sobre a fundação do candomblé da Barroquinha, considerado o ancestral de todos os demais candomblés de Keto antigos. É verdade que as tradições do Alaketo não admitem essa primazia, não citando na própria história nem o candomblé da Barroquinha nem Iyá Adetá. Porém os dados hoje disponíveis indicam que a fundação dessas duas casas-de-santo foi intimamente relacionada. Um grande número de indícios e coincidências, o contexto histórico e litúrgico sugerem que a implantação inicial na Barroquinha de um culto a Odé, ancestral mítico dos fundadores do reino de Ketu, foi promovida por personalidades da família Aro.

Porém o candomblé da Barroquinha, segundo as tradições orais dos seus principais terreiros descendentes, era uma casa dedicada ao orixá Airá Intile, o que faz pensar no dispositivo de todos os grandes candomblés baianos de Keto: roça dedicada a um orixá, o onilé, o senhor da terra, e barracão dedicado a um outro, o onilê, o senhor da casa. Mas esta primazia de Airá Intile tem uma origem que fica evidentemente exigindo explicação.²⁵

O que, por sua vez, exige um pequeno desvio pela antropologia e pela história da África. A instituição do “senhor da terra” era muito comum em toda a África Ocidental. Durante séculos, os caçadores que

²⁴ Edison Carneiro, *Candomblés da Bahia*, Rio de Janeiro, Edições de Ouro, s/ data, p. 19, 63 e 129; e Renato da Silveira, “Jeje-nagô, iorubá-tapá, aon-Efan, Ijexá: processo de constituição do candomblé da Barroquinha - 1764-1851”, *Cultura Vozes*, Petrópolis, vol. 94, nº 6 (2000), pp. 80-100. Depoimento oral de Felix Ayoh’Omidire, dia 6 de fevereiro de 2004. Sobre Exu como rei de Ketu, ver Verger, *Orixás*, pp. 78-79.

²⁵ Sobre o nome do candomblé da Barroquinha, Verger, *Orixás*, pp. 28-29. Sobre a aliança entre o onilé e o onilê nos candomblés de Keto mais antigos, Costa Lima, *A família-de-santo*, pp. 26-28 e 46.

iam na vanguarda das migrações eram os primeiros ocupantes das novas terras, e portanto considerados seus legítimos senhores. Odé, um dos mais populares deuses dos caçadores na área jeje-nagô, como São Jorge (com quem foi sincretizado), é um herói civilizador, derrota com sua astúcia e destreza a serpente Aricoã, a ferocidade natural, desbrava o mundo selvagem para fazer prosperar a vida em sociedade.²⁶ No caso da terra já estar ocupada, os conquistadores reconheciam os direitos dos primitivos habitantes ao intitular o senhor deles de *onilèl* ou *balèl*, às vezes grafado *baálèl* (*ayi-non* na língua fon), reservando-lhe uma coroa mais modesta chamada *àkòrò*, podendo inclusive o soberano mais recente pagar-lhe um tributo. O “senhor da terra” tanto era um título do chefe local como da primeira divindade tradicionalmente cultuada pela população nativa.²⁷ Isto significa que Odé foi o primeiro orixá cultuado na Barroquinha, recebendo portanto o atributo de senhor da terra da Bahia, o culto de Airá Intile deve ter sido implantado depois, e logo veremos em que circunstâncias ele pode ter ganho preeminência, tornando-se o onilê, o senhor da casa. Iyá Akalá, que foi provavelmente quem assentou entre nós os fundamentos de Airá, pode também ter sido uma das vítimas do ataque à cidade de Iwoye, a segunda iyalorixá vinda daquela cidade. Verger escreveu que, em Ketu, dizem que o culto de Airá veio de Shabé, e, em Shabé, dizem que veio de Ketu, o que faz pensar na zona fronteiriça entre os dois, na cidade mais importante da região naquele período, justamente Iwoye.²⁸

A virada do século XVIII para o XIX foi na Bahia uma época de prosperidade que começaria em 1787, com o aumento da produção açucareira, e se prolongaria até 1821, quando começou a grande crise causada pela guerra de independência. Pode ser assinalado também como

²⁶ Sobre todas as qualidades de Odé, Verger, *Orixás*, p. 112. Sobre Aricoã, ver Olga do Alaketo, “Nação-queto”, comentado por Ordep Serra em *Águas do rei*, Petrópolis/Rio de Janeiro, Vozes/Koinonia, 1995, p. 219.

²⁷ Geoffrey Parrinder, *La religion en Afrique Occidentale illustrée par les croyances et pratiques des Yoruba, des Ewé, des Akan et peuples apparentés*, Paris, Payot, 1950, cap. v; e Verger, *Orixás*, p. 17, 19 e 112.

²⁸ Pierre Verger, *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga Costa dos Escravos, na África*, São Paulo, Edusp, 1999, pp. 326-327: “De qualquer modo teria havido relações em torno de *Aira Igbonan* entre essas duas regiões” (Ketu e Shabé). Igbonan é uma das qualidades de Airá.

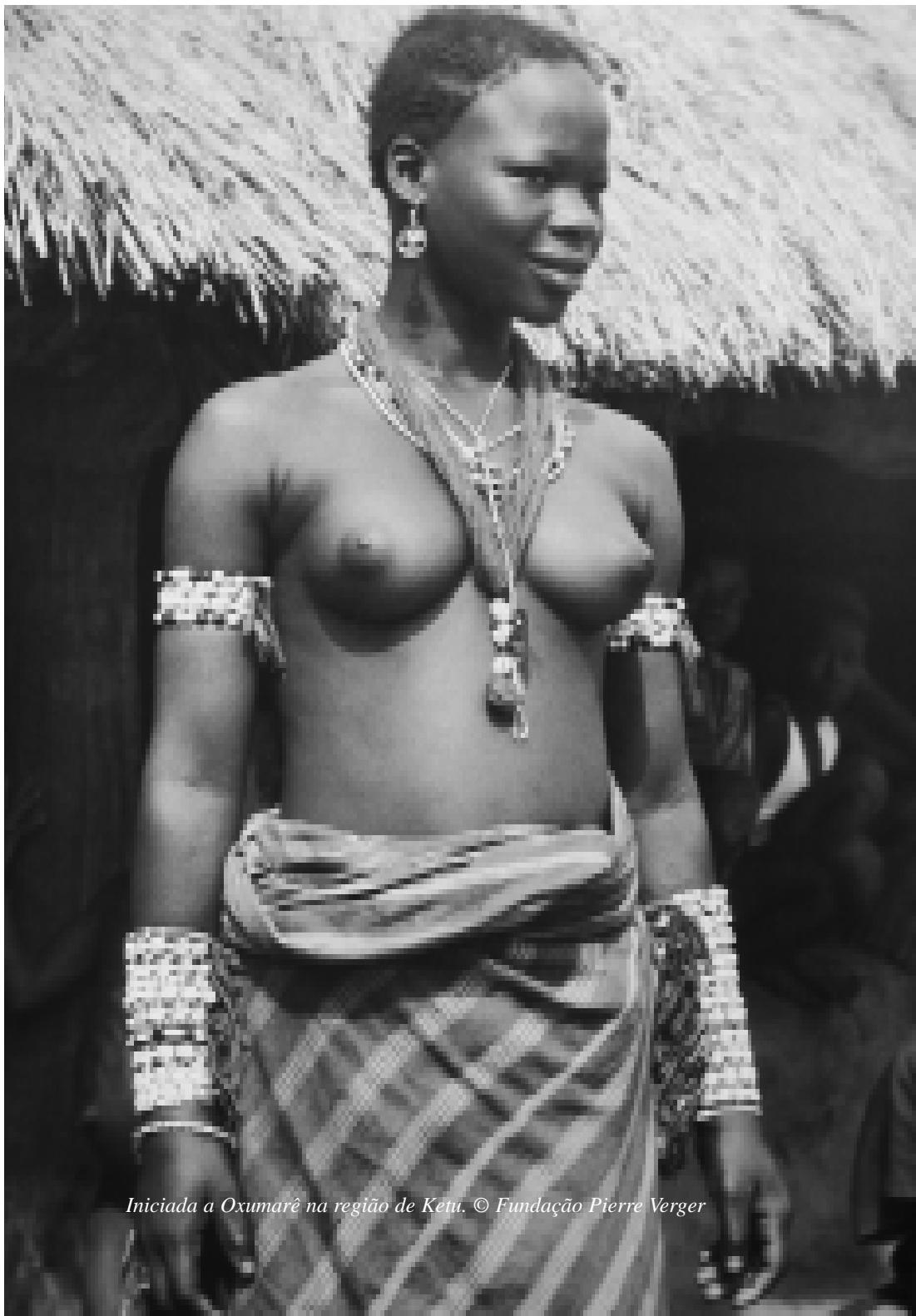
um período de crescimento da população nagô-iorubá baiana. No curso do século XVIII tivemos por aqui alterações demográficas significativas na população escrava e consequentemente liberta, determinadas pelo crescente fluxo de escravos provenientes da Costa da Mina, jejes inicialmente, nagôs e iorubás das demais regiões no século seguinte.²⁹

Essas três décadas de prosperidade são um dos panos-de-fundo dessa história de fundação, nossos personagens integram-se perfeitamente a elas. Otampê Ojarô e Iyá Adetá, se não fosse o importante desempenho histórico que tiveram, teriam sido apenas mais duas escravas que aqui chegaram entre os milhares que, nessa época, os negreiros que faziam o tráfico da Costa da Mina despejaram no porto da cidade da Bahia, uns para produzir riqueza, outros para servir aos beneficiados pela riqueza produzida. O senhor branco, rico, alto e simpático que comprou e alforriou as meninas deve ter sido um comerciante enriquecido com esta prosperidade. Segundo as tradições orais do Alaketo, como ele próprio, tal como Otampê Ojarô, era “filho” de Oxumarê, a serpente/arco-íris, selecionemos algumas das características deste orixá, segundo Verger:

Oxumarê é a mobilidade e a atividade [...] Ele representa também a riqueza, um dos benefícios mais apreciados no mundo dos iorubás [...] É o arquétipo das pessoas que desejam ser ricas; das pessoas pacientes e perseverantes nos seus empreendimentos e que não medem sacrifícios para atingir seus objetivos [...] Com o sucesso tornam-se facilmente orgulhosas e pomposas e gostam de demonstrar sua riqueza recente.

Selecionemos também alguns trechos dos mitos de Oxumarê, conforme Reginaldo Prandi: Oxumarê “não tinha riquezas nem poder”, mas consultou um adivinho que “ensinou-lhe um ritual para tornar-se

²⁹ Vários textos de João José Reis abordam a evolução da demografia étnica africana da Bahia neste período, e podem ser sintetizados pelo capítulo 10 da edição revista e ampliada do seu livro *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*, São Paulo, Companhia das Letras, 2003. Sobre os períodos de prosperidade e crise econômica ver Kátia M. de Queirós Mattoso, *Bahia: a cidade do Salvador e seu mercado no século XIX*, S. Paulo/ Salvador, Hucitec/Secretaria Municipal de Educação e Cultura, 1978, pp. 345 e 349-352.



Iniciada a Oxumarê na região de Ketu. © Fundação Pierre Verger

rico e poderoso”, e ele, depois de várias peripécias, terminou ficando “rico e respeitado”. Além do mais, “Oxumarê era o mais bonito e atraente moço do lugar”, e acabou sendo “coroado rei dos jejes”.³⁰

Temos então, com a devida adaptação, o retrato de um emergente, o homem “alto e simpático” que comprou duas meninas africanas de educação refinada para o serviço doméstico da própria residência de senhor recentemente enriquecido, e certamente para “fazer parada” da própria riqueza, como diria o conde dos Arcos. Mas ele era um homem de bom caráter, como registrou a memória oral, deve ter tratado bem delas, alforriando-as quando se tornaram adultas, tornando-se por isso um aliado dos jeje-nagôs da Bahia, “o rei dos jejes”. Porém o fato historicamente mais significativo neste aspecto da narrativa é que um homem branco passa a ser considerado nas tradições como “filho” de Oxumarê. No quadro tradicional – comenta Verger a respeito da ausência de proselitismo entre os africanos – “como e por que as pessoas poderiam exigir que um estrangeiro participasse do culto, não tendo nenhuma ligação com o ancestral em questão?”³¹ No nosso caso, uma religião originalmente de aldeia, de linhagem, onde o orixá patrono é um antepassado da família, começa a se transformar em uma religião universal, resultado da interpenetração de civilizações em um mundo urbano dinâmico e internacionalizado.

Enquanto isso, na África Ocidental, temos o outro pano de fundo da nossa história: nas quatro primeiras décadas do século XIX deu-se a desintegração do império de Oyó, a mais poderosa estrutura político-militar da área cultural nagô-iorubá. A pressão dos fundamentalistas islâmicos do califado de Sokoto e logo do emirado de Ilorin pelo flanco norte-nordeste-leste, as guerras de retaliação dos baribas (ou borgus) pelo noroeste e a revanche do Daomé pelo oeste, logo acompanhadas por uma sucessão de guerras civis devastadoras, dilaceraram o país, levando como escravos para a Bahia multidões de iorubás de todos os quadrantes. É portanto natural que o aumento da população nagô-iorubá baiana tenha provocado a emergência de uma corrente de pensamento

³⁰ Verger, *Orixás*, pp. 206-207; Reginaldo Prandi, *Mitologia dos orixás*, São Paulo, Companhia das Letras, 2001, pp. 224-229.

³¹ Verger, *Orixás*, p. 20.

favorável a uma implantação mais consistente na Bahia escravista, a qual tornara-se, para muitos, terra menos problemática do que o próprio país natal. No momento em que nossos Aro fizeram a opção pela Bahia, estávamos no início deste processo de desintegração iorubana e em plena era de prosperidade baiana.

Contudo, de 1805 a 1809 tivemos o famigerado conde da Ponte como governador colonial, o qual desencadeou a partir de 1807 uma violenta repressão contra pequenos quilombos e calundus estabelecidos na periferia da cidade, mas também contra os já então corriqueiros divertimentos africanos, e até mesmo contra curandeiras que prestavam seus bons serviços a uma população carente e desassistida, como foi o caso de Mãe Nicássia, célebre curandeira crioula ativa na virada do século XVIII para o XIX. Evidentemente que este clima de perseguição deve ter desencorajado qualquer iniciativa mais ousada de integração da parte dos africanos, estimulando respostas igualmente violentas, como a organização de levantes armados. Neste mesmo ano de 1807, em plena era de prosperidade, começou o ciclo de rebeliões dos escravos e libertos da Bahia, que se prolongaria até 1835.³²

Porém a morte prematura do conde da Ponte em 1809 e o começo do governo reformista e liberal do conde dos Arcos em 1810 abririam novas perspectivas. O conde dos Arcos veio modernizar a Bahia após a transferência da família real portuguesa para o Rio de Janeiro, realizou uma administração dinâmica e empreendedora, conduzindo uma política social de tolerância com as tradições culturais dos africanos. Por cálculo político, é verdade, mas para os jeje-nagôs o importante é que a postura do conde dos Arcos lhes abria um bom espaço para a ação. Em 1811 o conde tornou-se inclusive irmão honorário da irmandade negra do Senhor Bom Jesus dos Martírios — ou seja, tornou-se protetor de uma organização legal que abrigava o grupo jeje-nagô, a mesma que,

³² Sobre o conde da Ponte, ver João José Reis, “Escravos e coiteiros no quilombo do Oitizeiro”, in João José Reis e Flávio dos Santos Gomes (orgs.), *Liberdade por um fio: História dos quilombos no Brasil* (São Paulo, Companhia das Letras, 1996), pp. 333, 341 e 351-369; e *Rebelião escrava no Brasil*, pp. 69-81. Sobre o ciclo de revoltas escravas, idem, caps. 3 e 4 e parte II. Sobre Mãe Nicássia, José Álvares do Amaral, *Resumo cronológico e noticioso da Província da Bahia desde o seu descobrimento em 1.500*, Salvador, Imprensa Official do Estado, 1922, p. 128.

segundo as tradições orais da Casa Branca e suas filiais, acobertou a fundação do candomblé da Barroquinha. E terminou arrastando, com o peso do seu prestígio, uma pequena multidão de pessoas ilustres que também se tornaram irmãos honorários dos Martírios, criando assim uma conjuntura bem mais favorável aos vôos da imaginação.

Conjuntura favorável, mas, é claro, com os limites próprios a uma situação colonial, estruturalmente opressiva e discriminatória: a partir de 1815 o conde dos Arcos foi obrigado a tomar medidas restritivas antiafricanas que iam contra seus princípios políticos, pois contava com a intransigente oposição de um grupo de senhores de engenho do Recôncavo baiano partidário da “linha dura”, os quais pressionaram o governo central denunciando o que consideravam a “brandura” excessiva, e perigosa, do conde governador. De qualquer maneira, a primeira parte do governo do conde dos Arcos foi muito promissora para ousadas iniciativas de reinvenção de tradições e, mesmo na adversidade política, a irmandade dos Martírios (bem como, indiretamente, o grupo de africanos) continuou a contar com sua rede de irmãos honorários poderosos, entre os quais estavam arcebispos, marechais-de-campo, desembargadores, brigadeiros, coronéis, capitães-mores e barões.³³

Não nos esqueçamos que a Barroquinha, desde o final do século XVIII, ia pouco a pouco se tornando um bairro negro predominantemente

³³ Sobre as administrações dos dois condes na Bahia, ver Coronel Ignacio Accioli de Cerqueira e Silva, *Memorias históricas e políticas da província da Bahia*, Salvador, Imprensa Official do Estado, 1925: conde da Ponte, vol. iii, pp. 36-52 (com notas de Braz do Amaral nas pp. 226-233); conde dos Arcos, idem, pp. 53-59 e 63-72 (notas de Braz do Amaral em 235-261). Braz do Amaral, *Recordações Históricas*, Porto, Typographia Económica, 1921, pp. 158-164; Sebastião Pagano, *O conde dos Arcos e a revolução de 1817*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1938. Cf. também L.F. de Tollenare, *Notas dominicais*, Recife, Secretaria de Educação e Cultura/Departamento de Cultura, 1978 (orig. 1817), pp. 229-232. Sobre o conde dos Arcos e outras pessoas ilustres como irmãos honorários da irmandade negra dos Martírios, ver Silva Campos, *Procissões tradicionais da Bahia*, pp.79-80. Cf. também, sobre o conde dos Arcos e as rebeliões escravas de sua época, Reis, *Rebelião escrava no Brasil*, pp. 81-93.Um paper sobre a administração do conde dos Arcos: F. W. O. Morton, “The governorship of the count of Arcos in Bahia, 1810-1818: Enlightened despotism in an age of revolution”, comunicação apresentada ao simpósio *Late Colonial Brazil*, Universidade de Toronto, Canadá, 1986. A oposição entre os dois condes, enquanto representantes dos moderados e dos intransigentes, foi desenvolvida por João José Reis e Renato da Silveira no artigo “Violência e engenho político na Bahia do tempo dos escravos”, *Comunicações do ISEN*, vol. 5, nº 21 (1986), pp. 61-66.

jeje-nagô. A lógica de ocupação espacial dos africanos da Bahia lhes designou, por motivos óbvios, os porões dos sobrados do atual centro histórico, as áreas depreciadas do termo ou as zonas mais remotas do rossio da cidade. Em verdadeiros bairros, como a Quinta das Beatas (hoje Cosme de Farias), ou em pequenos quilombos, como o Candeal, a tendência era a instituição, digamos assim, de pelo menos um culto a uma divindade africana, o qual funcionava como uma espécie de centro comunitário, preenchendo diversas funções sociais, políticas, religiosas, assistenciais e festivas.

Consta que na Barroquinha também residiram alguns “tios” muçulmanos importantes, e que na nossa já conhecida Rua da Lama chegou a funcionar, sem falar no calundu de tia Adetá, uma pequena mesquita, além de um clube islâmico fundado por um irmão e um primo do poeta Luiz Gama.³⁴ Apesar da proximidade quase íntima das instituições centrais, políticas, militares e eclesiásticas do Estado colonial, a Barroquinha tornou-se um reduto jeje-nagô-iorubá, atraindo tanto núcleos de resistência que optaram pela luta armada contra o governo colonial, quanto grupos que colocaram em prática uma consciente e deliberada política de integração social. Todos usando como fachada política, ou frente oficial, a irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios.

Uma documentação que se encontra na Cúria Metropolitana informa que, em 1804, o casal Brígida Maria do Espírito Santo e João Vaz Silva, brancos pertencentes à confraria de Nossa Senhora da Barroquinha, que havia concluído a construção da capela em 1726, encaminhou petição à Cúria, visando colocar à disposição da sua irmandade a renda anual de 20 mil réis, proveniente do arrendamento de “uma sorte de terras livres sita por detrás da capela de N. S. da Barroquinha com sua morada de casas grandes de taipa [...] para [que] se mantenha acesa a lâmpada do Santíssimo Sacramento” no altar de Nossa Senhora da Piedade e

³⁴ Sobre os muçulmanos da Barroquinha, cf. Antonio Monteiro, *Notas sobre negros malês na Bahia*, Salvador, Ianamá, 1987, pp. 45-46, 56, 66 e 86 (livro que deve, no entanto, ser abordado com extrema cautela, pois, apesar de Monteiro ter recolhido as tradições orais dos malês baianos, sua obra comporta muitas imprecisões). Calundu era um termo utilizado sobretudo no século XVIII para designar pequenos cultos de origem africana instalados na periferia das nossas cidades. O termo candomblé, ao que tudo indica, só começou a ser utilizado no início do século XIX.

Sagrada Família, ereto na citada capela.³⁵ Lembremos que o orago, ou seja, a imagem do padroeiro da irmandade de crioulos e africanos, ficava precisamente no altar de Nossa Senhora da Piedade, eram os membros da irmandade negra do Senhor Bom Jesus dos Martírios que zelavam por ele desde 1764, mantendo-o asseado, decorado e aceso.³⁶

Em um segundo documento o juiz Francisco Ribeiro Pessoa aceita a doação do casal proprietário, aparecendo nova descrição do terreno, desta feita indicando a existência de “casa contígua à mesma capela”, além da já citada “morada de casas grandes de taipa”. Em um terceiro documento, datado de 4 de julho de 1807, a doação é finalmente formalizada. Mas o arrendamento pode ter sido contratado informalmente desde 1804, antes da autoridade bater o martelo, pode ter sido até uma sugestão dos próprios jeje-nagôs, que já investiam no altar de N. Senhora da Piedade e viam naquelas terras um espaço natural para sua expansão. O terreno, como se vê pela sua descrição, era um prolongamento do quintal da igreja e certamente próximo, talvez contíguo, à casa de Iyá Adetá. Tanto o terreno quanto o quintal da casa da iyalorixá terminavam em um brejo que ficava no centro da depressão da Barroquinha, tendo para o sul as grandes hortas cercadas do mosteiro de São Bento. Nessa “morada de casas grandes de taipa” pode-se supor que esteja a origem da arquitetura religiosa jeje-nagô baiana, cujos templos são tão diferentes dos seus homônimos africanos.

Vamos agora rever cuidadosamente todas as peças do dossiê, tomando como base as tradições orais, preenchendo os claros com uma articulação de evidências e indícios, com a antropologia dos jeje-nagôs, procurando situar o quadro obtido na conjuntura atlântica da virada do século, para tentar formular uma hipótese coerente, plausível e fundamentada.

³⁵ Agradeço a Luis Nicolau Parés o acesso à sua transcrição deste preciosíssimo documento, que se encontra na caixa 92 do Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador. A ortografia foi atualizada.

³⁶ Silva Campos, *Procissões tradicionais da Bahia*, p. 78, mas este autor refere-se erroneamente ao altar de “Nossa Senhora da Caridade”. No *Inventário de Proteção ao Acervo Cultural. Monumentos do Município de Salvador*, Salvador, IPAC, 1975, vol. 1, p. 81, a imagem é de Nossa Senhora da Piedade, esculpida no século XVIII, de autor desconhecido.

A fundadora do terreiro do Alaketo, Otampê Ojarô, seqüestrada aos nove anos de idade em janeiro de 1789, deve muito provavelmente ter nascido em 1779, deve ter levado nove anos no cativeiro e alforriada com a idade de dezoito primaveras nos ultimíssimos anos do século XVIII, digamos em 1798, voltando em seguida ao reino de Ketu.³⁷ Iyá Adetá deve também ter obtido a alforria nessa época, ficando no Brasil como liberta e fixando residência na Barroquinha, onde fundou, em sua própria casa, um culto a Odé.

Otampê Ojarô casou-se em Ketu, segundo a tradição oral do Alaketo, aos vinte e dois anos, admitamos que em 1801, e deve ter voltado logo em seguida ao Brasil, porque sua primeira filha, Akobiodé, era crioula, já nasceu na Bahia. Sabemos que a cultura africana em geral atribui imenso valor à progenitura e, em situações normais, um casal estabelecido logo tem um filho, o qual representa a consumação do casamento. Este dado indica a provável presença da comitiva da família Aro, encabeçada por Babá Láji, Otampê Ojarô e Obokô Mixôbi, na Bahia, nos primeiríssimos anos do século XIX, digamos por volta de 1802. Otampê Ojarô devia estar portanto, nesta data, residindo na Bahia, grávida de Akobiodé e ritualisticamente preparada para fundar uma casa do culto nagô-vodum.

O foco no início do século XIX parece também ser corroborado pela conhecida certidão de 1858, o mais antigo documento oficial do Alaketo. Este documento não se refere ao arrendamento das terras do Matatu Grande, como muitos crêem, apenas atesta que neste momento o terreno já pertence ao neto de João Porfírio Régis, João Francisco

³⁷ Na entrevista da revista *Planeta*, Dona Olga afirma que Otampê Ojarô foi alforriada aos dezoito anos, na entrevista do CEO, dezesseis, mas este último parece-me uma cifra mais comprometida com a numerologia nagô-iorubá. João José Reis estima, para meados do século XIX, que um escravo teria, em média, que trabalhar nove anos para se alforriar e que um senhor, em pouco mais de três anos, recuperava o capital investido, ao colocar seu escravo no sistema de ganho. Aponta também o exemplo de um escravo alforriado gratuitamente por seu senhor, um padre, após seis anos de trabalho. Um escravo, como se sabe, para trabalhar no ganho, precisaria ter uma formação profissional, o que dificilmente pode ter sido o caso das duas gêmeas que devem, portanto, ter sido empregadas no serviço doméstico, como já sugeriu. Registre-se também que as mulheres escravas eram mais freqüentemente alforriadas do que os homens, por razões que não cabe discutir aqui. Sobre os rendimentos dos escravos e senhores no ganho, cf. Reis, *Rebelião escrava no Brasil*, pp. 352-353 e 399.

Régis, filho primogênito de sua filha Iyá Akobiodé, falecido em 1867, sem especificar contudo se ele é possuidor ou proprietário. Eis aqui, na íntegra, o que reza o documento intitulado “Roça de João Francisco Régis”:

A roça de João Francisco Régis, sítia na Estrada do Matatu, freguesia de Nossa Senhora das Brotas, tem dezesseis braças de frente [... ilegível...] divide-se no nascente com Lucio Casimiro da Fonseca Galvão, no poente com Lucas Ramos e os fundos com a Quinta das Beatas. Bahia, dezenove de junho de mil oitocentos e cinqüenta e oito. João Francisco Régis. E nada mais continham as declarações que me foram transmitidas. Brotas da B^a, 19 de junho de 1858 [assina o “Aligr” Ernesto d’Alves Valle].³⁸

Por outro lado, Vansina, no seu já citado texto sobre a tradição oral, baseado em consistentes estudos estatísticos, sugere que a média das gerações dinásticas africanas varia entre vinte e seis e trinta e dois anos, mas alerta que esta cronologia absoluta não deixa de ter seus perigos, devendo o pesquisador levar em consideração as enormes variantes que podem ocorrer. Ora, a genealogia da “dinastia” do terreiro do Alaketo, bem estabelecida pela tradição oral e corroborada por alguns documentos cartoriais (ver diagrama genealógico anexo), aponta vinte e cinco anos por geração (oito gerações em dois séculos), indicando ademais a média de quarenta anos para o mandato das suas cinco iyalorixás. Se, em 1858, o terreno pertencia ao neto do casal que inicialmente o obteve, tudo aponta para a concomitante obtenção das terras da Barroquinha e do Matatu Grande, por volta de 1807, 1808.³⁹

Em 1804, quando o arrendamento do terreno da Barroquinha veio à baila, o violento governo do conde da Ponte ainda não havia começado, a ocasião parecia portanto propícia. Reinava na cidade da Bahia uma situação de relativa acomodação política, implantada desde meados do século XVII, quando do início da dinastia de Bragança e o fim das invasões holandesas, que não chegou a ser seriamente abalada pela

³⁸ Luis Nicolau Parés, que colaborou na pesquisa da documentação do Alaketo, encontrou no Arquivo Público do Estado da Bahia o testamento de João Francisco Régis, datado de 3 de abril de 1857, aberto em 26 de setembro de 1867, por ocasião do início do inventário.

³⁹ Olga do Alaketo já dirige sua casa há cinqüenta e seis anos.

política centralizadora do Marquês de Pombal. A repressão antiafricana desencadeada pelo conde da Ponte visou a destruição dos pequenos centros de autonomia, os “arraiais” dos documentos da época, que cercavam o núcleo central da cidade, muitos deles integrados à vida cotidiana e econômica da capital e do seu Recôncavo.

A política repressiva começou em fins de março de 1807,⁴⁰ mesmo ano em que se concluiu o processo a respeito da doação da renda do terreno da Barroquinha, porém a possibilidade oficial de arrendamento para o fim previsto só se deu posteriormente, a 4 de julho. Ou seja, se até o início de 1807 o arrendamento das terras da Barroquinha ainda parecia ser uma boa iniciativa, a partir de março as casas de culto africano passaram a ser especialmente visadas pela polícia do governador e a Barroquinha era muito próxima, poderia sofrer uma agressão a qualquer momento. Desde este momento a conjuntura, por conseguinte, causava preocupação e inspirava prudência entre os africanos da Bahia.

Quando, entre 1807 e 1808, os dois terrenos devem ter sido arrendados, o clima era de tensão na comunidade africana da Bahia. Babá Láji e Iyá Otampê Ojarô, nesta conjuntura, estavam decididos, primeiro, a obter um terreno distante do centro da cidade, e, segundo, a fundar um templo consagrado a Oxumarê, não a Airá Intile ou um outro orixá qualquer. Em resumo, este conjunto de dados aponta para três focos de divergências potenciais no seio da comunidade jeje-nagô da Bahia: o local do novo culto, seu regente e sua hierarquia.

Sobre o primeiro foco da tensão, é preciso considerar que só com a aquisição de um terreno o culto inicialmente implantado por Iyá Adetá poderia deixar de ser doméstico, permitindo uma maior participação da crescente comunidade jeje-nagô. A possibilidade de dispor de um terreno é portanto um momento importantíssimo no processo de constituição, um salto no crescimento do culto organizado aos orixás em terras brasileiras.

Lembremos que o bairro da Barroquinha era uma depressão no centro de três colinas, naquela época composta na sua maior parte por terras devolutas, as ruas que vinham da cidade tornavam-se veredas no

⁴⁰ Reis, “Escravos e coiteiros”, p. 334.

meio do mato, o brejo ali existente, do qual tanto se queixou o minucioso (e preconceituoso) Vilhena, desvalorizava toda a área:

Um grande brejal, ou pântano, o qual [...] nasce no fundo da cerca do mosteiro dos beneditinos [...] É este cheio de milhares de sevandijas, e répteis, como cobras, e sapos peçonhentíssimos, e imundícies a monte; além de que no verão ficam por muitas partes charcos profundos, cuja água apodrece com o calor, e todo ele evapora eflúvios, que infeccionam a cidade, motivando sezões, e febres mortais; além de outras enfermidades, em que a Bahia pouco cede hoje às povoações que temos em África.⁴¹

Além do mais, afora os residentes nas ruas periféricas, não havia outro proprietário no local, de modo que, mesmo um pequeno quintal de casa modesta poderia tornar-se bem grande, pelo usufruto de uma área depreciada. O arrendamento do terreno iria certamente atribuir aos jejenagôs um pequeno território bem próximo do centro da cidade, posição privilegiada numa estratégia de integração.

Mas a proximidade do centro também contava com desvantagens. É provável que os membros da família Régis tenham discordado da opção pela Barroquinha por causa da proximidade do mosteiro de São Bento, do palácio dos governadores e do solar do Berquó, o qual era, na virada do século XVIII para o XIX, residência de um dos desembargadores do Tribunal da Relação. Esta promiscuidade com algumas das instituições centrais do Estado e com a moradia de um dos poderosos da Bahia colonial pode tê-los levado a procurar uma alternativa mais segura, em um momento de violência antiafricana. Mas creio que, como já sugeriu, os partidários da instalação no centro tinham um objetivo deliberado, ou seja, integrar-se paulatinamente ao ciclo de fes-

⁴¹ Luís dos Santos Vilhena, *A Bahia no século XVIII*, Salvador, Editora Itapuã, 1969 (orig. 1798-1799), vol. 1, pp. 162-163. O pântano da Barroquinha foi aterrado e toda a área urbanizada na década de 1850. Cf. Íris Silva Salles do Nascimento, “O espaço do terreiro e o espaço da cidade: Cultura negra e estruturação do espaço de Salvador nos séculos XIX e XX” (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, 1989), pp. 47-49 e 62; e Pedro de Almeida Vasconcelos, *Salvador: transformações e permanências (1549-1999)*, Ilhéus, Editus, 2002, pp. 245, 249. É oportuno lembrar que répteis eram animais sagrados nas religiões tradicionais africanas, o próprio Oxumarê podia aparecer sob forma de serpente.

tas oficiais da cidade, institucionalizar uma organização africana de maior porte, uma vez que a irmandade do Senhor dos Martírios já tinha seu lugar socialmente reconhecido. Até então, todos os calundus coloniais tinham procurado instalar-se em áreas distantes, nas matas e chácaras que cercavam a cidade, temendo a repressão. Os jeje-nagôs que optaram pela Barroquinha mudaram bruscamente de estratégia, pretendendo certamente tornar seu culto africano, com o tempo, visível, socialmente aceito.

Há na tradição oral do Alaketo uma dupla hesitação a respeito do terreno onde foi fundado o terreiro: ele teria sido arrendado ou comprado, por seis ou três patacas? Sabemos que em 1858 o terreno do Matatu Grande já havia sido integrado ao patrimônio da família Régis, mas creio que ele deve ter sido inicialmente arrendado, até mesmo seis patacas seria uma soma pequena, insuficiente para comprá-lo. A pataca era uma moeda de prata, valia 320 réis. Seis patacas anuais (que me parece mais coerente com os preços da época) não chegavam a dois mil réis. Comparando com os vinte mil réis anuais cobrados pelo arrendamento do terreno da Barroquinha, o terreno do Matatu parece ter sido bem barato. O levantamento feito por Márcia Santana, coordenadora do projeto de tombamento do IPHAN, constata que a área arrendada não era muito grande, mas a área efetivamente ocupada foi bem maior, o que pode explicar, ao lado da falta de benfeitorias e da distância do centro da cidade, a pequena soma exigida no ato do arrendamento.⁴²

Além da distância do centro urbano, uma outra vantagem da Estrada do Matatu Grande era a concentração de africanos e casas de candomblé pelas suas cercanias. Segundo a documentação antiga do Alaketo, o terreno, pelos fundos, limitava-se com a Quinta das Beatas, reduto de casas de culto angolanas e congolesas de implantação mais antiga. Segundo as tradições orais, existia na Quinta das Beatas um cemitério angolano onde se realizava o culto de Tempo Kiamuilo, e, ao

⁴² Como termo de comparação, entre 1805 e 1811, um escravo adulto do sexo masculino custava de cento e cinquenta a cento e setenta e cinco mil réis, devendo-se considerar que este preço podia ser bem mais elevado se o escravo fosse profissionalmente qualificado. Kátia de Queirós Mattoso, *Ser escravo no Brasil*, São Paulo, Brasiliense, 1988, pp. 77-96, sobre a evolução no preço dos escravos, com tabela de moedas brasileiras e portuguesas da era escravista na p. 253.

longo do século XIX, os tapás e nagô-iorubás foram se instalando pelas vizinhanças, com destaque para os cultos de Orixá Okô e dos ancestrais Babá Gunukô e sua esposa Abakô Laí, no local onde hoje se encontra a Avenida Bonocô. O terreiro do Alaketo deve ter sido o primeiro candomblé nagô a instalar-se na região.⁴³

Mas a aquisição de um terreno coloca não só a questão da escolha do seu local, leva-nos ao segundo foco de tensões: a divisão espaço-da-casa/espaço-do-mato ensejava a aliança de dois patronos, o onilé e o onilê, Odé e Airá Intile ou Oxumarê. Ninguém discordava de que Odé era o onilé da Bahia, mas não deve ter havido acordo sobre quem deveria ser o onilê.

Como já comentei, Iyá Akalá pode ter vindo de Iwoye na mesma leva que Iyá Adetá, ou pode ter chegado um pouco depois; visto que foi ela quem provavelmente trouxe os fundamentos de Airá, este orixá pode portanto ter chegado ao mesmo tempo que Odé, ficando em um segundo plano devido ao prestígio do regente da linhagem Aro, mas, mesmo assim, assentado no quintal de Iyá Adetá ou nas suas cercanias; ou pode ter chegado depois, ficando no segundo lugar pelo princípio da senioridade. Quando do arrendamento oficial do terreno da Barroquinha, a “morada de casas grandes de taipa” deve ter passado a abrigar o culto, tornando-se um ilê. Para os adeptos de Airá Intile, ele era o legítimo senhor da casa, o candidato natural a receber o título de onilê. Mas Otampê Ojarô estava não só determinada como preparada para ser a iyalorixá deste novo terreiro, os anos passados em Ketu devem ter sido investidos justamente na sua formação; ela deve ter sido seqüestrada já com um princípio de iniciação (que começava aos sete anos no país nagô), continuando-a na Bahia com Iyá Adetá, e aprofundado-a quando da volta à África; deve ter inclusive trazido consigo os fundamentos de Oxumarê, além dos procedimentos necessários à sua evocação, certos

⁴³ Sobre a Quinta das Beatas, depoimento oral em 14 de maio de 1988 de Mãe Angelina Santana, Cassindé, já falecida; e Waldomiro Ferreira, nascido na Ladeira do Bonocô, filho da famosa mãe-de-santo Dorotéia de Angola. Waldomiro, também já falecido, era colaborador de Cecília Moreira, iniciada no Ilê Maroketo e pesquisadora da Faculdade de Ciências Humanas da UFBa, a qual gravou uma entrevista com um importante depoimento seu. Cecília teve a gentileza de me emprestar a citada fita, de onde obtive as mais consistentes informações sobre a Quinta das Beatas.

ingredientes vegetais, animais e minerais sem os quais a fundação do seu culto não seria possível. Desacordo, portanto, em perspectiva.

Porém este segundo foco de divergências está organicamente ligado ao terceiro, a escolha da iyalorixá do novo terreiro. A escolha de um onilê implicaria imediatamente a ascensão da zeladora do seu culto a uma posição de destaque, mas só o falecimento de Iyá Adetá poderia colocar na ordem do dia a questão sucessória, ou seja, a ascensão da iyalorixá do onilê à primeira posição da hierarquia. A estrutura das cisões que ocorreram nos terreiros baianos de Keto, quando da fundação do Ilê Axé Iyá Omi Iyamassê, mais conhecido como terreiro do Gantois, e do Ilê Axé Opô Afonjá, sugere o que poderia ter acontecido naquela época na Barroquinha: quando do falecimento da iyalorixá em função, duas candidatas apresentam-se para a sucessão. O oráculo de Ifá decide por uma delas, e a preterida retira-se com sua família e seus aliados para fundar uma nova casa. Creio mesmo que esta primeira cisão pode ter oferecido o modelo para as seguintes.⁴⁴

Neste particular, outra questão extremamente importante é o fato de Otampê Ojarô ter sido consagrada iyalorixá ainda muito jovem, na faixa dos vinte anos, esta deve ter sido uma poderosa fonte de divergências, pois, tradicionalmente, só mulheres de uma certa idade poderiam chegar a tal ascendência. Contudo, muitos jeje-nagôs não viviam mais naquele clima de estabilidade que propiciava as longas formações, o momento era de crise grave e exigia mais agilidade. De qualquer maneira, esta primeira iyalorixá jovem acabou constituindo um precedente na Bahia, abrindo espaço para outras jovens iyalorixás nos terreiros de Keto, como Mãe Menininha do Gantois, iyalorixá aos vinte e oito anos, e a própria Olga do Alaketo, que assumiu a direção de sua casa aos vinte e três anos de idade.⁴⁵

Na Barroquinha, 1812 foi um ano de grandes empreendimentos. Em 12 de agosto deste ano, após solicitação dos mesários da irmandade

⁴⁴ A data de fundação do Gantois é controvérida, mas tal fato deve ter acontecido na década de 1860, enquanto que a do Axé Opô Afonjá é conhecida, 1910. A hipótese com que trabalho concentra os três focos de tensão no mesmo momento, mas é evidente que os Aro podem ter se retirado para o Matatu antes da questão sucessória ter sido declarada, ou seja, nada impede que a questão do arrendamento tenha precipitado os acontecimentos.

⁴⁵ Sobre Mãe Menininha, Schuma Schumaher e Érico Vital Brazil (orgs.), *Dicionário de mulheres do Brasil: De 1500 até a atualidade*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2000, p. 354.

do Senhor Bom Jesus dos Martírios, o Conselho da Câmara de Vereadores, depois da vistoria dos seus “medidores”, autorizou a construção de um salão nobre contíguo à igreja, “no terreno devoluto que lhe servia de quintal”.⁴⁶ Podemos supor que, neste momento de obras, a “morada de casas grandes de taipa” deve ter sofrido reformas e adaptações, e deve ter sido construído o subterrâneo que abrigava os pejis da casa de Airá, ao qual, segundo as tradições da Casa Branca, tinha-se acesso disfarçado pelo tronco de uma árvore oca.

Ao mesmo tempo, semelhante dinamismo empreendedor animava a estrada do Matatu Grande. Distantes do centro, os membros da família Régis tomaram posse de um terreno fértil, com três fontes de águas límpidas, onde plantaram fundamentos trazidos da África, transformando-o em um terreiro de Oxóssi; aí plantaram algumas árvores sagradas, dois pés de biriba que já “morreram de velho”, entre os quais foi assentado Obá Unlu, “o primeiro Oxóssi”, antigo rei-caçador divinizado; plantaram também um iroko (gameleira branca), do qual nasceu um outro, que hoje, gigantesco, domina a região; plantaram hortas e árvores frutíferas de várias espécies, preparando-se para viver sem privações. No centro do terreiro construíram um barracão de taipa, “com trinta e oito palmos de frente”, o ilê Maroiá Láji, templo dedicado a Oxumarê, além de outras edificações menores para o funcionamento do novo culto.⁴⁷

Tudo indica portanto que o final do governo do conde da Ponte foi o momento do desfecho da cisão, e o início do governo do conde dos Arcos o momento de colocação das bases de duas distintas trajetórias

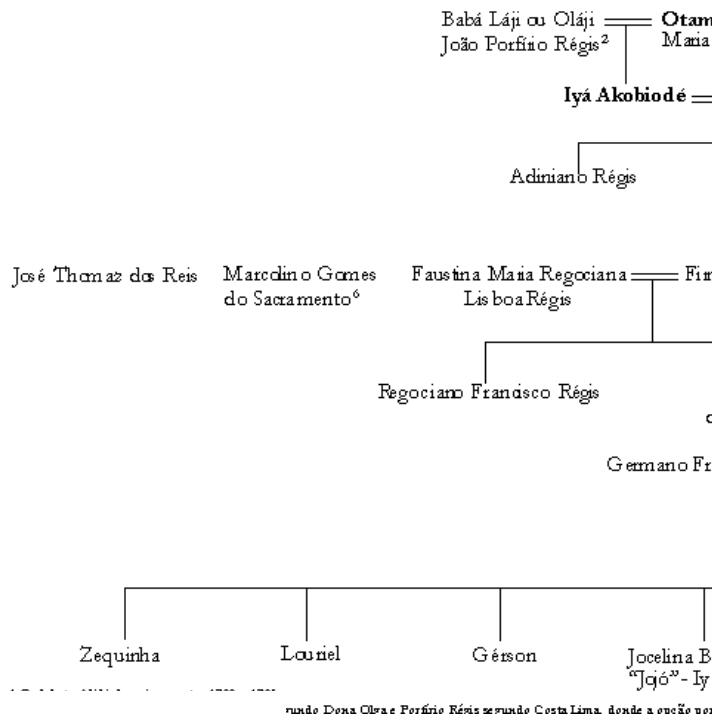
⁴⁶ Carlos Ott, “A igreja da Barroquinha”, in *Anais do Arquivo Público do Estado da Bahia*, Salvador, v. 45, 1981, p. 245 e 252, nota 7.

⁴⁷ Sobre as edificações do Matatu, uma petição de 26 de novembro de 1956, existente no arquivo do Alaketo, endereçada ao diretor de Arquivo Público do Estado da Bahia e assinada por Olga Francisca Régis, recebe resposta da funcionária Carmem Pinto Barreto, a qual cita um documento de 16 de dezembro de 1868, onde se encontra uma descrição dos bens, entre eles o sítio do Matatu e alguns imóveis. A memória oral perdeu o sentido da expressão Ilê Maroiá Láji, cheia de sugestões. Dona Olga afirma que Maroiá é o Oxumarê de Otampê Ojarô e defende com convicção que Marô nada tem a ver com Arô, tratando-se de uma coincidência. Mesmo assim, desconfio que Maroiá associa Maro (Marô) a Iyá. Felix Ayoh’Omidire, consultado a respeito, concorda, e lembra que Maro era uma aldeia próxima de Ilê-Ketu cujo *balèl* participava do conselho de ministros do reino. Pode ser que Babá Láji tenha sido um chefe desta cidade, eventualmente também atacada pelos daomeanos. Neste caso, Ilê Maroiá Láji pode significar “a casa marô da senhora Láji”.

para os dois terreiros de Keto mais antigos da Bahia. Desde esta primeira cisão, o Alaketo permaneceu um candomblé do povo de Ketu, mais precisamente, da linhagem Aro e seus aliados, ou, melhor ainda, da família Régis “pela parte do Brasil”, enquanto que, na Barroquinha, começava um processo de abertura com grandes desdobramentos posteriores, onde jejes e ketus se associariam a outros subgrupos étnicos provenientes de várias áreas do território nagô-iorubá, entre outros, os oyós, ijexás, egbás, ijebus, efans, que começaram a chegar à Bahia em grande número, a partir da década de 1820, trazendo novas tradições litúrgicas que se incorporariam às tradições baianas.

Na década de 1830 haveria na Barroquinha uma grande reestruturação, que associaria sacerdócios e divindades diversas em um só corpo político-religioso, sob a direção de Iyá Nassô, autoridade do primeiro escalão do declinante império de Oyó. E na década de 1850, época de predomínio na Bahia do grupo político do intolerante Visconde de São Lourenço, os nagôs seriam expulsos da Barroquinha quando da sua urbanização, sendo o candomblé invadido e profanado, instalando-se alguns anos depois no Engenho Velho da Federação, onde até hoje se encontra. Enquanto isso o Alaketo, desde a década de 1810, já havia encontrado seu lugar na estrada do Matatu Grande, onde se estabeleceu para durar séculos.⁴⁸

⁴⁸ A história do candomblé da Barroquinha foi contada no já citado artigo de minha autoria “Jeje-nagô, iorubá-tapá, aon Efan, ijexá”, e será contada com mais detalhes no livro *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto 1764-1851*, em vias de conclusão.



¹ O alaketu Akibiohu reinou entre 1780 e 1795.

² O nome cristão de Babá Láji era João Régis segundo Dona Olga e Porfírio Régis segundo Costa Lima, donde a opção por João Porfírio Régis.

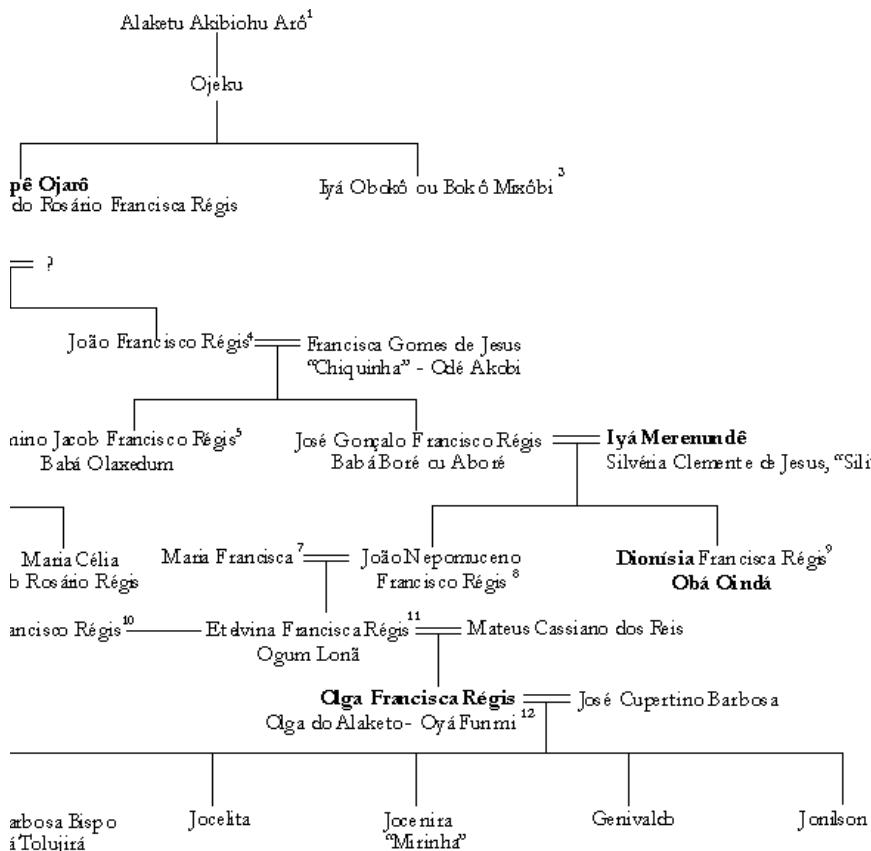
³ Iyá Otampê Ojarô e Iyá Obokô Mixôbi nasceram c. 1779. Iyá Akobiodé nasceu c. 1802. Os nomes das iyálorixás da casa estão em negrito.

⁴ Chamado de João Régis Filho na entrevista de Olga da Planeta, faleceu em 1867; seu testamento é de 3 de abril de 1857, o inventário de 1867; a abertura do testamento deu-se em 26 de setembro de 1867. Adiniano Régis, segundo a memória oral, “morreu cedo”.

⁵ Babá Olaxedum (segundo Olga e Júlio Braga, Babá Dodô segundo Costa Lima) era funileiro de profissão. Sua esposa Faustina Maria faleceu em 1º de novembro de 1872, com inventário em 1873.

⁶ Marcolino e José Thomaz eram sobrinhos de João Francisco Régis e estão entre seus herdeiros.

⁷ Maria Francisca era avó de Dona Olga, neta de Gregório Maquende, conhecido pai-de-santo de Angola; era irmã-de-santo de Madalena, a qual era filha de Marcelina Obatossi, quarta iyálorixá da Casa Branca.



Fontes bibliográficas (dados e comentários na bibliografia que concernem ao ato de nascimento)

⁸ João Nepomuceno aparece na entrevista da Planeta como “João Régis Neto”, foi batizado em 27 de julho de 1873.

⁹ Satiápolis em 27 de junho de 1873.

Dionísia Obá Oindá tem seu atestado de óbito datado de 5 de dezembro de 1953; este texto registra sua idade ao falecer, 110 anos, ou seja, ela teria nascido em 1843, mas isto é praticamente impossível, pois esta é a época do nascimento de sua mãe, Iyá Merenundê. Uma boa referência é a data de batismo de seu irmão, João Nepomuceno, como vimos, 1873. Ela deve ter nascido por volta de 1863, esta data está mais de acordo com o contexto.

¹⁰ Tio de Olga, meio irmão de sua mãe Etelvina, filho de um segundo casamento de João Nepomuceno

¹¹ Etelvina, Iyá kekeré do Alaketo, era sobrinha de Dionísia e mãe de Olga. Nasceu c. 1903 e casou-se com a idade de 21 anos.

¹² Olga era sobrinha-neta de Dionísia e sua filha-de-santo, nasceu em 9 de setembro de 1925 e assumiu a direção da casa em 1948.

1923 e assumiu a direção da casa em 1940.

Fontes bibliográficas

(dados completos na bibliografia que consta nas notas de pé de página).

- RÉGIS, Olga Francisca. “Nação-queto”.
COSTA LIMA, Vivaldo. A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia, p. 197.
----“Nações-de-candomblé”, pp. 24-26.
BRAGA, Júlio, “Notícia sobre o terreiro do Alaketo”.
MACHADO, Luís Toledo; XIDIÉ, Osvaldo, “Olga do Alaketo”.

Fontes primárias

Doc. não identificado constando apenas o nº de página (32), atestando que João Francisco Régis, em 1858, é proprietário da roça do Alaketo, assinado pelo “Aligt” ou “Aligr” Ernesto d’Alves Valle.

Certidão de batismo de João Nepomuceno Francisco Régis em 1873, na freguesia de Santana, documento de 1938 atestado conforme original por Raimundo Nonato da Silva, tabelião do Primeiro Ofício de Notas.

Certidão do Tabelionato do Primeiro Ofício de Notas do inventário de João Francisco Régis de 1867; manuscrito de 1956 depositado no Arquivo Público do Estado da Bahia; com outro documento idêntico, datado de 1964.

Certidão de óbito de Dionísia, falecida em 5 de dezembro de 1953; Cartório do Registro Civil de Pessoas Naturais do Subdistrito de Brotas, sob nº 7091, Livro do Registro de Óbitos, nº 34, fl. 13..

Depoimentos orais

Olga do Alaketo, Jocelina Barbosa Bispo, “Jojó” e José Francisco Barbosa, “Zequinha”, dias 7 de novembro de 2003 e 5 de fevereiro de 2004.