



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA E MUSEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA



FERNANDO BATISTA DOS SANTOS

IGI OṢÈ NO REINO DE OBARÀYÍ:
UMA ETNOGRAFIA ACERCA DA PRESENÇA DO BAOBÁ NO
ILÊ AXÉ OPÔ AGANJU, BAHIA

ORIENTADOR: Prof. Dr. Edwin Boudewijn Reesink
COORIENTADORA: Profa. Dra. Mísia Lins Vieira Reesink

RECIFE

2016

FERNANDO BATISTA DOS SANTOS

***IGI OȘÈ NO REINO DE OBARÀYÍ:
UMA ETNOGRAFIA ACERCA DA PRESENÇA DO BAOBÁ NO
ILÊ AXÉ OPÔ AGANJU, BAHIA***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Antropologia. **Área de concentração:** Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Edwin Boudewijn Reesink.

Coorientadora: Profa. Dra. Mísia Lins Vieira Reesink.

RECIFE

2016

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria Janeide Pereira da Silva, CRB-4 1262

S237i Santos, Fernando Batista dos.
Igi Osè no reino de Obaràyí : uma etnografia acerca da presença do
baobá no Ilê Axé Opô Aganju, Bahia / Fernando Batista dos Santos. – 2016.
282 f. : il. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Edwin Boudewijn Reesink.

Coorientadora: Profª. Drª. Mísia Lins Vieira Reesink.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco,
CFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Recife, 2016.

Inclui referências, apêndices e anexos.

1. Antropologia. 2. Candomblé. 3. Baobá. 4. Ilê Axé Opô Aganju. 5.
África soteropolitana. I. Reesink, Edwin Boudewijn (Orientador). II. Reesink,
Mísia Lins Vieira (Coorientadora). III. Título.

301 CDD (22.ed.)

UFPE (BCFCH2016-100)

FERNANDO BATISTA DOS SANTOS

***IGI OȘÈ NO REINO DE OBARÀYÍ:
UMA ETNOGRAFIA ACERCA DA PRESENÇA DO BAOBÁ NO
ILÊ AXÉ OPÔ AGANJU, BAHIA***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Antropologia.

Aprovada por unanimidade em: 24 de agosto de 2016.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Edwin Boudewijn Reesink (Orientador)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFPE

Prof. Dr. Alex Giuliano Vailati (Examinador Titular interno)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFPE

Prof. Dr. Luís Nicolau Parés (Examinador Titular externo)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFBA

Prof.^a Dr.^a Miriam Cristina Marcilio Rabelo (Examinadora Titular externa)
Programa de Pós-Graduação em Sociologia – UFBA

*Às árvores da minha infância,
minhas “plantas mentoras” (Wandersee & Schussler, 2001),
que de mim nunca se desenraizaram,
livrando-me da “cegueira botânica” que acomete tanta gente grande.*

Elos¹

Nos agradecimentos pela elaboração daquele que é considerado um dos cadernos de fundamento da Antropologia – *Argonautas do Pacífico Ocidental*: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné, Melanésia, Bronislaw Malinowski (1978) já nos apresenta uma das características da etnografia, a qual, “por sua própria natureza, exige que o pesquisador dependa da assistência e auxílio de outros”, muito mais frequentemente que a outros ramos científicos, complementa o polonês. “Outros” esperados, mas tantos outros inesperados, descortinados para nós no (e pelo) campo. E são esses encontros que revelam que “as coisas não são bonitas por si próprias, mas pelo que encontram e percebem”, como certa vez escreveu Gal Costa².

A etnografia revela-se, assim, um grande xirê, para o qual os vários atores (pessoas, objetos, cânticos, danças) assumem imprescindibilidade. Uma *Iyalorixá* (ou uma *Mameto* ou uma *Donê*) só ou um *Babalorixá* (ou um *Tata de Inquice* ou um *Dotê*) só não faz Candomblé. Do mesmo modo, um etnógrafo só não faz etnografia, mesmo que o olhar, ouvir e escrever lhe caibam exclusivamente à primeira reflexão. Mas o que seria do olhar se não houver cenas e cenários? O que seria do ouvir se não houver falas, inclusive as que se dão em plano não verbal? E o que escrever se não houver o olhar e o ouvir? Assim, àqueles e àquelas que me ajudaram a construir o meu ser e estar em toda essa história, solidificados em minha memória.

A *Martha Rosa Figueira Queiroz*, que não à toa traz árvore – a mais emblemática do Candomblé – no sobrenome, por principiari toda essa história e, consequentemente, ser elo entre mim e tod@s @s que passo a invocar.

A *Inaldete Pinheiro de Andrade*, um dos nomes e sobrenomes dos baobás pernambucanos, que, segundo a militante negra pernambucana Fátima Oliveira, é a materialização icônica de tudo isso:

[illegible]

¹ Retiro esse termo do subtítulo da primeira versão desta dissertação: ***Igi Oṣẹ no reino de Obaràyí***: o Baobá como elo entre ancestralidade e memória no *Ilê Axé Opô Aganju*, BA, em que a figura da árvore se confunde com a do próprio Obá (*Obaràyí*) como elos entre duas categorias que fortemente se retroalimentam no âmbito do Candomblé baiano. Para mim, a árvore tem se revelado sólido elo mediante o qual toda uma rede de afeto e solidariedade tem se constituído.

² No Programa do show Gal Plural – Tour 90/91

A *Denise Maria Botelho*, pelas primeiras e últimas observações, por me prover das palavras adequadas.

A *Cláudia Regina Muniz Barreto*, personificação do acolhimento, por fortalecer meus vínculos com a Bahia. Sem ela não chegaríamos – eu e os baobás – aonde ali chegamos.

A *Beatriz Muniz Barreto*, por despertar em mim o amor.

A *John Harvey Rashford*, pelas primeiras sementes de baobá.

A *Hernandes Santos Souza*, do *Ilê Axé Opô Afonjá*, pela disponibilidade, por me levar aonde não chegaria sozinho.

A *Valmir Christiano de Mattos Filho*, **Valmirzinho**, do *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* (Terreiro da Casa Branca) voz e mãos potencializadoras do axé, pelos abraços bem dados.

A *Gersonice Ekedý Sinha de Azevedo Brandão*, e a **Mãe Cici** – *Nancy Souza e Silva*, dois bons motivos para amar a Bahia e adorar o Candomblé. Evidências de que “partilhar é evoluir”. Pela acolhida e por me fazerem entender exatamente o que é axé.

A *Dadá Jaques*, meu elo entre o ayê e o Reino de *Obaràyí*, olhos e ouvidos de Aganju, mobá desbravador de memórias do Axé. Um dos nomes e sobrenomes que naquela Terra o baobá passa a adotar.

A **Obaràyí** – *Balbino Daniel de Paula*, um grande obá, obelisco da identidade afro-baiana. Pelos acessos permitidos, pelas palavras ditas, pelas bênçãos concedidas.

A *Ekedý Rita de Cássia de Oyá*, *Ebomi Vivaldina Costa de Nanã* e ao *Ogã Deco de Logunedé*, elas e ele do *Ilê Axé Opô Aganju*, pela atenção e tempo a mim dispensados.

Aos erês da Creche Casulo Vovó Ana, em especial, *Caio Santos Martins*, *Leonardo Levy D. Rodrigues*, *Luis Paulo da C. Rocha*, *Leo Victor* e as gêmeas *Maiane Maia Souza* e *Mailane Maia Souza*, por conferir dinamismo ao meu trabalho de campo. Que o tempo propicie a exacerbação de suas belezas e baianidade!

A **Cida de Nanã Nantejuá** do *Ilê Axé Opô Afonjá*, beleza gerada pela ancestralidade baiana, pela atenção a mim dispensada, via *whatsApp* e pessoalmente, pela receptividade e pelos sorrisos.

Ao *Tata Laércio Messias do Sacramento* e a *Kiazala*, do Terreiro de Jauá, por me mostrarem a grandeza do panteão angolano.

A *Gildália Anjos Santos* e *Luedji Anjos Santos*, mãe e filha, anfitriãs dos meus primeiros tempos soteropolitanos, pela atenção e receptividade que me dedicam ao longo dos últimos dezesseis anos.

A *Edson dos Santos (Pai Edinho)*, *in memoriam*; *Antônio Roberval França Barbosa (Pai Robinho)*, à *ekedy Maria Helena dos Santos Barbosa* e ao axogum *Domingos de Mello*

Albuquerque e toda a família do *Ilê Axé Alabaxé*, pelas portas sempre abertas, incluindo as famílias que descendem do templo maragogipano: *Ilê Alaxé D'Ogum*, em Maragogipe, em especial à Iyalorixá Rosete Fernandes dos Santos; e *Ilê Axé Jilewa*, em Fazenda Coutos 3, Salvador, em especial ao Babalorixá Geraldo Luís Borges Mendes (Pai Famo).

A *Márcia Maria Ferreira de Brito Lima*, do *Ilê Axé Ewa Olodumare*, que dignifica o ser mãe e filha no Candomblé, pelos acessos consentidos.

A *Joçanan Dantas da Silva*, o “trazido por Exu sob as bênçãos de Oxum”, pelo baobá propagado, pelos livros comprados (e outros negados), pelas canções compartilhadas, pela trilha construída.

Ao babalorixá *Carlos de Araújo Pinho*, do *Ilê Oxê Obá*, *in memoriam*, cuja partida ocorreu nos últimos dias de elaboração desta dissertação, a quem eu devo as palavras motivadoramente inesquecíveis a mim dirigidas em abril de 2012.

Embora estejam ausentes nesta versão final, a *Dona Carmosina* de Jesus Reis Oliveira, a Orlando Reis de Oliveira (*Seu Calango*), e todas daquela família andariense que tornaram inesquecível o meu retorno à Chapada Diamantina. Em especial, a *Seu Calango*, que há poucos dias também partiu, por me oferecer abrigo e dormida em lugar tão especial.

Às lideranças religiosas de todos os Terreiros onde aponto a presença do baobá, por abrirem as portas para mim e permitirem que eu auferisse as coordenadas de localização da árvore que preservam e a fotografasse.

A *Roberta Rodrigues*, a *Eliane Anselmo Weyll* e à *Dona Margarida Francisca Souza*, todas da Fundação Pierre Verger, pela atenção que me dedicaram, oferecendo-me sorrisos, olhares e boas conversas.

A *Carolina Barbosa de Albuquerque* e a *Virgílio de Almeida Bonfim Neto*, colegas do PPGA/UFPE, pelos momentos de diálogo e pelos interesses compartilhados.

A *Carla Neres de Souza*, pela simpatia, cordialidade e eficiência à frente da Secretaria do PPGA.

À vulcânica professora *Roberta Bivar Carneiro Campos* do PPGA/UFPE, que guarda a capacidade de nos demover do conforto dos nossos lugares e pensamentos comuns, pelo nível qualitativo das aulas ministradas.

Ao professor *Alex Giuliano Vailati* por aceitar o convite para integrar a banca examinadora deste trabalho (a primeira em sua carreira profissional, recém-iniciada, no PPGA/UFPE) e, assim, nos propiciar contribuições valiosas.

À professora *Mísia Reesink* pela acolhida e pelas soluções oferecidas, por oferecer tranquilidade onde só haveria turbulência.

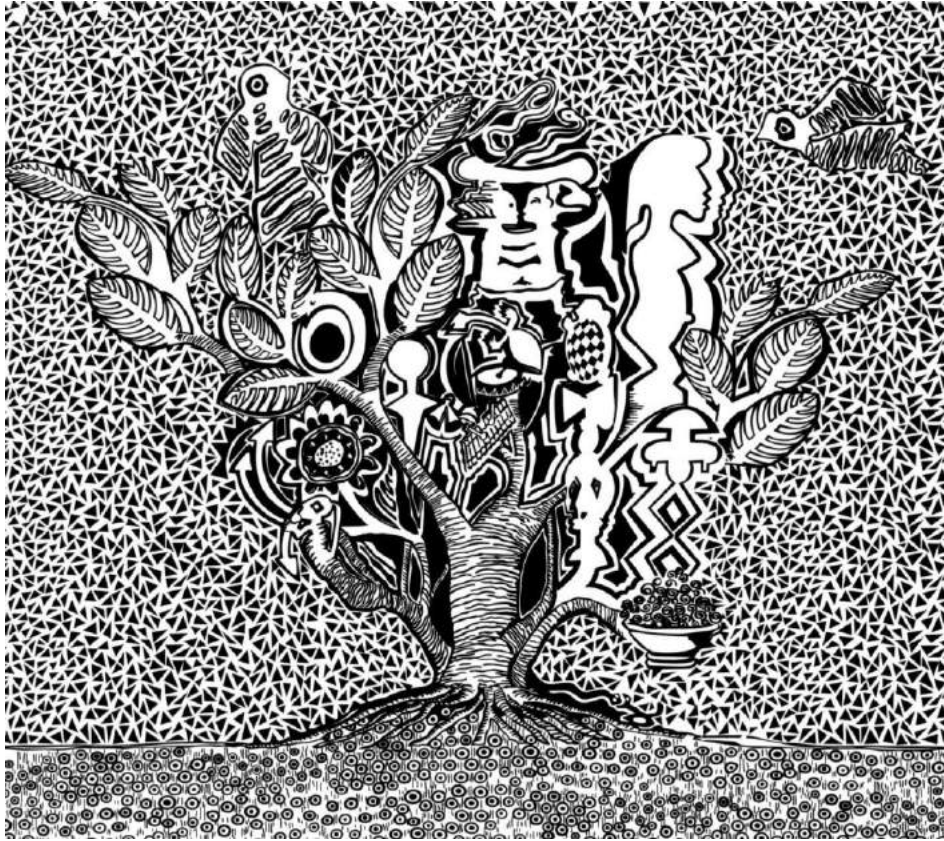
Ao professor *Edwin Reesink*, que desde a seleção me chamou a atenção para o nome de Luís Nicolau Parés, fundamental para se entender como ocorreu a formação do Candomblé na Bahia. Por me alertar a fugir das abstrações de termos banalizados. Por aceitar o desafio.

Ao professor *Luís Nicolau Parés*, com o qual me deparei nos meus primeiros dias no campo, reencontrando-o na biblioteca de Cláudia Barreto e, por isso, a ele recorrendo para fundamentar muitos trechos desta dissertação, desde o resumo.

À professora *Miriam Rabelo* por me instigar, numa palestra proferida no PPGA/UFPE, a observar as associações sincréticas entre as nações do Candomblé e a constatar que, de fato, “Tempo não é Iroko!”.

A ambos, **Parés** e **Rabelo**, por aceitarem compor a banca examinadora e, assim, assegurar ao trabalho o olhar de quem vive num campo onde, privilegiadamente, eles são fortalecidos em nome da memória e da ancestralidade.

A todas que me cobravam com expectativa a defesa deste trabalho, que ocorreu numa quarta-feira, dia da semana dedicado ao Orixá Xangô, mas data (24 de agosto) tradicionalmente dedicada a Oxumarê, em Salvador; e a Exu pelas Casas de matrizes africanas do Recife. Às vésperas do início do julgamento de Dilma Vana Rousseff, primeira mulher eleita e reeleita Presidenta da República Federativa do Brasil, vítima de um golpe de Estado perpetrado por usurpadores da Democracia que agem em nome de um Deus neoliberal que não é aquele pelo qual clama Castro Alves em *Vozes d’África*!



“A árvore da vida – o baobá”. Arte: Goya Lopes©

[...]

A escrita é a fotografia do saber, mas não o saber em si.
O saber é uma luz que existe no *ser humano*³.
A herança de tudo aquilo que nossos ancestrais vieram a conhecer
e que se encontra latente em tudo o que nos transmitiram,
assim como o baobá já existe em potencial em sua semente.

Tierno Bokar Salif
apud BÂ (1982, p. 181)

Ìpa à ñ posè ara l'ó fi ñ san.
Provérbio yorubano.

³ Uma vez que o termo “homem”, constante do original, não contempla a diversidade de gêneros, substitui-o por “ser humano”.

RESUMO

Esta dissertação tem por objetivo etnografar a presença de *Igi Oșè*, conhecida entre nós como baobá (*Adansonia digitata*), no *Ilê Axé Opô Aganju*, Lauro de Freitas, BA. Liderado por Balbino Daniel de Paula, *Obaràyí*, o *Aganju* foi um dos contemplados pelo Projeto *(Im)Plantando Morada dos Ancestrais em Salvador*, CEAO-UFBA/SEMUR (2006), que objetivou a disseminação dessa árvore prioritariamente nos jardins sagrados baianos, a partir de mudas transportadas do Recife, desde 2005, para a capital baiana. Até então, os únicos registros dessa espécie da flora africana no arboreto urbano de Salvador se encontravam restritos ao Largo 2 de julho (Praça do Campo Grande) e ao Largo de Nazaré (Praça Almeida Couto) e, no Candomblé, apenas ao *Ilê Axé Alabaxé*, em Maragogipe, onde a árvore foi plantada em 24 de junho de 1993. O trabalho de campo foi realizado de setembro de 2015 a fevereiro de 2016. No *Aganju*, *Igi Oșè* passa a ser associado ao *vodun* ao qual se atribui a primazia do culto às árvores na nação Jeje (PARÉS, 2006), a evidenciar absorções que ocorrem entre as diversas nações do Candomblé na Bahia. Ainda desconhecido pela maioria da comunidade religiosa, o acesso aos *loci* botânico e – mesmo que incipiente – litúrgico do Candomblé propiciado por esses sujeitos ao baobá ratifica a criativa tradição de (re)invenção religiosa visando à manutenção da África soteropolitana por essas comunidades que demonstram prestígio político ao atuarem de modo a serem contempladas por ações acadêmicas e políticas.

Palavras-chave: Candomblé. Baobá. *Ilê Axé Opô Aganju*. África soteropolitana.

AKORI-ORO⁴

Èròngbà àpilèko yìi ni láti se ìwádìí ní òrínkínniwin lórí *Igi Osè* ti ó gbajúgbajàs láàrín wa tí òpòlopò si mo orúkò rè gégé bii *baobá* (*Adansonia digitata*) èyi tí ó wà ní gbàgede *Ilé Àse Òpó Aganjú* ni Lauro de Freitas, Bahia lábé àkóso alàgbà Balbino Daniel de Paula, *Obaràyí*, fún àkànse isé ìwádìi lábé ètò tí a pe àkolé rè ni Gbígbin Ibùgbé fún awon Òrìsà ni ilú Salvador labe àkóso ètò àjosepò laarin CEAO-UFBA ati SEMUR (2006). Kókó èròngba ètò nàà ni lati se ifilólè igi-osè yí nipa gbigbin awon pòpòrò igi-osè nàa ti a mú lati ilú Recife wa si ilè Bahia ni odun 2005. Saájú àkókò yìi, àkosílè tí a ríkà ni wípé eyo méjì péré ni irúfé èyà *igi-osè* àbáláyé ti ilè Áfíríkà tí a lè ri ní agbègbé ilú Salvador: òkan ni gbàgede ogbà ti a mò sí *dois de Julho* (*Largo Campo Grande*) nígbàtí èkejì si wà ni gbàgede ojúde tí a mò sí Praça Almeida Couto ni adúgbò Nazaré. Bákannàà, àkosílè fi yéwa pé ni àwùjo awon olórìsà (Candomblé), awon olùsìn *vodum* ní ifokànsìn púpò si igi-osè nítorípé láarin awon olòòsà *vodúm*, *igi-osè* jé igi pàtàkì fun awon ìran aláwòdúdú ti a mò si *jeje* ni ilè Basî (PARÉS, 2006). Lilo tí awon olórìsà candomblé yókù nàà nlo igi-osè yìi bayí fihan wipe àjosepò tó gúnmó ni o wà láàrín gbogbo awon elésìn àbáláyé orìsà, vodum ati nkisi ti o parapò di Candomblé ni ilè Bahia ti o si tan kálè de gbogbo ilè Bàsî. Biótìlèjépe òpolópò awon olórìsà elésìn àbáláyé ìran ènìyàn dúdú ni Ilè Bàsî ni kò dá ojúlówó igi-osè mò dúnjú, wíwà tí irúfé igi ti won npe ni *baobá* wà ni àwùjo Bahia báyií gegebi igi isòyè ni awon ibi tuntun ti a sèsè fi wón lólè si yìi gégébíi *loci botanico* fihan ipa tí ifokànsìn tí o múnámúnà tí o sí so ilè Bahia di gbajúgbajà láàrín awujo awon oloosa lágbàáyé se jé eléríí sí ifé tí awon babanla awon ènìyàn dúdú tí won ko jékì èsìn ati ìse isèmbáyé ilè Áfíríkà parun ní ilè Améríkà èyí tí o sì fá gbígбайúmò tí èsìn *Candomblé* ti ilè Bahia se gbajúmo tobèègèé ti ó fi di ohun tí òpòlopò onímò ìjìnlè ati ìjoba yàn án láàyò fún isé akadá ati ètò ifowósowópò pelú ètò isèlú.

Kókó-òrò: *Candomblé*. Igi Osè. *Ilê Axé Opô Aganju*. ilè Afirika-Bahia.

⁴ Resumo em yorubá elaborado por **Felix Ayoh'Omidire**, Obafemi Awolowo University, Ife-Ife, Nigéria, a quem agradeço.

ABSTRACT

This thesis aims to undertake an ethnographic study of the presence of *Igi Osè*, popularly known among us as *baobá* (*Adansonia digitata*), at the *Ilê Axé Opô Aganju* in Lauro de Freitas, Bahia. Under the leadership of Balbino Daniel de Paula, *Obaràyí*, the *Aganju* Temple was one of the *terreiros* selected under the Project (Im)Planting the Dwelling Place of the Ancestors in Salvador, CEAO-UFBA/SEMUR (2006), whose main objective was to prioritize the dissemination of this tree in sacred gardens of Bahia using seedlings brought from Recife in 2005 to the Bahian capital. Before then, the only records of the presence of this species of African flora in the urban *arborium* of Salvador were limited to the *2 de Julho* Square (Largo do *Campo Grande*) and the *Nazaré* Square (Praça *Almeida Couto*), while within the *Candomblé* communities, the tree could only be found at the *terreiro Ilê Axé Alabaxé* in Maragogipe where it was planted on 24th June 1993. The fieldwork for this thesis was conducted from September 2015 to February 2016. At the *Aganju* Temple, the *Igi Osè* is often associated to the *vodun* liturgy which accords a special place of importance to the worship of sacred trees within the *Jeje* tradition (PARÉS, 2006), thus demonstrating the assimilations that occurred over time between the various *Candomblé* traditions in Bahia. Still largely unknown to most practitioners of the Afro-Brazilian religions, access to this sacred and liturgical, albeit nascent *loci botanico* of the *Candomblé* offered by the adorable presence of the *baobá* ratifies the creative intent of the re-invention of religious traditions in the long term preservation process of the African ethos in Bahia by the Afro-Bahian religious communities thus attesting to the political prestige of their mode of operation that makes them to be valued as subjects of academic and political public policies.

Keywords: *Candomblé*. *Igi Osè*. *Ilê Axé Opô Aganju*. Africa-Bahia.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Os arrecifes da praia de Ondina: propícios para oferendas a Exu e a Yemanjá	25
Figura 2 - As árvores do Terreiro da <i>Casa Branca</i> , destacando-se o local onde está o baobá.	31
Figura 3 - Terreiro do <i>Gantois</i> , destacando-se o local onde está o baobá.....	31
Figura 4 - <i>Vodun Zo Kwe</i> , bairro do Curuzu	32
Figura 5 - A ilha preservada pelo <i>Afonjá</i> , destacando-se o local onde está o baobá.....	32
Figura 6 - A "floresta" preservada pelo <i>Mansu Dandalungua Cocuazenza</i>	33
Figura 7 - A "floresta" preservada pelo Mansu Banduquenque (Terreiro do Bate Folha).....	33
Figura 8 - Baobá do <i>Ilê Axé Opô Aganju</i> em 11/02/2012	35
Figura 9 - Dona Eunice e o filho Hernandez à porta do barracão do <i>Aganju</i> no dia do ipeté de Oxum (13/12/2015).	46
Figura 10 - Végétation, Recife, Brasil, 1947	52
Figura 11 - O baobá da Praça da República 69 anos após Verger. 12/02/2016, 7h20	53
Figura 12 - Praça do baobá. Nossa Senhora do Ó, Ipojuca, PE, 2002	54
Figura 13 - Baobá às margens do rio Capibaribe, Graças, Recife, PE. Paisagem em 2002	55
Figura 14 - <i>Ricinus communis</i>	71
Figura 15 - O vermelho-vida dos frutos do dendezeiro.....	72
Figura 16 - <i>Akoko</i> . Primeira à esquerda: na Fazenda da Família Aboulá (Lauro de Freitas), à semelhança de grandes bastões ligando o <i>ayê</i> ao <i>orun</i> , ou como prefere Guanfaremim (2010), um <i>opó ixé</i> . Figura 17 - <i>Akoko</i> . Segunda no meio: o <i>Akoko</i> usado como cerca viva na estrada que liga o <i>Tuntum Olukotun</i> ao <i>Ilê Omo Agboulá</i> , na Ilha de Itaparica. Figura 18 - <i>Akoko</i> . Terceira, abaixo: A bela flor do <i>Akoko</i> . Autor: Fernando Batista	77
Figura 19 - Frutos (pequenos figos) e folhas do <i>Iroko</i> (<i>Ficus elliotianna</i> S. Moore, conforme Rashford, 2013, p. 317). <i>Iroko</i> do <i>Ilê Axé Ewa Olodumare</i> , Areia Branca, Lauro de Freitas, 26/12/2015, 15h59.....	80
Figura 21 - Figueira crescendo sobre um oitizeiro, na rua do Sossego, Recife, PE. O "abraço macabro" (MARTINS & MARINHO, 2002, p. 41-42) tem início com uma "hospedagem" aparentemente inofensiva ao hospedeiro.....	81
Figura 20 - O abraço macabro da <i>Ficus religiosa</i> do qual falam Martins & Marinho (2002) em um oitizeiro (<i>Licania tomentosa</i>), na rua do Sossego, no Recife.	81

Figura 22 - O Iroko do Ilê Axé Opô Aganju, em 11/02/2012, 7h45	82
Figura 23 – Ceibas à margem direita (sentido Arena Fonte Nova) do Dique do Tororó, vestidas com ojas em comemoração ao mês da Consciência Negra. Em: 20/11/2015, às 16h15.	84
Figura 24 - Cida de Nanã Nantejuá aos pés da Sumaúma de Carybé, no Ilê Axé Opô Afonjá, vendo-se atrás touceiras de Pèrègún, em 08/02/2012, 11h41.....	86
Figura 25 - Frutos coletados em novembro de 2015 de quatro diferentes baobás localizados na RMR	87
Figura 26 - Distribuição da <i>Adansonia digitata</i> em África	88
Figura 27 - Tohossou, Abomey, Bénin (anos 1950)	91
Figura 28 - Tohossou, Abomey, Bénin (anos 1950)	95
Figura 29 - Village du haut, Songo, Mali (1936)	96
Figura 30 - Sementes da <i>Adansonia digitata</i>	100
Figura 31 - Morcego polinizando flor do baobá. Baobá Praça do Fortim do Queijo, Olinda, 08/04/2012.....	101
Figura 32 - Folhas compostas digitadas. Baobá Faculdade Nova Roma, Bongi, Recife (12/8/2009).	102
Figura 33 - Rues, Dakar, Senegal (anos 1950).....	103
Figura 34 - Engenho Poço Comprido, Vicência, PE, 02/11/2011, 17h03.....	105
Figuras 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43,44 – O desabrochar da flor do baobá em sequência (da esquerda para a direita), prenunciado pelas abelhas arapuás (<i>Trigona spinipes</i>).	107
Figuras 45 e 46 – Flores do baobá completamente desabrochadas	108
Figura 47 - Baobá Sítio Capivarinha, Sanharó, PE, 13/12/2008.	109
Figura 48 - Koutiala, Mali (1936)	111
Figura 49 - Baobá com uma abertura na base, tendo sobre uma de suas raízes o cordelista Ernando Carvalho. Engenho Criméia, Buenos Aires, PE, 02/11/2011, 15h11.	112
Figura 50 - Fenda (indicada pela seta) no tronco do baobá da avenida Portuária (Porto de SUAPE), Ipojuca, PE, em 1988, larga o suficiente para que, à época, adentrássemos o baobá.	112
Figura 51 - Fenda no tronco do baobá da avenida Portuária (Porto de SUAPE), Ipojuca, PE, em 2003.	113

Figura 52 - Fenda no tronco do baobá da avenida Portuária (Porto de SUAPE), Ipojuca, PE, em 24/03/2016.	113
Figura 53 - Baobá "tombado" na Praça do Campo Santo, Santo Amaro, Recife, tendo ao lado o professor Osvaldo Martins F. de Souza, falecido em set.2014. Recife, fins de 1987	117
Figura 54 - Panfleto <i>Ato Solano Vive, Axé Baobá</i>	119
Figura 55 - Osíris Larkin Nascimento, as cinzas do pai Abdias Nascimento e o baobá. Quilombos dos Palmares, AL, 13/11/2011, 14h16.....	120
Figura 56 - Inaldete P. Andrade reverenciado o baobá de Abdias. 13/11/2011, 14h31. Autor das figuras 55 e 56: Fernando Batista.....	120
Figura 57 - O Parque São Bartolomeu, destacando-se a Praça de Oxum.....	124
Figura 58 - Baobá cercado na Praça da Oxum, vendo-se ao fundo a cascata. 18/01/2016, 15h10.	124
Figura 59 - Escultura de Bel Borba trazendo as insígnias de diversos Orixas. Praça da Oxum, 18/01/2016.....	125
Figura 60 - Campus Ondina, UFBA	128
Figura 61 - Jaqueira (no canto direito), à esquerda da Casa de Yemanjá, no <i>Ilê Axé Opô Afonjá</i> , onde,.....	132
Figura 62 - Dassa-Zoumé, Benin (anos 1950).....	133
Figura 63 - Baobá do <i>Ilê Axé Alabaxé</i> em 10/01/2016, 14h29.....	134
Figura 64 - Doumé, Bénin (anos 1950)	135
Figura 65 - Caderno de registro dos primeiros barcos do <i>Ilê Axé Opô Aganju</i> , destacando-se o nome e oruncó da minha interlocutora no segundo barco daquela Casa.....	141
Figura 66 - As folhas lanceoladas e de um.....	144
Figura 67 - Oxê de Xangô Aganju.....	145
Figura 68 - <i>Aboro aibá (Ipomoeae pes-caprae)</i>	146
Figura 69 - Apaoká do <i>Ilê Axé Opô Afonjá</i> , em 27/01/2016, 12h03	149
Figura 70 - Cida de <i>Nanã Nantejuá</i> comercializando seus quitures sob a sombra da Ceiba petandra no canteiro localizado no entroncamento das ruas Padre Feijó, João das Botas e Dr. Augusto Viana, próximo à reitoria da UFPE. Vale do Canela, 27/01/2016, 16h15.....	152
Figura 71 - Lundeuamaze à entrada do assentamento de "Tempo", num pé de aroeira (<i>Schinus terebinthifolius</i>). Vila de Abrantes, Camaçari, BA, 07/01/2016, 14h56.	153

Figura 72 - Rememorações de Gildália Anjos Santos provocadas pelo baobá	158
Figura 73 - <i>Kiazala</i> principiando os atos cerimoniais de plantio do imbondeiro sob o olhar do Tata Laércio (atrás, à direita, com filá). Terreiro de Jauá, 18/08/2006.	160
Figura 74 - Da esquerda para a direita: Dalvinha, Sinha, Pai Carlos (<i>in memoriam</i>) e Terezinha. Ao centro: o baobá. Autor: Fernando Batista.	170
Figura 75 - Ekedy Sinha e Inaldete Andrade tocando os frutos do baobá, em Carpina. 22/03/2015, 14h15.	172
Figura 76 - Ao lado do barco de Oxum, Fernando Batista, Ekedy Sinha e Mãe Cici.	173
Figura 77 - Mapa de Lauro de Freitas, BA.....	179
Figura 78 - Localização do <i>Ilê Axé Opô Aganju</i> no bairro de Vila Praiana, Lauro de Freitas, destacando-se o Parque das dunas, na praia do Flamengo (Salvador) e o rio Sapato.	182
Figura 79 - A praia de buraquinho onde desaguam o Sapato e o Joanes	183
Figura 80 - Localização de <i>Sakété</i> , ao sul do Bénin.	184
Figura 81 - <i>Ilê Axé Opô Aganju</i>	184
Figura 82 - <i>Ilê Axé Opô Aganju</i> : principais árvores e edificações	191
Figuras 83, 84, 85 e 86 – Ojás, quartinhas e baobá. A identificação do nome de <i>Oxalá</i> em um dos <i>ojás</i> indica que o baobá passa a compartilhar os tecidos que antes eram reservados exclusivamente a <i>Dankô</i>	202
Figura 87 - Gomos de Obi. À esquerda: macho; à direita: fêmea.	209
Figura 88 - Por entre folhas de <i>pèrègún</i> , as galinhas d'Angola do <i>Aganju</i>	211
Figura 89 - Plantio do baobá no <i>Aganju</i> em 22/06/2006, sob cânticos, atabaques, agogô e paó	213
Figura 90 - Reverenciado pelas <i>Iyalodês</i>	214
Figura 91 - Casa da família da palha no Reino de Obaràyí, vendo-se na fachada as gravuras de Omolu, Oxumarê e do xaxará, instrumento do primeiro. À esquerda, Casa de Ogum, encoberta pelas touceiras de <i>pèrègún</i>	215

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 - Evolução da propagação do baobá em diferentes espaços no período 2006-2016	130
Gráficos 2, 3, 4 e 5 – Crescimento populacional de Lauro de Freitas em comparação à BA, a Salvador e ao Brasil no período entre 1970 a 2010	180

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Lista exemplificativa das espécies arbóreas do <i>Ilê Axé Opô Aganju</i> - áreas coletivas e cabana dos caboclos.....	194
Tabela 2 - Casas baianas de culto afro-brasileiro do Território de Identidade Metropolitano - Salvador, inscritas no Livro de Tombamentos dos Bens Imóveis pelo IPAC, em ordem de tombamento.	268
Tabela 3 - Casa baianas de culto afro-brasileiro tombadas pelo IPHAN, em ordem de tombamento, no Território de Identidade Metropolitano 26 - Salvador	269

LISTA DE SIGLAS

AFONJÁ – *Ilê Axé Opô Afonjá*

AGANJU – *Ilê Axé Opô Aganju*

CEAO – Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia

EDUFBA – Editora da Universidade Federal da Bahia

FENACAB – Federação Nacional de Culto Afro-brasileiro

FUNDARPE – Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco

IPA – Empresa Pernambucana de Pesquisa Agropecuária

IPAC – Instituto do Patrimônio Artístico Cultural da Bahia

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

PDAU – Plano Diretor de Arborização Urbana de Salvador

SECIS – Secretaria Cidade Sustentável

SEMUR – Secretaria Municipal de Reparação da Prefeitura do Salvador

SIPAC – Sistema de Informações do Patrimônio Cultural da Bahia

SMA – Superintendência do Meio Ambiente

SPJ – Superintendência de Parques e Jardins

UFBA – Universidade Federal da Bahia

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	23
JUSTIFICATIVA	30
OBJETIVO GERAL	38
Objetivos específicos:	39
METODOLOGIA	40
O MEU LUGAR DE FALA	52
CAPÍTULO I – ETNOBOTÂNICA E CANDOMBLÉ	58
1.1 ESCAPANDO À CEGUEIRA BOTÂNICA: O VERDE COMO PROTAGONISTA..	58
1.2 PARA ALÉM DO AMBIENTAL: O PAPEL SOCIOCULTURAL DAS ÁRVORES .	62
1.3 REFLEXÕES SOBRE O TRÁFICO TRANSATLÂNTICO DE ESPÉCIES AFRICANAS.....	66
1.4 MAIS QUE FOLHAS: SÍMBOLOS DOS PRÓPRIOS ORIXÁS	73
1.4.1 A natureza como peji: o espaço da fitolatria no Candomblé.....	76
CAPÍTULO II BAOBAB: ÁRVORE DE MUITAS SEMENTES.....	87
2.1 O BAOBÁ NA ÁFRICA, SEGUNDO OS DE FORA.....	91
2.2 ALIMENTANDO VERSOS, SERES HUMANOS... ..	98
2.2.1 ...Animais.....	101
2.2.2 ...mitos, lendas e... ..	103
2.2.3 ...afetos.....	109
2.3 O PONTO FRACO DA MORTE	111
2.4 A PRAÇA É DO POVO, MAS A ÁRVORE É NOSSA: MILITÂNCIA NEGRA E BAOBÁS NO MEU LUGAR DE FALA E ADJACÊNCIAS	116
CAPÍTULO III – PARA ALÉM DE SALVADOR: O PROJETO “(IM)PLANTANDO MORADA DOS ANCESTRAIS”	121
3.1 CRESCENDO NO AXÉ: O BAOBÁ EM ILÊS E MANSOS SOTEROPOLITANOS DEZ ANOS DEPOIS.....	121
3.2 DAS MÃES ANCESTRAIS À FAMÍLIA DA PALHA: REFLEXÕES SOBRE O LUGAR DE IGI OŞÈ NO PANTEÃO YORUBANO	131
3.3 ENTRE KOTAS E EBOMIS: IGI OŞÈ PELAS MULHERES DE AXÉ	136
3.3.1 <i>Nancy de Souza e Silva</i>	140
3.3.2 <i>Cida de Nanã Nantijudá</i>	146
3.3.3 <i>Gildelúcia Anjos Santos</i>	153
3.3.4 <i>Kiarala</i>	159
3.3.5 <i>Eledy Linha</i>	167

CAPÍTULO IV O REINO DE OBARÀYÍ	174
4.1 ENTRE ORIXÁS E ELEGUNS: O CANDOMBLÉ MOLDANDO PERSONALIDADES A PARTIR DE UMA CONFIGURAÇÃO SOCIOCULTURAL DE PREDICADOS	174
4.1.1 OBARÀYÍ: Concebido por Oyá, conduzido por Ogum, entregue a Xangô, abençoado por Oxum	176
4.2 ENTRE DUNAS E LAGOAS: O SURGIMENTO DO REINO DE OBARÀYÍ	179
4.2.1 Sakété: onde a Bahia e Plateau se encontram.....	183
4.3 ADENTRANDO A PORTEIRA VERMELHA: SAUDANDO OS GUARDIÕES	185
4.4 O REINO 33 ANOS DEPOIS	190
4.5. DE IGI ÔPE A IDACÔ: O VERDE FORTALECENDO MITOS, RITOS, VÍNCULOS E IDENTIDADES	193
4.5.1 Elos	205
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	223
REFERÊNCIAS	233
APÊNDICE A – Ilê Axé Opô Aganju, Lauro de Freitas, BA	251
APÊNDICE B – Ilê Axé Jilewa, Salvador, BA.....	252
APÊNDICE C – Baobá do Ilê Axé Alabaxé, Maragogipe, BA.....	253
APÊNDICE D – Iroko de Ebomi Cidália, Salvador, BA.....	254
APÊNDICE E – Baobás Praças Campo Grande e Nazaré, Salvador, BA	255
APÊNDICE F – Baobás de Pernambuco que deram origem às mudas enviadas à Bahia: Recife, Olinda, Sanharó	256
APÊNDICE G – Baobá do Ilê Axé Iyá Nassô Oká (Terreiro da Casa Branca), Salvador, BA	257
APÊNDICE H – Baobás da Bahia	258
APÊNDICE I – Baobá do Parque da Cidade, Salvador, BA (não sobreviveu, sacrificado)	259
APÊNDICE J – Espaços Sagrados Coletivos Soteropolitanos.....	260
APÊNDICE K – Espaço Sagrado Coletivo Litolátrico – Pedra de Xangô.....	261
APÊNDICE L – Baobá do Centro de Umbanda – Terreiro de São Jorge, Andaraí, BA.....	262
APÊNDICE M – Baobá do Ilê Axé Ewa Olodumare, Lauro de Freitas, BA (não sobreviveu)	263
APÊNDICE N – Baobá no Espaço Sagrado Coletivo Aquático e Fitolátrico Dique do Tororó	264
APÊNDICE O – Baobá do Ilê Axé Jinfan Okan Onilé, Bom Jesus dos Pobres, Saubara – BA	265

APÊNDICE P – Imbondeiro do Manso Kilembekweta Lemba Furaman (Terreiro de Jauá), Camaçari, BA	266
APÊNDICE Q – Terreiros tombados no Território de Identidade Metropolitano de Salvador – BA, até dez.2015.....	267
APÊNDICE R – Tabela dos Terreiros tombados pelo IPAC no Território de Identidade Metropolitano de Salvador – BA, até dez.2015.....	268
APÊNDICE S – Terreiros tombados pelo IPHAN no Território de Identidade Metropolitano de Salvador – BA, até dez.2015.....	269
APÊNDICE T – Espaços vinculados ao Ilê Axé Opô Aganju.....	270
ANEXO A – Projeto “(Im)Plantando Morada dos Ancestrais em Salvador”, UFBA/CEAO-SEMUR.....	271
ANEXO B – Convite para cerimônia de plantio do baobá no Ilê Axé Opô Aganju.....	274
ANEXO C – Roteiro dos baobás – Recife, PE.....	275
ANEXO D – Correio da Bahia, 22 fev.2006.....	276
ANEXO E – Correio da Bahia, 4 mar.2006.....	277
ANEXO F – Planta Geral – Levantamento planialtimétrico do Ilê Axé Opô Aganju.....	278
ANEXO G – Planta Geral – Levantamento planialtimétrico do Ilê Axé Opô Aganju com identificações edilícias	279
ANEXO H – Calendário de cerimônias públicas 2015 do Ilê Axé Opô Aganju	280
ANEXO I – Laudo do IPA/PE atestando a fertilidade do solo do Ilê Axé Opô Aganju.....	281
ANEXOS – Áudios.....	282
Anexo J – Potencializadores de Axé: cântico a Yemanjá entoado pelo Ogan Valmir Christiano (Valmirzinho), da Casa Branca; e outros.	282
Anexo K – Ebomi griot: fala-cântico da ebomi Nancy Souza e Silva (Mãe Cici)	282
Anexo L – Desbravador de memórias de axé: poema-cântico de Dadá Jaques	282

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa tem por objetivo investigar o espaço litúrgico porventura delineado em Terreiros de Candomblé localizados no Território de Identidade 26 (Metropolitano de Salvador)⁵ e no Centro de Umbanda – Terreiro de São Jorge, em Andaraí, interior da Bahia, contemplados pelo Projeto *(Im)Plantando Morada dos Ancestrais em Salvador*; e no *Ilê Axé Alabaxé*, em Maragogipe, recôncavo baiano, por um espécime arbóreo de origem africana introduzido à flora deste último em 1993 e nos demais a partir de 2006 em decorrência do aludido Projeto, cujo prenúncio ocorreu com a introdução do espécime nos Terreiros que compõem a tríade da ketucracia: *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* (Terreiro da Casa Branca), *Ilê Iyá Omi Axé Iyamassê* (Terreiro do Gantois) e *Ilê Axé Opô Afonjá*. Visando a delimitar o trabalho de campo, priorizou-se etnografar a presença do espécime no *Ilê Axé Opô Aganju* (**APÊNDICE A**), localizado no município de Lauro de Freitas.

Trata-se do espécime que vem ocupando espaço na flora sagrada do Candomblé baiano com maior ênfase a partir do início do século XXI, não obstante autores o apontarem como símbolo de África e dos povos africanos (ADANSON, 1761; FICALHO, 1947; WALDMAN, 2014; WICKENS, 1982). Entretanto, é essa procedência que parece propiciar à árvore o espaço que lhe é assegurado no *locus* botânico do Candomblé, configurando-se, nos tempos atuais, entre alguns Terreiros, um instrumento de reafirmação, característica êmica do Candomblé como percebe Trindade-Serra (2014).

À exceção das áreas desérticas – Saara, ao norte; e Kalahari, ao sul; do extremo norte e das áreas onde predominam as florestas tropicais africanas⁶, esta é a árvore comum a todas as áreas de savana, ali sendo conhecida em conformidade com as várias línguas e dialetos africanos. Em Angola, *Imbondeiro*, mas no dialeto kimbundo falado no mesmo país, *Mbondo*, nome que, a propósito, batiza o documentário idealizado pelos professores soteropolitanos Ricardo Carvalho, Yomar Seixas e Zé Carlos Bastos: “*Mbondo: nossas raízes africanas*”, rodado em Luanda e em Salvador⁷.

Plural em uso e utilidades para diversos povos africanos, essa árvore é proporcionalmente substantivada pelas literaturas poética e jornalística, talvez porque o mito

⁵ Classificação atribuída pelo IPAC à área geográfica que concentra o patrimônio cultural da Bahia, formada pelos municípios de Salvador, Camaçari, Candeias, Dias D’Ávila, Itaparica, Lauro de Freitas, Madre de Deus, Salinas da Margarida, Simões Filho e Vera Cruz.

⁶ Florestas Ituri, na República do Congo; e Kilum-Ijim, na República dos Camarões.

⁷ Segundo o diretor Ricardo Carvalho, o documentário de 70 minutos, lançado em 2008, foi produzido em atendimento à Lei nº 10.639/2003.

parece chegar-lhe naturalmente (PAKENHAM, 2003). Para o moçambicano Mia Couto não se trata de um ser biológico, mas de “um cruzado de histórias” (UM PÉ DE QUÊ? 2006). Daí é que me parece que de todos os substantivos – dos quais nenhum me pareça lhe ser desproporcional ou banalmente endereçado –, o de “árvore-mãe” talvez caiba melhor a essa que a qualquer outra árvore, como parece corroborar o pernambucano João Cabral de Melo Neto (MELO NETO, 2009), que impactado pela presença dela na cultura senegalesa, comparou-a a uma matriarca portinariana. Árvore-mãe porque alimenta e abriga não só seres humanos, mas também mitos, lendas e animais. Cura e sacia os humanos, abrigando-os estejam vivos ou mortos.

Conhecida cientificamente como *Adansonia digitata*, sendo o primeiro termo uma menção ao francês Michel Adanson, a quem se atribui o pioneirismo da classificação do vegetal, embora isso tenha ocorrido em meados do século XVIII, tempos depois, portanto, do registro da presença dessa árvore em África no início do século XVI (FICALHO, 1947) e, obviamente, milhares de anos de conhecimento humano.

Refiro-me à árvore que se popularizou em várias parte do mundo sob o nome de baobá e que em 2006 motivou o Projeto *(Im)Plantando Morada dos Ancestrais em Salvador*, parceria da SEMUR e do CEAO (**ANEXO A**). Idealizado por Cláudia Regina Muniz Barreto, servidora da UFBA à época lotada no CEAO, hoje na Assessoria Internacional daquela Universidade, o Projeto objetivou o plantio de mudas de baobá em *Ilês* e *Mansos* baianos⁸ – não apenas soteropolitanos, apesar do título – e em locais da capital baiana de significativa visibilidade política (a *entrada do aeroporto internacional* e o *campus Ondina da UFBA*) e de espaços apropriados pelas religiões de matrizes africanas: o *Dique do Tororó* e o *Parque Metropolitano de São Bartolomeu*.

Definido o campo da pesquisa, *Ilê Axé Opô Aganju*, passei a estreitar vínculos com aquele que seria o meu consultor, detentor de importante cargo naquele Terreiro, o Mobá⁹ Dadá Jaques. Antes mesmo da minha chegada em Salvador, em 15 de setembro de 2015, Jaques me envia fotos que registram o ritual sob o qual a árvore foi plantada na quinta-feira, 26 de julho de 2006, conduzido pelo babalorixá daquela Casa, Balbino Daniel de Paula, *Obaràyí*. O evento mereceu um convite formulado pela sociedade religiosa (**ANEXO B**).

⁸ Embora tenha privilegiado predominantemente as Casas de tradição yorubana, de Nação Keto (*Ilês Axé*), o Projeto abarcou, também, as Casas de tradição banto, de Nação Angola (*Nzo*).

⁹ Conforme Barabô (2009, p. 570), “sacerdote de Xangô, cargo honorífico dado a autoridade da religião dos orixás e que são os verdadeiros ministros da corte suprema do rei [...], forma uma seleta hierarquia, abaixo somente do babalorixá, da iaquequerê e do babaquequerê.”

Jaques, também, me envia fotos mostrando a árvore um ano após o plantio e outra foto, nove anos depois, em 2015, evidenciando o desenvolvimento espetacular do exemplar naquele espaço. Em ambos os momentos, a árvore traz aos pés uma “quartinha” (jarro, em geral, de argila que se põe à base de árvores de modo a indicar-lhes a sacralidade).

Quinze dias após a minha chegada em Salvador, em 29 de setembro de 2015, o venerável Mobá conduziu a mim, a historiada Ana Flávia Magalhães Pinto e a ativista negra Inaldete Pinheiro de Andrade ao *Aganju*, quando nos apresentou, numa manhã que me pareceu etnograficamente muito proveitosa, a membros da comunidade religiosa, exceto ao babalorixá que só retornaria de viagem dali a seis dias. No entanto, o aproveitamento etnográfico daquela manhã se inicia durante o percurso da Estação da Lapa até o *Aganju*, durante as duas horas que o coletivo “Lauro de Freitas” leva para nos conduzir de Salvador até o centro daquele município. Do ponto onde descemos são mais 2 km de caminhada até o *Opô Aganju*. Durante todo esse percurso, o meu consultor me agradeceu com uma série de informações, para as quais eu era “todo ouvidos”, “todo olhares” e “pouco falares”. De lugares apreciados para a entrega de ebós¹⁰, apontados ao longo do percurso (**figura 1**)¹¹, às complexas teias que se tecem naquele Terreiro, passando pelos posicionamentos pessoais sobre ritos e preceitos aceitos como regras pelos adeptos do Candomblé.

Figura 1 - Os arrecifes da praia de Ondina: propícios para oferendas a Exu e a Yemanjá



Fonte: Google. Acesso em: 30 set.2015.

¹⁰ Segundo Barabô (2009, p. 567), “sacrifício, oferenda”.

¹¹ Isso me despertou para que eu, ouvindo outras pessoas do Candomblé, elaborasse um mapa dos espaços coletivos sagrados.

Embora já houvesse identificado, por leituras prévias, que aquele Terreiro reúne uma série de características que o peculiarizam, pelas quais, devo ressaltar, me senti atraído¹²; a ida ao campo me revelou uma série de complexidades a exigir mais que o tempo de uma dissertação para serem destrinchadas. Não que qualquer outra comunidade se apresente menos complexa, mas temi que os quatro meses que reservei para o trabalho do campo não me fossem suficientes.

Assim, para me aproximar da comunidade religiosa, me ofereci para um trabalho voluntário na creche municipal Casulo Vovó Ana, nas manhãs das terças e quintas-feiras. A creche é assim chamada em alusão a Ana Maria de Paula, genitora das atuais lideranças religiosas daquele Terreiro: o babalorixá Balbino Daniel de Paula e a Iyaquequerê Rosalina, a Mãe Rosa de Oxum. Idealizada e fundada por Mãe Rosa de Oxum há 26 anos, a creche se encontra ao lado da área reservada ao assentamento do Caboclo. Acolhe e educa crianças de até cinco anos. Em homenagem à genitora das duas principais lideranças religiosas do *Aganju* – do babalorixá Balbino e da Iyaquequerê Rosa – a creche foi batizada como *Casulo Vovó Ana*. Atualmente sob a direção da Ekedy Rita de Cássia, servidora da Prefeitura de Lauro de Freitas, a creche é uma das oferecidas pelo Executivo Lauro-freitense à comunidade local.

Não obstante tenha me oferecido para o trabalho voluntário na primeira vez que compareci ao *Aganju* conduzido pelo meu informante, na terça-feira, 29 de setembro de 2015, só o iniciei, de fato, em 24 de novembro. Pois, embora tenha deixado todos os meus contatos com as servidoras presentes na creche naquela ocasião – a diretora estava ausente – não fui contactado posteriormente. E acredito que nem seria se não houvesse retornado ali na quarta, 18/11/2015, a convite do Mobá Dada Jaques para a Festa da Gamela de Xangô, na qual o Mobá, como revela o título, assume indispensável função ritual nas cerimônias realizadas para o Orixá patrono daquela Casa. Naquela ocasião – no dia da Festa da Gamela de Xangô – é que fui apresentado ao babaloxirá e à ekedy diretora da creche, que permitiram o meu trabalho na

¹² Embora nascido para o Orixá em berço da “pureza” nagô (o *Ilê Axé Opô Afonjá*), a vida espiritual do líder do *Aganju*, *Balbino Daniel de Paula*, principia com a manifestação de uma entidade ameríndia: o Caboclo Sultão das Matas, ao qual, inclusive, atribui-se a escolha do local onde o *Aganju* seria erguido. Mas percebi, durante o meu trabalho de campo, que o culto às entidades ameríndias pelos seguidores do Keto é mais comum do que supunha. Nas Casas dessa nação fundadas em épocas atuais, os caboclos têm assegurado um assentamento, como sucede nas Casas da Nação Angola. Talvez a maior peculiaridade do *Aganju* esteja no culto a *Babaegun*, pois os espaços de culto para Orixás e Babaeguns costumam ser geograficamente separados. O inverso não ocorre, pois as tradicionais Casas de culto dos ancestrais na Bahia, como por exemplo, o Terreiro *Tuntum Olukotun*, o *Ilê Agboulá* e o *Axipá*, embora mantenham assentamentos de Orixás (Exu e Xangô), não realizam cerimônias para as divindades do panteão yorubano. O trabalho de campo mostrou, no entanto, que essa não é uma peculiaridade exclusiva do *Aganju*, pois culto de Babaegun em Terreiro de Orixás, mesmo em número restrito, ocorre, também, em outras Casas por onde transitei. Além do *Aganju*, sei que outras duas Casas de culto aos Orixás, sob **lideranças masculinas**: o *Ilê Axé Obanã*, liderada por Flaviano Santos, em Lauro de Freitas; e o *Ilê Axé Maa Axé Ni Odé*, liderada por Elson Sena, em Simões Filho, também realizam culto aos ancestrais masculinos.

creche sem restrições. No entanto, como a diretora me informou naquela ocasião, as atividades da creche só iriam até o dia 15 de dezembro, sendo retomadas apenas em fevereiro de 2016, o que não me impediu de ali comparecer em outras manhãs para observar, embora o ciclo de festas tenha se encerrado em 16 de dezembro, com o presente das águas.

Reconheço que os quase dois meses sem retornar ao *Aganju*, embora desse Terreiro já houvesse coletado muitos materiais e nesse interregno tenha me dedicado às leituras e à escrita, me desestimularam e me levaram a pensar num redirecionamento etnográfico para a minha pesquisa. Mas se naquele momento me sobrou desalento, admito que me faltou a proatividade que adquiri nos dois últimos meses do trabalho de campo, embora a etnografia nos ensine que nem tudo é como pensa e quer o pesquisador.

Por outro lado, reconheço, também, que a pretensão em redirecionar etnograficamente a minha pesquisa não só se deu em decorrência da mudez daqueles, os quais, supunha eu, dever-me-iam contactar, como se o trabalho na creche fosse uma condicionante para a realização da minha pesquisa de campo. E se não houvesse creche?

A pretensão em redirecionar etnograficamente a pesquisa surgiu, também, porque poucos dias após ter chegado à capital baiana, numa série de matérias saudando a chegada da primavera, a Rede Bahia de Televisão exibe em 24 de setembro de 2015, em seus telejornais diurnos *Jornal da Manhã/Bahia* e *Bahia meio-dia* uma matéria em homenagem às árvores sagradas do Candomblé (ISMHAEL, 2015). Na matéria, me atrai a fala do babalorixá Geraldo Luis Borges Mendes, líder do então identificado *Ilê Axé Jilewa*, em Fazenda Coutos 3, subúrbio ferroviário de Salvador (**APÊNDICE B**). Além do conhecimento botânico demonstrado em relação às plantas existentes naquele cenário, o babalorixá aponta o papel ritual que assumem algumas árvores ali existentes. Dentre essas árvores, o baobá, “que é de Nanã”, enfatiza a liderança religiosa ao repórter.

Para mim, revelava-se, assim, outro canal para a entrada da árvore africana no Candomblé baiano, pois aquele Terreiro não constava dentre os contemplados pelo projeto de disseminação de que trata esta pesquisa. Havia indícios de que a iniciativa para a presença da árvore partira da própria comunidade religiosa, como eu já sabia ocorrera com o *Ilê Axé Alabaxé*, em Maragogipe (**APÊNDICE C**).

Por outro lado, em pesquisa na internet, imediatamente após a exibição do Programa sobre as árvores sagradas, observei que o *Ilê Axé Jilewa* é o Terreiro mencionado por Trindade-Serra (2014, p. 90), como *Ilê Axé Ilewa*, o qual esteve sob cerco de traficantes locais em 2009, que assassinaram um dos membros daquela Casa, o Ogan Claudionor Fagundes da

Cruz. O ogan foi assassinado em um bar próximo e era primo biológico e braço direito do babalorixá Geraldo Luis Borges Mendes, tratado pela sua comunidade de Axé como Pai Famo¹³ (BLESA, 2010), como eu observaria posteriormente.

No sítio do Mapeamento dos Terreiros de Salvador, localizei o telefone do *Jilewa*, mas só obtive êxito na terceira tentativa, a manhã da sexta-feira, 9 de outubro de 2015. Combino com a senhora que sempre atende aos telefones, Dona Jairde¹⁴, uma visita na tarde daquele mesmo dia. Sou orientado para ligar para o Terreiro assim que desembarcar no fim de linha¹⁵, para que alguém vá ao meu encontro e até lá me conduzir. Naquela ocasião quem foi ao meu encontro foi André, filho de santo de Dona Jairde e que, também, reside nos limites do Terreiro.

Ali não encontrei um, mas dois jovens espécimes adansônicos, plantados entre 2008 e 2009¹⁶, em meio a um “quintal” ao qual fui conduzido pelo babalorixá e onde ervas vicejam espontaneamente, em meio a algumas espécies arbóreas introduzidas. Devidamente ornados com seus ojás¹⁷, “um de Nanã; outro de Oxumarê”, Pai Famo aludia a uma separação que não me parece comum nem nos Terreiros nem nas falas do povo de santo quando se refere à família da palha¹⁸. O de Nanã, envolto num ojá lilás, foi plantado “pela Nanã” de uma das filhas da Casa, revela-me o babalorixá, numa espécie de platô à semelhança de um palco que se eleva em relação ao restante daquela área, demonstrando melhor condição fitossanitária. O de Oxumarê, envolto num ojá estampado se encontra numa área que me lembrou dos

¹³ “Famo” é a denominação que se dá ao terceiro membro de um “barco” de iniciados, cujos componentes são assim nominados: dofono, dofonitinho, famo, famitinho, gamo, gamotinho, quando o barco tem seis iniciados. Segundo Barabô (2009, p. 566), “barco” é o “termo usado para definir o grupo de iniciados e recolhidos conjuntamente para o processo de iniciação.”

¹⁴ Jairde de Oxum, que ali vive com filhos e netos e é a “segunda pessoa do Pai Famo”, como a própria se reconheceria numa conversa posterior comigo, quando indaguei se era a Yakekerê da roça. Pai Famo passa a maior parte do tempo em Aracaju, onde lidera outra casa religiosa.

¹⁵ Da Estação de Transbordo Cleriston Andrade, mais conhecida como Estação da Lapa, até o fim de linha de Fazenda Coutos 3, leva-se 60 minutos.

¹⁶ Em outubro de 2015, data que encontrei Pai Famo, o mesmo informou que as árvores foram ali plantadas havia sete anos, mas não soube precisar a data.

¹⁷ Segundo Barabô (2009, p. 572), “faixa ou tira em tecido, usada na cintura, no busto ou na cabeça pelos iniciados; elemento de uso nos assentamentos dos orixás, nos instrumentos sagrados e nos animais para sacrifício.”

¹⁸ Denominação genérica que os seguidores do Candomblé na Bahia atribuem à família mítica liderada pela mais antiga divindade das águas, *Nanã*, cujo assentamento, “local onde estão depositados os símbolos, axés e ferramentas recebidos após a iniciação, e que servem como veículo de ligação e comunicação entre o iniciado e seu orixá”, conforme Barabô (2009, p. 565), encontra-se sempre no mesmo espaço físico em Terreiros como a *Casa Branca*, o *Afonjá* e o *Aganju*, onde estão assentados, também, os filhos dessa divindade: Omulu, Oxumarê e Ewa. “Palha” é uma alusão à “palha da costa” ou “fibra de ráfia”, extraída de uma palmeira que os yorubanos denominam *Igi ògòrò*, no Brasil conhecida como Jupati, cujo nome científico é *Rahia vinifera*, sendo a principal matéria prima para confecção das insígnias de Nanã (*ibiri*, uma espécie de cetro em cuja confecção além da palha da costa, utilizam-se as nervuras das folhas do dendezeiro e que se ornamenta com búzios e contas) e de Omulu (*xaxará*, feixe de palhas da costa ornamentado com búzios). Deste último, a palha da costa é, também, o elemento predominante da vestimenta.

domínios da sua mãe mítica: às bordas de uma área descampada, coberta por uma vegetação rasteira que encobre uma área pantanosa. Portanto, muito úmida. Consequentemente, aquele baobá, embora saudável, demonstra em sinais pelo tronco rechaçar aquele excesso de umidade, como é comum à espécie.

Conduzido ao barracão, (re)encontrei em fotos afixadas em uma das paredes, Pai Edinho (*in memoriam*), do *Ilê Axé Alabaxé*, de quem Pai Famo me revelou ser “neto”. Portanto, um vínculo entre esse Terreiro localizado no subúrbio ferroviário de Salvador e aquele do Recôncavo baiano que constava das minhas intenções etnográficas apresentadas à Banca de qualificação. O líder do *Ilê Axé Jilewa* me revela, ainda, que recebeu as sementes de baobá de alguém na Paraíba – sem lembrar quem, me informando que das três mudas de baobá que sobreviveram, duas foram plantadas no *Jilewa* e uma foi doada a sua “mãe”, Dona Rosete, em Maragogipe, líder do *Ilê Alaxé D'Ogum*, que visitei na tarde do domingo, 10 de janeiro de 2016.

O redirecionamento etnográfico da minha pesquisa só não se efetivou porque Pai Famo partira para Sergipe e lá permanecia até a primeira quinzena de janeiro de 2016, não havendo retornado a Salvador até o fim de novembro de 2015, como inicialmente previsto. De modo que o convite do Mobá Dadá Jaques para a Gamela de Xangô e o início do trabalho voluntário na creche Casulo Vovó Ana, num período em que o *Aganju* se encontrava em pleno ciclo de festas, com pessoas lá circulando por todo o dia, todos os dias, fez-me manter o campo de pesquisa definido desde a qualificação.

Quando me propus ao trabalho voluntário na creche mantida nos domínios do *Aganju* tinha em mente não apenas por em prática a minha simpatia pelos *erês* baianos, mas fazê-los com que me levassem “aonde o adulto não pode ir”, poder a eles reconhecido por Xangô, como no relata Barabô (2009, p. 472), citando um mito yorubano. Isso, não obstante supor que a vinculação da Casulo Vovó Ana com o *Aganju* se limitava à ocupação de uma área naquele Terreiro e à figura feminina que batizou aquela instituição. De fato, os únicos membros do *Aganju* que encontrei ali dentro foram a ekedy Rita de Cássia, como diretora; a filha biológica de Mãe Rosa, Maria de Fátima (Nininha de Oxaguian), como uma das instrutoras; e Luis Felipe de Paula Santos, um garotinho de 1 ano, bisneto do babalorixá, como uma das crianças assistidas pela creche. Mas, além de estreitar vínculos com a ekedy

Rita de Cássia, o trabalho na creche contribuiu para me fazer (re)conhecido por alguns integrantes da “roça¹⁹” que por lá circulavam cotidianamente durante o ciclo das festas.

No entanto, daquele Terreiro a minha principal consultora foi Nancy de Souza e Silva, uma das fundadoras do *Aganju* e segunda pessoa a ser iniciada por *Obaràyí*. Embora a ebomi conserve uma morada naquela “roça”, hoje, por enfrentar problemas de locomoção física, não é mais tão cotidiana àquele espaço como outrora, dedicando-se mais à Fundação Pierre Verger, onde vive, trabalha e é reverenciada como *Vovó Cici*. Não obstante viver longe do *Aganju*, Mãe Cici – como eu a chamo – é uma espécie de porta-voz daquele Terreiro, indicada por alguns membros àqueles que daquela Casa querem obter alguma informação, o que pude constatar quando contactei outra ekedy da Casa. Sendo público e notório esse papel atribuído à ebomi Cici, à mesma cheguei por intermédio da Ekedy Sinha, do Terreiro da Casa Branca. E foi no *Àfin Afişirè Omode* – “lugar onde se brinca e se aprende”, segundo a ebomi – espaço idealizado pelo etnógrafo francês, onde Mãe Cici me reservou muitas horas de muitas de suas manhãs, quando me ratificou o valor que o verde assume para o Candomblé e que ratifico na justificativa desta dissertação, como segue.

JUSTIFICATIVA

Os estudos etnográficos corroboram o propagado lema “*kò sí ewé, kò sí orixá*, sem folha não há **orixá** (VASCONCELOS, 2006, p. 51)”, ao reafirmarem a importância que a flora assume nos cultos afro-brasileiros (VOEKS, 2013). No entanto, como se observa, nesse e desse universo florístico os estudos acadêmicos se debruçam prioritariamente sobre as ervas, reservando pouco ou nenhum destaque à presença das árvores nos Terreiros. O que se justifica, no meu entendimento, pelo espaço que as espécimes arbóreas perderam ou perdem à medida que os templos vão se urbanizando, ressignificando-se dentro do espaço que lhes reserva a cidade (SILVA, 1996). Exceção à regra, Salvador mantém, mesmo em áreas densamente povoadas, Terreiros com uma ampla área verde preservada, resistindo à especulação imobiliária do entorno, sendo significativos os casos do *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* (Terreiro da *Casa Branca*), na avenida Vasco da Gama, no bairro do Engenho Velho da Federação (**figura 2**); no *Ilê Iyá Omi Axé Iyamassé* (Terreiro do Gantois), no bairro da Federação, imprensado num morro (o Alto do Gantois) entre a rua Caetano Moura e a avenida

¹⁹ Segundo Barabô (2009, p. 574), “designação dada à casa do axé ou ao terreiro de orixá”. É o termo mais utilizado pelos religiosos quando se referem às Casas às quais são filiados.

Anita Garibaldi, cuja parte reservada às plantas me parece maior que a parte reservada ao barracão (**figura 3**). Também mencionada por Nina Rodrigues (2014, p. 38), como “um terreno que cai em brusca ladeira” e onde “encontram-se cinco árvores sagradas, duas no primeiro plano e três no segundo”, a manutenção daquela área pelo *Gantois* até os dias atuais evidencia os Terreiros de Candomblé como guardiões do verde em meio urbano.

Figura 2 - As árvores do Terreiro da Casa Branca, destacando-se o local onde está o baobá



Fonte: Google. Acesso em: 30 out.2015.

Figura 3 - Terreiro do Gantois, destacando-se o local onde está o baobá



Fonte: Google. Acesso em: 30 out.2015.

Um pouco mais afastado do centro, mas nem por isso menos densamente povoado – aliás, por isso mesmo, diante do descontrole urbanístico que caracteriza os bairros periféricos das grandes cidades, densamente povoado –, no bairro do Curuzu, o *Hunkpame Savalu Vodun*

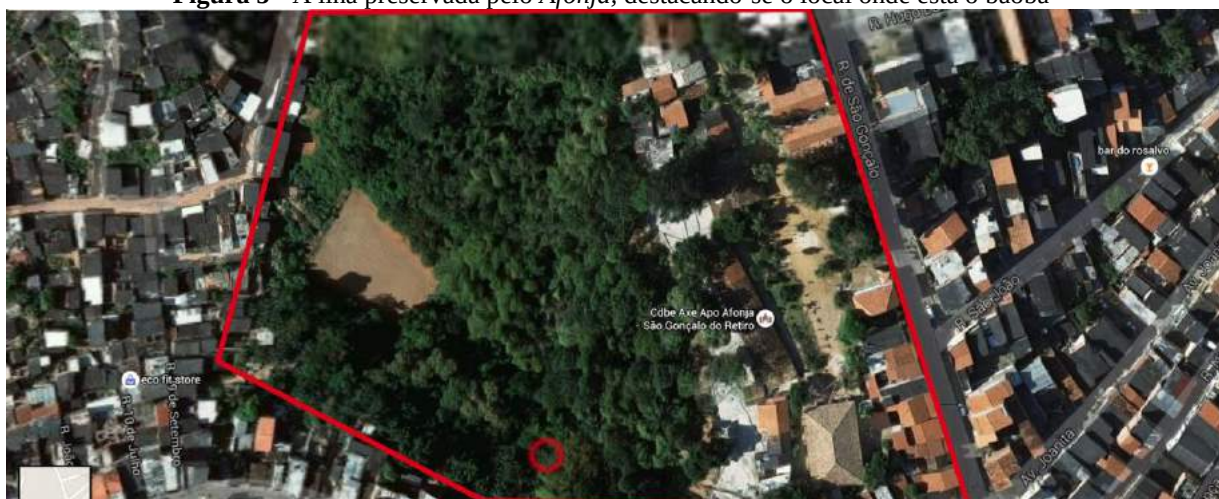
Zo Kwe, guardião do pequeno, mas único fragmento verde existente no bairro-berço do *Ilê Ayê* (**figura 4**); no Cabula, o *Ilê Axé Opô Afonjá*, cuja área verde é, ainda, significativa, embora um crescimento demográfico inimaginável a Mãe Aninha já impôs severas subtrações territoriais àquele centenário Terreiro, a exigir vigilância constante (**figura 5**).

Figura 4 - Vodun Zo Kwe, bairro do Curuzu



Fonte: Google. Acesso em: 30 out.2015.

Figura 5 - A ilha preservada pelo Afonjá, destacando-se o local onde está o baobá



Fonte: Google. Acesso em: 30 out.2015.

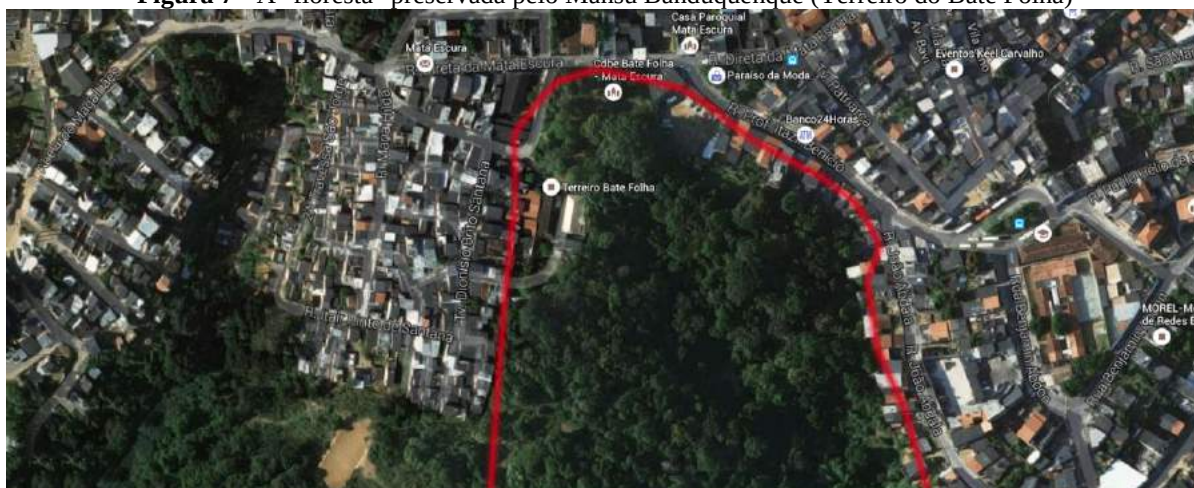
Na área metropolitana da capital baiana são significativas as áreas verdes ainda conservadas pelo *Manso Dandalungua Concuazenza*, na Estrada Velha do Aeroporto (**figura 6**); e pelo *Inzo Bate Folha – Mansu Banduquenque*, no bairro da Mata Escura (**figura 7**). São exemplos icônicos das Nações Keto, Jeje (Vodun Zo) e Angola (os dois últimos).

Figura 6 - A "floresta" preservada pelo Mansu Dandalungua Cocuazenza



Fonte: Google. Acesso em: 30 out.2015.

Figura 7 - A "floresta" preservada pelo Mansu Banduquenque (Terreiro do Bate Folha)



Fonte: Google. Acesso em: 30 out.2015.

Assim, diante desse adensamento vegetal – que, em geral, caracteriza os domínios do Candomblé baiano – e da importância ritual de certos elementos provenientes de certas árvores, como as citadas por Oliveira & Oliveira (s.d., p. 5), “o fruto do *obi*, a fava de *aridan*, a folha de *Akoko*”, há todo um “diálogo” preservado entre os integrantes das Casas baianas e as árvores ali existentes, a sugerir todo um campo a ser explorado, sobretudo porque representam [as árvores], na acepção de Prins (1992), elementos da natureza que agem como artifícios mnemônicos, o que é corroborado por Gurstelle (2013).

No âmbito dos Terreiros baianos, além da importância das árvores citadas por Oliveira & Oliveira (s.d.), o culto das *Iyá Mi*, Mães ancestrais yorubanas confere importância à

jaqueira (*Artocarpus heterophyllus*). O culto é vinculado ao ritual de máscaras Gueledé²⁰, sendo restrito a alguns Terreiros – e nestes, restrito ao público²¹ – como evidencia o trabalho de Novaes (2012), especificamente acerca do culto reservado a essas figuras no *Ilê Axé Torrundé*, em Paripe, subúrbio ferroviário de Salvador. No entanto, o culto a *Iroko* transforma, desde a época de Nina Rodrigues (2014, p. 36), a gameleira em “objeto de um culto fervoroso”, o que é reafirmado por Carneiro (1948) tempos mais tarde. E até os dias atuais, o culto a *Iroko*, em Salvador, extrapola os limites dos Terreiros, como no caso de uma dessas árvores mantida no Instituto de Medicina Legal Raimundo Nina Rodrigues (APÊNDICE D).

Em ambos os casos – o culto a *Iroko* e o culto às *Iyás* –, as árvores que assumem papel central são exóticas à flora africana – uma delas, a jaqueira, à flora brasileira –, comprovando a apropriação religiosa de espécimes vegetais quando da “aclimação” dos cultos aqui no Brasil. Ou seja, a substituição por analogia não ocorreu apenas no plano das deidades, mas, talvez, principalmente, no plano dos vegetais. No caso das espécies aludidas neste parágrafo, os motivos que propiciaram a introdução de ambas ao lócus botânico do Candomblé ainda merece um estudo aprofundado, sobretudo quando percebo que, para além do ambiental, as fronteiras entre vegetal e divino se encontram borradas no campo religioso.

No caso do baobá, se em um momento a introdução ocorre por intermédio dos próprios agentes religiosos (os casos do **(a)** *Ilê Axé Alabaxé*, em Maragogipe; **(b)** *Ilê Axé Jilewa*, em Fazenda Coutos 3, subúrbio ferroviário de Salvador; e **(c)** *Ilê Alaxé D’Ogum*, em Maragogipe, terreiros que mantêm entre si uma “consaguinidade”²² religiosa, sendo os dois últimos identificados durante a minha estada em Salvador); em outros, como o *Ilê Axé Opô Aganju*, alvo da minha pesquisa de campo, a introdução ocorre em decorrência de uma ação política, mesmo que se concretize por intermédio de um sujeito religioso, no caso, o Mobá Dadá Jaques, o que evidencia a ascendência da militância religiosa nas esferas governamentais.

²⁰ Como se pode ler no Museu Afro-Brasileiro, em Salvador, na exposição permanente dessas máscaras, Gueledé (ou Geledé) “é uma associação feminina que representa os interesses das mulheres e oferece soluções para situação de tensão social.”

²¹ Refiro-me especificamente ao *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* (Terreiro da Casa Branca), conforme informado por Gersonice Ekedy Sinha Azevedo Brandão; e ao *Ilê Axé Opô Afonjá*, conforme informado por Maria Aparecida Santos. Em ambas as Casas o culto das *Iyás* ocorre após o ciclo de festas, em dezembro e em janeiro, respectivamente.

²² Prefiro “consaguinidade” à “filiação”, uma vez que a constituição daquela que se convencionou chamar “família de santo” implica uma ampliação do conceito em virtude das relações que passam a ser tecidas entre não biológicos. Não apenas no interior de um mesmo Terreiro, mas entre os sujeitos religiosos filiados a todos aqueles Terreiros que descendem de um tronco comum.

Figura 8 - Baobá do *Ilê Axé Opô Aganju* em 11/02/2012



Autor: Fernando Batista

Para o trabalho de campo, optei pelo *Opô Aganju* porque, além do *Ilê Axé Omin J'Obá*, é aquele em que, seis anos após o plantio, o baobá já apresentava um significativo desenvolvimento (**figura 8**), o que me fez inferir que a tarefa de verificar como vem se dando o “crescimento” da árvore naquele Terreiro ser-me-ia facilitada.

Ali, também, o plantio assumiu ares de importante evento, com a confecção do convite já mencionado (**anexo B**)²³ e, posteriormente, destaque numa enciclopédia biográfica elaborada sobre o líder religioso daquela casa: Balbino Daniel de Paula (*Obarâyí*). Trata-se da obra de Barabô (2009). No entanto, no *Aganju* o plantio ocorre em homenagem a *Onilé*, que no mencionado convite é identificado como o orixá “dono da Terra no Candomblé”, a nos oferecer indícios, talvez, de que deidades do panteão yorubano que não encontraram a massificação se encontrem em processo de (re)criação. No *Aganju*, a exemplo do que ocorreu treze anos atrás, no *Ilê Axé Alabaxé*, o plantio do baobá ocorre atrelado aos atos cerimoniais promovidos pelo dia de Oxossi, “um Orixá que tem todo um ‘enredo’ com a ancestralidade”, como declarou *Cida de Nanã Nantejuá*, uma das minhas consultoras (Seção 3.3.2).

Assim, além de revelar para a Antropologia da religião qual o papel que o baobá passa a assumir nesse *lócus* botânico, considerando tanto aspectos rituais – qual o papel que a árvore passa a assumir num *lócus* que parece suficientemente “povoado”, sob o ponto de vista ritualístico? –, como físicos – qual o lugar que o baobá vai assumir na geografia desse *lócus* e suas implicações para a estrutura sócio-ritual dos Templos? A pesquisa se revela importante porque pode revelar que uma nova conexão esteja se estabelecendo entre as Casas religiosas baianas, inclusive de diferentes Nações, uma vez que o plantio ocorre numa “rede” de Terreiros, embora a pesquisa se limite a uma única Casa. Também pode revelar um aguçamento da africanização desse (e nesse) *lócus* botânico, ao mesmo tempo em que revelar como ocorre a relação do baobá com os espécimes já apropriados pelo Candomblé. Haverá um conflito ou harmonia?

²³ Em outras Casas (*Ilê Axé Omin J'Obá*; Inzo Bate Folha – *Mansu Banduquenque*; *Manso Dandalungua Concuazenza* e *Unzokua Mutálombô Ye Mameto Kaiongo Toma Kwiza*) nos quais presenciei os rituais de plantio, o ato constituiu um evento que contou com a participação de membros da política e da Academia.

Uma pretensão identitária que resulta na “baianidade” da qual fala Parés (2008) e que emerge na Bahia que conserva uma África que não mais existe além-mar, o que é corroborado por Motta (2012), ao se reportar à África e aos africanos dos tempos atuais, bem divergentes daqueles que existem “só na Bahia, em pensamento”, assevera Gey Espinheira (apud SEMUR, 2006, **anexo A**). Mas em qual Bahia? Àquela dos Terreiros de Candomblé? Em caso afirmativo, em todos indistintamente ou apenas àqueles que são tidos como “terreiros de elite”, em decorrência da “nagoização” (PARÉS, 2008)? Àquela Bahia da militância negra – esta não necessariamente vinculada às religiões de matrizes africanas, embora me pareça que sim na Salvador dos tempos atuais, como se depreende de Parés (2008) – fundadora de famosos blocos afro-baianos? E como se processa a conservação dessa África pela e na Bahia à qual se reporta Espinheira? Mantém-se imutável diante da globalização das redes sociais, quando notícias sobre a África do século XXI nos chegam instantaneamente – inclusive por meio de muitos estudantes africanos que hoje transitam pelas nossas universidades – e nos dão conta de outros cenários e configurações?

Pollak (1989, p. 201) se refere a uma memória coletiva constituída pelos acontecimentos “vividos por tabela”, uma vez que vivenciados pelo “grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer”. Essa identificação com um passado comum, mesmo sem tê-lo vivido, ocorre, ainda segundo o autor, por meio da socialização política ou histórica. Considerando que a Bahia que conserva essa África quase lendária – a África ancestral que foi miniaturizada, conforme Bastide (1973), a “África baianizada” de que fala Verger²⁴ – e que resultou, com o reforço da indústria turística soteropolitana em parceria com a musicalidade de Dorival Caymmi, Caetano Veloso e Gilberto Gil, o canto de Gal Costa e Maria Bethânia, os escritos de Jorge Amado, as fotografias e as etnografias de Pierre Fatumbi Verger, as ilustrações de Carybé e a força percussiva e militante do *Ilê Ayê*, na construção da identidade do axé e na conquista de um capital simbólico que torna Salvador uma cidade tanto para ser sentida como para ser vivida, fomentando, consequentemente, uma Bahia soteropolitanizada²⁵ – seja a Bahia das religiões de matrizes africanas, como se dá esse

²⁴ Pierre Verger recorreu a esse termo em discurso proferido em 21 de agosto de 1981, no Palácio Rio Branco, quando recebeu o título de cidadão de Salvador (FUNDAÇÃO PIERRE VERGER, 2012, p. 150).

²⁵ Desse processo me parece advir, também, o mito da Terra da felicidade, que pôlderes turísticos “prometem” à exaustão se utilizando de largos sorrisos soteropolitanos e cuja construção podemos atribuir à musicalidade de um mineiro: Ary Barroso, na sua “Na Baixa do Sapateiro” (1938), gravado originariamente por Carmem Miranda. Não à toa o jargão “sorria, você está na Bahia!” proposto aos(às) turistas que buscam serem fotografados(as) tendo como pano de fundo algum aspecto do cenário soteropolitano. No entanto, como lembra Gey Espinheira, “sorria, você está na Bahia! Mesmo que não tenha dentes ou os tenha careados!”, a lembrar que o mito da Terra da Felicidade não tem fôlego para ir além do trecho Corredor da Vitória – Rio Vermelho e alcançar os subúrbios soteropolitanos.

compartilhamento por essa coletividade memorial? É composta por elementos concretos ou abstratos, imagináveis?

Tais questionamentos me surgem quando tomo como parâmetro o Projeto *(Im)Plantando Morada dos Ancestrais em Salvador*, idealizado na esfera política baiana (Academia e Executivo municipal), que teve como objetivo o plantio de mudas de Baobás em Terreiros de Candomblé baianos – não apenas soteropolitanos, apesar do título – e em logradouros públicos da capital baiana apropriados pelas religiões de matrizes africanas. A ação, justificada pelo então Reitor da UFBA, Naomar Monteiro de Almeida Filho, como um projeto de ação afirmativa, vez que reafirmava, segundo o docente em carta-convite a mim enviada, “a importância da reparação através da preservação do patrimônio cultural e ambiental afro-brasileiro”, recebeu boa acolhida dos Terreiros contemplados por aquele Projeto²⁶, sendo os plantios, em muitos deles, acompanhados por membros da Secretaria Municipal de Reparação da Prefeitura de Salvador, inclusive o então Secretário à época, vereador licenciado, Gilmar Santiago. Na verdade, a acolhida superou as expectativas vez que extrapolou o elenco de Terreiros indicados pelo Projeto, além das fronteiras do ano de 2006, quando foi lançado, embora as ações de plantio mais recentes contem apenas com o apoio de Cláudia Barreto, à qual recorrem para a obtenção de novas mudas, e, indiretamente, a mim, que continuo a transportar mudas de uma capital à outra.

Na seara do patrimônio cultural e ambiental afro-brasileiro aludido pelo professor Naomar de Almeida Filho, vê-se que os conceitos generalizantes insistem em fazer morada, pois me parece que nem todo “afro-brasileiro” compartilha idênticos patrimônios, independentemente da natureza que assumam: cultural ou ambiental; e pelo que se depreende da leitura de Motta (2006), nem mesmo os afroreligiosos compactuam das mesmas práticas rituais, pois afrodescendência não necessariamente se encontra vinculada à negritude, observa Trindade-Serra (2014).

Talvez um dos pontos convergentes se faça notar mediante o uso dos vegetais, que naquele universo – independentemente de “nação” ou classificação – assumem tanto papel litúrgico como terapêutico, destacando-se privilegiadamente entre as práticas rituais (BARROS, 1993, 2011; BARROS & NAPOLEÃO, 2003; VOEKS, 2013; VERGER, 1967, 1995). Constitui-se, assim, uma flora espiritual (VOEKS, 2013), composta por espécies não apenas oriundas de África, pois essas “adaptações/recriações realizadas envolveram também o

²⁶ E, aparentemente, dos não contemplados também, tendo em vista a presença de líderes religiosos como Deoscóredes Maximiano dos Santos (Mestre Didi), Alapini do culto de Babaegun, líder religioso do *Ilê Axipá*, em Salvador, não inserido no Projeto (o espaço do Axipá, embora amplo, já se encontra densamente arborizado e ocupado por muitas edificações).

reconhecimento e a identificação de plantas existentes no Brasil [eu diria aclimatadas], para uso ritual” (OLIVEIRA & OLIVEIRA, s.d., p. 2).

Considerando ser o baobá um espécime restrito a apenas dois exemplares em duas praças centrais da capital baiana (**APÊNDICE E**), sem apresentarem, no entanto, o grosso tronco que caracteriza essa árvore como se vê nos exemplares encontrados em Pernambuco, onde, inclusive, muitos desconhecem a árvore, indago até que ponto quantos daqueles sujeitos religiosos saberia, de fato, distinguir sequer uma muda de baobá. O que lhes diz, como e por que admitem as ideias massificadas acerca da árvore, em especial as que atribuem à mesma uma sacralidade por imaginarem-na como símbolo de toda a “África” (ou vice-versa). Como? Se é “na ação prática e ritualística que as coisas sagradas são produzidas”, como ressalta Campos (2013, p. 70), amparada em Durkheim ao discorrer sobre a importância dos emblemas na seara religiosa, esmiuçando etnograficamente os *Axe de Jesus*. No entanto, a noção de “sagrado” já se encontra atribuída ao baobá pelo *Aganju* já no convite em que se convocou a comunidade religiosa para o plantio da árvore naquele Terreiro (**anexo B**).

Sendo uma ação fomentada fora dos Terreiros para os Terreiros, até que ponto o Projeto corresponde, de fato, a uma ação de política afirmativa de ambos os setores – Academia e Executivo municipal –, de modo não somente a garantir visibilidade ao Candomblé, mas um efetivo espaço na esfera pública? Ou se revela em mera retórica visando à autopromoção dos atores envolvidos, já que envolve um “ícone inabalável da África”, como declara Waldman (2011), implicando uma negociação tácita entre os envolvidos em torno da construção dessa Bahia soteropolitanizada à qual já aludi algumas linhas atrás? Ou por que não pensar numa África baianizada, como reconheceu Pierre Verger, moldada a partir da visão que daqui temos de lá?

Face ao exposto, defini como problema de pesquisa: o que reflete a adesão do Candomblé, em especial do *Ilê Axé Opô Aganju*, a essa ação do Poder público: fortalecimento político e manutenção de prestígio no cenário religioso ou (re)invenção criativa e permanente da África soteropolitana? Assim, defino como objetivos desta pesquisa os que seguem.

OBJETIVO GERAL

Investigar o espaço litúrgico porventura delineado em Terreiros de Candomblé localizados no Território de Identidade 26 (Metropolitano de Salvador) e no Centro de

Umbanda – Terreiro de São Jorge, em Andaraí, interior da Bahia, contemplados pelo Projeto *(Im)Plantando Morada dos Ancestrais em Salvador*; e no *Ilê Axé Alabaxé*, em Maragogipe, recôncavo baiano, por um espécime arbóreo de origem africana introduzido à flora deste último em 1993 e nos demais a partir de 2006 em decorrência do aludido Projeto, cujo prenúncio ocorreu com a introdução do espécime nos Terreiros que compõem a tríade da ketucracia: *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* (Terreiro da Casa Branca), *Ilê Iyá Omi Axé Iyamassê* (Terreiro do Gantois) e *Ilê Axé Opô Afonjá*. Visando a delimitar o trabalho de campo, priorizou-se etnografar a presença do espécime no *Ilê Axé Opô Aganju* (**APÊNDICE A**), localizado no município de Lauro de Freitas.

Visando a alcançar o objetivo geral ora delineado, defini como objetivos específicos da pesquisa os que seguem.

Objetivos específicos:

- a) Descrever o papel da flora para a liturgia do Candomblé;
- b) Realizar levantamento bibliográfico acerca do baobá.
- c) Demonstrar quais os resultados do Projeto *(Im)Plantando Morada dos Ancestrais em Salvador* dez anos depois do lançamento.
- d) Investigar a percepção de sujeitos do Candomblé acerca do baobá.
- e) Identificar como e quando a árvore passa a integrar a flora do *Ilê Axé Opô Aganju*.

Busco atender os objetivos específicos nos quatro capítulos que compõem esta dissertação. Assim, o **capítulo I – Etnobotânica e Candomblé** foi concebido de modo a atender ao que me proponho na alínea “a” acima. No **capítulo II – Baobab: Árvore de muitas sementes**, ponho a literatura científica em diálogo com a poética, sob o testemunho das imagens vergerianas, para atender a alínea “b”. Busco atender a alínea seguinte no **capítulo III – Para além de Salvador: O Projeto “(Im)Plantando Morada dos Ancestrais”**, em que apresento, também, o resultado da investigação acerca da percepção de sujeitos do Candomblé acerca do baobá, proposta na alínea “d”. No **capítulo IV – O Reino de Obaràyí** não só identifico como e quando *Igi Oșè* passa a integrar a flora do *Ilê Axé Opô Aganju*, como busco traçar um perfil do líder religioso daquele Terreiro, identificando-lhe traços da personalidade que se confundem com a do Orixá Xangô, a evidenciar que a religião é mais imanente que transcendente (LATOUR, 2004). Busco situar geograficamente o *Reino de*

Obaràyí demonstrando como a área no entorno do Terreiro foi densamente povoada desde a fundação do mesmo em 1972. “Dentro da porteira vermelha” busco evidenciar que de *Igi Òpe* a *Idacô*, o verde ali contribui para fortalecer mitos, ritos, vínculos e identidades.

Além da etnografia, recorri a outros métodos para o alcance dos objetivos propostos, como passo a discorrer.

METODOLOGIA

Etnografias reverenciadas pela Academia nos são apontadas como exemplos eficazes visando ao aprendizado desse método de pesquisa. No entanto, ao se alicerçar sobre a observação participante, as leituras etnográficas logo encontram os seus limites. Pois o texto escrito talvez não revele a contento as entrelinhas do que se ver e se vivencia no campo, por maior que seja o esforço interpretativo dessas reverenciadas etnografias. Desse modo, recorro às inferências de Castillo (2010) sobre a aquisição do saber religioso no âmbito do Candomblé a partir da considerável produção escrita já disponível sobre esse universo, por me parecer aplicável a esse método antropológico por excelência. As falas de iniciados no Candomblé trazidas à tona por Castillo (2010) nos evidenciam que apesar de reconhecerem a fértil produção acadêmica com foco na religiosidade afro-brasileira, inclusive sob a autoria de muitos iniciados, como é o caso de Sant’Anna Sobrinho (2015), os religiosos ainda priorizam, em detrimento do saber lido, o saber vivido – decorrente de uma tradição que prioriza a transmissão de conhecimento oral e pessoal. Assim, como quando realizamos o trabalho de campo – embora a etnografia me pareça extrapolar os limites espaço-temporais do campo –, a observação participante nos mostra que, a exemplo do que ocorre durante o aprendizado religioso, quando vivenciamos o dia a dia “surtem inúmeros e efêmeros momentos”, mencionados por Castillo (2010), que implicam uma forma de aprendizagem permeada por pequenos atos e que se efetiva de forma despercebida.

Sendo o campo um Terreiro de Candomblé, onde a “pergunta é problemática” e o acesso ao saber é “estritamente controlado, de acordo com uma hierarquia iniciática” (CASTILLO, 2010, p. 21, 25), como vivenciar esse dia a dia de modo a melhor absorver essa aprendizagem? Priorizando mais o ouvir e menos o perguntar, penso eu. E muito menos, ainda, declarar ou demonstrar saber, como me ressaltou Tatá Laércio do Terreiro de Jauá, em um dos nossos encontros.

Na tarde da quinta-feira, 17 de setembro de 2015, em conversa com Ekedy Sinha, na sala de sua casa localizada no terreno do Terreiro da *Casa Branca*, a sacerdotisa também me ressalta outro aspecto que complexifica ainda mais o perguntar no âmbito do Candomblé – para além dos vícios mencionados por Manzini (2004): o modo peculiar de respostas e transmissão de dados de muitos religiosos. A religiosa adverte que perguntas diretas, ao causar desconfiças em nossos interlocutores, afugentam respostas.

Segundo Castillo (2010, p. 51), a etnografia enquanto método preferencial de coleta de dados visuais e/ou escritos no terreno do candomblé, pois considerando o vínculo entre o saber e o poder, “a busca do saber religioso pelo estudioso apresenta um conflito para o quadro da distribuição hierárquica do saber e da transmissão gradativa.” A autora reconhece a capacidade da etnografia em desestabilizar a distribuição hierárquica do saber (que ocorre mediante um processo multissensorial). E distingue a *etnografia* – produção dos estudiosos – da *paraetnografia* – produção dos religiosos –, assegurando esta predileção pelos membros da religião em relação àquela, aí inseridos os que transitam em ambos os mundos, como Juana Elbein, Júlio de Santana Braga e Flávio Barros.

Isto posto, considero que meu **trabalho de campo** em relação ao *Ilê Axé Opô Aganju*, Lauro de Freitas, BA, se deu em várias etapas sob métodos distintos.

A **primeira etapa** tem início em 02 de maio de 2015, quando inicio as trocas de mensagens com o meu consultor, Odair Jaques, um dos doze mobás de Xangô naquele Terreiro, mais conhecido como Dadá Jaques. Jornalista, fotógrafo, diretor de arte e músico, Jaques mantém fortes vínculos com Ekedy Sinha do Terreiro da Casa Branca, onde ministra aulas de percussão para crianças daquele Terreiro. Nome por trás da Editora Barabô, Jaques é o idealizador de duas recentes e fundamentais obras sobre a vida e o percurso religioso de duas importantes figuras do Candomblé baiano: *Obaràyí – Babalorixá Balbino Daniel de Paula* (BARABÔ, 2009) e *Equede, a Mãe de Todos: Terreiro da Casa Branca – Gersonice Equede Sinha Azevedo Brandão* (BRANDÃO, 2015). Portanto, obras que se encaixam no conceito de paraetnografia aludido por Castillo (2010).

Nessa etapa, busco que Jaques obtenha o máximo de informações a meu respeito por meio da Ekedy Sinha, objetivando, assim, me tornar “digerível” (OLIVEIRA, 2006, p. 24) à figura que facilitaria o meu acesso ao campo. No entanto, a primeira pergunta que o Mobá me fez em resposta a minha primeira mensagem a ele enviada, foi saber se eu era iniciado na religião ou se tinha o interesse em iniciar-me. Na mensagem seguinte, justificou-se chamando a atenção para as restrições impostas aos de fora e, em alguns casos, mesmo aos que são de

dentro. Começamos a trocar fotos. Ele me envia as fotos do plantio do baobá no *Aganju*, em 22 de junho de 2006, quinta-feira, mesma data em que foi aberto o calendário de festas do Terreiro naquele ano, com a Festa de Oxossi. O Mobá também me envia duas outras fotos registrando o baobá em momentos cronologicamente distintos: uma, mostra-o um ano após o plantio; outra, nove anos após, em junho de 2015. Na sequência, Jaques me envia o calendário de festas do *Aganju* para o ano de 2015. Nessas trocas de mensagens, o Mobá me compartilha a paixão pelo Maracatu Rural e o desejo em obter um gonguê, uma espécie de agogô gigante com uma só campânula lembrando um sino achatado, confeccionado em ferro ou aço, pesando uns 3,5 kg e medindo uns 50 cm, e primordial à percussão no Maracatu de Baque Solto. Esta foi a minha primeira dádiva ao campo, levada quando parti para Salvador em setembro de 2015. Enquanto estava no Recife, envio-lhe, por e-mail, fotos do Encontro das Nações de Maracatu de Baque Solto na segunda-feira, 16/02/2015, na Casa da Rabeca, em Cidade Tabajara, Olinda. Ainda, nessa etapa, antes mesmo da minha chegada a Salvador, o primeiro conflito entre mim e o meu consultor se instala, quando ele manifesta contrariedade ao lhe informar que meus amigos John Rashford e Cláudia Barreto agendaram uma visita ao *Aganju* e ao babalorixá acionando outra figura daquele Terreiro – cujo nome prefiro preservar –, pois a minha pretensão era que ele os acompanhasse. Chamando-me a atenção para a política interna que há dentro dos Terreiros, Jaques expôs, portanto, intenção em não mais me auxiliar, embora me desejasse sorte. Além das mensagens tentando reverter uma iminente ruptura, também acionei Ekedy Sinha que intercedeu por mim. A visita não ocorreu por razões outras. Consegui contornar o imbróglio e embora a leitura daquelas mensagens ainda hoje façam emergir dentro de mim a angústia que vivenciei naqueles dias, o episódio me foi importante para me alertar sobre a adoção de atos e ações que podem implicar naufrágio de todo um trabalho. É nessa etapa, também, que há o início, mais precisamente em 25/07/2015, das trocas de mensagens com o meu consultor pelo *whatsApp*, que se constituiu em ferramenta muito útil a minha pesquisa de campo. Tenho trocado mensagens com Jaques por meio daquele aplicativo até os dias atuais, a demonstrar que a nossa relação extrapolou o período em que estive no campo.

A **segunda etapa** tem início em 29 de setembro de 2015 quando Dadá Jaques me conduz ao *Aganju* e ali me apresenta a dois membros da comunidade: a Iyaquequeré Rosa de Oxum, irmã biológica do babalorixá que se encontrava em viagem e só retornaria dali a alguns dias; e a Nininha de Oxaguian, filha biológica da Iyaquequeré, que naquela ocasião estava cumprindo expediente na Creche Casulo Vovó Ana, onde fui apresentado a duas

servidoras. No entanto, o meu retorno ali só ocorreria cinquenta dias depois, no dia 18 de novembro de 2015, dia da Gamela de Xangô no *Aganju*, quando por volta das 16h Dadá Jaques me passa uma mensagem via *whatsApp*, enquanto eu estava na Fundação Pierre Verger, indagando-me se gostaria de acompanhá-lo ao *Aganju*. Aí para mim, começaria a terceira e derradeira etapa do meu trabalho de campo. Mas antes de me reportar à etapa final desse trabalho, devo ressaltar que no lapso temporal entre a segunda e a terceira etapas, recorri à leitura e à escrita de boa parte desta dissertação, além de recorrer àquela que é uma espécie de embaixadora do *Aganju*: a ebomi Nancy de Souza e Silva, a Mãe Cici, que vive e trabalha na Fundação Pierre Verger, com a qual tive o primeiro contato em 28/10/2015. Isso não obstante a angústia que me avassalava por sentir que minha pesquisa se encontrava numa espécie de coma induzido. Daí pretender migrar para outro campo, como já expus. Mas foi naquele período – que considero o monocromático da minha pesquisa – que a frequência quase cotidiana à Fundação Pierre Verger, me fez vir à mente a ideia de ir atrás dos baobás fotografados por Verger em suas peregrinações pelo mundo. Daí as fotos que ilustram prioritariamente os capítulos II e III desta dissertação. Para minha surpresa, no acervo que me foi disponibilizado, vi que o mais notório baobá de Pernambuco não passou despercebido ao etnógrafo, tendo eu selecionado a foto que reproduzo nesta parte introdutória, algumas páginas atrás. Portanto, esta etapa é quase que completamente monopolizada pelas **pesquisas documental e bibliográfica** sobre as quais discorro mais adiante. Nesse momento, começo a delinear as **entrevistas semi-estruturadas** que deverão complementar a observação direta visando ao alcance dos objetivos delineados, embora em relação a alguns interlocutores as entrevistas foram o único e exclusivo método aplicado.

Manzini (2004) afirma que a entrevista semi-estruturada exige roteiro previamente elaborado. No entanto,

uma das características da entrevista semi-estruturada é a possibilidade de fazer outras perguntas na tentativa de compreender a informação que está sendo dada ou mesmo a possibilidade de indagar sobre questões momentâneas à entrevista, que parecem ter relevância para aquilo que está sendo estudado (MANZINI, 2004, p. 6).

Para Manzini (1990/1991 apud MANZINI, 2004, p. 2), “esse tipo de entrevista pode fazer emergir informações de forma mais livre e as respostas não estão condicionadas a uma padronização de alternativas.” Desse modo, duas perguntas básicas foram dirigidas aos meus interlocutores: **(1)** O que o senhor (ou a senhora) sabia sobre o baobá no momento de lançamento do Projeto *(Im)Plantando Morada dos Ancestrais*, há dez anos?; **(2)** Qual o espaço que o baobá vem assumindo no Candomblé desde então; e, especificamente, em

relação aos sujeitos vinculados ao *Aganju*, (3) Qual o espaço que o baobá vem assumindo naquele Terreiro. As perguntas seguiram, portanto, uma linha histórico-cultural (dialética), adotando um caráter avaliativo, considerando os tipos e as categorias que nos são apresentados por Triviños (1987 apud MANZINI, 2004).

Aos tipos de entrevistas que nos são apresentados por Manzini (2004), Gil (1995) e May (2004) (apud ZAPELINI & ZAPELINI, 2013, p. 115), mencionam a **entrevista informal**, como sendo “a entrevista menos estruturada possível, em que o entrevistador tem apenas o objetivo básico da pesquisa em sua mente, buscando obter a visão geral do entrevistado sobre o assunto”. Recorri muitas vezes a esse tipo de entrevista – que para mim se confunde com o diálogo – quando, no campo, àqueles que comigo buscavam “puxar” algum assunto, indagava-lhes, a certa altura do nosso diálogo: “que árvore é aquela?”, apontando para o baobá, se próximo dali estivéssemos. Contudo, como já mencionei, dados verbais também foram obtidos via *whatsApp* e internet. Se as duas ferramentas, além do *face a face*, mediarão as interlocuções entre mim e o meu consultor Dadá Jaques, como já mencionei; o *whatsApp*, na minha interlocução com outros sujeitos, rivalizou com o *face a face* durante a minha estada em Salvador, mas no momento pós-campo deteve a exclusividade.

A **terceira etapa** se inicia, portanto, em 18 de novembro de 2015, quando no intervalo da Festa da Gamela de Xangô sou apresentado ao Babalorixá Balbino e, num outro momento, à Ekedy Rita de Cássia, diretora da Creche Casulo Vovó Ana. Naquela ocasião, o Mobá Dadá Jaques também me apresenta, dentre outros, ao Ogan Deco, um dos moradores do Terreiro, o qual se incumbiu de cuidar do baobá durante os primeiros anos de plantio. É nessa etapa que entram em cena as **observações e interação diretas** – prefiro esse termo à *observação participante*, pois como não iniciado no Candomblé, conforme respondi ao meu consultor Dadá Jaques a uma das suas primeiras indagações sobre mim, em nenhum ato atuei como participante, apenas como observador –, às quais recorri não apenas com a finalidade de identificar práticas rituais em relação ao baobá, buscando identificar qual o papel da neófita na estrutura botânica e ritualística no lócus botânico daquele espaço, mas em tentar compreender a estrutura social que ali se abriga. A introdução pelo Mobá Dadá Jaques, num primeiro momento, e o meu trabalho na creche Casulo Vovó Ana, num segundo, foram imprescindíveis para que eu viesse a assumir um papel “perfeitamente digerível pela sociedade observada [na verdade, por um número maior de membros], a ponto de viabilizar uma aceitação senão ótima pelos membros daquela sociedade, pelo menos afável”, facilitando

a minha interação com alguns desses membros (OLIVEIRA, 2006, p. 24). No meu caso, a observação direta se concretiza mediante imersões curtas, mas frequentes ao *Ilê Axé Opô Aganju*. Nos dias do trabalho voluntário na creche – terças e quintas-feiras – por lá me estendia por mais algumas horas, comparecendo às festas que, às vezes, ocorriam em outros dias da semana e aos fins de semana. Nessas “mais algumas horas” é que eu observava os membros do Terreiro – de adolescentes a adultos – submetidos a “uma profusão de deveres, funções e privilégios”, evidenciando a elaborada organização comunitária de que fala Malinowski (1975, p. 46), quando afirma que as crenças e atividades dos nossos interlocutores “não são de maneira alguma destituídas de um certo tipo de consistência”. No entanto, considero que parte do meu campo se encontrava na Fundação Pierre Verger, por conta da presença cotidiana ali da ebomi Cici, uma espécie, como já dito, de embaixatriz do *Aganju*, a quem muitos recorrem, como observei, quando querem obter informações não apenas do Terreiro ao qual a ebomi é vinculada, mas sobre os mais variados temas do Candomblé, encaixando-se muito bem no conceito de tradicionalista-doma que nos é apresentado por Bâ (1982). Foi ali que a sacerdotisa me dedicou muitas horas de muitas de suas manhãs, tornando-se, para mim, tão consultora quanto o Mobá Dadá Jaques. Assim, em muitas ocasiões, quando eu chegava ao *Aganju*, ali chegava com o olhar aguçado pela ebomi. Na primeira vez que fui ao encontro de Mãe Cici, lá na Fundação Pierre Verger, em 29/10/2015, para que ela me conhecesse e me pudesse reservar, posteriormente, um tempo para as minhas indagações, simplesmente a ouvi por quase duas horas, depois que lhe balbuciei uma resposta a uma pergunta direta: “O que você quer saber de mim, Cici?”. A partir daí fui todo ouvidos, mas não antes de lhe responder outra pergunta, já sabendo ela que minha pesquisa versava sobre os baobás baianos e, especificamente, o localizado na “roça” dela. Indagou-me o que me habituei a ouvir de algumas outras lideranças religiosas, com a peculiar introdução do falar baiano: “Venha cá, de qual Orixá é o baobá?” Alguns meses mais tarde aprendi que deveria proceder como Tata Laércio (do Terreiro de Jauá) me afirmou como se portava diante de mais velhos(as) no Candomblé: sem saber e sem perguntar. Para o Tata, as nossas respostas podem intimidar esses nossos interlocutores a guardar o que sabem para si, ao levá-los a crer que o indagado já sabe demais. Num encontro posterior e na última vez que a vi, em 08/03/2015, durante o lançamento do livro de Ekedy Sinha (BRANDÃO, 2015) na Praça da Oxum, no Terreiro da Casa Branca, constatei que a minha resposta não a influenciou, para sorte minha.

Durante toda a minha estada em Salvador, o **Diário de Campo**, o **iphone/gravador** e a **máquina fotográfica** me acompanhavam diariamente. No entanto, mantive-os enclausurados na minha mochila na maior parte das vezes em que estive no meio dos meus observados. Seguindo à risca o que recomenda Malinowski (1975, p. 57), para quem o etnógrafo, às vezes, deve deixar “de lado a máquina fotográfica, o caderno e o lápis, e se integrasse nos acontecimentos presentes”, podendo “participar dos divertimentos dos nativos, acompanhá-los em suas visitas e passeios, sentar-se e ouvir e tomar parte em suas conversas.” Comigo não ocorreu de eu “tomar parte” nas conversas dos meus observados, mas em certas ocasiões essas conversas eram desenroladas próximas a mim, de modo que eu comecei a perceber que eu não lhes causava receio como se fosse um estranho qualquer.

Na festa do *Ipeté* de Oxum e na dos 14 dias de Omulu (*Iroko* e *Apaoká*), festas que antecedem o Presente das águas, e encerram o calendário anual de festas do *Aganju*, desenclausei o Diário de Campo, anotando cenas que me chamavam a atenção às vistas dos membros da comunidade. No dia do *Ipeté* de Oxum, lembro-me de Dona Eunice Souza me indagar o que eu estava escrevendo enquanto observava uma movimentação de filhas e filhos de Oxum em frente e dentro da Casa da Orixá (à direita do barracão). Dali, nesse dia do calendário do *Aganju*, filhas e filhos trazendo pequenas cestas de palha – ornamentadas predominantemente com o amarelo da Deusa das águas doce – em uma das mãos e outra sobre as cabeças, contendo diversos pequenos presentes, saem cantando em procissão em fila indiana, arrodando o barracão em sentido anti-horário, quando o adentram acompanhados pelos espectadores.

A Dona Eunice, que me pediu para fotografá-la ao lado do filho, Hernandes Souza (**figura 9**, ao lado), dei uma resposta evasiva, informando-lhe se tratar do meu “Caderno de Fundamento”. A outra ocasião em que me dei conta que também estava sendo observado, tanto quanto observava – talvez mais – foi ao final da Festa de *Iroko* e *Apaoká* e no dia seguinte a essa festa, em que aqueles aos quais fui apresentado disseram que me viram “escrevendo o tempo todo”.

Figura 9 - Dona Eunice e o filho Hernandes à porta do barracão do *Aganju* no dia do *ipeté* de Oxum (13/12/2015).



Autor: Fernando Batista

Portanto, acredito que esses materiais que apóiam o trabalho de campo do antropólogo devem ser usados com cautela mesmo quando acreditarmos que somos apenas mais um dentre vários espectadores, de modo a evitar receios da parte de nossos observados. Frente a frente ou num grupo menor, o Diário de Campo é algo para mim inapropriado, pois considero que o uso do mesmo enquanto se processa um diálogo implica quebra da empatia e complica a naturalidade do encontro, por inviabilizar o olho no olho.

Nas vezes em que os meus interlocutores autorizaram a gravar a nossa conversa, posicionei o iphone em local discreto, geralmente ao lado, não entre, de modo a não representar uma barreira entre nós. Reconheço, no entanto, que essa estratégia só me foi possível graças ao alcance dos dados de voz que o aparelho consegue captar sem estar, necessariamente, em meio aos interlocutores. O que, claro, constatei em testes preliminares.

Como não vivenciei o campo vinte e quatro horas por dia, desejei ali estar na hora e dia certos quando o olhar e o ouvir se dispusessem para mim, pois já compreendi que o fazer antropológico, salvo as exceções maussianas, é inócuo se restrito ao escrever. O decorrer do trabalho de campo, no entanto, revelam ao pesquisador empecilhos não previstos no cronograma de atividades informadas no projeto de qualificação. Assim, deixei de comparecer ao Presente das Águas no *Aganju*, apesar de acordar às 4h da manhã, em decorrência da greve dos rodoviários na Região Metropolitana de Salvador. Em outras ocasiões, mesmo saindo da capital baiana com bastante antecedência, congestionamentos viários me fizeram chegar ao *Aganju* após o início das festas. E houve aquelas ocasiões em que ânimo algum eu encontrava para realizar observação alguma. Sequer para por os pés fora de casa.

Como mencionado algumas páginas atrás, a **pesquisa** também foi **bibliográfica e documental**, parte ocorrendo concomitantemente durante a escrita na segunda etapa desta pesquisa.

A **pesquisa bibliográfica** se deu em torno dos vários temas que aqui se entrelaçam. Em relação à memória, patrimônio, fitolatria no Candomblé e baobá, muitos fichamentos já haviam sido confeccionados. Portanto, os dados bibliográficos desta fase se somaram àqueles obtidos durante o Mestrado e há alguns anos desde que o tema passou a me mobilizar acadêmica e afetivamente. No entanto, o estar no campo e a dedicação exclusiva à pesquisa me propiciaram contato com publicações mais recentes, especificamente acerca da *Adansonia digitata*, cujas principais publicações são estrangeiras. Esse momento da pesquisa foi viabilizado não apenas com visitas à EDUFBA, que mantém um posto de vendas no CEAO e onde adquiri Castillo (2010) e Trindade-Serra (2014), mas, também, à biblioteca pública

estadual da Bahia, no bairro dos Barris; e à biblioteca da Fundação Pierre Verger. Cláudia Barreto também me disponibilizou alguns títulos de sua biblioteca particular, em especial Parés (2006), Sant’Ana Sobrinho (2015) e Vianna (2008), além de me ajudar a traduzir do inglês para o Português alguns artigos científicos. O livro *Obaràyí* (BARABÔ, 2009), importante fonte desta pesquisa, é de propriedade do Ogan Hernandez Souza. Considerando que as três últimas obras citadas foram produzidas por “pessoas de dentro”, observa-se que a paraetnografia, como alude Castillo (2010), fala alto neste trabalho. Sobretudo se considerarmos que a essas obras se soma a lançada por Ekedý Sinha (da *Casa Branca*), em 08 de março de 2016. De Cuba recebi o livro que resultou do IV Coloquio Internacional sobre Investigaciones das Religiões Afroamericanas, ocorrido em Havana, em 2011. *La Sociedad Abakuá – los hijos de Ékpè* (ZAYAS, 2015)²⁷ me foi enviado pelo professor de História Marino Díaz Pérez, com o qual troco cartas já há alguns anos. Em algumas dessas cartas, Pérez me relatou a importância que a *Ceiba* (*Ceiba petandra*), prima botânica do baobá e nativa da América, assume para a Santeria. A pesquisa bibliográfica incluiu, ainda, dados obtidos junto à imprensa escrita e televisiva, meios audiovisuais, material cartográfico e publicações de dissertações e teses de Antropologia e outras áreas do conhecimento. Mobilizando militância e poesia, não raro encontramos em versos o que deve e o que tem que ser dito sobre o baobá. Portanto, aos versos recorro para introduzir falas acadêmicas, privilegiando nessa tarefa dois poetas pernambucanos. Emudecidos neste trabalho, mas não em mim, os versos de *Mbondo*, do angolano Luis Miguel, que propiciam, na minha opinião, associações mítico-religiosas do baobá com a chamada *família da palha* do Candomblé.

A **pesquisa documental** contou com: **a)** documentos escritos: publicações oficiais (publicação do lançamento do Projeto *(Im)Plantando Morada dos Ancestrais em Salvador* no Diário Oficial do Município) e documentação particular (a ata de plantio do baobá no *Ilê Axé Alabaxé*, o convite elaborado pelo *Aganju* por ocasião do plantio do baobá); **b)** fotografia; **c)** calendários festivos. Dos dias que investi na Fundação Pierre Verger, algumas manhãs me serviram para acessar o acervo fotográfico do etnógrafo, já informatizado, em busca de registros fotográficos da presença do baobá pelos países africanos e caribenhos por onde o etnógrafo transitou. Numa pasta intitulada “Vegetação” é que constato que em passagem pelo Recife do fim dos anos 1940, a Pierre Verger não só chamou a atenção os nossos passistas e

²⁷ Segundo Mariosha Méndez Ledesma, *Abakuá* é a “sociedad de iniciación masculina en Cuba, sobre la base de una identidad etnolingüística de África occidental y su emblemática actuación de bailes de máscaras. Las logias abakuás existen en ciudades portuárias de La Habana, Matanzas y Cárdenas en el oeste de Cuba. El origen de este término puede ser Ábakpá um vocablo Efik. La sociedad es en realidad um conjunto de pequeños grupos llamados *juegos* o *potencias* integradas únicamente por hombres” (ZAYAS, 2015, p. 151).

seus guarda-chuvas, como exibidos em fotos no Paço do Frevo, mas também várias árvores do arboreto urbano recifense à época. Das que eu ali encontrei, apenas uma reconheci, presumindo que é a única que sobrevive até os dias atuais: o baobá da Praça da República. Das fotos encontradas, escolhi algumas, sob licença da Fundação Pierre Verger, para ilustrar trechos desta dissertação. Apenas uma das fotos, no entanto, encontrava-se “tratada”, termo utilizado pelos profissionais da área. Segundo Roberta Rodrigues, funcionária daquela Fundação, tratar fotos implica

melhorá-las digitalmente para que fiquem em boas condições de visualização/uso. É necessário saber interpretar a foto para realizar o tratamento. Na interpretação a pessoa analisa a foto, corrige e ajusta, por exemplo, a luz e a sombra. Faz retoques para tirar manchas/marcas que estão nas imagens. Existem mais aplicações dentro do tratamento, mas acredito que essa explicação se ajuste para o caso da foto de Verger no seu trabalho. As imagens liberadas foram geradas da digitalização de negativos fotográficos com idade em torno de 70 anos, e como tal, tem marcas do tempo neles que, mesmo passando pela higienização, algumas permanecem e, com o retoque é possível retirar essas marcas/manchas (ROBERTA RODRIGUES por e-mail).

A licença para publicação em trabalhos acadêmicos é gratuita, restringindo ali e, porventura, se houver, à exibição no dia da defesa da dissertação, o uso das fotografias, mediante Termo de Compromisso firmado entre a Fundação Pierre Verger e o pesquisador. No entanto, caso as fotos não estejam “tratadas”, o pesquisador assume os custos, R\$ 40,00, cada foto.

Sendo a fotografia um dos meus *hobbies* e considerando ser a fotografia uma aliada primorosa da Antropologia, quis associar cada parágrafo desta dissertação a uma imagem, mas a prudência recomendou cautela de modo a evitar a dispersão da leitura e a falência financeira. Assim, recorri a um quantitativo de imagens que julguei necessário de modo a conferir um mínimo de dinamismo a este trabalho. Desse modo, além das fotos de Verger, há fotos de outros autores – a maioria minhas – e como já se observa nesta introdução, imagens produzidas há mais de dez anos, de modo a evidenciar o interesse pelo tema bem antes do ingresso no Mestrado. Mantive mesmo as imagens que captam cenários atualmente modificados, como as fotos produzidas por John Rashford (**figuras 12 e 13**, algumas páginas adiante), como forma de torná-lo presente já nestas páginas introdutórias. Para todas as fotos utilizadas obtive autorização expressa daquelas e daqueles que se permitiram fotografar, inclusive em relação às fotos produzidas há algum tempo, como no caso de Inaldete Pinheiro de Andrade. Também de Osiris Larkin Nascimento, que enquanto depositava as cinzas do pai, Abdias Nascimento, em torno de uma muda de baobá, a primeira a ser plantada no Quilombo

dos Palmares, em novembro de 2011, se viu coletivamente fotografado, sem que soubesse exatamente quem o estava fotografando àquele momento. Em relação à imagem do professor Osvaldo Martins Furtado de Souza, já falecido, a autorização me foi dada expressamente pela filha Ana Lúcia. Também obtive autorização da artista plástica e designer têxtil soteropolitana Goya Lopes para o uso de duas de suas gravuras retiradas de Lopes & Falcón (2010). Uma é o baobá na visão de Goya, “a árvore da vida” e emoldura as epígrafes deste trabalho. A outra é intitulada genericamente “religiosidade”, cuja imagem principal é a de uma árvore vestida com um ojá, às raízes da qual se encontram depositadas muitas oferendas, e que foi utilizada como pano de fundo da ferramenta escolhida para defender o trabalho em 24/08/2016. Desde a primeira vez em que estive em Salvador, nunca mais tirei Goya de sobre o meu corpo, pois para mim representa mais que uma peça de tecido. É a materialização têxtil do próprio axé.

Durante o trabalho de campo, fortalece-se em mim um dado que já me parecia óbvio, embora não merecesse maiores ressalvas: o vínculo de uma Casa não apenas com outras Casas, mas com outros espaços. Assim, ao constatar que o *Ilê Axé Opô Aganju* não apenas se vincula a outras Casas (como o *Afonjá*, o *Tuntum* e o *Agboulá*), mediante trânsito entre os seus membros, mas também a espaços privados como a Fundação Pierre Verger e a espaços públicos comumente usados nos rituais do Terreiro, é que recorri à cartografia – outra paixão – de modo a mapear tais espaços. Não apenas como registro, mas com a pretensão de, no momento em que se sucedem os tombamentos desses espaços religiosos, pense-se, também, em proteger da ameaças urbanas de várias naturezas os espaços sagrados em que a fé se vê coletivizada. Para identificar tais espaços, observei o que a Cartografia social recomenda: ouvir a comunidade e observar-lhes atos e costumes. É assim que a Fundação Pierre Verger aparece como extensão do *Ilê Axé Opô Aganju*, pois era ali, segundo Mãe Cici, que o babalorixá daquele Terreiro ia apanhar os elementos africanos trazidos por Verger da África. À Cartografia recorri, também, para ilustrar como o Candomblé se manifesta espacialmente na capital baiana, identificando-lhes os espaços sagrados coletivos de várias naturezas (litolátricos, fitolátricos, aquáticos, mistos e até católicos), também, com base em informações de indivíduos vinculados a várias Casas de Axé. A consulta ocorria ora pessoalmente, ora via *whatsApp*, com aqueles com os quais detenho maior intimidade. Assim, elaboro o Mapa dos baobás já existentes e plantados no perímetro urbano de Salvador e no Recôncavo baiano a partir do Projeto concebido pelo CEAU/UFBA e SEMUR em 2006. Embora em cotejo com o aludido Projeto, tal mapa pareça exaustivo, prefiro reputá-lo como exemplificativo. O objetivo aqui foi verificar não apenas o desenvolvimento fitossanitário das árvores, mas o de

comparar as árvores plantadas dentro dos espaços religiosos com aquelas plantadas fora dos mesmos.

Como o *Aganju* é um dos terreiros tombados pelo IPAC, senti necessidade, também, não apenas de evidenciar os Terreiros tombados no município de Lauro de Freitas, mas em todo o chamado Território Metropolitano de Identidade 26, que abrange a capital baiana e mais nove municípios. Esse mapa distingue os Terreiros tombados por ação das três esferas federativas, evidenciando-lhes as respectivas nações. O objetivo aqui foi de evidenciar que tombando os Terreiros, o poder público não está apenas “protegendo” um credo ou outro, mas, em muitos casos, verdadeiros oásis em meio ao caos.

A elaboração de todo o material cartográfico que apresento como apêndice desta dissertação se deu durante toda a minha estada em Salvador, nos intervalos em que eu me concedia para auferir, *in loco*, as coordenadas geográficas, usando aplicativo disponibilizado pelo *WhatsApp*, de cada item mapeado.

À exceção da *figura 14 (Dona Eunice com o filho Hernandes)*, que obtive por meio de um *iphone 4*, todos os demais registros fotográficos, quando autorizados, foram obtidos por meio da *Sony Cyber Shot 14.1 megapixels*. Ao *iphone 4* foi, quase que exclusivamente, delegado o registro dos áudios e das entrevistas.

Presentes, assim, o baobá e os que por ele são mobilizados(as) afetivamente; o Candomblé e os que por ele são fortalecidos(as) identitariamente; a Academia; as fotografias; os mapas; a poesia – que segundo Mario Perniola “*rappresenta uno dei migliori frutti della cultura brasiliana*” (PERNIOLA, 2005) –; e, espero, a Antropologia.

Em tempos atuais, o direito fundamental à memória contemplado pela nossa atual Carta Magna (DANTAS, 2010), tem conferindo protagonismo a bens patrimoniais “de características heterogêneas cuja mediação não passa mais pelo discurso legitimador do cânone e, sim, pelas ordens afetivas regionalizadas ou locais que, a seu modo, constituem um sentimento de outridade, exótico aos olhos do ‘consagrado’” (GONÇALVES, 2002, p. 42-43), – *in casu*, os Terreiros de Candomblé –, fazendo emergir, conseqüentemente, as memórias subterrâneas as quais se referem Pollak (1992). E essas memórias emergem ao se garantir o lugar de fala aos sujeitos historicamente subalternizados, “que fazem a história anônima”, como alude Gonçalves (2002, p. 42-43). No entanto, antes de franquear a esses sujeitos e seus respectivos arcaibouços patrimoniais o protagonismo das próximas páginas deste trabalho, desejo revelar qual o lugar que ocupo nessa cena. Pois é a partir desse lugar que o pesquisador estabelece uma espécie de contrato implícito de troca simbólica de enunciados com os

protagonistas da pesquisa, imbuindo-se da condição de falante autorizado a falar daquilo que fala e do modo que fala.

O MEU LUGAR DE FALA

No meu caso, os temas que norteiam este trabalho – religião e baobá – provêm da infância e da adolescência, respectivamente. Prefiro “religião” em vez de “candomblé” porque só na fase adulta é que encontro Orixás sem as vestes sincréticas, uma vez que, para mim, até a adolescência eram católicas as faces e vestes dos vários Orixás, em virtude do trânsito em determinado Centro de Umbanda recifense. É daquela época, também, início dos anos 1980, que me provém o primeiro contato com o mais afamado baobá de Pernambuco, que não passou incólume às lentes de Pierre Verger, quando das andanças do francês pelo Recife em fins dos anos 1940 (**figura 10**).

Figura 10 - Végétation, Recife, Brasil, 1947



Foto: Pierre Verger©Fundação Pierre Verger (35880)

Figura 11 - O baobá da Praça da República 69 anos após Verger. 12/02/2016, 7h20

A **figura 10** mostra o baobá captado sob um ângulo pouco comum nos dias atuais, por conta do gradil que hoje circunda aquele logradouro. Posicionando-me em lugar onde, presumo, Verger tenha se posicionado para registrar a imagem, tendo o Palácio do Governo de Pernambuco às costas, vê-se que da imagem vergeriana se foram algumas



Foto: Fernando Batista

árvores, vieram outras, os carros as cores; e restaram o baobá com sua cicatriz vertical e as fiações elétricas que já àquela época retalhavam o céu da minha cidade. Em relação àquela árvore, o tempo parece corroborar os versos de Carvalho (2008, p. 5) que dizem que “baobá tem tronco grosso como nenhum outro vegetal; e quanto mais velho fica, cresce na horizontal; ficando tal espessura, segundo a literatura, no mundo sem ter rival” (**figura 11**).

Em Pernambuco, a história do baobá passa necessariamente por aquele baobá, pois assim como ocorreu com Pierre Verger, aquela árvore não passa incólume a anônimos e a outros imortais, como não passou ao autor de *O cão sem plumas* (1950) e do auto de Natal *Vida e morte Severina* (1955), que assim a imortalizou:

1. Recife. Campo das Princesas. / Lá tropecei com um baobá / crescido em frente das janelas / do Governador que sempre há. // Aqui, mais feliz, pode ter / úmidos que ignora o *Sahel* / dá-se em copudas folhas verdes / que dão nossas sombras de mel. // Faz de jaqueiras, cajazeiras, / se preciso, de catedral; / faz de mangueiras, faz da sombra / que adoça nosso litoral. // 2. Na parte nobre do Recife / onde seu rebento pegou, / vive, ignorado do Recife, / de quem vai ver Governador. // Destes nenhum pensou (se o viu) / que na África ele é cemitério: / se no tronco desse baobá / enterrasse os poetas de perto, / criaria, ao alcance do ouvido, / senado sem voto e discreto: / onde o sim valesse silêncio, / e o não, sussurar de ossos secos (MELO NETO, 2009, p. 54-55)²⁸.

²⁸ Suponho que o autor pernambucano tenha tomado contato com o baobá não no Recife, sua terra natal, mas no Senegal, quando lá exerceu o cargo de embaixador de 1972 a 1979. Os versos que associam a árvore a cemitério de poetas evidenciam testemunho de práticas senegalesas como explícito no poema *O baobá como cemitério*, que apresento mais adiante. A propósito, foi no Senegal, também, que o baobá “se revelou” para Inaldete Pinheiro de Andrade, fundadora do Movimento Negro recifense, em 1979. Andrade me declara que àquela época, o baobá no Recife lhe parecia “apenas” uma árvore, “vistosa, imponente, mas apenas uma árvore”. A ida ao Senegal, no início dos anos 1980, foi fundamental para que o baobá lhe acionasse um sentimento de pertença, passando a ser encarado como um marco memorial da presença africana entre nós, reconhece a ativista.

Assim reverenciado, aquele baobá não mais vive tão ignorado do Recife assim, como denunciam os versos cabralinos. Esta dissertação, não obstante o campo escolhido, assim testemunha, dentre tantos outros trabalhos – acadêmicos ou não – produzidos desde então.

Figura 12 - Praça do baobá. Nossa Senhora do Ó, Ipojuca, PE, 2002

A partir de 2002, me torno consultor do antropólogo jamaicano, especializado em etnobotânica, Prof. Dr. John Harvey Rashford, do College of Charleston, Carolina do Sul, EUA. Estudioso do baobá há mais de uma década, o pesquisador jamaicano veio ao Brasil, para estudar a relação dos brasileiros com a exótica africana”, sendo atraído a Pernambuco pela presença da maioria dos baobás existentes no Brasil, como divulgado na *Internet*, dentre os quais o espécime colossal existente em Nossa Senhora do Ó (**figura 12**).



Autor: John Rashford

A pesquisa desenvolvida pelo antropólogo foi levada por mim, em 2004, ao conhecimento da então vereadora da cidade do Recife, Luciana Vieira de Azevedo²⁹, por meio de uma carta mediante a qual o pesquisador qualificava Recife como a “cidade dos baobás no Brasil” e Pernambuco como o “coração da espécie no Brasil”. O fato levou a imprensa pernambucana (KACOWICZ, 2004) a antecipar a elaboração de um projeto de lei de autoria da citada vereadora, que resultou na incorporação ao calendário oficial do município, do dia 19 de junho como o dia do baobá, mediante a **lei nº 17.099**, de 22 de junho de 2005. Posteriormente, a pesquisa do jamaicano foi destaque nos seguintes jornais: Folha de Pernambuco (ESTHER, 2005); O Globo (LINS, 2005a); e Jornal do Commercio (LINS, 2005b). Naquele momento o que de prático resultou a pesquisa com John Rashford e Cláudia

²⁹ O motivo para a escolha dessa vereadora foi a divulgação, pela imprensa local, do apoio da mesma ao projeto Águas de Yemanjá, na praia do Pina, zona sul do Recife. Apesar de ter sua pedra fundamental lançada em 8/12/2006 pelo então prefeito do Recife João Paulo, dois gestores municipais depois, o projeto ainda não saiu do papel, assim como o Centro de Referência da Cultura Afro-brasileira, também pretensão daquela gestão. Para saber mais sobre ambos os projetos, acesse: <<http://noticias.recife.pe.gov.br/index.php#PesAnt>>. Acesso em: 20 out. 2015.

Barreto foi a produção do vídeo-documentário “Baobás no Brasil: Um Tributo³⁰”, focando as ações (e relações) de quatro cidadãos pernambucanos em relação à árvore³¹.

Figura 13 - Baobá às margens do rio Capibaribe, Graças, Recife, PE. Paisagem em 2002



Autor: John Rashford

Paralelamente, eu concluía o curso de Turismo na Universidade Católica de Pernambuco – Unicap, havendo definido como objeto do meu trabalho de conclusão de curso a revitalização de uma área localizada às margens do rio Capibaribe, no bairro das Graças, onde se encontra o baobá de maior circunferência da cidade: 17m (**figura 13**, ao lado). Ideia – a de revitalizar àquela área dando visibilidade ao baobá –, devo ressaltar, que não era exclusiva minha. Naquele trabalho eu já propunha um roteiro turístico envolvendo alguns baobás da cidade e a disseminação de exemplares em terreiros de

No entanto, aquela área e, especificamente, aquela árvore – que alguns anos antes foi alvo de um abaixo-assinado idealizado pela homeopata antroposófica recifense Ana Virgínia França e no qual obtivemos a assinatura de Mãe Stella de Oxossi e outros membros do *Ilê Axé Opô Afonjá* – só passa a ser alvo das atenções do executivo municipal em 2015, como divulgado pela imprensa local³².

³⁰ Embora a coleta de dados, gravação de entrevistas e imagens, tenha ocorrido ao longo do ano de 2004, o vídeo só foi definitivamente editado em 2006 pela TVUFBA, graças a uma parceria com o então diretor daquela TV institucional, Paulo Dourado. Em 2009 foi exibido durante as comemorações pelos 50 anos da Sociedade de Economia Botânica dos Estados Unidos, no College of Charleston.

³¹ Napoleão Barroso Braga, Osvaldo Martins Furtado de Souza, Irineu Renato Barbosa e José Pereira Leite. A ordem em que opto por elencá-los obedece a ordem em que eu os conheci, valendo destacar que foi a partir do primeiro, a quem cheguei graças ao professor Olímpio Bonald Neto, que cheguei aos demais. À exceção de José Pereira Leite, todos já faleceram.

³² “Praça do Baobá será ponto turístico na zona norte do Recife”, *Diário de Pernambuco*, 8 de maio de 2015. V. <http://www.diariodepernambuco.com.br/app/noticia/turismo/2015/05/08/interna_turismo,575515/praca-do-baoba-sera-ponto-turistico-na-zona-norte-do-recife.shtml>. Acesso em: 20 out. 2015; “Praça do baobá vai sair do papel”, *Jornal do Commercio*, 12 de agosto de 2015. V. <<http://jconline.ne10.uol.com.br/canal/cidades/cienciamambiente/noticia/2015/08/12/praca-do-baoba-vai-sair-do-papel-193952.php>>. Acesso em: 20 out. 2015.

Como recém-egresso do curso de turismo da Unicap, participei da 1ª edição do concurso “o fuçador”, promovido pela Secretaria Municipal de Turismo³³, com o Projeto “roteiro dos baobás³⁴” (**ANEXO C**), que já havia sido destacado pela imprensa local no ano anterior (LEANDRO, 2006). Em seguida, dentro do projeto “Recifense Praticante³⁵”, a Secretaria de Turismo do Recife promoveu em 24 de novembro de 2007, como parte das comemorações pelo Dia Nacional da Consciência Negra, excursão que objetivou apresentar aos participantes alguns exemplares de baobás da cidade do Recife³⁶, e para a qual fui convidado a atuar como guia. Essa ideia vem sobrevivendo às gestões municipais, com variações nos roteiros oferecidos³⁷.

Quanto ao plantio das árvores em terreiros de candomblé, um dos outros objetivos aventados por aquela monografia do curso de graduação, a ação se efetiva de forma significativa em Salvador, na Bahia, para onde transporte muitas das mudas produzidas no Recife – e continuo transportando –, a partir das sementes coletadas dos frutos produzidos, prioritariamente, por três exemplares adansônicos localizados em três cidades pernambucanas, identificadas (as árvores e as cidades) no **APÊNDICE F** Recife, Olinda e Sanharó, embora Brandão (2015, p. 132) se refira apenas às duas primeiras. Assim, objetivei a dar fôlego ao Projeto *(Im)Plantando Morada dos Ancestrais em Salvador-BA*.

³³ A 1ª edição desse concurso, que não sofreu continuidade em gestões posteriores, ocorreu em 2007, e, conforme a Secretaria Municipal de Turismo à época, o concurso tinha por objetivo promover “a valorização turística da cidade, em parceria com o Centro Brasileiro de Reciclagem e Capacitação Profissional – Cercap, o trade turístico de Pernambuco e as Instituições de Ensino Superior - IES, onde os discentes, através de pesquisas e projetos, analisam as potencialidades e os produtos turísticos do Recife, fazem propostas para o melhor aproveitamento turístico dos mesmos e sugerem a criação de novos atrativos, ampliando as opções de entretenimento e lazer oferecidas ao recifense e ao visitante.” O sítio www.projetoofucador.com.br foi exilado da rede.

³⁴ Boletim Unicap, 3 de abril de 2007, ano 6. Disponível em: http://www.unicap.br/assecom2/boletim/2007/abril/boletim_03.04.2007.html#turismo. Acesso em 20 out. 2015.

³⁵ Projeto de sensibilização turística criado pela Prefeitura da Cidade do Recife – Gestão João Paulo, visando à divulgação dos mitos, lendas e estórias que povoam o imaginário da cidade, mas, também de peculiaridades arquitetônicas locais. A gestão municipal atual desenvolve um projeto similar, apliando as opções de passeio, chamado “Olha, Recife!”.

³⁶ O roteiro escolhido pela Secretaria Municipal de Turismo não seguiu à risca o proposto por mim no projeto “roteiro dos baobás”. Foram visitados alguns exemplares localizados no campus da Universidade Federal de Pernambuco; o localizado às margens do rio Capibaribe, no bairro das Graças; finalizando com o localizado na praça da República, no bairro de Santo Antônio. O roteiro, no entanto, parece que tem se firmado no calendário oficial visando às comemorações anuais pelo mês da consciência negra: cf. PREFEITURA DO RECIFE. Notícias. Cultura, 19.11.2014. Disponível em: <http://www2.recife.pe.gov.br/noticias/19/11/2014/olharecife-tem-roteiro-dedicado-aos-baobas>. Acesso em: 20 out. 2015.

³⁷ “Baobás e passeios pela cidade no Olha! Recife deste fim de semana”. Diário de Pernambuco, 01 de outubro de 2015. Disponível em:

http://www.diariodepernambuco.com.br/app/46,15/2015/10/01/interna_turismo,601247/baobas-e-passeios-pela-cidade-no-olha-recife-deste-fim-de-semana.shtml. Acesso em: 20 out. 2015;

“A História dos baobás é tema do Olha! Recife”. NE10, 01 de outubro de 2015. Disponível em: <http://entretenimento.ne10.uol.com.br/turismo/noticia/2015/10/01/a-historia-dos-baobas-e-tema-do-olha-recife-572208.php>. Acesso em: 20 out. 2015.

É com o intuito de investigar em qual dimensão isso se dá, que parto à Bahia, reconhecendo à Antropologia o acesso a todos esses fatos, pois reconheço como imprescindível o trabalho com o antropólogo John Rashford, para que eu passasse a enxergar aquela árvore para além do exotismo que monopoliza olhares nas praças recifenses. E, assim, a apreendesse como um elemento pleno de agência, que singulariza a minha cidade³⁸ e mobiliza o mundo afetivo de muitos(as) pernambucanos(as).

³⁸ Baseio-me, sobretudo, nos dados qualitativos que a presença do baobá em Pernambuco parece maximizar ao mobilizar o mundo afetivo do pernambucano como nenhuma outra árvore, enraizando-se à nossa história de forma singular.

CAPÍTULO I – ETNOBOTÂNICA E CANDOMBLÉ

Embora os vínculos dos seres humanos com os seres vegetais remontem há bem mais tempo, como alude Vasconcelos (2006) mais adiante, o termo Etnobotânica foi cunhado pela primeira vez apenas em fins do século XIX. Empregado pelo botânico norte-americano John William Harshberger (1869-1929) para se referir ao estudo das plantas usadas pelos povos aborígenes e o papel dessas na posição cultural dos povos indígenas (ALBUQUERQUE, 1997), o conceito se desenvolve ao longo do século XX servindo como elo entre a Antropologia e a Botânica (ALBUQUERQUE, 1999; DIEGUES, 1996). Não obstante, as sociedades atuais parecem cada vez mais acometidas por uma espécie de cegueira botânica que nega “protagonismo” aos vegetais (WANDERSEE & SCHUSSLER, 2001; GAGLIANO, 2013), como veremos a seguir.

1.1 ESCAPANDO À CEGUEIRA BOTÂNICA: O VERDE COMO PROTAGONISTA

Como reconhecido pela própria comunidade botânica internacional, a sociedade ocidental é acometida, por, dentre outras patologias, pelo que Wandersee & Schussler (2001) qualificaram como *cegueira botânica*, a qual implica não apenas incapacidade de ver ou perceber as plantas em seu ambiente próprio, mas, também, de reconhecer-lhes importância para a biosfera e assuntos humanos.

Dessa incapacidade, que culmina em indiferença, a sociedade atual não se permite a uma maior interação com as plantas, não obstante compartilhar cotidianos com as mesmas como observam Machado & Amaral (2014) e mesmo que a presença dos vegetais preceda, no planeta, o “aparecimento do ser humano, na medida em que os primatas dependeram das árvores como proteção física, alimento e estradas para seus deslocamentos”, como ressalta Vasconcelos (2006, p. 44).

A reflexão soa bem pertinente numa época em que, não raro, muitas pessoas são incapazes de manter com as plantas uma relação amistosa, o que não me parece mérito dos tempos atuais. Ou, em se havendo essa amistosidade, em muitas ocasiões não reconhecem ou sequer sabem nomear as plantas com as quais compartilham varandas, bairros (ou Asas ou

Lagos³⁹) e com elas manter uma relação amistosa. Todavia, são aptas a identificarem, sem muito esforço, logos, logotipos e/ou símbolos de empresas pelas quais se encontram manipuladas sob as rédeas do consumismo. E uma sociedade que não consegue “enxergar” as plantas também não será capaz de entender a importância que as mesmas apresentam para o equilíbrio ecológico, reflete Gagliano (2013). Logo, para quê conservá-las? Daí a lógica dilapidadora do meio ambiente aventada por essa autora.

Além dessa não percepção das plantas na vida e afazeres diários, Wandersse & Schussler (2001) apontam ainda como sintomas dessa indiferença, a concepção introjetada em muitos(as) de que as plantas servem apenas como pano de fundo para a vida animal, a falta de compreensão das formas de matérias e energia imprescindíveis à vida dos vegetais, bem como a falta de distinção entre as escalas de tempo das atividades de plantas e animais. Desse modo, essa “cegueira botânica” reforça uma visão antropocêntrica que se fundamenta sob o equivocado patamar de inferioridade das plantas em relação aos animais, contribuindo, conseqüentemente, para o entendimento de que os vegetais são menos importantes para os seres humanos. Algo que foi legado ao mundo moderno, segundo Gagliano (2013), por Aristóteles e que hoje se fortalece no âmbito educacional quando a botânica é preterida em relação à biologia. Isso porque a premissa aristotélica de passividade vegetal, não obstante àquela época um de seus discípulos (Theophrastus of Eresus, 371–285 a.C.) já haver reconhecido o fototropismo dos vegetais, perdurar até o século XVII (GAGLIANO, 2013). Contudo, dessa premissa aristotélica o mundo moderno parece não ter se desvencilhado ainda. Isso porque, ao discorrerem sobre a dificuldade dos estudantes em considerar as plantas como seres vivos, com a devida importância para o equilíbrio ecológico de ecossistemas, Yorek, Sahin e Aydin (2009) apontam como uma das principais justificativas dessa hierarquização o fato de que a locomoção é um dos componentes para a construção do conceito de vida para os(as) alunos(as). Wandersee & Schussler (2001) complexificam vinculando essa visão antropocêntrica em relação aos vegetais à capacidade cognitiva cerebral dos(as) humanos(as). Pois diante das informações visuais que bombardeiam nossas retinas a cada segundo, as plantas são facilmente ignoradas, a não ser que estejam em época de floração. Logo, os autores aventam a “cegueira botânica” como uma condição humana. No entanto, dentre outros fatores – que não são estáticos, homogêneos ou determinantes – Wandersee & Schussler (2001) atribuem à cultura, aliada à educação, um papel primordial na reversão desse quadro.

³⁹ Refiro-me à capital do Brasil, Brasília, cujo “Plano Piloto” planejado por Lúcio Costa é composto por Asa Sul e Asa Norte; Lago Sul e Lago Norte.

Isso porque na cultura há outras formas de narrar, representar, interagir e produzir conhecimento sobre as plantas, as quais, no entanto, muitas vezes, são menosprezadas pelas atividades didáticas no âmbito da escola oficial.

Assim, Machado & Amaral (2014) defendem uma identidade botânica que confira às plantas, particularidades, singularidades e a possibilidade da individualização de suas histórias, para que a esses sujeitos botânicos seja assegurado um novo lugar na cultura e na própria natureza. Apesar de inseridas no contexto que nos é apresentado por esses autores, as comunidades tradicionais, povos indígenas e, mesmo as religiões de matrizes africanas que se encontram inseridas no meio urbano buscam uma relação se não simbiótica, atenciosa para com a natureza⁴⁰.

Assim, embora a máxima “sem folhas, não há Orixá”, já apresentada na parte introdutória desta dissertação, privilegie o aspecto fitolátrico e nos revele o importante papel litúrgico que as folhas assumem no Candomblé – daí Carvalho (2012) asseverar, “sem folha não tem orixá, sem folha não tem axé, sem axé não tem candomblé” –, além de que quando se pense em natureza o verde nos pareça ser a melhor expressão e o culto aos vegetais ser destacado desde os estudos inagurais sobre o Candomblé baiano (NINA RODRIGUES, 2014; QUERINO, 2014) – o fato é que a sacralização da natureza – ao menos por alguns sujeitos do Candomblé baiano – não parece se limitar ao elemento vegetal. Pois ao enfatizar que “sem água, a gente não faz nada!”, como a testemunhei proferir em diversas ocasiões, Ekedy Sinha indica que é necessária a comunhão de uma série de elementos para que as práticas e as ações religiosas se efetivem, inclusive quando da liberação do axé retido pelas folhas. Logo, parece-me que é a natureza, em suas diversas manifestações, por ser a expressão máxima dessa comunhão, que, à luz dessa máxima, revela-se como razão de ser do próprio Candomblé, pois

O candomblé está entre aquelas cosmovisões nas quais tudo é passível de se converter em residência, pouso e forma expressiva do sagrado. O mundo como um teatro divino, espaço para hierofanias, em termos eliadianos. Tudo pode se converter em templo, em lugar para a manifestação de um deus: uma fonte, uma árvore, uma pedra, um lago, uma gruta submarina (Antônio Risério in: PRETTO & SERPA, 2002, p. 9).

⁴⁰ Embora o Mobá de Xangô do *Ilê Axé Opô Aganju*, meu consultor, Dadá Jaques, defenda a prática da oferenda responsável, que implica a substituição de elementos de difícil absorção ambiental por biodegradáveis, a evidenciar que passa a ser questionada, pelos próprios sujeitos religiosos, a natureza dos elementos utilizados até então para reverenciarem suas deidades. A esse propósito, deliberação mais radical é determinada por Mãe Stella de Oxossi às vésperas do natal de 2015, pois em sua coluna semanal no jornal soteropolitano A Tarde, em crônica intitulada “Presença sim, presente não”, a líder do *Ilê Axé Opô Afonjá* desde 1976 informa que a partir de 2016, o Terreiro fundado por Mãe Aninha passará a reverenciar Yemanjá apenas com cânticos, excluindo-se os presentes “tradicionalmente” ofertados à Rainha do Mar. V.: <<http://atarde.uol.com.br/opinioao/noticias/1734286-presenca-sim-presente-nao>> e <<http://atarde.uol.com.br/bahia/salvador/noticias/1734285-mae-stella-passara-a-presentear-iemanja-com-canticos-em-2016>>. Acesso em 15 mai.2016.

Odete Vasconcelos corrobora afirmando que “os saberes religiosos de várias correntes místicas, inclusive, do *Xangô*, constroem teorias para conferir poderes, identificar o invisível e sacralizar seres e objetos, dentre eles, os vegetais” (VASCONCELOS, 2006, p. 45, destaque da autora). Paradoxalmente, por emergir próximo aos núcleos urbanos das cidades brasileiras (SILVA, 1996), o Candomblé não encontra dificuldades em se adequar às mudanças que ali ocorrem, especificamente em relação à supressão de áreas verdes, até mesmo brotando do (no) próprio concreto, como os casos aludidos por Vagner Gonçalves da Silva (SILVA, 1996), quando discorre sobre a presença dos templos afro-brasileiros na cidade de São Paulo⁴¹.

Embora essa também pareça uma regra em Salvador, a Região Metropolitana da capital baiana conta com Casas de Santo, as quais mesmo localizadas em áreas densamente povoadas do centro da capital baiana conseguiram assegurar barracões como núcleos de amplos “quintais” preservados dentro dos próprios limites, como já me referi na parte introdutória desta dissertação. Tais quintais, verdadeiros “quilombos urbanos” em meio à cidade, em alguns desses casos são compartilhados entre Orixás e fieis, em casas ali dispostas, a dos fieis orbitando em torno do barracão e das casas dos deuses⁴². Nesses quintais, há todo um complexo floral-espiritual que engloba de ervas (inclusive as daninhas) a árvores de grande e médio porte, não necessariamente oriundas da África (VOEKS, 2013)⁴³.

O protagonismo conferido ao verde pelo Candomblé resulta de um legado conferido por uma África onde, em tempos atuais, apesar das pressões do mundo moderno, as árvores ainda persistem como importantes figuras sociais, como veremos a seguir.

⁴¹ Mas até que ponto esse fenômeno reflete adequação (ou adaptação) do Candomblé ao meio urbano sem perda de traços peculiares? Ou a peculiariade do Candomblé estaria nessa infinita capacidade de adaptação às exigências do mundo lá fora?

⁴² Nos casos citados muitas das habitações são residências permanentes de fieis; outras, temporárias, sendo ocupadas durante o ciclo de festas de cada Casa.

⁴³ Na *Casa Branca*, o fragmento verde, no qual se destacam árvores de grande porte, arbustivas e ervas de menor porte, encontra-se em meio às construções. No *Oxumarê*, também predominam as árvores de grande porte distribuídas na encosta que liga o pátio em frente ao barracão à avenida Vasco da Gama, por meio de uma escadaria de 120 degraus. Em muitas daquelas árvores se observam assentamentos de Orixás. No *Gantois*, o fragmento verde, a lembrar uma pequena mata e como tal, com árvores, arbustos e ervas crescidas arbitrariamente, encontra-se à parte numa encosta que vai do alto do *Gantois* (no terraço existente ao lado direito do barracão) até as margens da avenida Garibaldi, onde a única intervenção humana é uma escadaria em concreto que nos conduz até a base da encosta, onde se encontra a fonte de Oxum e o baobá. No *Afonjá*, embora árvores e arbustos se encontrem por entre as construções, uma área verde arbitrária se encontra à parte do Terreiro. No *Aganju*, onde predominam as árvores de grande porte, parece ter havido uma forte ação do elemento humano na disposição dos vegetais ali encontrados, até numa pequena touceira de mamona existente na parte traseira do barracão. Dos Terreiros citados, apenas o *Jilewa*, no subúrbio ferroviário de Salvador, é que apresenta uma intervenção mínima humana em relação à área verde. Ali as construções se encontram dentro do verde, não o contrário. Daí predominar mais os arbustos e ervas às árvores de grande porte.

1.2 PARA ALÉM DO AMBIENTAL: O PAPEL SOCIOCULTURAL DAS ÁRVORES

Ao se debruçar sobre a paisagem cultural das Colinas Savè, no Benin, Gurstelle (2013) nos evidencia o protagonismo que é reconhecido, desde tempos imemoriais, a determinadas árvores, pelo povo Shabe Yorubá, como marcadoras de paisagem. A escolha, segundo o autor, recai sobre árvores que naquela região da África ocidental ocorrem naturalmente, apresentando diâmetro, longevidade e propensão para o crescimento e forma incomuns.

Portanto, o “literal enraizamento àquele ambiente asseguram a essas árvores permanência no cenário geográfico identificado pelas mesmas”⁴⁴, afirma o autor. Isso aliado à prática de que as árvores são marcadoras fundacionais das comunidades, como observado por autores como Darling (2008) e Ogundiran (2012)⁴⁵, citados por Gurstelle (2013), resulta no fato de que esses seres vegetais é a única parte visível que o tempo conserva de comunidades desaparecidas. Desse modo, Gurstelle (2013) identificou árvores que nos dias atuais se apresentam como únicos resquícios dessas comunidades, dentre as quais estão:

akoko (*Newboudia laevis*), *babuwe* (kapok, called *araba* by Agbaje-Williams, *Ceiba petandra*), *iroko* (*Chlorophora excelsa*), *odan* (*Ficus vogelii*), and *ose/oshe* (baobab, *Adansonia digitata*) (AGBAJE-WILLIAMS, 2005, apud GURSTELLE, 2013, p. 4).

Por isso, são conservadas pelo povo Shabe, que mantém práticas religiosas semelhantes aos yorubanos da Nigéria, como “a veneração a Olorum, ao ‘primeiro rei divino’ Oduduwa e a deuses como Xangô, Ogum, Omulu e Exu, bem como crença nos conceitos de ori, axé e ‘reencarnação’⁴⁶; e consulta a Ifá” (MARTÍ, 1993 apud GURSTELLE, 2013, p. 2, aspas minhas)⁴⁷.

Não obstante o histórico reconhecimento social conferido a esses seres vegetais pelo povo Shabe, Gurstelle (2013) admite que a relação entre árvores e paisagem no Benin se

⁴⁴ “[...] Their natural occurrence, large size, long life, and propensity for unusual growths and shapes make them well-suited for recognition. Their literal rootedness ensures that they remain within the geography they are used to identify” (GURSTELLE, 2013, p. 1, tradução minha).

⁴⁵ Este trabalho versou sobre a presença de baobás em zonas arqueológicas da savana nigeriana.

⁴⁶ No artigo de Gurstelle (2013), esse termo é aplicado a árvores que são plantadas no mesmo local em que um espécime anterior sacralizado, vinculado a determinada comunidade, tombou naturalmente ou foi destruída por acidente. Assim, a nova árvore é encarada como a reencarnação da anterior, passando a gozar dos mesmos privilégios que gozava outrora, como é o caso da sumaúma (*babuwe* para o autor) na localidade identificada como Ouoghi (Ibid., p. 6).

⁴⁷ “Religious practices associated with Nigerian Yoruba peoples also have Shabe practitioners: the veneration of the supreme being Olorun, the first divine king Oduduwa, and the deities Shango, Ogun, Shakpana and Eshu; beliefs in the concepts of ori (destiny), ashe (spiritual Power), and reincarnation; and the use of Ifá divination” (MARTÍ, 1993 apud GURSTELLE, 2013, p. 2, tradução minha).

limitou, predominantemente, a preocupações ambientalistas. Assim, os estudos valorizavam aquelas árvores como recursos econômicos ou ecológicos, enquanto as menosprezavam como objetos culturais. O autor nos oferece pistas, embora me pareçam controversas, que motivariam essa maximização do ecológico em detrimento do cultural:

Talvez parte da razão pela qual o papel dessas árvores não seja amplamente discutido é que, comumente encontradas na paisagem, passam a não ser vinculadas a aspectos importantes do patrimônio cultural. Às árvores também é atribuída uma efemeridade que as devincularia de processos de mudança da paisagem ocorridos a longo prazo. Talvez seja simplesmente por que as árvores são consideradas por pesquisadores e ONGs como recursos econômicos ou ecológicos, não como objetos culturais⁴⁸ (GURSTELLE, 2013, p. 3).

No entanto, como se depreende da leitura de Gurstelle (2013), as árvores às quais reconhecem como guardiãs da memória são diacriticamente identificadas com um ojá, ressaltando-se a associação das *clothed sacred trees* com o que o autor chama *Ifa divination*. Arrimando-se em Agbaje-Williams (2005), Gurstelle (2013, p. 4) afirma que a prática de envolver árvores com ojas se encontra associada a três funções, que não se excluem: “contenção, territorialidade e consciência histórica”⁴⁹.

A primeira das funções elencadas se prestaria a conter a energia espiritual – benéfica ou maléfica – concentrada por algumas árvores, enquanto morada de espíritos poderosos:

Ao se envolver o tronco da árvore, a energia espiritual é parcialmente transferida para o ojá, que, assim, dissipa as energias potencialmente nocivas ou armazena as benéficas. Retirado, o ojá “energizado” pode ser utilizado como instrumento de cura ou como componente em outras práticas religiosas (AGBAJE-WILLIAMS, 2005, apud GURSTELLE, 2013, p. 4)⁵⁰.

Podemos recorrer ao baobá para os dois exemplos: **(1)** Nas proximidades do palácio de *Afin*, em Savè, a árvore envolta num ojá é reconhecida como o lar de um espírito poderoso, embora os rituais sejam realizados privadamente e não são destinados a apoiar o bem-estar de toda a comunidade. Isso porque o espírito poderoso abrigado por aquele baobá é benfeitor do

⁴⁸ “Perhaps part of the reason that these trees are not more widely discussed is that they seem too commonplace to be linked to important aspects of cultural heritage. Trees may also seem too ephemeral to be linked to long term processes of landscape change. Perhaps it is simply that trees are regarded by researchers and NGOs as economic or ecological resources, not cultural objects” (GURSTELLE, 2013, p. 3, tradução minha).

⁴⁹ “Despite a great deal of variation in the specific meanings and practices among communities and species, Agbaje-Williams (ibid: 182) was able to characterize clothed sacred trees as serving three related functions: containment, territoriality, and historical consciousness” (GURSTELLE, 2013, p. 4).

⁵⁰ By wrapping the trunk of such a tree with cloth, the energy of the spirit is partially transferred to the cloth. The cloth thus acts to dissipate potentially harmful energies or to store beneficial energies. After wrapping a tree, energized cloth can be used in the creation or medicine or as a component in other religious practices (Agbaje-Williams, 2005, apud GURSTELLE, 2013, p. 4, tradução minha).

grupo *Amushu*, uma linhagem com reivindicações concorrentes à monarquia, derrubada por volta de 1738 d.C. pela dinastia Baba-Guidai; (2) Em Monka, o autor afirma que até recentemente um baobá “foi vestido e recebeu ofertas regulares”. No entanto, “durante o festival anual de Oro, em 2009, a sociedade local Ogboni determinou que o espírito na árvore representava um perigo e, por isso, a árvore foi cortada”. O autor nota que a Sociedade Ogboni implica às árvores o mesmo tratamento judicial que confere aos seres humanos, “estendendo-se a personificação de suas mortes” (GURSTELLE, 2013, p. 5-6).

Quanto à segunda das funções, territorialidade, implica dizer, segundo o autor, que a árvore envolta num ojá remete aos limites de uma geografia sagrada (*sacred geography*), onde a realização de “atividades espirituais clandestinas ou bruxaria é menor – ou neutralizada – e onde atividades públicas podem ser reguladas ou, pelo menos, observada por toda a comunidade”⁵¹ O exemplo aqui também é outro baobá, localizado no pátio do palácio Shabe, em Savè, com mais de 12 metros de diâmetro, que o autor, arrimado em Adediran (1994) sugere ser marco do início da dinastia Baba-Guidai, que ali assumiu o poder há 300 anos:

A árvore é envolta num ojá e ofertas regulares de água lhe são feitas, embora, ocasionalmente, ofereçam-lhe, também, obi, vinho de palma ou bebida destilada e dinheiro. Ofertas líquidas são polvilhadas sobre o tronco ou despejada diretamente sobre o tecido circundante. Outros materiais podem ser colocados em sua base ou por entre as fendas no tronco. Amuletos são por vezes pregados na árvore de acordo com o que prescreveu Ifá, sendo removidos após a obtenção da graça, deixando-se os pregos para trás. A árvore que testemunhou os ocupantes do palácio nos últimos, pelo menos, 300 anos, contém um poderoso espírito que é responsável pelo bem-estar de toda a cidade, embora esteja mais intimamente vinculado à linhagem real. O complexo palaciano onde se encontra a árvore foi construído após a destruição, em 1933, do velho palácio, e foi concebido de modo a assegurar um espaço privilegiado ao baobá [...] A idade aventada de 300 anos atribuída a essa árvore decorre da sua associação com o velho palácio, o qual teria sido construído no início da dinastia Baba-Guidai que destronou a dinastia Amushu por volta de 1738 DC. Esta árvore sagrada se encontra, portanto, intimamente associada a eventos específicos do passado que legitimam as reivindicações políticas no presente (GURSTELLE, 2013, p. 5).⁵²

⁵¹ “By siting these areas around communally held sacred trees, the chance for clandestine spiritual activities or witchcraft is lessened. Public activities can be regulated, or at least observed, throughout the community” (GURSTELLE, 2013, p. 4, tradução minha).

⁵² “The tree is wrapped with a white cloth and regular offerings of water are made to it, although occasionally other offerings are made, including kola nut, palm wine or distilled liquor, and cash. Liquid offerings are sprinkled onto the trunk or poured directly onto the encircling cloth. Other materials may be placed at its base or tucked into crevices on the trunk. Amulets are sometimes nailed to the tree according to Ifa prescription, but they are removed after their effect has transpired, leaving only the nails behind. The tree, thought by palace occupants to be at least 300 years old, contains a powerful spirit that is responsible for the well-being of the entire town, though it is most closely linked to the royal lineage. The palace compound enclosing the tree was built after the destruction of the old palace in 1933, and was sited at its present location specifically to contain this tree. [...] The association with the Shabe palace and its suggested age of 300 years coincides with the beginning of the Baba-Guidai dynasty that overthrew the preceding Amushu dynasty around 1738 CE (Adediran 1994: 125). This sacred tree is thus closely associated with specific events of the past that legitimate claims to political authority in the present” (GURSTELLE, 2013, p. 5, tradução minha).

A consciência histórica é a terceira função atribuída às árvores envolvidas por um ojá. Nesse caso, a árvore, assim identificada, representa evidência material de um acontecimento histórico, como a fundação da comunidade, que se atrela à identidade comunitária. A longevidade é um dos critérios observados para a escolha da árvore à qual se atribui essa função. Nesse caso, o melhor exemplo me parece ser o de um *Iroko* (*Chlorophora excelsa*), a árvore “que sustenta o mundo”, “that supports the world”, segundo Gurstelle (2013). Trata-se de um exemplar que se encontra isolado, numa clareira, num campo agrícola remoto, o qual, no entanto, é reivindicado pelo grupo *Eyin-Oke*. Esse grupo que é apontado por Martí (1993 apud GURSTELLE, 2013) como o mais velho de todas as linhagens autóctones no reino Shabe, fundamenta suas reivindicações defendendo que naquele local houve uma aldeia ancestral. No entanto, o fato é negado pelo Onishabe e outras autoridades que afirmam se tratar de uma área sem valor arqueológico sob o argumento de que naquela do Benin não haveria aldeias reais antes da fundação do reino Shabe, não havendo, portanto, conexão alguma com o passado e, por conseguinte, consciência histórica a justificar a preservação da árvore. Na polêmica envolvendo o *Iroko* localizado em *Oke Shabe*, Gurstelle (2013, p. 7) afirma que há, sim, evidências arqueológicas na área onde se encontra a árvore, pois “os campos que cercam a árvore vestida são densos com cacos de cerâmica, pedra de moagem, bacias e martelos de pedra, tipos de materiais esperados em antigos terrenos de aldeia⁵³”. Assim, o autor deduz que a árvore ali é o único resquício visível de uma comunidade que, no passado, provavelmente, já era socialmente subalternizada, resultando, portanto, esquecida pela memória oficial.

As funções aqui apresentadas – *contenção, territorialidade e consciência histórica* – mantêm inter-relação entre si em decorrência de dois fatores que as une: investimento humano e transcurso temporal (*human investment and depth of time*), pois

a priori as árvores não são espiritualmente potentes. São sacralizadas mediante o investimento humano e o papel que exercem sobre as atividades humanas. O que implica dizer que os atributos conferidos às árvores são maximizados mediante o ritual. Por outro lado, árvores antigas são importantes porque são associadas à atividade humana passada. [...] Propiciam, assim, prática ritual focada na autoctonia e em ancestrais por meio dessa associação mnemônica. Assim, noções de identidade de grupo e experiência histórica são evocadas em decorrência da associação entre velhas árvores e antigas comunidades (SCHMIDT, 2006, apud GURSTELLE, 2013, p. 4)⁵⁴

⁵³ “The fields surrounding the clothed tree are dense with potsherds, stone grinding basins, and Stone hammers. These artifacts are the kinds of materials expected at former village sites” (GURSTELLE, 2013, p. 7, tradução minha).

⁵⁴ “Trees are not inherently spiritually potent. They are ascribed this quality through human investment and involvement with human activities, such as divination or the founding of a town. In this way, trees take on

Desse modo, essas árvores agregam valor patrimonial em duas frentes: a biológica e a cultural, pelo papel que assumem junto àquilo que podemos considerar – na sua mais ampla concepção do termo – meio ambiente local. Ao reconhecer que os sujeitos não-religiosos não se veem compelidos a cumprir os tabus rituais que impõem respeito às árvores, cada vez mais ignorando-os em prol dos benefícios econômicos advindos da exploração madeireira e da agricultura, o autor nos propõe deslocar a ênfase da conservação fundamentada sobre princípios religiosos para uma concepção generalizada de patrimônio comum⁵⁵. Sem pretender enveredar pelo mérito dessa questão – que me parece controversa, a considerar a inocuidade prática decorrente da crença do reconhecimento de um “patrimônio comum” por diferentes grupos sociais mesmo que no interior de uma mesma sociedade, ao mesmo tempo em que devemos reconhecer que é a religião que historicamente vem assegurando à sobrevivência de uma série de espécimes vegetais, sobretudo em Salvador – passo a discorrer sobre como se deu a chegada de muitas espécies da flora africana no Brasil. Observar-se-á que das espécies elencadas por Agbaje-Williams (2005, apud GURSTELLE, 2013, p. 4), a *Newboudia laevis* parece manter integridade botânica e litúrgica no trajeto África-Bahia⁵⁶, enquanto o culto a Iroko passa a ocorrer sob outras identidades botânicas.

1.3 REFLEXÕES SOBRE O TRÁFICO TRANSATLÂNTICO DE ESPÉCIES AFRICANAS

Carney (2013) afirma que a migração de plantas africanas para o Brasil se encontra vinculada ao comércio transatlântico de seres humanos, reconhecendo que nos navios negreiros também era transportado o patrimônio botânico da África, o que é corroborado por Vasconcelos (2006) e Lühning (2006). Um dos argumentos aventados por Carney (2013) é

attributes which are then magnified through ritual. Accordingly, particularly old trees are important because they are associated with past human activity. An old tree comes to stand in for the village that once stood with it. The tree is then easily incorporated into ritual practice focused on autochthony and ancestors through its mnemonic association (Schmidt 2006: 110). This association between tree and ancient village can also be evoked by secular notions of group identity and historical experience” (GURSTELLE, 2013, p. 4, tradução minha).

⁵⁵ [...], ritual taboos on trees and groves are ignored in favor of the economic gains from logging and farming. Often these violations occur because non-Ifa practitioners do not feel compelled to abide by ritual prohibitions. The challenge of heritage conservation then is to articulate the value of these trees in new terms. By shifting the emphasis of conservation away from any particular religion toward a generalized conception of shared heritage, these impressive trees and their associated cultural traditions may be protected (GURSTELLE, 2013, p. 7).

⁵⁶ É importante ressaltar que até os dias atuais, o Akoko não assume onipresença nos Terreiros pernambucanos, como ocorre na Bahia. Não o encontro, por exemplo, no *Obá Ogunté* (Terreiro de Pai Adão) e no *Ilê Obá Aganju Okoloyá* (Terreiro de Mãe Amara), embora esteja presente em Casas fundadas mais recentemente na Região Metropolitana do Recife.

que uma das características da migração humana em todo o mundo é a preservação de hábitos alimentares tradicionais. A autora atribui ao comércio transatlântico de escravos importante papel para a dispersão da “biota portátil” a que alude Crosby (2011) por toda a América tropical, chamando a atenção para o impacto que as espécies africanas representaram para as terras baixas da América tropical, especificamente os espécimes vegetais de África e que passaram a ser cultivados pelos africanos em seus quintais visando a preencher suas necessidades alimentares e medicinais (CARNEY, 2013).

Portanto, o objetivo da autora – e o meu, também – não é evidenciar os danos que as espécies exóticas viriam a causar à flora e fauna nativas (LEÃO et. al., 2011⁵⁷), mas reconhecer o papel que os povos africanos assumiram – mesmo que aos escravocratas não podemos isentar esse papel – na adaptação dessas espécies fora da África, contribuindo não apenas para ampliar a oferta alimentar e fitoterápica no Novo Mundo, mas, também (este é o meu interesse), assegurar a disponibilidade de vegetais para fins litúrgicos. Pois ao identificar uma grande quantidade de folhas idênticas nos dois lados do Atlântico, classificadas sob as mesmas nomenclaturas científicas e iorubanas, a professora Angela Lühning alude a um período pós-tráfico no qual a migração de plantas teria prosseguido hipoteticamente graças aos escravos marinheiros e os já libertos, que passaram a se comunicar com a África, “na medida em que organizaram a sua vida aqui no Brasil”. Portanto,

É possível que tenham sido mandados até sementes ou mudas de plantas que originalmente não fizeram parte da flora brasileira. Isso explicaria por exemplo, por que até hoje a planta Akoko (*Neuboudia laevis*, Bignoniaceae) aqui na Bahia só é conhecida pelo seu nome ioruba. Ela deve ter sido importada da África só durante este século, sem que existisse um nome português equivalente. Dizem os mais velhos que até 1930/40 a planta apenas era conhecida em Cachoeira, aos poucos espalhando-se pelo Recôncavo Baiano (LÜHNING, 2006, p. 305).

Arrimada numa nota publicada no Jornal soteropolitano A Tarde, em 4 de agosto de 1923, e em cartas de comerciantes identificadas por Pierre Verger, a autora também reputa ao contrabando a chegada em solo baiano de plantas litúrgicas africanas – especificamente, o Obi, “uma fruta muito apreciada e fundamental para o candomblé”⁵⁸. Assim, a professora nos

⁵⁷ Embora Leão et. al. (2011) apresentem listas e informações acerca de espécies de animais (Capítulo 6) e de plantas (Capítulo 7) exóticas invasoras, ou potencialmente invasoras, situadas em 7 estados da Região Nordeste (Alagoas, Ceará, Paraíba, Pernambuco, Piauí, Rio Grande do Norte e Sergipe), a Resolução CONABIO nº 5/2009 (BRASIL, 2009) demonstra que as espécies exóticas se tornaram preocupação em todo o território nacional, motivando ações governamentais no âmbito político-administrativo.

⁵⁸ O que é apreciado no Obi pelo Povo de Santo, é o graúdo caroço, justaposto em três ou quatro partes, cujo gosto se assemelha ao caroço da pitomba (*Talisia eculenta*). Geralmente é desprezada a fina polpa que recobre esse caroço, cujo odor lembra o da jaca, sem, no entanto, apetercer ao paladar como o fruto indiano. V. foto do obi em Vianna (2008, p. 109-110).

indaga: “se era possível mandar *obi* – tanto no século XIX quanto no século XX – por que não deve ter sido possível mandar sementes ou mudas de plantas, caso houvesse alguma necessidade?” (LÜHNING, 2006, p. 305-306).

Todavia, não se pode ignorar, inclusive, o papel de membros da elite social e/ou acadêmica para a migração de vegetais entre os dois lados do Atlântico. Em Pernambuco, por exemplo, não obstante creditarem a introdução do baobá a pessoas vindas como escravas dos países africanos que alimentaram o tráfico negreiro, Napoleão Barroso Braga (BRAGA, 1984; 1986) – quem mais e, à época dele, melhor se debruçou em estudos sobre a presença da *Adansonia digitata* entre nós – creditava a introdução da espécie na capital pernambucana a membros da elite. Subsidiado no historiador José Antônio Gonsalves de Melo, Braga assim fez constar:

Arrimado no noticiário do *Diário de Pernambuco*, de maio de 1874, o citado historiador pôde determinar que o exemplar de Casa Forte, situada na área da casa nº 147, da rua Engenheiro Bandeira de Melo, teria sido proveniente de **“sementes” trazidas em 1872 pelo médico Joaquim d’Aquino Fonseca**⁵⁹, de Dacar-Senegal. Na época, o Dr. Aquino Fonseca (1818-1882) residia num sítio a rua do Hospício nº 33 e, através da “Revista Diária” do referido jornal, de 11/5/1874, adiantava que “poderei dar algumas delas a quem as quiser remover, como as dei para serem plantadas na Casa Forte”. Além do exemplar da árvore mencionada, encontramos outro baobá naquele bairro, à rua Marquês de Tamandaré, defronte do nº 162. (BRAGA, 1986, p. 286-287. *Itálico e aspas do autor. Negrito meu*).

A evidenciar a *Adansonia digitata* como um elo entre gerações, Napoleão Barroso Braga registra que o baobá da rua Marquês de Tamandaré⁶⁰ foi-lhe apresentado – presumo, nos anos 1980 – pelo engenheiro Eduardo Luís Fonseca dos Santos, tetranelo do médico Joaquim D’Aquino Fonseca, “sem que o referido técnico suspeitasse da atividade botânica do seu ilustre antepassado”, àquela época, falecido há 100 anos (BRAGA, 1986, p. 287).

O recifense nascido na Mustardinha que não possuía formação acadêmica elucida a origem de outros notórios baobás pernambucanos:

O mesmo jornal [Diário de Pernambuco], cuja circulação antecede o aparecimento dessas árvores africanas, publicou uma carta do sr. Jacinto Soares de Menezes, residente em Gameleira (PE) [cidade da zona da mata sul de Pernambuco], notificando ser possuidor de um baobá, no seu sítio “Passagem”, em Duas Barras, à margem da via férrea do São Francisco, cuja muda lhe fora doada pelo seu amigo Antunes Guimarães, **ex-Chanceler do Consulado Portugal no Recife**. Ainda o mesmo matutino, de 12/5/1874 publicava um artigo do Dr. Francisco Augusto da

⁵⁹ Formado em Medicina em Paris, foi um dos fundadores da Sociedade de Medicina de Pernambuco, em 1841, tornando-se, anos mais tarde, presidente da Comissão de Higiene Pública do Recife (FARIAS, 2012; DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 2016).

⁶⁰ Também no bairro recifense de Casa Forte, nas proximidades do Museu do Homem do Nordeste da Fundação Joaquim Nabuco.

Costa (não confundir com o historiador F. A. Pereira da Costa), no qual mencionava existir um baobá na praia de Porto de Galinhas, avaliando a sua idade em torno de meio século, acrescentando que **“a esforços nossos atualmente existem algumas dessas árvores plantadas em algumas propriedades nesta Província”**, adiantando: “O cemitério público (Santo Amaro), o jardim do Palácio da Presidência [penso se tratar dos jardins internos do hoje Palácio do Governo de Pernambuco, que jamais visitei] e o jardim do Campo das Princesas (Praça da República atual) já possuem algumas árvores dessa espécie”. Termina por dizer que “oferece sementes a quem as pedir”. Quanto ao depoimento do sr. Jacinto Soares, de Gameleira, definiu que “proveio de uma das três sementes que **foram ministradas pelo comandante de um navio mercante** que navegava para a África e das quais apenas medraram duas. Quando recebi o presente, era de apenas um pequeno arbusto de cerca de um palmo de altura e agora, 18 meses são decorridos que já representa uma pequena árvore de 10 palmos de altura e 32 polegadas de diâmetro na base (...) Talvez ainda exista o outro espécime no sítio que foi do meu prezado amigo”. Essa notícia termina por dizer que “oferece sementes a quem as pedir” (BRAGA, 1986, p. 287. Aspas do autor. Negrito meu).

Em tempos mais recentes, observo a história se repetir com outros personagens. No início dos anos 1990, ao retornar de Guiné-Bissau, o professor José Pereira Leite, docente vinculado à Universidade Federal Rural de Pernambuco e ao Instituto de Pesquisas Agronômicas de Pernambuco – IPA traz na bagagem várias sementes adansônicas⁶¹. As mudas são espalhadas em várias células do IPA do Estado, do Recife, no litoral, a Araripina, no sertão. Uma dessas mudas se encontra hoje à entrada do Centro de Ciências Sociais Aplicadas da UFPE – é um dos espécimes adansônicos tombados pela Prefeitura do Recife (SANTOS, 2011) – e outra no Museu da Abolição. Concomitantemente, o dentista Irineu Renato Barbosa, detentor de uma residência de veraneio em Porto de Galinhas, traz alguns frutos coletados de um espécime ali localizado, começa a disseminar mudas no terreno de sua residência no bairro Encruzilhada, zona norte da capital pernambucana. Estas se encontram hoje espalhadas em vários logradouros recifenses⁶², tendo sido enviadas, também, a outras cidades nordestinas (BAOBÁS NO BRASIL: ..., 2006).

Desse modo, a introdução de espécies africanas entre nós se deu por diversos meios e, pelo que se infere da leitura de Carney (2013), não obstante a origem africana, essa introdução também ocorreu por diversos outros rumos. Assim, segundo a autora, ao menos num primeiro momento da expansão marítima, tais espécimes não provinham necessariamente de África, nem necessariamente foram introduzidos no continente americano por intermédio de escravizados. Isso porque a autora ressalta que por quase todo o século XV, já havia um

⁶¹ V. palestra proferida pelo docente em: <<https://www.youtube.com/watch?v=BLuN-JtppJk>>. Acesso em: 7 dez.2015.

⁶² Praça Adolpho Cirne (Faculdade de Direito); Praça Dom Miguel Valverde, Encruzilhada; Praça da Jaqueira, no bairro homônimo; Praça Chora Menino, Boa Vista; Avenida Agamenon Magalhães, canteiro ao lado direito da subida da Ponte Joana Bezerra, sentido Boa Viagem; Praça Arnaldo Assunção, Engenho do Meio; e, provavelmente, Praça do Fortim do Queijo, em Olinda (SANTOS, 2011).

contingente de escravos africanos em Portugal e na Espanha, sendo de Sevilha, por exemplo, de onde partiram os primeiros escravos africanos para o Novo Mundo. Compelidos ao catolicismo ainda em terras europeias, Carney (2013) afirma, ainda, que escravos e libertos africanos integravam parte dos exércitos que partiam para conquistar o “Novo” Mundo, citando como exemplo a figura de Juan Garrido.⁶³

No entanto, Carney (2013) foca em espécimes que foram trazidos ao continente americano em decorrência não mais de uma migração voluntária, mas daquela que se viu forçada, quando não apenas europeus mas também africanos escravizados são vistos como agentes de disseminação. “Plantas e animais chegaram em navios negreiros, juntamente com cativos africanos, para os quais representavam uma tradicional base alimentar e medicinal.”⁶⁴ Pois, não obstante os caminhos que tais espécimes empreenderam até alcançarem os mais variados destinos, Carney (2013) os enxerga como um legado botânico da África que resultou num significativo abastecimento mundial de alimentos que perdura até os dias atuais e inclui, num elenco em que figura o baobá⁶⁵, cereais, tubérculos, forrageiras, ervas, frutas, café etc. No entanto, segundo a autora, a importância da África como significativo fornecedor alimentar do mundo – que se evidencia, por exemplo, na culinária brasileira – é menosprezada ao se atribuir à Ásia a origem única de muitas daquelas culturas, a exemplo do arroz⁶⁶.

A autora afirma, ainda, que os africanos contribuíram de forma significativa para o desenvolvimento de várias culturas asiáticas, que chegaram à África muito antes do comércio transatlântico de escravos, como a banana por exemplo. Isso implicou novas técnicas de cultivo bem como o surgimento do que a autora chama “centros secundários de domesticação” (*secondary centers of domestication*) (CARNEY, 2013, p. 19). No entanto, ao

⁶³ Segundo Carney (2013), Garrido nasceu na África Ocidental por volta de 1480. Escravizado pelos portugueses ainda adolescente, foi levado para a Hispaniola em 1503. Em 1519 integra a comitiva de Cortes que desembarca em Veracruz, no México, dando início à conquista do império asteca pelos espanhóis.

⁶⁴ “Plants and animals arrived on slave ships together with African captives for whom they were traditional dietary staples, medicinals, and food animals” (CARNEY, 2013, p. 14, tradução minha).

⁶⁵ Embora me pareça que em nenhuma parte do mundo para onde migrou, a *Adansonia digitata* é tão amplamente aproveitada quanto em países africanos. Rashford (1994, p. 180) indica que os frutos são consumidos na Índia e em ilhas caribenhas. Ainda segundo o autor, na Jamaica e em St. Croix são consumidas as sementes. No Brasil, no entanto, o baobá se restringe ao ambiental e ao simbólico.

⁶⁶ Carney (2013) cita especificamente o *Oryza glaberrima* Steud., o arroz africano. Proveniente da savana, trata-se de um cereal já cultivado no continente africano entre 2.000 e 3.000 a.C., a qual, no entanto, está sendo substituída em toda a África ocidental pela espécie asiática *Oryza sativa* (e variações). Pelo que me parece, inicialmente cultivada no Japão há mais tempo, a espécie asiática foi introduzida em África pelos portugueses desde meados do século XVI. Ambas as espécies, a africana e a asiática, representam as duas únicas espécies de arroz domesticadas no mundo. Sobre o cultivo da espécie africana, interessante ver o artigo da antropóloga panamenho-americana Olga Francesca Linares, recentemente falecida, *African Rice (Oryza glaberrima): History and future potential*. In: PNAS, vol. 99, n. 25, dez. 2002. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1073/pnas.252604599>>. Acesso em: 02 nov. 2015.

enfatizarem a origem geográfica da banana em detrimento do local onde os navegadores a encontraram pela primeira vez (a África), “involuntariamente” os estudiosos do intercâmbio colombiano de espécimes, contribuíram para o menosprezo das contribuições botânicas da África para a transferência global de plantas. Mais: como um continente que nenhuma experiência botânica possui ou mal possui para si próprio, além de condicionar a sobrevivência de seus povos a alimentos oriundos de outros lugares.

Figura 14 - *Ricinus communis*



Autor: Fernando Batista

Segundo Carney (2009) equívoco semelhante foi cometido por Willem Piso, naturalista da comitiva de Maurício de Nassau, que identificou a *Ricinus communis* (**figura 14**, ao lado) retratada por Albert Eckhout em 1643 na *Mameluca*, óleo sobre tela medindo 267x160cm, como sendo uma espécie nativa da América tropical.

No entanto, conhecida no Brasil como “mamona”, um termo banto, segundo Voeks (2013), trata-se de uma das espécies africanas que chegou ao Brasil ainda na primeira década do século XVI (CARNEY, 2013) e que, duzentos anos mais tarde, figuraria em duas telas de Johann Moritz Rugendas, aparecendo, em uma dessas – a litografia *Habitação de Negros*, de 1835 – no que Carney (2013) menciona como *dooryard gardens*.

Figura 15 - O vermelho-vida dos frutos do dendezeiro

Outra nativa africana que chega ao Brasil muito provavelmente concomitante à chegada da mamona é, conforme Voeks (2013) o dendê (*Elaeis guineensis*) (figura 15, ao lado), o qual, juntamente com a mamona, integra a lista de “plantas africanas mencionadas em registros históricos das sociedades agrícolas na América tropical” (CARNEY, 2013, p. 15). Devido a essa precocidade é que ambas as espécies africanas já há muito romperam as barreiras geográfica, ambiental e de dispersão, migrando do estágio de introdução para o de estabelecimento e desse para o de invasão, como consta da Resolução CONABIO nº 5/2009 (BRASIL, 2009), que ao apontar danos à flora nativa, corrobora a ideia de Crosby (2011).



Autor: Fernando Batista

No entanto, como já mencionei, o objetivo aqui não é focar os danos legados pelos espécimes exóticas – mesmo porque muitos desses danos são legitimados por ações governamentais equivocadas, que se abstêm de estudos prévios ao cultivo em grande escala de muitos desses espécimes⁶⁷ –, mas os benefícios legados à contemporaneidade pelos povos africanos no cultivo desses espécimes entre nós. Portanto, não à toa fiz menção à mamona e ao dendezeiro, pois ambos assumem importante papel nos ritos do Candomblé. Associada a Omulu (VOEKS, 2013), a mamona é importante peça ritual no *Olubajé*, o banquete do rei, que Gromberg (2011, p. 170-184) relata etnograficamente, referindo a esse rito como o ebó coletivo. Nesse rito em que se reverencia o Deus das epidemias, o banquete é servido aos presentes envolto em folhas de mamona, numa cerimônia em que toda a família da palha se

⁶⁷ No Nordeste do Brasil há um caso que me parece emblemático: introduzida no Nordeste brasileiro nos anos 1960, por decisão governamental, a algaroba (*Prosopis juliflora* (sw) D.C.), outra exótica invasora que consta da lista da CEPAN – não obstante a recém-introdução, se fomos comparar aos casos do dendê e da mamona – representa em tempos atuais grande nocividade à caatinga, ao se expandir de forma avassaladora por aquele bioma, impedindo o desenvolvimento de nativas, embora já integrada à economia do semi-árido. Mais a esse respeito, v.: CUNHA, Luis Henrique; SILVA, Ramonildes Alves Gomes da. A trajetória da algaroba no semiárido nordestino: dilemas políticos e científicos. **Raízes**, n. 32, n. 1, jan.-jun. 2012. Disponível em: <http://www.ufcg.edu.br/~raizes/artigos/Artigo_284.pdf>. Acesso em: 03 nov. 2015.

faz presente e que considero como uma das mais belas dos calendários do *Ilê Axé Opô Afonjá* e do *Ilê Axé Opô Aganju*. Ao contrário da mamona, associada especificamente a uma deidade, o óleo extraído do fruto do dendezeiro assegura papel quase onipresente nos rituais, à exceção dos associados a Oxalá. Assim, percebo a fitolatria oferecer ao Candomblé “mais” que folhas para os ritos que ali se abrigam. São símbolos das próprias deidades.

1.4 MAIS QUE FOLHAS: SÍMBOLOS DOS PRÓPRIOS ORIXÁS

No âmbito do Candomblé, esses órgãos, geralmente laminares e verde, imprescindíveis à realização dos processos vitais para as plantas, como fotossíntese, respiração, transpiração e gutação, assumem a representação das próprias divindades. Logo, um lugar privilegiado nos processos rituais, bem como preponderância no lócus botânico-religioso onde as ervas superam as árvores, senão em importância, em investigações etnográficas (BARROS, 1993; BARROS & NAPOLEÃO, 2003; BARROS, 2011; BOTELHO, 2011; VERGER, 1967; 1995).

Nesses trabalhos, no título e/ou conteúdo, há clara referência ao Orixá que tem domínio sobre as folhas, Ossaim, cuja imprescindibilidade no culto aos outros Orixás é ressaltada por Verger (1995) e corroborada por Botelho (2011) e Sant’Anna Sobrinho (2015), de modo que, considerando ser *Ewé* variante linguística de Ossaim, a máxima do Candomblé acima citada nos dá a noção dessa importância, que também é evidenciada pelo sacerdócio do babalossaim, responsável pela coleta e culto das folhas, o qual juntamente com o sacerdócio do babaoje, que preside o culto dos Eguns, e aquele do babalorixá ou yalorixá, que preside o culto dos orixás, compõe a tríade que dá lógica-funcional ao Candomblé. Tais papéis não se sobrepõem, na verdade se interrelacionam de modo a dar conta da tríplice função da religião: adivinhação, colheita de ervas e culto dos antepassados (BOTELHO, 2011)⁶⁸. Na prática atual, no entanto, essas funções (se já estiveram) não se encontram tão estruturadas como apresentadas pela literatura especializada, muito menos são atreladas a um gênero específico.

Dada a importância do elemento vegetal para o Candomblé, “o africano para manter viva sua tradição fundadora, necessitou reinscrever no Brasil a compreensão da nova floresta” (VASCONCELOS, 2006, p. 54). Assim, além da introdução de alguns componentes da flora africana por meios e modos os mais diversos, como evidenciado no subcapítulo anterior, o

⁶⁸ Embora o primeiro papel se encontre absorvido pelo último e o segundo inexistente em muitos templos religiosos.

fato é que alguns vegetais africanos acabaram sendo substituídos por nativos brasileiros e, como se percebe nos dias atuais, por exóticos não africanos aclimatados ao clima e solo de parte do Brasil. Refiro-me especificamente à mangueira (*Mangifera indica*) e à jaqueira (*Artocarpus heterophyllus* Lam.). Nesse processo substitutivo, o africano, segundo Vasconcelos (2006, p. 54), corroborada por Verger (1995), recorreu a “similitudes morfológicas entre as plantas nativas brasileiras, quando comparadas, através da memória, com as africanas. Para avaliar as indicações curativas, as tentativas (erros e acertos) nortearam a precisão.” Assim, “o conhecimento prático e vivido do sistema tradicional ioruba permitiu aos escravos iorubas o reconhecimento e a identificação das plantas brasileiras, recompondo o seu sistema de classificação dentro do contexto baiano” (LÜHNING, 2006, p. 304), conferindo-lhes um mínimo de segurança à sobrevivência física (medicação) e à sobrevivência simbólica (continuidade ritual), como observa Verger (1995). Pois “a lógica do sistema etnobotânico do candomblé [...] associa à prática religiosa um esforço terapêutico, voltado para a restauração, conservação ou promoção da saúde e do bem-estar [...], corrobora Trindade-Serra (2006, p. 290). No entanto, não basta identificar os vegetais à moda e semelhança da taxonomia que o naturalista Lineu ofereceu ao Ocidente, legitimada pela Botânica. Lévi-Strauss (1976) nos recomenda identificar os papéis que são atribuídos às plantas evocadas nos ritos e/ou práticas em um sistema de significações, de modo a elucidar as relações significantes que daí se tecem.

Para a cultura yorubana, o mundo e a religião se encontram ordenados por um sistema classificatório que propicia a visibilidade dos contrários, das analogias, das rupturas e das correspondências (VASCONCELOS, 2006). Trata-se da lógica binária sob a qual, segundo a autora, o vegetal é classificado no complexo cultural yorubano e que implica sucessivas subdivisões sequenciais, também binárias, as quais abarcam toda a complexidade sistêmica e as interrelações subsistêmicas. Para Lévi-Strauss (1975), essa lógica binária propicia compreender a totalidade.

Não obstante ratificar a organização dual da cosmologia nagô, Trindade-Serra (2006; 2014), no entanto, observa que é apenas aparente essa ordenação do universo mediante o confronto de pares e opostos, em esquemas binários. Para o autor, é equivocado entender a estrutura do sistema cosmológico nagô como simplesmente dualista, pois

a oposição *contrapolar* de campos e sua replicação (em arranjos quadrúpicos etc.) vêm a ser procedimentos fundamentais na gramática do sistema jeje-nagô, tanto na construção dos modelos de realidade que concernem à cosmogonia e à mântica, por exemplo, quando no domínio dos arranjos taxonômicos que também compõem esta

cosmológica. Quando se passa ao campo das taxonomias, porém, logo se vê que o esquema binário resulta insuficiente (TRINDADE-SERRA, 2006, p. 294, destaques do autor).

O antropólogo baiano observa que nos discursos “cosmológicos” das comunidades do candomblé nagô, arranjos diádicos frequentemente encobrem arranjos triádicos. Da divisão do *orun* em nove partes, como se propaga, à oposição par *versus* ímpar mencionada quando se opõem *Oxalá* e *Exu*, mencionando a prevalência de uma Santíssima Trindade (*Obatalá*, *Oduduwa* e *Ifá*) Serra (TRINDADE-SERRA, 2006, p. 295) *fundamenta* a sua argumentação, observando que desta oposição, aparentemente binária, na verdade, emerge a “potência da tríade”.

O sistema destaca o par, associado com os valores da ordem, do equilíbrio; muitas vezes elude o ímpar, associado com o desequilíbrio, a liminaridade, a passagem, a desordem, a impureza, as contingências perigosas da transformação. Esse postulado axiológico leva ao relativo encobrimento de esquemas triádicos fundamentais na ideologia em estudo. Mas há instâncias em que os esquemas triádicos são aí *privilegiados*. Em grandes *terreiros* nagôs da Bahia, afirma-se que o *candomblé também tem uma Santíssima Trindade*, [...] (TRINDADE-SERRA, 2006, p. 296. Destaques do autor).

Trindade-Serra nos desvenda didaticamente como se dá esse potencial da tríade que, no “arranjo de um conjunto de sete elementos”, combina-se com a díade visando a viabilizar um

modelo em que dois conjuntos de três elementos se revelam simétricos, distribuídos desde o eixo de um conjunto unitário. A díade é assim realizada no segundo nível da configuração, e de um modo que torna necessária a remissão a uma unidade. É evidente que assim se sugere uma divisão progressiva em pares, no esquema de um alinhamento descendente, “em árvore” – uma configuração muito adequada para os arranjos taxonômicos. Ora, na cosmologia nagô figuram de modo alternativo, e são passíveis de combinar-se, dois esquemas: o modelo que comporta uma divisão em nove (espaços, elementos, domínios cósmicos) e o que implica divisão em sete. Isso mesmo ocorre no sistema etnobotânico que se reporta a essa cosmologia: o cânon do *ewê jokó*, na sua “célula mínima”, compreende **sete** folhas (e os ritos correspondentes); na sua forma expandida, tem **dezesseis** folhas. Este resultado se obtém agregando ao conjunto da referida “célula mínima” mais **nove** itens (TRINDADE-SERRA, 2014, p. 143. Destaques do autor).

Assim, Exu aparece sempre como o ímpar a confrontar o par, pondo-lhe em xeque a aparente estabilidade. Exu, como observa Trindade-Serra (2014) é o 17º orixá que, fora do xirê, precede os demais invocados na “ronda sagrada”, sendo contemplado no que o autor identifica como “ritos prioritários”. O Senhor dos caminhos também é o 17º do jogo de

búzios, que apesar de não mencionável, ali se faz indispensável. Afinal, sem Exu nada se faz!⁶⁹

Observando a recomendação de Lévi-Strauss (1976), de modo a identificar os papéis que são atribuídos às plantas evocadas nos ritos e/ou práticas em um sistema de significações, de modo a elucidar as relações significantes que lhe são intrínsecas, Barros (1993) afirma que as classificações das folhas obedecem aos quatro elementos da natureza: ar, água, terra e fogo. Assim, teremos *ewé afééré*, assim designadas as folhas do ar; *ewé omi*, designando as associadas ao elemento água; *ewé igbó*, designando as vinculadas à terra; e *ewé inon*, assim definidas as folhas associadas ao fogo. Assim divididas, as folhas são associadas aos orixás, enquadrados, portanto, no mesmo quadrante que nos é oferecido pelos elementos da natureza. E do mesmo modo em que compartilham elementos específicos, passam a compartilhar, também, folhas igualmente específicas. No entanto, a tutela coletiva das folhas – atribuídas aos Orixás em consonância com os elementos naturais sob os quais exercem domínio – só encontra lógica no mito que reconhece a Ossaim, primordialmente, a tutela exclusiva desses elementos, dos quais esse membro da família da palha ainda exerce o patronato. Ao relatar como Ossaim perde a exclusividade do domínio das folhas, o mito, no entanto, evidencia que coube a essa deidade legitimar-lhes os novos tutores. Assim, não obstante cada deidade exercer tutela sobre folhas específicas, o axé dessas só é liberado sob o aval de Ossaim (SANT’ANNA SOBRINHO, 2015). Sobre esse mito, volto a discorrer no capítulo IV desta dissertação.

1.4.1 A natureza como peji: o espaço da fitolatria no Candomblé

Observa-se o privilegiado espaço que a fitolatria assume no Candomblé, abrangendo os mais variados elementos vegetais. Pois a importância atribuída às ervas se estende às árvores, mas a presença dessas, pelos motivos citados anteriormente, é proporcional ao espaço físico de que o Terreiro efetivamente dispõe nos arredores do barracão. De modo que encontramos Terreiros sem nenhuma árvore de grande porte ou com poucas espécies arbóreas. Somente naqueles que dispõem de terreno privilegiado, muito comum em Salvador e

⁶⁹ Vilanizado historicamente como o diabo dos cristãos, Nina Rodrigues (2014, p. 26-27) já havia percebido àquela época que a associação, embora corroborada por muitos “áfrico-baianos”, era “apenas o produto de uma influência do ensino católico”. Sobre Exu e a sua importância para a sobrevivência litúrgico-identitária do Povo do Axé, retorno no derradeiro capítulo desta dissertação.

arredores, é que nos é possível encontrar espécies arbóreas várias e de diferentes origens, compartilhando o mesmo espaço⁷⁰.

Assim, ao lado de espécies africanas como o *Akoko* (*Newboldia laevis*) (figuras 16, 17 e 18) e o dendezeiro (*Elaeis guineensis*), encontramos mangueiras (*Mangifera indica*), jaqueiras (*Artocarpus heterophyllus*), figueiras (*Ficus*) e bambus (*Bambusa vulgaris*), dentre outras árvores de origem não-africana, a evidenciar um processo de apropriação mediante a yorubanização das espécies. Mas o fato é que, no cotidiano ritualístico do Candomblé, as folhas se sobrepõem às árvores.



Figura 16 - *Akoko*. Primeira à esquerda: na Fazenda da Família Aboulá (Lauro de Freitas), à semelhança de grandes bastões ligando o *ayê* ao *orun*, ou como prefere Guanfaremim (2010), um *opó ixé*. **Figura 17** - *Akoko*. Segunda no meio: o *Akoko* usado como cerca viva na estrada que liga o *Tuntum Olukotun* ao *Ilê Omo Agboulá*, na Ilha de Itaparica. **Figura 18** - *Akoko*. Terceira, abaixo: A bela flor do *Akoko*. **Autor:** Fernando Batista



Em recente trabalho, Carvalho (2012) afirma que essa seleção se deu considerando o aspecto fenotípico ou as propriedades medicinais das espécies, a partir das referências culturais comuns ao grupo. Odete Vasconcelos corrobora afirmando que os critérios que

⁷⁰ Dos Terreiros indicados no **apêndice Q**, todos apresentam espécies arbóreas e mesmo naqueles em que há uma limitação de espaço, foi plantado um baobá: *Ilê Axé Omim J'Obá*, *Ilê Axé Ewa Olodumare* e *Ilê Alaxé D'Ogum*.

balizaram a substituição das plantas africanas não encontradas no Brasil “foram, ou parecem ter sido, principalmente, as semelhanças morfológicas entre as folhas, as dimensões do caule e a morfologia das flores e frutos” (VASCONCELOS, 2006, p. 49). Mas o fato é que, nesse processo de candombleização de espécies não nativas, não resta tão evidente do porquê de determinadas árvores encontrarem-se vinculadas a determinados Orixás, embora me pareça que a associação ocorra a partir da classificação das folhas indicada por Barros (1993).

O fato é que assim, apropriada simbolicamente, a árvore se revela “um ecofato, ou seja, uma evidência não artefactual, um elemento da natureza que tem algum tipo de relevância cultural” (SHARER & ASHMORES, 1979, apud CARVALHO, 2012, p. 29). Essa relevância cultural que resulta na sacralização de certas espécies arbóreas decorre do fato de que, tal como ocorre com o sacrifício, na acepção de Vasconcelos (2006), para o vegetal convergem os aspectos simbólicos e funcionais:

[...]as árvores são cultuadas e representam o sagrado, tanto quanto as entidades. Frequentemente, as [...] que expressam força simbólica são enormes ou, de grande/médio porte, e quando ocupam este sítio no imaginário do fiel, passam a ser consideradas divindades. Os elementos botânicos de sua constituição sejam raízes, caules, folhas ou flores, são objetos de uso ritual. Muitos dos materiais simbólicos, como alguns “assentamentos” e objetos rituais (gamela emblemática que contém a pedra do **orixá Xangô**, os instrumentos musicais (**ilú**) construídos da madeira retirada de grandes árvores (VASCONCELOS, 2006, p. 49-50. Grafia e destaques da autora).

Portanto, encaradas como seres sagrados ou representativos de entidades divinizadas, as árvores são, assim, cultuadas. Ao fornecerem matéria prima para a preparação de elementos empregados em rituais iniciáticos, os vegetais adquirem um papel funcional como elementos de cura, que o asseguram como depositários de respeito e devoção (VASCONCELOS, 2006). Carvalho (2012) afirma que no âmbito da religiosidade, atribuir significação a árvores não é exclusividade do Candomblé, sendo comum a povos de diversas origens. Daí Salum (1996 apud Carvalho, 2012) aventar um fenômeno religioso universal ou uma modalidade do sagrado nesse fenômeno de árvores sagradas no Candomblé. E como um fenômeno religioso universal, Carvalho (2012) recomenda que a análise da árvore deva ser contextualizada dentro de um ecossistema específico que a destaca como um patrimônio vegetal/natural disponível. Assim, ao eleger como campo de pesquisa uma comunidade quilombola, o trabalho de Carvalho (2012) vai além do religioso, elencando uma série de árvores cujo cult(o)ivo ocorre, também, por seus valores medicinal e econômico ou, como prefere Vasconcelos (2006), pelos papéis funcionais que assumem.

No Candomblé baiano, a gameleira, uma espécie de figueira, em suas diversas espécies, parece deter a maior atenção para aqueles que vêm ou estão fora das cercanias religiosas. Presente em várias Casas como assentamento do Orixá Iroko ou do Inquice Tempo, a sugerir um elo entre as Casas de várias nações do Candomblé, a gameleira foi a única espécie arbórea citada por Nina Rodrigues (2014) e Carneiro (1948), pois ao final do século XIX, aquele já observava a abundância dessa árvore na Bahia, qualificando-a como “planta-deus”, “sob o nome de Iróco” e destacando-a como “objeto de um culto fervoroso”, que àquela época já impunha respeito e temores (NINA RODRIGUES, 2014, p. 36). Contemporâneo de Nina Rodrigues, Manuel Querino reconhecia não apenas a gameleira, mas também a cajazeira, afirmando que “depois de batizados, constituem objeto de veneração dos fetichistas”, como “Roco ou Lôco” (QUERINO, 2014, p. 68). O santamarense ainda mencional o “bamburral”, onde aparece a divindade “Gunucô” (QUERINO, 2014, p. 40), uma das esculpidas no cedro por Carybé no belíssimo painel que se encontra em exposição permanente no Museu Afro-brasileiro em Salvador⁷¹. Em “Iroco: o Orixá da árvore e a árvore Orixá”, Martins e Marinho (2002) discorrem sobre os mitos que envolvem esse Orixá e recorrem a um fator simbólico para vincular o Orixá àquela árvore em especial: a eternidade, que seria, também, atribuída à árvore em decorrência de sua longevidade. Em trabalho recente intitulado “A árvore cósmica do Candomblé e as espécies de *Ficus* brasileiras”⁷², Rashford (2013) busca identificar as várias espécies de figueiras – nativas e exóticas – apropriadas pelo Candomblé para assentamento do Orixá Iroko, mas, também, dos Orixás Ossaim e Exu.

Mãe Cici (Nancy de Souza), ebomi do *Ilê Axé Opô Aganju*, uma das minhas interlocutoras-consultoras, ressalta como fator determinante para a definição e, portanto, sacralização – “pelos mais antigos”, sobretudo – da árvore que representará o assentamento para o Orixá Iroko, a forma que particulariza, segundo a comunidade botânica, a dispersão de uma série de figueiras:

[...], o *Iroko*, outrora no meu tempo pra traz, para ele ser..., pra gente fazer grande reverência, ele não poderia ser plantado, ele tinha que vir no bico do passarinho. O passarinho trazia a semente, é por isso que às vezes você ver uma árvore e a árvore tem um “irokozinho” que diz o quê? Olha! Ela vai matar! O Iroko vai se alimentar dele, vai sobreviver ali. Essas eram as árvores das qual você cultuava Iroko (MÃE CICI).

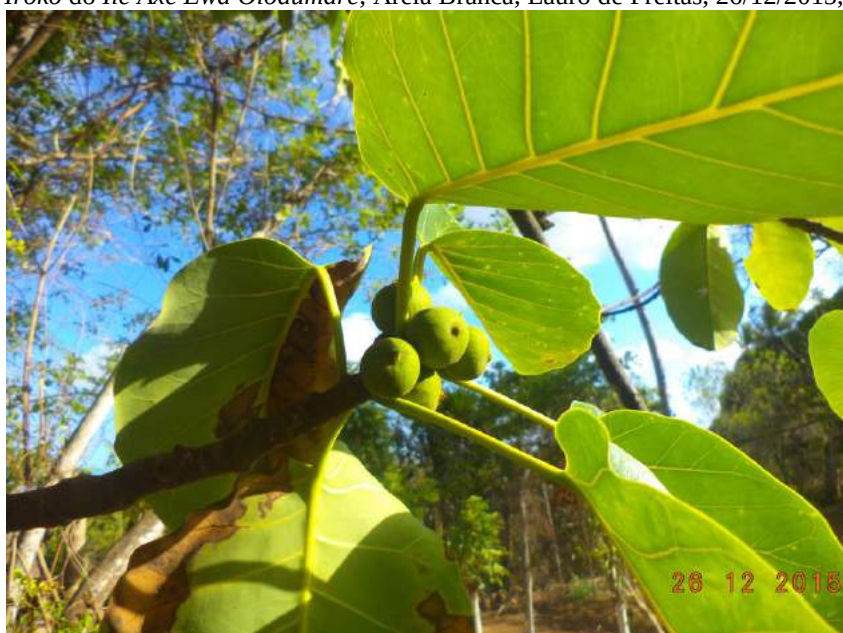
⁷¹ Administrado pelo CEAO-UFBA, foi fundado em 1982 durante a gestão da professora Yeda Pessoa de Castro, no edifício da Faculdade de Medicina da Bahia, no Terreiro de Jesus, Pelourinho.

⁷² *Candomblé's Cosmic Tree and Brazil's Ficus Species*. Tradução minha. A noção de *Cosmic Tree* provém de Mircea Eliade (*apud* Rashford, 2013).

Assim, o sítio do Laboratório de Manejo Florestal da UNICENTRO (s.d.) nos descreve especificamente a *Ficus enormis* (Miq.) Miq., tratada popularmente pela comunidade botânica como “mata-pau”:

Árvore perenifólia, secundária inicial, monóica, que atinge até 25 m de altura e seu diâmetro pode chegar até 1,80 metros. Suas formas são muito variadas, podem se fixar em rochas, como epífitas, quando pássaros ou morcegos comem sua semente [v. fruto na **figura 19**] e defecam nas árvores dando origem a uma planta cujas raízes vão envolvendo a árvore até causar sua morte por estrangulamento (UNICENTRO, Laboratório de Manejo Florestal, s.d.)

Figura 19 - Frutos (pequenos figos) e folhas do Iroko (*Ficus elliotianna* S. Moore, conforme Rashford, 2013, p. 317). Iroko do Ilê Axé Ewa Olodumare, Areia Branca, Lauro de Freitas, 26/12/2015, 15h59



Autor: Fernando Batista

Se referindo a uma outra espécie de Figueira, mas com características botânicas similares, Cleo Martins e Roberval Marinho assim se referem ao processo de dispersão que caracteriza essas várias espécies vegetais de mesma família botânica:



Figura 21 - O abraço macabro da *Ficus religiosa* do qual falam Martins & Marinho (2002) em um oitizeiro (*Licania tomentosa*), na rua do Sossego, no Recife.

Autor: Fernando Batista

Vinda do alto, fixada em muros, paredes ou outras árvores (**figura 21**, ao lado) e como observam Martins & Marinho (2002, p. 49), com raízes aéreas, ligando “os mundos ‘pelo ar’”, a “figueira mata-pau” parece escolher o local onde crescerá, arbítrio que o Povo de Santo atribui ao Orixá (*Iroko*), Inquice (*Tempo*) ou Vodun (*Loko*) que ali deverá ser assentado. Trata-se, portanto, de características botânicas desse espécime vegetal que não passa despercebido à observação do Povo de Santo que, assim, define o assentamento do Orixá-árvore (RASHFORD, 2013).

[...], as raízes de Iroco *Ficus religiosa* lembram cipós vindos de cima para baixo, que se contorcem e arrastam-se no chão à procura de uma outra árvore (ou parede), junto ao tronco da qual se transformarão no próprio tronco, que depois engolirá a árvore hospedeira em um abraço macabro (MARTINS & MARINHO, 2002, p. 41-42). V. **figura 20**, ao lado.

Figura 20 - Figueira crescendo sobre um oitizeiro, na rua do Sossego, Recife, PE. O “abraço macabro” (MARTINS & MARINHO, 2002, p. 41-42) tem início com uma “hospedagem” aparentemente inofensiva ao hospedeiro.



Autor: Fernando Batista

Figura 22 - O Iroko do Ilê Axé Opô Aganju, em 11/02/2012, 7h45



Autor: Fernando Batista

Vale ressaltar, no entanto, que a dispersão decorrente da ação do vento e de animais como os jardineiros-voadores (refiro-me aos quirópteros) – pois essa é a razão atribuída pela comunidade botânica para o trânsito aéreo do espécime em questão – não é condição *sine qua non* para a definição do assentamento de *Iroko*. Mas quando a escolha cabe ao Povo de Santo, o local definido não é aleatório. Assim, se evidencia na fala de Mãe Cici: “...na minha roça, onde você viu o pé de *Iroko* [figura 22, ao lado], ali botaram uma sementezinha. Porque naquele lugar era o lugar onde fiz o santo.”

Assim, o culto da árvore sagrada parece aproximar, na Bahia, as nações Keto, Angola e Jeje, sobretudo as duas primeiras, onde se é comum a prática de assentar a deidade (seja ela Orixá ou Inquice) numa árvore específica, geralmente uma figueira, preferencialmente as espécies identificadas por Rashford (2013). No Jeje, o culto a dois Voduns – *Azonwánadó*⁷³ e *Lokó*⁷⁴ – aparecem associados a árvores, no entanto

[...] embora a sacralização de árvores e outras espécies vegetais não seja exclusiva dos cultos de voduns, ela é, sem dúvida, um dos aspectos valorizados e cultivados nos terreiros jejes, onde grande número de *assentamentos* ou altares são fixados ritualmente nos pés de determinadas árvores sagradas, chamadas *atinsa* na nação jeje (PARÉS, 2006, p. 304. Destaques do autor).

Como se depreende da leitura de Parés (2006), a importância da fitolatria na Nação jeje se evidencia no ritual do *boitá*⁷⁵, que o autor identifica como “a grande festa pública da liturgia Jeje-Mahi”, homenagem ao *Vodun Bessen*, “dono da nação jeje-mahi” (PARÉS, 2006,

⁷³ Como consta do calendário do *Zoogodô Bogum Malê Rundó* (Terreiro do Bogum), 2016. Parés (2006, p.349 a 351) registra *Azonodo* e, como observa esse antropólogo, a relação desse Vodun, associado ao rei negro Melchor (ou Baltazar) e anualmente festejado a 6 de janeiro naquele Terreiro, com a epifania dos Reis Magos evidencia uma das particulares manifestações do “sincretismo religioso na Bahia”, conforme Carvalho (1984 apud PARÉS, op. cit., 350).

⁷⁴ Como consta do calendário do *Zoogodô Bogum Malê Rundó* (Terreiro do Bogum), 2016. Parés (2006, p. 304) registra *Loko*.

⁷⁵ Sobre as hipóteses etimológicas do vocábulo e descrição desse ritual, v. Parés (2006, p. 347-349).

p. 346-347). Podendo também ser dedicado a outros Voduns, conforme o autor, a parte pública dessa cerimônia consiste numa procissão em que o fundamento do *boitá*, carregado na cabeça de uma vodúnsi, “é levado em volta de vários *atinsas* e apresentado ritualmente nos assentos de Bessen e Azonsu” (PARÉS, 2006, p. 347). No entanto, Parés (2006) identifica o *boitá* como a grande festa dos terreiros jeje-mahis de Cachoeira, no Recôncavo baiano, enquanto que a obrigação de *Azonwánado* é uma das grandes festas do Bogum, na capital baiana. Não à toa, Martins & Marinho (2002, p. 37) afirmam que o Terreiro do Bogum foi fundado por Tio Manuel⁷⁶, que detinha o título religioso jeje de “*Arrólo* (ou *rólo*), próprio dos filhos de Azanaodô.” Daí esse Vodun ser o primeiro a ser cultuado e, portanto, considerado o “patrono do terreiro jeje-mahi mais tradicional de Salvador” (MARTINS & MARINHO, 2002, p. 37). Das descrições etnográficas que nos são oferecidas por Parés (2006), as cerimônias do *Boitá* e de *Azonwánado* guardam em comum a vinculação a árvores, mais especificamente a do Vodum patrono do *Zoogodô Bogum Malê Rundó*, identificada pelo autor como “a Festa das frutas no Bogum”, pois se trata de “uma festa onde há distribuição de diversos tipos de frutas”, cuja distribuição no passado ocorria ao pé da árvore, mas hoje se encontra restrita aos limites do barracão (MARTINS & MARINHO, 2002, p. 74). Como reporta Makota Valdina⁷⁷, *Azonwánadó* era assentado numa imensa árvore que possuía espinhos nos galhos e foi propositalmente erradicada, o que coincide com a descrição de Luís Nicolau Parés:

Ao lado direito de quem desce a Ladeira Manoel Bonfim, o vodum Azonodo estava assentado numa árvore imensa – duas ou três pessoas em círculo não conseguiam rodear o tronco. Em setembro caíam todas as folhas e parecia que ia morrer, mas, aos poucos, dos espinhos que cobriam o tronco e os galhos nasciam flores brancas (PARÉS, 2006, p. 349).

Pelo relato de Parés (2006), a árvore sagrada feneceu em 1978, atribuindo-se o desaparecimento da mesma à especulação imobiliária, como consta deste relato reproduzido pelo autor:

Nós temos Zonodô ou Azanodô que, segundo me é informado, não se manifesta nos humanos [...] Essa árvore tinha perto de 200 anos. É o que se presume [...] E devido a um problema muito grave que é o sacrifício do solo sagrado do candomblé da Bahia, devido a esse problema de especulação daquela área, para efeito de construção de grandes prédios [...] essa árvore foi minada [minaram-lhe o tronco com agentes químicos predatórios]. Essa árvore, há cerca de dois anos atrás, pouco antes da grande festa de Azanodô, tombou. Antes, fizemos nós uma denúncia nesse sentido, de que a árvore poderia cair, que era um patrimônio cultural da Bahia. Era

⁷⁶ Manoel Bonfim, que hoje batiza a íngreme “ladeira do Bogum”, que une a avenida Vasco da Gama, logo após o Terreiro da Casa Branca, sentido Rio Vermelho, ao “fim de linha” do Engenho Velho da Federação.

⁷⁷ Em diálogo mantido comigo em 09/11/2015.

um patrimônio sagrado do candomblé da Bahia (CARVALHO, Jehovah⁷⁸ apud PARÉS, 2006, p. 349).⁷⁹

Pelas descrições que nos são oferecidas da Grande Árvore do Bogum, há fortes indícios de que se trata da sumaúma (*Ceiba petandra* (L.) Gaerth), que possui alguns exemplares espalhados pela capital baiana (**figura 23**).

Figura 23 – Ceibas à margem direita (sentido Arena Fonte Nova) do Dique do Tororó, vestidas com ojas em comemoração ao mês da Consciência Negra. Em: 20/11/2015, às 16h15.



Autor: Fernando Batista

Trata-se da *Árabà*, *kapok tree*, *mafumeira* ou *babuwe* que apresenta distribuição pantropical, sendo uma das maiores árvores tanto na América tropical quanto na África (CHINEA-RIVEIRA, 1990). Conforme pude verificar no acervo fotográfico da Fundação Pierre Verger, o etnógrafo francês registrou a presença da *Ceiba* em alguns países africanos. Na América se encontra distribuída por toda a Bacia Amazônica até o Acre (SOUZA et. al.,

⁷⁸ Durante o Primeiro Encontro de Nações de Candomblé, celebrado em junho de 1981.

⁷⁹ Essa fala nos leva a inferir que a árvore teria sido erradicada pela mesma especulação imobiliária que patrocina a verticalização dos nossos bairros. No entanto, não há “grandes prédios” no entorno do Terreiro do Bogum.

2005), sendo comumente encontrada nas capitais pernambucana⁸⁰ e baiana, como já observei. SOUZA et. al. (2005), assim a descreve:

A sumaúma é uma árvore de grande porte, podendo atingir até 50 m de altura e 2 m de diâmetro, apresentando amplas sapopemas basais, com 80 a 160 cm de diâmetro. [...] A casca tem cor verde-acinzentada e é revestida de acúleos [os espinhos mencionados por Makota Valdina e Parés (2006)], pontiagudos quando as plantas são juvenis, mas que depois tornam-se predominantemente cônicos (SOUZA et. al., p. 10).

Assim como a *Adansonia digitata* e algumas espécies de Figueira que servem de assentamento a *Iroko*, a *Ceiba* é caducifólia, o que implica afirmar que a árvore perde as folhas numa determinada época do ano, como observado por Parés (2006) e, como registro em relação ao baobá, atualmente o correto é afirmar que essa árvore pertence à família *Malvaceae*, não mais *Bombacaceae*, como mencionado por Chinea-Riveira (1990). Parés (2006), se reportando ao ogã do Bogum Everaldo Duarte, registra as aproximações botânicas entre a *Ceiba* e o baobá:

Everaldo Duarte, em viagem realizada ao Benim em 2002, identificou a árvore de Azonodo como sendo da mesma espécie [o correto seria dizer “da mesma família botânica”] que a famosa “árvore do esquecimento” (*l’arbre de l’oublie*) [trata-se de um outro adjetivo atribuído ao Baobá, como se pode constatar no Museu Afro-Brasil de São Paulo], que cresce no caminho que vai de Uidá à praia. Segundo a legenda, antes de embarcar para o Novo Mundo, os escravos eram obrigados a dar várias voltas em torno dessa árvore para esquecer qualquer memória do seu passado [parece-me que o efeito foi inverso] (PARÉS, 2006, 350-351. Destaques do autor).

No Brasil, oficialmente batizada sob o nome popular de sumaúma⁸¹ é a *Igi Arabá*, um dos espécimes, junto com *Igi Oșè* e *Iroko*, “muito importantes para o Orixá”, conforme Rasaki Salami (in: RITUAL..., 2014) e, de fato, muito cultuada no Bénin (QUIROZ & VAN ANDEL, 2015; GURSTELLE, 2013) e em Cuba⁸².

⁸⁰ No Recife, os mais expressivos exemplares de Sumaúma são encontrados no campus Recife da Universidade Federal de Pernambuco, sendo o exemplar localizado próximo ao Jardim dos Fósseis do Centro de Tecnologia e Geociência – CTG/UFPE declarado imune ao corte por Lei Municipal.

⁸¹ Interessante notar que o nome popular “oficialmente” atribuído aos espécimes vegetais, não necessariamente é o nome pelo qual as pessoas, de fato, batizam-nos. Assim, percebo haver um “popular oficial” e um “popular não oficial”. Assim sendo, a sumaúma passa a ser (re)conhecida como “barriguda”, termo também aplicado a um famoso baobá localizado no bairro do Fundão, zona norte do Recife.

⁸² Martins & Marinho (2002), citando a antropóloga cubana Lydia Cabrera, relatam a importância que a *Ceiba petandra* L. Gaertn. assume em Cuba. Relatos idênticos eu obtive em correspondências trocadas com Marino Diaz Pérez, professor de História em Cuba, residente em Matanzas, norte daquela Ilha. Dali, Zayas (2015, p. 122) nos traz uma foto dessa árvore, que identifica como *Ukano bekonsí*, como representação do onipotente Abasí, a majestade divina da Sociedade Abakuá.

Não obstante a afirmação de Rasaki Salami, dentre os Terreiros visitados durante o meu trabalho de campo, só encontrei a sumaúma no *Ilê Axé Opô Afonjá* e no *Zoogodô Bogum Malê Rundó*⁸³.

Figura 24 - Cida de *Nanã Nantejuá* aos pés da Sumaúma de Carybé, no *Ilê Axé Opô Afonjá*, vendo-se atrás touceiras de *Pèrègún*, em 08/02/2012, 11h41.

Segundo Martins & Marinho (2002), a *Igi Arabá* (**figura 24**, ao lado) plantada à direita do portão principal do *Afonjá* foi trazida por Carybé, em 1978, daquele país caribenhos. No entanto, no Terreiro liderado por Setella de Oxossi, a sumaúma não figura na fala de Cida de *Nanã Nantejuá* dentre as árvores ali existentes que assumem função ritual (*capítulo III, subseção 3.1.2*).



Autor: Fernando Batista

Ou seja, apesar de ter sido um espécime ali introduzido por um ogan da Casa, parece não haver assumido função ritual alguma, ali sobrevivendo, ritualmente falando, à sombra das árvores mencionadas por Cida de *Nanã Nantejuá* mais adiante. É esse espaço, em que o elenco arbóreo disponível já parece ser suficiente às práticas rituais, que o baobá ousa adentrar.

⁸³ A sumaúma do *Afonjá* já é uma árvore de grande porte, como se percebe na **figura 24**, acima; enquanto que a encontra no Bogum é um jovem espécime, com não mais que 3m de altura.

CAPÍTULO II BAOBAB: ÁRVORE DE MUITAS SEMENTES

Da quase onipresença em África, os vários nomes; das inúmeras utilidades, os vários predicados, alguns provenientes da morfologia que lhe é singular e alimenta as lendas e mitos (BRAGA, 1984; 1986; SIDIBE & WILLIAMS, 2002; WICKENS, 1982; WICKENS & LOWE, 2008). Profícua é, portanto, a *Adansonia digitata*, cujo termo pelo qual passa a ser conhecida popularmente em muitos países vem do francês “baobab”, o qual, por sua vez, provém de *bu hobab*, denominação atribuída, no século XVI, pelos feirantes do Cairo ao fruto da árvore (**figura 25**), conforme escreveu, em 1592, o italiano Prospero Alpino (WICKENS, 1982). Gerald Wickens afirma que o vocábulo é derivado do termo árabe *bu hibab*, o qual significa “fruto com muitas sementes⁸⁴” (WICKENS, 1982, p. 175). Do elenco de vocábulos que nos são apresentados por este e os demais autores, percebe-se que além de *bu hibab*, vários são os que fazem referência direta ao fruto, o que o evidencia, na acepção de Rashford (1994), como uma das mais valiosas partes da árvore na atualidade, como veremos mais adiante⁸⁵. No entanto, como se verá ao longo deste capítulo, de muitas “sementes” é a própria árvore ao transitar, para além do ambiental, por vários outros espaços.

Figura 25 - Frutos coletados em novembro de 2015 de quatro diferentes baobás localizados na RMR⁸⁶



Autor: Fernando Batista

⁸⁴ Como já comprovei pelos frutos coletados de alguns baobás pernambucanos.

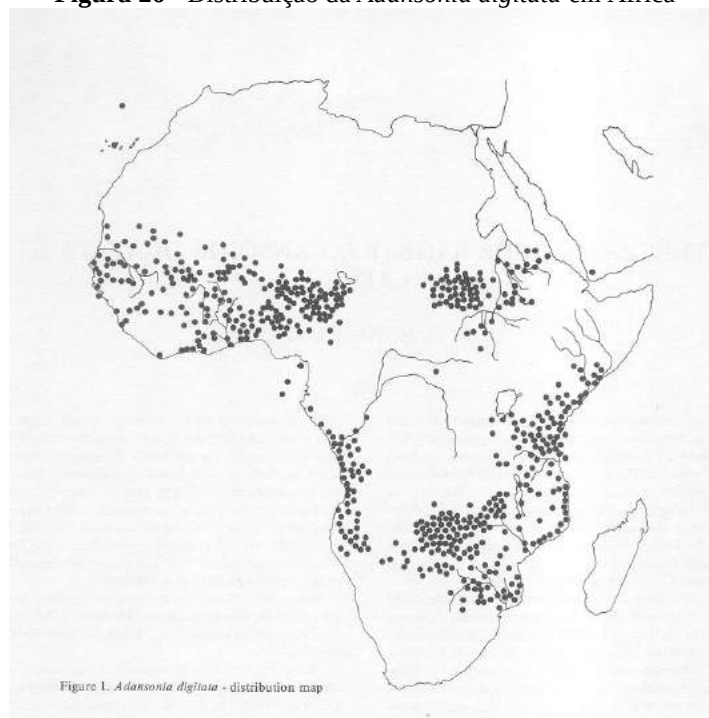
⁸⁵ Da leitura de Ficalho (1947) se infere que, no passado, a extração de fibras do tronco dos baobás detinha maior atenção, em virtude de representar matéria-prima para uma série de produtos, como ocorre ainda hoje (cf. WICKENS & LOWE, 2008).

⁸⁶ Da esquerda para a direita: **(1)** Pátio interno da Faculdade Nova Roma, Estrada Velha do Bongi, Afogados; **(2)** Pátio da Escola Olindina Alves Semente, Barro; **(3)** Praça do Fortim do Queijo, Olinda; **(4)** Praça Arnaldo Assunção, Engenho do Meio.

Para intitular este trabalho, além do nome popular oficialmente atribuído à árvore no Brasil, optei por *Igi Oṣè*, termo yorubano para a árvore (ODUGBEMI & AKINSULIRE, 2008, p. 124; VERGER, 1995⁸⁷; WICKENS & LOWE, 2008, p. 344; SANTOS & PEIXOTO (2014, p. 71-79). Desse modo, pretendo não apenas reverenciar o campo escolhido, mas também trazer à tona um termo ainda desconhecido no Brasil, dentre os muitos pelos quais a árvore é conhecida nos diversos países africanos, embora seja comum entre nós reconhecer essa árvore abstratamente como símbolo de toda a África, sem, que, no entanto, busque-se identificar sequer um termo nativo e, muito menos, certificar-se qual espécie exata chegou até nós.

O baobá africano⁸⁸ (*Adansonia digitata* L.) é, “o mais proeminente membro do pequeno, bem definido *genus* tropical *Adansonia*”⁸⁹, que, a partir do território africano (**figura 26**) foi levado para a Índia, Ásia e América (BAOBÁS NO BRASIL, 2006; RASHFORD, 1994, p. 174).

Figura 26 - Distribuição da *Adansonia digitata* em África



Fonte: Wickens (1982)

⁸⁷ Pierre Verger registra *Oṣè* e *Oṣè igbéélùjù* (1995, p. 618). Santos & Peixoto (2014, p. 71-79) registram *Igi Oṣè* e *Igi Igbejúlú*.

⁸⁸ Nomenclatura pela qual opto nesse momento, embora pareça redundante, por atenção à expressão utilizada pela comunidade científica internacional. A expressão “African baobab” é utilizada por Rashford (2015) e outros autores para se referenciar à *Adansonia digitata*, espécie que tem por habitat a massa continental subsaariana (WALDMAN, 2012) e que dali migrou para o continente americano, a Índia e outros, diferenciando-a, portanto, das outras seis espécies adansônicas endêmicas da Ilha de Madagascar e daquela endêmica da Austrália. No restante do texto, como já observado, limito-me a utilizar “baobá”.

⁸⁹ “The African baobab is the most prominent member of the small, well defined tropical genus *Adansonia*,...” (RASHFORD, 1994, p. 174, tradução minha).

Trata-se da primeira espécie a ser identificada pela comunidade científica⁹⁰ (ADANSON, 1761), cujo grupo, recém-(re)integrado à família botânica *Malvaceae*⁹¹, concentra outras sete, das quais seis são endêmicas de Madagascar e uma da Austrália (RASHFORD, 2015; SIDIBE & WILLIAMS, 2002; WALDMAN, 2012; WICKENS, 1982). No entanto, a primeira das espécies identificada pela comunidade botânica se encontra em vias de compartilhar a sua onipresença com uma espécie recém-identificada por Pettigrew et. al. (2012). Trata-se da *Adansonia kilima*, uma espécie adansônica que não obstante a superficial semelhança com a *Adansonia digitata*, pode ser diferenciada em função da morfologia floral, pólen e número de cromossomos, afirmam os autores. Além disso, enquanto a *A. digitata* prefere elevações abaixo dos 800m, a *A. kilima* se encontra restrita a elevações moderadas – 650-1500m (PETTIGREW et. al., 2012; BELL et. al. 2015). Daí Pettigrew et. al. batizarem a espécie adansônica revelada no novo milênio como *kilima*, vocábulo Swahili – idioma banto com o maior número de falantes – que podemos traduzir como “colina” ou, como prefere os autores “of the hills”. Antes de *kilima*, as espécies malgaches tinham sido identificadas ao final do século XIX (WICKENS, 1982; WICKENS & LOWE, 2008), quando Madagascar se tornou colônia francesa e os franceses começaram a explorar as riquezas botânicas daquela ilha africana, segundo Pakenham (2003, p. 132)⁹². A concentração adansônica em terras malgaches, legitima-as, como afirma Waldman (2012), como centro de origem e diversidade do *genus* *Adansonia*, que surge quando a Pangea ainda era um continente compacto, mas ficaram ali circunscritas com a deriva continental, conclui o geógrafo⁹³.

⁹⁰ Atribui-se o pioneirismo pela identificação botânica do baobá africano ao francês Michel Adanson (1727-1806), cf. Adanson (1761). Daí a nomenclatura científica atribuída à espécie, em homenagem ao botânico francês, pelo naturalista sueco Carl von Linné (1707-1778). Referindo-se *digitata* “à alternância das folhas compostas da árvore, com suas hastes longas e com cinco folhinhas ovais que saem da parte superior da folha como dedos da mão”, conforme Rashford (1994). No entanto, Ficalho (1947) ressalta que na primeira metade do século XV, o navegador Gomes Eannes Azurara já mencionara o baobá em seus relatos acerca do descobrimento e conquista da Guiné.

⁹¹ Embora Michel Adanson tenha identificado a árvore como pertencente à família *Malvaceae* (v. ADANSON, M. & VINCENT, Chez, 1763), até recentemente a espécie adansônica integrava a família *bombacaceae*. Daí, ainda encontrarmos publicações (FICALHO, 1947; IRVINE, 1961; ODUGBEMI & AKINSULIRE, 2008; RASHFORD, 1994; SIDIBE & WILLIAMS, 2002; WICKENS, 1982; CAÇULA et. al., 2015), identificando o baobá como uma bombacácea. No entanto, Bell et. al. (2015), Pettigrew et. al. (2012), Rashford (2015, p. 212) e Wickens & Lowe (2008, p. 140), já o (re)integram à família *Malvaceae*, da qual a *bombacaceae* passa a ser subfamília, pelos motivos explicitados por Grings & Boldrini (2013).

⁹² “After 1897, when Madagascar became a French colony and the French began to explore the botanical riches of the island, they soon made the astonishing discovery that these included six species of baobab compared to only two in the rest of the world” (PAKENHAM, 2003, p. 132, tradução minha).

⁹³ **Endêmica da Austrália:** *Adansonia gibbosa* (ou *Adansonia gregori* ou *Adansonia rupestri* ou *Adansonia stanburyana*); **endêmicas de Madagascar:** *Adansonia grandidieri*; *Adansonia suarezensis*; *Adansonia*

Em recente estudo, Bell et. al. (2015) promovem uma análise genética de modo a investigar as vias de introdução da *Adansonia digitata* para o subcontinente indiano, combinando tal análise com a evidência histórica do comércio oceânico. Do estudo, os autores oferecem três conclusões que nos conduzem a uma melhor compreensão da dispersão do baobá africano por todo o Oceano Índico.

Primeiro, mostra que houve várias instâncias de dispersão da África continental para o subcontinente indiano, possivelmente, até mesmo remontando aos tempos pré-históricos. Em segundo lugar, podemos inferir que a dispersão dos baobás no subcontinente indiano e em todo o Oceano Índico deveu-se à agência de imigrantes africanos. Sua familiaridade de longa data com a fruta de baobá e presença ubíqua da árvore ao longo das rotas comerciais terrestres teria tornado um alimento livre e importante para sobreviver a longos percursos em terra e por mar. A evidência de múltiplas introduções, provenientes de diferentes regiões da África continental mostra, sem dúvida, que a presença de baobás no subcontinente indiano, no arquipélago de Mascarenhas e na Ilha de Penang sinaliza a história esquecida de migrantes africanos para esses lugares. Finalmente, o nosso estudo destaca a necessidade de novas análises genéticas de populações africanas do Baobá incorporando amostras adicionais do oeste da África, Somália, Etiópia, Sudão, Iêmen costeira, Omã, Irã, Paquistão e Sri Lanka. Essas análises podem ser combinados com a evidência histórica, cultural e linguística mais pormenorizada para estabelecer novas hipóteses de dispersão do baobá através do Oceano Índico (BELL et. al., 2015, p. 13)⁹⁴.

Como se nota, enquanto o baobá e a sua propagação pelo mundo é alvo das investigações científicas internacionais já há algum tempo, a literatura científica brasileira ainda é incipiente acerca do tema e quando sobre o mesmo se debruça incorre em abstrações que evidenciam uma certa visão idílica que daqui se tem em relação à árvore, como veremos no próximo subcapítulo, embora, devemos reconhecer, não ser esse um mérito exclusivo das poucas publicações nacionais.

rubrostipa (ou *Adansonia fony*); *Adansonia madagascariensis* (ou *Adansonia bernieri*); *Adansonia za* (ou *Adansonia bozy* ou *Adansonia Alba*); e *Adansonia perrieri* (BARWICK, 2004; RASHFORD, 1994, p. 174; SIDIBE & WILLIAMS, 2002, p. 10).

⁹⁴ “First, it shows that there have been multiple instances of dispersal from continental Africa to the Indian subcontinent, possibly even extending back into prehistoric times. Second, we infer that the dispersal of baobabs in the Indian subcontinent and around the Indian Ocean was due to the agency of African migrants. Their long-standing familiarity with the baobab fruit and the tree's ubiquitous presence along inland trade routes would have made it a free and important food for surviving long journeys on land and by sea. The evidence of multiple introductions, and sources from different regions of continental Africa show, without doubt, that the presence of baobabs in the Indian subcontinent, the Mascarenes and Penang signals the forgotten history of African migrants to these places. Finally, our study highlights the need for further genetic analyses of African baobab populations incorporating additional samples from West Africa, Somalia, Ethiopia, Sudan, coastal Yemen, Oman, Iran, Pakistan and Sri Lanka. These analyses can be combined with more detailed historical, cultural and linguistic evidence to establish new hypotheses of baobab dispersal across the Indian Ocean” (BELL et. al, 2015, p. 13, tradução minha).

2.1 O BAOBÁ NA ÁFRICA, SEGUNDO OS DE FORA

Figura 27 - Tohossou, Abomey, Bénin (anos 1950)



Foto: Pierre Verger©Fundação Pierre Verger (4364)

Para Lopes e Falcón (2010), a árvore é símbolo da fraternidade devota que os “africanos” nutrem pela natureza. Waldman (2012) o qualifica como um marcador sócio-espacial ao qual a “sociedade tradicional africana” reserva um carinho apologético expressado em contos, mitos, lendas e provérbios. Para o autor isso ocorre não apenas pelas características botânicas que peculiarizam a árvore, mas pelos aspectos práticos que lhe asseguram um espaço privilegiado no cotidiano de muitos países africanos, pois a árvore que

alimenta mitos, lendas e poesia é a mesma que alimenta seres humanos e animais e que abriga mortos, vivos e animais, como abordo mais adiante.

Embora haja outras árvores que testemunhem esses fluxos do dinamismo social, é o baobá que ocupa lugar privilegiado nesse cenário, mantendo uma notoriedade que “invisibiliza” outras possíveis concorrentes mundiais. Ross (2012) atribui essa posição à longevidade do espécime, o que, no entanto, devemos lembrar ser uma característica também comum a outras espécies. De fato, os baobás atravessam séculos e alcançam milênios, o que para Waldman (2012) os levam a refletirem “a perpétua disposição dos povos africanos em continuar a manter sua presença no tempo e no espaço”, revelando-se como repositórios da ancestralidade, pois

dignificados enquanto marco identitário, [...] confirmam um mandato repassado por gerações que habitam o reino dos antepassados, ciosamente resguardado em nome da tradição. Assim, bem mais do que uma árvore, o Baobá é, por excelência, o guardião de sentidos e significados endossados pelos povos da África, pelas suas sociedades e culturas, seus modos de ser, suas aspirações, expectativas de vida e religiosidade (WALDMAN, 2012, p. 225).

Ao reconhecer que esses significados sociais e culturais intrínsecos à *Adansonia digitata* não transitam abstratamente pela mente dos genericamente identificados “povos africanos”, Waldman (2012) aponta aí um bom motivo para refletirmos como os baobás, considerando “o modo como o espaço é vivenciado na África tradicional e à sua importância enquanto referência constitutiva da territorialidade e de seus dinamismos”, refletem “processos de esculturação do meio natural, animando os modelados antropogênicos que substituíram ao longo do tempo histórico o meio natural encontrado pelos humanos” (WALDMAN, 2012, p. 225). Aventa-se, assim, uma parceria de ações antropogênicas com um elemento da natureza. Trata-se de uma perspectiva, como reconhece o autor, que contraria o postulado ocidental de transformação da natureza que visa substituí-la por uma paisagem artificial erigida a partir de objetos técnicos que o Ocidente se utiliza para sobrepor (e subjulgar) a natureza (TUAN, 2012; WALDMAN, 2012, p. 226).

O continente africano, reconhecido por Waldman (2012) como “berço da humanidade”, é fértil em nos apresentar exemplos de modelagem intensa e extensiva da

natureza – e disso os povos africanos têm ciência, é bom frisar⁹⁵ – pelo ser humano africano, onde os limites entre naturalidade e artificialidade não são alcançados pelos olhares que não se permitem transitar pela “periferia”⁹⁶. Isso porque

o mundo ocidental, ao trabalhar paradigmas de natureza em estado puro ou original – e nesta linha de raciocínio, “congelando” contextos ecológicos ao abstrai-los de sua historicidade – declinou da preocupação de analisar os processos específicos de artificialização da paisagem encetados pelas demais civilizações. Esta postura respaldou, no caso africano, interpretações que enquadraram a totalidade do continente enquanto um “domínio natural” carente de intervenção humana e por extensão, na categorização das suas populações como incultas, atrasadas e selvagens (WALDMAN, 2012, p. 226).

A incompreensão (ou desconhecimento) acerca das acepções africanas de transformação do meio natural, permeada, como bem observa Waldman (2012), por processos racistas, favorece um etnocentrismo que nega ao continente africano, em muitos casos, a capacidade peculiar de lidar com a natureza, encarada como parceira, não como opositora, como evidencia o trabalho de Gurstelle (2013). Daí serem comuns os chamados marcadores espaciais no espaço africano que resultam “não de uma esculturação, mas sim, da apreensão direta de um elemento da natureza, deliberadamente implantado ou transplantado para outros pontos do espaço habitado” (WALDMAN, 2012, p. 229).

No entanto, Bonifácio & Hanks (2012) alertam que essa capacidade de lidar com a natureza que caracteriza os “povos africanos”, como ressalta Waldman (2012), tem sido posta à prova em função do crescimento urbano e da industrialização, o que evidencia a inadequação de termos que insistem reduzir geograficamente o continente africano. Assim, a África de Waldman (2012) não parece ser a mesma de Bonifácio & Hanks (2012), onde os citados fatores têm contribuído para um “significativo e acelerado processo de derrubada de árvores de imbondeiros no entorno de Luanda”, intensificado nos últimos anos da primeira década do século XXI (BONIFÁCIO & HENKES, 2012, p. 156). Embora reconheçam a importância que a árvore assuma para a cultura angolana, os autores evidenciam, mediante fotos de satélite, a “substituição dos bosques de imbondeiros pelo cinza e prateado da alvenaria e casas de chapas, e pelo vermelho dos pátios terraplanados”, o que se dá sob a complacência das instituições locais, que parecem patrocinar a degradação ambiental em

⁹⁵ Marta Heloísa Leuba Salum apresenta como exemplo o conhecimento tradicional dos Mpangu, habitantes do território Bakongo, que reconheciam e diferenciavam os nkunku, bosques cultivados, dos mfinda-nsitu, florestas naturais dispostas em galerias (SALUM, 1996 apud WALDMAN, 2012, p. 228).

⁹⁶ No sentido oferecido por Oliveira (2006, p. 38).

curso (BONIFÁCIO & HENKES, 2012, p. 156). Nesse processo se verifica mais que impotência, certa letargia da população angolana, a qual, segundo os autores, vinda de um período de domínio colonial seguido de trinta anos de guerra civil, enclausura-se num individualismo que implica “omissão em relação à preservação dos imbondeiros, vez que responsabilizam somente o governo pela preservação da flora e fauna local” (BONIFÁCIO & HENKES, 2012, p. 180).

Esses desajustes sociais legados às nações africanas pelo histórico assédio imperialista vitimizam, sobretudo, as tradições religiosas sobre as quais se fundam a relação das comunidades tradicionais com a natureza. Quiroz & Van Andel (2015) buscando evidenciar o papel das tradições religiosas na conservação da natureza, especificamente no Benin e no Gabão, chamam a atenção para as medidas protetivas e de manutenção das espécies vegetais adotadas pelos povos daqueles países. Assim, os autores revelam ser comum encontrar em manchas florestais ou ao longo de estradas, no Benin, “o baobá (*Adansonia digitata*), o iroko (*Milicia excelsa*⁹⁷) e a sumaúma (*Ceiba petandra*)⁹⁸”, envoltos num ojá “geralmente coberto com uma mancha de óleo de palma misturado com farinha de milho, ingredientes comuns em rituais, indicando a sacralidade da árvore e que, por isso, deveria ser poupada do abate”⁹⁹. A presença dessas árvores naquele país da África Ocidental, mais especificamente em Savè, também é destacada por Gurstelle (2013), como visto no capítulo anterior. Os autores relatam, ainda, que no caso de plantas percebidas como escassas, religiosos transplantam cuidadosamente as plantas de seus arredores selvagens com o escopo delas melhor cuidarem em jardins particulares ou florestas sagradas. Quando deixadas em seu ambiente de origem, são providenciadas capinações frequentes em torno da planta e mesmo a poda de árvores vizinhas de modo a evitar o assombreamento e, assim, um rápido e melhor desenvolvimento (QUIROZ & VAN ANDEL, 2015). Os autores afirmam que tabus e restrições religiosas predominam em relação a espécies vegetais observadas como escassas, ao mesmo tempo em que outros esforços são envidados visando à proteção de tais espécies. Daí, concluem os

⁹⁷ Sinônimo para *Clorophora excelsa*, como citado em outros momentos desta dissertação.

⁹⁸ Trata-se da tríade mencionada pelo babalorixá nigeriano Rasaki Salami (RITUAL..., 2014) : *Igi óshè*, *Iroko* e *Igi arabá*, respectivamente (cf. ODUGBEMI & AKINSULIRE, 2008, p. 124, 146 e 125). Embora rivalizem, juntamente com a sequóia (*Sequoiadendron gigantea*), com o baobá em termos de longevidade e imponência, ficam a dever em utilidades em relação à *Adansonia digitata*. Quanto à *Ceiba petandra* (L.) Gaerth, popularmente sumaúma, kapok tree, mufumeira (ou mafumeira), os registros de sua presença em África, sob o nome “poilão” ou “polão” são tão antigos quanto o do baobá (FICALHO, 1947).

⁹⁹ “In Benin, it was common to find full grown trees of species such as the baobab (*Adansonia digitata*), the iroko (*Milicia excelsa*), and the kapok (*Ceiba pentandra*) in forests patches (or even roadsides) wrapped with a white cloth tied at breast height. The cloth, usually covered with a stain of oil palm mixed with maize flour (which are common ingredients in rituals), was an indication that the tree was a sacred one (i.e. a dwelling place for spirits) and therefore should be spared from felling” (QUIROZ & VAN ANDEL, 2015, tradução minha).

autores, em paisagens mais degradadas haver uma maior restrição para uso das plantas. Quanto maior a escassez, maior a restrição, sendo o inverso verdadeiro, o que sugere, para os autores, uma forma de gestão adaptável.

Rashford (2015) assim corrobora ao reconhecer que em África, há milênios, os baobás têm sido involuntária e intencionalmente disseminados pelos ambientes de convivência social, especialmente os religiosos. Nesses a árvore geralmente representam o próprio altar ou o lugar onde são realizadas as cerimônias. Daí a literatura se referir a objetos rituais encontrados na base da árvore e a um tronco repleto de oferendas¹⁰⁰ (BOLANDIER & MAQUET, 1974, p. 144; PARRINDER, 1994, p. 28; 1954, p. 52; WICKENS & LOWE, 2008, p. 52-53; apud RASHFORD, 2015, p. 218), como observado por Pierre Verger no Bénin e no Mali (**figuras 28 e 29**). Nesse sentido, o trabalho de Gurstelle (2013) é elucidativo.

Em relação à **figura 27** (que mostra objetos rituais aos pés do baobá exibido na página 149), Darcy Greene¹⁰¹, refazendo o percurso de Verger no Bénin, nos diz que a árvore era divinizada como Deus da fertilidade, o que corrobora o entendimento de que

Figura 28 - Tohossou, Abomey, Bénin (anos 1950)

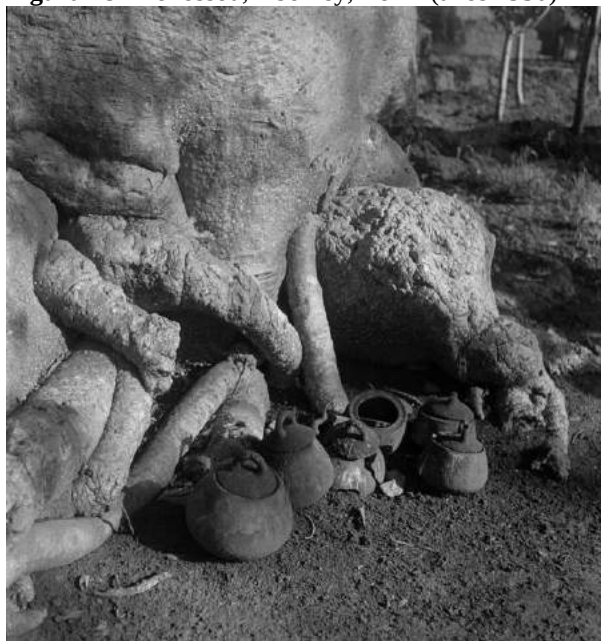


Foto: Pierre Verger©Fundação Pierre Verger (4363)

o baobá simboliza a natureza da própria vida humana e, mais que isso, a própria divindade. As suas raízes remetem aos ancestrais; o seu tronco, à força da vida; os seus galhos e folhas, ao milagre da procriação. É no baobá que o homem pode espelhar-se, porque, para ele, a árvore é de fato um ente sagrado (LOPES & FALCÓN, 2010, p. 14).

¹⁰⁰ “As earlier noted, Africans have been unwittingly and intentionally encouraging baobab trees throughout their settlement environment for millennia, especially as a part their religious landscapes. The baobab defines a spiritual place where the tree itself is often used as an altar site or altar. Ritual objects at the base of the tree and a trunk stained with of [of]ferings are widely reported in the literature (Bolandier & Maquet 1974:144, Parrinder 1949:28, 1954:52, Wickens & Lowe 2008:52–53)”. Tradução minha.

¹⁰¹ V. <<http://www.snd.org/dc2015/a-storytelling-journey-revisiting-vergers-dahomey/>>. Acesso em: 15 out.2015.

Figura 29 - Village du haut, Songo, Mali (1936)

“São jeje”, exclamou *Obaràyi*, referindo-se aos objetos aos pés desse baobá, quando lhe mostrei esta foto de Verger.

Foto: Pierre Verger©Fundação Pierre Verger (14597)

Sob essa perspectiva, considerando-lhe as virtudes, Waldman (2012) reconhece que o baobá ocupa posição privilegiada dentre as opções das quais os “povos africanos” dispõem para consolidar a construção do espaço¹⁰². Para o autor, ao ser “plotado” em pontos de destaque da espacialidade, o baobá passa a atuar como um autêntico objeto espacial, dotado do que Milton Santos¹⁰³ identifica como força inercial para “magnetizar” os dinamismos do espaço¹⁰⁴ (SANTOS, 1998, 1988, 1978 apud WALDMAN, 2012, p. 225). Assim, o baobá

¹⁰² Outro exemplo oferecido por Waldman (2012, p. 229) são as árvores mülèmba, no reino do Ndongo, em Angola. Tidas como árvores do poder, simbolizavam a ordem instituída e as ligações do mundo dos vivos com os dos mortos. Por isso, afirma o autor, “eram coerentemente plantadas no centro de toda aldeia do território Ndongo, empreitada altamente perdurável e reincidente na evocação dos direitos ancestrais.” O autor considera como altamente revelador da importância dessas árvores para o sistema de pensamento e das práticas sócio-espaciais da população daquela comunidade, o fato de que os colonialistas portugueses promoveram ações sistemáticas da eliminação das mesmas com o intuito de destruir a memória do espaço ancestral, favorecendo a desapropriação das terras autóctones.

¹⁰³ Ibidem.

¹⁰⁴ Conforme Waldman (2012, p. 229), “objeto espacial” e “força inercial” são conceitos elaborados por Milton Santos. O primeiro decorre de um acréscimo proveniente da intervenção humana, sendo passível de redefinir os

assume papel primordial nessa singularidade do lidar dos “povos africanos” com a natureza, que propicia uma conjugação entre o “natural” e o “artificial”, ou como prefere Waldman (2012, p. 231), onde “a naturalidade encontra na sociedade a celebração da artificialidade.” Desse processo, assegura o autor, é que se tem os baobás como reminiscências das articulações espaciais do passado quando as comunidades desaparecem fisicamente. Logo, trata-se de um elemento natural que muitas vezes não é disposto aleatoriamente na paisagem, representando a ação, presente ou pretérita, do ser humano no espaço. Daí a evocação do espaço habitado propiciada por essa árvore, à qual se recorre, a despeito de lapsos temporais imemoriais, com o intuito de se localizar no espaço a materialidade de uma antiga vivência social. Daí o quão grave me parece ser a perda de baobás da paisagem de Luanda pelos motivos expostos por Bonifácio & Henkes (2012), pois como admite Waldman é

meritório argumentar que o Baobá não pode ser restringido à condição de mera recordação do passado da comunidade ou dos grupos. [...] para o mundo africano e afro-descendente ele é o próprio símbolo de uma identidade imorredoura, que resistiu a todas as intempéries da História. [...] tanto quanto a memória ancestral, [...] permanece em seu posto: imbatível, altivo e atuante (WALDMAN, 2012, p. 231).

Isso é o que faz com que essa árvore, cujas múltiplas concepções encontram subsídio nas qualidades naturais que lhe são intrínsecas, emerja das profundezas da memória para protagonizar novos papeis, “numa clara demonstração de que as prefigurações imaginárias do espaço são permanentemente reatualizadas a partir de contextos específicos – que modelam ou reconstroem sua figuratividade” (WALDMAN, 2012, p. 231). No caso dos baobás, embora paradoxalmente estejam sendo sacrificados numa parte da África, por inobservância aos fatores que seguem (BONIFÁCIO & HENKES, 2012) “eles agora reaparecem para condenar a utilização predatória dos recursos naturais, defender a inviolabilidade dos territórios das populações tradicionais, resgatar o acervo cultural de grupos oprimidos e apoiar a libertação dos povos não-representados” (WALDMAN, 2012, p. 231). Assim, em tempos de crescente xenofobia, em que os conflitos étnicos têm se aguçado, impondo o desenraizamento a milhares de pessoas, o baobá surge até como símbolo de acolhimento dos migrantes que saem do chamado chifre da África (Djibouti, Eritreia, Etiópia e Somália) em passagem por Roma a caminho da Alemanha ou de um escandinavo qualquer, onde tem funcionado desde maio de 2015, um centro de acolhimento que leva o nome da árvore¹⁰⁵.

fluxos originais do meio natural. O segundo conceito é inerente aos “objetos espaciais”, considerando a capacidade destes em revivificarem processos e dinamismos do espaço habitado.

¹⁰⁵ Cf. <http://espresso.repubblica.it/attualita/2015/10/12/news/poca-burocrazia-e-tanta-solidarieta-cosi-roma-accoglie-i-migranti-1.233972?ref=HEF_RULLO>. Acesso em: 27 out. 2015.

2.2 ALIMENTANDO VERSOS, SERES HUMANOS...

*No Senegal,
Esta é a grande árvore maternal,
De corpulência de matrona...*

Os versos de João Cabral de Melo Neto¹⁰⁶ parecem não apenas corroborar o relato de Michel Adanson acerca da presença do baobá no Senegal (ADANSON, 1760), mas também as impressões de John Owen¹⁰⁷ e as conclusões de Maurício Waldman (2012), ambos considerando o papel que a árvore assume para muitos povos africanos.

Owen (apud VAID, 1978; RASHFORD, 1994; 2015) reconheceu a importância alimentar, social e cultural da árvore na África, o que a favorece como importante marcador sócio-espacial para aqueles povos, como conclui Waldman (2012).

Assim, a singular aparência (a corpulência de matrona) e a pluralidade de usos e funções que propicia aos seres que coabitam a savana – curando-os, saciando-os, abrigando-os, interligando-os –, conferem ao baobá relevância no cenário das várias Áfricas.

A “corpulência de matrona” se dá em virtude desse tronco “grotesco” mencionado por Vaid (1978), que inspirou o título do artigo de Wickens & Lowe (2008)¹⁰⁸, mas que Rashford (1994) descreve como “protuberante, o qual parece estranhamente desproporcional ao tamanho e espessura moderados da árvore”¹⁰⁹, que pode alcançar os 10m de diâmetro; e que, para Owen (1970)¹¹⁰, testemunha a notável habilidade do baobá para estocar água em meio às savanas áridas ou arborizadas da África tropical, levando-o a ser considerado como o maior colosso vegetal do mundo pela literatura não científica (REVISTA VEJA, 1976; 1983; 1991; LINS, 2005a), embora a altura da árvore fique entre 20m e 30m (RAMOS, 1991)¹¹¹.

¹⁰⁶ “O baobá no Senegal”. In: Melo Neto (2009, p. 123)

¹⁰⁷ Owen nasceu na Uganda, em 1912, e foi diretor do Parque Nacional da Tanzânia entre 1960 e 1970, um complexo de conservação da fauna, flora e paisagem africanas que hoje abarca 16 parques nacionais. (Cf. < <http://www.tanzaniaparks.com/>>. Acesso em: 22 out. 2015).

¹⁰⁸ Patchycaul = thick stem (tronco grosso).

¹⁰⁹ “...huge bulging trunk, which seems strangely disproportionate to the tree’s moderate height and thick,...” (RASHFORD, 1994, p. 174, tradução minha).

¹¹⁰ “The baobab’s size testifies to its remarkable ability to store water, making it ideally suited to the dry open or wooded savannas of tropical Africa” (OWEN, 1970, apud RASHFORD, 1994, p. 174, tradução minha).

¹¹¹ No entanto, a sequoia (*Sequoiadendron gigantea*) e a sumaúma (*Ceiba petandra* L. Gaertn) superam o baobá em altura, com ele rivalizando em termos de longevidade e exuberância. Daí, se por um lado, me parece inadequado atribuir ao baobá essa adjetivação (a de maior colosso vegetal do mundo), por outro, não posso

Eficazes contra as febres pútridas, hemoptises, diarreias e desinterias, ricos em cálcio, vitamina C e minerais¹¹² (BARWICK, 2006; FICALHO, 1947; WICKENS, 1982), conhecidos como makua (Ribeiro (2012) cita o termo que utilizo: “múcua”) em Angola e “molamba” em Moçambique (FICALHO, 1947), os frutos do baobá (**figura 25**)¹¹³ de maneira alguma raros e fedorentos como afirma Correia (2014, p. 224)¹¹⁴, ingressam à União Europeia em 2008¹¹⁵, o que inaugura um novo ciclo de exploração das terras africanas pelos europeus, embora a imprensa europeia tente fazer crer que ao conquistado caiba o papel de conquistador¹¹⁶.

De fato, há unanimidade entre os autores em reconhecer as propriedades alimentares, terapêuticas e econômicas do baobá, mas Sidibe & Williams (2002), Wickens (1982, p. 190-193) e Wickens & Lowe (2008, p. 67-78) se exaurem em descrevê-las indo das raízes às sementes, no que corrobora Vaid ao dizer que “tanto em sua grotesca aparência como nas suas

deixar de reconhecer que o poder midiático da nativa africana, que lhe assegura esse adjetivo, lhe é propiciado pelas utilidades que as duas citadas parecem não oferecer.

¹¹² Não obstante argumentar que condições edáficas e climáticas podem influenciar o processo biossintético dos compostos, Ribeiro (2012), analisando frutos coletados em Benguela, em Angola, conclui pelos altos índices de Vitamina C e fenólicos totais presentes na mucua, o que assegura alto poder antioxidante a esse fruto. Embora o estudo de Ribeiro (2012) compare os teores de vitamina C (mg/100 g) de algumas frutas, evidenciando a mucua com 150/499, enquanto a laranja apresenta 46, o fato é que o teor de vitamina C presente no fruto do baobá se encontra bem aquém do encontrado na acerola (*Malpighia glabra* L.), bem difundida entre nós: 1.074mg/100mg, segundo Rocha et. al. (2011); enquanto que a amazônica, ainda uma ilustre desconhecida, camu-camu (*Myrciaria dubia* H. B. K. (McVough)), apresenta um teor de vitamina C de 2.606mg/100mg, conforme dados do Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia – INPA. Assim, já há no mercado dos suplementos alimentares, um blend comercializado pelos sítios Health 365 e Natures way com as substâncias do que qualificam como os três pesos-pesados da vitamina C no mundo: baobá, acerola e camu-camu. (Cf.: <http://health365.com.au/shop/natures-way-super-foods-baobab-camu-and-acerola?_ga=1.252398217.1041363295.1444319968>. Acesso em: 8 out. 2015; e <<http://www.naturesway.com.au/superfood/super-baobab-camu-acerola/>>. Acesso em: 8 out. 2015).

¹¹³ De sabor agri-doce, lembrando o do tamarindo (*Tamarindus indica*), outra árvore africana, mas, ao meu paladar, a mucua parece ser bem menos ácida. Essa aproximação entre os frutos de ambas as árvores se ratifica nos nomes comuns, apontados por Rashford (1994) que a *Adansonia digitata* recebe na Índia (*Gorak imli* ou *Gorak's tamarind* ou *Vilaiti imli*), na Jamaica (*Exotic tamarind* ou *Jamaican tamarind*), em St. Croix (*Guinea tamarind*). Rashford (1994) ainda registra o termo *Monkey tamarind*, comum por todo o Caribe, segundo o antropólogo.

¹¹⁴ São abundantes os frutos produzidos por alguns baobás localizados em Pernambuco. Estes frutos, salvo outros odores, são inodoros para mim, fechados ou abertos. Talvez o julgamento de Correia (2014) derive do fato de que em recente trabalho, Wickens e Lowe (2008) mencione nomenclatura até então não atribuída ao fruto: “árvore do rato morto”, sob o argumento de que os frutos, em formato capsular, quando maduros lembram ratos dependurados pela cauda. O que me parece uma adjetivação desarrazoada ao fazer crer que esse é o único formato assumido pelos frutos, uma vez que no Recife, frutos produzidos por um dos baobás são arredondados, lembrando uma pequena cabaça.

¹¹⁵ V. “**Decision 2008/575/EC**: authorising the placing on the market of Baobab dried fruit pulp as a novel food ingredient”, emitida pelo *European Parliament and of the Council*, em 27 jun. 2008, considerando um relatório preliminar emitido pelo organismo competente do Reino Unido para a avaliação de alimentos, onze meses antes, que “chegou à conclusão [do que os povos africanos sabiam milernamente] de que a polpa seca do fruto do embondeiro é segura para a alimentação humana”. Disponível em: <<http://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/ALL/?uri=CELEX:32008D0575>>. Acesso em: 23 out. 2015.

¹¹⁶ LA REPUBBLICA. Il baobab conquista l'Europa, il suo frutto promette miracoli. 20 jul. 2008. Disponível em: <<http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2008/07/20/dal-baobab-alle-nostre-tavole-ecco-il.html?ref=search>>. Acesso em: 23 out. 2015.

utilidades, o baobá é verdadeiramente a mais fantástica árvore do mundo¹¹⁷”. O sítio da *Baobab Fruit Company Senegal* (www.baobabfruitco.com), sediada em Stallavena, Verona, Itália (SIDIBE E WILLIAMS, 2002, p. 34), tenta nos convencer acerca dos poderes medicinais e econômicos dessa árvore.

Lima (2005, p. 39) diz que a casca do fruto é utilizada como vasilha ou cuia para usos domésticos, servindo, ainda, como artesanato quando pintadas com motivos étnicos, a exemplo dos produzidos pela *Baobab Fruit Company Senegal*; enquanto as sementes (**figura 30**), cujo processo de dormência tem sido estudado por pesquisadores da Universidade Federal Rural de Pernambuco (CAÇULA et. al., 2015), quando torradas, podem ser consumidas como amendoim ou castanhas ou quando muito torradas produzem uma bebida como o café, pois as mesmas, acrescenta Wickens (1982, p. 193), têm um valor nutricional semelhante a muitas outras leguminosas locais, daí serem estocadas para consumo nos períodos de escassez alimentar. Ainda segundo Lima (2005, p. 39) o óleo extraído das sementes serve para fazer sabão e tem propriedades cosméticas. A percepção dessa comestibilidade aliada ao fato de se tratar de um fruto nutritivo, leve e duradouro, é um dos fatores apontados por Bell et. al. (2015) para a dispersão do baobá simultaneamente ao comércio oceânico de seres humanos e mercadorias.

Figura 30 - Sementes da *Adansonia digitata*



Autor: Fernando Batista

¹¹⁷ “In its grotesque appearance as well as in its manifold uses, the baobab is truly the most fantastic tree in the world” (VAID, 1978, p. 38, tradução minha).

2.2.1 ...Animais

Os frutos representam importante base alimentar para os babuíños – daí a denominação inglesa *monkey-bread tree* (FICALHO, 1947), “a árvore do pão do macaco”, cuja origem Rashford (1994) investiga, enfatizando similaridade com a terminologia *monkey* jamaicana, concluindo, portanto, que *monkey* significa à *semelhança de*. Nesse caso, no entanto, o termo apresenta dupla acepção, no sentido de que o fruto da árvore não é apenas mais “um” alimento, mas sim “o” alimento, para aqueles animais, à semelhança do pão para os humanos.

Figura 31 - Morcego polinizando flor do baobá. Baobá
Praça do Fortim do Queijo, Olinda, 08/04/2012.



Autor: Fernando Batista

Os morcegos são outros animais que parecem retirar sustento alimentar da árvore, uma vez que representam os principais polinizadores das flores do baobá, tarefa que compartilham com as abelhas (RASHFORD, 2015) (**figura 31**, ao lado).

A madeira por ser extraordinariamente macia (PAKENHAM, 2003, p. 19), pode ser rasgada e mastigada pelos elefantes quando a água se torna escassa, graças, complementa Vaid (1978, p. 42), à concentração de água e cálcio de suas fibras, corroborando Braga (1986) que diz que esses animais se alimentam da entrecasca da árvore, chegando a destruí-la. Essa, inclusive, seria uma das causas do desaparecimento contínuo do baobá em muitas localidades da Somália, onde, conforme Wickens (1982, p. 195), “também tem sido destruído por

manadas nas reservas de caça”¹¹⁸, o que também ocorria no parque nacional *Tsavo*, no sudoeste do Quênia, onde a superpopulação de elefantes devorava os últimos baobás, conforme a Revista *Veja* (1976) em matéria que denunciava a matança desses animais “sob o beneplácito da corrupção ou da displicência oficiais”, mas, também, abordava a necessidade em controlar a população desses animais em muitas localidades africanas.

No entanto, ao contrário de outras árvores frutíferas, o potencial alimentar atribuído ao baobá não se restringe aos frutos e às sementes, pois além desses, as folhas (**figura 32**) da *Adansonia digitata*, somados a outras partes da árvore, garantem ao baobá um útil e valioso papel para a economia de habitantes de vários países africanos, como afirma Irvine (1961, p. 185-188), corroborando Wickens (1982, p. 189), que reconhece que “praticamente todas as partes da árvore podem ser utilizadas”, a qual “fornece alimentos tanto para os humanos como para os seus animais, abrigo para vivos e mortos, roupas, medicamentos, além de suprir as necessidades por caça, pesca e até divertimento”¹¹⁹.

Figura 32 - Folhas compostas digitadas¹²⁰. Baobá Faculdade Nova Roma, Bongi, Recife (12/8/2009).



Autor: Fernando Batista

¹¹⁸ “It is also being destroyed by elephants in a number of game reserves” (WICKENS, 1982, p. 195). Tradução minha.

¹¹⁹ “Practically all parts of the tree can be utilized. It provides food for both man and his livestock, shelter for the living and the dead, clothing, medicine, as well as sundry necessities for hunting, fishing and entertainment” (WICKENS, 1982, p. 189-190, tradução minha).

¹²⁰ Estas folhas, também denominadas “palmadas”, apresentam os folíolos partindo de uma base comum.

2.2.2 ...mitos, lendas e...

Figura 33 - Rues, Dakar, Senegal (anos 1950)

...de dar sombra, embora incapaz,
pois o ano todo vai sem folhas...

(figura 33)

**Foto:** Pierre Verger©Fundação Pierre Verger (12871)

Pakenham nos diz que, em relação ao baobá, “nada parece certo sobre a árvore, exceto que a mitologia chega-lhe naturalmente”¹²¹, inclusive em países por ela alcançados, fora do continente africano, embora, obviamente, com menos intensidade. Daí a crença de ser, para os indianos, conforme Vaid, a *Kalpa-vriksha*, que “todas as “literaturas antigas descrevem como uma árvore imortal de dimensão colossal¹²²”, a mitológica “árvore dos desejos¹²³”, sobre a qual decorrem muitas lendas e folclore, afirma Vaid (1978, p. 35), que derruba as hipóteses,

¹²¹ “Nothing seems certain about the tree except that mythology comes to it naturally” (PAKENHAM, 2003, p. 19, tradução minha).

¹²² “(...) all ancient literatures describe it as an immortal tree of colossal dimensions (...)” (VAID, 1978, p. 35, tradução minha).

¹²³ “Wishing tree” (VAID, 1978, p. 35, tradução minha).

sob argumentos plausíveis, que pretendem atribuir essas qualificações a outras “prováveis candidatas terrenas”, árvores muito importantes para os indianos como a figueira (*Ficus bengalensis*), a mangueira (*Mangifera indica*) e o coqueiro (*Cocos nucifera*). Wickens (1982, p. 183) diz que naquele país da Ásia meridional, embora largamente distribuída, o baobá é frequentemente associado a templos e santuários, servindo como palco para cerimônias religiosas, não sendo economicamente tão explorado como na África. Embora não me pareça arbitrário associar categorias como mito e lenda ao baobá, funções sociais decorrentes desse conjunto de narrativas mitológicas em torno da árvore a implicar ações ritualísticas, ainda carecem de pesquisa mais aprofundada.

A avantajada circunferência do tronco da *Adansonia digitata* não lhe representa a única fonte de adjetivações, embora lhe seja a mais peculiar característica. Na verdade, a principal lenda alimentada em relação à espécie deve-se a sua característica caducifólia, que fez com que os especialistas a comparassem não a catedrais góticas, como me parece, mas a uma árvore de cabeça para baixo – *Africa's upside-down tree* – a exemplo de Wickens (1982) no subtítulo do artigo a que me reporto nas referências deste trabalho, pois os galhos totalmente desfolhados, que inspiraram os versos acima (MELO NETO, 2009), lembram-nos raízes. “Que outras árvores poderiam ter atraído a reputação de desaparecerem repentinamente, como aparentemente pode o baobá, quando sucumbe a uma espontânea combustão?¹²⁴”, indaga-nos Pakenham, confirma-nos Couto (2013). Mesmo uma árvore que concentra tanta umidade, cuja “grossa e fibrosa casca é notavelmente resistente ao fogo e que continua a viver mesmo que o interior seja completamente queimado desde a base”¹²⁵? Indago-me. Isso porque é uma árvore capaz de grandes tristezas, afirma Mia Couto¹²⁶, já que na maior parte do tempo se encontra desprovida de folhas (**figura 34**), que é a alegria das árvores, divaga o moçambicano. Tudo a reforçar o mito da árvore de ponta-cabeça, estado ao qual foi condenada em decorrência das lamúrias e insatisfações quanto ao seu aspecto diferenciado (GNEKA, 2005).

¹²⁴ “(...)what other tree could have attracted the reputation of suddenly disappearing, as the baobab apparently can, when it succumbs to spontaneous combustion?” (PAKENHAM, 2003, p. 19, tradução minha).

¹²⁵ “The thick fibrous bark is remarkably fire-resistant and even if the interior is completely burnt down; the tree continues to live” (VAID, 1978, p. 42, tradução minha).

¹²⁶ Em entrevista a Reginá Casé em “UM Pé de Quê? Baobá” (2006).

Figura 34 - Engenho Poço Comprido, Vicência, PE, 02/11/2011, 17h03



Foto: Fernando Batista

Rashford (2015) nos apresenta várias versões para o mito da árvore de cabeça para baixo, a maioria eurocentradas em que se encontram presentes elementos bem conhecidos dos seres humanos: a inveja, a arrogância, a vingança, a estupidez e, claro, o culpado por tudo isso: o diabo. Nenhuma dessas supera a bem elaborada versão de Saint-Exupéry (2015) apresentada para a própria árvore no clássico *O Pequeno Príncipe*. Pois corroboro com a Revista Veja (1991), quando nos diz que, metaforicamente, o baobá é ali comparado ao que de ruim há na personalidade humana – alguns ou todos (e outros) elementos como os citados

acima –, devendo logo ser extirpado sob o risco de completa devoração do ser hospedeiro¹²⁷. Desse modo, para este mito, prefiro a versão apresentada pelo marfinense George Gneka (2005), onde se destaca o valor da diferença.

No entanto, embora o mito da árvore de cabeça para baixo encontre forte fundamento na configuração exterior do tronco, Rashford (2015) chama a atenção para a posição da flor do baobá, que brota, igualmente, de cabeça-para-baixo a impor a mesma posição aos morcegos e outros insetos que a polinizam. Rashford vai mais longe, ao enxergar aí todo um significado simbólico a feminilizar o baobá:

Não só a forma bizarra do baobá e sua flor sugerem que a árvore foi plantada de cabeça para baixo, mas a árvore se encontra de ponta-cabeça simbolicamente. Essa feminilização é reforçada por elementos característicos ao baobá que o associam à fertilidade: tronco semelhante a uma mulher grávida; ou quando oco à semelhança de uma vagina; fruto em forma de mama; bebida láctea; seus vínculos com a água, especialmente como uma cisterna natural ou artificial; e como um indicador da chuva e plantio de sinalização; as conexões com a escuridão, especialmente por conta do desabrochar da flor que atrai à árvore diversos polinizadores, [...] ¹²⁸ (RASHFORD, 2015, p. 217-218)¹²⁹.

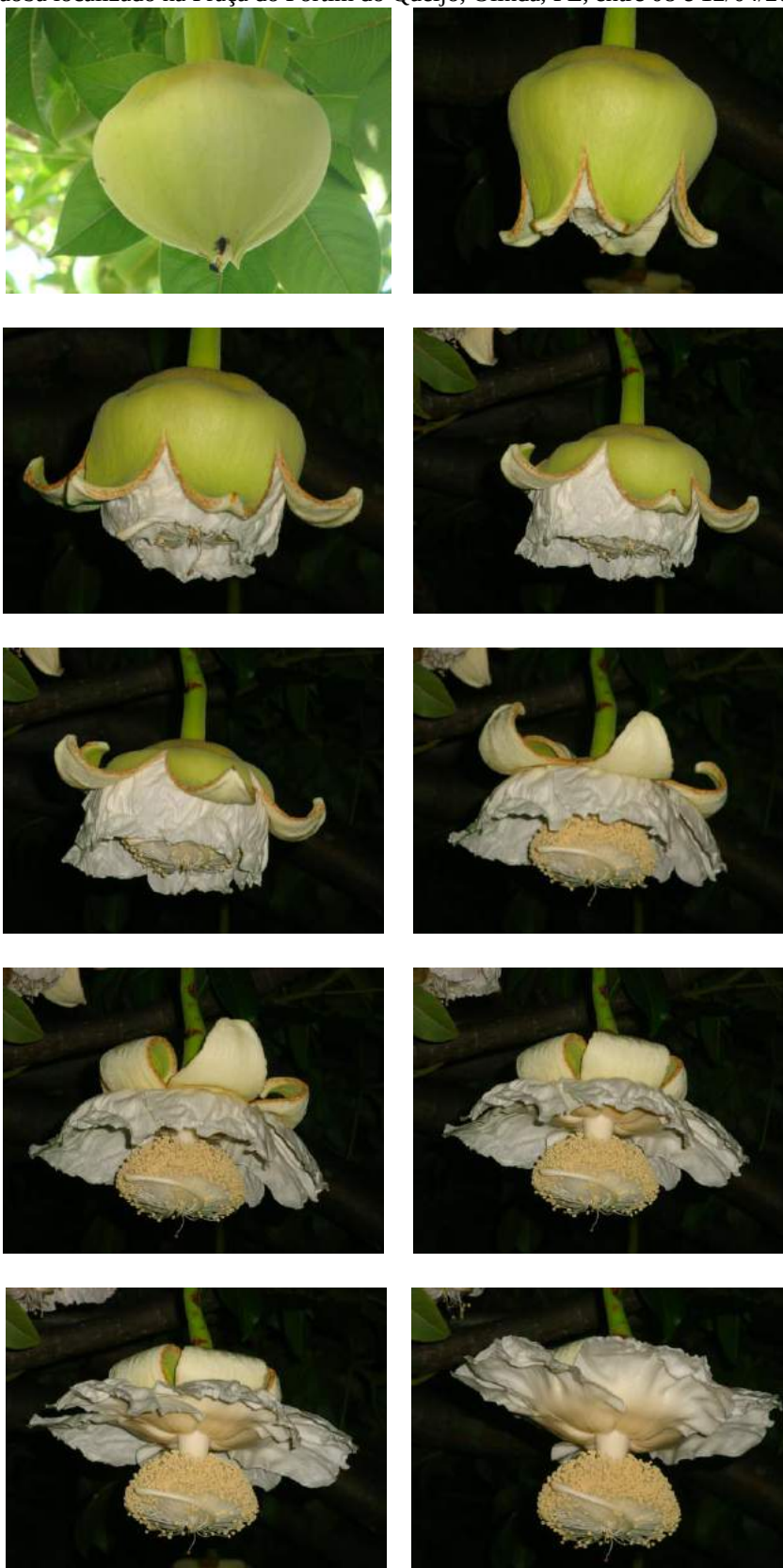
Assim, Rashford (2015) assegura à flor do baobá (**figuras 35 a 44**), até então mais privilegiada poeticamente (COUTO, 2013) que cientificamente, um lugar no cotidiano social e religioso dos povos citados. Tão emblemática quanto a própria árvore, a flor da *Adansonia digitata* desabrocha de uma espécie de casulo verde sustentado por um longo e fibroso pedúnculo, que sustentará o fruto vindouro. O completo desabrochar ocorre nos primeiros trinta minutos do anoitecer como mostram as **figuras 45 e 46**. No entanto, na manhã seguinte ao desabrochar, a flor já perdera muito do viço em decorrência do assédio noturno dos quirópteros.

¹²⁷ A propósito, o aviador francês não é justo com a árvore nem quando a retrata, pois na clássica ilustração dos três “baobás” enraizados ao asteróide em que vive o protagonista da obra, a copa plena de folhagens e esteticamente bem arredondada, e o tronco pleno de rugosidades horizontais, em nada me lembra o aspecto morfológico comum aos baobás.

¹²⁸ “Not only does the bizarre shape of the baobab and its flower suggest that the tree was planted upside-down, but the tree is also upside-down symbolically. This places the baobab on the feminine side with strong links to fertility from a variety of perspectives given its pregnant shape, vagina-like hollow trunk, breast-shaped fruit, and popular milk-colored drink; its links to water, especially its use as a natural or artificial water cistern and as a rain indicator and planting cue; its connection to darkness, especially in terms of its upside-down nocturnal flower; [...]” (RASHFORD, 2015, p. 217-218, tradução minha).

¹²⁹ Ressalte-se, no entanto, que a flor não brota de cabeça para baixo nas espécies malgaches *Adansonia grandidieri*, *Adansonia rubrostipa*, *Adansonia za* e *Adansonia madagascariensis* (v. WICKENS & LOWE, 2008, p. xxiii, xxiv, xxv, xxvi).

Figuras 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43,44 – O desabrochar da flor do baobá em sequência (da esquerda para a direita), prenunciado pelas abelhas arapuás (*Trigona spinipes*).
Baobá localizado na Praça do Fortim do Queijo, Olinda, PE, entre 08 e 12/04/2012



Fotos: Fernando Batista

Figuras 45 e 46 – Flores do baobá completamente desabrochadas



Fotos: Fernando Batista

2.2.3 ...afetos

Figura 47 - Baobá Sítio Capivarinha, Sanharó, PE, 13/12/2008.



Foto: Fernando Batista

*...pela bacia de matriarca,
pelas portinarianas coxas,
pela umidade que sugere a sua carnadura,
aliás seca e oca,
vem dela um convite de abraço (figura 47),
vem dela a efusão calorosa,
que vem das criadoras de raças e
das senzalas sem história.*

O tronco comparado por Melo Neto (2009) à figura de velhas matriarcas, especificamente de partes do feminino – ancas, coxas e útero – encontram reforço na alusão ao feminino retratado na obra de Cândido Torquato Portinari (1903-1962). Não à toa, ao ser histerectomizado naturalmente¹³⁰ ou intencionalmente¹³¹, esse tronco pode ser usado como

¹³⁰ O fato de que a madeira no cerne dos troncos dos baobás se desintegre com o passar dos séculos, tornando-os ocos, é o que torna impossível, segundo o geógrafo turco Eric Ross, mensurar a longevidade – que certamente, segundo Ross, atinge os 1.000 anos – dos mais velhos baobás, recorrendo à datação por carbono ou dendrocronologia (ROSS, 2008; 2012).

¹³¹ A respeito da construção de cisternas no tronco dos baobás, v. o documentário “UM pé de quê? Baobá” (2006). Wickens (1982, p. 190-191) aponta outros usos: estábulo, abrigo de ônibus capaz de acomodar 30-40 pessoas, depósito para fins diversos, citando exemplares que já serviram como torre de vigilância e até sanitário; e, num bem conhecido caso, até num bar como ocorreu com um exemplar localizado na cidade de

“cisterna comunitária destinada a conservar / grande quantidade d’água para a sede mitigar”, a qual, “nas épocas de escassez / pode-se, por sua vez, no grosso tronco cavar”, como poetizado pelo cordelista pernambucano Ernando Carvalho (2008, p. 6). Celebra-se, assim, a transfiguração do natural (o baobá) em cultural (a obra de Portinari), como observa Correia (2014, p. 224), quando o baobá “deixa de ser algo exótico e circunstante, para se vincar entre nós [especificamente, os pernambucanos] de maneira incisiva e intrínseca”.

Portanto, a figura da matriarca que inspira os versos cabralinos vai ser encontrada aqui no Brasil, ora na cultura (a obra de Portinari), ora na história, ao resgatar o papel que a mulher africana deteve no “aleitamento” da cultura nacional. Assim, para Correia (2014), os versos finais desse poema de Melo Neto¹³² invocam uma ligação ostensiva que parece haver, para o povo brasileiro – e especificamente na Terra do poeta, Pernambuco –, *entre a senzala e a história*, mas menosprezadas pela historiografia oficial a despeito das histórias ali tecidas; e *entre o baobá e a história* para o povo senegalês, como Eric Ross (2012) corrobora Waldman (2012):

Devido ao seu tamanho e longevidade, baobás são marcos importantes na planície de savana seca do Senegal, que geralmente não tem outros tipos de marcadores geográficos naturais, como montanhas ou rios. Alguns baobás antigos são verdadeiros marcos históricos em que antecedem assentamentos humanos como registrado em histórias orais. Sua presença na terra tem sido permanente e eles têm nomes próprios. Em histórias orais tais baobás são citados como lugares de batalhas ou como marcadores de fronteiras entre estados¹³³ (ROSS, 2012).

Portanto, “menos pela força produtiva, que o baobá encerra, do que pelo espaço fúnebre que ali se instaura, misto de templo e cemitério”, conclui Correia (2014, p. 224), corroborado por Ross (2008; 2012). Sobretudo porque, no Senegal, este é o ventre para o qual retornam os portadores do saber após a morte física. Mérito cabível, apenas, às figuras às quais poeticamente João Cabral de Melo Neto se refere:

Modjadjiskloof, na Província de Limpopo, na África do Sul, v. <<http://www.bigbaobab.co.za/>>. Acesso em: 25 out. 2015.

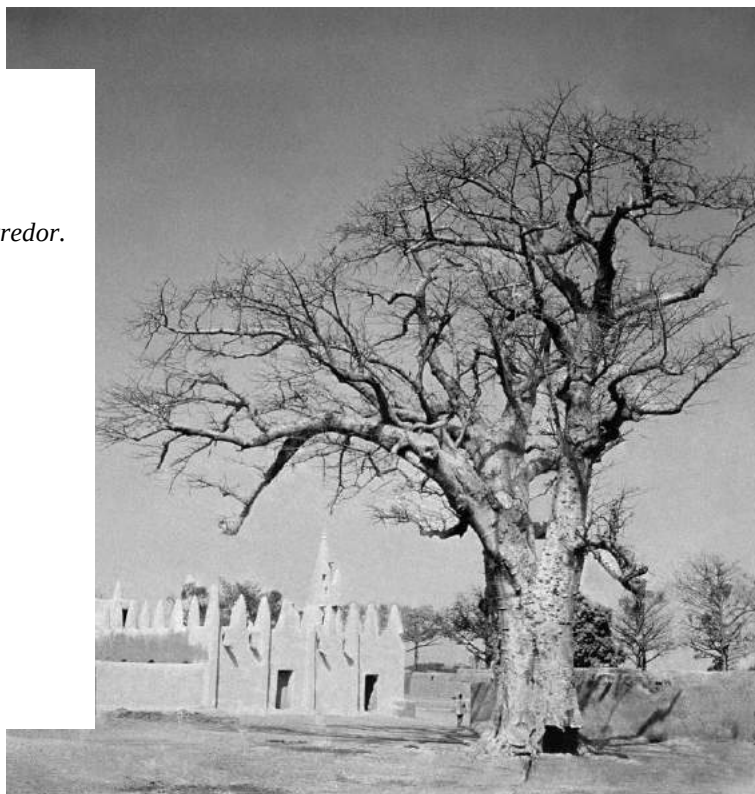
¹³² “O baobá no Senegal”. In: MELO NETO (2009, p. 123).

¹³³ “Due to their size and longevity, baobabs are important landmarks in Senegal’s dry savanna plain, which generally lacks other types of natural spatial markers such as hills or streams. Some ancient baobabs are true historical landmarks in that they predate human settlement as recorded in oral histories. Their presence on the land has been permanent and they have proper names. In oral histories such baobabs are cited as loci of battles, or as marking borders between states” (ROSS, 2012, tradução minha). O texto se encontra publicado num blog, daí a não indicação da página.

Figura 48 - Koutiala, Mali (1936)

*Pelo inteiro Senegal,
o túmulo dos griots,
misto de poeta, lacaio e alugado historiador,
se cava num tronco obeso de um baobá do arredor.
Ele é a só urna capaz,
com o seu maternal langor,
de adoçar o hálito ruim,
todo vinagre e amargor,
que debaixo da lisonja,
tem a saliva do cantor.*

O Baobá como cemitério
(MELO NETO, 2009, p. 125)

**Foto:** Pierre Verger©Fundação Pierre Verger (14332)

2.3 O PONTO FRACO DA MORTE

O misto de templo e cemitério atribuído ao baobá por Correia (2014), se por um lado nos induz a pensá-lo como um espaço intrínseco ao cotidiano do povo senegalês, por outro, sugere esse espaço como um lugar em que se imiscuem seres visíveis e invisíveis, inclusive em outros países africanos. Thomas Pakenham elucida:

na Zâmbia, nos anos 1960, as comunidades evacuavam os espíritos ancestrais dos baobás particulares [ali os baobás são moradas desses espíritos] que se encontravam na iminência de serem submersos pelas águas da represa Kariba, quebrando-lhes os galhos das árvores condenadas, juntando-os a novos baobás plantados fora da zona de perigo¹³⁴ (PAKENHAM, 2003, p. 19).

No entanto, há de se ressaltar que não obstante decorrer, em alguns casos, de ações antropogênicas como citado por Bueno (2003) e exemplificado em *Um Pé de Quê?* (2006),

¹³⁴ “...in Zambia in the 1960s to evacuate these spirits when their personal baobabs were about to be flooded by the Kariba dam. The evacuation was done by breaking off branches from the doomed trees and attaching them to new trees outside the danger zone” (PAKENHAM, 2003, p. 19, tradução minha). .

não é raro que a abertura do tronco de alguns baobás – para fins diversos em países africanos, inclusive sarcófago –, ocorra naturalmente (ROSS, 2008; 2012), como me parece ocorreu com o retratado por Pierre Verger em Koutiala, Mali (**figura 48**, *página anterior*) e por mim (**figura 49**, abaixo) em Buenos Aires, Pernambuco.

Figura 49 - Baobá com uma abertura na base, tendo sobre uma de suas raízes o cordelista Ernando Carvalho. Engenho Criméia, Buenos Aires, PE, 02/11/2011, 15h11.



Foto: Fernando Batista

Em alguns casos, parece-me que, da mesma forma em que naturalmente ocorre a abertura de parte do tronco da árvore, em outros se observa o fechamento gradual, com o passar dos anos, da fenda. Em Pernambuco, no início do século XXI, o baobá que se encontra às margens da avenida portuária, autoestrada que liga a PE-60 ao Porto de SUAPE, no litoral sul de Pernambuco (**figura 50**, ao lado), foi fotografado por John Rashford com a fenda que o caracteriza menos larga que outrora (**figura 51**). Treze anos após a visita do etnobotânico, encontra-se quase que completamente fechada (**figura 52**).

Figura 50 - Fenda (indicada pela seta) no tronco do baobá da avenida Portuária (Porto de SUAPE), Ipojuca, PE, em 1988, larga o suficiente para que, à época, adentrássemos o baobá.



Autor: Eurico Franca – arquivo pessoal de Fernando Batista, doada por Napoleão Barroso Braga

Figura 51 - Fenda no tronco do baobá da avenida Portuária (Porto de SUAPE), Ipojuca, PE, em 2003.



Autor: John Rashford

Figura 52 - Fenda no tronco do baobá da avenida Portuária (Porto de SUAPE), Ipojuca, PE, em 24/03/2016.



Autor: Rui Silva

Da leitura de Ross (2012) se infere que a prática de transformar troncos de baobás em sarcófago, se não restrita, era peculiar ao Senegal, referindo-se a uma dessas históricas árvores ali visitada pelo autor:

O *Guy Géwél*, ou "Baobá do Griot," é realmente enorme e eleva-se sobre a paisagem. Sua grande cavidade interna só pode ser alcançada através de aberturas estreitas a aproximadamente oito metros do solo e, por causa disso, ele pode ter servido como câmara funerária para griots. Esta prática foi generalizada, respaldada por uma espécie de estatuto especial de griots, aprovada pela sociedade, onde se definia o baobá como sarcófago para essas figuras da sociedade senegalesa. Temido e respeitado para a maneira pela qual eles poderiam afetar destinos, griots não foram

enterrados na terra para que não a tornasse infértil. Por isso, baobás antigos com pequenas e estreitas aberturas, foram transformados em mausoléus arbóreos. Muitas gerações de griots poderiam ser enterradas na mesma árvore e tais plantas podem ser encontradas, ainda hoje, em muitas localidades históricas¹³⁵ (ROSS, 2012).

Sidibe & Williams ratificam a prática senegalesa, observando-a, também, em outro país africano:

Na África Ocidental, especialmente no Senegal, e no Zimbábue, esses espaços têm sido usados como tumbas. De fato, o baobá é uma das únicas árvores na África preservados como repositórios para os ancestrais e, portanto, tem o poder espiritual sobre o bem-estar da comunidade. Por exemplo, na Nigéria certos baobás são centros de culto envolvendo espíritos de fertilidade. Por isso, os Yorubanos do sul da Nigéria muitas vezes incluem a palavra *Oṣè* aos topônimos que identificam suas comunidades¹³⁶ (SIDIBE & WILLIAMS, 2002, p.22, negrito meu).

Martins & Marinho (2002, p. 50) apresentam o “Iroco africano” (*Clorophora excelsa*) como a árvore que compartilha com o baobá o título de “árvore-cemitério”, em cujos orifícios “os familiares de mortos costumavam, na África, colocar os cadáveres dos parentes”. No entanto, não encontrei menção alguma a essa função atribuída ao Iroko na literatura estrangeira consultada.

Especificamente em relação à *Adansonia digitata*, a *Botanical Magazine* (1828 apud VAID, 1978, p. 41-42) admite que os corpos se transformam em múmias perfeitamente secas e bem-conservadas, atribuindo o processo, no entanto, a uma espécie de fungos que causa ao espécime um doença particular. A árvore assume a mesma utilidade para os aborígenes australianos que a usam como mortuário para os ossos e espíritos dos seus antepassados¹³⁷, reproduzindo um hábito que parecer ser comum nos citados países africanos. Naquele país da Oceania, no entanto, é conhecido um espécime que teria sido usado como prisão no passado.

¹³⁵ “The *Guy Géwél*, or “Griot’s Baobab,” is truly huge and towers over the landscape. Its large inner cavity can only be reached through narrow apertures some eight meters above ground and, because of this, it may have served as burial chamber for griots. This practice was widespread. The special status of griots in society extended to their burials. Feared and respected for the manner in which they could affect destinies, griots were not buried in the earth lest they render it infertile. Instead, ancient baobabs with small, difficult apertures were turned into arboreal mausolea. Many generations of griots could be buried in the same tree and such trees can be found in many historic localities” (ROSS, 2012, tradução minha).

¹³⁶ “In West Africa, especially in Senegal, and in Zimbabwe, such spaces have been used as tombs – in fact the baobab is one of the only trees in Africa preserved as repositories for the ancestors and hence has spiritual Power over the community’s welfare. For instance, in Nigeria certain baobabs are centres of worship involving fertility spirits. The Yoruba of South Nigeria often include the name for baobab (*Ose*) in their village name” (SIDIBE & WILLIAMS, 2002, p.22, tradução minha).

¹³⁷ “It had been used as a mortuary, for the bones – and spirits – or their ancestors” (PAKENHAM, 2003, p. 116, tradução minha).

Daí ser apresentado aos turistas que visitam Derby, no noroeste australiano, como *Prison Boab*¹³⁸, sendo hoje reconhecida a importância da árvore para a cultura aborígine¹³⁹.

Não obstante o privilegiado lugar ocupado pela oralidade nas sociedades marfinense (GNEKA, 2005), moçambicana (COUTO, 2013) e malinesa (BÂ, 1982) e o papel que Bâ (1982) atribui aos chamados tradicionalistas – que a literatura e os(as) militantes negros(as) brasileiros(as) parecem confundir com os *griots*¹⁴⁰ – nesse domínio, não me parece que a escrita era de todo estranha aos processos comunicativos senegaleses. Nessa discussão, escrita *versus* oralidade, intrometem-se os baobás, que parecem assumir o papel dos “cadernos de fundamento” aludidos por Castillo (2010) no estudo que a levou a evidenciar o uso da escrita num espaço historicamente entendido como domínio exclusivo da oralidade: o *candomblé*.

Ross (2012) nos fala de que por toda a Senegâmbia¹⁴¹ é comum encontrar baobás cujos troncos possuem inscrições arcaicas. No dialeto *wolof* são conhecidos como *Guy mbind*, que o autor traduz como “baobás dos escritos”. Um exemplo é um baobá encontrado em Mbour a aproximadamente 80 km de Dacar, conhecido como *Guy Sanar Akanan*, para o autor “baobá-ídolo”, cujos movimentos horizontais foram produzidos por sacerdotes tradicionais¹⁴², pois

¹³⁸ Cf. Rashford, por e-mail, “*boab*” é a forma como a *Adansonia gregorii*, típica da Austrália, é por lá identificada, uma vez que quando usamos o termo “*baobab*” estamos nos referindo ao baobá africano (*Adansonia digitata*). O tronco oco, portanto, é uma característica comum a alguns dos espécimes mais velhos de ambas as espécies. “Boab”, também, é o nome atribuído ao floral extraído da *Adansonia gregorii*: v. <<http://www.eflorais.com.br/products/Floral-Boab.html>>. Acesso em: 25 out. 2015. Sobre o que esse floral representa para os “grupos de cura vibracional”, como os define a homeopata antroposófica pernambucana Ana Virgínia França.

¹³⁹ A árvore aparece como logotipo do Centro de Visitação de Derby: <<http://www.derbytourism.com.au/>>. Acesso em: 25 out. 2015.

¹⁴⁰ Pelo que infiro da leitura de Bâ (1982), parece-me que o “tradicionalista” é que detém o papel geralmente atribuído ao *griot* por nós. Leiamos. Bâ (1982, p. 187) afirma: “Os grandes depositários da herança oral são os chamados “tradicionalistas”. Memória viva da África, eles são suas melhores testemunhas. [...] Em bambara, chamam-nos de *Doma* ou *Soma*, os “Conhecedores”, ou *Donikeba*, “fazedores de conhecimento”; em fulani, segundo a região de *Silatigui*, *Gando* ou *Tchiorinke*, palavras que possuem o mesmo sentido de “Conhecedor” (Destaques do autor)”. Em relação aos *griots*, que o autor identifica como *dieli*, vocábulo bambara cujo significado nos é apresentado em Bâ (1982, p. 204, 6º parágrafo), o autor senegalês os identifica como uma “espécie de trovadores ou menestrelis que percorrem o país ou estão ligados a uma família”, os quais detêm privilégio sobre “a música, a poesia lírica e os contos que animam as recreações populares, e normalmente também a história”, sendo classificados em três categorias: músicos, embaixadores e genealogistas, todas definidas em Bâ (1982, p. 202). Mais adiante: “A possibilidade de se tornarem “Conhecedores” está ao alcance deles [os *griots*], tanto quanto ao de qualquer outro indivíduo. Assim como um tradicionalista-*doma* (o “Conhecedor” tradicional no verdadeiro sentido do termo) pode vir a ser ao mesmo tempo um grande genealogista e historiador, um *griot*, como todo membro de qualquer categoria social, pode tornar-se um tradicionalista-*doma*...” (BÂ, 1982, p.206). Daí, o autor identificar os *griots* em posição hierarquicamente inferior à comumente atribuída a essas figuras fora da África: “É aos velhos sábios da comunidade, em suas audiências secretas, que cabe o difícil dever de “olhar as coisas pela janela certa”; mas cabe aos *griots* cumprir aquilo que os sábios decidiram e ordenaram” (BÂ, 1982, p. 204).

¹⁴¹ Senegal, Gâmbia, Mauritânia, República dominicana.

¹⁴² “The use of baobab trunks to support arcane inscriptions is common throughout Senegambia. Such trees are known generically in Wolof as *guy mbind* (baobab of writing). [...] Another great baobab in Mboul whose trunk

nos velhos reinos, nobres, sacerdotes e griots usados para inscrever determinados baobás com marcações religiosas ou políticas em que pode muito bem ter sido roteiros secretos conhecidos apenas aos iniciados. [...], os *Guy mbind* (baobás dos escritos) era um recurso utilizado em cada acordo histórico importante¹⁴³ (ROSS, 2012).

Segundo o geógrafo turco o sistema de escrita utilizado naquele tronco por nobres e antigos sacerdotes, há muito desaparecidos, não é mais compreendido. E embora os baobás não sejam eternos, não obstante a longevidade que lhes é peculiar e o cuidado que o povo senegalês dispensa a este e a outros exemplares de baobás, considerados monumentos nacionais, Ross teme pela perda definitiva dessa tradição textual. Wickens & Lowe (2008) se referem a outro espécime – o baobá de Dakfao¹⁴⁴ –, considerado sagrado para o Imannen Tuareg, pois o tronco apresenta símbolos, signos e inscrições em tfinagh (o velho alfabeto Berber próprio daqueles nômades).

Há indícios de que a função social que a árvore assumia nesses países africanos, contribua para fazê-la reverberar na África diaspórica, propiciando-a transitar com desenvoltura por vários ambientes, do político ao cultural e, nos dias atuais, desses ao religioso. Revela-se, assim, um elemento que se presta às várias vozes que buscam na África, seja ela qual for: mítica, idílica ou real, a força-propulsora de suas ações, como o faz a militância negra brasileira desde os anos 1980.

2.4 A PRAÇA É DO POVO, MAS A ÁRVORE É NOSSA: MILITÂNCIA NEGRA E BAOBÁS NO MEU LUGAR DE FALA E ADJACÊNCIAS

Algumas páginas atrás, uma citação de Waldman (2012, p. 231) atribui aos baobás o resgate do “acervo cultural de grupos oprimidos”, bem como “a libertação dos povos não-representados”. Parece-me que é isso que ocorre no Recife, no momento de reafirmação de bens culturais vinculados à cultura negra, quando do reaparecimento da militância negra pernambucana, no fim dos anos 1970, em que o baobá passa a deter lugar privilegiado no rol de bens que os militantes buscavam tutelar.

is incised with horizontal strokes is the *Guy Sanar Akanan*, or “idol baobab,” which was used by traditional priests” (ROSS, 2012, tradução minha). Como a citação foi retirada de um texto divulgado num blog, não há paginação.

¹⁴³ “In the old kingdoms, nobles, priests and griots all used to inscribe certain baobabs with religious or political markings in what may well have been secret scripts known only to initiates. [...], such *guy mbind* (baobabs of writing) feature in every important historic settlement” (ROSS, 2012, tradução minha).

¹⁴⁴ Cidade localizada no sudoeste do Níger.

Refiro-me, especificamente, às ações do jornalista, poeta e ativista negro Paulo Viana, ao qual se atribui ações visando ao ressurgimento da Noite dos Tambores Silenciosos, emblemático encontro de Maracatus-nações que ocorre anualmente na noite da segunda-feira de carnaval no Recife. Em 1980, Viana fomenta ações que culminam no tombamento, em nível municipal, do mais conhecido baobá pernambucano, localizado na Praça da República, centro da capital pernambucana. Ao ato público de proteção oficial da árvore, Viana assegurou a presença do então governador Marco Maciel, do então prefeito Gustavo Krause e de integrantes do Balé Nacional do Senegal, à época em temporada de apresentação no Recife. Em 13 de maio de 1983, numa época em que o “13 de maio” ainda dispunha de fôlego para rivalizar com o 20 de novembro, Viana aparece reunindo militantes em torno do baobá mostrado nas **figuras 50, 51 e 52** (páginas 111 e 112), para declamar “banzo, a dor que mata o negro”, de autoria do mesmo (QUEIROZ, 2010).

Cinco anos depois, a militância negra pernambucana organiza outra ação em torno da árvore. Dessa vez, protestando contra a queda da que havia, até 1987, na Praça do Campo Santo (**figura 53**), região central do Recife, a militância atribuía fatídico destino à negligência do poder público, corroborando (ou reverberando) notas publicadas por leitores nos jornais locais à época.

Figura 53 - Baobá "tombado" na Praça do Campo Santo, Santo Amaro, Recife, tendo ao lado o professor Osvaldo Martins F. de Souza, falecido em set.2014. Recife, fins de 1987

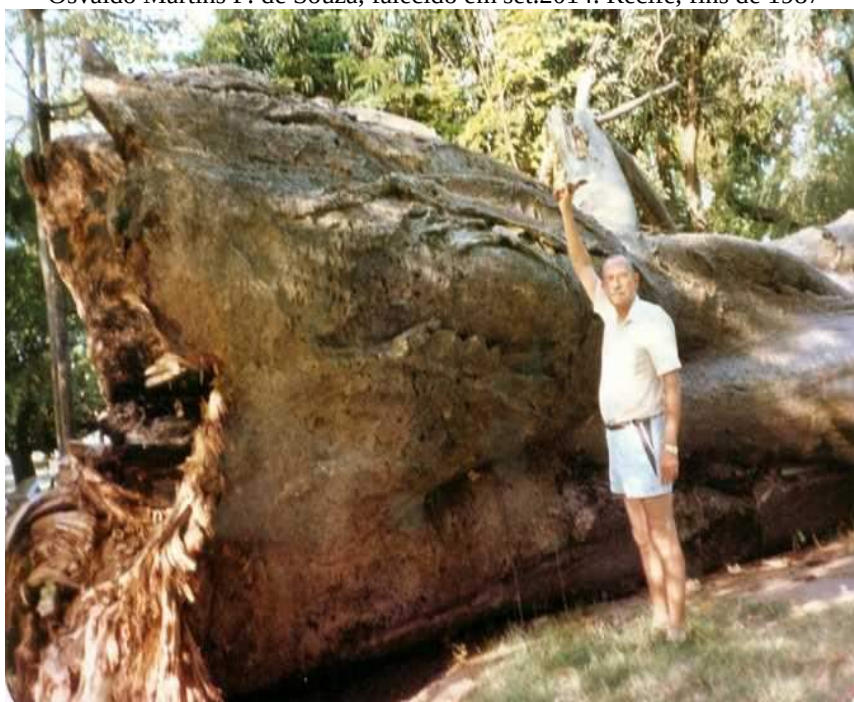


Foto: cedida por Osvaldo M. F. de Souza (*in memoriam*)

A queda daquela árvore – que meses depois de caída “ainda brotava vida, conservando verde folhas e esperanças”, segundo Andrade – oportunizou a um grupo de militantes negros pernambucanos denunciar a negligência e reivindicar visibilidade e reconhecimento para com uma série de bens afro-brasileiros de natureza imaterial – meses antes da promulgação da nossa atual Constituição à qual se atribui o ineditismo de contemplar uma série de patrimônios que não se detêm às fronteiras do material (SANTOS, 2011) –, bem como para dar voz a mais icônica figura da militância negra pernambucana – assim legitimado pelas militâncias negras local e nacional – falecida quatorze anos antes.

Enredava-se, assim, ambas as figuras, pois segundo Inaldete Pinheiro de Andrade, uma das (re)fundadoras do movimento negro pernambucano em 1979, ambas “são sementes da África no Recife e [...] tombaram por conta da ingratidão e desrespeito das pessoas¹⁴⁵”. Precisamente, aquele ato ocorreu em 1988, ano nacional da luta contra o racismo e 100 anos do poeta e ativista negro pernambucano, caso vivo estivesse e que, em certa ocasião, assim declarou:

Quando eu tiver bastante pão / para meus filhos, / para minha amada / pros meus amigos / e pros meus vizinhos; / quando eu tiver livros para ler; / Então eu comprarei uma gravata colorida, / larga, / bonita / e darei um laço perfeito./ E ficarei mostrando / a minha gravata colorida / a todos os que gostam / de gente engravatada.

Foi o que **Francisco Solano Trindade** compactuou, no poema intitulado *Gravata colorida*, com a futilidade e isensibilidade sociais. “Solano vive, Axé Baobá” assim clamou a militância negra naquele ato levado a uma praça recifense em fevereiro de 1988 (**figura 54**):

¹⁴⁵ Jornal do Commercio, Recife, 27/02/1988.

Figura 54 - Panfleto Ato Solano Vive, Axé Baobá



Fonte: Santos (2011)

A partir daí, parece-me que os vínculos entre a árvore e a militância negra se propagam, irradiando-se para além das fronteiras de Pernambuco. Assim, é que em Mossoró, a partir de 1999, uma louvação ao baobá é apontada como uma mobilização de ativistas negros, que além de fortalecer os laços simbólicos com a “África”, busca assegurar maior visibilidade à Umbanda (LUCENA, 2007; 2009). Portanto, já vemos a árvore se enveredar pela trilha do religioso. Mas nesse momento, embora a árvore já se encontrasse incorporada ao lócus botânico do *Ilê Axé Alabaxé*, na Bahia, parece-me que o baobá ainda era “mais da praça que do Terreiro”.

No início do século XXI, mais precisamente em 2004, testemunhei membros da nova geração de ativistas negros pernambucanos patrocinando o plantio de baobás nos quilombos de Castainho e Timbó, ambos em Garanhuns, agreste pernambucano, visando à defesa simbólica da inviolabilidade daqueles territórios, como alude Waldman (2012).

Concomitantemente, os baobás começam a adentrar salas de aula recifenses como mote para implementação do que recomenda a Lei Federal nº 10.639/2003¹⁴⁶; e, a partir de 2005, com maior ênfase, os sagrados jardins dos candomblés baianos.

Enquanto isso, a militância negra brasileira tem fortalecido seus vínculos com a árvore com atos cada vez mais emblemáticos, associando-lhe os seus ícones, como os senegaleses agem em relação aos seus *griots*, como nos revela o antropólogo Eric Ross (2012). Desse modo, é que em torno de uma muda de baobá, a primeira a ser plantada no Quilombo dos Palmares, em 13 de novembro de 2011, foram entregues, por familiares, as cinzas de Abdias Nascimento (**figura 55**), num ato que contou com a presença de militantes negros de várias partes do país, representantes do Candomblé alagoano e da política nacional (**figura 56**).

Figura 55 - Osiris Larkin Nascimento, as cinzas do pai Abdias Nascimento e o baobá. Quilombos dos Palmares, AL, 13/11/2011, 14h16.



Figura 56 - Inaldete P. Andrade reverenciando o baobá de Abdias. 13/11/2011, 14h31. Autor das figuras 55 e 56: Fernando Batista

¹⁴⁶ Especificamente as Escolas estaduais Professor Mariano Teixeira, no bairro de Areias; e Professora Olindina Alves Semente, no bairro do Barro, ambas no Recife; e no Centro Educacional Social e Cultural Shekiná, em Olinda.

CAPÍTULO III – PARA ALÉM DE SALVADOR: O PROJETO “(IM)PLANTANDO MORADA DOS ANCESTRAIS”

3.1 CRESCENDO NO AXÉ¹⁴⁷: O BAOBÁ EM ILÊS E MANSOS SOTEROPOLITANOS DEZ ANOS DEPOIS

A partir de 2005, quando começo a transportar mudas da árvore do Recife para Salvador, o Projeto *(Im)Plantando Morada dos Ancestrais em Salvador* (**anexo A**) é lançado na capital baiana no ano seguinte visando ao plantio das tais mudas em Terreiros de Candomblé da Região Metropolitana de Salvador e, apesar da delimitação geográfica sugerida pelo título da ação, na cidade de Andaraí. Na capital, além dos Terreiros e Mansos, foram contemplados logradouros públicos, incluindo os de interesse para os cultos de matrizes africanas: Parque de São Bartolomeu, Dique do Tororó, avenida Carybé (próximo à entrada do aeroporto internacional), o Parque do Itaigara, campus Ondina da UFBA, onde as mudas foram plantadas com o apoio da então Superintendência de Parques e Jardins (SPJ)¹⁴⁸. Até então, eu só havia encontrado baobás nos Largos do Campo Grande e de Nazaré, no centro de Salvador (**Apêndice E**), os quais, no entanto, não apresentam as mesmas características morfológicas dos exemplares que encontramos em outras capitais brasileiras (Recife, Maceió, Natal, Fortaleza e Rio de Janeiro).

A partir da iniciativa do CEAO/UFBA, especificamente de *Cláudia Regina Muniz Barreto*, o Projeto *(Im)Plantando Morada dos Ancestrais em Salvador* é fomentado no âmbito da SEMUR, secretaria municipal que tem sobrevivido às gestões municipais no organograma do Executivo soteropolitano¹⁴⁹. Forjado por atores de semelhante ideologia

¹⁴⁷ Embora se trate de um termo keto, utilizo “axé” – aqui e no título do subcapítulo 3.3 – em sentido amplo compreendendo as diversas nações mediante as quais o Candomblé se expressa na Bahia, embora o Projeto de disseminação de que trata este capítulo não tenha contemplado – e nem eu tenha identificado, durante o trabalho de campo, a incorporação ao longo dos últimos dez anos – muitas das nações elencadas por Santos (2008).

¹⁴⁸ Segundo a engenheira agrônoma Lucineide Teixeira (por e-mail, em 22/12/2015), vinculada à Secretaria Cidade Sustentável (SECIS), a SPJ foi extinta em 2008 mediante a relocação de servidores e atividades em duas superintendências: a Superintendência do Meio Ambiente (SMA), que passou a responder pelos parques, hortos e jardins botânicos; e a Superintendência de Conservação de Obras Públicas (SUCOP), que passou a se responsabilizar pela arborização e manutenção das áreas verdes. A recorrente (re)criação de órgãos governamentais, mediante a fusão ou extinção de outros, evidencia que as políticas para o meio ambiente se encontram fragilmente alicerçadas no âmbito do Executivo municipal soteropolitano – no cenário político atual brasileiro a insegurança se estende a outras áreas, a evidenciar que conquistas alicerçadas há décadas podem ruir mediante uma Mont Blanc ou uma simples Bic. De modo que, retornando a Salvador, ações propagadas na seara ambiental se limitam à retórica, refletindo bem mais as idiosincrasias de diferentes gestores, que privilegiam determinados espaços de lazer e convivência em detrimento de outros.

¹⁴⁹ O que não quer dizer eficiência e muito menos eficácia.

política, o Projeto contemplou espaços religiosos cujos membros, parece-me, estavam inseridos na esfera pública. Refiro-me não às lideranças que necessariamente estão no topo hierárquico das Casas de Candomblé, mas a pessoas que ali detêm cargos hierárquicos, as quais mais próximas do cotidiano político-cultural da cidade representam um elo entre o Candomblé e mundo lá fora, assegurando benefícios políticos e culturais aos Terreiros aos quais se encontram vinculadas ao sinal de qualquer projeto que possa beneficiar de algum modo esses espaços. É o que se depreende da fala de Cláudia Barreto – que aponta a iniciativa de alguns desses agentes – quando indagada sobre os critérios adotados para a escolha dos Terreiros que seriam contemplados com o plantio das mudas de baobá.

Há de se ressaltar que a tríade que se notabilizou como o núcleo da ketocracia no Brasil – o *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* (Terreiro da Casa Branca, **APÊNDICE G**), o *Ilê Iyá Omin Axé Iyamassê* (Terreiro do Gantois) e o *Ilê Axé Opô Afonjá* – não consta do referido elenco porque já havia sido contemplada um ano antes, em decorrência dos vínculos de amizade mantidos entre a idealizadora da ação e alguns membros dessas três Casas.

Face ao exposto, o aludido Projeto assume para o arboreto urbano da capital baiana e, em especial, para a flora cultivada pelo (no) Candomblé baiano, importante papel na disseminação do baobá, antes restrito, como já dito, às duas citadas praças soteropolitanas¹⁵⁰.

A acolhida do projeto pelo Candomblé baiano, que se fundamenta, na minha concepção, pela continuidade do mesmo – pois até os dias atuais nos requerem mudas – corrobora a afirmação de Trindade-Serra (2014, p. 270) que “o povo de santo tem-se empenhado em campanhas pela preservação ou replante de árvores que estima sagradas¹⁵¹”.

Durante o trabalho de campo, visando a demonstrar os espaços que a árvore vem assumindo nos últimos dez anos junto aos arboretos urbano e sagrado, busquei (re)visitar os baobás plantados sob o espectro do Projeto *(Im)Plantando Morada dos Ancestrais em*

¹⁵⁰ No entanto, em tempos atuais, não sei se a ação obteria a chancela do Executivo Municipal, uma vez que percebo nas instâncias governamentais uma tendência para privilegiar as espécies nativas em detrimento das exóticas, não oferecendo a estas qualquer plano de conservação. Assim, o Plano Diretor de Arborização Urbana de Salvador (PDAU) em elaboração, pretende tornar imunes, por decreto, espécimes vegetais espalhados pela capital baiana. Mas ao contrário do que ocorre no Recife desde 1988, a escolha recairá apenas nos espécimes nativos, segundo Lucineide Teixeira que integra a equipe técnica que está elaborando o PDAU (por e-mail, em 22/12/2015).

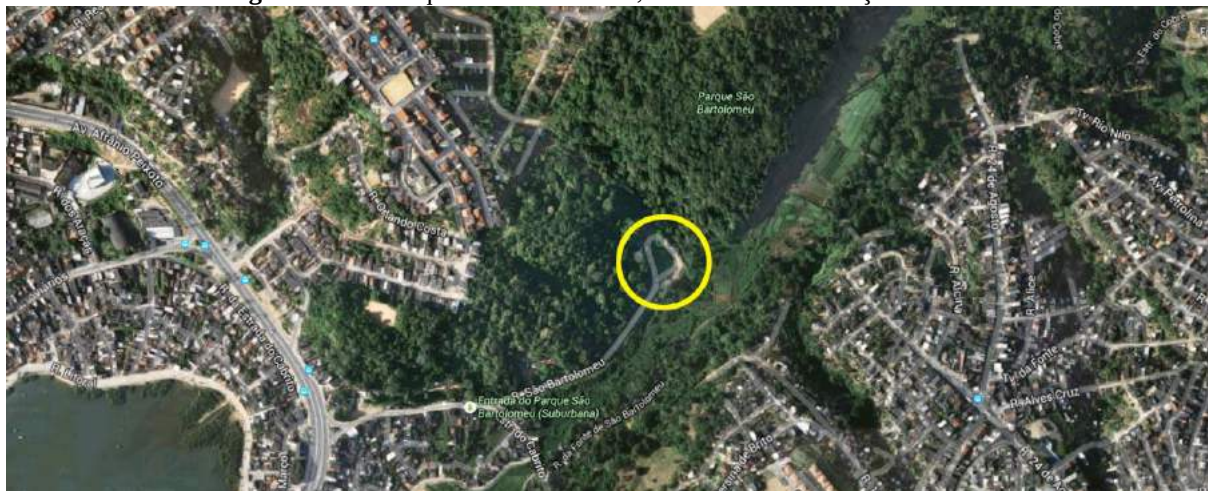
¹⁵¹ Embora me pareça que não haja imolação ritual de elementos arbóreos no âmbito do Candomblé, como assim se manifesta Trindade-Serra (2014, p. 270), que admite que o abate de árvores “seria considerado um ato sacrílego pelo egbé”. Isso porque, durante o meu trabalho de campo percebi que recorrem a podas radicais quando o desenvolvimento da espécie arbórea representa ameaça a parte da edificação. Assim constatei em relação a um *akoko*, de considerável altura e diâmetro – dentro das características morfológicas dessa espécie; atenção para não pensar diâmetro em termos de baobá! – ser podado praticamente à base. Aqui vale outra ressalva: o *akoko* é uma espécie arbórea que (re)brota e cresce rapidamente. Em outra ocasião, verifiquei que galhas de um *iroko* haviam sido podadas sem, no entanto, maiores prejuízos à copa da árvore, diferenciando-se das podas comumente imputadas às árvores das nossas ruas e avenidas.

Salvador. Portanto, não apenas nos locais ali elencados, durante a execução do mesmo; mas os plantados antes (nas três Casas mencionadas) e após (até o ano de 2015) (**APÊNDICE H**).

Nessa tarefa, constatei dois casos em que o baobá foi plantado em área sagrada por iniciativa das próprias lideranças: no *Ilê Axé Jilewa*, em Salvador (**Apêndice B**) e no *Ilê Alaxé D'Ogum*, em Maragogipe, ambos filiados ao *Ilê Axé Alabaxé* (**Apêndice C**), único caso em que constatamos a presença da árvore antes do aludido Projeto, como já afirmado. Também constatei um caso em que a árvore foi plantada em local público que não se encontra dentre os indicados pelo Projeto.

Se é fato que observei que em pelo menos uma Casa (o *Ilê Axé Ewa Olodumare*), a árvore fenecera em decorrência de diversos fatores por mim verificados (sombreamento, compactamento excessivo a prejudicar a areação do solo, irregularidade de regas), o maior índice de desaparecimento ou dificuldade de crescimento dos baobás constatei nas áreas públicas onde foram plantados, inclusive naquelas que marcaram o lançamento da ação em 01 de fevereiro de 2006. Assim, às portas da entrada do aeroporto internacional de Salvador, num canteiro central ao fim da avenida Carybé, a muda ali plantada não sobreviveria às intervenções viárias que logo ali seriam implementadas visando a facilitar acesso àquele terminal aéreo. A plantada no Parque Joventino Silva (Parque da Cidade – Itaigara, como descrito no Projeto), “fechando o mês de novembro e no dia de Xangô e Iansã [quarta-feira], Orixás que simbolizam a vida” (SEMUR, 2006), encontrara a morte precocemente. Pois se viva estava seis anos após o plantio, como constatei, ali não mais estava em 2015, vitimada pelas obras de qualificação que se encontravam em curso naquele parque metropolitano (**APÊNDICE I**). Em relação ao Parque São Bartolomeu (**figura 57**), fotos que mantenho arquivadas evidenciam que a primeira muda fora ali plantada em 01/02/2006, como informado no projeto; o plantio de uma segunda, em ritual conduzido pelo *Ojé ossi Sático* do *Ilê Omô Agboulá*, ocorrera em 01/07/2007. Uma dessas, ou ambas, fenecera no inverno seguinte ao plantio devido às águas que inundaram a Praça da Oxum, como informado por Cláudia Barreto, que afirma haver participado, posteriormente, da cerimônia para o plantio de uma terceira muda em área do fragmento da mata atlântica ali ainda preservado.

Figura 57 - O Parque São Bartolomeu, destacando-se a Praça de Oxum.



Fonte: Google. Acesso em: 18 jan.2016.

No entanto, a ida àquele Parque, ora revitalizado¹⁵², fez-me encontrar um baobá na área onde havia sido plantado originariamente (**figuras 58 e 59**), na provável área em que no passado Oxumarê era “festejado ruidosamente a 24 de agosto, numa fonte das vizinhanças de Pirajá”, como afirmado por Carneiro (1948, p. 44) ao registrar a associação desse vodum-orixá a São Bartolomeu.

Figura 58 - Baobá cercado na Praça da Oxum, vendo-se ao fundo a cascata. 18/01/2016, 15h10.



Autor: Fernando Batista

¹⁵² Sobre a revitalização do Parque Metropolitano São Bartolomeu, concluída em 2014, lê notícia em: <<http://www.tribunadabahia.com.br/2015/03/25/parque-sao-bartolomeu-recebe-nova-estrutura-atrai-mais-visitantes>>. Acesso em: 1 jan. 2016.

Figura 59 - Escultura de Bel Borba trazendo as insígnias de diversos Orixas. Praça da Oxum, 18/01/2016.



Autor: Fernando Batista

Na memória coletiva do povo de axé, o Parque São Bartolomeu ainda persiste como espaço sagrado coletivo como constatei quando indaguei sujeitos do Candomblé sobre quais espaços entendiam como sagrado/importante para o Candomblé fora dos Terreiros. Em decorrência da violência urbana, há algum tempo São Bartolomeu deixou de ser palco dos festejos ruidosos em homenagem a Oxumarê aos quais se refere Carneiro (1948), embora o povo de santo das redondezas ainda recorra ao Parque para obter folhas, como presenciei no dia em que lá estive quando vi membros do *Ilê Axé Kalé Bokun* (um deles filho biológico da atual liderança do *Ilê Axé Ewa Olodumare*) realizando essa tarefa. No entanto, aquele espaço parece se constituir num bom exemplo da memória coletiva compartilhada pelo povo do axé e constituída pelos “acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer”, mencionados por Pollak (1992, p. 201). Ao se inserir no plano desses acontecimentos “vividos por tabela”, o Parque é citado espontaneamente pelo Ogan Valmirzinho, da *Casa Branca*, mesmo este afirmando que jamais esteve lá, evidenciando a identificação com um passado comum, mesmo sem tê-lo vivido como observa Pollak (1992).

O São Bartolomeu revela, também, a cidade como uma grande extensão dos Terreiros de Candomblé mediante a coletivização de espaços de naturezas diversas: fitolátricos, litolátricos, aquáticos e até católicos, não obstante a degradação imposta aos espaços públicos. Geralmente atribuída ao crescimento populacional, parece-me que a degradação dos espaços

naturais, por poluição ou desmatamento, mais deveria ser atribuída a uma omissão do poder público, que não prioriza ações visando a amenizar os impactos ambientais decorrentes da densidade populacional. Em consequência, a cidade que canta “todo mundo é d’Oxum” e que “irradia a magia presente na água doce, presente n’água salgada¹⁵³” alcançou o século XXI presenciando a poluição compartilhada por fontes, rios, córregos e o grande dique, mérito que não é exclusivo da capital baiana se a compararmos com a capital pernambucana. Numa cidade em que o mato está cada vez mais raro e distante; e em que os espaços à margem das praias estão cada vez mais assediados imobiliária e comercialmente, ouvi, durante o meu trabalho de campo, lamentos – mais de pessoas de Candomblé – pela deterioração da Salvador de outrora. Por isso, me propus a mapear os Espaços Sagrados Coletivos soteropolitanos, ouvindo pessoas do Axé das Nações Keto, Angola e Ijexá (**APÊNDICE J**). Como se pode observar, foram-me citados alguns templos católicos, dos quais vale destacar a *Venerável Ordem Terceira do Rosário de Nossa Senhora às Portas do Carmo – Irmandade dos Homens Pretos*, mais conhecida como Igreja do Rosario dos Pretos, no meio da Ladeira do Pelô, no Pelourinho; o *Santuário de São Lázaro e São Roque*, ao fim da Estrada de São Lázaro (rua Prof. Aristides Novis), na Federação; e a *Igreja de Sant’Ana*, no Rio Vermelho. Esses templos ocupam lugar em calendários de tradicionais Candomblés soteropolitanos: Casa Branca, *Gantois* e *Bogum*, configurando o que Santos (2008, p. 31) qualifica como “paralelismo religioso”, conceito controverso uma vez que padece de falta de clareza.

Dos elementos fitolátricos, são destacadas as figueiras localizadas no pátio interno do IML baiano, por mim identificado como Iroko da Ebomi Cidália (**apêndice D**); e num canteiro central da Estrada que nos conduz ao Santuário de São Roque e São Lázaro, na Federação, ao lado da Faculdade Politécnica da UFBA.

¹⁵³ *É d’Oxum* (Gerônimo/Vevé Calazans), cuja versão mais aplaudida pela crítica musical e brasileira, embora menos conhecida, é a de Gal Costa, gravada no disco GAL (1992), sob a percussão de Mônica Millet, neta de Mãe Menininha do Gantois e filha de uma das filhas dessa, Cleusa Millet, à época Iyalorixá do Gantois, terreiro no qual a cantora baiana é ebomi. Para Carvalho (2006, p. 283), o registro de Gal Costa “exibe uma textura rítmica que reproduz o ritmo ijexá [o preferido da Orixá Oxum]”, enquanto o disco “inclui também duas interpolações diretas de cantos sagrados de Candomblé cantados em iorubá”. O autor refere-se à “Saudação aos povos africanos”, uma espécie de reza-canto em quatro versos concebida por Mãe Menininha do Gantois, entoada por um coral ao feminino tendo ao fundo a cantiga de domínio público do Candomblé *Ingena*, entoada por Gal. Para Carvalho (Ibidem, loc. cit), para quem a música iorubá é insignificativamente assimilada pela música popular comercial no Brasil, esse disco de Gal Costa, “juntamente com alguns trabalhos de Maria Betânia, é um dos raríssimos exemplos brasileiros que podem ser comparados às canções populares de Celia Cruz, dedicadas aos orixás”. Ouvir *É d’Oxum* em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Snwb0J6MVGU>>. *Saudação aos povos africanos* em: <<https://www.youtube.com/watch?v=5lXI1Eyufsg>>. Acesso em: 06 mar. 2016.

Da litolatria, parece-me que o caso mais expressivo dos tempos atuais é a Pedra de Xangô (**APÊNDICE K**), que assim como a Pedra de Ogum citada por Nina Rodrigues (2014), é uma rocha à margem da avenida Assis Valente, em Cajazeiras X, em proporções semelhantes àquela que o médico maranhense afirma ter conhecido em São Francisco do Conde. No entanto, em vias de tombamento pelo executivo municipal (ARAGÃO, 2016), aquele elemento fitolátrico é alvo não apenas de devoção por aqueles que compartilham o louvor à natureza, mas, também, das agressões procustianas que em Salvador têm vitimado, principalmente, o Candomblé, seus adeptos e seus elementos. Causaram indignação as manifestações de ódio religioso cometidas contra aquele elemento litolátrico em novembro de 2014¹⁵⁴, quando aguidais deixados com oferenda em torno da Pedra, amanhecera destruídos, a Pedra pichada com palavras e frases de cunho exorcista, além de terem sido lançadas pedras de sal grosso por todo o entorno. Desde então, envida-se esforços visando ao tombamento da grande Rocha dupla – como duplo é o oxê de Xangô –, onde se dá o ápice de uma caminhada anual promovida, há sete anos, nos meses de fevereiro pela Associação de Terreiros Pássaro das Águas, liderada por Mãe Iara de Oxum¹⁵⁵.

Após essas considerações acerca dos espaços sagrados coletivos soteropolitanos inspirados pelo Parque São Bartolomeu, volto a discorrer sobre o Projeto que intitula o presente capítulo. Após o plantio nas três já citadas áreas públicas da capital soteropolitana, deu-se continuidade à ação mediante a cerimônia de plantio, em 21/02/2006¹⁵⁶, no campus Ondina da UFBA, da qual eu participei e que levou muitos a inferirem se tratar do lançamento do Projeto, tantas foram as personalidades – acadêmicas, religiosas, políticas – que daquele evento participaram, além de assegurar ampla cobertura pela imprensa soteropolitana (**ANEXOS D e E**). Mas se àquela época, inferia-se que ao baobá estava assegurada toda a área à direita da entrada principal do campus Ondina, onde está sendo construída a Escola de Música da UFBA, cujas obras se encontram paralisadas, vê-se, hoje, que ao baobá sobrou muito pouco daquele espaço (**figura 60**).

¹⁵⁴ Ver notícia sobre vandalização sofrida pela Pedra de Xangô em novembro de 2014: “Pedra sagrada do candomblé na BA é pichada e oferendas são destruídas”. Portal G, 13 nov. 2014. Disponível em: <<http://g1.globo.com/bahia/noticia/2014/11/pedra-sagrada-do-candomble-na-ba-e-pichada-e-oferendas-sao-destruidas.html>>. Acesso em: 06 mar. 2016.

¹⁵⁵ Neste vídeo, Mãe Iara de Oxum fala sobre a importância da preservação do grande Otá de Xangô e convida para a IV Caminhada da Pedra de Xangô, em 2013: <<https://www.youtube.com/watch?v=Fabz62XirQ4>>. Acesso em: 06 mar. 2016.

¹⁵⁶ Embora no Projeto conste 06/01/2006, a partir desse plantio todos os subsequentes ocorreram em data diversa da originariamente prevista.

Figura 60 - Campus Ondina, UFBA¹⁵⁷**Autor:** Fernando Batista

Isto posto, da (re)visitação das mudas plantadas há dez anos, resultou o mapeamento que apresento no **apêndice H**, fruto de uma ideia concebida desde a época em que me submeti ao processo de seleção do Mestrado. Ideia que em mim perdurou, como se vê, não obstante a recomendação para se delimitar o alvo da pesquisa num único Terreiro. Isso porque me parecia crucial investigar o espaço que o baobá teria assegurado no arboreto sagrado desde o lançamento do Projeto em tela, de modo a não tornar inócuo meu interesse na realização do estudo.

É fato que do total de Terreiros cadastrados e mapeados em Salvador, 1.164¹⁵⁸ conforme SANTOS (2008) apenas cinco desses foram contemplados inicialmente pelo Projeto, o que representa 0,42% do total. Se considerarmos os Terreiros aos quais a árvore foi incorporada antes e durante a execução do Projeto, esse percentual passa para, ainda irrisório,

¹⁵⁷ A edificação inacabada (futura Escola de Música), à direita da entrada principal daquele *Campus*, não existia à época do plantio do baobá, que hoje se encontra por trás dos tapumes na área indicada pela seta vermelha. As folhagens que se vê são de uma das palmeiras ao longo do passeio público.

¹⁵⁸ Santos (2008) afirma que, por ocasião do mapeamento dos Terreiros soteropolitanos, foram identificados 1.410, dos quais 1.164 foram cadastrados por razões que não me pareceram explícitas.

0,68%. Dos espaços religiosos contemplados, embora a quase totalidade pertença às religiões de matrizes africanas, distribuídos entre Salvador, Camaçari, Lauro de Freitas e Andaraí, houve a doação para o Centro Espírita Cavaleiros da Luz – Cidade da Luz, em Salvador. Por iniciativa do diretor-presidente daquela Instituição, o médium José Medrado, um ritual de plantio do baobá foi ali realizado em 21/01/2007, conduzido pelo *ojé* Sático do *Ilê Omo Agbôulá*. O baobá foi plantado nos jardins da escola municipal Carlos Murion, mantida por aquela Instituição, no bairro de Pituaçu e, dentre todos os demais plantados, é o que apresenta um significativo desenvolvimento morfológico, apresentando aproximadamente 3m de altura e já em processo de floração. Se considerarmos as nações às quais se vinculam os espaços religiosos de matriz africana contemplados, observarmos que a Angola e o Keto tiveram contempladas quatro Casas, cada nação. A nação Ijexá e o Jarê da Chapada Diamantina (**APÊNDICE L**) tiveram contemplados uma Casa, cada. Limitando-me ao elenco apresentado pelo Projeto, do total de cinco Terreiros contemplados em Salvador, a árvore sobrevive em quatro deles. A única exceção é o *Unzo Kua Mutalombô ye Mameto Kaiongo Toma Kwia*, em Cajazeiras XI. Do total geral, a árvore sobrevive em dez dos doze Terreiros contemplados. As exceções são além do localizado em Cajazeiras XI, o *Ilê Axé Ewa Olodumare*, em Areia Branca, bairro de Lauro de Freitas, mas que o destaque em homenagem à Iyalorixá Valdete Maria Ferreira de Brito, com a qual eu mantinha uma relação cordial (**APÊNDICE M**).

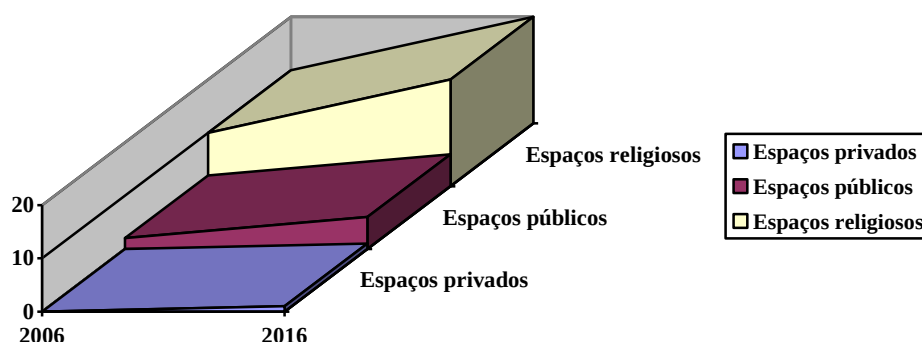
O Projeto faz menção a uma doação ao *Ilê Axé Alabaxé*, em Maragogipe, Terreiro do único registro da presença do baobá antes do aludido Projeto. No entanto, o destino da muda doada ao Babalorixá Edinho, já falecido, nos é desconhecido. O mesmo ocorre com a muda doada à Secretaria Municipal de Reparação daquele município no recôncavo baiano.

O **apêndice H** faz alusão a espaços públicos onde o baobá foi plantado, mas feneceu. Em Salvador foram estes: avenida Carybé, na entrada do aeroporto de Salvador; e no Parque da Cidade. Não aludi à ONG Centromangue de Maragogipe, pois na data em que ali estive não havia tempo suficiente para auferir as coordenadas geográficas daquela ONG. O baobá foi plantado em seis espaços públicos – dentre os quais, o Dique do Tororó (**APÊNDICE N**), mas em três deles não sobreviveu, valendo ressaltar que nos casos do Parque da Cidade e da entrada do aeroporto (avenida Carybé) a não sobrevivência me parece não ocorrer espontaneamente, havendo indícios de que tenha sido provocada.

Dos Terreiros elencados e georreferenciados, só não estive no *Mansu Dandalungua Cocuazenza*, pois não logrei êxito em visitá-lo, uma vez que, contactado via *whatsapp*, o atual zelador do espaço manteve-se em silêncio. Assim, apenas pressuponho que o baobá por lá

ainda sobreviva. De uma lista que me foi fornecida por Cláudia Barreto, constando todas as doações realizadas até os dias atuais, também não logrei êxito visitar outros dois Terreiros durante a minha estada em Salvador. O *Ilê Axé Ojá Wurá* e o *Ilê Oxum Ijinú*, ambos em Lauro de Freitas. Só após ter deixado Salvador é que consigo contato com a liderança do primeiro, Pai Robertinho de Logunedé, que me informou que o baobá plantado em seu Terreiro em 2009 feneceu. No entanto, o babalorixá, sabendo do meu comparecimento ao evento para o lançamento do livro da Ekedy Sinha (BRANDÃO, 2015), solicitou-me uma nova muda, a qual lhe foi entregue naquela ocasião. No período pós-projeto, o baobá continuou a ser plantado não apenas em outros Terreiros de Candomblé, mas, também, em área pública e em espaços privados, sejam estes residenciais ou reservados ao exercício de crença de outras denominações, como é o caso do Centro holístico recanto dos gnomos, em Montegordo, litoral norte da Bahia. De modo que, o quadro que nós temos hoje referente à propagação da árvore na Bahia, nas cidades visitadas por mim durante o trabalho de campo é o seguinte (**gráfico 1**):

Gráfico 1 - Evolução da propagação do baobá em diferentes espaços no período 2006-2016



Fonte: Dados do autor

O **gráfico 1**, acima, não contemplou a existência do baobá nos seguintes espaços, embora se encontrem contemplados no **apêndice H**: **(1)** *Ilê Axé Alabaxé*; **(2)** *Ilê Axé Jilewa*; **(3)** *Ilê Alaxé d'Ogum*; **(4)** Fazenda Família Agbôulá; **(5)** Residência de Dona Eunice Souza. No primeiro caso porque o baobá ali se faz presente desde 1993, como já mencionado. No segundo e terceiro casos, embora a inserção ocorra no período contemplado pelo gráfico, a mesma ocorre sem qualquer ligação com o Projeto. Nos dois últimos casos, as mudas doadas ainda não haviam sido transplantadas, no momento da coleta dos dados.

Embora fosse minha intenção, o aludido apêndice também não faz menção ao baobá plantado no *Ilê Axé Opô Oxogum Ladê*, em São Cristóvão, Sergipe, liderado pelo “Tio” Régis

mentionado por Cida de Nantejuá em páginas mais adiante. O baobá que para ali foi levado pela família Nascimento Souza, tem como padrinho o *ojé Itunlá* do *Aşipá* e do *Agboulá*; e *Obá* do *Afonjá*, Fernando Nascimento; sendo plantado em 01/09/2007 com maciça participação da comunidade religiosa, como evidenciam os registros fotográficos arquivados por Cláudia Barreto.

Se eu partí ao campo com a intenção de (re)visitar esses baobás, como já reconheci, o campo surpreendeu-me com dois casos em especial. O primeiro por não constar em nenhuma catalogação prévia, evidenciando que a árvore no Candomblé encontrou outros meios de se propagar; o segundo caso embora tenha sido contemplado pelo Projeto acadêmico-municipal, revelou-se-me peculiar pela forma como baobá e comunidade têm se apropriado reciprocamente.

3.2 DAS MÃES ANCESTRAIS À FAMÍLIA DA PALHA: REFLEXÕES SOBRE O LUGAR DE *IGI OŞÈ* NO PANTEÃO YORUBANO

Não obstante o Projeto (*Im*)*Plantando Morada dos Ancestrais em Salvador* apresentar como justificativa para a sua implementação, o “culto pelas religiões de matrizes africanas”, o fato é que, até 2006, a árvore só se encontrava, como já dito, incorporada ao *locus* botânico do *Ilê Axé Alabaxé*, como identificado por Cláudia Barreto e John Rashford em 2005. O próprio título denuncia a fragilidade dessa justificativa, a qual, por isso, deveria se limitar à importância sócio-cultural que o baobá assume para muitas comunidades africanas, quase totalmente desconhecida pelo povo do Axé: “— Esse fruto se come?”, foi a indagação comum que ouvi de Gildália, Mãe Cici, *Obaràyí*, Dadá Jaques... quando mostrei a elas e a eles o fruto da árvore.

Assim, a presença da árvore no campo religioso se fazia mais visível nos livros que no “campo”, valendo destacar a obra de Reginaldo Prandi (2001) que ao discorrer sobre a mitologia dos Orixás, vincula o baobá a uma das moradas das chamadas *Iyá Mi Oxorongá* – as mães ancestrais yorubanas, as quais foram alvo de um estudo de Verger (1994). No entanto, na prática e “no campo”, essas entidades – às quais se referem apenas como *Iyás* e assim nos recomendam agir – se consubstanciam em jaqueiras (*Artocarpus heterophyllus*) (figura 61).

Figura 61 - Jaqueira (no canto direito), à esquerda da Casa de Yemanjá, no *Ilê Axé Opô Afonjá*, onde, conforme Cida de *Nanã Nantejuá*, são cultuadas as *Iyás*¹⁵⁹



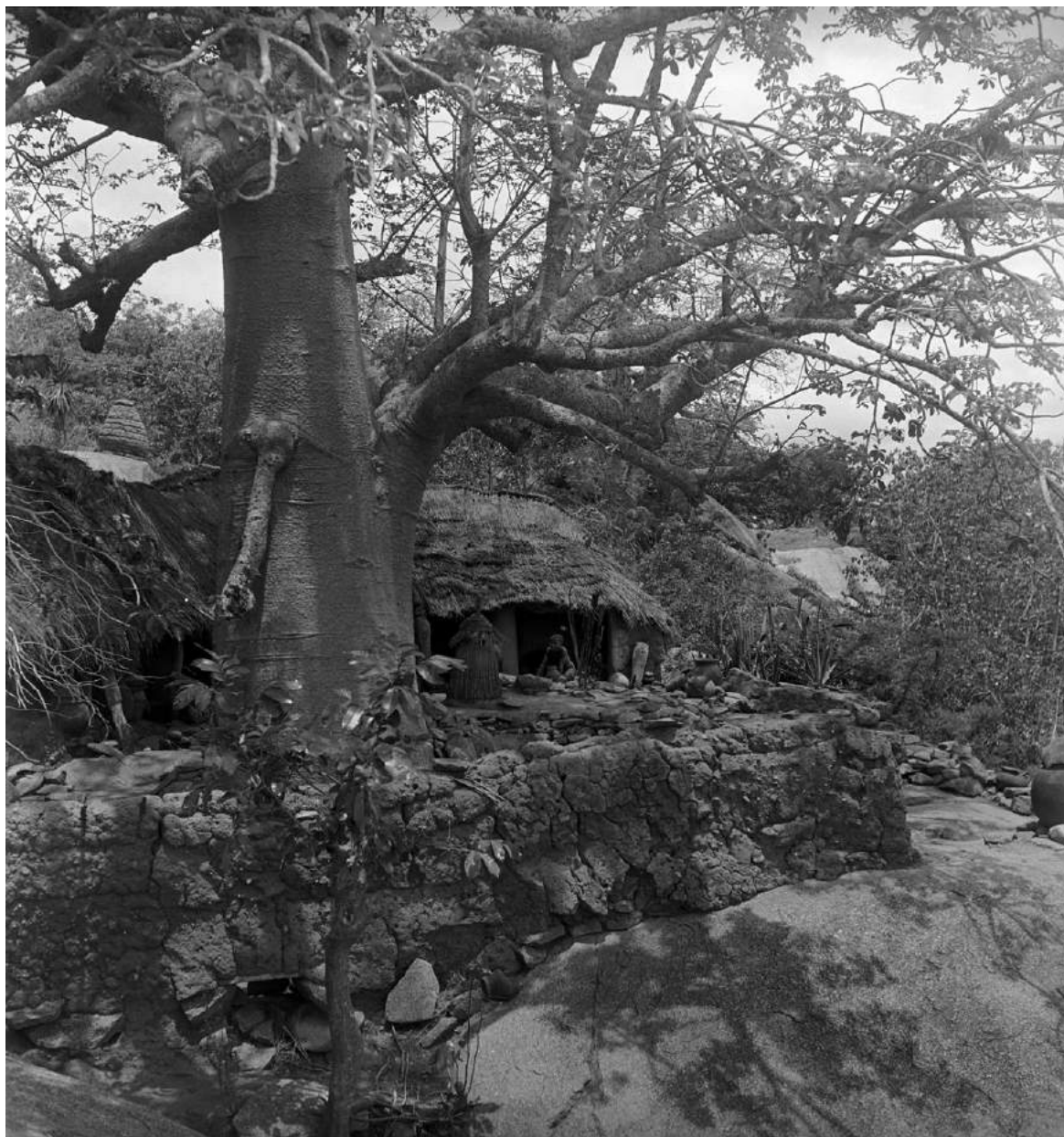
Autor: Fernando Batista.

Pierre Verger, no entanto, reforça o vínculo do baobá, uma das sete árvores pilares do mundo para a cultura yorubá, conforme Santos & Peixoto (2014, p. 71)¹⁶⁰, com as entidades ancestrais yorubanas quando nos apresenta foto da árvore (**figura 62**), vinculando-a ao Orixá Nanã, mais antiga divindade das águas (VERGER, 1997) enquanto Mãe Cici, uma das minhas consultoras e que lhes será apresentada mais adiante, legitima-a como “mãe de todos os seres humanos”, pois é a Nanã que a líder religiosa atribui o fornecimento da matéria-prima da qual viemos: o barro.

¹⁵⁹ Vê-se à esquerda um abiã do Terreiro que acabara de saudar a entrada da porta da Casa da Senhora das águas. Quarta, dia do amalá de Xangô, 27/01/2016, 11h42. Fotografada sob a permissão do Ogan Hernandes Souza e publicada sob a permissão de Cida de *Nanã Nantejuá*. Nesta ocasião percebi aos pés da árvore pedaços cortados cozidos do fruto que os soteropolitanos chamam “banana da terra”, mas os recifenses, “banana comprida” (*Musa x paradisíaca*).

¹⁶⁰ São elas: “Igi Ošé, Akóko, Ódàn, Orógbó, Apáòka, Ekikà, Írókò” (SANTOS & PEIXOTO, 2014, p. 71).

Figura 62 - Dassa-Zoumé, Benin (anos 1950)



Pierre Verger©Fundação Pierre Verger (4896)

Como já mencionado, o único baobá identificado num Terreiro de Candomblé baiano – o *Ilê Axé Alabaxé*, um dos alvos iniciais da minha pesquisa, é assentamento para a mesma divindade apontada por Verger e dois dos míticos filhos inseparáveis da mesma (**figura 63**).

Figura 63 - Baobá do Ilê Axé Alabaxé em 10/01/2016, 14h29¹⁶¹.



Autor: Fernando Batista

¹⁶¹ Plantado na manhã da quinta-feira, 24/06/1993, mediante cerimônia registrada em ata que me foi disponibilizada. Aos pés da árvore, vê-se os elementos que a associam a três dos membros da família da palha: Nanã, Oxumarê e Omulu. Fotografado sob a permissão de Pai Robinho e do Axogum Mingo (*in memoriam*).

Em outra foto emblemática, Verger (1997, p. 220) retrata um sacerdote de Nanã, assim identificado pelo etnógrafo francês, às raízes de um espécime adansônico inigualável (**figura 64**).

Figura 64 - Doumé, Bénin (anos 1950)



Foto: Pierre Verger©Fundação Pierre Verger (5005)

Portanto, parece-me haver uma associação espontânea desse Orixá com a árvore em terras em que se cultuam os deuses yorubanos, por características comuns a ambos os seres, árvore e deidade; e um esforço para que aqui se proceda igualmente. Além de características práticas – acolhe, alimenta, cura e abriga, como já visto –, as quais associadas a peculiar longevidade, reforçam o papel avoengo (mais vó que mãe) do baobá, essa associação parece

encontrar respaldo no fato de que, tal como o baobá se encontra no topo da ancestralidade botânica; a família mítica – na Bahia referenciada como “família da palha” – liderada por Nanã se encontra no topo da ancestralidade yorubana. “Um desses vou colocar nos pés de Nanã”, foi o que me falou Dadá Jaques quando lhe presenteei com dois frutos da árvore.

Não à toa, um dos filhos míticos de Nanã, com cujo culto o seu próprio se confunde, como notado por Verger (1997), é ainda hoje mencionado como “O Velho”. Refiro-me a Omulu, *O Filho do Senhor* (VERGER, 1997, p. 212), versão idosa de Obaluayê, *O Rei Dono da Terra* (VERGER, 1997, p. 212), que assume domínio sobre as epidemias que assolam o Ayê e, consequentemente sobre a vida e a morte cabendo-lhe devolver a sua Mãe mítica, na concepção de Mãe Cici, a matéria da qual nós humanos somos feitos. Esse domínio sobre a vida e a morte, Omulu deixa bem claro quando nos adverte da efemeridade dos nossos corpos físicos, dançando ao som do Opanijé, durante o banquete que lhe oferecem anualmente, o Olubagé, que Gromberg (2011, p. 170-184) identifica como o “grande ebó coletivo”, descrevendo-o densamente.

A vinculação da árvore com Nanã também foi mencionada, logo ao primeiro encontro, por Pai Famo (do *Ilê Axé Jilewa*), apontando-me, na primeira vez que fui àquele Terreiro, um baobá envolto por um ojá lilás róseo dedicado a Nanã, mas outro, com ojas estampados, dedicado a Oxumarê, outro filho mítico da mais antiga divindade das águas¹⁶², “criado” de Xangô (CARNEIRO, 1948; VERGER, 1997), mencionado espontaneamente por Mãe Cici e Obaràyí como Orixá dessa árvore (baobá).

3.3 ENTRE KOTAS E EBOMIS: *IGI OṢÈ* PELAS MULHERES DE AXÉ

Se nos últimos dez anos, o baobá vem sendo incorporado ao arboreto urbano da capital baiana e adjacências, durante o meu trabalho de campo, paralelamente às investigações no campo delimitado (o *Ilê Axé Opô Aganju*), preocupei-me em averiguar, também, como a árvore se propagou por entre as mentes do povo de santo, privilegiando a fala de sete mulheres de Axé. Portanto, foi o mito das mães ancestrais que me inspirou ir à busca de figuras femininas do Candomblé baiano – sete no total, porque sete foram as árvores escolhidas pelas Iyás como moradas – para que me expusessem suas relações com esses seres e, em especial, com o baobá. Também porque, não obstante a atuação de históricos nomes

¹⁶² A mítica família da palha é integrada, ainda, por *Ossaim*, presença esperada no banquete do rei-irmão (Olubagé); *Ewa* e *Iroko* (MARTINS & MARINHO, 2002; PRANDI, 2001).

masculinos (BARABÔ, 2009; BRANDÃO, 2015¹⁶³), indiscutível é o lugar do feminino no Candomblé soteropolitano, liderado, no plano físico, por elas em 63,7% dos Terreiros mapeados por Santos (2008, p. 23). Santos (2008, p. 31) também atribui a Elas o domínio no plano espiritual, o que me parece que não é bem assim¹⁶⁴.

Das sete mulheres almejadas para esta parte do meu trabalho, apenas três foram buscadas para além do meu círculo de conhecimento: *Valdina Oliveira Pinto*, mais conhecida como **Makota Valdina**; *Zaíldes Iracema de Melo*, mais conhecida como **Nadojhi Índia**; e *Glicéria Vasconcelos de Oxum*, conhecida como **Ekedy Glicéria de Iroko**. Estas senhoras estão presentes na publicação *Mulheres de Axé* (CORREIA, 2013), que nos traz um elenco – extenso, mas não exaustivo, é bom ressaltar – de importantes lideranças religiosas femininas da Bahia. O principal critério para a escolha das duas primeiras mencionadas foi a Nação que representam. Makota Valdina é o primeiro nome que me vem à mente como importante representante da Nação Angola, em Salvador, devido a uma histórica inserção política; enquanto Nadojhi Índia é uma das representantes da Nação Jeje na capital baiana e atual líder do *Bogum*. Quanto a Glicéria de Iroko, a mesma foi suspensa pelo Orixá da lendária Ebomi Cidália de Iroko, falecida em 20 de março de 2012, ambas vinculadas ao *Ilê Iyá Omim Axé Iyamassê* (Terreiro do Gantois), mas o que mais me chamou a atenção é o fato de que Dona Glicéria detém o título de “*Iyatinsá*, mãe das folhas, das árvores” (CORREIA, 2013, p. 272).

No entanto, embora tenha mantido contato com essas três Senhoras de Axé, não logrei êxito em concretizar o meu intento, que era obter uma fala formal, gravada, das mesmas, não obstante todas tenham se mostrado receptivas ao meu aceno. Reconheço que, tendo em vista a ausência de uma construção de convívio com essas Senhoras, ao contrário do que ocorre com as demais, os nossos encontros, se ocorressem, teriam de um lado um entrevistador e, de

¹⁶³ A exemplo dos ancestrais de *Obaràyí*, líder do *Ilê Axé Opô Aganju*: do avô Manoel Antônio Daniel de Paula (1797-1924), *ojé baxorum* do Terreiro *Tuntum*; do pai Pedro Daniel de Paula (1889-1949), *ojé Alapini* e, hoje, *Egum Babá Alateorun*; e dos tios Eduardo Daniel de Paula, *Alagbá babá Mariwô* e, hoje, *Egum Babá Obaerin*; e Olegário Daniel de Paula (1882-1971), *ojé ladê* e, hoje, *Egum Babá Obaladê*, conforme árvore genealógica apresentada por Barabô (2009, p. 62-63). O pai e tios de Obaràyí integram, assim, dentre outros, a lista de ancestrais nascidos no Brasil e hoje “cultuados como Egúngún em vários terreiros na Ilha e em Salvador” (SANT’ANNA, 2015, p. 140). Acerca, ainda, do lugar e papel masculino no Candomblé baiano, Brandão (2015, p. 148-149) nos apresenta uma lista de figuras masculinas apresentadas como “imprescindíveis” à história da *Casa Branca*, conhecida, como ressaltado pela própria autora, por conceder sempre a mulheres o seu mais alto posto hierárquico, o que, devo ressaltar, historicamente, desde a fundação, vem ocorrendo com o *Afonjá* e o *Gantois*. Mas ao contrário desses, na *Casa Branca* a iniciação é restrita às mulheres.

¹⁶⁴ O autor reconhece uma predominância feminina na liderança espiritual dos Terreiros soteropolitanos mapeados, considerando que em 81,9% dos terreiros em que há somente um regente principal, sendo esse o critério considerado para esta parte da pesquisa, os maiores índices percentuais couberam a Oxum (17,3%) e a Iansã (12%). Iemanjá figura em 9º lugar (3,2%), empatada com Omulu. *Data venia*, não há porque se falar em predominância feminina, uma vez que, mesmo detendo percentuais inferiores, os deuses detêm 47,4% do total e os Caboclos, 2%. Além disso, os deuses aparecem em maior quantitativo (8) que as deusas (3).

outro, uma entrevistada; e, como resultado, uma entrevista sem a profundidade que o plano da interlocução nos oferece.

Em relação à nação Angola, especificamente a Makota Valdina, como revelo mais adiante, o campo me ofereceu outra personagem, igualmente destacada na publicação de Correia (2013). No entanto, no primeiro encontro com Makota Valdina, quando fui me apresentar à mesma em 09/11/2015, encontrei-a sentada no batente da sua casa, no Engenho Velho da Federação, desenformando sabonetes de erva produzidos e comercializados pela mesma. Naquela ocasião, é que me foram passadas as informações que faço constar na **subseção 1.4.1** desta dissertação. Após uma reprimenda por eu haver mencionado a palavra “sacerdotisa” ao explicar-lhe as razões da escolha das minhas almeçadas – “sacerdotisa é coisa de católico, eu sou makota!”, enfatizou deixando-me sem palavras por segundos dos quais achei que não me livraria jamais – desculpei-me, mencionando logo em seguida os nomes de Cláudia Barreto e de Martha Rosa Queiroz, por saber que são velhas e estimadas conhecidas da Makota e, assim, “abrir-me os caminhos”. O que, de fato, contribuiu para apaziguar os ares. Tanto que Makota Valdina indagando-me quando retornaria pro Recife, disse-me que teríamos tempo, convidando-me a comparecer com Cláudia e a filha Beatriz a uma sessão de limpeza espiritual de fim de ano que ocorreu no sábado, dia 26 de dezembro de 2015, no Terreiro recém fundado pela mesma, na mesma rua em que reside, o *Nzo Onimboya*. Fomos e fomos muito bem recebidos e quando Barreto àquela Makota me apontou, a mesma mencionou: “[Ele é] Do Recife que é a cidade que mais tem baobás, não é?” Percebi que não era mais um mero estranho a bater-lhe à porta. No entanto, temi em tornar a procurá-la. Encontrava-me na fase que o campo para mim transfigurou-se numa espécie de Cérbero, levando-me a uma abominável letargia. Deixei Makota Valdina ali e a deixo neste parágrafo para retornar as justificativas que fundamentaram minhas escolhas para a construção desta parte dissertatória.

Mesmo pretendendo recorrer a representantes das Nações Angola e Jeje, a maioria das ouvidas já seria da Nação Keto, a revelar não a supremacia percentual (SANTOS, 2008) desta em relação àquelas, mas a evidenciar que o meu diálogo maior ocorre no espaço dos Orixás, não dos Inquices nem dos Voduns.

Isto posto, as minhas interlocutoras são aqui apresentadas pela ordem em que foram ouvidas. Ao meu pedido, todas se permitiram fotografar às raízes de árvores que consideram como significativas para si e para o culto que professam, embora todas foram unânimes em ressaltar a inexistência de qualquer hierarquização dentre os seres vegetais no âmbito do

Candomblé. Mas isso – permitir-se fotografar às raízes de determinada árvore –, também não se deu em conformidade com as minhas pretensões iniciais.

3.3.1 *Nancy de Souza e Silva*

Chamo-a “Mãe Cici”, pelo hábito que apreendi do livro sobre a vida e percurso religioso de *Obaràyí* (BARABÔ, 2009). No entanto, na Fundação Pierre Verger, onde vive e trabalha, sendo tão cotidiana àquele espaço como as árvores que por ali se enraízam, reverenciam-na como “Vovó Cici”. São netos concebidos pelo coração, já que Nancy de Souza e Silva não concebeu filhos biológicos, mas criou – pois a encontrou em sua porta à época em que morava no *Aganju* – Tatiana que gerou *Adjani*, uma bela garota hoje com 15 anos.

Carioca naturalizada baiana há 46 anos, quando nasceu para o Orixá pelas mãos de *Obaràyí*, Mãe Cici compartilha os seus dias entre os que a procuram pela manhã, como eu; e em interagir com crianças e adolescentes que participam das oficinas ali oferecidas diariamente, à tarde e à noite. Nos dias em que por lá circulei, observei que nenhuma dessas crianças e adolescentes chegam e deixam o *Ilé Pierre Verger – Àfin Afisirè Omode*¹⁶⁵, como foi batizada aquela área da Fundação Pierre Verger, sem pedir-lhe a bênção.

Correia (2013, p. 368) se refere à Mãe Cici como “Ebomi Cici de Oxalá”. Indagada por mim se de Oxaguian ou Oxalufã, duas variações de Oxalá bem conhecidas em Salvador, Mãe Cici logo me ensina que se trata de uma família de 150 membros, todos albinos, só uma mulher, a qual, inclusive, a Ebomi encontrou sendo cultuada em Cuba. Daí, portanto, preferir o termo que a vincule a essa família, não a um membro específico, embora posteriormente encontro-a mencionada em Barabô (2009, p. 256) como “Cici de Oxalufã”.

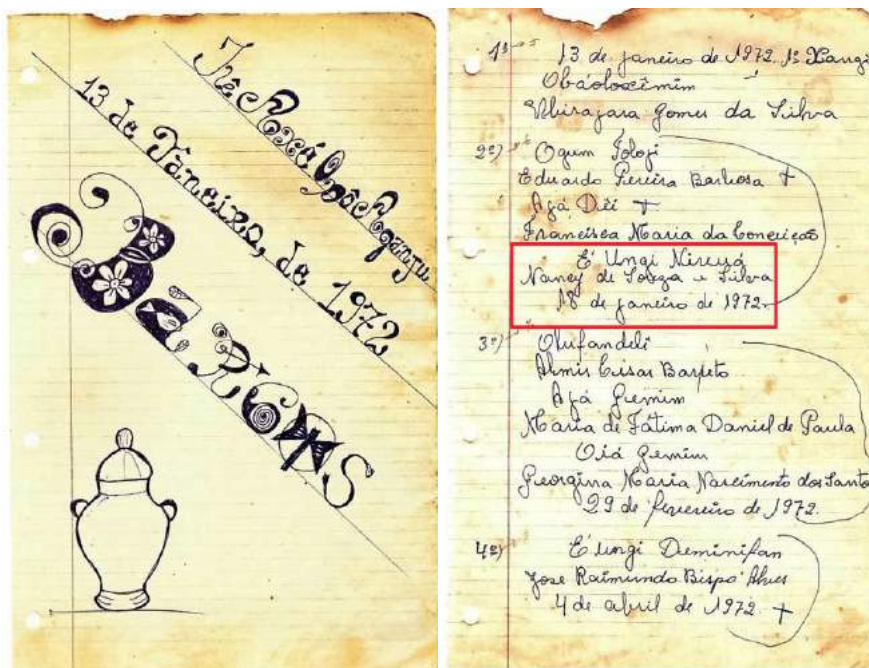
Sob as bênçãos de *Babá Alateorun* – o Egum do pai biológico do babalorixá Balbino¹⁶⁶ –, pois “no *Aganju* cada iaô tem que aprender a reverenciar primeiro os ancestrais mais antigos e só depois o seu orixá”, Nancy de Souza e Silva integrou o segundo barco do *Ilê Axé Opô Aganju*, cuja saída ocorreu em 18 de janeiro de 1972, cinco dias após a saída do

¹⁶⁵ Conforme Mãe Cici: *Casa de Pierre Verger: lugar onde se brinca e se aprende*. Área construída e localizada na encosta superior à antiga residência do etnógrafo francês, onde são realizadas as oficinas e cursos ali oferecidos à qual o público tem acesso pelo estacionamento da Fundação Pierre Verger.

¹⁶⁶ Nos Terreiros que cultuam os ancestrais masculinos, não raro, os cargos são ocupados em linha sucessória por membros de uma mesma família. Não à toa, os ancestrais agora divinizados foram membros familiares, cronologicamente próximos, consaguíneos ou religiosos. Daí Roger Bastide afirmar que “...os eguns não se manifestam no transe; ‘não descem, **aparecem**’... é a voz dos mortos que se faz ouvir na Ilha de Itaparica” (apud VIANNA, 2008, p. 235).

primeiro “barco¹⁶⁷” (BARABÔ, 2009, p. 257), como se pode verificar nas anotações que revelam os nomes e oruncós dos primeiros iniciados no Terreiro fundado em Lauro de Freitas (v. **figura 65**). Foi iniciada, no entanto, para Oxum, mas Oxalá tomou-lhe a cabeça logo depois da iniciação (BARABÔ, 2009, p. 157), o que, para mim, demonstra a complexidade dos vínculos que os sujeitos do Candomblé com os Orixás.

Figura 65 - Caderno de registro dos primeiros barcos do *Ilê Axé Opô Aganju*, destacando-se o nome e oruncó da minha interlocutora no segundo barco daquela Casa¹⁶⁸



Fonte: BARABÔ (2009, p. 258-259).

¹⁶⁷ “Grupo de iniciação formado pelos aspirantes de um terreiro”, afirma Lima (2003, p. 70), que reconhece, no entanto, que o sentido metafórico não deva ser ignorado.

¹⁶⁸ No entanto, estas não foram as primeiras pessoas iniciadas por Balbino Daniel de Paula, líder do *Aganju*. Seis anos após a sua iniciação – por Mãe Senhora, em 1959 – o então futuro fundador do Terreiro lauro-freitense, conduziu a feitura de seus dois primeiros filhos de santo: Edilson Laurindo Cerqueira (*Ogum Alá Corô Megê*) e Carlos Alberto Bonfim dos Santos (*Oiá Geghi*), cujo barco saiu em 9 de dezembro de 1965. Entre 1965 e 1970, foram quatro barcos e sete iniciações, sendo masculinas apenas as do primeiro barco. Essas iniciações ocorreram num espaço improvisado, arrumado às pressas, no bairro do Uruguai, em Salvador (BARABÔ, 2009, p. 134-139). Devo ressaltar a diferença entre iniciação e confirmação no Candomblé, no que se refere à transformação de um(a) iniciado(a) em babalorixá ou iyalorixá. Só a confirmação – declarada em cerimônia pública que marca a passagem do estágio de iaô para o de ebomi, mediante a entrega da “cuia da perpetuidade”, em geral, pela iyalorixá ou babalorixá que promoveu a iniciação –, é que assegura legitimidade para que o(a) iniciado(a) abra sua própria Casa. Para os(as) iniciados(as) para os demais Orixás, esse rito deve ocorrer sete anos após a iniciação. Excepcionalmente, para os(as) iniciados(as) para Xangô, após seis anos (BARABÔ, 2009, p. 149). Chama-se decá e Mãe Senhora, a mãe de santo de Balbino, de modo a assegurar o matriarcado no (e do) Candomblé ficou conhecida por conceder o decá apenas às filhas de santo (BARABÔ, 2009, p. 126). Com a morte da Iyalorixá em 1969, o decá de Balbino foi dado pela sucessora daquela no *Afonjá*, Mãe Ondina (BARABÔ, 2009, p. 153), legitimando-o, assim, a fundar o *Ilê Axé Opô Aganju*. A “cuia da perpetuidade” é uma cabaça em formato de um aguidar médio, dentro da qual são postos “vários elementos e símbolos, representando os fundamentos do candomblé, sem os quais uma nova casa, novos filhos não poderão renascer” (BARABÔ, 2009, p. 503).

Mãe Cici, cujo Orixá só “rodou” em dois Terreiros, fora do *Aganju* – sua roça natal –, no *Afonjá* e no *Gantois*, me parece um bom exemplo do que Bâ (1982, p. 187) identifica como tradicionalista, título reservado àqueles que o autor malinês identifica como os “grandes depositários da herança oral” nas sociedades africanas. Senhora de uma memória privilegiada, Mãe Cici nos oferece em banquete as histórias que envolvem deuses e homens no Candomblé baiano. E tal qual um caruru, nos apresenta uma lógica para os pratos (histórias) comuns àquele universo e que ali são servidos (se entrelaçam), como se pode constatar em livro lançado no final de 2015 pela Fundação Pierre Verger intitulado *Cozinhando História: receitas, histórias e mitos de pratos afro-brasileiros*, resultado de uma oficina oferecida pela Fundação, em que a ebomi Cici figura como uma das autoras¹⁶⁹ e que é assim apresentada pela fundação:

Na sua convivência de décadas com o candomblé encantou-se com os mitos dos orixás e as tantas história(s) que acompanham a cultura afro-brasileira que ela também ouvia de Pierre Verger, nos últimos anos da vida dele. A partir de sua chegada no Espaço Cultural, ela tornou-se contadora de história(s) para crianças (e pessoas de todas as idades) que se encantam com seu dom de interpretar histórias que falam de orixás, pessoas, plantas e bichos. A oficina Cozinhando História(s) foi a combinação perfeita para a junção da arte da palavra, da transmissão dos conhecimentos tradicionais e da experiência dos sabores.

Mãe Cici foge, assim, da superficialidade que geralmente caracteriza a mitologia que envolve os deuses yorubanos, pois ela infere uma coesão e lógica às histórias que aproximam e distanciam muitas dessas deidades. Revela-se um *Flateni* em terras baianas. Mas o domínio de Cici, como a própria a ela mesma, corriqueiramente, se refere, não se limita às histórias mitológicas, demonstra apreensão da geografia. Daí chamar a atenção para os diversos lugares e diferentes nações dos povos africanos que para o Recife e Salvador eram trazidos, como uma das justificativas de o baobá haver se disseminado mais em Pernambuco.

Mãe Cici esteve presente, há quase dez anos, ao plantio do baobá no *Ilê Axé Opô Aganju*, mas a árvore está em sua memória desde que a viu nos registros fotográficos (*figuras 62 e 64*) que Pierre Verger produziu na metade do século XX, no Dassa-Zoumé, atual Bénin. A ebomi, ex-cobradora de ônibus em Salvador, atuou como colaboradora de Verger – a quem, além de *Obaràyí*, também se refere como “Pai” – na catalogação de 11.000 fotos hoje pertencentes ao acervo da Fundação Pierre Verger.

¹⁶⁹ Ao lado da fotógrafa Josmara B. Fregonese e da especialista em culinária afro-brasileira Marlene Jesus da Costa. Além das receitas, das histórias e dos mitos inerentes a cada prato da culinária afro-brasileira, o livro traz fotos mostrando os pratos e o preparo dos mesmos, além de algumas fotos de Pierre Verger captadas desse universo.

Talvez pelo que viu naquelas fotos, é que Mãe Cici afirma: “Essa é uma árvore, como Iroko, que não se pode plantar em qualquer lugar”, pois “O baobá é uma árvore que precisa de espaço, onde ele encontra espaço, ele se desenvolve.” Mas a sacralidade da árvore é ressaltada quando a ebomi a associa à Família da Palha:

“[...] É uma árvore sagrada. Ela tá junto do templo de Nanã [na foto de Verger]. Então, meu pai [Obaràyí] me ensinou, essa árvore é de Oxumarê. Eu digo que ele me ensinou, pode ser de outro, mas ali é de Oxumarê. Então, como tal, ela está junto de Nanã.”

Verger (1997) observou que nos locais onde registrou aquelas imagens, os cultos de *Nanã* e *Omulu* se confundiam. Mas a mais antiga divindade das águas lidera uma família de deidades emblemáticas para os cultos afro-brasileiros, como se propaga em Salvador: além de *Omulu*, *Oxumarê*, *Ewa*, *Ossaim* e *Iroko*. Os dois últimos exigem assentamentos próprios em meio à Natureza. Na *Casa Branca*, *Oxumarê* também se encontra assentado em meio à Natureza, numa fonte que pode ser vista à direita do último lance de degraus que nos conduzem ao barracão. No entanto, no *Aganju*, roça de Cici, tal como se observa no *Afonjá*, de onde provém aquele, na Casa da Família da Palha coabitam *Nanã*, *Omulu*, *Oxumarê* e *Ewa*. Daí, a ebomi afirmar: “Então, como tal [sendo o baobá uma árvore vinculada a Oxumarê], ela [a árvore] está [em Dassa-Zoume] junto de Nanã.”

Além do espaço físico que lhe foi assegurado naquele Terreiro, a fala de Mãe Cici me revela que o baobá ali plantado já detém uma atenção ritual dispensada às árvores que ali aparecem sinalizadas pelos laços que lhes aplicam ao tronco e a alguns galhos com um tecido de morim branco, o conhecido *ojá*. No entanto, esse dado me é passado aos sussurros, após a recomendação de que é uma coisa para mim, que não posso “botar no livro”. Que eu devo ouvir e guardar para mim. Assim seja!

Antevendo uma proposta minha para esta parte da minha dissertação, Mãe Cici se propõe a me oferecer uma foto dela registrada ao lado de algumas das árvores que julga significativas para o Candomblé, elencando-me (e reelencando-me em vários dos nossos encontros) prioritariamente aquelas com as quais compartilha espaços rituais e cotidianos. Num primeiro momento, o baobá encabeça a lista. “Eu vou tirar uma foto nele. Vou pedir ao meu pai [Obaràyí] para tirar.”

No entanto, quatro são recorrentemente citadas pela ebomi. A primeira é aquela para a qual ela me chamou a atenção desde o nosso primeiro encontro, apontando-me para folhas da planta arbustiva num jarro a nossa frente: o *pèrègún* (*Dracaena fragrans*¹⁷⁰), ...

Figura 66 - As folhas lanceoladas e de um verde variegado de uma jovem *Dracena fragrans*, presenteada por Ekedy Sinha



Autor: Fernando Batista

...“porque o *pèrègún* (**figura 66**, ao lado) é a primeira planta que você bota [há vários espalhados pelo *Aganju* e uma grande touceira à frente da antiga residência de Verger, ali onde Cici vive]. Ele [o *pèrègún*] é o sentinela. Ele é Ogum que você bota. Você tem que plantar o *pèrègún*!” Evidencia-se que a vinculação com o Orixá determina o espaço onde a planta prioritariamente deverá ser plantada. No caso do *pèrègún* [o sentinela, Ogum], a entrada dos espaços.

Em seguida, a ebomi me cita o *Akòko* (*Newbouldia laevis*), “que é outro de Ogum, que é forte”. Os altos e não muito grossos caules – o que assegura uma quase onipresença nos jardins sagrados – de *Akòko* do *Aganju* são logo avistados assim que acessamos a árida rua Saketê, onde se localiza o Terreiro. Lembram, segundo Gunfaremim (2010) “um grande opó ixé”, ligando o *ayê* ao *orun*. Esse autor, embora corrobore Cici, associando a essa planta Ogum, mas também Ossaim, ressalta o título de *Alakòko*, “Senhora do *Akòko*”, atribuído a *Iyagbá Oyá*, a Senhora dos ventos e dos eguns, o que demonstra ligação dessa planta com a “ancestralidade e com o elemento ar”, o que é ratificado por Sant’Anna Sobrinho (2015). Gunfaremim (2010) ainda ressalta se tratar da folha da prosperidade. Daí Pai Famo¹⁷¹ (do *Ilê Axé Jilewa*, no subúrbio ferroviário de Salvador) associá-la a Xangô, afirmando que assim

¹⁷⁰ Trindade-Serra (2014, p. 148) identifica o *pèrègún* como *Cordyline terminalis* (L.) Kunth. No entanto, o espécime cientificamente assim classificado é o conhecido popularmente como “dracena vermelha”, planta ornamental que “quando jovem, apresenta uma folhagem de coloração carmesim-clara. Adulta, dependendo da variedade, pode adquirir tons de verde, bronze ou vermelho róseo” (sítio www.floresefolhagens.com.br). E mesmo a variedade que apresenta folhas verde, não obstante apresentarem formato lanceolado idêntico ao da *Dracaena fragrans*, não são tão espessas quanto às do *pèrègún*, originário de países africanos, enquanto que *Cordyline* provém de países da Oceania.

¹⁷¹ Em comunicação pessoal.

aprendeu com a sua mãe, a Iyalorixá Rosete Fernandes dos Santos (do *Ilê Alaxé D'Ogum*, em Maragogipe).

A figueira *Ódan* (*Ficus vogelii* (Miq.) Miq.¹⁷²), que no *Aganju* se encontra na parte posterior do Terreiro, entre as Casas dos Ancestrais, é outra planta do Axé citada pela ebomi Cici, que afirma que a muda da árvore foi trazida da África por Obaràyí. E, por último, a ebomi sempre recorre ao Idacô, o bambuzal, “morada de Oxalá e de Oyá”, encontrado na área frontal do *Aganju*, ao lado de *Iroko*; e, também, na frente da casa onde viveu e morreu o etnógrafo Pierre Verger, em Salvador.

No entanto, a foto só seria feita dali a muitos dias, quando eu já estava de malas prontas para retornar ao Recife e em local que não havíamos planejado, como revelo mais adiante. Mas parti convicto de que levei mais que uma fotografia daquela Senhora de Axé, *otum iyaquequerê*¹⁷³ do *Ilê Axé Opô Aganju*, a qual musicando subitamente alguns versos do cordel de Carvalho (2008) me fez lembrar *Flateni*, como a qualifiquei algumas linhas atrás, personagem africana que agora lhes revelo no trecho abaixo:

Figura 67 - Oxê de Xangô Aganju



Também, na cultura africana, existem mulheres contadoras de histórias que têm habilidade para cantar e recitar versos, são as griotes, chamadas djelimusso, na cultura mandingue. Hampâté Bâ (2003) fala da Flateni, antiga griote do rei Aguibou Tall, cujos cantos causavam fortes emoções nos ouvintes (MELO, 2009, p. 150).

Essa me parece ser uma descrição ideal da Senhora que jamais põe sobre si outra cor que não seja a de Oxalá e que também poderia ser reconhecida como habilidosa artesã, uma vez que como “conhecedora dos fundamentos da religião dos orixás, [...], ajudou a confeccionar o oxê [“machado”, insígnia de Xangô, **figura 67**, ao lado] de Xangô Aganju” (BARABÔ, 2009, p. 211), orixá patrono do Terreiro que escolhi para realizar o meu trabalho de campo.

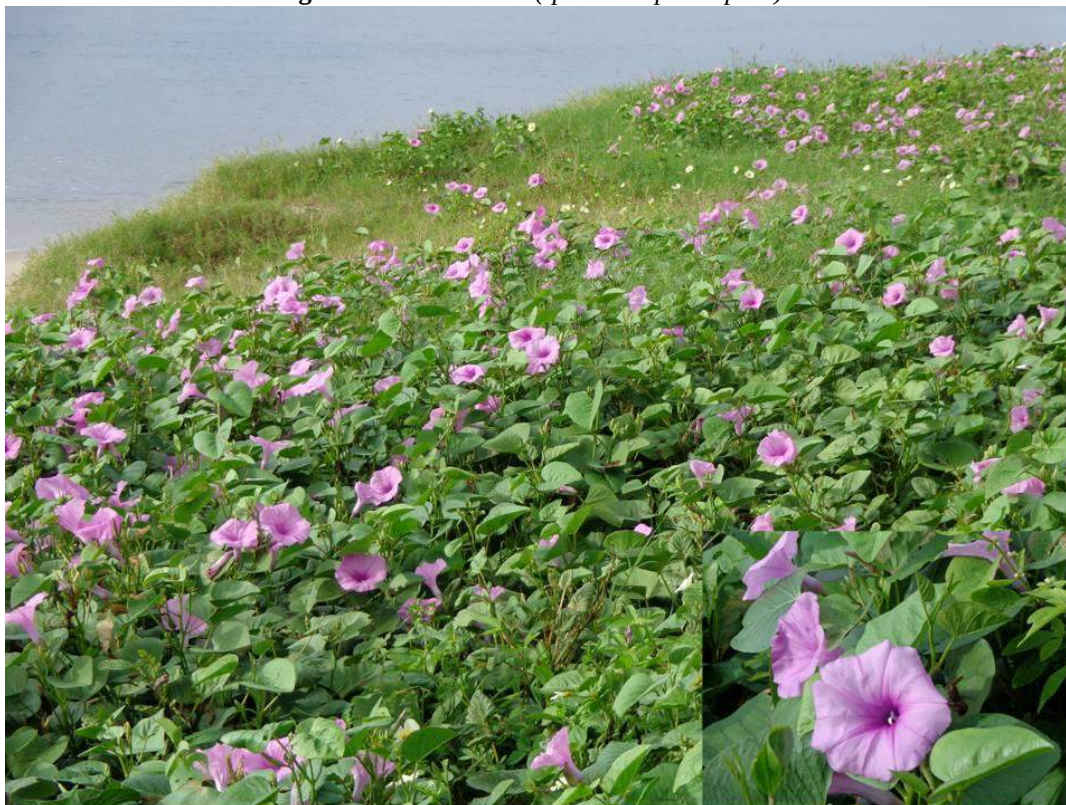
Foto: Barabô (2009, p. 126)

¹⁷² Gurstelle (2013) nos apresenta essa identificação científica para a árvore popularmente conhecida por *Adan* no Benin. Porém, parece-me se tratar da *Ficus clusiifolia* quando comparo as folhas da figueira existente no *Aganju* com as das figueiras assim identificadas por John Rashford (RASHFORD, 2013, p. 313, figura a; p. 320, figuras c e d).

¹⁷³ Primeira autoridade após a *Iyaquequerê*, cargo que no *Aganju* é reconhecido a Mãe Rosa de Oxum, irmã biológica de Obaràyí.

3.3.2 *Cida de Nanã Nantejuá*

Figura 68 - *Aboro aibá (Ipomoeae pes-caprae)*¹⁷⁴



Autor: Fernando Batista

Nascida e criada no *Ilê Axé Opô Afonjá*, Maria Aparecida Santos parece haver herdado a beleza e imponência da bisavó: a lendária Mãe Senhora, Oxum Miwa. Não à toa, em 2014, também encontrava a bisneta que costuma vender acarajé sob uma sumaúma no canteiro em frente à reitoria da UFBA, estampada em *outdoors* espalhados pela capital baiana em campanha protagonizada por Ivete Sangalo, denunciando a violência sexual contra crianças e adolescentes.

Cida me revela que foi a imagem da bisavó, falecida em 1967, dois anos antes do seu nascimento, que viu no meio do barracão do Afonjá convidando-a para dançar, evidenciando

¹⁷⁴ Segundo Voeks (2013), planta associada a Nanã. No entanto, Ekedý Sinha a vincula a Yemanjá. Comum em áreas litorâneas, as belas e abundantes flores lilás só abrem nas primeiras horas da manhã. Talvez daí a denominação inglesa *Beach morning glory* (VOEKS, 2013, p. 403). No Brasil, é popularmente conhecida como “pé de cabra”, apresentando significativo valor farmacológico como demonstra o estudo de Krogh (2001).

que a matriarca Maria Bibiana do Espírito Santo permanece bem viva na memória dos seus descendentes.

Foi a primeira manifestação d'*aquela que nasceu para ajudar, Nanã Nantejuá*, que Cida afirma haver nascido em 26 de julho, data em que foi recolhida para (re)nascido sob o aludido orunkó. “Dia de Nanã”, frisa a neta do ilustre filho biológico e único de Senhora, tão lendário quanto a mãe, Deoscóredes Maximiliano dos Santos, Mestre Didi, escritor, artista plástico¹⁷⁵ e Alapini, cargo máximo exclusivamente reconhecido a um homem no culto de Egungun e fundador da Sociedade Cultural e Religiosa *Ilê Aşipà*, em 1980, em Salvador.

Seria a primeira vez que Nídia de Yemanjá¹⁷⁶, Yadetá, a mãe biológica e uma das filhas de Didi¹⁷⁷, não iria à missa em louvor à matriarca da Sagrada Família para os católicos. Cida, assim, ouviu-a comentar¹⁷⁸. Mas não lamentar, pois percebo que os membros do Candomblé baiano que descendem de uma linhagem histórica dentro da religião, orgulham-se em ver os herdeiros dando continuidade ao legado religioso¹⁷⁹.

É na sala da casa da mãe biológica – na ocasião, a de Cida estava sendo pintada –, sob a imagem de Mãe Senhora iconizada por Pierre Verger, reproduzida em um quadro imenso na parede daquela sala, que a bisneta de Senhora, “filha de santo de Mãe Stella”, como a própria ressalta, se põe a revelar quais árvores e quais espaços as mesmas assumem no Terreiro fundado por Mãe Aninha, *Obá Biyi*, em 1909, o *Ilê Axé Opô Afonjá*.

Essa nossa conversa ocorreu na tarde do domingo, 22 de novembro de 2015, data estabelecida por Cida, às vésperas de ela seguir ao *Axipá*, onde, com outras pessoas do

¹⁷⁵ Sobre a obra de Mestre Didi, v.: <<http://murilocastro.com.br/2008-mestre-didi-da-ancestralidade-a-contemporaneidade/>>. Acesso em: 09 jan. 2016.

¹⁷⁶ Nídia Santos foi iniciada por *Obaráyì*, no *Ilê Axé Opô Aganju*. É mãe biológica de mais sete filhos, além da minha interlocutora: Cátia, Iraildes (que vivem com a mãe numa mesma casa no *Afonjá*), Nicéia (que vive no RJ), Iaracira, José Félix (atual *otun alagbá* do *Ilê Axipá*), Antônio Carlos e Luís Carlos.

¹⁷⁷ Embora os sítios que noticiaram o falecimento do Mestre Didi apontem a cantora lírica Inaicyra Falcão dos Santos como única filha biológica, o Alapini é pai biológico de mais duas filhas: Nídia (a mãe da minha interlocutora) e Iara.

¹⁷⁸ O que evidencia que não obstante a atual Iyalorixá do *Ilê Axé Opô Afonjá*, Mãe Stella de *Oxossi Kayodê*, liderar, no início dos anos 1980, um movimento que afastou, desde então, as imagens católicas de dentro daquele Terreiro e dissociou práticas rituais do Candomblé de templos católicos no âmbito do *Afonjá*, o sincretismo não se desfez nos agentes religiosos por decreto, com o simples ocultar daquelas imagens. Embora à época da iniciação da minha interlocutora as associações sincréticas devessem obter maior ênfase entre os agentes religiosos, com maior vantagem, digamos assim, para os Santos católicos, a menção ainda hoje e a oferta anual, no dia de Sant’Ana, de um munguzá, pela minha interlocutora, demonstram a perenidade do sincretismo em relação, especificamente, a algumas deidades. No entanto, parece-me que se um tempo atrás, não tão longínquo assim, os santos católicos venciam esses duelos sincréticos, hoje me parece que os Orixás asseguram vantagem. Minha interlocutora afirma: “Nasci no Dia de Nanã [26 de julho]”. Assim, parece-me que poucos são os que têm como imagem de Nanã uma deidade diferente da que se apresenta nos barracões. Mais do que nunca, “aqui, na Bahia, ..., é o catolicismo que recebe a influência do fetichismo” (NINA RODRIGUES, 2014, p. 125).

¹⁷⁹ Assim ocorre com José Félix dos Santos, irmão biológico de Cida Santos que assumiu a liderança do *Aşipá* após a morte do avô em 2012. V. depoimento em: <<http://blogdoacra.blogspot.com.br/2011/12/trajetoria-do-ile-axipa-ancoragem-dos.html>>. Acesso em: 02 jan. 2016.

Afonjá, permaneceria por uma semana na Sociedade fundada pelo avô por força de obrigações internas. Chego ao Afonjá e encontro Cida, o marido Fernando, a irmã Cátia¹⁸⁰, Obaterê e alguns outros membros daquela roça em momento de lazer, compartilhando feijoada, cerveja, churrasco, conversas e gargalhadas ao som do arrocha. Por isso, após algum tempo, Cida me conduz à sala da casa da mãe de modo a assegurar menos interferências sonoras a nossa conversa. De nada adiantou, pois da rua brotava o ensurdecido pagode baiano que figura como trilha sonora para a nossa conversa, não emudecendo a voz clara e límpida de Cida.

No *Afonjá* uma muda de baobá foi plantada por trás da Casa de Oxossí, que “tem todo um enredo com a ancestralidade”, afirma a minha interlocutora, mencionando, ainda, que “[o baobá] talvez seja uma árvore mais forte, mais energia, porque vem da parte das ancestrais, das Iyás, né?”, num esforço para informar qual o espaço que a *Adansonia digitata* ocuparia entre o *Iroko*, a *Apaocá* e o *Idacô*, às quais na atualidade se estendem, exclusivamente, as práticas rituais dispensadas aos Orixás cultuados ali.

Portanto, embora *Nanã Nantejuá* atribua sacralidade a todas as árvores daquele Ilê e recorde duas mangabeiras (*Hancornia speciosa*)¹⁸¹ que ali haviam e marcaram sua infância, são *Iroko*, *Apaocá* e *Idacô* que assumem uma indispensabilidade às práticas rituais, embora os critérios para associá-las aos Orixás não me pareçam claros. Pois se em um momento a minha interlocutora alude a uma associação por gênero: a ***Iroko*** se encontra associados os Orixás masculinos; a ***Apaoká*** (figura 69) – que “é uma árvore feminina, assim como deve ser ‘a o baobá’”, vinculam-se as Yabás; em outro afirma que à *Apaoká* se encontra associada a Família da Palha, a qual, como se sabe, possui dois membros masculinos: Omulu e Ossaim; a ***Idacô***, minha interlocutora vincula os “Orixás funfun, tudo branco, da Família de Oxalá”. Vale ressaltar que a associação dessas três árvores aos Orixás ali cultuados, faz-se mediante a prática para a qual Mãe Cici me recomendou silêncio.

¹⁸⁰ Assim como Cida, Cátia, de voz mais aguda que a irmã, é uma das condutoras dos cânticos entoados no culto de Babaegun no *Ilê Aşipá*, como presenciei no ritual ali realizado no dia 06 de janeiro de 2016.

¹⁸¹ Nativa do Brasil, mais especificamente do bioma caatinga, a *Hancornia speciosa* também é encontrada no cerrado e em áreas litorâneas do Nordeste brasileiro. No litoral nordestino poderia figurar como uma das espécies vegetais mais vitimizadas pelo histórico adensamento populacional que caracterizou essa área do território brasileiro e que, nos últimos anos, tem-se acelerado em virtude da especulação imobiliária e turística que vem, a olhos vistos, deformando e privatizando a orla nordestina. Para saber mais sobre a mangabeira, v.: <<http://livraria.editora.ufla.br/upload/boletim/tecnico/boletim-tecnico-67.pdf>>. Acesso em: 03 jan. 2016.

Figura 69 - Apaoká do *Ilê Axé Opô Afonjá*, em 27/01/2016, 12h03¹⁸²



Autor: Fernando Batista

Mas ao reforçar a sacralidade de todas as árvores, mesmo quando dissociadas de práticas rituais, *Nanã Nantejuá* deixa transparecer que do baobá sabe que a árvore é utilizada como abrigo, além de ser uma árvore muito antiga, ligada aos ancestrais e, especificamente, às Mães Ancestrais.

As árvores todas são sagradas. O baobá porque criou todas as raízes, né? Todos os seus velhos lá dentro. Foram criadas todas Iyás, fazendo ali todas as concentrações delas, as reuniões delas.

Trata-se de um dado que parece levá-la a associar o baobá à Casa da Família da Palha, onde se encontram assentados *Nanã*, *Omulu*, *Oxumarê* e *Ewa*, “a família vodun toda junta”, diz a minha interlocutora, corroborada pelo filho de *Omulu* e Ogan do mesmo Orixá no

¹⁸² Encontra-se num barranco por trás da Casa da Oxum, próxima ao baobá. Sob a permissão do Ogan Hernandes Souza e divulgada sob a de Cida de *Nanã Nantejuá*.

Afonjá e cunhado de Cida, Hernandes Souza¹⁸³. A essa Família, Cida também associa *Ossaim*, “ao qual pertence todas as árvores”, mas que é assentado fora de qualquer edificação.

Essa peculiaridade – uma Casa para vários Orixás, “como o baobá que cabem várias pessoas lá dentro, né?” – é própria da Família da Palha, pois os outros Orixás se encontram dispersos em Casas individuais nesses quilombos urbanos que são os vários Terreiros espalhados pela Região Metropolitana de Salvador.

Cida menciona o *Oxogum Ladê*, em São Cristóvão, Sergipe, liderado pelo “meu tio Régis”, para onde transportou um baobá e que lá foi plantado “atrás da Casa dos ancestrais” e “tá bem bonito”. Trata-se do *Ilê Axé Opô Oxogum Ladê*, na área rural de São Cristóvão, Sergipe, descendente do *Opô Afonjá*, fundado por Reginaldo Daniel Flores¹⁸⁴, Ogum Toripe, em 1999, e local do trabalho de campo de Gromberg (2011)¹⁸⁵.

É ali, no Terreiro localizado na antiga capital sergipana, que Cida distribui anualmente, em 26 de julho, “Dia de Nanã” – reafirma a minha interlocutora –, um munguzá que começou a ser distribuído no *Afonjá* quando ela tinha apenas cinco anos. Na ocasião era “produzido” por *Yadetá*, sua mãe biológica, que acatou a sugestão de *Oxum Tokê*, “Tia Mãezinha” e mãe biológica de *Ogum Toripe*, ao ver que a pele da menina Cida se enchia de erupções, “todo ano, no ‘mês de Nanã’ [julho]”¹⁸⁶ e lembrar que o avô da menina, Mestre Didi, já afirmava ser a neta, “filha” da mais antiga divindade das águas. Ofertado o munguzá, Cida recorda que dias depois, em agosto, sua pele já estava livre das erupções. O prato simboliza a junção do filho Omulu, cujo principal elemento ritual é o milho – mais precisamente o milho estourado, a pipoca, chamado *doburu* –, com a mãe, Nanã, simbolizada naquele prato pelo caldo grosso, a lembrar a lama das áreas pantanosas sobre as quais a Yabá exerce domínio.

¹⁸³ Em comunicação pessoal, via *whatsApp*.

¹⁸⁴ Descendente da família Daniel de Paula – a mesma de *Obaràyí* – Reginaldo Daniel Flores nasceu na Ilha de Itaparica em 1953 e foi iniciado por Mãe Stella. No *Afonjá* foi criado por Nídia Santos, *Yadetá*, após o falecimento de Tia Mãezinha, como Cida se refere, também, a Clarice Daniel de Castro, *Oxum Tokê*, mãe biológica de Reginaldo. “Ele chama mãe de mãe não é só porque mãe é de *Yemanjá*, não! É porque mãe ajudou a criar ele”, afirma Cida em relação a esse “irmão mais velho”, o qual, no entanto, é por ela tratado como “meu tio Régis”.

¹⁸⁵ Como lembra este autor (GROMBERG, 2011, p. 108), o calendário religioso do *Oxogum Ladê* só é definido após definidos os do *Afonjá* e do *Aşipá*, de modo a evitar coincidência de datas, assegurando, consequentemente, a presença de membros imprescindíveis – parece-me – à realização dos cultos nas três Casas: além de Cida, do marido Fernando Souza, um dos doze mobás de Xangô do *Afonjá* e um dos ojés no *Aşipá*; *Yadetá*; *Obaterê*.

¹⁸⁶ Embora seja o filho mítico de *Nanã*, *Obaluayê*, o Rei Dono da Terra; ou *Omulu*, o Filho do Senhor (VERGER, 1997, p. 212), que é considerado “o patrono de todas as doenças de pele, estando associado, principalmente, a doenças eruptivas que causam feridas” (GROMBERG, op. cit., p. 175). Daí a pipoca assumir uma simbologia especial no culto do “Velho”, pois pela semelhança com feridas, o milho estourado assume “uma dupla polaridade, não só de figura representativa da própria doença, mais (sic) também daquela que possui poderes de cura” (Ibid.).

As narrativas produzidas em torno das erupções cutâneas que acometiam a menina Cida se mostram, assim, repletas de significados que refletem os contextos sociais vivenciados por aqueles agentes. Destaca-se, sobretudo, a natureza coletiva de tais narrativas, ao apresentar falas de diversos atores sociais envolvidos nas práticas cotidianas por eles compartilhadas, a sugerir conjunção de várias opiniões que se consolidam num só diagnóstico.

Práticas que evidenciam que nos contextos sociais em que aqueles agentes se encontram inseridos, as deidades asseguram lugar privilegiado, se mostrando mais imanentes que transcendentais. Nesse aspecto, os três elementos verificados por Bruno Latour – proximidade, atualidade e transformação – encontram-se presentes no discurso religioso, pois

assim como as sentenças amorosas devem transformar os ouvintes, tornando-os próximos e presentes, sob pena de serem nulas, os modos de ‘falar religião’ devem trazer o ouvinte e também o falante à mesma proximidade e ao mesmo sentido renovado de presença — sob pena de serem menos que insignificantes (LATOUR, 2004, p. 355).

No dia desse nosso encontro, Nanã Nantejuá se mostrou receptiva à ideia de eu fotografá-la novamente¹⁸⁷, dessa vez junto a uma árvore do *Ilê Axé Opô Afonjá* que lhe fosse significativa. “Aos pés de Iroko”, propôs lépida a minha interlocutora, apesar de recordar de duas mangabeiras (*Hancornia speciosa*) que ali existiam e “que fazia de gangorra” nos momentos de infância.

A oportunidade para o registro fotográfico da minha interlocutora só surgiu 2 meses e 5 dias depois, quando, sabendo do retorno de Cida após algumas semanas em Sergipe, vou ao *Afonjá* para o amalá “arreado” semanalmente, às quartas-feiras, ao Orixá Xangô. Trata-se de um momento já tradicional daquele Terreiro que faz com que ali muitos acudam, aos quais, também, é servido um pouco do prato votivo do Orixá patrono do *Afonjá*, caso afirmativa seja a resposta à pergunta: “Já salvou Xangô?”

No entanto, naquele dia, 27 de janeiro de 2016, encontro Nanã Nantejuá em sua cozinha, sem fôlego para fotografias, envolta que estava no preparo de abarás e massa de acarajé, para retornar, na tarde daquele dia, ao ponto da “baiana”, como a própria a si mesma se refere.

¹⁸⁷ Alguns anos atrás a fotografei, sem pretensões acadêmicas, acomodada sobre as raízes da gigantesca sumaúma existente à direita da entrada do *Ilê Axé Opô Afonjá*, trazida, segundo Martins & Marinho (2002), por Carybé de Cuba e por ele ali plantada. E agora faço uso dessa fotografia na **subseção 1.4.1 (figura 24)** desta dissertação.

E foi naquele ponto, sob a espessa copa da sumaúma ali existente, que a “baiana”, que trazia à mostra, enroscada ao pescoço, uma conta rajada em alusão a um dos integrantes da família da palha¹⁸⁸, ofereceu-me este sorriso:

Figura 70 - Cida de *Nanã Nantejuá* comercializando seus quitutes sob a sombra da Ceiba petandra no canteiro localizado no entroncamento das ruas Padre Feijó, João das Botas e Dr. Augusto Viana, próximo à reitoria da UFPE. Vale do Canela, 27/01/2016, 16h15.



Autor: Fernando Batista

¹⁸⁸ Conforme Martins & Marinho (2002, p. 57), os Orixás que compõem a família da palha “usam contas rajadas (ou riscadas), as preferidas dos Voduns: Omolu as usa marrons, riscadas de preto; Oxumarê, amarelas, rajadas de preto [como a que está sendo usado por Cida, acima], ou verdes, rajadas de amarelo; Euá, amarelas, rajadas de vermelho; Nanã, brancas, rajadas de azul.”

3.3.3 *Gildália Anjos Santos*

Figura 71 - Lundeumaze à entrada do assentamento de "Tempo", num pé de aroeira (*Schinus terebinthifolius*). Vila de Abrantes, Camaçari, BA, 07/01/2016, 14h56.



Autor: Fernando Batista

Gildália Anjos Santos foi iniciada há 15 anos para *Dandalungua* no *Manso Dandalungua Concuazenza*, no primeiro Terreiro de Candomblé que conheci em Salvador, à época, liderado pela *Nengwa kamukenge* Noélia Nascimento da Silva, *Talaké*. Localizado na Estrada Velha do Aeroporto, aquele *Nzo* possui a segunda maior área verde da capital baiana, atrás apenas de outra Casa de Nação Angola, o *Mansu Banduquenqué*, ou Sociedade Beneficente Santa Bárbara do Bate Folha, mais conhecido como Terreiro do Bate-Folha.

Hoje, Gildália, que conserva a *digina*¹⁸⁹ que lhe foi legada pela Nação Angola, *Lundeumaze*, encontra-se vinculada ao *Ilê Axé Jifam Okan Onilê*, de Nação Keto-Angola¹⁹⁰, em Barra de Jacuípe, onde já cumpriu suas obrigações de três e sete anos, confirmando a “linhagem de ancestralidade” liderada por “Oxum”, como afirma a minha interlocutora.

Uma das fundadoras da militância negra baiana, onde atuou com maior ênfase no período de 1979 a 2003, a agente penitenciária Gildália Anjos Santos fez parte do grupo de militantes que na Bahia, assim como em outras áreas do Brasil, buscou o fortalecimento de uma identidade que resgatasse a autoestima em especial das pessoas diacriticamente identificadas socialmente como negras, cujos traços diacríticos ainda são socialmente ojerizados, além do que são pessoas secularmente marginalizadas pela história oficial do (e no) nosso país. Fez parte daqueles(as) militantes que aos(às) filhos(as) gerados(as) atribuíram nomes tirados da menosprezada historiografia afro-brasileira. Assim, na Bahia, Gildália gerou *Luedji* – que compartilha com a mãe a mesma família de santo¹⁹¹, –, assim como em Pernambuco, outras militantes geraram *Aquataluxe*, *Yorubá*, *Adulofé*, *Likutan*, *Akin*, *Mailonga*, *Iaisa*, *Delê*, só para citar alguns.

No sábado, 14/11/2015, data agendada por ela para conversar comigo em sua casa em Vila de Abrantes, encontro-a conectada a 107.5 Educadora FM – como no momento estou ao escrever este parágrafo – ao programa radiofônico *Evolução Hip Hop*¹⁹², transmitido às tardes

¹⁸⁹ Termo banto usado nos Candomblés de Nação Angola que corresponde a *orunkó* usado nos Candomblés de Nação Keto para designar o nome religioso dos iniciados que é publicizado no chamado “dia do nome” e que marca o (re)nascimento do sujeito religioso no Candomblé.

¹⁹⁰ Parece-me que o Keto, paladino da pureza nagô, rendeu-se de vez ao culto ao caboclo e a outras entidades bantas, antes visto como um sinal de degeneração dos cultos afro-brasileiro na Bahia, como se infere da leitura de Carneiro (1981) e assim ressalta, em comunicação pessoal, o Tata de Inquice Laércio Messias do Sacramento. Embora, salvo raras exceções, não permita culto aos bantos em seus domínios. Assim, o *Ilê Axé Jifam Okan Onilê* foi construído em Barra de Jacuípe, município de Camaçari, unicamente para o culto das deidades yorubanas. Antes os Orixás eram cultuados juntamente com “Marujo” no mesmo local onde reside a líder espiritual daquele Terreiro, Elisa Maria Oliveira Lordelo, em Mussurunga. Agora, o espaço em Mussurunga, é exclusivo do Marujo, enquanto que em Bom Jesus dos Pobres, interior baiano, o espaço é exclusivo do Caboclo Tupinambá. Outro dado que aqui me parece evidenciado é que o sincretismo se antes punha de um lado o Catolicismo e de outro os crentes de outras denominações, sobretudo as de matrizes africanas; hoje o processo sincrético ocorre perceptivelmente no âmbito dessas diversas matrizes, embora na primeira metade do século XX Carneiro (1981, p. 43) já observasse esse “sincretismo interno” entre voduns e orixás, afirmando que estes já haviam devorado sincreticamente àqueles, dos quais “nem mesmo o nome se lhes conhece mais”. O trabalho de Parés (2006) demonstra o contrário, embora esse autor admita que em meados do século XIX a liturgia jeje já havia incorporado o culto às yabás nagôs Oiá e Oxum, bem como o desaparecimento de divindades jejes – especificamente os chamados voduns do mar – à proporção que outras foram sendo agregadas ao panteão, pois “o princípio de agregação inerente aos cultos de múltiplas divindades é complementado por um princípio paralelo de seletividade ou exclusão que explicaria o progressivo esquecimento de certas divindades.” (PARÉS, 2006, p. 291). O calendário apresentando o ciclo de cerimônias do ano de 2016 do *Zoogodô Bogum Malê Rundô* que tenho ao alcance dos meus olhos enquanto escrevo estas linhas também contradiz a previsão de Edson Carneiro.

¹⁹¹ Cujo *oruncó*, embora a mim informado, não consta aqui porque Luedji assim solicita, justificando: “[...] mas não coloque porque não pedi autorização à Mãe Elisa”.

¹⁹² Ver: <www.educadora.ba.gov.br>. Acesso em: 02 jan. 2015.

de sábado, sob a direção de um dos mais atuantes e expressivos militantes negros soteropolitanos da atualidade, Dj Branco.

Não sou atualmente atuante. Mas você sendo negro e tendo essa formação [a de militante], você nunca a perde. Mesmo que eu não tivesse militado no Movimento, eu não poderia nunca largar ou negar essa questão, que é muito forte aqui na Bahia, até por conta da religião que eu faço parte, que eu comungo. Então, não tem como não está voltada pra questão racial, pra questão da preservação, a questão da luta, que é diária, pra questão do respeito ao Candomblé (GILDÁLIA ANJOS SANTOS).

No litoral norte da Bahia, às margens da Linha Verde, onde optou fixar residência distante da agitação do centro da capital baiana, vive numa casa onde se encontram assentados todo o panteão yorubano, embora seja presença frequente, quando não está em plantão profissional, às obrigações e às cerimônias realizadas no *Okan Onilê* e no *Ilê Axé Oman Ogum Lanan*, este em Cajazeiras XI, subúrbio de Salvador, liderado pelo babalorixá Adilson Reis dos Santos¹⁹³. “Foi exigência deles (os Orixás)”, assim como “estão exigindo substituir a laje que cobre a sala da residência por telha”, refere-se a minha interlocutora a esses membros familiares aos quais os sujeitos religiosos com os quais convivi durante o meu trabalho de campo, costumam atender-lhes as recomendações. Na sala já observo que a pilastra central já se encontra envolva num *ojá*. “Faltam apenas rum, rumpi, lé e os alabês! [para abrir o Terreiro]”, afirmo a uma senhora que parece querer retardar ao máximo a decisão dos Orixás, embora convencida já esteja.

É na área frontal a essa residência, onde todas as árvores já estão sob domínio de um Orixá, no final de uma tarde de sábado ensolarado, onde sugeri que conversássemos. Não obstante a presença de um vento – incomum aos verões baianos – que não cessava de espalhar por aquele gramado jambos e mangas e que melodiou ao fundo a fala da minha interlocutora, como constatei ao transcrever a gravação realizada.

Lundeuamaze afirma que antes do Projeto (*Im*)*Plantando Morada dos Ancestrais em Salvador* jamais ouvira falar sobre baobá e que desse projeto de disseminação da exótica africana sempre se recordava quando cruzava na Estrada do Coco¹⁹⁴, principal via de acesso a

¹⁹³ O *Ilê Axé Jifam Okan Onilê* e o *Ilê Axé Oman Ogum Lanan*, liderados por Elisa Maria Oliveira Lordelo e Adilson Reis dos Santos, respectivamente, constituem um caso peculiar – não sei se incomum na Bahia – de conjunção religiosa, em que os(as) “filhos(as)” de um também são “filhos(as)” do outro. Assim, Luedji Anjos Santos, filha biológica da minha interlocutora e filha de santo de Elisa Lordelo, à qual se refere como “minha mãe Elisa”; a Adilson Santos se refere como “Pai Adilson”. A conjunção religiosa se evidencia ainda pelo fato de que o calendário religioso de ambas as Casas é definido de modo a permitir a presença de uma liderança e seus respectivos “filhos(as)” em todas as cerimônias realizadas pela Casa do outro. Segundo a minha interlocutora, trata-se de uma estratégia que ambas as Casas encontraram para se fortalecer.

¹⁹⁴ BA 099. Tem início no município de Lauro de Freitas e fim na divisa da Bahia com Sergipe. Principal acesso às praias do litoral norte baiano, a chamada Costa dos Coqueiros.

sua residência, ao visualizar uma loja de móveis que trazia o mesmo nome da árvore, impresso em letras garrafais na fachada.

Foi dela, no entanto, a iniciativa de me solicitar uma muda da árvore para ser doada ao *Ilê Axé Jifam Okan Onilê*, o que ocorreu em abril de 2012, quando ali praticamente só havia o terreno. No entanto, como previam toda a estrutura edilícia que hoje ali se apresenta, a prudência os levou a plantar o baobá em Bom Jesus dos Pobres, no mês seguinte, durante a festa do Caboclo Tupinambá (**APÊNDICE O**)¹⁹⁵.

Entretanto, ao se manifestar sobre a importância do projeto, Gildália reafirma a importância das folhas e da preservação das espécies arbóreas para o Candomblé. Especificamente em relação ao baobá, destaca-lhe uma sacralidade assegurada pela origem africana da árvore, por fortalecer vínculos ancestrais.

Ela, que é uma árvore sagrada na África, traz, em qualquer lugar que a gente plantar ela, qualquer lugar que ela estiver; ela vai trazer toda essa energia ancestral, toda essa energia das folhas, que a gente tanto cultua e tanto necessita pra qualquer coisa... pra qualquer coisa que a gente faz dentro do Candomblé a gente precisa das folhas. Ela [as folhas] é uma das bases de tudo dentro do Axé.

Ao defender a importância do projeto em decorrência da crescente e cada vez mais violenta especulação imobiliária que acomete as cidades brasileiras, Gildália condiciona a sobrevivência do Candomblé à preservação do verde:

Então, o plantio do baobá eu acho de suma importância para a religião do Candomblé, pra preservação, pra [minimizar essa] questão até daquela coisa assim que a gente vê hoje [que é] essa destruição tão grande das árvores por conta dos empreendimentos imobiliários, pra dar espaço pra prédios. Então se faz necessário que se tenha um projeto, que se tenha pessoas que estejam engajadas nessa luta da preservação não só do baobá, mas das diversas outras plantas que nós precisamos e precisamos como ar que a gente respira.

À época desse nosso encontro, a minha interlocutora trazia bem viva à memória a recente mutilação de uma jaqueira (*Artocarpus heterophyllus*), que infiro se tratava de um espécime centenário, pois apresentava um porte que a impressionava e com a qual sempre se deparava a caminho do trabalho. Observava oferendas aos pés daquela árvore que foi sacrificada para, segundo Gildália, não impedir o acesso a galpões que na área foram

¹⁹⁵ As coordenadas do Terreiro do Caboclo Tupinambá em Bom Jesus dos Pobres, distrito de Saubara, recôncavo baiano – que não me foi possível visitar durante a minha estada em Salvador – bem como fotos do baobá ali plantado, foram-me enviadas por Cláudia Barreto, quando ali estive em 1/5/2016 para a festa do aludido Caboclo. Daí esse apêndice ser o último elaborado para esta dissertação.

construídos. Daí atribuir aos empreendimentos imobiliários “essa destruição tão grande das árvores”. Isso me foi escrito de próprio punho, em 39 linhas, uma semana antes de nos encontrarmos, numa folha que visualizei sobre a mesa de jantar assim que adentrei a casa de Gildália, pois trazia como título “Baobá”.

Assim, ao contrário de minhas interlocutoras anteriores, as quais apesar de atribuírem uma geral importância às árvores, reconhecem a três delas, ao menos, imprescindibilidade às práticas rituais, Gildália rechaça uma hierarquização:

[...] não existe uma mais do que a outra. Porque todas elas são usadas com uma importância, ligadas a um determinado orixá, a uma determinada obrigação, determinada função dentro do Candomblé. Então todas elas para mim é de suma importância, não existe uma mais importante que outra, ou melhor do que outra, todas elas para mim têm igual importância.

Nesse momento, minha interlocutora leva o olhar para as árvores que naquela área se enraizam, cada uma trajada com um ojú específico, nominando-as pelo nome popular e indicando os Orixás que nelas estão assentados.

[...] Então a gente não tem como hierarquizar... A graviola [*Annona muricata*] onde está assentado Oxumarê; o jambo [*Syzygium malaccense*] onde está assentado Oxóssi; a aroeira [*Schinus terebinthifolius*], onde está assentada a bandeira de Tempo com o atim dele; as bananeiras [*Musa* sp.], onde é essencial pra gente... também fazer [sem mencionar quais], as nossas coisas né? O dendezeiro [*Elaeis guineensis*] aí [próximo a mim, em tenra idade, ainda]. Tem as outras menores como a folha de costa [*Kalanchoe brasiliensis*], a folha de oxum [*Hydrocotyle bonariensis* Lam.] onde é servido o ipeté.

Apreendo, portanto, que “todas” ali são importantes, porque todas “ali” assumem ou assumirão (o dendezeiro) uma função ritual. Como a jaqueira com a qual se deparava a caminho do trabalho, em cujos pés “sempre depositavam oferendas”.

Assim, embora estejamos acomodados bem abaixo dele, abstrae-se do elenco citado um espécime de *Cocus nucifera*.

Vinda de uma época em que árvores frutíferas abundavam por entre os bairros da capital baiana, Gildália reconhece que falar sobre o baobá lhe fez aflorar lembranças de árvores que ainda se encontram de pé em seu mundo afetivo. Assim, a minha interlocutora principiava as 39 linhas do já citado manuscrito:

Figura 72 - Rememorações de Gildália Anjos Santos provocadas pelo baobá

14/11/2015

Baobá

Salir sobre o baobá, me remete a minha adolescência, lembrança de quando ia com minha Avó, buscar manga e facia nas rocas do Cabula indo quase perto a Mata Escura local que se tinha medo de chegar perto por causa do predileito que exercia no lugar. Toda essa região tinha muitos tipos de árvores frutíferas, principalmente as duas que me preferir a cionia.

3.3.4 *Kiazala*

Bandagira, Kiazala!

Kiazala é *Nengwa kamukenge*¹⁹⁶ do Manso Kimlembweta Lemba Furaman, mais conhecido como Terreiro de Jauá, no município de Camaçari. Poderia também descrevê-la como um presente que me foi dado pelo *campo*, embora o nosso encontro não tenha sido incidental. Isso porque um dia antes estive naquele Terreiro, quando o Tata de Inquice Laércio Messias do Sacramento me sugeriu ali retornar no dia seguinte para coletar a fala da *Nengwa kamukenge* – que transcorreria todo o dia no Terreiro – para esta seção da minha dissertação, sobre cujo formato com ele já havia comentado. Sugestão acatada, encontro *Kiazala*, portanto, na terceira vez que ali compareço, na tarde do sábado, 19 de dezembro de 2015, quando ali chego três horas após ter saído do centro da capital baiana.

De *Kiazala*, que vem ao nosso encontro, o que ouço primeiro é *Bandagira*, endereçado a certa distância ao Tata Laércio, que respondendo *Gira ê*, concede permissão para que ela se aproxime mais. O Candomblé se faz pleno de termos e posturas que evidenciam os papéis hierárquicos ali vigentes, que nada têm a ver, ao que me parece, com subalternidade, uma vez que ali os papéis não são estáticos, embora o topo hierárquico seja exclusivo da liderança religiosa. Portanto, tais termos e posturas têm mais a ver com uma prática que preza respeito não apenas aos hierarquicamente superiores, mas também aos mais velhos, iniciados ou não. Cotidianamente preservada, observei que essa prática é diária entre os membros das famílias de santo, como em várias Casas e ocasiões presenciei durante o meu trabalho de campo.

Portanto, agora sou eu que peço *Bandagira* a *Kiazala* para expressar em linhas o que retive do nosso Encontro, sobretudo a partir do momento em que ela afirma querer me sentir mais, sentando-se a minha frente. A minha intenção era para aquele ser apenas um encontro, sem gravação, mas de imediato *Kiazala* se prontificou a me revelar a sua relação e a relação daquele espaço com o baobá, autorizando-me a gravar a nossa conversa.

Aliás, “Baobá, não! O nome dela é Imbondeiro!”. Assim diz que determinou aos(às) discípulos(as) a *Nengwa Kamukenge* ao descrever a emoção quando do plantio da *Adansonia*

¹⁹⁶ Termo que é equivalente a *Iyaquequerê* na Nação Keto: “mãe pequena”, segunda pessoa da Casa depois da liderança maior. Ver conceito para *Iyaquequerê* apresentado por Barabô (2009, p. 568).

digitata naquele espaço, para a qual foi reservada uma área de 2.000m² (**figura 74 e APÊNDICE P**), assim informado pelo Tata Laércio. “Eu queria que chamasse imbondeiro, porque eu conheci aquela árvore como imbondeiro. [Além disso] Eu tava num Terreiro de Angola. [...] Ou você vai chamá-la pelo nome científico ou como imbondeiro.”

Figura 73 - *Kiazala* principiando os atos cerimoniais de plantio do imbondeiro sob o olhar do Tata Laércio (atrás, à direita, com filá). Terreiro de Jauá, 18/08/2006.



Foto: autor desconhecido, acervo pessoal do Tata Laércio.

Numa comunidade em que os Inquices não encontram correlatos em Orixás e nem se observa menção escrita, muito menos falada, a Santos católicos como ocorre em algumas Casas de Nação Angola¹⁹⁷, o fortalecimento identitário se dá pelo nome obtido na esfera religiosa, não na esfera civil eivada pelo secularismo. A esfera religiosa, no entanto, parece simbolizar a esfera civil primordial à qual todos(as) retornam por intermédio da religião. É como se tivéssemos uma reversão. Daí esse reencontro identitário ocorrer por meio do retorno

¹⁹⁷ Nesse sentido o *Manso Kilembeweta Lemba Furaman* se aproxima do *Ilê Axé Opô Afonjá*, de Nação Keto. No entanto, como pude verificar numa placa afixada em uma das paredes do barracão, há remissão aos Orixás nas origens terminológicas daquele Nzo, fundado em 1967 no Rio de Janeiro como “Casa de Oxalá”. De todo modo, o *Lemba Furaman* e seus líderes são bons exemplos daquele movimento observado por Trindade-Serra (2014, p. 37), em que os líderes do “rito angola (ou congo-angola)” se viram desafiados “pela vigorosa afirmação etnocêntrica das grandes casas do rito ketu, reforçada pela adesão de intelectuais fascinados pelo fastígio iorubano”. Assim, conclui o antropólogo, “trataram de responder a esse desafio de dois modos: primeiro, investindo na ligação afro-ameríndia e na afirmação de uma negritude brasileira; depois, já na última década do século passado, adotando uma estratégia revivalista, de ‘bantuização’.”

a nomes que creem originais, sendo extensivo aos demais seres que ali coabitam. Mesmo que essa “esfera civil primordial” que compartilham seja a África que não existe mais além mar, como observa Gey Espinheira e reconhece a minha interlocutora:

É uma questão de reafirmação da sua identidade, da sua identidade religiosa. E, no meu caso, da minha identidade étnica, que minha família, minha bisa dizia que a gente era [num tom mais incisivo] **do Congo**. Então isso chegou, ela tem mais ou menos um mês e meio que morreu. Um mês e meio que minha bisa morreu e ela sempre dizia isso, que a gente veio do Congo, que a gente veio do Congo, que a gente era Muchicongo, que a gente era Muchicongo. E eu só ouvi esse termo aqui no Terreiro na minha obrigação de três anos. Isso me trouxe realmente – suspira – eu tou em casa... a sensação de tá em casa. Porque eu acredito que a gente acaba tendo essa África, que é essa África mãe, que é diferente da África que existe, a gente tem uma África que só existe no nosso pensamento. Uma África que é um local que a gente acaba idealizando para um retorno, um retorno de liberdade, de igualdade, né... A gente sempre se remete a essa África dessa forma. E não da África como ela é.

Assim, quando me dirijo a minha interlocutora visando ratificar-lhe o prenome civil a mim mencionado, em um átimo, um dia antes pelo Tata Laércio, a mesma sequer me permite alcançar as últimas vogais daquele, sendo taxativa: *KIAZALA!*

Portanto, sequer mencionarei aqui o prenome e o sobrenome atribuídos a *Kiazala* pela sociedade secular que constam em Correia (2013, p. 404).

Teremos como trilha de fundo para a nossa conversa o permanente grasnado dos gansos sinaleiros que me parece tão intrínseco àquele espaço quanto os Inquices com os quais me deparei assentados de um lado e outro, assim que cruzei o portão do *Manso Kimlembweta Lemba Furaman*. Ao cruzarmos aquele portão um corredor arbóreo nos é descortinado, no qual a luz solar só ousa entrar em parte do dia, e que nos conduz à frente do barracão e dali a outras áreas do espaço, como a um pequeno salão à direita do barracão, entre este e a lagoa – às margens da qual, a propósito, se encontra assentada Gangazumba, inquice de Kiazala –, uma das relíquias do terreno mantidas pelo Tata Laércio ao qual só se revelou quando realizada a topografia do terreno adquirido no início dos anos 1990¹⁹⁸. É neste salão – uma grande sala de visitas, onde nos dias de cerimônias públicas, como presenciei no sábado, 9/01/2016, os presentes são convidados a se servirem do *ajeum* ofertado em regime *self-service*, que ocorre a minha conversa com *Kiazala*.

Ainda em relação ao corredor arbóreo que nos recepciona na chegada ali, sei que assim que atravesso aquele portão *Nzila* deve estar assentado ali próximo. Mas na primeira

¹⁹⁸ Embora numa placa afixada no barracão, na parede atrás de onde se dispõem os atabaques, registra a gratidão do fundador do Terreiro “aos doadores da terra Adacy Azevedo Espinola [e] Ivanir da Costa.

vez que me foi permitido adentrar aquele espaço, tendo em mim introjetada a ketocracia, estava pensando em Exu e, portanto, exclamei baixinho “*Agô! Laroîê, Exu!*” Em vez de pedir *Bandagira*.

Naquela passarela de Inquices, chama-me a atenção o assentamento que antecede todos os demais no meu olhar¹⁹⁹: *Nkossi*, do lado esquerdo dos que acessam o espaço. No assentamento, cercado nos quatro lados por um muro de alvenaria de, aproximadamente, 1,5m, como vários outros assentamentos ali, dois dendezeiros, em extremos opostos perpendiculares, parecem ter ali brotado espontaneamente.

Do lado oposto a *Nkossi*, *Tempo* aparece assentado numa figueira, assim identificada pelo Tata Laércio, a evidenciar que esse inquice não necessariamente se encontra atrelado à gameleira que geralmente recebe o assentamento de *Iroko* na Nação keto, pelas diferenças a mim explicitadas pelo Tata Laércio, como aventado pela professora Miriam Rabelo quando em palestra no PPGA/UFPE em agosto de 2015.

Parece-me que o encontro dessa filha concebida por *Gangazumba* com a cultura angola se fortalece durante o período em que atuou como diretora da Casa de Angola na Bahia. Naquele período foi visitar o Terreiro de Jauá, ao qual sua história passou a se atrelar desde então. Em outro momento da sua gestão, o Ministério da Cultura de Angola, propiciou-lhe visita àquele país da África ocidental.

O primeiro contato com a África também foi o primeiro contato dessa soteropolitana com o Imbondeiro. Ela rememora, pondo emoção na voz e no olhar:

Quando eu vi aquela árvore giganteesca, eu me senti tão pequeninha... Eu fiquei... Meu Deus! Quanto tempo esta criatura está aqui nessa Terra? Então, você chegar num continente que é um dos continentes mais antigos... Que é o que se vê na história... Que é o continente mais antigo do mundo e se deparar com uma árvore dessas... tem um significado simbólico muito grande. [...] você passa a pensar a vida e o momento de uma forma completamente diferente.

Assim como ocorreu com Mãe Cici, que menciona uma estrada passando por dentro de um baobá, *Kiazala* traz à memória uma imagem que me parece, impressionou-a igualmente. No caso da interlocutra das atuais linhas, no entanto, era de um trem passando por dentro do imbondeiro²⁰⁰. “Eu vi uma fotografia, [mas] não fui até esse imbondeiro”, afirma *Kiazala*.

¹⁹⁹ Na verdade, o de *Nzila* vem antes, mas rente ao muro, logo é passado, ficando às nossas costas.

²⁰⁰ Como em ambos os casos relatados não vi as imagens, não posso afirmar se era, de fato, uma espécie adansônica e, em caso afirmativo, se era real. Não raro imagens envolvendo a *Adansonia digitata* são forjadas ou produzidas pelo império da cultura do simulacro: a Disneylândia.

Mas o que parece ter-lhe impressionado mais é o processo de esculturação do meio natural de que fala Waldman (2012, p. 225), que tem a ver “como o espaço é vivenciado na África tradicional e à sua importância enquanto referência constitutiva da territorialidade e de seus dinamismos”, evidenciando que ali, historicamente, as ações antropogênicas se deram em parceria com os elementos naturais, o que para *Kiazala* “era uma visão de tecnologia e o natural, a floresta”, significando que

[...] o homem se adaptou, né? Mas manteve o imbondeiro ali. E hoje em dia a gente tá tanto precisando disso, que as pessoas tenham um cuidado maior com essa natureza, um respeito maior, porque a gente chegou e já encontrou. São anos e anos e anos.

E aí, a minha interlocutora, pediu para que a levassem até um imbondeiro. “Eu fui e tirei uma foto. Disseram esse imbondeiro é menino, mas já era uma coisa.... [ofereço-lhe a palavra monstruosa] monstruosa... [ela parece que achou a palavra apropriada]. Era um menino monstruoso”, conclui rindo.

No decorrer da nossa conversa, *Kiazala* revela que a Literatura foi quem primeiro a conduziu ao imbondeiro e cita especificamente, “como para a maioria das pessoas”, *O Pequeno Príncipe*. No entanto, declara que quando esteve em Angola sequer lembrara a famosa obra de Antoine de Saint-Exupéry²⁰¹. A associação, por ocasião do plantio no Terreiro, foi despertada pelo Tata Laércio, um autodidata que afirma ter cedo recorrido aos livros – parte dos quais observo expostos numa sala onde o Tata realiza o jogo de búzios – para defender a Nação Angola dos estigmas que historicamente a vitimavam no cenário religioso soteropolitano.

Embora *Kiazala* reconheça, num primeiro momento, que da leitura de Saint-Exupéry nada guardou acerca do imbondeiro, ao se rememorar como uma criança “muito fantasiosa”, que na infância apreciava dois livros: *O Pequeno Príncipe* e *Era uma vez o cabo de vassoura*; afirma, rindo, que “achava que se pegasse a árvore que está destruindo tudo e fizesse as vassouras, resolveria o problema. Porque assim....”. Interrompo-a. “**A árvore que está destruindo tudo** [repito enfaticamente]. Você lembra isso?” Indago-lhe. Reconhece, então: “Foi essa associação que eu fiz logo no início.” Mas como outros leitores de Exupéry, embora conservem na memória “o baobá do Pequeno Príncipe”, *Kiazala* parece ter, se não abstraído, minimizado as associações maléficas que o francês impôs à *Adansonia digitata*. O (re)encontro com o imbondeiro numa fase da vida em que se busca o fortalecimento

²⁰¹ Que recentemente ganhou versão nordestina por Limeira (2015).

identitário como forma de sobrevivência religiosa e, em tempos de ódio religioso – como ressalta a minha interlocutora – por que não dizer pessoal, parece contribuir para isso. Mesmo que a “África que só existe na Bahia em pensamento”, reportando-me mais uma vez ao sociólogo baiano Gey Espinheira, a minha interlocutora, que recorre à expressão “África baiana mítica”, parece distinguir perfeitamente da África dos dias atuais:

Quando comecei a estudar a África, uma das coisas que os africanos diziam... Isso só existe na cabeça de vocês. Quando cheguei do Rio de Janeiro com esse pensamento diferente de África... foi um choque para o Movimento Negro de Salvador e da Bahia. Não! Não pode! É quebrar uma África mítica, porque a gente tem uma África mítica que é só nossa. Então, assim, eu tive muito confronto com as pessoas do movimento negro que olhava a África e era uma África idealizada. Completamente idealizada. E eu estudei uma África real e quando eu falava de uma África real isso era um choque, que causava desconforto. Uma África que tem pobre, que tem rico, que tem guerra, que tem coisa boa, uma África que não é a África idealizada. Não é a África mãe. Então é um choque porque você pega essa África mítica. Essa África baiana mítica, onde tudo é perfeito, tudo é legal, que tá tudo maravilhoso... [onde] todos são iguais [expressando um misto de desalento e decepção por reconhecer que “não é bem assim”].

As percepções de *Kiazala* sobre a África contemporânea – especificamente a vivenciada em Luanda – começaram a ser-me oferecidas quando eu estava prestes a ensurdecer o gravador do meu *iphone*. Ainda bem que o permiti ouvir o que me foi dito após o regresso de *Kiazala* da sua infância. Logo, inferi que aquilo que me seria relatado a partir dali viria a corroborar a teoria de Gey Espinheira expressa nas justificativas do Projeto *(Im)Plantando Morada dos Ancestrais em Salvador*. E recordei Chico Buarque de Holanda que se refere a uma memória fictícia, quando menciona o Zeppelin²⁰²; advinda daqueles lugares e/ou acontecimentos vividos e/ou vivenciados coletivamente que se conservam na memória das gerações posteriores. A vivência por tabela a que se refere Pollak (1989). Como manter o “olhar romântico” aludido pela minha interlocutora diante do cenário por ela descrito, que não se distancia muito da realidade atual vivenciada na Salvador dos dias atuais?

[...] também vi uma coisa completamente reversa, que era eles querendo uma civilização, tirar tudo que era de tradição pra ser civilizado. Então tudo que era ligado à tradição, roupas, ritos... era colocado como coisa de povo do interior, coisa... sabe? com menos importância. Eu vivia isso aqui na Bahia e vi isso em Angola. Então não podia chegar com um olhar romântico como eu tinha e isso chocou realmente quando comecei a falar.

²⁰² No docudrama “Chico: artista brasileiro”, lançado em 2015, dirigido por Miguel Faria Jr. V.: <<http://globofilmes.globo.com/filme/chicoartista brasileiro/>>. Acesso em: 09 jan. 2016.

No entanto, romantismos à parte, realidade encarada, a África mítica aludida por Espinheira, *data venia*, não “só existe na Bahia em pensamento”, existe na Bahia em práticas e ações. Daí os Orixás, Inquices e Voduns não estarem restritos à mitologia, como estão as deidades greco-romanas, mesmo que a nossa sociedade insista em rememorá-las²⁰³. Mas são as deidades que herdamos de África, as quais eu acrescentaria as nascidas aqui no Brasil, *caboclos, marujos, pretas e pretos-velhos*, que são encarados como membros familiares, às quais cabem a última palavra no cotidiano do povo de santo.

No terreno adquirido em Camaçari no início dos anos 1990, o Tata Laércio Messias do Sacramento, recém-chegado do Rio de Janeiro, pretendia construir uma pousada. Numa visita à área, o caboclo Janoaba nele incorporado, dissuadiu-o da ideia de entregar àquela área ao Turismo.

E a comprovar essas práticas e ações legadas por uma África que sobrevive na Bahia, desde o primeiro momento que adentrei o Terreiro de Jauá por aquele corredor arbóreo ladeado por Inquices, percebi que as ações antropogênicas ali se deram com o mínimo de confronto com o elemento natural. Como observado por Waldman (2012, p. 225) em relação aos baobás em seu habitat original, àqueles assentamentos “se vinculam processos de esculturação do meio natural, animando os modelados antropogênicos que substituíram ao longo do tempo histórico o meio natural”, encontrado pelo Tata Láercio.

E como práticas e ações legadas por essa África, encontro a *Nengwa Kamukenge Kiazala* idealizando fortalecer a identidade daquele Terreiro por intermédio da “(im)plantação” do *Imbondeiro, Camaçari, Ibirapitanga*. Trata-se da tríade vegetal que a minha interlocutora pretendeu incorporar à flora do Terreiro de Jauá por ocasião dos 45 anos de fundação do *Lemba Furaman*. O *Imbondeiro* por remeter ao lugar de origem de seus familiares longínquos, como afirma *Kiazala*; as duas últimas, segundo a minha interlocutora, por serem nativas e simbolicamente representativas em âmbito local e nacional, respectivamente. O *Camaçari* (*Caraipa densifolia* Mart.; em tupi, “árvore que chora”), dá nome ao município onde se encontra o Terreiro de Jauá e embora tenha sido plantada na mesma ocasião em que foi plantado o imbondeiro, feneceu tempos depois. O *Ibirapitanga* ainda está por vir. Trata-se da árvore que nomeia o país onde frutificam algumas *Kiazalas*: o Pau-Brasil (*Caesalpinia echinata*). Especificamente em relação a essa última, percebo haver um motivo de ordem religiosa: trata-se da árvore que em outros Terreiros (um de nação Angola; outro de nação Keto) encontrei como assentamento do Caboclo. Embora o Caboclo

²⁰³ É à deusa Minerva, versão romana de Palas Athenas, a predileta de Zeus, que a nossa sociedade concede a última palavra em nossas pendengas jurídicas e administrativas: quem nunca ouviu falar do Voto de Minerva?

do Tata Laércio já se encontre assentado no Terreiro de Jauá, num espaço ao ar livre cercado por dendezeiros, a árvore serviria para fortalecer os vínculos da entidade com os elementos próprios da Terra.

Desse modo a minha interlocutora – a única a não se encontrar retratada frontalmente aqui por mim, mas, em compensação, em várias páginas de Correia (2013, p. 54; 405; 446; 447), pretende instalar definitivamente a tríade em 2017, durante as bodas de ouro²⁰⁴ do *Lemba Furaman*.

²⁰⁴ Portanto, o baobá e o Camaçari foram plantados por ocasião dos 39 anos do Terreiro (2006), não dos 45 anos como informado por Kiazala.

3.3.5 *Etedy Linha*

“**O**xôguian abençoe!” Trata-se de um clamor de Axé que em Salvador – talvez em toda a Bahia – parece intrínseco à sua remetente como aos jargões e aos refrões musicais associamos determinados personagens da ficção e profissionais da música, respectivamente. A recorrência àquele Orixá, que, como Correia (2013), comumente pronunciam *Oxaguian*, induz muitos a indicarem essa divindade yorubana como “dona do Ori” daquela Senhora: “filha de Oxaguian mas com muito enredo com Xangô”, afirma o citado autor (CORREIA, 2013, p. 174). Equivoca-se. Na verdade, filha de Xangô, mas com muito enredo com Oxoguian, assim como sua mãe, Vovó Conceição, filha de Nanã, como me revelou em certa ocasião. O fato me leva a refletir que compreender essa relação entre os seguidores do Candomblé e a deidade que se convencionou chamar “Orixá de cabeça”, é mais complexo do que se possa crer. Correia (2013) acerta ao apresentá-la como Etedy²⁰⁵ de Oxossi, Orixá pelo qual foi suspensa e confirmada. Isso no início dos anos 1970.

Refiro-me àquela que recebeu do Orixá da comunicação, como a própria declara, a incumbência para falar e responder pelo *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* para além da monumental grade de ferro lavrada²⁰⁶, concebida pelo artista plástico baiano Bel Borba, uma das obras de arte com as quais nos defrontamos pelas ruas da capital baiana. Esta, por exemplo, encontra-se exatamente no número 463 da avenida Vasco da Gama e foi ali implantada em 2002, protegendo outras obras patrimoniais da Bahia: o barco da Oxum, tido equivocadamente como única obra de Oscar Niemeyer em terras baianas²⁰⁷ e que, assim como a grade de ferro, se agregam a um dos mais valiosos patrimônios da Bahia: o Terreiro da *Casa Branca*²⁰⁸, ao

²⁰⁵ Correia (2013, p. 174) grafia “ekedi”, mas eu opto por “ekedy” porque assim é grafado pela minha interlocutora e não obstante Dadá Jaques grafar “euede”, no livro que tem ele como um dos organizadores sobre a trajetória da venerável líder religiosa, lançado em 8 de março de 2016 (BRANDÃO, 2015).

²⁰⁶ Trata-se de um painel medindo 2mx51m, composto por 17 placas de aço carbono presas entre si, cada uma medindo 2mx3m, reproduzindo em grafismo elementos do panteão yorubano. No pátio interno da *Casa Branca* outras duas obras do mesmo artista, confeccionadas no mesmo material, encontram-se nas laterais da escadaria que conduzem ao barracão. Do lado esquerdo, abaixo da Casa de Airá, um grande oxê (machado duplo); e do lado direito, atrás da fonte de Oxum, um conjunto de ofás (arco e flecha) fincados ao solo por longas hastes, insígnias dos orixas Xangô e Oxossi, respectivamente.

²⁰⁷ Outra obra de Niemeyer na capital baiana é a lápide por ele concebida para o túmulo em que foram depositados os restos mortais do baiano Carlos Marighella, na Quinta dos Lázarus.

²⁰⁸ Sobre o conjunto arquitetônico, histórico e paisagístico da Casa Branca, v.: DOURADO (2011).

qual se encontram agregados uma série de patrimônios vivos daquele Estado, como *Gersonice Ekedy Sinha Azevedo Brandão*, minha interlocutora.

Embora não tenha abdicado do nome civil, tratou de incorporar o cargo que lhe foi dado no Candomblé e confirmado por Oxossi, mais o apelido que herdou da infância. Tratada por “Mãe Sinha” por filhas, filhos e até por congêneres de idêntica estatura hierárquica na família do Santo, como as ebomis Cici e Cida de *Nanã Nantejuá*, Ekedy Sinha é uma provedora de afeto.

A ela foi incumbida a cerimônia de plantio do baobá no campus Ondina da UFBA, em fevereiro de 2006, que contou com a presença de várias outras autoridades religiosas, como, por exemplo, o Mestre Didi (v. **Anexo D**). No entanto, para mim, àquela época, ela era mais uma daquelas autoridades das quais eu não ousava sequer imaginar uma aproximação maior.

Ekedy Sinha não teme se mostrar humana, admitindo receios e temores: “[...] eu fiquei até apavorada porque quando cheguei encontrei o Mestre Didi. [...]. Como eu vou direcionar um plantio de uma árvore ‘dessa’ na frente de Mestre Didi?” Revela-me a pergunta que a própria se fez quando naquela ocasião – do plantio do baobá na UFBA – lá chegou e, dentre as várias lideranças religiosas que por lá estavam, deparou-se com o *Alapini*. Temor que, infiro, não hesitou em compartilhar com o próprio Mestre Didi, o qual descreve “como uma pessoa religiosa e sensata [...] É uma pessoa...” À Ekedy faltam palavras para descrever pessoa de igual patamar e importância para a história do Candomblé no Brasil.

Admite que o avô de Cida de *Nanã Nantejuá* ainda a orientou e a ajudou. Registros fotográficos mostram que durante a cerimônia de plantio, Mestre Didi, ao lado da esposa Juana Elbein Alba, manteve-se ali compenetrado de pé, com os olhos fincados no ato ao qual Ekedy Sinha se refere como de sacralização da árvore. Uma ocasião inesquecível:

É uma coisa que eu marco, que vai ser pro resto da minha vida. Era como se eu tivesse resgatando alguma coisa da minha família. O sentimento foi muito maior do que só plantar uma árvore. E até hoje eu tenho esse sentimento com o baobá, né. Porque nessas minhas todas caminhadas, quando eu vou buscar um baobá, quando vou visitar um baobá, ou conhecer um baobá, é como se tivesse indo visitar alguém da minha família. Porque é uma árvore que eu me vejo como minha ancestral. Tem toda uma história... E quando Olympio [Serra] me falou... [dá a entender que foi Olympio Serra quem lhe passou informações acerca da árvore] – porque Ordep [Serra] só complementou as coisas, da necessidade de ter alguém, que ele queria, da Casa Branca lá na Universidade [Enquanto Ordep Serra apenas se articulou politicamente para garantir que fosse ela a conduzir o ritual de plantio].

Assim, a minha interlocutora evidencia a sua aproximação com o mundo acadêmico, citando especificamente os irmãos Serra, Ordep e Olympio, ambos antropólogos. O primeiro

como o articulador pela escolha de seu nome para a condução daquela cerimônia. O segundo por lhe revelar o que, até aquela ocasião, sabia sobre o baobá, pois o mesmo

já tinha viajado, já tinha ido no Senegal, e conhecia essa árvore, o baobá. E aí me disse assim, ‘porque Olympio conversa assim’: *Ela é uma árvore do nosso povo, da sua família*, porque eu sou uma pessoa ligada à família da palha, minha mãe [Vovó Conceição] é uma pessoa de Nanã [matriarca da família da palha]. Então, ele falou assim: *Lá na África tem muito dessa árvore, é uma árvore que eles dedicam aos Orixás da palha, principalmente a Nanã*. E aí eu fui tomando aquilo como se fosse um ancestral meu que tivesse lá. E eu já fui tomando aquilo como se fosse um ancestral meu que tivesse lá. E eu já comecei a ficar aguçada, querendo saber como era essa árvore. Aí ele me explicou como era, quase era dez homens pra abraçar a árvore, que era uma árvore muito grande, muito bonita. E que tinha um projeto, com um professor universitário, que é aquele professor.... [John Rashford?] E! E tava fazendo um projeto pra trazer essa árvore aqui pro Brasil. E que ia ter uma árvore pra plantar na UFBA. [...] Aí Ordep me perguntou: *Sinha você gostaria de ir?*

Formalizado o convite pela UFBA, a minha interlocutora declara que ficou “muito feliz, não por conta de ter que ir plantar uma árvore na universidade”, mas por se tratar de uma árvore que reconhecia como sendo da sua ancestralidade – “dedicada às ancestrais” –, embora admita que não a conhecesse. Observo que essa percepção se mantém coerente com o que minha interlocutora expressou à imprensa por ocasião daquela cerimônia: “A árvore é importante pelo resgate da ancestralidade africana”, declarou Ekedy Sinha à repórter Carmen Azevêdo (AZEVEDO, 2006a), autora da matéria *Símbolo da afrodescendência – baobá, árvore sagrada do candomblé, é plantado na Ufba para lembrar dos laços entre a Bahia e o continente africano* (**Anexo D**).

Ao reconhecer no (e o) baobá um (e como um) membro familiar – “o baobá já é minha família” –, confunde-o à figura da própria matriarca da palha – “eu achei que já era a própria Nanã que estava chegando pra eu está perto, está junto.” E a associação com a genitora mítica de Omulu e Oxumarê se reforça mediante práticas associadas à árvore e às características botânicas da mesma.

Em vários momentos do nosso diálogo, a minha interlocutora reafirma o vínculo do baobá a mais antiga divindade yorubana das águas reconhecendo o papel de Olympio Serra nessa apreensão.

Olympio me falou mais. [...] É uma árvore que serve até de cemitério para os ancestrais. Tem algumas árvores [em] que são enterradas pessoas do Axé. Abriga as pessoas. Dá água. Que tem a relação do baobá com a água. Aí eu digo: é a própria Nanã!

No entanto, recordo-me que quando passei a estreitar os vínculos de amizade com a minha interlocutora, não mais que há quatro anos, frequentando-lhe a residência sempre

quando ia a Salvador, uma das primeiras indagações dela para mim teria sido a mesma que me habituei a ouvir, durante o meu trabalho de campo, de outras lideranças religiosas soteropolitanas – “De qual Orixá é o baobá?” Na ocasião, como ocorreu durante o meu trabalho de campo com outra interlocutora, Ekedy Sinha teria aventado uma vinculação da *Adansonia digitata* com Yemanjá, entoando uma cantiga daquela Orixá em que um trecho se ouve pronunciar “baubá”.

Devo ressaltar, que um ano antes do plantio na UFBA, uma muda de baobá havia sido doada à *Casa Branca*, sendo recepcionada pelos Ogãs Ney e Valmirzinho, por Jô e Ladinha (*in memoriam*), por iniciativa de Cláudia Barreto que é conhecida de Jô. Assim, parece-me que o baobá da *Casa Branca*, levado por mim do Recife, teria sido plantado onde hoje se encontra, pelo Ogã Valmirzinho, sem que toda a comunidade tomasse conhecimento.

Após o plantio da UFBA, registros fotográficos evidenciam a presença da minha interlocutora na cerimônia do plantio ocorrido no Dique do Tororó, de modo que infiro que, de fato, a partir do plantio na UFBA, a minha interlocutora passa a estreitar os laços com aquela árvore.



Devo ressaltar, também, que nossos vínculos se estreitam quando, em 2012, por intermédio de Vera Baroni, levo um baobá para Salvador, para entregar a minha interlocutora a pedido da mesma. Esse baobá foi plantado no *Ilê Oxê Obá*, em Simões Filho, liderado por Pai Carlos de Araújo Pinho, cuja cerimônia ocorreu em 18/04/2012, da qual eu participei e contou com a presença de três Ekedys da Casa Branca: Dalva, Sinha e Terezinha (**figura 74**, ao lado). Há um registro fotográfico da minha presença em Brandão (2015, p. 133).

Figura 74 - Da esquerda para a direita: Dalvinha, Sinha, Pai Carlos (*in memoriam*) e Terezinha. Ao centro: o baobá. **Autor:** Fernando Batista.

Isto posto, sem pretender por em xeque a minha interlocutora em relação ao momento em que a mesma passa a vincular a árvore a um Orixá específico, no caso, Nanã, sobretudo

por apresentar em detalhes as informações trazidas por Olympio Serra; observo que não obstante se credite essa associação à época do plantio na UFBA, esse processo só é fortalecido em minha interlocutora tempos depois. No entanto, isso não a impede retroceder essa associação aos primeiros momentos em que ouviu falar sobre o baobá.

Todavia, no decorrer do nosso diálogo, quando a indago sobre o espaço que o baobá vem ocupando no candomblé baiano, a minha interlocutora cita um fato curioso. Disse-me que “quando a praça foi invadida²⁰⁹, [...], a gente [cita novamente os irmãos antropólogos] já pensava em plantar um baobá pra ele vir e ‘escangalhar’ com o posto.” Lembro a minha interlocutora de que ela está se referindo, portanto, a um tempo mais remoto. No que ela corrobora, fazendo-me ver dois diferentes papéis atribuídos ao baobá: “É, mais ninguém conhecia ele [o baobá], a árvore, ninguém conhecia [Refere-se a si mesma e ao fato de conhecer o baobá ao vivo e em cores]. Não falava nem assim para vir como uma árvore sagrada, entendeu? Mas como uma árvore que ocupava o espaço, o território.”

E aí se refere a outro momento, que me parece ocorrer concomitante ao momento do posto ou ao do plantio da UFBA:

Só que eu a essa altura já ficava aguçada em querer conhecer essa árvore, porque só conhecia uma, aquela que todo mundo conhece, aquela, do Senegal, aquela grande, um cartão postal. Então, quando eu olhava aquela árvore, parecia que era alguém que eu precisava conhecer um dia. Mas a gente já pensava nisso, sim [em plantar um baobá na praça da Oxum].

Infiro, portanto, que o baobá plantado na praça da Oxum da Casa Branca, assume simultaneamente, as duas funções: a de elemento sagrado e a de delimitador de espaço, “porque se você planta um baobá aqui, você sabe que você não vai construir durante..., diante de um certo...”, minha interlocutora parece se perder na milenariedade da árvore.

Por outro lado, o Projeto *(Im)Plantando Morada dos Ancestrais em Salvador* parece favorecer a forma como o povo de santo passa a encarar a árvore: “Não falava nem assim para vir como uma árvore sagrada,...”, diz a minha interlocutora. Na percepção dessa sacralidade creio que não se deve menosprezar o papel da imprensa, que ao noticiar algumas das cerimônias realizadas para o plantio da árvore, sempre a adjetivava como sagrada. (AZEVEDO, 2006a; AZEVEDO, 2006b).

²⁰⁹ Durante muitos anos, um posto de combustível ocupou boa parte da praça da Oxum. Fotos desse período podem ser conferidas em IPHAN (2015, p. 89, 92, 93).

Não obstante admitir que o baobá não ocupa no Candomblé o espaço ritual “como a gameleira do Iroko”, a minha interlocutora alude a um espaço previsto para a *Adansonia digitata* que se reflete no desejo coletivo em se obtê-la. “Todo mundo quer ter um baobá. [...], é um sonho de toda pessoa do axé. Todo líder religioso quer ter um baobá dentro do seu Terreiro”, pressupõe a minha interlocutora para, em seguida, concluir: “só que nem todas as Casas têm uma estrutura que possa, que comporte um baobá.” Portanto, “devagarinho, devagarzinho... Como os nossos ancestrais pra conseguir as coisas... Devargazinho ela [a árvore] tá chegando..., tá ocupando o seu espaço.”

E atenta às peculiaridades evidenciadas por cada espécime, a minha interlocutora afirma se surpreender com cada baobá que conhece, referindo-se aos baobás que já visitou em Pernambuco:

Cada um baobá que eu vejo é uma expectativa nova. É uma coisa nova. Eu já vou pensando... como será esse? Porque todos os que vi... quantos baobás que eu vi? Uns dez, né? [Indaga-me. Ratifico enumerando-lhe alguns. Lembra-me ela dos de Brennan]. Aquele que viajamos, que tinha bastante flores, bastante frutos; e foi um que vi com bastante flores e frutos. [Refere-se ao da Praça Dom Murilo Silva, em Carpina, **figura 75**, ao lado]. Cada um é uma expectativa diferente, é como se fosse uma pessoa diferente em cada lugar. Mas o sentimento é o mesmo. É de família. Entendeu? O sentimento é de estar diante mesmo de uma árvore sagrada, um Orixá (EKEDY SINHA).

Figura 75 - Ekedy Sinha e Inaldete Andrade tocando os frutos do baobá, em Carpina. 22/03/2015, 14h15.



Autor: Fernando Batista

Nesse momento, percebo lágrimas querer transbordar dos olhos de Ekedy Sinha, que hoje se responsabiliza pelo *ojá* que afirma a sacralização do baobá da *Casa Branca*. Ao lhe falar da minha pretensão, três meses antes da realização desse nosso diálogo, em fotografar as

minhas interlocutoras próximas a árvores que lhe fossem significativas, Ekedy Sinha não hesitou na opção pelo baobá da *Casa Branca*.

Porém, até o dia da minha partida de Salvador, em 2 de fevereiro de 2016, não havíamos concretizado o nosso intento. No entanto, naquela data, comparecendo à *Casa Branca* para a feijoada ofertada pela minha interlocutora, Dadá Jaques, meu principal elo com o *Ilê Axé Opô Aganju*, nos fotografa – a mim, Ekedy Sinha e Mãe Cici – em local por ele escolhido: ao lado do barco da Oxum. Portanto, numa única foto, uno-me a minha primeira e última interlocutora para esta seção deste trabalho sob as bênças das mães ancestrais (**figura 76**).

Figura 76 - Ao lado do barco de Oxum, Fernando Batista, Ekedy Sinha e Mãe Cici.
02/02/2016, dia de Yemanjá, ≈16h30.



Autor: Dadá Jaques

Uma tríade – Sinha, Cici e Jaques – imprescindível ao meu trabalho de campo por favorecerem o meu acesso ao *Ilê Axé Opô Aganju*, ao qual aqui me refiro como *reino de Obaràyí*.

CAPÍTULO IV O REINO DE OBARÀYÍ

4.1 ENTRE ORIXÁS E ELEGUNS: O CANDOMBLÉ MOLDANDO PERSONALIDADES A PARTIR DE UMA CONFIGURAÇÃO SOCIOCULTURAL DE PREDICADOS

Ao longo dos anos aprendi a perceber o papel que o Candomblé exerce sobre a moldagem da personalidade dos iniciados, pois se o “dia do nome”, momento em que é publicizado o nome pelo qual o elegun passará a ser conhecido, marcando o nascimento de um novo ser – o nascer para o santo – é porque o iaô²¹⁰ passa a assumir comportamentos e posturas atribuídos coletivamente ao Orixá que lhe passara a ser “dono da cabeça”. Bem como pressupõem o Orixá de alguém a partir de alguma característica da personalidade desse alguém que lhes chamem a atenção. “Ah, você é filho d’Oxum!”, presumiu Elienice Souza, filha dessa Orixá ao presenciar uma manifestação fingida de ciúme da minha parte. “Você é de Oxossi, não é?”, indagou-me Pai Carlos do *Ilê Oxê Obá*, em Simões Filho, por perceber na minha personalidade muito da inquietação que atribuem ao *Caçador*.

Assim Pierre Verger avalia esse processo:

Os corpos parecem trazer, mais ou menos profundamente, segundo os indivíduos, a marca das forças mentais e psicológicas que os anima. Podemos chamar essas tendências de arquétipos da personalidade escondidas nas pessoas. Dizemos escondidas porque, não há nenhuma dúvida, certas tendências inatas não podem desenvolver-se livremente dentro de cada um, no decorrer de sua existência. A educação recebida e as experiências vividas, muitas vezes alienantes, são as fontes seguras de sentimentos de frustração e de complexos, e seus consequentes bloqueios e dificuldades. Se uma pessoa, vítima de problemas não solucionados, é escolhida como filho ou filha de santo pelo Orixá, cujo arquétipo corresponde a essas tendências escondidas, isso será para ela a experiência mais aliviadora e reconfortante pela qual possa passar (VERGER, 1997, p. 20).

Em relação a Xangô, orixá regente do *Ilê Axé Opô Aganju*, Verger (1997; 1997a) ao identificá-lo como terceiro rei de Oyó – Santos & Santos (2016, p. 51-52) indica-o como o quarto rei dessa capital do antigo território de Sábé –, qualifica-o como um personagem

²¹⁰ Segundo Barabô (2009, p. 568), iaô “representa o primeiro estágio após a iniciação propriamente dita na religiosidade do candomblé; é aquele que travou um compromisso com o orixá e com o axé.” É o termo mais usual entre os membros do Candomblé, embora tenha como sinônimos “iniciado” e “elegun”.

histórico e divino – uma espécie de *Malunguinho*²¹¹ yorubano –, “eminente continuador dinástico, enquanto majestade”, segundo Santos & Santos (2016, P. 51), o qual:

(1) assumiu relevante papel na propagação do culto aos Orixás e, em especial da nação keto, vez que é patrono “das três principais casas de matriz africana na Bahia”, a *Casa Branca*, o *Gantois*²¹² e o *Afonjá*, conforme Sant’anna Sobrinho (2015, p. 181);

(2) é patrono dos “terreiros de culto à ancestralidade masculina Egúngún, na Bahia, pois “Oyó terra Yorubá é a capital do reino de Xangô e local original do culto Egúngún”, afirma o mesmo autor (SANT’ANNA SOBRINHO, 2015, p. 181);

(3) se saúda efusivamente em alto e bom som: “Kawó-Kabiyèsilé!!”, expressão que Verger (1997, p. 140) assim a traduz: “Venham ver o Rei descer sobre a Terra!!”

A historicidade do personagem é reforçada quando se evidencia que aquilo que o povo de santo chama “qualidade” – no caso de Xangô temos as “qualidades” “*Dadá, Oba Afonjá, Obalubé, Ogodô, Oba Kossô, Jakutá, Aganju, Baru, Oranian, Airá Intilé, Airá Igbonam e Airá Adjaosi*” (VERGER, 1997, p. 93-94)²¹³ – na realidade são prenomes – coletivizados, é verdade, no âmbito do Candomblé – daqueles que detiveram títulos honoríficos nos territórios para os quais o culto a Xangô se expandiu e onde Ele recebeu diferentes nomes: “Dongo e outros 12 nomes como são conhecidos também na passagem transatlântica” (SANTOS & SANTOS, 2016, p. 51).

Assim se depreende acerca de Aganju que Barabô (2009) identifica como sexto e mais novo Alafin de Oyó, “isto é, um dos obás, considerado como filho de *Ajaká*, e seu nome consta das genealogias levantadas pelo Ifan (Instituto Francês da África Negra) e por diversos historiadores dedicados à história iorubá (BARROS, 1999 apud BARABÔ, 2009, p. 95).

Desse modo, embora outros Orixás detenham o título de “rei”, nenhum outro se associa ao arquétipo de rei como preservado e compartilhado pelo povo de Santo em relação a Xangô, que representa o poder do fogo: benéfico, mas igualmente mortífero, como ressalta Sant’Anna Sobrinho (2015), que destaca o poder e a popularidade desse Orixá na Bahia,

²¹¹ Sobre este personagem cultuado na Jurema como Exu e Mestre e na história como líder do quilombo do Catucá, em Pernambuco, v. Carvalho (1991).

²¹² No entanto, a versão digital do mapeamento dos Terreiros de Salvador apresenta Oxossi como orixá regente do *Gantois* (CEAO), o que me foi confirmado, via *whatsApp*, por Márcia Sousa “Mae” (servidora da UFBA/CEAO e filha de santo daquele Terreiro).

²¹³ Pierre Verger reconhece uma certa confusão neste elenco, uma vez que afirma que *Oranian, Dadá e Aganju* são, na verdade, pai, irmão e um dos sucessores do Orixá em questão (VERGER, 1997). Em recente obra, Santos & Santos (2016, p. 51) ratifica o quantitativo indicado pelo etnógrafo francês, omitindo da relação, no entanto, acredito que por lapso gráfico, o segundo nominado por Verger.

embora Xangô ocupe o quinto lugar (6,4%) dentre os orixás regentes dos Terreiros mapeados por Santos (2008, p. 31)²¹⁴.

Pierre Verger identifica o “arquétipo²¹⁵” de Xangô, como sendo

aquele das pessoas que possuem um elevado sentido da sua própria dignidade e das suas obrigações, o que as leva a se comportarem com um misto de severidade e benevolência, segundo o humor do momento, mas sabendo guardar, geralmente, um profundo e constante sentimento de justiça (VERGER, 1997, p. 141).

Nesse processo de consubstanciação entre deuses e fieis, *Obaràyí*²¹⁶ me parece ser a fiel materialização do Orixá. Não à toa, na Nigéria foi reconhecido como legítimo representante de Oyó (BARABÔ, 2009), sendo dele a face da figura de Xangô que ilustra a placa em acrílico à esquerda da entrada do barracão do *Aganju*, onde consta a inscrição “ÀGBÀLÁ – Barracão de orixá” encimada a uma placa menor em aço inox fotogravado escovado onde se vê o logotipo do Aganju encimado às inscrições, esteticamente gravadas: “ILÉ ÀŞÉ ÒPÓ AGANJU – Associação beneficente – Fundado em 13 de janeiro de 1972 – pelo babalorixá – Babalorixá Daniel de Paula (Obaràyí)” (BARABÔ, 2009, P. 289). Também me parece ser de Balbino Daniel de Paula o biótipo corpóreo, enquanto habitado por Aganju, como captado fotograficamente por Pierre Verger, do Xangô ilustrado por Carybé²¹⁷ (BARABÔ, 2009, p. 97; 110-111).

4.1.1 OBARÀYÍ: Concebido por Oyá, conduzido por Ogum, entregue a Xangô, abençoado por Oxum

Balbino Daniel de Paula é apontado não apenas como babalorixá daquela “roça”, mas como dono da mesma²¹⁸, quando mencionam as idiossincrasias que o peculiariza e se confundem com as do próprio Orixá do fogo. Mas sobretudo por “Rubelino” se encontrar à frente do mais alto posto religioso daquele Terreiro desde a fundação.

²¹⁴ Embora me reporte à fonte, causa-me estranheza o fato de que a tabela de principais Orixás regentes apresentada por Santos (2008, p. 31), apresente menção a *Obaluayê* (regendo 8,2% das Casas) e a *Omulu* (com 3,2%), duas faces de um mesmo Orixá, o novo e o velho, respectivamente, assim como ocorre com *Oxalá*, do qual são comumente conhecidas, na Bahia, as versões *Oxaquian* e *Oxalufã*, mas que naquela tabela se encontram sob a nomenclatura geral.

²¹⁵ Na verdade, uma configuração sociocultural de predicados.

²¹⁶ Segundo Sant’Anna Sobrinho (2015, p. 181), “*Lingucikoiá, Obaraejí, Obarai, Obaraji*” são nomes iniciáticos.

²¹⁷ Ver gravura e foto, de Carybé e Verger, respectivamente, postas lado a lado em Fundação Pierre Verger (2012, p. 110-111).

²¹⁸ Baptista (2008) reconhece ser difícil, no Candomblé, a relação entre propriedade individual e coletiva.

A propósito, um homem e quatro nomes. Embora batizado oficialmente como “Balbino” e assim seja identificado pela sociedade acadêmica e política, entre os parentes de santo que formam a grande família *Afonjá* – aí compreendidas a *Tuntum*, a *Agbôulá* e a *Axipá* – compartilha-se “Rubelino”. Para filhas e filhos espirituais e membros de outras Casas de axé, o oruncó *Obaràyí* – “o resgatado pelo rei” (BARABÔ, 2009, 96). E para a comunidade do entorno do *Ilê Axé Opô Aganju*, em Vila Praiana, “Albino”, como constatei nas minhas andanças por algumas ruas daquele bairro indagando se conheciam algum Terreiro de Candomblé ali por perto. Quem respondia afirmativamente, assim respondia: “Do Pai Albino”. Posteriormente, a Ekedy Rita de Cássia, cuja genitora “foi uma das fundadoras do bairro, junto com meu ‘Pai’” me confirmou que, de fato, ninguém por ali o conhece sob outro nome.

Nascido em 4 de dezembro de 1940, o nascimento de Balbino foi festejado como uma bênção tendo em vista ocorrer “no dia da dona dos ventos, das tempestades, do fogo, a mãe e rainha dos eguns, uma das mulheres de Xangô” (BARABÔ, 2009, 42), fato provável e acentuadamente exultado pelo fato de a criança ser filho de Ana Maria Daniel de Paula, Iansã *Deiyí*. A afirmação contida em Barabô (2009) evidencia uma das principais associações sincréticas que se testemunha até os dias atuais em terras soteropolitanas: a associação de Iansã a Santa Bárbara, cujo culto na capital baiana remonta a 1641, conforme o IPAC. No entanto, vale lembrar que oito anos após o nascimento de Balbino, Carneiro (1948, p. 43) ainda observava que Xangô “identifica-se ora com São Jerônimo, ora com Santa Bárbara”, o que em fins do século XIX já causava estranheza a Nina Rodrigues (2014)²¹⁹.

A “cabeça” do menino embora reconhecidamente de Ogum foi dada a Xangô que nele já havia se manifestado antes mesmo da iniciação, em junho de 1959. Assim justificou Mãe Senhora, a lendária líder do *Ilê Axé Opô Afonjá*, mãe de santo de *Obaràyí*: “O dono de sua cabeça é Ogum, mas você teve que fazer Xangô por causa da tradição da sua família. Tudo o que você quiser na sua vida, peça três vezes a Ogum” (MÃE SENHORA apud BARABÔ, 2009, p. 96)²²⁰. Balbino Daniel de Paula integra, assim, a seleta lista de homens iniciados por Maria Bibiana do Espírito Santo – *Oxum Muiwa*: apenas oito das cerca de oitenta pessoas que iniciou até o fim de sua vida, conforme Lima (2003, p. 62). Assim, forja-se um rei e um reinado.

²¹⁹ Nina Rodrigues (2014, p. 31) percebia que, não obstante reconhecerem a masculinidade de Xangô, ao qual se reconheciam como mulheres Iansã e Oxum, a associação sincrética com uma figura feminina, no caso, Santa Bárbara, ocorria pelo vínculo que ambas as figuras – Xangô e Santa Bárbara – mantêm com os raios e os trovões. Daí o autor observar que “a identidade mental dos protetores foi mais forte do que as suas diferenças individuais de sexo” (NINA RODRIGUES, 2014, p. 129).

²²⁰ O fato parece evidenciar que vários fatores influenciam a “feitura de santo”.

O rei, principal estrela do raro longa-metragem *Brésiliens d'Afrique et Africains du Brésil*, realizado por Yannick Bellon e Pierre Verger em 1974, refez os votos de vínculo espiritual com Xangô naquele ano quando foi a Saketê, no Benin, onde recebeu o título *Gbobagunlé Aladê*, “botaram um rei sobre a Terra, o dono da coroa²²¹” (BARABÔ, 2009, p. 171). Desde então passou a se trajar cotidianamente como os africanos daquela comunidade. À exceção das cerimônias públicas no *Aganju*, está sempre trajado com o bubu, corruptela do francês “bubou”, espécie de túnica usada pelos homens sobre calças compridas chamadas “sòkòtò” (BARABÔ, 2009, P. 168). Em volta do pescoço, sempre uma corrente de ouro sustentando o nome Obaràyí em maiúsculas negritadas sob o mesmo mineral. Em época de cerimônias, contas diversas e de variadas cores e esplendores fazem companhia a inseparável corrente. Em torno dos dedos, muitos anéis. Muitas cenas do longa francês foram reinseridas no Globo Repórter Pesquisa, realizado por Verger e exibido pela Rede Globo, em 1976. Saudado como “Balbino, um baiano em busca de suas raízes”, mostra-o vendedor ambulante nas ruas de Salvador e sua ida a Saketê, de onde retorna, após “reencontrar suas raízes, convencido de que é Xangô”, destaca o apresentador daquele programa.

O reinado, que aparece nas cenas finais do recente *Jardim das folhas sagradas*, dirigido por Pola Ribeiro e lançado em 2011, foi inaugurado em 14 de julho de 1972²²² com uma festa para o Orixá patrono do ilê, que “suspendeu”, naquela cerimônia, o seu primeiro mobá: um jovem chamado Júlio de Santana Braga.

Em tempos recentes, sendo rei e reinado renomadamente conhecidos, o rei inspira o aclamado *Ifá*, curta-metragem (20') dirigido por Leonardo França, lançado em 2015. Inspirado nas referências estéticas ligadas ao Candomblé, o vídeo parte de uma consulta ao jogo de búzios realizado por Obaràyí. É dele a voz que se ouve no *teaser*²²³ do vídeo saudando os Orixás, simultaneamente ao peculiar som do balançar dos búzios entre as mãos do consultor antes de serem lançados ao oráculo, enquanto o que se vê são carnudos lábios vermelhos em close expelindo búzios em gelatinosa saliva.

Dessas configurações socioculturais de predicados que unem Xangô e Obaràyí é que vem, portanto, o título que atribuo ao capítulo derradeiro desta dissertação.

²²¹ Verger traduz esse título honorífico como “o rei desce sobre a terra” (VERGER, 1997, p. 17).

²²² Não à toa foi escolhido o 14 de julho, pois alusivo à data nacional francesa, buscou-se, assim, homenagear Pierre Verger (NERI, 2003). Julho concentra cinco das seis cerimônias dedicadas a Xangô no calendário do *Aganju*.

²²³ V.: <<https://www.youtube.com/watch?v=At7Sdousecw>>. Acesso em: 15 mar.2016.

4.2 ENTRE DUNAS E LAGOAS: O SURGIMENTO DO REINO DE OBARÀYÍ

*Nada se edifica sobre la piedra,
todo sobre la arena,
pero nuestro deber es edificar como si fuera pedra la arena.*

José Luis Borges
(BORGES, 1969)

O Reino de *Obaràyí* tomou forma a aproximadamente 30km de distância do centro histórico da capital baiana, em meio às dunas da então Freguesia de Santo Amaro do Ipitanga, hoje Lauro de Freitas (**figura 77**), como mostram as imagens de ambas as produções audiovisuais citadas na subseção anterior. À época aquele município cuja emancipação da capital baiana ocorreu em 1962, quando a então Freguesia é rebatizada com um nome de um político local, contava com uma população total de 10.007 (FREITAS, 2008, p. 10).

Figura 77 - Mapa de Lauro de Freitas, BA

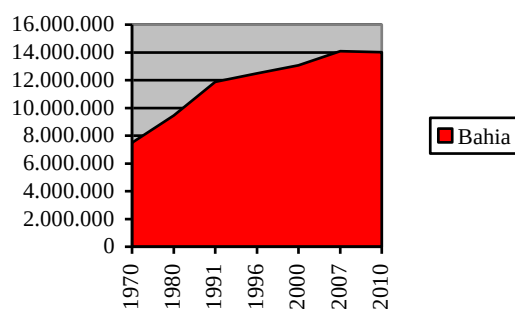
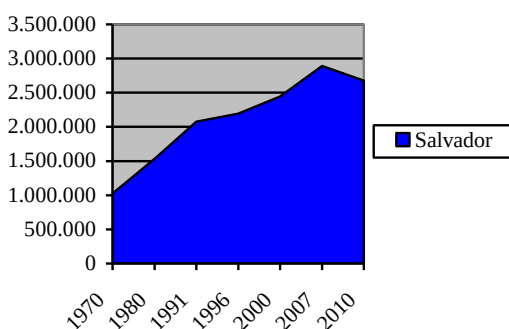
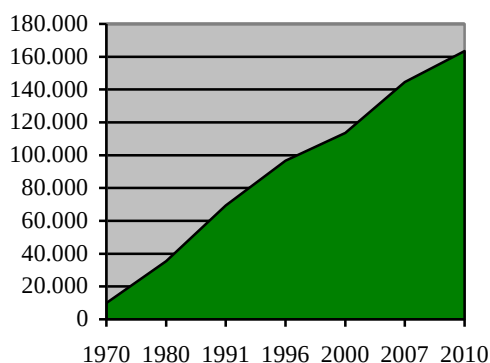


Fonte: IBGE

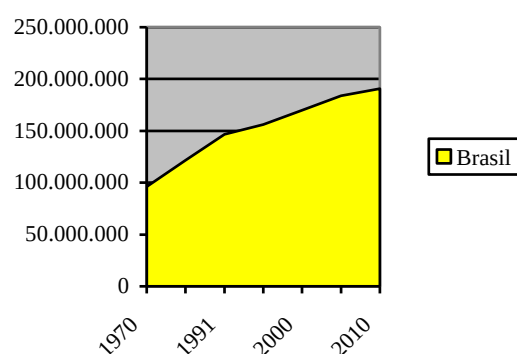
As dunas da praia de Ipitanga – hoje desaparecidas – se estendiam até bem próximo da área onde hoje se encontra o quarteirão do *Aganju*. Fotos de Pierre Verger e relatos de uma topografia irreconhecível nos dias atuais podem ser verificadas em Barabô (2009, p. 148-149). Dos 10.007 habitantes em 1970, o município do norte baiano viu o seu contingente populacional saltar para 163.449 habitantes em 2010, o que representa um crescimento demográfico mais acentuado àquele que ocorreu nos planos nacional e estadual, inclusive na

capital baiana, onde se verificou decréscimo populacional no censo populacional de 2010 em relação ao do ano de 2007 (**gráficos 2, 3, 4 e 5**).

Gráficos 2, 3, 4 e 5 – Crescimento populacional de Lauro de Freitas em comparação à BA, a Salvador e ao Brasil no período entre 1970 a 2010



Ano	Lauro de Freitas	Salvador	Bahia	Brasil
1970	10.007	1.027.142	7.493.437	96.006.000
1980	35.431	1.531.242	9.455.392	121.700.000
1991	69.270	2.075.273	11.867.991	146.825.475
1996	96.589	2.196.269	12.472.894	156.032.944
2000	113.543	2.443.107	13.070.250	169.799.170
2007	144.492	2.892.625	14.080.654	183.987.291
2010	163.449	2.675.656	14.016.906	190.755.799



Fontes: IBGE

Cortada pela BA-099 que une Sergipe a Salvador em 356 km de extensão, Lauro de Freitas é passagem obrigatória para quem segue para todas as praias do litoral norte da Bahia, a chamada Costa dos Coqueiros, e passagem preferencial para quem chega à Bahia, de

automóvel, pelo litoral, graças às boas condições asfálticas asseguradas pela cobrança do pedágio da chamada Linha Verde. Além disso, é o município mais próximo do aeroporto internacional de Salvador, cuja área fora usurpada daquele²²⁴, comentam os soteropolitanos, de modo que é em direção a Lauro de Freitas que a capital baiana tem crescido nos últimos anos. Daí surgem os labirintos viários e o caos viário que peculiarizam o centro e arredores do município de Lauro de Freitas, eficaz ao longo dos anos em lotear suas terras e espaços, mas incapaz de realizar melhorias viárias, pois o trânsito no trecho inicial da BA-099, principal via de acesso ao município, bem como nas principais ruas do município, é caótico.

De transporte público, o acesso ao Terreiro só é possível mediante aquela via, mais conhecida como Estrada do Coco. Há muitas opções de ônibus saindo do centro de Salvador que cruzam aquela via, levando aproximadamente sessenta minutos até o ponto em que devemos descer e tomar a antiga Estrada da praia de Ipitanga (BARABÔ, 2009), atual *Amarílio Tiago dos Santos*. Daquela via devemos percorrer 2 km, desde a Estrada do Coco até a esquina da rua Saketê, onde se localiza o Terreiro, e mais 400m do início da via até o *Aganju*. A linha *Lauro de Freitas*, cujo fim de linha é o Vale dos Barris em Salvador, deixa-nos a 1km da rua Saketê. No entanto, por conta do trajeto tomado por essa linha, ali só chegamos após duas horas de viagem, isso se não enfretarmos nenhum congestionamento viário. No dia da festa da Gamela de Xangô, 18/11/2015, eu e o meu informante Dadá Jaques apanhamos o ônibus nos Barris às 16h30 e chegamos em Lauro de Freitas às 19h45. Há a linha *Kartódromo – via Amarílio Tiago dos Santos*, que sai do Terminal da França, na cidade baixa, próximo ao terminal marítimo de Salvador e cruza toda a *Amarílio Tiago dos Santos* até a praia de Ipitanga, onde se localiza o kartódromo Ayrton Senna. No entanto, os intervalos entre viagens nos desestimulam a considerarmos esta opção. De transporte particular, o acesso, além da Estrada do Coco, também é possível via orla – bem mais prazeroso –, cruzando-se os bairros de Itapuã e as praias de Stella Maris e do Flamengo – limite entre municípios e onde se encontra os últimos resquícios de dunas e lagoas daquela região²²⁵ –, até a praia de Ipitanga, tendo sempre as águas do Atlântico ao alcance dos olhos. A **figura 78** mostra a localização do *Ilê Axé Opô Aganju* em meio aos labirintos viários que hoje

²²⁴ Em 1969, cinco anos após a emancipação, o município de Lauro de Freitas sofre uma revisão, durante o governo de Luiz Vianna Filho, em seus limites territoriais, perdendo mais de 70% de sua extensão territorial (PLANO, 1985 apud BARABÔ, 2009, p. 145).

²²⁵ Refiro-me ao Parque das dunas, último manancial urbano do ecossistema de dunas, lagoas e restinga no país, que compreende uma área de aproximadamente 6 milhões de metros quadrados e se encontra inserida na APA Lagoas e Dunas do Abaeté. Declarada como área de interesse público em 2008 (Decreto estadual nº 19.093, de 27/11/2008), a área é administrada pela Organização da Sociedade Civil de Interesse Público – OSCIP, Unidunas (www.unidunas.com.br).

caracterizam a paisagem lauro-freitense, bem diversa da encontrada pelos membros do Terreiro à época da fundação:

Para onde olhassem, eles só viam areia. A areia mais branca que já tinham visto. Estavam morando nas nuvens. Ali perto passava o rio Sapato e por toda parte existiam lagoas: pequenas, grandes, médias, sempre cheias de peixinhos. A areia formava morros. No fundo do terreno tinha um bem grande, coberto com vegetação rasteria de beira de praia. Crescia mato alto também. As plantas maiores eram os pés de dendê e caxundé (BARABÔ, 2009, p. 147).

Figura 78 - Localização do *Ilê Axé Opô Aganju* no bairro de Vila Praiana, Lauro de Freitas, destacando-se o Parque das dunas, na praia do Flamengo (Salvador) e o rio Sapato.



Fonte: Google. Acesso em: 30 nov.2015.

A figura acima mostra que das lagoas nada restou e os morros de areia se encontram hoje restritos ao Parque das dunas. No entanto, não obstante o acelerado crescimento populacional verificado nos últimos quarenta anos, agravando-se os danos ambientais pelo fato de a cidade em questão não possuir sistema de esgotamento sanitário (CABANELAS & MOREIRA, 2007), Lauro de Freitas ainda possui um rio considerado vivo por esses autores. Trata-se do rio Sapato mencionado na citação acima. De apenas 7 km de extensão, o Sapato nasce no Parque das dunas, na praia do Flamengo, e segue paralelo ao Atlântico até nele desaguar na praia de Buraquinho²²⁶, uma minúscula baía sufocada por condomínios de classe média alta. Ali, também, deságua um dos mais importantes rios da bacia hidrográfica da região metropolitana de Salvador, tendo em vista responder por 40% do abastecimento da capital baiana: o rio Joanes (figura 79)²²⁷.

²²⁶ Embora conclua que as nascentes do Sapato se encontram preservadas na praia do Flamengo, Cabanelas & Moreira (2007) reconhecem uma deterioração do leito na praia de Ipitanga, área exibida na figura 111.

²²⁷ O qual, ao contrário do Sapato, desemboca ali em estado que se agrava ano após ano, como noticiado pela imprensa soteropolitana: **Em 2009, Correio:** <<http://www.correio24horas.com.br/detalhe/noticia/rios-proximos->

Figura 79 - A praia de buraquinho onde desaguam o Sapato e o Joanes



Fonte: Google. Acesso em: 30 nov.2015.

Apresentados os dados populacionais e naturais do município baiano onde foi erguido o reino de *Obaràyí*, a ele retorno.

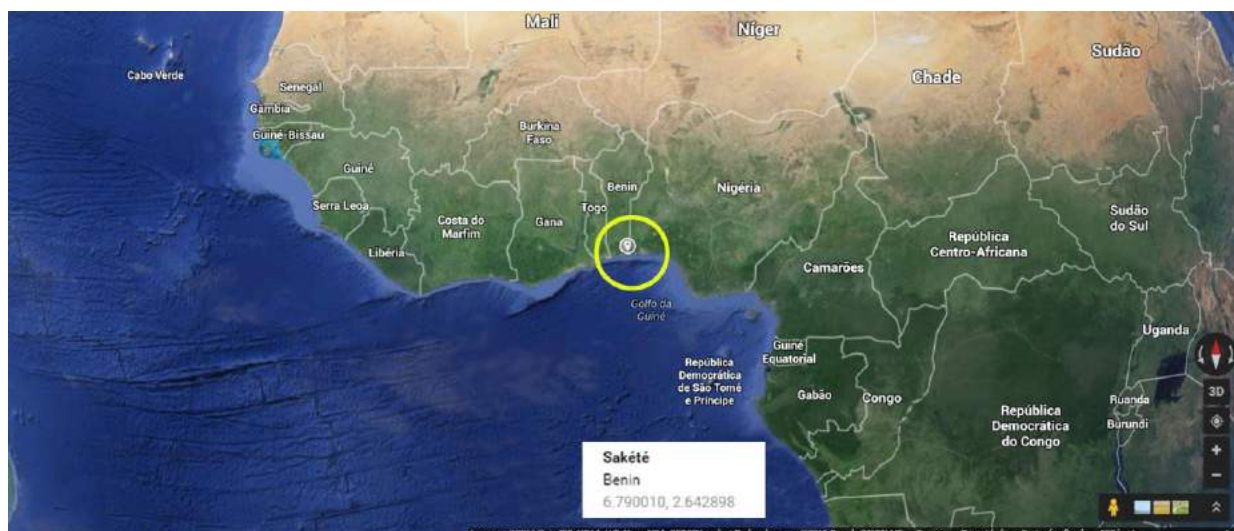
4.2.1 *Sakété*: onde a Bahia e *Plateau* se encontram

A rua que dá acesso ao Terreiro, transversal à avenida Amarílio Tiago dos Santos (antiga Estrada da praia de Ipitanga), foi batizada com o nome da cidade que se localiza ao sul do Bênin, próxima à fronteira com a Nigéria (**figura 80**), visitada por *Obaràyí* em fins dos anos 1960. Não à toa. Naquela cidade beninense, que se grafa *Sakété*, capital do Departamento²²⁸ de *Plateau* e localizada a apenas 27 km da capital do país, Porto Novo, “todo o mundo se considerava descendente do deus do trovão” (BARABÔ, 2009, p. 167).

as-grandes-cidades-baianas-estao-poluidos/>. Em 2012, *Tribuna da Bahia*: <<http://www.tribunadabahia.com.br/2012/03/11/poluicao-do-rio-joanes-se-agrava-a-cada-dia>>; e *Metro*: <<http://www.metro1.com.br/responsavel-por-40-do-abastecimento-da-capital-rio-joanes-esta-ameacado-2-24072,noticia.html>>; Em 2014, *Correio*: <<http://www.correio24horas.com.br/detalhe/noticia/aguas-do-rio-joanes-chegam-poluidas-na-praia-de-buraquinho/?cHash=50e17b12651b9259d42a914a0d84d173>>; Em 2015, *A Tarde*: <<http://atarde.uol.com.br/bahia/salvador/noticias/1655085-problemas-ambientais-ameacam-rios-da-rms-premium>>.

²²⁸ A República do Benin é dividida em doze “Departamentos”, que me parecem equivalerem às Unidades Federativas que chamamos Estados: *Alibori, Atacora, Atlantique, Borgou, Collines, Couffo, Donga, Littoral, Mono, Oueme, Plateau* e *Zou*. Estes são divididos em “comunas”. *Plateau* possui cinco comunas, uma das quais, a capital, *Sakété*. Fonte: Institut National de la Statistique et de l’Analyse Economique / République du Bénin (<http://www.insae-bj.org/>). Acesso em: 15 mar.2016.

Figura 80 - Localização de *Saketê*, ao sul do Bênin.



Fonte: Google. Acesso em: 30 nov.2015.

A Saketê – assim grafada em Barabô (2009, p. 167-173) – lauro-freitense é tão árida quanto várias outras vias do entorno pelas quais circulei durante o meu trabalho de campo. Como se observa na **figura 81**, as árvores se veem restritas aos quintais, que ali ainda persistem. No traçado atual, o *Ilê Axé Opô Aganju* ocupa praticamente toda a quadra entre as ruas Saketê, Campo Formoso e Getúlio Vargas, preservando um terreno na esquina da Saketê com Getúlio Vargas (v. também **ANEXOS F e G**).

Figura 81 - *Ilê Axé Opô Aganju*



Fonte: Google. Acesso em: 30 nov.2015.

4.3 ADENTRANDO A PORTEIRA VERMELHA: SAUDANDO OS GUARDIÕES

Do *Aganju*, a primeira coisa que se avista são os troncos desproporcionalmente finos e longilíneos dos vários pés de *akoko*. À entrada do Terreiro, temos, à direita, protegido por uma pequena construção de alvenaria, medindo aproximadamente 5m² por 2m de altura, o Exu da porteira. Sem janelas e com uma única porta grade²²⁹, vê-se no chão em cerâmica um falo de aproximadamente 50cm que emerge viril às proximidades da base de um monte de argila em formato de montanha vulcânica. Ladeando o cume desse “monte” se encontram dois cornos pontiagudos. Daí a saudação: “*Sinso abe kò Lori erù* (a lâmina (sobre a cabeça) é afiada, ele não tem (pois) cabeça para carregar fardos), conforme Verger (1997, p. 138). Esse monte, ornamentado com búzios ali dispostos de modo a lembrar uma série de flores, se encontra ao centro de uma base de madeira de aproximadamente 25cm de altura por 50cm de diâmetro, a lembrar o tronco de uma grossa árvore. Sobre essa base, contornando o monte, vê-se uma série de búzios dispostos solitariamente. No chão da casinha, colados a essa base, duas quartinhas em argila de tamanho diverso, a maior não superando o tamanho das garrafas (de aguardente?) completam o cenário daquele assentamento, ao qual, não raro, vemos associadas moedas espalhadas pelo chão. São lançadas por muitos que saúdam Exu ao chegar ao *Aganju*.

Moedas lançadas nas encruzilhadas preferencialmente do tipo “macho”, encruza de quatro cantos – o símbolo da cruz –, especialmente às segundas-feiras, ao cair do anoitecer, quando há uma exacerbação do movimento, é recurso que se acredita eficaz para assegurar um vínculo energético com a mais vilanizada das deidades afro-brasileiras.

Antes de tecer alguns comentários acerca de Exu, vale ressaltar que, no universo litúrgico do Candomblé, as moedas não correspondem, no entanto, a um elemento exclusivamente associado ao Orixá que tem como característica o movimento e a comunicação. Antes de simbolizar “pagamento” por algo a executar ou executado, limitando-se a elementos como mercadoria e preço, o uso das moedas aqui parece simbolizar valor. Daí não importar se R\$ 0,05 ou R\$ 1. Quando percebo um sujeito do Candomblé pedindo licença acompanhada do lançamento de uma moeda aos pés de um *akoko* previamente à retirada de folhas da planta, não me parece que ali esteja ocorrendo uma comercialização – como se pode

²²⁹ Em Barabô (2009, p. 386), esse quartinho possuía uma porta de madeira, não se permitindo visualizar, portanto, o que passo a descrever.

presumir à primeira vista –, mas sim uma transferência energética assertativa, embora se diga que se está pagando pelo que não se plantou. A tese é corroborada pelo fato de que moedas são lançadas, de modo a reforçar o pedido de licença, quando se está adentrando em espaços que lhes arrebatam espiritualmente, como num fragmento de mata atlântica ou mesmo em raros espaços antropogênicos como a Oficina Cerâmica Francisco Brennand, no Recife. Nos rituais de plantio de baobá presenciados por mim, moedas também integraram o rol de elementos depositados previamente – ao som de cânticos para Ossaim – no fundo da cova que receberia a muda, o que não impedia que após a acomodação ali da jovem planta, já sem o invólucro que a protegia, antes de finalizar o plantio, moedas e até cédulas continuassem a ser lançadas nos espaços em torno da muda, antes de serem preenchidos com terra. Moedas, sementes de obi e grãos de milho branco integravam o rol básico de elementos que assumem a função de “adubos simbólicos”, para que a planta cresça forte e saudável como se espera ocorra com a criança - há sempre uma criança nesses rituais de plantio – e como ocorreu com o mais velho – deve sempre haver um mais velho. Muitos concluem o ritual cercando a muda recém-plantada com acaças²³⁰, cuja função, pelo que me parece, seria proteger a planta contra energias negativas.

Intermediário entre imanente (*ayê*) e transcendente (*orum*) e, conseqüentemente, dos seres que coabitam esses espaços (VERGER, 1997; 1997a), Exu, no entanto, não pode ser metaforizado como uma espécie de *akoko*, a espécie vegetal recorrentemente mencionada nesta dissertação e aqui ilustrada, que parece querer unir a terra aos céus tomando um único rumo. Isso porque Exu atua em todos os caminhos e em todas as direções, à semelhança de uma esfera. E ao atuar em todos os caminhos e em todas as direções, Exu é a deidade do panteão yorubano que mais se aproxima dos extremos que coabitam a personalidade humana, “tendo como reino tôdas as encruzilhadas, todos os lugares esconsos e perigosos deste mundo” (CARNEIRO, 1948, p. 46). Por essa causa, historicamente, maximizaram-lhes os traços humanos que à semelhança do baobá de Saint-Exupéry, logo devem ser identificados e exterminados, sob o risco de não sermos devorados. Não à toa, a associação sincrética de Exu com a figura que sempre serviu como bode expiatório à crueldade cristã: o demônio. Embora tenha reconhecido que Exu era largamente mal interpretado, Carneiro (1948, p. 47; 49) afirma repetidamente que Exu não é um Orixá, sendo dos Orixás um mero criado.

²³⁰ Bolo de milho branco cozido em ponto de gelatina e envolvido em folhas de bananeira, obtendo um formato de pirâmide retangular, medindo não mais que 10 cm, usado em rituais, em trabalhos de “limpeza” corporal e, também, como sobremesa, com a diferença de que para este último caso acrescentam açúcar no preparo. Parece-me ser tão imprescindível aos rituais que há comércio de acaças no Mercado de São Joaquim.

Trata-se de um discurso que foi eficazmente absorvido pela Umbanda, onde Exu integra uma coletivização de espíritos atuantes no policiamento do astral inferior, dentro do que se denomina “linha de esquerda”. Não à toa, vários “pontos” umbandistas, de domínio público, enfatizam o caráter luciferiano de Exu, embora reafirmem que “sem Exu não se faz nada”, reconhecendo a imprescindibilidade do papel desse Orixá para as religiões de matriz africana, o qual me parece vem resgatando prestígio década após década dentro do Candomblé. Pois ao contrário do que ocorria à época de Edison Carneiro, que afirma que Exu não poderia deter a titularidade do “ori” de nenhum iaô, sem a tutela de Ogunjá, muito menos dançar em meio aos demais Orixás (CARNEIRO, 1948, p. 49), o que se vê hoje nos Terreiros da Bahia é Exu mais dentro que fora dos barracões.

Durante o meu trabalho de campo, durante a festa do Xangô da Iyalorixá do *Ilê Axé Jinfan Okan Onilé*, em Barra de Jacuípe, Mãe Elisa Lordelo, houve a confirmação de Exu de uma das filhas da Casa. Estavam presentes membros da família mítica desse Orixá: os irmãos míticos Ogum e Oxossi e a mãe Iemanjá. Logo após se apresentar dentro do barracão, pareceu-me que Exu é que não quis a companhia dos parentes míticos, permanecendo na calçada em frente ao Terreiro, sob a vigilância de um ogã. Em certo momento, o irmão Ogum lhe foi fazer companhia. E quando Exu resolveu dançar no barracão, para deleite dos presentes, permitiu-se acompanhar pela mãe mítica, incorporada em três filhas da Casa. As mães envolviam o filho em círculo, às vezes conduzindo-lhe os passos; outras vezes deixando-se conduzir pelos passos do mesmo, em harmônica sincronia.

Numa outra ocasião, no dia 28 de janeiro de 2016, na festa de “Ògún, Ode e Òsányìn” do Terreiro Pilão de Prata, presenciei outra confirmação de Exu. Ali Exu sentia-se à vontade na presença dos irmãos míticos que pareciam seguir-lhe os movimentos. Mantendo um riso cínico na face do seu *elégùn*, o Exu trazia à cabeça uma espécie de gorro formada por inúmeros búzios, elemento representativo da fertilidade e, portanto, fortemente associado às indumentárias desse Orixá.

Pelo que se depreende de Barabô (2009, p. 393), o *Ilê Axé Opô Aganju* e Balbino Daniel de Paula são precursores na feitura de um *elégùn* para Exu, o que ocorreu sob censura da sociedade religiosa diante da inovação, mas sob o aval do “dono da Casa”:

Me censuraram porque eu iniciei Edgar para Exu, mas se Exu queria e o dono da Casa também, eu tinha que fazer. Isso não me afeta. Se Exu é dono da cabeça, não se pode raspar para outro orixá (BALBINO DANIEL DE PAULA apud BARABÔ, 2009, p. 393).

E ao contrário do que se observa dos calendários de cerimônias da *Casa Branca* e *Gantois*, Exu é reverenciado com uma cerimônia pública, não restrita aos membros da Casa como ocorre nas duas citadas.

Assim, *Exu Biyí, oruncó* de Edgar Costa de Carvalho, reina soberano na segunda-feira depois das Águas de Oxalá, no *Ilê Axé Opô Aganju*. Cenário semelhante ao que presenciei no *Ilê Axé Jinfan Okan Onilé*, ali se repete. Os irmãos Ogum e Oxossi comparecem à cerimônia e o que se vê é uma remontagem do cenário mitológico. Exu vai à rua, Ogum vai à procura dele seguido por Oxossi. A mãe Iemanjá vai atrás dos filhos e só assim, com Ela à frente do trio, retornam ao barracão, domando a relutância rebelde de Exu.

Em todos os casos, Exu se encontrava com a sua insígnia inseparável: o *ogó*, o bastão em formato fálico à semelhança do pênis, feito de madeira, ao qual são amarradas pequenas cabaças. Principal expressão do movimento e fertilidade representados por Exu, o *ogó* tem a propriedade de transportar Exu, em instantes, a centenas de quilômetros, bem como de atrair-lhe magneticamente objetos situados a longa distância (VERGER, 1997; 1997a). Por outro lado, o *ogó* simboliza o poder de criação capaz de perpetuar a vida, pois é com ele que, simbolicamente, Exu copula o cosmo assegurando a continuidade da vida humana e, consequentemente, a perpetuação dos deuses. Daí Prandi (2001, p. 20-21) afirmar que sem a participação de Exu “não existe movimento, mudança ou reprodução, nem trocas mercantis, nem fecundação biológica”. Santos & Santos (2016, p. 13) corroboram afirmando que Exu é o “princípio dinâmico, movimenta o devi atemporal dos princípios inaugurais e o próprio processo da continuidade africano-brasileira.”

Daí a presença de cornos nos assentamentos desse Orixá, pois a literatura afirma que tais elementos, que simbolizam o poder, assinalam, onde quer que apareçam, a presença da grande mãe da fertilidade – *Magna Mater Divina* – evocando os prestígios da criação periódica, da vida inesgotável e da fecundidade (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2012). Mas subvertido pelo Ocidente, assim como ocorreu com a cruz gamada, os chifres passaram a ser associados aos nossos mais perversos demônios.

De Carneiro (1948) a Verger (1997), Exu, a quem se assegura o controle e domínio das porteiras, é tido como aquele ao qual se deve reverenciar preliminarmente com a oferta do padê²³¹, de modo a assegurar a tranquilidade das cerimônias oferecidas aos demais Orixás, com os quais, mitologicamente, segundo Verger (1997; 1997a), Exu alimentou muitos

²³¹ Segundo Barabô (2009, p. 573), “reunião; encontro; na simbologia dos rituais, é o procedimento que antecede as celebrações religiosas para que tudo ocorra bem, é o momento de convocar e reunir as entidades e despachar as energias desfavoráveis ao bom andamento dos acontecimentos festivos.”

dissabores. Evidencia-se, assim, um cenário em que a deidade sucinta mais temor que respeito. Embora me pareça se tratar de um temor significativamente coletivizado há aspectos da oferta do padê que me parecem objetivar fortalecer o aspecto protetor do Orixá, mais que apaziguar os ânimos do mesmo. Vejamos.

Restrito à comunidade religiosa e ofertado a Exu ao cair da tarde – portanto, bem anterior ao horário do início das cerimônias públicas (entre 19h e 21h) –, a cerimônia do padê teria a função de assegurar a presença de Exu à entrada da roça, quando do início daquelas cerimônias, de modo a afastar os indesejáveis. Juana Elbein dos Santos afirma se tratar de um ritual imprescindível à conexão entre imanente e transcendente, que consagra Exu como o

[...] encarregado de transportar, comunicar e restituir o *àse* dos genitores míticos, estabelecendo a harmoniosa relação que permite a dinâmica social e a continuação do ciclo da vida. Durante o ritual, os *Baba Égún* e as *Ìyá-mi* reúnem-se para aceitar as oferendas que *Ésù* transporta para eles. Não se poderia encontrar nome mais apropriado para essa cerimônia. O *Pàdé*, a re-união, se estabelece em vários níveis, sendo *Ésù* a mola que move todos os mecanismos inerentes (SANTOS, 1986, p. 195, destaques da autora).

Trata-se, portanto, de um “reconhecimento” antecipado àquele do qual não se põe em xeque a eficácia da tarefa que lhe é atribuída. Eficácia decorrente do fato de que preside as aberturas e os caminhos, não havendo outras razões, ressalta Bastide (2001, p. 171), para que Exu tenha se tornado o mensageiro de todos os demais Orixás, sendo “por isso, que abre a porta que separa a natureza das coisas divinas, unindo assim, essas duas camadas do mundo.” No entanto, alerta o autor, “esses dois reinos não são os únicos a serem unidos; existem muitas outras camadas, e urge indagar se **a função de Exú não é infinitamente mais importante ainda**” (BASTIDE, 2001, p. 171, negrito meu).

Portanto, devo ressaltar que das perversas tramas de desenraizamento identitário das quais as associações sincréticas me parecem um bom exemplo – mesmo quando buscam reconhecer aos sujeitos religiosos dos primeiros tempos gerência sobre esse processo, de modo a ludibriar aqueles que lhes vedavam a manutenção das crenças em deuses e deusas de além-mar – a Exu não me aparece que coube uma associação aleatória no nível da personalidade entre a figura iorubana e aquela cristã. Como elo entre os sujeitos religiosos e os seus ancestrais divinizados e detentor do poder que lhes assegura a perpetuidade, a vilanização de Exu levá-los-ia à deriva identitária. Pois ninguém pode ir aos pais e às mães se não for por Ele. Portanto, ao ser vilanizado como o Diabo dos cristãos, Exu revela-se a principal vítima da crueldade e da rejeição, exemplo emblemático da vilania e inferioridade

atribuídas historicamente por muitos segmentos da sociedade brasileira ao povo negro e às religiões de matriz africana.

Do lado oposto ao Exu da porteira, à esquerda dos que acessam o *Aganju*, encontra-se o Ogum da porteira. Trata-se de uma imagem em ferro fundido com feições distorcidas, com aproximadamente 1m de altura. Encontra-se sempre envolta numa roupagem cujo modelo é variável. Algumas vezes, a parte superior dessa roupagem é composta por duas faixas de tecidos que lhe cruzam o tórax em X presos por uma faixa geralmente branca à semelhança de um cinto. O boneco veste ainda um saiote e na cabeça traz uma espécie de gorro à semelhança dos filás que os homens comumente usam durante as cerimônias e rituais. Aos pés desse boneco uma placa achatada férrea em formato de cabaça, fixa ao chão, trazendo na parte superior sete elementos férreos pontiagudos que se encontram soldados à mesma. Na ponta de cada um desses elementos, formas que lembram os instrumentos de lavoura como machado, foice, enxada, pá, picareta etc. Aos pés desse elemento eu sempre observava um aguidar com uma grande raiz de inhame espetada por vários palitos – o inhame é o alimento seco predileto de Ogum. Essa imagem se encontra cercada por *pèrégúns*. Todo o descrito se encontra dentro de um pequeno terraço cercado pelos quatro lados por uma grade em alumínio de aproximadamente 1m de altura fixa sobre uma base de concreto de aproximadamente 50cm revestida de pastilhas de revestimento de superfície iridescente em cor azul claro – o azul é a cor de Ogum. Além da base, as grades se encontram fixas por quatro colunas igualmente revestidas, que sustentam o teto com telhas cerâmicas.

4.4 O REINO 33 ANOS DEPOIS

O barracão de cerimônias se encontra bem à frente dos que passam pela porteira vermelha do *Aganju*. Observando-se a topografia do Terreiro (v. **Anexos F e G, figura 82**, abaixo), vê-se que a edificação se encontra no centro do terreno, uma espécie de núcleo em torno do qual orbitam as Casas dos Orixás e as árvores sagradas. As casas dos moradores, dentre os que mantêm residência fixa ou provisória²³² naquele Terreiro, encontram-se mais distanciadas desse núcleo.

²³² Os que mantêm residência provisória são aqueles que só moram no Terreiro durante o ciclo de festas, mantendo domicílio fiscal fora dali.

Figura 82 - Ilê Axé Opô Aganju: principais árvores e edificações



Fonte: Google. Acesso em: 30 nov.2015.

Os espaços reservados à ancestralidade: **(1)** o barracão sem janelas²³³ onde se realizam os cultos a Babaegun; **(2)** o chamado *Lessem* (ou *Ilê Awó*, a casa do segredo), de onde emergem os Babaeguns e ao qual apenas os ojés têm acesso; **(3)** o Memorial Pierre Verger ou “a Casa de “Seu” Verger”, como a ela se referiu Mãe Rosa, a Iyaquequerê do *Aganju* quando me levou para um “giro” no terreno; e **(4)** a árvore *ódan* (**14** na *figura 115*, acima), protegida por uma cerca viva de *pèrégúns*, encontram-se, não à toa, aos fundos do barracão, em área de mínima circulação de estranhos.

Ao preservar uma edificação para cada Orixá, o *Aganju* segue o modelo da sua Casa mãe, o *Ilê Axé Opô Afonjá*, onde, no entanto, a topografia retangular do terreno não permitiu a adoção do mesmo modelo nuclear.

No entanto, percebe-se que, à semelhança do que ocorre no *Aganju*, próximas à Casa do Orixá patrono – Xangô em ambas as Casas –, temos as Casas de Yemanjá e Oxalá, que constituem, segundo Santos & Santos (2016, p. 53), “a constelação familiar mítica de Şàngò”, muitas vezes presentes em cerimônias do filho. Vê-se, em certa medida, a cosmologia ditar a ocupação e distribuição dos espaços. No entanto, se Xangô ali está próximo aos seus genitores míticos, Ogum, como ressaltado mais adiante, se encontra colado com os rivais mitológicos. De modo que, o modelo adotado pela Casa-mãe, o *Ilê Axé Opô Afonjá*, é o que parece haver predominado.

²³³ À semelhança dos barracões do *Tuntum Olukotun*, do *Ilê Omô Agbôulá*, na Ilha de Itaparica.

Em ambos os Terreiros, a Casa de Xangô é a que apresenta o maior número de cômodos, sendo maior no *Aganju*. Além do cômodo onde se mantém o peji do Orixá, na parte frontal da edificação, antecedido por uma varanda, temos uma sala com poucos móveis, destacando-se o vermelho vivo e brilhante dos sofás ali dispostos; banheiro e outros cômodos que servem para acomodar, durante a época das cerimônias, mobás, filhos e filhas que vêm de fora da Bahia e visitantes aos quais se permite pernoitar. Na sala da Casa de Xangô, chamam-me a atenção cinco sofás de um vermelho intenso. Ao centro da parede voltada para a entrada, uma foto de *Obaràyí* doada por um neto, cujo nome me pareceu ilegível. À direita da foto do babalorixá Pierre Verger e a mesma icônica fotografia de Mãe Senhora feita por Verger que eu observei na sala da casa da mãe biológica de Cida de *Nanã Nantejuá*, no *Ilê Axé Opô Afonjá*. À esquerda duas fotos do *Aganju*. Na parede de entrada, portanto em oposição à que acabo de descrever, a gravura do Orixá Xangô. Na parede da esquerda *Oyá*, inseparável companheira mítica de Xangô; e uma foto de Antônio Carlos Magalhães²³⁴. Na parede da direita, *Oxalufã*.

Assim como no *Afonjá*, a placa alusiva ao tombamento do *Aganju* se encontra afixada em parede externa do alpendre que, em ambas as Casas, faz parte da arquitetura da Casa de Xangô. Tombado pelo IPAC em julho de 2005, o *Aganju* é um dos três Terreiros protegidos oficialmente pelo Governo da Bahia no município de Lauro de Freitas, (**APÊNDICES Q, R, e S**). Vale ressaltar que, além do *Aganju*, foi, também, tombado naquele município, em dezembro de 2005, o *Ilê Axé Opô Ajagunã* liderado por um filho de santo de *Obaràyí*, Aristides de Oliveira Mascarenhas, Pai Ari, que nos tempos atuais responde pela presidência da FENACAB. Antes do tombamento dessas duas Casas de Nação Keto, o Governo do Estado da Bahia havia tombado um ano antes, o Terreiro de São Jorge Filhos da Gomeia, de Nação Angola, fundado por Mãe Mirinha de Portão (Altanira Maria da Conceição Souza) (1924-1989). Embora o município seja reconhecido como aquele que, na Bahia, apresente o terceiro maior número de Casas de culto afro-brasileiro²³⁵, atrás apenas de Salvador e Cachoeira²³⁶, as Casas tombadas são as únicas citadas por Freitas (2008), a sugerir o domínio

²³⁴ Falecido em 2007, não é raro encontrarmos o político baiano conhecido pelo acrônimo ACM pendurado em outras paredes, como se observa numa barbearia localizada no interior do Mercado Modelo e na sorveteria da Ribeira. Governador da Bahia no quadriênio 1971-1975 é a ACM, após visita ao recém-inaugurado Terreiro, a quem Balbino Daniel de Paula atribui o asfalto da antiga Estrada da Praia de Ipitanga (atual Amarílio Tiago dos Santos, principal via de acesso ao *Aganju*).

²³⁵ Segundo comunicação pessoal de Jadilson Lopez da FENACAB, em 05/01/2016, Lauro de Freitas possui 417 Terreiros registrados. No entanto, conforme Lopez, há “muito mais não oficiais”.

²³⁶ “Lauro de Freitas tem a 3ª maior concentração de terreiros da Bahia”, conforme matéria publicada pelo canal de comunicação *Café com notícias*, em 30/11/2012, ilustrada por uma foto de *Obaràyí* de autoria de Dadá Jaques

de um capital simbólico propiciado pelo instituto do tombamento²³⁷. E o *Ilê Axé Opô Aganju* é o único de Lauro de Freitas que consta no elenco apresentado pelo sítio turístico *Visite a Bahia*²³⁸.

Segundo Barabô (2009), o terreno do *Aganju* possui hoje o triplo da área que possuía à época da fundação. Embora ali não tenhamos um fragmento de área verde isolado das construções da roça, como ocorre em sua Casa-mãe, o *Ilê Axé Opô Afonjá* e outras Casas baianas anteriormente mencionadas, é inevitável não sentirmos ali a presença do verde assim que cruzamos a porteira vermelha. Sobretudo quando ali se chega caminhando, pois nas vias que nos levam ao *Aganju*, o concreto reina absoluto sem a companhia de um arbusto sequer.

4.5. DE IGI ÔPE A IDACÔ: O VERDE FORTALECENDO MITOS, RITOS, VÍNCULOS E IDENTIDADES

Considerando o exposto no último parágrafo da subseção anterior, impossível ignorar a sensação que se tem ao adentrar aquela porteira, onde o vento, mesmo antes que saudemos Exu, é o primeiro a vir nos saudar fortalecido pelas sombras das majestosas árvores que em comunhão dividem aquele espaço. Chamam a atenção os três pés de azeitona, que em Salvador chamam “Jamelão” (*Syzygium cumini*). Um à frente das três principais edificações que se tem à vista quando ali adentramos: o barracão, a Casa de Xangô e a Casa de Iansã. Na época de frutificação, os pequenos e indefesos frutos dessa espécie arbórea, condenados ao esmagamento, são levados pelo vento a arroxear o solo do *Aganju*.

Mas ali apenas cinco árvores se encontram diacriticamente sacralizadas: a grande gameleira (*Ficus elliotiana* S. Moore, conforme Rashford, 2013, p. 317), onde se encontra assentado *Iroko*; e o bambuzal (*Bambusa vulgaris*), onde se encontra assentado *Idacô*. Estas duas na parte oeste do Terreiro, à frente do barracão. Outra gameleira que se encontra por trás das Casas de Yemanjá, Oxum e Oxalá, na parte sul; a gameleira *Ódan* que se encontra na parte leste do Terreno, atrás do barracão; e o baobá, na parte sudeste. Permanentemente envoltos com seus respectivos ojás, as árvores têm sua sacralidade ressaltada ainda pelas

retirada da p. 204 de Barabô (2009). Disponível em: <<http://cafeconoticias.com.br/2012/11/30/lauro-de-freitas-tem-a-3a-maior-concentracao-de-terreiros-da-bahia/>>. Acesso em: 21 mai.2016.

²³⁷ O que, por conseguinte, lembrando a Teoria do campo científico de Pierre Bourdieu, sugere uma “luta” no interior do campo patrimonial, onde as regras do jogo são ditadas por quem detém maior poder político.

²³⁸ V. : <<http://www.visiteabahia.com.br/visite/salvador/cultural/terreiros/index.php>>. Acesso em 18 mai.2016.

quartinhos que lhes se mantêm depositadas às raízes. Nas árvores que se encontram à frente do barracão há uma quartinha maior, de aproximadamente uns 40cm, sendo verde-folha a de *Iroko*, “Orixá da dinastia de Xangô que habita a gameleira”, e branca a de *Idacô*, “entidade pertencente à família de Obatalá cultuada no bambuzal” (BARABÔ, 2009, p. 180).

O inventário arbóreo identificou que na área coletiva do *Aganju* há 25 espécimes vegetais, entre arbustos, árvores, daninhas, ornamentais e palmeiras em quantitativo que extrapola os cinquenta exemplares, considerando que espécies como a *Cenchrus echinatus* L. (CCHEC), a *Dracena fragrans*, a *Dypsis lutescens* e a *Phyllanthus niruri* emergem em touceiras (**tabela 1**).

Tabela 1 - Lista exemplificativa das espécies arbóreas do *Ilê Axé Opô Aganju* - áreas coletivas e cabana dos caboclos

Nome popular	Nome yorubá (BARROS, 2011; VERGER, 1967; 1995)	Nome científico	Quant	Sacralizada	Uso ritual
1. Acerola		<i>Malpighia glabra</i>	2		
2. Akoko	Akoko	<i>Newboldia laevis</i>	Diversos		X
3. Areca-bambu		<i>Dypsis lutescens</i>	Diversas		
4. Aroeira	Àjóbí Pupá	<i>Schinus terebinthifolius</i>	2		
5. Baobá	Igi Osè	<i>Adansonia digitata</i>	1	X	X
6. Cajazeira	Igi Ìyeyè / Òkiká	<i>Spondias mombin</i>	1		
7. Cajueiro	Éjóju	<i>Anarcadium occidentale</i>	4		
8. Carolina	Igi Erukeré ²³⁹	<i>Pachira aquatica</i> Aubl.	1		
9. Carrapicho	Dánguró	<i>Cenchrus echinatus</i> L.	Diversas		
10. Caruru	Abojájá	<i>Amaranthus viridis</i>	Diversas		
11. Coqueiro	Igi Àgbon	<i>Cocus nucifera</i>	7		X
12. Dendezeiro	Igi Òpè / Màrìwó	<i>Elaeis guineensis</i>	3		X
13. Flamboyant	Igi Ògun Bèrèké	<i>Delonix regia</i>	2		
14. Figueira		<i>Ficus benjamina</i>	1		

²³⁹ Como não encontrei, em nenhuma das fontes consultadas, o correspondente yorubá para esta espécie arbórea, optei por nominá-la fazendo uma remissão ao eruquerê, ferramenta que lembra um espanador, sendo “feita com cabo de madeira ou ferro e cabelos de animais, geralmente crina de cavalo ou de boi” (BARABÔ, 2009, p. 567). Trata-se de adereço indispensável a Oxossi e a Oyá, que o utiliza, como presente do “caçador”, para domar os eguns. As pétalas das flores da *Pachira aquatica* Aubl., que são longos estames de extremidade vermelha, enegrecem quando as flores murcham e caem, mantendo, porém, a base amarelada e adquirindo uma maleabilidade, lembrando, assim, as insígnias de Oxossi e Oyá.

15. Goiabeira	Átoríí	<i>Psidium guajava</i>	3		
16. Iroko	Iroko	<i>Ficus elliotiana</i> S. Moore	2	X	X
17. Jambreiro	Igi Èso Pupa	<i>Syzygium malaccense</i>	1		
18. Jamelão		<i>Syzygium cumini</i>	3		
19. Jiboia	Ewé Dan	<i>Epipremnum aureum</i>	1		
20. Mangureira	Òró Òyìnbó	<i>Mangifera indica</i>	7	X ²⁴⁰	
21. Mamona	Ewé Lárà Funfun	<i>Ricinus communis</i>	Diversas		X
22. Ódan	Ódan	<i>Ficus vogelii</i> (Miq.) Miq. ²⁴¹	1	X	X
23. Pèrègún	Pèrègún	<i>Dracena fragrans</i>	Diversas		X
24. Pitanga	Ítà	<i>Eugenia uniflora</i>	3		
25. Sabugueiro	Àtòrinà	<i>Sambucus nigra</i>	1		
26. Sombreiro		<i>Clitoria fairchildiana</i>	2		
27. Quebra-pedra	Ewé Bíyemi	<i>Phyllanthus niruri</i>	Diversas		
28. Tamarindeiro	Àjàgbaó	<i>Tamarindus indica</i>	1		

Fonte: Trabalho de campo realizado entre setembro de 2015 a janeiro de 2016. Elaboração própria.

Na tabela acima há árvores que não estão diacriticamente sacralizadas, mas assumem papéis rituais como o *akoko*, o *Igi Àgbon*, o *Igi Òpe* e o *pèrègún*. A primeira e a última pelo lugar privilegiado que detêm na liturgia do Candomblé como evidenciam Barros & Napoleão (2003) e Barros (2011), como corrobora Mãe Cici no **capítulo III, seção 3.3.1**, desta dissertação, embora não se possa menosprezar o papel das outras duas (BARROS & NAPOLEÃO, 2003; BARROS, 2011; VERGER, 1967; 1995).

Quanto ao coqueiro (*Igi Àgbon*), observei que especificamente as folhas dessa palmeira se prestam à confecção pelo axogum Litinho²⁴² das paredes do *Ilê Omi Awé*, a Casa

²⁴⁰ Apenas um exemplar da espécie se apresenta sacralizado como assentamento do Inquice Tempo. No entanto, durante o meu trabalho de campo verifiquei que este exemplar se encontrava fenecido em decorrência do ataque, pressuponho, pelo fungo *Ceratocystis fimbriata*, responsável por uma das patologias que acomete as mangueiras. Nesse caso, a “seca da mangueira”. A esse respeito, v. <https://sistemasdeproducao.cnptia.embrapa.br/FontesHTML/Manga/CultivodaMangueira_2ed/doencas.htm>. Acesso em: 15 mar.2016.

²⁴¹ No Benin, segundo Gurstelle (2013, p. 4), esta é a espécie que corresponde a *Ódan*, segundo Gurstelle (2013).

²⁴² Mencionado como Nitinho nas p. 184 e 216 de Barabô (2009), Anailton Maurício da Conceição é citado Litinho nas páginas posteriores, p. 356, 536, 538 e 543 da mesma obra. Pedreiro, Litinho assumiu a construção de muitas edificações do *Reino de Obaràyí*, onde o exímio artesão detém autoridade no culto dos ancestrais e ancestrais. No culto dos Orixás, o filho de Omolu, é o mais antigo *axogum* e *alabê*, detendo, também, o cargo de

das Águas Sagradas, próxima ao baobá. Trata-se de uma edificação redonda de não mais que 3m de altura, alicerçada sob uma base de aproximadamente 50cm, cujo piso se encontra a dois degraus do nível do terreno. A base sustenta quatro colunas. Essas colunas sustentam uma cobertura cônica em telhas cerâmicas tipo canal. Tanto a base como as colunas são revestidos por azulejos da cor branca. Os espaços entre colunas são vedados por cortinas naturais obtidas do entrelaçamento das palhas do coqueiro, tarefa que o axogum e mais antigo alabê do *Aganju*, realiza com primazia. A edificação remete ao calabouço do Palácio de Xangô ao qual o velho Oxalá fora lançado e permanecera injustamente por sete anos, ao ser tomado como ladrão pelos soldados do rei, sem que este soubesse do fato. Segundo o mito, muitas calamidades acometeram o reino de Oiô desde então. Alertado pelo babalaô da corte de que as calamidades eram decorrentes da prisão injusta de um velho, o Filho resgatou o Pai, ordenando que trouxessem água para lavar o genitor, que todos vestissem branco, inclusive ele próprio, e que grandes festas fossem organizadas em louvor a Oxalá.

Não à toa, a água e o branco passam a exercer fundamental importância no Candomblé. Em certa ocasião presenciei a abiã Paula Castro indagar a Ekedy Sinha, na residência da sacerdotisa, na parte lateral esquerda superior ao barracão do Terreiro da *Casa Branca*, qual elemento representativo da sua religião poderia apresentar aos colegas de Universidade, em atendimento a uma tarefa acadêmica. Ekedy Sinha não hesitou: “água!” Complementando: “porque com água fazemos tudo!” A sugerir que a importância atribuída ao elemento decorre da imprescindibilidade que o mesmo assume em tarefas diárias, litúrgicas ou não. No entanto, há um poder simbólico atribuído ao elemento que justifica comportamentos cotidianos das pessoas do Candomblé. Na manhã da quarta-feira, 4 de novembro de 2015, ao chegar na Fundação Pierre Verger, presencio Mãe Cici “despachando” água. Esse ato consiste em despejar um pouco d’água contida numa quartinha, geralmente cerâmica, em três direções – sempre na direção da rua, pela entrada principal do recinto – à direita, ao centro e à esquerda, rigorosamente nessa sequência. Quando começamos a dialogar na manhã daquela quarta-feira, a ebomi – que nunca a encontrei vestida sob outra cor que não fosse a branca (é “filha” de Oxalá) – ressaltou que aquele era o dia do aniversário do seu “pai”. Complementou: “do meu pai Verger” (que nasceu em 4/11/1902). Inferi que o ato que eu havia presenciado logo cedo deveria estar associado a alguma forma de homenagem ao etnógrafo que ali viveu até a morte, em 1996, mas naquela ocasião não indaguei à ebomi nada

aficodé, “mais alto cargo na casa de Oxóssi” (ibidem, p. 184). No culto de egúngun, é *Ojé Oluaiê*, cargo que lhe foi confirmado no Benin, sendo o responsável, nos tempos atuais, pela continuidade do culto no *Aganju* (ibidem, p. 536, 538, 543).

a esse respeito, pois já presumia que as respostas me chegariam espontaneamente. Assim ocorreu. Num encontro posterior, Mãe Cici, discorrendo sobre o “valor” da água, frisou quão importante é “despachar” água no início dos nossos dias, antes de começarmos nossas tarefas diárias, de modo que tudo flua com tranquilidade. Percebi, assim, que o ato que presenciei no dia do aniversário de Pierre Verger, tratava-se, portanto, de um hábito diário. Em outra ocasião, dessa vez no *Ilê Oxê Obá*, em Simões Filho, quando ali cheguei com Fernando Souza (obá do *Ilê Axé Opô Afonjá* e ojé do *Ilê Aşipá*), para visitarmos Pai Carlos de Araújo Pinho (*in memoriam*), que sabia da nossa visita, mas teve que sair para resolver algo, retornando exatamente no momento em que chegávamos, estranhei o fato de o líder do *Ilê Oxê Obá* nos cumprimentar rapidamente, pedindo que aguardássemos um pouco já acomodados na varanda da sua residência contígua ao barracão de festas. Dali a alguns minutos, o babalorixá reaparece afirmando que fora tomar banho, pois “a gente de Candomblé quando chega da rua é a primeira coisa que tem que fazer”. No *Gantois*, na primeira sexta-feira de todos os anos, quando ali se realiza a oferta de ebô a Oxalá, ninguém adentra o barracão se não “despachar” a água posta numa quartinha, sob orientação de um membro da Casa. Se entrarmos pelo corredor localizado do lado esquerdo do barracão, que une a praça à cozinha do Terreiro, restrito aos membros da Casa e àqueles conduzidos por esses, rigorosamente temos que “despachar” a água mantida na quartinha que se encontra permanentemente na entrada daquele corredor. E, por último, recomendam que circulemos nossa cabeça com um recipiente d’água quando retornamos de cemitérios, antes de adentrarmos nossas residências. O ato deve ocorrer com as costas voltadas para a rua e a água lançada sem que olhemos para trás. Assim, estaríamos neutralizando e rompendo fluidos negativos porventura captados no cemitério. Além desses exemplos que parecem corroborar que os preceitos em relação ao elemento água se encontram bem atrelados à situação vivenciada por Oxalá, há de se observar que as grandes festas dos Terreiros da *Casa Branca*, *Gantois*, *Afonjá* e *Aganju*, iniciadas no segundo semestre são principiadas por aquelas dedicadas ao Orixá *funfun*.

Assim, as *Águas de Oxalá* que marcam a retomada anualmente, no fim de outubro, das cerimônias festivas do *Aganju*, remonta ao acontecimento mitológico que une Xangô e Oxalá. Vale ressaltar que, em sinal de respeito, as celebrações ali reiniciam um mês após ocorrerem na Casa-mãe do *Aganju*, o *Ilê Axé Opô Afonjá* (v. calendário *Aganju* 2015: **ANEXO H**). Cotejando ambos os calendários festivos²⁴³, observa-se que as nomenclaturas festivas são idênticas, diferenciando-se apenas na primazia cronológica assegurada à Casa-mãe. Em

²⁴³ Há alguns anos, o *Afonjá* não edita o calendário de suas cerimônias. Baseio-me, portanto, no que foi expedido em 2012, elaborado por Cláudia Barreto e nas informações do Ogan Hernandes Souza.

ambas as Casas, os eventos mencionados nos dois próximos parágrafos, são classificados como “obrigação interna”. Portanto, restritos aos filhos da Casa ou àqueles a quem é concedida excepcionalmente uma permissão.

A propósito, os vínculos do *Aganju* com históricas Casas de culto afro-brasileiro me estimularam a elaborar o mapa dos espaços sagrados vinculados ao *Aganju* (**APÊNDICE T**), apresentando, também, os espaços coletivos que são utilizados para práticas rituais pela comunidade aganjuana. O raciocínio é o mesmo adotado quando da elaboração dos espaços sagrados coletivos soteropolitanos (**apêndice J**)²⁴⁴.

A mobilização em torno do ciclo *funfun*, tem início no *Aganju* na última quinta-feira de outubro, quando se realiza o bori de Oxalá, preceito a ser cumprido pelos filhos e filhas da Casa até a meia-noite daquele dia, de modo a torná-los(as) aptos(as) a participarem das demais etapas dos festejos. A partir daquela data e até o terceiro domingo de novembro, os filhos e as filhas da Casa não vestirão outra cor a não ser o branco, devendo alimentar-se apenas do *ajeum funfun*²⁴⁵, alimentação sem sal e livre de cor e temperos. Bebidas? Só água e chás. Aos visitantes das cerimônias é servido na própria mão o *ebô* (pronuncia-se /êbô/)²⁴⁶, o alimento apreciado por Oxalá.

No dia seguinte, última sexta-feira de outubro, todos(as) são acordados antes do nascer do sol pelo Babalorixá para iniciarem as *Águas de Oxalá*. Todos(as) trajados(as) de branco saem em procissão carregando potes e moringas, liderados pelo Pai Balbino em fila indiana cuja ordem é ditada pelo tempo que se tem de feitura. Seguem em direção à fonte do *Aganju*, do lado oposto à Casa das Águas Sagradas para a qual retornam para depositar os potes e as moringas, onde permanecerão até o segundo domingo de Oxalá.

No primeiro domingo de novembro, primeiro domingo de Oxalá, temos a festa de Oxalufã, quando simbolicamente se comemora o resgate do Pai da prisão pelo filho.

No segundo domingo, segundo domingo de Oxalá, temos a Procissão de Oxalufã, quando o velho Orixá retorna a sua Casa em procissão sob o grande *alá* – um tecido branco retangular longo o suficiente para cobrir todos os que se encontram em procissão, que passa por todo o *Aganju*, havendo uma reverência do Orixá ao *Ìlgbàlè* – *Casa dos ancestrais Egun*, aos fundos do barracão.

²⁴⁴ Trata-se de um elenco não exaustivo. Foram ouvidas Mãe Cici e a Ekedey Rita de Cássia.

²⁴⁵ *Ajeum*, do yorubá *ajeun*, ato de fazer refeição, comer; *Funfun*: branco, terminologia usada para as divindades como *Oxalufã*, *Oxaguiã*, *Ifá* e *Orumilá* (BARABÔ, 2009, p. 564, 568). De modo que o *ajeum funfun* compreende pratos da culinária prioritariamente livres de cor.

²⁴⁶ Não confundir com “ebó” /ébó/, sacrifício, oferenda; “Ebô”, do yorubá *ègbo*, é o milho branco cozido oferecido a Oxalá (BARABÔ, 2009, p. 567).

No terceiro domingo de novembro temos o último domingo de Oxalá com o Pilão de Oxaguiã, que se sustenta, também, sobre dois fatos mitológicos a respeito desse Orixá. O Pilão de Oxaguiã faz remissão ao instrumento mediante o qual o inhame – alimento preferido desse Orixá deve ser preparado, servido pilado. No *Aganju*, essa cerimônia remete a outro desfecho apresentado para o mito da prisão de Oxalufã no reino de Xangô. Diz-se que das masmorras de Oiô, o velho Oxalufã se livrou por iniciativa do filho Oxaguiã – *Osògiyán*, “Oxalá comedor de inhame pilado”, alcunha de *Elejigbô* restrita aos íntimos por ser rechaçada socialmente –, que ao saber da prisão daquele, declarou guerra ao rei Xangô. Daí a guerra simbólica, que ali representa também um ato de purificação, mediante o uso do *àtòrì* (*òrè èwòò: Glyphaea brevis*)²⁴⁷, pequenas varas que são distribuídas por Pai Balbino e Mãe Rosa, durante a cerimônia pública daquele terceiro domingo de Oxalá, aos mais antigos na religião ali presentes para que passem a haste de madeira no corpo de todos os presentes, da cabeça aos pés. Trata-se de uma versão mitológica semelhante a que relata a prisão de Oxalufã nas masmorras de Oyó. Nesse caso, segundo Mãe Cici, *Auoledjê*, o babalaô, parte em visita ao amigo-rei, mas chegando ao reinado, por descuido, menciona aos guardas reais, súditos de “Kabiyesi” (Sua Majestade), que vai ao encontro do rei *Ogiyán* – o comedor de inhame pilado – alcunha igualmente ofensiva. Lançado às masmorras reais, a partir daqui esse mito se desenrola como o anterior. Desfecha-se, no entanto, com *Auoledjê*, cruelmente espancado durante os anos em que esteve preso, condicionando seu perdão a que os habitantes de *Ejigbô*, o reino de *Elejigbô*, aplicassem entre si golpes de varas de *àtòrì*, para que nunca esquecessem a injustiça cometida. O rei, no entanto, ordena que todos os anos, muitos deveriam preparar as varetas e todos os súditos, divididos em dois grupos, deveriam simular sem parar golpes uns aos outros, até a quebra das varetas. Renova-se, assim, a memória da injustiça para que não volte a ser praticada.

Nesse último domingo de Oxalá, a comunidade do *Aganju* também vivencia outro cortejo religioso. A procissão do Pilão de Oxaguiã traz à frente filhos e filhas desse Orixá, portando, cada um, os elementos representativos do mesmo: espada, pilão, atoris e estandarte. Embora faça remissão a ida do Orixá guerreiro ao reino de Xangô em busca do Pai, Oxalufã, ali o encontro de ambos, *Guiã* e *Lufã*, ocorre durante o percurso, já incorporados em eleguns. “Ê guerreiro!”, louva-se Oxaguiã. O branco já não impera exclusivamente, pois detalhes azul-turquesa quebram-lhe a incandescência.

²⁴⁷ Sobre o mito do *àtòrì*, ver Mãe Stella, atual Iyalorixá da Casa-mãe do *Aganju*, liderando cantigas em: <<http://culturadigital.br/dicionariodefolhas/atori/>>. Acesso em: 02 mai.2016.

Já no barracão, os filhos de Oxalá ficam sentados com as varinhas de *àtòrì* nas mãos, já distribuídas pelo Babalorixá ao som de cantigas que remetem ao mito, de modo que em cadeia vão tocando uns aos outros de forma hierárquica e que do mais velho Oxalá ao mais novo iniciado todos sejam tocados por Oxaguiã. O pilão, trazendo as comidas que serão compartilhadas logo mais com os presentes, é colocado no centro do barracão.

Rum começa a comandar *Rumpi* e *Lé* e o trio, sincronicamente, ressoa o *cacaumbá*, ritmo predominante nos rituais para Oxaguiã (BARABÔ, 2009, p. 370). Além do Velho *Oxalufã*, *Iansã*, *Ogum*, *Nanã* e *Xangô* comparecem à cerimônia do guerreiro, reforçando associações míticas, ao sabor de bolas de inhame pilado e do ebô fartamente ofertado.

O terceiro domingo de Oxalá começa, no entanto, com a oferta, bem cedo, por todos os filhos e filhas da Casa, de um inhame ao grande Orixá. Pai Balbino recebe a oferta, cortando em quatro partes a cabeça do inhame. Esses pedaços propiciarão, por intermédio do babalorixá, “recados” de Oxalá ao ofertante. O resto da raiz destinar-se-á à preparação dos bolos de inhame que à noite serão servidos junto com o ebô. Enquanto na “perua” – como a cozinha do *Aganju* é mencionada por todos ali – são preparadas as comidas por quem de dever, alguns iniciados de Oxalá e de Nanã seguem para o bambuzal, ao lado do assentamento do Ogum da porteira. Outros vão preparar as varinhas de *àtòrì*.

No bambuzal do *Aganju* se encontra assentado *Idacô* (ou *Dankô*), Orixá pouco conhecido da família de *Obatalá*, cujo principal sacerdote foi o Sr. Miguel Sant’Anna (SANT’ANNA, 2015, p. 80). Junto com Ele ficam também *Iansã* e *Oxaguiã*. Naquele dia promove-se a troca do *ojá*, larga e longa faixa de morim branco que envolve toda a touceira. Alguns troncos isoladamente também são envoltos com *ojás* menores. Aos pés de *Dankô* são depositadas algumas varas de *àtòrí* e esteiras. Crê-se que no centro do bambuzal se encontra a porta para o mundo dos mortos, sendo *Dankô* uma espécie de guardião que é auxiliado pelos dois outros Orixás. Assim me revelou Mãe Cici. Sobre o culto a *Dankô* retornarei mais adiante. Mas em que, exatamente, se fundamenta a vinculação de *Iansã*, *Oxaguiã* e *Nanã* (pois os iniciados dessa também compete a realização do *ossé*²⁴⁸) com *Dankô*?

A *Iansã* que ali faz morada é a que tem domínio sobre os eguns, a *Oyà Igbalé*, a que só veste branco. Patrona dos mortos e dos ancestrais é o único Orixá que ousa adentrar os Terreiros de Egúngun, em relação aos quais mantêm vínculos fortalecidos por várias narrativas mitológicas (SANTOS & SANTOS, 2016, p. 61). Por isso, “ela é a rainha e mãe

²⁴⁸ Trata-se de um termo comumente associado à limpeza semanal que é dedicada aos filhos às Casas dos seus respectivos pais ou mães (Orixás), estritamente nos seus respectivos dias. No entanto, durante o meu trabalho de campo, a *Iatebexê* Dadá mencionou o mesmo termo em relação ao baobá.

dos Egúngun. Seu assento no Ilê Igbalé é ao lado dos Egúngun, e é ela que comanda o mundo dos mortos. Em todos os terreiros de culto à ancestralidade masculina Egúngún, Oyà é venerada e adorada no seu assento no lessaniyn” (SANT’ANNA SOBRINHO, 2015, p. 196).

Guardiã do saber ancestral, Nanã pode ser considerada uma das líderes do chamado panteão da Terra mencionado por Prandi (2001). À mais antiga divindade das águas se atribui a vida de toda a humanidade graças à matéria-prima por ela fornecida, mediante a qual Oxalá deu vida aos seres humanos. Reiterava-me Mãe Cici: “Iemanjá é mãe dos Orixás, mas Nanã é de todos os seres humanos!” E o que tem Oxaguiã com *Idacô*? O Candomblé se refere ao guerreiro Oxaguiã como um “general de um exército invisível”. Por quê? “Seus soldados são os espíritos, eguns que o acompanham” (BARABÔ, 2009, P. 370), cujo mundo tem a porta sob a constante vigilância de *Idacô*.

Pelo exposto, as *Águas de Oxalá* não apenas se configuram em um dos mais belos e significativamente etnográficos eventos do calendário do Candomblé baiano. Primeiro, por possibilitar que tenhamos uma exata noção do lugar e espaço que o mito assume no Candomblé, enquanto processo que nos traz à tona o ente sagrado comunitário, promovendo uma “erupção” do sagrado, ensinando à comunidade “como repetir os gestos criadores dos entes sobrenaturais” (ELIADE, 2002, p. 18). O rito evidencia o mito como elemento fundamental para que a comunidade relembre suas origens, estimulando os sujeitos religiosos a fortalecerem vínculos com a deidade cultuada. Segundo, por tornar reviver o mito com a magnitude que não é comum, me parece, ao culto de nenhuma outra divindade, as *Águas de Oxalá* mobilizam indistintamente toda a comunidade, filhos ou não filhos do Orixá; e para além dos muros do Terreiro, o que se constata pelo uso cotidiano do branco, bem como pelo jejum compulsório determinado pelas limitadas preferências e quízilas alimentares do Orixá durante, pelo menos, os quinze dias em que os festejos ocorrem. Terceiro, por se tratar de uma cerimônia que reafirma a crucialidade do elemento vegetal para a ritualística do Candomblé.

A propósito, por ocasião das *Águas de Oxalá*, os troncos das árvores de grande porte – e mesmo que ainda não tenham assumido esse grande porte, como o baobá – foram pintados de cal pela metade. Um costume que não se encontra associado a nenhum preceito religioso, reproduzindo-se ali um hábito ainda comum em muitos quintais brasileiros. Rechaçado por biólogos, engenheiros florestais e agrônomos que entendem que a pintura prejudica as associações simbióticas de mutualismo entre fungos e algas que se manifestam nos troncos arbóreos sob a forma de líquens, o hábito também obstruem as chamadas lenticelas que propiciam as trocas gasosas que auxiliam o funcionamento do espécime (SILVA et. al, 2007).

O baobá não só teve o tronco pintado, como se viu vestido com vários ojás, como procedem em relação a *Dankô*, permanecendo assim por todo o ciclo de festas. As fotos referentes às **figuras 83, 84, 85 e 86**, abaixo, foram feitas pós-ciclo de cerimônias, em 07/01/2016.

Figuras 83, 84, 85 e 86 – Ojás, quartinhas e baobá. A identificação do nome de *Oxalá* em um dos ojás indica que o baobá passa a compartilhar os tecidos que antes eram reservados exclusivamente a *Dankô*.



Fotos: Fernando Batista

Desse compartilhamento de ojás e da forma semelhante como ali são dispostos – em muitos galhos isoladamente como se vê no bambuzal – podemos entender que o baobá passa a ser reconhecido como uma árvore, assim como *Dankô/Oxalá*, com forte associação com os ancestrais. Pois, como exponho mais adiante, se atribui a Oxalá a ação e o movimento do *Egúngún* (SANTOS, 1976)

Retomando às espécies vegetais identificadas no *Aganju*, que assumem papel litúrgico, passo àquela ao qual se associa a principal quizila de Oxalá. Refiro-me ao dendezeiro (*Igi Òpe*), o qual além do fruto que confere cor, sabor e odor à culinária do Terreiro, oferece-nos a matéria prima para a confecção de um elemento que assume onipresença e perenidade no Candomblé. Trata-se da palha do dendezeiro, com a qual se confecciona os *mariôs*,

especificamente associado a Ogum. O *mariô* é a franja que se obtém do ato de desfiar manualmente os talos do olho do dendezeiro, cuja função, depois de pronta

torna-se nobre e essencial em dia de festa do maior guerreiro do candomblé. Pai Balbino sabe do poder da planta, por isso exige uma boa quantidade. Colocada sobre o corpo do grande ferreiro, caçador e dono de todos os caminhos, Ogum, ela acalma a sua valentia, sua força desbravadora. Quando posto na frente das portas, guarda a entrada contra os maus espíritos (BARABÔ, 2009, p. 432).

Percebi, no entanto, que o *mariô*, não restrito à cerimônia de Ogum, não só se aplica no alto das portas, mas, também, no das janelas e no da cadeira de vime reservada ao babalorixá no barracão do *Aganju*. Também percebi franjas de *mariôs* ornamentando o quadrado onde se mantêm os alabês, *rum*, *rumpi* e *lé*, os tambores sagrados, reverenciados por deuses e mortais durante as cerimônias públicas. Como a altura dos três exemplares de dendezeiros do *Aganju* dificulta a extração das folhas, prefere-se coletá-las de exemplares existentes em locais próximos ao Terreiro. Das raízes do *Igi Ôpe* se extrai o *emu*, o vinho da palma, *ewó* de Oxalá²⁴⁹, mas predileção de Ogum.

Percebi, também, que as folhas do dendezeiro no *Aganju* também estão associadas à família da palha. Na segunda-feira que sucede o domingo em que se festeja a Oxum da Iyaquequerê da Casa, à frente da Casa de Nanã, Omolu e Oxumarê, vê-se um cercado de folhas de dendezeiro, levantado há alguns dias pelo axogum Litinho, o mesmo que ornamenta o *Ilê Omi Awé*. Naquela espécie de salão ao ar livre é servido o banquete do Rei, o *Olubagé*, um pouco da comida de cada Orixá, em uma folha de mamona. Daí eu apontar na **tabela 1** o uso ritual dessa planta. No entanto, como os exemplares disponíveis no *Aganju* não forneceriam folhas suficientes à cerimônia, este é mais um caso em que se recorre aos matos das proximidades do Terreiro. No banquete são servidas comidas de todos os Orixás à exceção das prediletas de Xangô e de Ogum, por dissabores mitológicos igualmente revividos pela comunidade (GROMBERG, 2011).

Em relação a Ogum, diz-se que esse proclamava para si a supremacia sobre todos os elementos que levassem em sua composição o ferro, como as facas, imprescindíveis à

²⁴⁹ O mito de criação do mundo, dentro da cosmologia yorubana, nos conta que *Olódùmarè* enviou o seu primogênito para criar o mundo. No entanto, *Obàtálá*, com sede, durante o percurso, embriagou-se bebendo o *emu*, perdendo o *apo-iwá*, o “saco da criação” do mundo, para o irmão *Odùduwà*, outro Orixá funfun. De posse do *apo-iwá* e narrando ao Pai o acontecido, *Olódùmarè* delega ao filho mais novo o poder de criar o *àiyé*, como pretendia; punindo o filho mais velho de apenas criar, moldar e esculpir os corpos dos seres humanos no *òrun*, proibindo Ele e todos os seus descendentes de nunca mais beberem o *emu*. Assim se explica o *ewó* de Oxalá em relação aos alimentos em cuja composição apresente produto extraído do *Igi Ôpe* (VERGER, 1997a).

imolação dos animais aceitos em sacrifício pelos demais Orixás, os quais, por isso, obrigariam a reverenciá-lo (PRANDI, 2001, p. 200-201). Os membros da família da palha, que surgem antes da Idade do Ferro, como observa Verger (1997), desdenham da petulância de Ogum, determinando, então, que “todos os seus sacrifícios deverão ser realizados não com faca, mas sim com uma pedra, e que seus animais sacrificiais deveriam ser abatidos sobre o chão, na terra, através de golpes” (GROMBERG, 2011, p. 174). Para o autor, além de reforçar a associação de Nanã e Omulu com a terra, lugar de origem e destino de todos os seres humanos; esse mito faz alusão, também, às guerras e conquistas que se travavam entre os povos iorubanos motivadas por disputas territoriais, quando era assegurado “ao conquistador que mais terras conquistasse a supremacia sobre outros governantes” (GROMBERG, 2011, p. 174).

Face ao exposto, verifica-se que o Terreiro abriga as “múltiplas dimensões” das quais fala Barros (2011): além das Casas dos Orixás, simbolizando as míticas cidades de origem – aqui sob o domínio de um único rei: o babalorixá; temos as moradias e as áreas coletivas de convivência, bem como representações da floresta original. Tem-se, assim, o espaço não apenas como materialização do território, mas sobretudo, como observa Sodré (1988), resultado das formas de representações que ali interagem, mediante a recriação e manutenção de certas heranças e representações rituais e simbólicas herdadas da “África”.

Os vegetais assumem papel ritual, se não prioritário, ao menos significativo, nas cerimônias que abrem e encerram o calendário de festas do *Aganju* a cada segundo semestre. Como visto, as cerimônias das *Águas de Oxalá* reforçam o culto à ancestralidade por meio do *Idacô*, em que embora se reconheça a importância dos que compõem o “exército invisível” do grande guerreiro Oxaguiá, ressalta-se a necessidade do controle social ali a cargo de *Idacô* e *Oya Igbalé*.

O calendário festivo do *Aganju* apresenta o Presente das Águas, em que se reverencia Iemanjá, Oxum e Oxalá, na segunda quarta-feira do mês de dezembro, como o evento que encerra anualmente o ciclo festivo daquela Casa. Trata-se, na verdade, de uma confraternização dos membros da comunidade religiosa, em que são renovados votos de fé e, igualmente, pedidos de um bom ano novo, mediante o depósito de oferendas nas águas do rio Jacuípe. Desse modo, considero que o ciclo de festas se encerra com a Festa de *Iroko* e *Apaoká*, na segunda-feira que antecede ao Presente das Águas. A Cerimônia marca os 14 dias de Omolu – porque se realiza quatorze dias após o *Olubagé*. Por isso, como presenciei, é assim referenciada – “14 dias de Omolu” – por alguns membros da Comunidade, não obstante

a alusão formal, contida no calendário cerimonial, a *Iroko* e a *Apaoká*²⁵⁰. Para me reportar às impressões coletadas acerca da presença do baobá naquela comunidade, reporto-me ao dia dedicado às atividades que marcam o dia da derradeira cerimônia anual do *Aganju*. Pois se em outras cerimônias as árvores assumem papel coadjuvante, nesta passam a assumir centralidade, a assegurar-lhes o monopólio do título cerimonial no calendário oficial do *Aganju*, não obstante as remissões verbais a Omolu, como visto acima.

4.5.1 Elos

Em Barabô (2009, p. 180), *Ódan* é apontado como “árvore da família da gameleira onde são reverenciados os ancestrais”. No *Aganju*, a árvore se encontra entre o *Ilé Bàbá Egún Ise Ówó*, o barracão de culto aos ancestrais, de um lado; e o *ìgbàlè*, casa dos ancestrais Egun, de outro. Colada ao *ìgbàlè* temos uma edificação assim identificada: *jú orórì – Bàbá Fatumbi* – Memorial Pierre Verger. Para Mãe Rosa, simplesmente, é a “casa de ‘seu’ Verger”. Para mim, uma estratégia para preservar a memória do etnógrafo francês que desde 2005 se incorporou ao elenco de ancestrais divinizados “nascidos” no Brasil, passando a ser cultuado como *Babá Efunladé*²⁵¹.

Vê-se, assim, que a *Ódan* se encontra associada ao culto *Egúngún*, que não se associa ao culto dos Orixás, embora não haja “atuação litúrgica sem que não sejam invocados e homenageados os ancestrais”, afirma Luz (2008, p. 110).

Daí a edificação do *ìgbàlè*, não obstante a observação de Luz (2008), se tratar de uma excepcionalidade do *Aganju*, o que corrobora a afirmação de Barros (2011) de que o Terreiro abriga múltiplas dimensões, pois no caso do *Ilê Axé Opô Aganju*, a casa dos ancestrais Egun ali é símbolo de outra cidade de origem, cronologicamente mais próxima que aquelas de natureza mítica. Refiro-me à comunidade de Ponta de Areia, na Ilha de Itaparica, berço do culto a *Egúngún* e de *Obaràyí*.

²⁵⁰ Nessa remissão a Omolu, percebo uma influência da Casa-mãe, o *Ilê Axé Opô Afonjá*, onde no calendário festivo consta “14 dias de Omolú, Iroko e Apaoká”. Mais adiante, no entanto, buscarei demonstrar do porquê Omolu parecer monopolizar as remissões verbais dos membros da comunidade acerca dessa derradeira cerimônia pública.

²⁵¹ Assim grafado por Caputo (2011). No entanto, Barabô (2009, p. 230-231) grava *Babá Funladê*. O culto ocorre anualmente em janeiro. “Quando os parentes de meu Pai [*Obaràyí*] vêm da Ilha”, diz Mãe Cici, evidenciando ser o culto de *egúngún* restrito a um corpo sacerdotal específico. Como menciona e, utilizando foto do meu informante Dadá Jaques, demonstra Caputo (2011), as vestes sagradas de *Babá Funladê* trazem as cores (branca, azul turquesa e prata) e insígnias (pilão, espada, escudo) de Oxaguiã, Orixá de *Fatumbi* (v. também: Barabô, op. cit., id.).

Santos (1976) ressalta que Oxalá, que também deu movimento e ação para Egúngún, deu uma árvore para cada ser humano criado. Daí a relação significativa do culto aos ancestrais com as árvores como ressalta Marco Aurélio Luz (LUZ, 2008). O culto a *Dankô* na Bahia parece conferir lógica a essa associação. Hoje propagado pelos descendentes da família *Afonjá*, o culto a “babá Indakô” teve como representante máximo na Bahia, o Sr. Miguel Sant’Anna, detentor do título de *Zabá*, seguindo tradição genealógica familiar como relata o seu neto-autor José Sant’Anna Sobrinho (SANT’ANNA SOBRINHO, 2015, p. 80-84). O autor nos relata que até o seu falecimento, em 1974, o avô, também *ojé Orepê* no culto de Egúngún e hoje *Babá Igibolá*, promovia ritual a *Dankô* sempre às vésperas do dia de São João. Trata-se de um culto atribuído à etnia nigeriana *Nupê*, cujo povo era chamado *Tapa* por aqueles que convencionamos classificar como yorubás, que absorveram as práticas daqueles propagando-as a partir de Oyó. Reconhecido na Bahia como descendente dos *Tapa* que chegaram a Salvador, Sr. Miguel Sant’Anna herdou o culto cujo início, na capital soteropolitana, se atribui à princesa *Nupê Lamin* – a avó materna de Miguel Sant’Anna, Rosalina – e que “tinha lugar em um templo chamado de *usanabá* ou *sanabá*, **cercado por um bambuzal** que se encontrava na periferia da cidade da Bahia, no local onde foi construída a atual avenida Bonocô [trecho da capital que hoje é célebre por congestionamentos viários a qualquer hora do dia]” (SILVEIRA, 2006, apud SANT’ANNA SOBRINHO, 2015, p. 81, o negrito é meu).

Querino (2014, p. 40) registra esse culto como sendo de “uma divindade das florestas” chamada “*Gunucô*” -, que se manifestava “à noite, num bamburral, aumentando e diminuindo de tamanho” e que “só aparece aos homens que o recebem com trajes especiais”. O autor ainda informa que essa divindade “tem a propriedade de não chegar à cabeça das mulheres, isto é, não está sujeito a invocações”. Corrobora a afirmação de que se trata de “santo pertencente à tribo dos Tapas” e que “o Nagô dá-lhe o nome de Orixá-ô-cô”. Este Orixá é um dos que se encontram esculpidos por Carybé no Museu Afro da Faculdade de Medicina, conduzindo um cajado – o que representaria a ligação do mesmo com as árvores. No entanto, de acordo com o historiador Cid Teixeira²⁵², *Gunucô* já seria corruptela de *Baba Igunnuko* e/ou *Egunokô*²⁵³, o que, considerando as descrições de Manuel Querino e o fato de ter sido

²⁵² V. < <http://www.tribunadabahia.com.br/2011/01/28/os-motivos-historicos-dos-nomes-dos-bairros>>. Acesso em: 15 abr.2016.

²⁵³ O que é ratificado por Martins e Marinho (2002, p. 101-102), que afirmam que “Bonocô” é corruptela de *Gonocô*. No entanto, embora esses autores se refiram ao culto “que era feito no *Idacô*, o bambuzal”, afirmam que tratava de um “culto dedicado aos ancestrais que era liderado por mulheres”.

Miguel Archanjo de Sant'Anna *ojé orepê* no *Ilê Agboulá* (SANTANA, 2006, p. 45), parece se tratar de um culto bem próximo ao de *Egúngun*.

Talvez daí o fato de que após o falecimento do *ojé Orepê*, a viúva, os filhos e a filha dão continuidade às obrigações de *Indakô* na própria residência até que

Por volta de 1990, a convite do Mestre Didi Alapini, do *Ilê Asipá*, as obrigações de *Indakô* são incorporadas a este terreiro, com extensão para todos os frequentadores presenciarem o ritual que antes era só vinculado à família do Sr. Miguel Sant'Anna (SANT'ANNA SOBRINHO, 2015, p. 82).

Sant'Anna Sobrinho (2015) ressalta que a incorporação do culto pelo *Aşipá* implica alteração na data de celebração a *Dankô*, que “passa da noite de São João para a noite de Reis (6 de Janeiro), em homenagem ao dia da festa do babá Olukotun, ancestral que tem Oxalá como Orixá representante”, pois “*Indakô*, dentro da nação Nupê, **é assemelhado** aos Orixá funfun dos nagô, **e no seu assentamento, no bambuzal**, coloca-se um pano branco amarrado ao seu redor,...” (SANT'ANNA SOBRINHO, 2015, p. 82, os negritos são meus).

A leitura de Martins e Marinho (2002, p. 104) sugere o Sr. Miguel Sant'Anna, autoridade no culto dos ancestrais, como introdutor (ou seria o fortalecedor?) do culto a *Dankô* na nação Keto, via *Ilê Axé Opô Afonjá*, no qual detinha o cargo de *Obá Aré*; e do *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*, no qual detinha o cargo de ogã de Omulu (SANTANA, 2006, p. 45). Pelo exposto, depreende-se que o culto a *Dankô* – Orixá da quinta Iyalorixá da Casa Branca, Maximiana Maria da Conceição, a Tia Massi, ressalte-se – se propaga até os tempos atuais a partir de sua apropriação por um Terreiro de culto Egúngún, o que corrobora Luz (2008) quando esse autor menciona a sinergia que se percebe entre as relações institucionais entre ancestrais e ancestrais, as quais, apesar de diferentes, se complementam entre si.

Em relação ao culto de *Dankô* como relatado por Sant'Anna Sobrinho (2015), vê-se que se antes o bambuzal cercava o templo em que essa deidade era cultuada, nos tempos atuais passou a representar o próprio templo. Assim, a propagação até os dias atuais se limita ao culto da árvore, uma vez que não tenho notícias de iniciados para esse Orixá, nem mesmo se ouve cânticos para o mesmo nas cerimônias públicas. Observa-se, ainda, que aqui tivemos uma absorção, mas não uma justaposição como ocorreu entre inquices e orixás.

No entanto, como visto, *Dankô* figura apenas como coadjuvante no ciclo cerimonial protagonizado por Oxalá, ao contrário do que ocorre com *Iroko*, cujo espaço e lugar no Candomblé baiano já foi relatado na **subseção 1.4.1**.

No *Aganju*, a segunda-feira que sucede a cerimônia do ipeté de Oxum, já em meados de dezembro, é dedicada à troca do ojá que envolve permanentemente a imponente gameleira que se encontra à direita do barracão – à esquerda de quem adentra o *Aganju* –, plantada no “local onde foi construído o primeiro barracão”, afirma Mãe Cici, *otum Iyaquequerê* daquele Terreiro. A árvore se destaca, assim, como um marcador sócio-espacial comunitário, como observa Gurstelle (2013) ao estudar a presença das árvores de grande porte nas colinas de Savè, no Bénin, notando-lhes a associação aos sítios arqueológicos.

Logo nas primeiras horas do alvorecer, sob cânticos, ocorre a troca da vestimenta que envolve todo o caule que se peculiariza por cavidades que o circunda por completo. Tais cavidades resultam do encontro com o solo das raízes que lhe brotam em franjas dos galhos, as quais à medida que crescem, se aproximando do solo, se unificam à semelhança de *dreadlocks*, lembrando uma árvore rastafári – característica que observo ser comum às várias espécies de *Ficus*. Encontrado o solo, os *dreadlocks* se avolumam ao mesmo tempo em que se acoplam ao caule principal, que vai se agigantando irregularmente. No entanto, uma vez alcançado o solo, os *dreadlocks* seguem serpenteando, emaranhando-se entre si, assumindo o aspecto de raízes. Há muito já ousaram ultrapassar o círculo de concreto que construíram em torno do caule da árvore da qual provêm. Transbordam-se como se estivessem em estado líquido, demonstrando que este é um espécime vegetal que ignora limites (v. **figura 22, subseção 1.4.1**). Em uma brecha deixada por esse emaranhados cresce um *akoko*, como se sustentado estivesse por aqueles braços-raízes. Em sentido inverso ao das raízes, plantada junto ao robusto tronco, cresce uma jiboia (*Epipremnum aureum*). Epífita associada a Oxumarê, com suas imensas folhas cordiformes na cor verde variegada ora de amarelo, ora de branco, a jiboia se entrelaça a *Iroko*, cravando-lhe suas raízes aéreas, em direção ao alto.

Além do ojá, cuja troca somente pode ser efetivada por homens (MARTINS & MARINHO, 2002); em partes do imenso caule daquela árvore do *Aganju* são fixadas penugens das aves que lhe são imoladas.

Também são renovadas as águas da grande quartinha²⁵⁴ verde que se mantém permanentemente aos pés da árvore, à qual são ofertados obis (*Cola acuminata*) e orobôs (*Garcinia kola* Heckel). Desses frutos, as partes utilizadas são as sementes, mediante as quais os Orixás se comunicam, assegurando-se ao obi a indispensabilidade e, portanto, onipresença, em quase todos – nos de Xangô se utiliza o *orógbó* (SANTOS & SANTOS, 2016, p. 63) – os

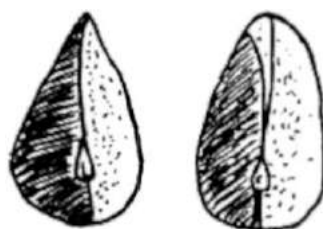
²⁵⁴ “Recipiente de barro ou cerâmica utilizado para colocar a água, utilizado em quase todos os rituais internos, inclusive acompanha os assentamentos dos orixás, resguardando e potencializando a água como fonte de energia e da vida dentro do espaço sagrado” (BARABÔ, 2009, p. 573).

rituais do Candomblé, embora prioritariamente se encontre vinculado a Oxalá. Assim, Barabô nos apresenta o *obi*:

Noz de cola, espécie de fruto africano utilizado no processo de iniciação e em consagrações religiosas que serve também para fortalecer a cabeça da pessoa; usado também nas oferendas e demais obrigações religiosas; a ideia de obi como semente também reporta ao fato de que semente vira fruto, e tudo aquilo que dá um fruto detém o agraciamento da prosperidade ou da confirmação de uma verdade (BARABÔ, 2009, p. 571).

A *Cola acuminata* mais comumente encontrada é aquela cujos frutos apresentam quatro gomos (*obi abata*) envoltos numa fina, mas espessa, polpa. Simbolizam dois casais sexualmente identificados em conformidade com o formato (análogo à genitália) apresentado por cada gomo. Esses gomos são desmembrados manualmente – o uso da faca é vedado – a partir das ranhuras que apresentam (**figura 87**).

Figura 87 - Gomos de Obi. À esquerda: macho; à direita: fêmea.



Fonte: <<http://awoerinmi.wix.com/egbeagbonniregunato#!o-nascimento-de-obi/clty>>.

Como revelado por Cida de *Nanã Nantejuá*, *Iroko* e *Apaoká*, reconhecidos – pela prática ritual – como repositórios de ancestralidade, além de receberem suas próprias oferendas, assumem imprescindibilidade às imolações oferecidas a outros membros do panteão. Esse fato é acionado por *Obaràyí* como causa do desaparecimento da *Apaoká* ali existente, quando o indaguei do porquê da ausência da jaqueira no arboreto aganjuano, apesar da referência a *Apaoká* no calendário do Terreiro. Desde então, conforme Mãe Cici já me havia dito, nenhuma outra jaqueira conseguiu vingar no *Aganju*, apesar de reiteradas tentativas e dos cuidados dispensados.

4.5.1.1 *Mògbá mu Igi oṣè wa*²⁵⁵: o mobá trouxe o baobá

Sentio, ergo sum.

Leonardo Boff
(BOFF, 2003)

Cuidado. Esta é uma palavra que me parece justificar a permanência do baobá ali ao adentrar aquele espaço, mesmo que desconhecido pela maioria. O cuidado resulta da “capacidade de sentir, de ser afetado e de afetar”, que Leonardo Boff nomina *Pathos*, o que implica em uma “coexistência, sentida e afetada pela ocupação e pela preocupação, pelo cuidado e pela responsabilidade no mundo com os outros” (BOFF, 2003, p. 80). “Outros” com os quais compartilhamos a existência no Planeta Terra. Daí a máxima *Sentio, ergo sum*, à qual recorre o teólogo. *Sinto, logo existo*. O que implica dizer que “primeiro sente o coração, somente após reage o pensamento” (BOFF, 2003, p. 81). Trata-se de retomar (ou priorizar) essa tese filosófica do sentimento e da afetividade à qual o autor identifica como *pathos* e que considera como dimensão básica do ser humano, obscurecida em nós com o advento da modernidade.

Disso decorre a ética do cuidado aventada por Leonardo Boff, a qual me parece estimulada pelas relações que se tecem no âmbito do Candomblé, onde, não obstante os conflitos e intrigas que emergem das relações humanas, a “pessoa se sente envolvida afetivamente e ligada estreitamente ao destino do outro e de tudo o que for objeto de cuidado” (BOFF, 2003, p. 85)

A chegada do baobá ao *Ilê Axé Opô Aganju* remete a essa comunhão permeada pela afetividade e que se exercita mediante as práticas rituais.

No caso do baobá, essa afeição se estabelece por iniciativa do mobá de Xangô, Dadá Jaques, responsável pela chegada da árvore naquele espaço. Questionado sobre como o encontro – do mobá com o baobá – se dá, o mesmo me responde lembrando que trabalha no jornal – “Correio” –, que produziu matérias sobre os plantios que inauguraram o Projeto promovido pela UFBA e SEMUR. Assim, como porta-voz do Terreiro liderado por *Obaràyí*, providencia que o mesmo integre a lista de contemplados pela aludida ação.

Plantado o baobá, o mobá delega a Pai Deco de Logunedé, ogã que vive no *Aganju* com a esposa e o filho, o papel de zelador da árvore. Numa área em que os animais transitam livremente – como as belas galinhas d’Angola (**figura 88**) – Pai Deco se responsabilizou pelo

²⁵⁵ Expressão oferecida por Akanni Musibau Oyewale, a quem coube a tradução do resumo em yorubá desta dissertação.

cercado que manteve a inviolabilidade do baobá, bem como por regá-lo, de modo que não viesse a fenecer por falta d'água.

Figura 88 - Por entre folhas de *pèrègún*, as galinhas d'Angola do *Aganju*



Foto: Fernando Batista

O Terreiro é uma comunidade que sobrevive mediante a rigorosa distribuição – e execução – de tarefas, entre todas as classes hierárquicas – da abiã à ebomi.

Além da dificuldade física de locomoção, Mãe Cici não vive mais no *Aganju*, o que a impossibilita de lá comparecer em dias prescritos para realizar o ossé da Casa do seu orixá. Assim, encarrega – sob remuneração – um terceiro, igualmente filho da Casa e do mesmo Orixá – a assumir-lhe as tarefas necessárias. O mesmo ocorreu com Dadá Jaques em relação ao baobá. Responsável pela chegada do baobá naquele espaço sagrado, o mobá incumbiu Pai Deco para assumir as tarefas que assegurariam a sobrevivência da árvore.

Saudado como a árvore sagrada, o plantio do baobá ali ocorreu em honra de Onilé²⁵⁶, num dia de festa de Oxossi, como consta do convite mencionado na parte introdutória desta dissertação (**anexo B**).

[...]

Onilé, orixá da Terra, receberia mais presentes que os outros. Deveria ter oferendas dos vivos e dos mortos, pois na Terra também repousam os corpos dos que já não vivem. Onilé, também chamada Aiê, a Terra, deveria ser propiciada sempre, para

²⁵⁶ “[Do iorub. *Onilé*] – Senhor da terra, do solo, que é a morada das divindades”. Não confundir com Onile, “[Do iorub. *Onilé*], que significa o “Dono da casa, patrão do terreiro” (BARABÔ, 2009, P. 572).

que o mundo dos humanos nunca fosse destruído. Todos os presentes aplaudiram as palavras de Olodumare. Todos os orixás aclamaram Onilé. Todos os humanos propiciaram a mãe Terra. E então Olodumare retirou-se do mundo para sempre e deixou o governo de tudo por conta de seis filhos orixás (PRANDI, 2001, p. 414-415).

No entanto, como ressalta o próprio Reginaldo Prandi, as atribuições de Onilé foram redistribuídas a Nanã e aos seus filhos, à mítica família da palha:

Nanã é a guardiã do saber ancestral e participa com outros orixás do panteão da Terra, do qual uma antiga divindade, Onilé, ainda recebe em velhos candomblés uma cantiga ou outra em ritos de louvação dos antepassados fundadores da religião. Onilé, a Mãe Terra, é a senhora do planeta em que vivemos. As atribuições de Onilé foram redistribuídas entre Nanã e outros orixás que muitos seguidores consideram filhos seus. Nanã é a dona da lama que existe no fundo dos lagos e com a qual foi modelado o ser humano. É considerada o orixá mais velho do panteão na América. De sua família fazem parte Oxumarê e Omulu e, mais remotamente, Euá. Oxumarê, o arco-íris, é o deus serpente que controla a chuva, a fertilidade da terra e, por conseguinte, a prosperidade propiciada pelas boas colheitas. Omulu ou Obaluaê, também chamado Xapanã e Sapatá, é o senhor da peste, da varíola, da doença infecciosa, o conhecedor de seus segredos e de sua cura. Euá, orixá feminino das fontes, preside o solo sagrado onde repousam os mortos. Muitos candomblés incluem nesse panteão Iroco, a árvore centenária em cuja copa frondosa habitam aves misteriosas, temidas portadoras do feitiço, mas seu culto no Brasil é raro (PRANDI, 2001, p. 21).

Assim, Onilé se encontra no mesmo patamar das mães ancestrais, cujas características se encontram dispersas nos orixás comumente cultuados, pois apesar de simbolizar um elemento concreto – a Terra –, a face de Onilé se abstrai mediante a subdivisão de domínios elementais que ocorre no interior do elemento. De modo que a parte – *Obaluayê*, o Rei Dono da terra – suplanta ritualisticamente o todo – Onilé, a própria Terra –, o que não minimiza a importância desta última, em honra da qual o axé é “plantado” em todo Terreiro de Candomblé, sendo requisito, junto com a fundação da cumeeira, imprescindível ao início das atividades religiosas. Assim, (im)plantado em honra de Onilé, o baobá no *Aganju* se configura, de certo modo, como um centro energético, merecendo reverência de todo o corpo ancestral e físico. O terreno arenoso, não compactado, com alto grau de fertilidade, conforme atestado pelo IPA/PE (**ANEXO I** ²⁵⁷), tornou mais eficazes os cuidados dispensados pelo Pai Deco, propiciando o significativo desenvolvimento da árvore após dez anos de plantio.

²⁵⁷ Laudo apresentado pelo Laboratório de Fertilidade do solo do IPA. A coleta do solo se deu em 08/03/2016, em conformidade com as recomendações daquele Laboratório. A análise, concluída em 12/05/2016, firmada pela Engenheira Agrônoma Maria Fernanda Ferreira Silva, constatou, em síntese, que o solo em torno do baobá, de onde foi coletada a amostra, apresenta: **(1)** nível de pH, elemento que controla vários processos químicos que se processam no solo, controlando a disponibilidade de nutrientes da planta, dentro do idealmente recomendável, indicando neutralidade da acidez do solo (pH = 7); **(2)** percentuais médios de cálcio (2,00 cmolc/dm³), macronutriente responsável pelo crescimento das raízes; e magnésio (0,70 cmolc/dm³); **(3)** percentuais de potássio (K) e sódio (Na) baixos (0,06 cmolc/dm³; 0,04 cmolc/dm³, respectivamente). No entanto, vale ressaltar

Nas fotos cedidas pelo meu informante, das quais selecionei as duas abaixo (**figuras 89 e 90**), vê-se que as principais *Iyalodês* do *Aganju* estavam presentes, bem como o Mobá Dadá Jaques, e o *axogum* e principal *alabê* do Terreiro, Pai Litinho. Pelas figuras, observa-se que desde o momento em que ali foi (im)plantado, ao baobá foi reservada uma quartinha. Em ambas as fotos um tecido branco quadriculado sob o chão. Esse tecido cobre um prato onde estavam depositadas sementes de obi e algumas moedas²⁵⁸, elementos básicos nos rituais de plantio que presenciei.

Figura 89 - Plantio do baobá no *Aganju* em 22/06/2006, sob cânticos, atabaques, agogô e paó²⁵⁹



Foto: Acervo Editora Barabô, gentilmente cedida por Dadá Jaques

que se trata de dois macronutrientes menos importantes que os anteriores, sujeitos à lixiviação do solo, além de percentuais maiores destes elementos serem exigidos para culturas agrícolas; **(4)** elementos prejudiciais à fertilidade do solo em índices dentro do esperado, quais sejam: Alumínio (Al) = 0,00/cmolc/dm³; e hidrogênio (H) = 0,82, índice considerado baixo. A ausência do alumínio favorece o desenvolvimento radicular da planta; **(5)** percentual de 77% para a saturação por base (V), fator que determina a fertilidade do solo, considerados férteis os solos que apresentam V > 50%. No caso do solo coletado no *Aganju*, o percentual obtido na análise foi de 77%. Portanto, quase no ápice da faixa que indica alta fertilidade, cuja escala vai de 71 a 79%. Trata-se, portanto, de um solo eutrófico, o que implica dizer ser rico em nutrientes, especialmente o cálcio. As classificações definidas (baixo, médio, alta) para os percentuais obtidos se baseiam em quadro apresentado por Ribeiro, Guimarães e Alvarez (1999, p. 27), que consta as “classes de interpretação de fertilidade do solo para a matéria orgânica e para o complexo de troca catiônica”, utilizado pelo IPA e gentilmente cedido pela Engenheira Agrônoma Maria Fernanda Ferreira Silva.

²⁵⁸ Como é possível presumir observando outras fotos cedidas pelo meu consultor.

²⁵⁹ Segundo Barabô (2009, p. 573), “[do iorub. Pawó ou Patéwo] – Sequência de palmas para saudar as divindades e que tem um sentido vibracional de energia.]. Vendo-se Dadá Jaques (em pé, à esquerda). Pai Litinho é o tocador do maior dos atabaques, *rum*. Abaixados, da esquerda para a direita: *Obaràyí*, *Iyalorixá* Lila d’Oxum, *Iyalaxé* Nininha d’Oxaguiã, *Iatebexê* Dadá d’Oxum e *Iyaquequerê* Rosa d’Oxum. Observe-se a criança que participou do plantio olhando o tocador de *Lé* (o menor dos tambores). Como se observa, do mobá às ebomis, os sujeitos religiosos são comumente identificados por hipocorísticos.

Figura 90 - Reverenciado pelas *Iyalodês*²⁶⁰



Foto: Acervo Editora Barabô, gentilmente cedida por Dadá Jaques

Embora associem o baobá à família da palha (BARABÔ, 2009, p. 181), a árvore foi plantada do lado oposto à Casa dessa família, como se pode verificar na **figura 82**, neste capítulo. Como inferi em uma de nossas conversas, a escolha do local coube ao Mobá Jaques, que demonstrou ter ciência, à época do plantio, do tronco avassalador que a árvore poderia assumir com o passar dos anos, ideia que, me parece, começa a se coletivizar entre os membros do *Aganju*, como me levou a inferir a indagação de Elienice Souza²⁶¹. A filha de santo da Casa me demonstrou, em certa ocasião, preocupação com os riscos que o crescimento da árvore pode acarretar, com o tempo, para a “casa da minha mãe Dadá”, referindo-se à *Iyatebexê*, que mantém domicílio no bairro do Cabula, mas mantém ali uma das casas que aparecem ao fundo da **figura 89** acima, ocupada apenas no período de cerimônias do *Aganju*.

A propósito, a Casa liderada por Nanã é a única no *Aganju* que traz na fachada gravuras aludindo aos membros daquela “aldeia”. Outra curiosidade é observar que, apesar

²⁶⁰ Em pé, da esquerda para a direita: Iyalorixá Lila d’Oxum, *Iyalaxé* Nininha d’Oxaguiã e *Iyatebexê* Dadá d’Oxum. Agachadas: *Otum Iyaquequerê* Cici d’Oxalufã (de branco) e *Iyaquequerê* Rosa d’Oxum (de amarelo).

²⁶¹ Eli d’Oxum, iaô do *Aganju*, é irmã do Ogan Hernandes Souza e do Obá e Ojé Fernando Souza, ambos do Ilê *Axé Opô Afonjá*. Assim como os irmãos Eli também é vinculada ao Ilê *Omo Agboulá*, em Itaparica, onde detém o cargo de *Otum Yá Omilójú*. Da família Souza, uma outra figura “filha” de *Obaràyí* é a Ekedý Sueli.

das rivalidades mitológicas, a “aldeia” liderada pela mais antiga divindade das águas é vizinha a de Ogum (**figura 91**).

Figura 91 - Casa da família da palha no Reino de Obaràyí, vendo-se na fachada as gravuras de Omolu, Oxumarê e do xaxará, instrumento do primeiro. À esquerda, Casa de Ogum, encoberta pelas touceiras de *pèrègún*.



Foto: Fernando Batista

Ao *vodun* que aparece representado na fachada da família da palha como uma serpente antropomorfa, cujo tórax masculino é trançado por um colar de búzios e em cujos braços e cabeças – igualmente masculinas – se enroscam serpentes, *Obaràyí* associou o baobá no nosso primeiro encontro. A informação veio de uma conversa informal travada entre o mobá e o babalorixá, presenciada por mim, quando a este fui apresentado por aquele. Diante da afirmação do babalorixá, o mobá indagou: “Não seria Nanã?”, ao que *Obaràyí* respondeu: “É da família”. O baobá aparece associado a ambos os orixás por Barabô ao se reportar ao plantio da árvore naquele Terreiro (BARABÔ, 2009, p. 181).

Na ocasião em que se deu aquela conversa informal, da qual eu era um dos interlocutores, o babalorixá afirmou haver conhecido o baobá na África – sem precisar qual país exatamente – e no Haiti. Também afirmou que “pessoas vêm aqui para tirar fotos com a árvore”, ao que supus se tratar de visitantes, indagando-lhe o que essas pessoas diziam saber ou demonstravam saber sobre a árvore. “Não sabem coisa alguma!” Enfaticamente assim

Obaràyí demonstrou presumir. Ainda no intervalo da cerimônia da Gamela de Xangô, na varanda da casa do Pai Balbino, onde estávamos eu, o mobá Dadá Jaques e a Ekedy Rita de Cássia, o babalorixá mencionou que “estão pegando as folhas [do baobá] para fazer chá”, questionando-me para quê serviria. Desnortado com tantas informações, eu sugeri que procurássemos saber das pessoas que disso estavam fazendo uso.

Naquela oportunidade, *Obaràyí* fez questão de me ressaltar que ouvira falar que dos baobás plantados, o dele era o mais bonito, embora “nunca mais tinha ido lá”. “Foi plantado onde havia uma lagoa”, comenta Pai Balbino rememorando a época em que o então nascente reino de *Obaràyí* era cercado por dunas e era suprido pelas águas da lagoa retratada por Verger e reproduzida em Barabô (2009, p. 148-149). Nossa conversa se encerra com Pai Balbino mencionando que o baobá ficara lindo “agora pelas Águas de Oxalá... cheio de ojás”, levando-me a inferir que o “nunca mais” compreendia uns quinze dias aproximadamente.

Depois de obter essas declarações espontâneas de *Obaràyí*, o que eu pretendia era investigar o que sabiam sobre a árvore outros membros do Terreiro e, também, pessoas de fora da comunidade fossem do axé ou não. Compreendi que para obter uma impressão o mais fidedigna possível das pessoas acerca da árvore, eu deveria começar “desconhecendo-me” da árvore, principiando por buscar dessas e nessas pessoas o nome da árvore. Quanto às pessoas de fora da comunidade fossem do axé ou não, não logrei êxito.

4.5.1.2 Sob o olhar das aganjuanas

Como expresso lá nos objetivos específicos desta dissertação, pretendia-se obter a percepção dos aganjuanos acerca da árvore trazida para o *Aganju* por um dos ministros do rei Xangô, o mobá Dadá Jaques. No entanto, além das falas de *Obaràyí*, do próprio mobá e as poucas do atencioso, mas introspectivo, ogan-zelador Deco de Logunedé, algumas mulheres do *Aganju* é que, fora desse trio masculino, se mostraram valiosas à obtenção daquilo que estipulei como objetivo específico.

Daí eu privilegiar o plural feminino no título desta derradeira subseção do meu trabalho, embora eu tenha encontrado veladas recusas nesse universo. Mas nos dois casos em que isso ocorreu, inferi decorrer do fato de que as contactadas acionavam, tacitamente, o cargo que ocupavam como fator impeditivo e, também, o próprio desconhecimento acerca da árvore.

Assim, uma delas me encaminha, pelo *whatsApp* a “Mãe Cici pelo aprofundamento que ela dará às respostas que, em muito, acrescentará ao seu material de pesquisa”, depois de me autorizar que lhe enviasse as questões pretendidas por e-mail. Na ocasião, Mãe Cici já me era uma velha conhecida.

A outra, apesar de trocarmos várias mensagens pelo aplicativo *whatsApp* – o que perdura até os dias atuais – mediante o qual eu manifestava o desejo de encontrá-la pessoalmente durante a minha estada em Salvador, evadiu-se gentilmente dos meus apelos.

Para mim, o fato evidenciou, por um lado, que se o controle das informações dentro do Candomblé é conferido aos mais velhos cronologicamente iniciados, mesmo que destas informações tenham ciência os mais novos; por outro, como ocorre no mundo aqui fora, as pessoas permanecem alheias a muitos temas com os quais se defrontam, mesmo que não admitam desconhecimento.

Portanto, em alusão, sobretudo, ao apoio e a disponibilidade de Mãe Cici é que ressalto o papel feminino no título da subseção. Se em relação a essa ebomi e às pretensas interlocutoras era de conhecimento delas o meu vínculo e conhecimento sobre a árvore, em relação àquelas que encontrei em meus momentos no *Aganju*, mostrei-me desconhecedor do elemento sobre o qual buscava despretensiosamente alguma informação.

Desse modo, indaguei, após trocarmos algumas palavras, de uma ebomi que até aquele momento jamais a tinha visto – e, por isso, sequer sabia-lhe o nome e sequer conhecia-lhe a “graduação hierárquica” –, mas que comigo puxara papo regozijando-se da sombra da jovem mangueira (plantada ao lado do baobá), sob a qual repousava: “Que árvore é essa?” Lancei à senhora que trazia um ojá à cabeça e trajava uma longa saia que apresentava uns respingos de sangue – na manhã daquele dia houvera obrigação para Ogum –, apontando-lhe o baobá. Respondeu-me: “É **Iobá**²⁶². Uma árvore da África, de muito axé!” É o que anotei posteriormente em meu Diário de Campo, logo que me vi fora do alcance das vistas daquela senhora, cujo nome me foi revelado ainda àquela tarde, sem necessidade que eu a indagasse sobre isso. Pois enquanto conversávamos, não tardou que alguns iaôs por nós passássemos e a ela pedissem a bênção. Também lhe identifiquei o orixá ao vê-la incorporada durante as cerimônias públicas, o que, posteriormente, ratifiquei folheando as páginas de Barabô (2009).

Em outro momento, já na primeira semana de 2016, indago a uma das senhoras que haviam concluído o ossé da Casa de Exu – nas proximidades do baobá –, sabendo que ela

²⁶² Este é um termo que Barabô (2009, p. 570) também apresenta para Obá, “orixá feminino muito energético e fisicamente mais forte que muitos orixás masculinos”.

mantém domicílio no Terreiro, se ela saberia me dizer quando aquela “árvore” foi plantada ali. Respondeu-me que não estava presente na ocasião do plantio, mas iria chamar alguém.

Esse alguém era Mãe Viva – Vivaldina Costa, que aparece retratada por Barabô (2009, p. 218) – que me convidou para sentar com ela na calçada da creche Vovó Ana, bem em frente à “árvore”. “É um **baobá**”, respondeu-me nominando-a quando a indaguei se ela sabia quando a árvore foi plantada ali, para, em seguida, me ratificar o que eu já sabia: “foi plantado em 2006”, afirma seguramente, dizendo que estava no Terreiro na ocasião, embora não tenha participado do ritual de plantio, pois estava ocupada com outras tarefas litúrgicas.

Percebi súbito que tinha diante de mim uma valiosa interlocutora. Mas preferi que aquele nosso encontro se mantivesse apenas como uma conversa informal, já que era a primeira vez que nós nos encontrávamos, mesmo sabendo que o meu tempo estava se esgotando. Assim, horas depois é que registro no Diário de Campo os dados obtidos daquele encontro, que me legou, também, uma foto da minha interlocutora junto ao baobá.

Na ocasião, Mãe Viva me informa que estava no *Aganju* desde 31 de dezembro – comemorou a chegada do ano novo ali. Disse-me que desde criança mantém domicílio no *Ilê Axé Opô Afonjá* – onde posteriormente fui visitá-la rapidamente –, ao lado esquerdo do barracão, por trás da Casa da família da palha. A propósito, encontro-a retratada nas páginas de Barabô que assim a identifica:

Calma, doce, com o seu passinho devagar, Vivaldina Costa também vai chegando para ajudar. Vivaldina é de Nanã, a mãe de Omolu. Como Roxa, a mais velha de Nanã, mora na ilha, é Vivaldina quem cuida dos ossés, toda primeira segunda-feira do mês, e assume como mãe pequena ou criadeira quando recolhem algum iaô de Omolu, Nanã ou Oxumaré. Assim como Nidinha [uma das filhas do Mestre Didi] e Zezé, ela mora dentro no terreiro do Afonjá, mesmo assim foi se iniciar com Balbino (BARABÔ, 2009, P. 218).

Em comum com a informação prestada pela interlocutora mencionada anteriormente, Mãe Viva ressalta a origem africana do baobá e enfatiza essa origem como um fator de potencialização do axé da árvore. No entanto, não obstante o papel que a ebomi assume junto à Casa da família da palha, como mencionado acima; bem como o propagado vínculo do baobá com as deidades dessa família, Mãe Viva aventou uma vinculação da árvore com Yemanjá, recordando melodicamente a cantiga da mãe de Xangô, em que se ouve /baubá/. Trata-se da mesma cantiga que Ekedy Sinha, da Casa Branca, me entoou em nossas

primeiras conversas sobre a árvore e que eu apresento neste trabalho em áudio gravado por Valmir Christiano de Mattos Filho, o ogã Valmirzinho da *Casa Branca* (ANEXO J²⁶³).

O mito das folhas de Ossaim relatado por Sant'Anna Sobrinho (2015, p. 208-209), nos diz como, por uma conspiração dos Orixás tendo Xangô como mentor e Oyá como executora, cada Orixá passa a ser detentor de uma folha na cosmologia yorubana, tirando o monopólio do controle daquele que “é representado por um pássaro que só tem uma perna (*elesé kan*), igual a uma árvore” (SANT'ANNA SOBRINHO, 2015, 206). Todavia, embora o vodum ao qual Mãe Cici e Ekedy Sinha atribuem, também, como genitora mítica a mais antiga divindade das águas (Nanã), passe a compartilhar o controle das folhas com os demais deuses, ainda detém o domínio, pois o segredo ainda é seu, como ratifica Verger (1997a).

Daí a fitolatria no Candomblé se caracterizar por perseguir uma associação entre deuses e vegetais, ponto ao qual convergem as falas de diversos sujeitos religiosos. No entanto, durante o meu trabalho de campo tive a ideia de identificar a posição dos próprios deuses. Não que eu pretendesse entrevistá-los, mas observar-lhes o comportamento uma vez que as cerimônias no *Aganju* favoreceriam essa observação, assim eu presumia. Isso porque, ao contrário do que ocorre no *Ilê Axé Opô Afonjá* e em Terreiros como a Casa Branca e o Gantois, quando do encerramento da primeira parte das cerimônias públicas, no *Ilê Axé Opô Aganju* os Orixás incorporados em seus iniciados são conduzidos para fora do barracão, para serem vestidos em suas respectivas Casas. É quando a área coletiva do *Aganju* se transforma numa extensão do barracão. E assim ocorreu com a cerimônia que encerrou o calendário de festas do reino de *Obaràyí* em 2015, a cerimônia de *Iroko – Apaoká*, na segunda-feira, 14 de dezembro. Cerimônia que, como já me referi algumas páginas atrás, se inicia pela manhã bem cedo com a troca do ojá, adotando ares de limpeza ritual coletiva, como explicito mais adiante.

A cerimônia relativa aos 14 dias de Omolu é iniciada às 19h com os atabaques herdados da nação jeje, *rum*, *rumpi* e *lé*, ressoando sob o comando do Pai Litinho. Naquele

²⁶³ Atendendo a um apelo meu, o ogan me enviou um áudio desse cântico, *a cappella*, via *whatsApp*, em 07.06.2016. No entanto, como o programa em que foi gravado não se mostrou compatível com os Windows 7 e 10, nem consegui convertê-lo, acionei-o, novamente. Assim, o áudio a que se refere esse anexo foi gravado por Cláudia Barreto na manhã de 28/06/2016, no Espaço Vovó Conceição do Terreiro da *Casa Branca*, que ali compareceu a convite de Valmirzinho. Como estavam em preparação para os festejos para a cerimônia de Xangô Airá, o ogan se propôs a fazer dois registros: um *a cappella* e outro com os atabaques, o agogô e as vozes de outros três ogans. Todos se auto-identificam num áudio cuja ideia de registro foi de Cláudia Barreto e que acrescento à pasta em que há os outros dois registros. Os ogans ainda se propuseram a posar para fotos, mas não naquele momento, pois estavam “desarrumados”. Propuseram que Barreto retornasse na manhã seguinte, antes das 7h, horário em que iniciariam outra etapa da cerimônia para Xangô Airá. Encaminhadas a mim assim que foram captadas, são imagens, no entanto, que deixo fora deste trabalho.

momento, “convocando”, sob o som do *ramunha*²⁶⁴ *avania*, as filhas da Casa a iniciarem súbito o xirê e a plateia a se levantar. Entre homens, mulheres e crianças, éramos apenas nove espectadores para 38 filhos de santo, uma equede, o babalorixá e o corpo de alabês. Ao fim do xirê, na primeira parte da cerimônia, os atabaques ressoam o *adarrum*, visando a propiciar a chegada dos Orixás. Contei três incorporados por Oxumarê, um por Nanã, um por Oyá e dez por Omulu. Portanto, a família da palha reunida na companhia daquela que transita entre eguns e orixás, Oyá, cuja associação com Omulu e, conseqüentemente, com aquela família mítica nos é explicada pela mitologia (PRANDI, 2001, p. 308). A presença maciça de incorporados por Omulu-Obaluayê me revela do porquê aquela cerimônia ser, também, conhecida como os 14 dias de Omulu.

A primeira parte dessa cerimônia se encerra com os Orixás saindo em fila, ao som do *avania*(?)²⁶⁵, liderados por Nanã, para irem trajar as vestes e assumirem as insígnias com as quais são mais facilmente identificáveis. Retornam, assim, alguns minutos depois, igualmente liderados pela matriarca, sob o mesmo ritmo e fogos de artifício. O centro do barracão é, agora, apenas dos Orixás que dançam ao som de seus toques característicos. Mas é o *Opanijé*²⁶⁶, o toque associado a Omulu, que domina o barracão. Dançando o *Opanijé*, o *Rei dono da terra* expressa com o corpo seus vínculos simbólicos com a terra, a vida e a morte.

Grãos de *doburu* – a pipoca transformada em alimento ritual de Obaluayê – são lançados por um filho da Casa aos quatro cantos do barracão, previamente à (re)entrada dos Orixás, os quais retornam em fila liderados pela mãe mítica.

Enquanto os Orixás dançam, pipocas são lançadas em profusão sobre os mesmos e, em seguida, sobre os presentes – todo o corpo sacerdotal, filhos de santo e plateia, nessa ordem. Nesta cerimônia, ao contrário das cerimônias anteriores, a pipoca é o único alimento ofertado. É aí que a cerimônia toma ares de uma grande e coletiva limpeza ritual, evidenciando-se que a eficácia desse processo é assegurada pelo “banho” e potencializada pela ingestão do *doburu*.

Ao fim da cerimônia, Nanã igualmente lidera os filhos na saída do barracão, os quais, no entanto, fora do barracão se dispersam, uns se recolhendo à Casa da família da palha, outros não. Observo que Nanã toma o rumo da casa de Mãe Rosa, que não estava presente à

²⁶⁴ Segundo Brandão (2015, p. 117), “toque de origem jeje que anuncia o início das cerimônias.”

²⁶⁵ Brandão (2015, p. 117) grafa “Avaninha”. Segundo Martins & Marinho (2002), este é o mais importante toque da nação jeje. Parés (2006, p. 321-324) nos relaciona e descreve os ritmos que dão som ao Candomblé e regem os passos de Orixás, Voduns e Inquices. Segundo o antropólogo, arrimado no etnomusicólogo Xavier Vatin, foram oito ritmos legados pelas nações nagô-ketu, em cujo elenco está o *opaniyé*; sete pela nação jeje, em cujo elenco estão os citados *avania* e o *adarrum*; quatro pela nação angola; e um pela nação nagô-ijexá. Ekedy Sinha é mais didática nos relacionando os ritmos mais conhecidos, bem como aos Orixás aos quais se associam (BRANDÃO, 2015, p. 117).

²⁶⁶ Brandão (2015, p. 117) grafa “Apanijé”.

cerimônia, sendo seguida por dois Omulus e um Oxumarê. Presumo que tenham ido saudar à Iyaquequerê. Retornam após alguns minutos e, enquanto, Nanã e os dois Omulus – que parecem temer se desgarrar da mãe – param nas proximidades da porta do barracão para saudar alguns filhos e filhas de santo, Oxumarê segue em direção a *Iroko* e o observo curvar-se em reverência à grande árvore, antes de recolher-se à Casa da família da palha.

Não obstante envolver árvore diversa, a cena que presenciei na noite de 14 de dezembro de 2015, no *Ilê Axé Opô Aganju*, protagonizada por aquele membro da família da palha para o qual as observações de Mãe Cici e *Obaràyí* me aguçaram o olhar, levou-me a aventar que a associação defendida pelos meus interlocutores talvez resulte de um patronato sobre as grandes árvores, reconhecido ao patrono da nação jeje (MARTINS & MARINHO, 2002; PARÉS, 2006). Isso porque aos mais velhos do Candomblé baiano me parece muito viva a memória da árvore-sacrário do Bogum reservada ao culto do vodun Azonodo, como relatado por Parés (2006).

Trata-se de outra denominação – as outras seriam *Dan*, *Dangbé* e *Bessem* – para um mesmo vodun, que muitos blogs na internet mencionam como *Azaunodor*, afirmando ser associado ao baobá e relacionado aos antepassados. A associação de Azonodo com Bessem e, conseqüentemente, com o Orixá Oxumarê, é também aventada Martins & Marinho (2002) e corroborada por Luís Nicolau Parés, arrimado em fala de autoridade do Candomblé jeje, *Humbono* Vicente (Vicente Paulo dos Santos), o qual, por sua vez, busca sustentação na cantiga: “Bessen Azonado; [para] Bessen no gueré déuá; Bessen Azonado; Bessen no gueré déuá” (PARÉS, 2006, p. 350, colchetes do autor).

Por sua vez, Edison Carneiro, arrimando-se em Nina Rodrigues e em Donald Pierson, alude a “uma árvore” como lócus do culto (presumidamente moribundo) da serpente “Dã”:

Nina Rodrigues ainda encontrou vestígios do culto da cobra no candomblé de Livaldina, embora tão apagados que lhe fizeram concluir pela inexistência desse culto na Bahia. Donald Pierson (1938) soube que, em São Caetano, havia uma árvore em que se adorara a serpente. Essa árvore ainda existia há alguns anos, nos fundos da roça de Joãozinho da Gomeá, depois arrendada a Vavá Pau-Brasil, e era crença geral que certa Pascoalina ali se transformara em Dã (CARNEIRO, 1948, p. 51).

Segundo Verger (1997), a Oxumarê se associa tudo que é alongado, como o arco-íris, o cordão umbilical e, por conseguinte, as grandes árvores, a tudo, enfim, que sugere elo. Elo entre o *ayê* e o *orun*, como o arco-íris e as árvores. Entre os seres humanos e os antepassados, como o cordão umbilical. Um ciclo vital que é simbolizado pela cobra mordendo a própria cauda, a sugerir constante mobilidade e renovação, propiciando a longevidade e que se funda

no mito cosmológico jeje de fundação do mundo como relatado por Luís Nicolau Parés (PARÉS, 2006, p. 299).

Em nosso último encontro, no Terreiro da Casa Branca, por ocasião do lançamento do livro de autoria de Ekedy Sinha (BRANDÃO, 2015), Mãe Cici, reafirmando o que já havia informado durante as nossas conversas no *Àfin Afisirè Omode* da Fundação Pierre Verger, corroborada posteriormente por Pai Balbino, desejou que Oxumarê – “**que é o orixá do baobá**”, ressaltou a *Otum Iyaquequerê* do reino de *Obaràyí* – me trouxesse prosperidade. Respondendo-lhe “axé” percebi que na figura daquela ebomi fortaleci meus elos com a Bahia e que longevos haveremos de ser um para o outro. Que assim seja!

CONSIDERAÇÕES FINAIS

[...]
*Aquela era uma árvore muito **sagrada**,
 Deus a plantara de cabeça para baixo!*²⁶⁷
 [...]
*... capaz de grandes tristezas.
 Os mais velhos dizem que o embondeiro,
 em desespero, se suicida por via das chamuscas.*
 [...]

O embondeiro que sonhava pássaros²⁶⁸

Mia Couto (COUTO, 2013).

De Mia Couto a João Cabral de Melo Neto, a poética contribui para robustecer o baobá como o ícone inabalável da África como apregoa abstratamente Waldman (2011), e que me parece se fortalecer mediante práticas sociais (GURSTELLE, 2013), pois como ressalta Campos (2013, p. 69-70), “no sentido Durkheimiano as representações, [...], não existem apenas no plano ideacional, mas no material e prático formatando as ações sociais.”

Assim, para além dos mitos e lendas que os versos insistem associar à “grande árvore maternal, de corpulência de matrona, [...], de portinarianas coxas”, como emblemiza Melo Neto num outro poema²⁶⁹, a árvore se sacraliza pelos usos sociais a que, de fato, assume junto a muitas comunidades africanas, a evidenciar que em suas comunidades de origem, a religião não é o único caminho a seguir, visando a desvendar crenças e pertencimentos decorrentes da presença do baobá.

Embora esse me pareça ser, à primeira vista, um caminho plausível para se investigar a introdução do baobá ao arboreto soteropolitano com destacada ênfase a partir da primeira década do século XXI, uma vez que entre nós, a árvore se encontra, ainda, completamente subestimada acerca das utilidades que apresenta em países africanos. Pois a introdução, nesse

²⁶⁷ O meio científico reforça o mito: observe o título do trabalho de Wickens (1982): *The Africa's Upside down tree*.

²⁶⁸ “Embondeiro” é como a árvore é conhecida popularmente em Moçambique. Mas atenção: esse é o “popular oficial”, pois inúmeros são os vocábulos, oriundos de diversos dialetos, pelos quais a árvore se revela para a maioria da população. Parecido caso ocorre no Fundão, bairro da zona norte do Recife. Localizado na principal via do bairro viceja há uns 100 anos, como me dão conta alguns relatos de moradores, uma *Adansonia digitata*, que se tornou referência para toda a comunidade. Mas ali não procurem por um baobá, mas sim por uma “barriguda”.

²⁶⁹ In: “O baobá no Senegal”. Na mesma obra citada nas referências.

caso, ocorre simultaneamente à apropriação da árvore pelos, que posso chamar, sagrados jardins preservados por muitas “roças” da capital da Bahia e adjacências, agregando-se à “flora espiritual” aludida por Voeks (2013). Embora “apropriação” não me pareça ser o vocábulo mais adequado considerando ser ínfimo o número de Terreiros nos quais a árvore foi introduzida desde então, como demonstrei no capítulo III, cotejando o quantitativo de Terreiros de Candomblé mapeados por Santos (2008) com o quantitativo contemplado pelo Projeto *(Im)Plantando Morada dos Ancestrais em Salvador*.

Portanto, a religião ainda não é suficiente para desvendar – embora nos ajude a compreendê-los melhor – crenças e pertencimentos estimulados pela chegada dessa árvore no Candomblé baiano. Não obstante se ter em mente que a um projeto como este os dados quantitativos devem ser preteridos em relação aos qualitativos. Assim, pistas de como o processo de apropriação possa ali amadurecer podem ser encontradas no meu “lugar” de fala: o Recife.

Na capital pernambucana, onde a introdução do espécime é alvo de especulação estimulada pelo silêncio da História, mesmo havendo, para alguns casos, evidências contundentes que contrariem opções banalmente propagadas, destaca-se – aí, sim – a apropriação simbólica da árvore, em passado recente, por líderes do Movimento Negro, em especial Paulo Viana, num primeiro momento; e Inaldete Pinheiro de Andrade, posteriormente. Quase vinte anos separa a realização do Ato *Solano Vive, Axé Baobá*, no Recife, que se prestou ao reconhecimento e à legitimação pela militância negra de uma série de bens – dentre os quais o baobá – fundadores de uma memória historicamente negligenciada, do lançamento do Projeto *(Im)Plantando Morada dos Ancestrais em Salvador*.

Tendo como objetivo o plantio da árvore “morada dos ancestrais” em Casas de matrizes africanas, prioritariamente na capital baiana, o Projeto concebido e idealizado na esfera pública soteropolitana contemplou um elenco de Terreiros de Candomblé cuja definição se efetivou, parece-me, sob critérios políticos. O que evidencia, na minha concepção, o lugar que ali os sujeitos religiosos detêm no âmbito da esfera pública, trânsito que me parece ter sido inaugurado com a criação do corpo de obás de Xangô pela fundadora do *Ilê Axé Opô Afonjá*, Eugênia Ana dos Santos, a Mãe Aninha. Trata-se de uma militância política que atua na conquista e manutenção de direitos arduamente conquistados pelo Candomblé.

Assim, a atuação de uma militância política é o primeiro ponto no qual convergem ambas as ações. O segundo, evidenciado pela boa receptividade que o Projeto acadêmico-

municipal assegurou dentro das comunidades religiosas, propagando-se até os dias atuais, é o reconhecimento a uma ancestralidade comum, mas difusa, que nutre uma solidariedade entre a militância negra e o povo do axé, como apregoa Sales Jr. (2009), não obstante alicerçar-se sobre uma África que não existe mais além-mar, na concepção do sociólogo Gey Espinheira.

No entanto, é à África de lá que as Áfricas de cá, notadamente a África soteropolitana, voltam-se em diversos momentos históricos visando assegurar legitimidade e valorização. Daí a aludida *pureza nagô* mencionada de Nina Rodrigues a Roger Bastide, num primeiro momento; e num momento mais recente, a partir dos anos 1980, no contexto de (re)africanização do Candomblé, como observa Oliveira (2001).

A receptividade ao baobá demonstra que esse processo de (re)africanização perdura – mesmo quando se constata que a África de lá destoa severamente da África de cá, como se depreende da fala de *Kiazala*, interlocutora à qual concedo voz na **subseção 3.3.4** –, implicando, inclusive, rupturas sincréticas no interior do Candomblé numa reação ao monopólio da cultura do axé.

Embora à África “real” dos tempos atuais a África soteropolitana imponha um filtro seletivo, como me fizeram inferir falas da Ekedy Sinha (da *Casa Branca*) e do Pai Carlos (do *Ilê Oxê Obá*), privilegiando apenas os elementos daquela que lhe sejam úteis nessas (re)criações.

. Desse modo, na atualidade, a honra da ancestralidade cabe não apenas aos Orixás, uma vez que apesar desses serem oriundos de uma geografia conhecida, esta se encontra distante dos sujeitos religiosos. Na Geografia em que tais sujeitos se inserem – Salvador especificamente, a partir da qual se fomentou toda uma geografia ancestral – os membros familiares consaguíneos ou não, mas todos vinculadas à grande família do Santo, detêm prioridade na condução de ritos e preceitos. Líderes religiosos como *Obaràyí* e *Ekedy Sinha* legitimam seus “mais velhos” como única fonte de saber e fazer, quando o confrontam afirmando que na “África é assim que se faz”, o que evidencia uma tradição de transmissão de conhecimento que monopoliza e confere autoridade (mais aos consaguíneos).

Campos (2013, p. 166) sugere como profícua a opção por abordagens “que deem conta de como se conjugam formas diversificadas de pertencimento e crenças que desafiam as categorias analíticas tradicionais das ciências sociais”, pois o antropólogo deve estar atento “às relações entre as dinâmicas internas do crer – que correspondem ao desenvolvimento da experiência individual – e o papel das interferências externas, os fatores ligados ao ambiente móvel no qual o processo de transmissão de uma identidade religiosa se dá.”

Assim,

num contexto que, de fato, caracteriza-se mais por modos de identificação mais autônomos que regulado, [...] a investigação antropológica não pode mais circunscrever-se a universos de observação isolados e microscópicos, ao mesmo tempo em que deve superar a dicotomia resistência/dominação ou mesmo politização da cultura (MONTERO, 1999 apud CAMPOS, 2013, p. 142-143).

Isso porque, apesar do tempo universal único em que a modernidade nos enjaula, não há porque vislumbrar um tempo social único (MONTERO, 1999 apud CAMPOS, 2013, p. 144).

Os três parágrafos anteriores constaram do projeto submetido à banca de qualificação, antecedendo àquele em que eu me comprometia que era assim que eu tentaria apreender o olhar e a perspicácia lispectorianos peculiares a esse olimpo antropológico, quando efetivamente me lançasse ao campo durante o segundo semestre de 2015. Diante das conclusões a que chegamos durante a qualificação, tive que abdicar de identificar as interferências externas às quais se refere Campos (2013), circunscrevendo a minha pesquisa a um universo de observação isolado e microscópico, não obstante a orientação teórica contrária. Todavia, no campo cedi às súplicas que avassaladoramente me eram dirigidas pelas questões transversais que assediaram a minha pesquisa, às vezes me apaziguando com uma frase certa vez proferida pela professora Roberta Campos: “a Antropologia é uma disciplina indisciplinada”. Portanto, não obstante o título escolhido para esta dissertação, o objetivo geral apresentado reflete a volubilidade pela qual me deixei tomar, embora assegure destaque a apenas um Terreiro. No entanto, como se nota, transitei, durante o meu tempo no campo, como demonstra o elenco cartográfico apresentado, por diferentes Casas e diferentes nações de Candomblé, de Fazenda Coutos a Itapuã; de Camaçari, passando por Lauro de Freitas e pelo recôncavo baiano, até o Jarê, lá em Andaraí. Quis ir até São Cristóvão, em Sergipe. Construí elos e fortaleci outros. De modo que, em alguns momentos, eu mesmo me senti como se realizando uma “sondagem etnográfica” preliminarmente necessária à execução e, por conseguinte, afunilamento, de uma pesquisa vindoura. O que, *data venia*, não me parece haver comprometido a qualidade deste trabalho.

Isto posto, retomo à pergunta que norteou esta pesquisa: o que reflete a adesão do Candomblé, em especial do *Ilê Axé Opô Aganju*, a essa ação do Poder público: fortalecimento político e manutenção de prestígio no cenário religioso ou (re)invenção criativa e permanente da África soteropolitana?

Ao atribuírem ao baobá um alto grau de axé em decorrência da origem africana, os sujeitos religiosos reconhecem o valor dos elementos oriundos da África d'além mar – embora esse “beber na fonte”, como se viu, ocorra sob certa cautela, evitando-se macular a África soteropolitana – como imprescindíveis à manutenção dessa África criativa e permanentemente (re)inventada em Salvador.

Como asseverado por Ekedy Sinha, o baobá – robustecendo o elenco de árvores divinizadas – já assumiu o seu espaço no Candomblé, que se revela como principal guardião dessa África que sobrevive em Salvador, a julgar pelo destino imposto a muitos dos baobás plantados fora dos Terreiros. Dez anos após o lançamento do *Projeto (Im)Plantando Morada dos Ancestrais em Salvador*, vê-se que o plantio em áreas públicas se limitou ao oba-oba da ocasião, resultando na erradicação posterior das árvores, como ocorreu com as mudas plantadas na avenida Carybé, nas proximidades do aeroporto, e no Parque da Cidade. Nas demais, como no Dique do Tororó e no campus Ondina da UFBA, a árvore persiste sem o cuidado que se observa dentro dos Terreiros.

Assim, embora incipiente na flora espiritual aludida por Voeks (2013), o valor atribuído à árvore é evidenciado mediante a aposição de ojás, nome que se atribui à “faixa ou tira de tecido, usada na cintura, no busto ou na cabeça pelos iniciados”, conforme Santiago (2014, p. 111) e que Barabô (2009, p. 572) identifica como “elemento de uso nos assentamentos dos orixás, nos instrumentos sagrados e nos animais para sacrifício”.

Portanto, trata-se de um sinal diacrítico de sacralidade atribuído às árvores reconhecidas como guardiãs da memória, segundo Gurstelle (2013). Daí me parecer que há uma banalização do ato de vestir árvores pela Prefeitura de Lauro de Freitas, que durante o mês de novembro (mês da Consciência Negra) apõe ojás em diversas delas espalhadas nas proximidades do centro daquele município, muitas das quais em estado fitossanitário visivelmente deplorável. Trata-se de uma ação pública que reproduz a que é adotada pela Prefeitura da capital baiana, restrita a algumas árvores do entorno do Dique do Tororó. Ali há a nítida e justificável função de assegurar uma territorialidade ao povo do axé, que historicamente consagrou a área como um espaço litúrgico de uso coletivo, desde antes de se transformar em ponto turístico. Assim, a banalização se evidencia quando se tem em mente as funções que parecem conferir lógica à prática de vestir árvores. Tais funções são as que menciono a seguir em relação às árvores do *Ilê Axé Opô Aganju*, que assim se distinguem das demais. Cotejando as árvores sinalizadas por ojás que observei no *Aganju*, durante o meu

trabalho de campo, com as funções que motivam tal prática elencadas por Agbaje-Williams (apud GURSTELLE, 2013, p. 4), assim constatei:

Funções	Árvores				
	<i>Iroko 1</i>	<i>Iroko 2</i>	<i>Dankô</i>	<i>Òdan</i>	<i>Baobá</i>
Contenção					
Territorialidade					
Consciência histórica					

Considerando que a primeira das funções se prestaria a conter a energia espiritual concentrada por algumas árvores, quando reconhecidas como morada de espíritos poderosos, observo que a regra se aplicaria aos dois exemplares de *Iroko* e ao *Dankô* ali existente, pelo lugar, reforçado pelas práticas rituais, que ambas as espécies vegetais assumem historicamente na liturgia do Candomblé baiano.

Levando em conta que o uso do ojá implica a delimitação de uma geografia sagrada, como menciona Gurstelle (2013), onde atividades públicas podem ser reguladas ou, pelo menos, observada por toda a comunidade, as cinco árvores citadas parecem cumprir nessa função.

Em relação à terceira função – consciência histórica – parece-me que se aplica com maior ênfase ao *Iroko* que se encontra na área frontal do Terreiro, “plantado no local onde foi construído o primeiro barracão”, conforme informado por Mãe Cici. A árvore, portanto, representa evidência material do acontecimento histórico que representou a fundação da comunidade. No caso do baobá, talvez, no futuro, possamos atribuir-lhe essa função, uma vez que a chegada da árvore àquele espaço serviu para reverenciar a própria Terra, na figura de *Onilé*. Sobretudo se levarmos em conta que, conforme Gurstelle (2013), a longevidade – da qual o baobá é, se não o melhor, um dos melhores exemplos no reino vegetal (WICKENS, 1982) – é o principal critério para se atribuir às árvores a função de consciência histórica, o que evidencia que os sujeitos religiosos não realizam suas escolhas de modo aleatório. O que não quer dizer que as escolhas ocorram coletivamente. Os que detêm cargos hierárquicos (re)inventados em Salvador, como os obás do *Afonjá* e os mobás do *Aganju*, geralmente definidos pela sinédoque “olhos e ouvidos” do orixá patrono de ambas as Casas, são figuras que, sob a anuência da ialorixá ou do babalorixá, detêm poder e legitimidade no Candomblé, uma vez que são escolhidos em cerimônia pública pelo próprio Orixá e, por isso, passam a gozar do respeito de toda a comunidade religiosa. Não à toa, pois não se trata de uma escolha aleatória. Confia-se o cargo àqueles que, efetivamente, possam atuar não apenas como zeladores dos cultos e das cerimônias públicas, coibindo excessos comportamentais e atos

interditos no interior dos barracões como captação de imagens, por parte dos visitantes; mas, principalmente, de modo a ampliar ou manter o prestígio da comunidade no cenário político-religioso. Isso ocorre não apenas quando asseguram benesses políticas para a comunidade religiosa – como a inserção na lista de bens patrimoniais locais e até nacionais, por exemplo, o que se reverte numa distinção religiosa – mas, também, quando (re)inventam tradições e promovem o resgate de deidades há muito desaparecidas, que a longo prazo podem se difundir, institucionalizando-se no Candomblé. Portanto, são agentes imprescindíveis à (re)criação contínua – ou se preferirem, manutenção – da África (re)inventada em Salvador. Logo, se no interior das comunidades são “olhos e ouvidos” de Xangô, fora dela são mais “braços e pernas”. Dadá Jaques parece cumprir esse papel além das expectativas, pois além da eficaz atuação política em prol do *Aganju*, é, verdadeiramente um ser que põe em prática as ações que defende, o que garante *Obaràyí* como seu mais poderoso aliado e o respeito das demais. Ao mobá coube a introdução do baobá naquele Terreiro que da árvore sabia da origem, do gigantismo e da longevidade.

Em comum, essas árvores resultam de investimento humano em tempo e ação, o que as justifica como sagradas para a comunidade, como observa Gurstelle (2013, p. 4), que afirma que, assim, tornam-se alvo de “prática ritual focada na autoctonia e em ancestrais por meio dessa associação metonímica.”

Embora a todas as árvores seja atribuída uma sacralidade difusa, como se depreende da fala-cântico da ebomi Cici (**ANEXO K**) e como corrobora Cida de *Nanã Nantejuá*, o fato é que a deificação se restringe a poucas delas. Luz (2008) afirma que a significativa relação do culto aos ancestrais com as árvores se funda sobre o mito que afirma que para cada ser humano, Oxalá criou, também, uma árvore (SANTOS, 1976). Assim, ao baobá é permitido o acesso a essa flora espiritual não apenas em decorrência da sua origem, mas pelo que as árvores indistintamente representam nessas e para essas comunidades.

Vasconcelos (2006) e Verger (1995) apontam a observância a similitudes morfológicas, verificados nos elementos da flora brasileira que os legitimaram a substituir aqueles que os africanos deixaram para trás. As escolhas se fundamentam, portanto, numa associação metonímica. Assim, Cida de *Nanã Nantejuá* associa o baobá à família da palha porque afirma saber que lá na África, a árvore “serve para morar”. No *Ilê Axé Opô Afonjá*, onde nasceu e vive a minha interlocutora, os Orixás mantêm Casas individuais. Apenas os membros da família da palha – *Nanã*, *Omulu*, *Oxumarê* e *Ewá* – se encontram reunidos numa

mesma Casa. Do mesmo modo ocorre na Casa que descende do *Afonjá*, o *Aganju*; e na Casa de onde ambas provêm, o *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*, o Terreiro da *Casa Branca*.

Além desse fator físico, os atores acionam, também, as configurações socioculturais que acreditam aproximar (ou igualar) árvore e a deidade. A árvore é tão antiga quanto a mais antiga divindade das águas, Nanã, associação que se reforça quando tomam conhecimento da capacidade de armazenamento de água do baobá. E como o gigantismo da árvore parece favorecê-la metaforicamente como elo entre o *orun* e o *ayê*, assim como o arco-íris, o baobá se vê associado a Oxumarê, deidade que simboliza a continuidade e a permanência como sugere a milenariedade da *Adansonia digitata*. Quando ouviam de mim que a árvore na África é, também, cemitério; e está associada aos “mais velhos” como se propaga em fatos e em versos, verbalizavam a associação com os membros da família da palha, que detêm o domínio das necrópoles, dada a vinculação dos mesmos com a morte.

No entanto, nesse caso, a associação me parece decorrer, também, de dados históricos. Ao associarem a árvore a esse vodun, *Obaràyí* e *Mãe Cici* testemunham muito do que viram no (e do) Bênin ao lado de Pierre Verger – por registros fotográficos ou levados pessoalmente pelo etnógrafo francês –, que nos legou vários registros fotográficos da presença da árvore naquele país da África ocidental, berço da nação jeje, cujo patronato é atribuído a *Dan* ou *Bessem*, alcunhas jeje do Orixá Oxumarê. Como corrobora Parés (2006, p. 104-105), arrimando-se em Bosman (1967), no culto de voduns no reino de Uidá (Fida, Juda, Whydah) são identificadas “três ‘divindades públicas’ principais: a serpente, as árvores e o mar”, sendo que as duas últimas não podem interferir naquilo que é da alçada da serpente, “enquanto esta tem um influente poder sobre aqueles.” Ao relatar o culto a *Azonwánadó*²⁷⁰ – outro nome para o mesmo vodun – no Terreiro do Bogum, em Salvador, Parés (2006, p. 349-352) reforça o vínculo dessa deidade com as grandes árvores. O ato que presenciei ao fim da cerimônia alusiva aos 14 dias de Omulu, no *Aganju*, em 14/12/2015, pareceu reforçar a teoria: desvencilhando-se da mãe e irmão míticos, Nanã e Omulu, respectivamente, Oxumarê segue em direção à gigantesca figueira onde se encontra assentado o Orixá *Iroko*, curvando-se em reverência.

Entretanto, constatei, durante o trabalho de campo, que se as informações acerca do baobá coincidem entre os membros da alta hierarquia – aos quais foi restrito o plantio da árvore, como se observa nas fotos cedidas pelo meu consultor Dadá Jaques –, enquanto que entre os membros que ainda vivenciam a trajetória dessa hierarquia, nada mais se sabe além

²⁷⁰ Como impresso no calendário do Bogum, 2016. Parés (2006, p. 349), no entanto, grafia “Azonodo”.

da origem da árvore. Daí Castillo (2010, p. 183) argumentar que a circulação do saber no Candomblé, entre sujeitos de diversos níveis de iniciação, mesmo por meio oral, está sujeita a um rígido controle que decorre da estrutura da hierarquia social.

Em relação a mim, entre muitos fatos vividos e presenciados, muitos não serão revelados por mim, mas ouvi de uma mais velha que, ao fim, as águas da família da palha vertiam aos pés do Baobá. Assim parecem corroborar os versos de Dadá Jaques que recebo via *whatsApp*, já havendo retornado da Bahia, às 23h58 do sábado de carnaval, 6 de fevereiro de 2016, enquanto assistia pela TV a “saída” do Homem da meia-noite:

Rei Baobá
Olha o Baobá / Obá (côro)
Rei Baobá / Obá
Olha o Baobá / Obá
Rei Baobá / Obá

Veio da África / Obá
Realeza forte / Obá
Conta sua história / Obá
Tradição e respeito / Obá
Guarda em seu peito / Obá
Água divina / Obá
Com o pé pro ar / Obá
Com a mão pro chão / Obá
Sagrada morada / Obá
Saúdo Nanã / Obá
Êh, salubá! / Obá

Aos nove segundos do domingo, 7 de fevereiro de 2016, o mobá afirma que acabara de construir a letra, depois de assistir a Baobás no Brasil (2006), cuja cópia eu lhe entregara no último dia da minha estada na Bahia. E elucida: “[...] Na letra não digo que o Baobá é uma árvore. Mais, (sic) a idéia é despertar a curiosidade mesmo. Cantiga que reverencia a natureza e a **ancestralidade**” (o destaque é meu). Aos onze segundos daquela madrugada, o filho de Yemanjá com Ogum, complementa: “[...] A palavra Obá para nós brasileiros é algo bom, mais obá em ioruba significa rei”. Parece-me que ao longo daquele domingo de carnaval, o meu interlocutor se dedicara a lapidar o que lhe chegara à inspiração com o ápice da noite anterior. Às 16h20, manda-me uma nova mensagem afirmando que refez a letra, e às 17h17 me encaminha o áudio que apresento como último anexo desta dissertação (**ANEXO L**).

O acesso aos *loci* botânico e – mesmo que incipiente – litúrgico do Candomblé propiciado por esses sujeitos ao baobá ratifica a tradição de (re)criação religiosa e seus

suportes materiais. Em certa ocasião, Dadá Jaques aventou a (re)invenção de uma procissão para Nanã em torno do baobá. Na Bahia, a árvore já aparece em textos paraetnográficos (SANTOS & PEIXOTO, 2014, p. 70-79), sendo reconhecida, tal como nos versos de Mia Couto, como sagrada (BRANDÃO, 2015, p. 162-163). No entanto, só o tempo dirá se e como ali persistirá à efemeridade das paixões.

REFERÊNCIAS

- ADANSON, Michel. **Description d'un arbre d'un nouveau genre appelé baobab, observe au Sénégal**. Paris: L'Académie royale des sciences, 1761, T.63, 218-243 – avec 2 planches. Disponível em: <http://www.academie-sciences.fr/pdf/dossiers/Adanson/Adanson_pdf/Mem1761_p218_243.pdf>. Acesso em: 21 out. 2015.
- ADANSON, Michel; VINCENT, Chez. Famille des Mauves: le Baobab. In: ADANSON, M.; VINCENT, C. **Familles des plantes**. Paris: 1763, p. 390-401. Disponível em: <http://www.academie-sciences.fr/pdf/dossiers/Adanson/Adanson_pdf/familles_plantes.pdf>. Acesso em: 21 out. 2015.
- ADEDERIAN, Biodun. **The Frontier States of Western Yorubaland, 1600-1889**. Ibadan: Institute Français de Recherche en Afrique, 1994.
- AGBAJE-WILLIAMS, Babatunde. Clothed Ritual Trees: An Insight into Yoruba Religious Thought. In: RENNE, E. & AGBAJE-WILLIAMS, B. (eds.). Yoruba **Religious Textiles: Essays in Honour of Cornelius Oyeleke Adepedgba**. Ibadan: Book Builders, 2005, pp. 157-187.
- ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino. Etnobotânica: uma aproximação teórica e epistemológica. **Revista Brasileira de Farmácia**, v. 78, n. 3, p. 60-64, 1997.
- _____. Referências para o estudo da etnobotânica dos descendentes culturais do Africano no Brasil. **Acta Farmaceutica Bonaerense**, v. 18, n. 4, p. 299- 306, 1999.
- BÂ, Amadou Hampaté. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph. (Coord.). **História geral da África: volume 1: metodologia e pré-história da África**. São Paulo: Ática, 1982. p. 181- 218. Disponível em: <<http://www.casadasafricas.org.br/wp/wp-content/uploads/2011/08/A-tradicao-viva.pdf>>. Acesso em: 26 dez. 2015.
- BAPTISTA, José Renato de C. Não é meu, nem é seu, mas tudo faz parte do axé: algumas considerações preliminares sobre o tema da propriedade de terreiros de candomblé. **Religião e Sociedade**, n. 28, v. 2, p. 138-155.
- BARABÔ. **Obaràyí – Babalorixá Balbino Daniel de Paula**. Textos: Agnes Mariano e Aline Queiroz. Curadoria: Dadá Jaques e Mauro Rossi. Direção de Arte: Dadá Jaques. 682 f., il., color. Salvador: Barabô, 2009.
- BARRETO, Malena; ORMINDO, Paulo. Árvores notáveis. In: ORMINDO, Paulo (org.). **Guia de Árvores Notáveis – 200 anos do Jardim Botânico do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Instituto de Pesquisas Jardim Botânico do Rio de Janeiro, 2008.
- BARROS, José Flávio Pessoa de. **O segredo das folhas: sistema de classificação de vegetais no candomblé Jêje-Nagô do Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, UERJ, 1993.

_____. **A fogueira de Xangô: uma introdução à música sacra afro-brasileira.** Rio de Janeiro: Uerj. Intercon, 1999.

_____. **A floresta sagrada de Ossaim: o segredo das folhas.** Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

BARROS, J.F.P.; NAPOLEÃO, Eduardo. **Ewé òrìsà: uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casas de candomblé Jêje-Nagô.** 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

BARWICK, Margaret. **Tropical & subtropical trees: a worldwide encyclopedic guide.** Thames & Hudson Ltd: United Kingdom, 2004.

BASTIDE, Roger. **Estudos Afro-brasileiros.** São Paulo: Perspectiva, 1973.

_____. **O Candomblé da Bahia: rito nagô.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BELL, Karen L.; RANGAN, Haripriya; KULL, Christian A.; MURPHY, Daniel J. The history of introduction of the African baobab (*Adansonia digitata*, Malvaceae: Bombacoideae) in the Indian subcontinent. **Royal Society Open Science**, 2: 150370, september, 2015.
Disponível em: <
<http://rsos.royalsocietypublishing.org/content/royopensci/2/9/150370.full.pdf>>. Acesso em: 27 dez. 2015.

BIOBAKU, Saburi Oladeni (1918-2001). An historical sketch of the peoples of western Nigeria. **Odù**, Ibadan, n. 6, p. 24-28, 1958.

BOFF, Leonardo. **Ethos mundial.** Rio de Janeiro: Sextante, 2003.

BOLANDIER, G. & MAQUET, J. **Dictionary of Black African Civilization.** New York: L. Amiel, 1974.

BONIFÁCIO, Cleovamir José; HENKES, Jairo Afonso. Redução dos remanescentes de *Adansonia digitata* [sic] (Imbondeiro, embondeiro ou baobá) no perímetro de Luanda. **R. gest. sust. ambient.**, Florianópolis, v. 1, n.1, p. 156-182, abr./set. 2012.

BOSMAN, William. **A new and accurate description of the Coast of Guinea.** Londres: Frank Cass & Co., 1967 (1704).

BOTELHO, Pedro Freire. Ewé Awo: O segredo das folhas no Candomblé da Bahia. **Educação, Gestão e Sociedade: revista da Faculdade Eça de Queiroz**, ano 1, n. 4, dezembro de 2011.

BRAGA, Napoleão Barroso. Notas sobre os baobás de Pernambuco. In: **Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano**, volume LVII. Recife, 1984, p. 283-290.

_____. Baobás de Pernambuco. In: **Revista do Conselho Estadual de Cultura**, nº 52, ano IV. Recife, outubro, 1986.

BRANDÃO, Gersonice Equede Sinha Azevedo. **Equede, a mãe de todos**: Terreiro da Casa Branca – Gersonice Equede Sinha Azevedo Brandão. Org.: Alexandre Lyrio e Dadá Jaques. Salvador: Barabô, 2015.

BUENO, Eva Paulino. Por que falar da morte? **Revista Espaço Acadêmico**, n. 30. Recife, nov. 2003.

CABANELAS, Iago Teles Dominguez; MOREIRA, Lilia Maria de Azevedo. Estudo sobre o estado de preservação das nascentes do rio Sapato, Lauro de Freitas-BA. **Revista de Ciências Médicas e Biológicas**, v.6, n.2, p.160-162, Salvador, mai./ago. 2007. Disponível em: <<http://www.portalseer.ufba.br/index.php/cmbio/article/view/4192>>. Acesso em: 12 dez. 2015.

CAÇULA, Bruna Tuane de Souza et. al. Potencial Fisiológico de sementes de baobá (*Adansonia digitata* L.): tratamentos de superação de dormência. **Enciclopédia Biosfera**, Centro Científico Conhecer, Goiânia, v.11 n.22, p. 1373-1379, 2015. Disponível em: <<http://www.conhecer.org.br/enciclop/2015c/agrarias/germinacao%20de%20semenes.pdf>>. Acesso em: 11 abr.2016.

CAMARGO, Maria Thereza Lemos de Arruda. Plantas medicinais e de rituais afro-brasileiros II. **Estudo Etnofarmacobotânico**. São Paulo: Ícone, 1998.

CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro. **Quando a tristeza é bela**: o sofrimento e a constituição do social e da verdade entre os Ave de Jesus – Juazeiro do Norte/CE. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2013.

CAPUTO, Stela Guedes. Conhecimento e memória no culto de Egum: A confecção da casa-corpo da morte. **MNEME – Revista de Humanidades**, volume 12, n. 29, 2011. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/1017/996>>. Acesso em: 15 mai.2016.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. Com ilustrações fotográficas, desenhos de Paulo Flores e transcrições musicais de Marshall Levins. Salvador: Publicações do Museu do Estado, n. 8 – Secretaria de Educação e Saúde, Bahia, Brasil, 1948.

_____. **Religiões negras**: notas de etnografia religiosa; **Negros bantos**: notas de etnografia religiosa e de folclore. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1981.

CARNEY, Judith. Seeds of Memory: Botanical Legacies of the African Diaspora. In: VOEKS, Robert; RASHFORD, John (editors). **African Ethnobotany in the Americas**. New York: Springer, 2013, p. 13-34.

CARVALHO, Ernando. **Bê-a-bá do Baobá**. (Cordel). Recife: Editora Coqueiro, 2008.

CARVALHO, Jehová de. “Nação jeje”. In: **Encontro de nações-de-candomblé**. Salvador: Inamá, CEAO, 1984, pp. 49-58.

CARVALHO, José Jorge de. A tradição musical Iorubá no Brasil: um cristal que se oculta e revela. In: TUGNY, Rosângela Pereira de; QUEIROZ, Ruben Caixeta de (org.). **Músicas africanas e indígenas no Brasil**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 265-292.

CARVALHO, Marcus Joaquim M. O quilombo do catucá em Pernambuco. **Caderno CRH**, vol. 4, n. 15, 1991. Disponível em: <<http://www.cadernocrh.ufba.br/viewarticle.php?id=371>>. Acesso em: 15 fev. 2016.

CARVALHO, Patrícia Marinho. **A Travessia Atlântica de Árvores Sagradas**: Estudos de paisagem e arqueologia em área de remanescente de quilombo em Vila Bela/MT. São Paulo: Dissertação Programa de Pós-Graduação em Arqueologia da Universidade de São Paulo – USP. 2012.

CASTILLO, Lisa Earl. **Entre a oralidade e a escrita**: a etnografia nos candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA, 2010.

CHEVALIER, Jean; GHEEBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos**: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. 26. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012.

CORREIA, Éverton Barbosa. Um baobá no Recife e um baobá no Senegal. **Via Atlântica**, São Paulo, n. 25, 215-229, jul./2014. Disponível em: <www.revistas.usp.br/viaatlantica/article/download/69067/97325>. Acesso em: 25 out. 2015.

CORREIA, Marcos Fábio Rezende (org.). **Mulheres de axé**. Salvador: Kawo-Kabiyesele, 2013.

COUTO, Mia. **Cada homem é uma raça**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

CHINEA-RIVEIRA, Jesus Danilo. **Ceiba pentandra (L.) Gaertn.** Ceiba, Kapok, silk cotton tree. Bulletin Forest Service, Rio Piedras, v.29, June 1990. Disponível em: <[http://www.fs.fed.us/global/iitf/pubs/sm_iitf029%20%20\(4\).pdf?](http://www.fs.fed.us/global/iitf/pubs/sm_iitf029%20%20(4).pdf?)>. Acesso em: 25 dez. 2015.

CROSBY, Alfred W. **Imperialismo ecológico**: a expansão biológica da Europa, 900-1900. Tradução de José Augusto Ribeiro, Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

DANTAS, Fabiana Santos. **Direito fundamental à memória**. Curitiba: Juruá, 2010.

DARLING, Patrick J. Baobab Trees and Nigeria's Savannah Zone Archaeology. **Nigerian Field**, 73, p. 25-47.

DIEGUES, Antônio Carlos Sant'ana. **O mito moderno da natureza intocada**. São Paulo: Hucitec, 1996. Disponível em: <<https://raizesefrutos.files.wordpress.com/2009/09/diegues-o-mito-moderno-da-natureza-intocada.pdf>>. Acesso em: 15 out. 2015.

DOURADO, Odete. Antigas falas, novas aparências: o tombamento do Ilê Axé Iyá Nassô Oká e a preservação dos bens patrimoniais no Brasil. **RISCO Revista de Pesquisa em Arquitetura e Urbanismo**, USP, n. 14, 2011. Disponível em: <http://www.iau.usp.br/revista_risco/Risco14-pdf/02_art01_risco14.pdf>. Acesso em: 11 jan. 2016.

ELIADE, Mircea. Mito e Realidade. 6 ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.

Disponível em: <<http://minhateca.com.br/bibliotecadafilo/Mircea+Eliade>>. Acesso em: 15 out. 2015.

FARIAS, Rosilene Gomes. Pai Manoel, o curandeiro africano, e a medicina no Pernambuco imperial. **História, Ciências, Saúde-Manguinhos**, vol. 19, supl. 1, Rio de Janeiro, dez. 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702012000500012>. Acesso em: 04 jun.2016.

FICALHO, Conde de. **Plantas úteis da África Portuguesa**, 2. ed. Prefácio e revisão: Prof. Ruy Telles Palhinha. Lisboa: Agência Geral das Colonias, 1947.

FREITAS, Gildásio Vieira de. **Livro da história de Lauro de Freitas**: antiga freguesia de Santo Amaro do Ipitanga, 1608-2008: 400 anos. 3. ed. rev. ampl. e atual. Lauro de Freitas, BA: JSP Jornal e Gráfica, 2008.

FUNDAÇÃO PIERRE VERGER. **Carybé, Verger & Jorge**: Obás da Bahia. Lauro de Freitas: Solisluna Editora; Salvador: Fundação Pierre Verger, 2012.

GAGLIANO, Monica. Seeing Green: The Re-discovery of Plants and Nature's Wisdom; **Societies**, Australia, vol. 3(1), p. 147-157, 2013. Disponível em: <<http://www.mdpi.com/2075-4698/3/1/147>>. Acesso em: 11 nov. 2015.

GIL, Antonio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 4. ed., 2. tir. São Paulo: Atlas, 1995.

GNEKA, Georges. O baobá e eu. In: LIMA, Heloísa Pires de. **A semente que veio da África**. São Paulo: Salamandra, 2005, p. 18-23.

GONÇALVES, Cláudio do Carmo. **Ficções do patrimônio**: raízes da memória em Gustavo Barroso e Mário de Andrade. Rio de Janeiro: Ágora da Ilha, 2002.

GRINGS, Martin; BOLDRINI, Ilsi Iob. O gênero Pavonia Cav. (Malvaceae) no Rio Grande do Sul, Brasil. **Revista Brasileira de Biociências**, Porto Alegre, v. 11, n. 3, p. 352-380, jul./set. 2013. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/seerbio/ojs/index.php/rbb/article/view/2218>>. Acesso em: 21 out. 2015.

GROMBERG, Estélio. **Hospital de Orixás** – Encontros Terapêuticos em um Terreiro de Candomblé. Salvador: EDUFBA, 2011.

GURSTELLE, Andrew W. Sacred Trees of the Savè Hills Cultural Landscape. University of Michigan. **Working Papers in Museum Studies**, number 10 (2013). Disponível em: <https://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/handle/2027.42/102522/Gurstelle_working_paper_Final.pdf?sequence=1>. Acesso em: 15 abr.2016.

IRVINE, F. R. **Woody Plants of Ghana** – with special reference to their uses. London: Oxford University Press, 1961.

KROG, Renata. **Identificação Química e Estudos Farmacológicos dos Constituintes da Espécie Ipomoea pes-caprae (Convolvulaceae)**. Estudos em Química Medicinal de Análogos do Ácido Gálico. Curso de Pós-Graduação em Química (Doutorado), 2001. Disponível em: <

<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/79908/188745.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 15 fev. 2016.

LATOUR, Bruno. “Não Congelarás a imagem”, ou: como não desentender o debate ciência-religião. *Mana* 10(2): 349-376, 2004.

Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/mana/v10n2/25164.pdf>>. Acesso em: 15 nov.2014.

LEÃO, Tarciso. C. C. et. al. **Espécies Exóticas Invasoras no Nordeste do Brasil:** Contextualização, Manejo e Políticas Públicas. Recife: Cepan, 2011. Disponível em: < <http://cepan.org.br/uploads/file/arquivos/6b89ddc79ee714e00e787138edee8b79.pdf>>. Acesso em: 21 out. 2015.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento selvagem**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

LIMA, Heloísa Pires de. **A semente que veio da África**. São Paulo: Salamandra, 2005, p. 18-23.

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

LIMEIRA, Josué. **O Pequeno Príncipe em cordel**. Ilustrações de Vladimir Barros. Recife: Carpe Diem Edições e Produções Ltda., 2015.

LOPES, Goya; FALCÓN, Gustavo. **Imagens da diáspora**. Salvador: Solisluna Design Editora, 2010, 80 p.: il., bilíngue – (Série Traços do Encantamento, v. 2).

LORENZI, Harri et. al. **Árvores Exóticas no Brasil:** madeireiras, ornamentais e aromáticas. Nova Odessa, SP: Instituto Plantarum de Estudos da Flora Ltda, 2003.

LUCENA, Francisco Carlos de. “Negros” misturados: um estudo de caso sobre “identidades negras” em Mossoró-RN. 209f. Dissertação de Mestrado – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2007.

_____. Uma etnografia dos significados da Louvação a Baobá: sentidos da África no Brasil. **Revista África e Africanidades**, ano 2, n. 5, maio de 2009.

LÜHNING, Angela. Ewé: As Plantas Brasileiras e seus parentes africanos. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (orgs.). **Faces da Tradição Afro-brasileira:** Religiosidade, Sincretismo, Anti-Sincretismo, Reafricanização, Práticas Terapêuticas, Etnobotânica e Comida. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAQ, 2006, p. 303-318.

LUZ, Marco Aurélio. Ancestralidade e simbologia: 25 anos do Ilê Asipá. In: LUZ, Marco Aurélio (org.). **Cultura negra em tempos pós-modernos** [on line]. 3. ed. Salvador: EDUFBA, 2008, p. 107-112. Disponível em: <<http://books.scielo.org/id/39h/pdf/luz-9788523209063-14.pdf>>. Acesso em: 12 dez. 2015.

MACHADO, Clara de Carvalho; AMARAL, Marise Basso. Um pé de cultura e de milho, angico, mangaba e baobá. **Revista Textura (ULBRA)**, Canoas (RS), v. 16, n. 30, p. 26-43,

jan./abr.2014. Disponível em:

<<http://www.periodicos.ulbra.br/index.php/txra/article/view/1126/871>>. Acesso em: 10 nov. 2015.

MALINOWSKI, Bronislaw. Objetivo, método e alcance da pesquisa. In: ZALUAR, Alba (org.). **Desvendando máscaras sociais**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1975, p. 39-62.

_____. **Argonautas do Pacífico Ocidental**: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné, Melanésia. São Paulo: Editora Abril, 1978.

MANZINI, Eduardo José. A entrevista na pesquisa social. **Didática**, São Paulo, v. 26/27, p. 149-158, 1990/1991.

_____. Entrevista semi-estruturada: análise de objetivos e de roteiros. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL SOBRE PESQUISA E ESTUDOS QUALITATIVOS, 2, 2004, Bauru. A pesquisa qualitativa em debate. **Anais...** Bauru, USC, 2004. Disponível em: <<http://www.sepq.org.br/IIsipeq/anais/pdf/gt3/04.pdf>>. Acesso em: 15 fev. 2016.

MARTINS, Cléo; MARINHO, Roberval. **Iroco**: o Orixá da árvore e a árvore Orixá. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

MARTÍ, Montserrat Palau. **Société et religion au Bénin (les Sàbe-Opapa)**. Paris: Maisonneuve et Larose, 1993.

MAY, Tim. **Pesquisa social**: questões, métodos e processos. 3. ed. Porto Alegre: Artmed, 2004.

MELO, Marilene Carlos do Vale. A figura do griot e a relação memória e narrativa. In: LIMA, Tânia; NASCIMENTO, Izabel; OLIVEIRA, Andrey (orgs.). **Griots - culturas africanas**: linguagem, memória, imaginário. Natal: Lucgraf, 2009, p. 148-156.

MELO NETO, João Cabral de. **Agrestes**. Rio: Objetiva, 2009, p. 54-55; 123; 125.

MENDEL, Débora Simões de Souza. Jesus não comia acarajé. Tinha acarajé na ceia?: disputas na comercialização do acarajé. VII Encontro Nacional de Estudos do Consumo – III Encontro Luso-Brasileiro de Estudos do Consumo – I Encontro Latino-Americano de Estudos do Consumo Mercados Contestados – As novas fronteiras da moral, da ética, da religião e da lei. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (Puc-Rio), 24, 25 e 26 de setembro de 2014. Disponível em: <http://www.estudosdoconsumo.com.br/artigosdoenec/ENEC2014-GT05-Mendel-Jesus_ao_comia_acaraje_Tinha_acaraje_na_ceia.pdf>. Acesso em: 19 mar. 2016.

MONTERO, P. Religiões e dilemas da sociedade brasileira. In: MICELI, S. (org.). **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. Antropologia. São Paulo ANPOCS; Editora Sumaré, vol. 1, 1999.

MOTTA, Antônio. Da África em Casa à África fora de Casa (Notas sobre uma exposição em trânsito). In: DIAS, Juliana Braz; LOBO, Andréa de Souza (org.). **África em movimento**. Brasília: ABA Publicações, 2012, p. 245-268.

NERI, Claudio. Colloquio con Balbino. **Funzione Gamma**, rivista telemática científica dell'Università "Sapienza" di Roma, n. 15 – Il gruppo degli dei tra psicoterapia di gruppo e antropologia, 2003 (Registrata presso il Tribunale Civile di Roma, n. 426, del 28/10/2004). Disponível em: < <http://www.funzionegamma.it/colloquio-con-balbino/>>. Acesso em: 24 abr. 2016.

NINA RODRIGUES, Raimundo. **O animismo fetichista dos negros baianos**. 2. ed. Salvador: P55 Edições, 2014. (Coleção Auto-conhecimento Brasil). (Texto originariamente publicado em 1896 pela Revista Brasileira).

NOVAES, Luciana de Castro Nunes. **As panelas das feiticeiras**: uma etnografia do segredo e ritual de Iyami no Candomblé. Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia (Mestrado), 2012.

ODUGBEMI, Tolu; AKINSULIRE, Odunayo. Medicinal plants according to family names. In: ODUGBEMI, Tolu. **Outlines and Pictures of Medicinal Plants from Nigeria**. Lagos: University of Lagos Press, 2008, cap. 10, p. 117-162. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=tNpNakaibc8C&pg=PA124&lpg=PA124&dq=adansonia+digitata+ose&source=bl&ots=knX2JCXd--&sig=B4DyEaCTt0ueKU3ihk06-6jLyAI&hl=pt-BR&sa=X&ved=0CCoQ6AEwAmoVChMI88yy2KeqyAIViouQCh1oDQ-_#v=onepage&q=adansonia%20digitata%20ose&f=false>. Acesso em: 05 out. 2015.

OGUNDIRAN, Akinwumi. The Formation of an Oyo Imperial Colony during the Atlantic Age. In: OGUNDIRAN, A. & MONROE, J. C. (eds.). **Power and Landscape in Atlantic West Africa: Archaeological Perspectives**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 222-252.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **A Ancestralidade na Encruzilhada**: dinâmica de uma tradição inventada. Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Paraná (Mestrado), 2001.

OLIVEIRA, Orlando José Ribeiro de; OLIVEIRA, Marília Flores Seixas de. **O mercado das folhas**: produção e circulação de plantas rituais do candomblé de Salvador, Bahia. S.d. Disponível em: <http://actacientifica.servicioit.cl/biblioteca/gt/GT27/GT27_RibeiroDeOliveira_SeixasDeOliveira.pdf>. Acesso em 26 jan.2015.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**. 2. ed. Brasília: Paralelo, 15; São Paulo: Editora Unesp. 2006.

OWEN, John. The medico-social and cultural significances of *Adansonia digitata* (Baobab) in African communities. **African Notes** 6:24-36, 1970.
PACHECO, L. Estratégias de obtenção de plantas de uso litúrgico em Terreiros de Candomblé de Salvador. In: TRINDADE-SERRA, Ordep José et. al. (orgs.). **O Mundo das Folhas**. Feira de Santana: UEFS, Salvador: UFBA, 2002. p. 195-208.

PAKENHAM, Thomas. **Remarkable Trees of the World**. New York: W. W. Norton & Company, Inc., 1 ed., 2003. 192 p. il. color.

PARÉS, Luis Nicolau. The birth of the Yoruba hegemony in post-abolition candomblé. **Journal de la société des américanistes**, 91-1, tome 91, nº 1, 2005. Disponível em: <<https://jsa.revues.org/2873>>. Acesso em: 13 out. 2015.

_____. **A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2006.

_____. PARÉS, Luís Nicolau. Where does resistance hide in contemporary Candomblé. **Rethinking Histories of Resistance in Brazil and Mexico**, maio, 2008. Disponível em: <<http://jg.socialsciences.manchester.ac.uk/docs/Final%20Versions/Nicolau-Resistance-May-2008.pdf>>. Acesso em: 20 jul.2016.

_____. África e Brasil: novas aproximações. Entrevista concedida a Fábio Baqueiro Figueiredo em julho de 2009. **Revista de História**, 1, 2, p. 110-117, 2009. Disponível em: <http://www.revistahistoria.ufba.br/2009_2/e01.pdf>. Acesso em: 13 out. 2015.

_____. Os impasses entre a esfera pública e o terreiro. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 13, n. 22, p. 211-218, jul./dez. 2012. Disponível em: <<http://www.seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/viewFile/36527/23607>>. Acesso em: 13 out. 2015.

PARRINDER, G. **West African Religion: A study of the beliefs and practices of Akan, Ewe, Yoruba, Ibo, and kindred peoples**. New York: Barnes and Noble, 1949.

PERNIOLA, Mario. Suavidade (editoriale). **Ágalma** – Rivista di studi culturali e di estetica, n.10, settembre 2005. Disponível em: <<http://www.agalmaweb.org/editoriale.php?rivistaID=10>>. Acesso em: 15 fev.2016.

PETHERICK, Tom. **Árboles del mundo**. Barcelona: Blume, 2008. 192 p. ISBN 978-84-8076-782-B.

PETTIGREW, Jack D. et. al. Morphology ploidy and molecular phylogenetics reveal a new diploid species from Africa in the baobab genus *Adansonia* (Malvaceae: Bombacoideae). **Taxon** 61 (6), december, 2012. Disponível em: <<http://www.uq.edu.au/nuq/jack/Taxon%20new%20GPS.pdf>>. Acesso em: 27 dez. 2015.

PLANO piloto da Orla Marítima: Ipitanga, Jauá, Arembepe, Guarajuba, Tassimirim²⁷¹. Salvador / Camaçari / Lauro de Freitas: Comissão de Planificação da Orla Marítima – Governo do Estado da Bahia, Prefeitura Municipal de Camaçari, Prefeitura Municipal de Lauro de Freitas, Conder, 1985.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15. Disponível em: <http://www.uel.br/cch/cdph/arqtxt/Memoria_esquecimento_silencio.pdf>. Acesso em: 16 mar. 2016.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

²⁷¹ Hoje, Itacimirim.

PRETTO, Nelson De Luca; SERPA, Luiz Felipe Perret (orgs.). **Expressões de sabedoria: educação, vida e sabers: Mãe Stella de Oxossi, Juvany Viana**. Salvador: EDUFBA, 2002, 101 p.

PRINS, Gwyn. História oral. In: BURKE, Peter. **A escrita da história: novas perspectivas**. São Paulo: UNESP, 1992, p. 163-198.

QUEIROZ, Martha Rosa Figueira. **Onde cultura é política: Movimento Negro, afoxés e maracatus no carnaval do Recife (1979-1995)**. Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília (Doutorado), 2010.

QUERINO, Manuel. **A raça África e os seus costumes na Bahia**. Salvador: P55 Edições, 2014. (Coleção Auto-conhecimento Brasil). (Texto originariamente publicado em 1916 no 1º volume dos Anais do 5º Congresso Brasileiro de Geografia, realizado naquele ano na Bahia).

QUIROZ, Diana; VAN ANDEL, Tinde. Evidence of a link between taboos and sacrifices and resource scarcity of ritual plants. **Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine**, vol. 11, p. 5, jan. 2015. Disponível em: <<http://www.ethnobiomed.com/content/11/1/5>>. Acesso em: 9 out. 2015.

RAHUL, Jitin et. al. *Adansonia digitata* L. (baobab): a review of traditional information and taxonomic description. **Asian Pacific Journal of Tropical Biomedicine**, vol. 5, Issue 1, p. 79-84, january, 2015. Disponível em: <<http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S222116911530174X>>. Acesso em: 05 out. 2015.

RAMOS, Maria Aparecida P. Baobá. **Revista Globo Rural**. Campinas, out.1991, p. 91-93.

RASHFORD, John. Africa's baobab tree: why monkey names? **Journal of Ethnobiology**, Charleston, 14(2), p. 173-183, 1994.

_____. Candomblé's Cosmic Tree and Brazil's *Ficus* Species. In: VOEKS, Robert; RASHFORD, John (editors). **African Ethnobotany in the Americas**. New York: Springer, 2013, p. 311-333.

_____. The Uses of the Baobab Flower (*Adansonia digitata* L.). **Ethnobotany Research and Applications**, vol. 14, p. 211-229, ago. 2015,. Disponível em: <<http://journals.sfu.ca/era/index.php/era/article/view/1134>>. Acesso em: 07 out. 2015.

RIBEIRO, Antônio Carlos; GUIMARÃES, Paulo Tácito Gontijo; ALVAREZ V., Victor Hugo (eds.). **Recomendações para o uso de corretivos e fertilizantes em Minas Gerais – 5ª Aproximação**. Viçosa, MG: CFEMG/UFV, 1999.

RIBEIRO, Vera Lúcia Meireles Carpinteiro. **Estudos de compostos bioativos presentes em *Adansonia digitata* e o seu potencial fitoquímico na indústria farmacêutica**. 44 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Farmacêuticas) – Faculdade de Ciências da Saúde, Porto, 2012. Disponível em: < http://bdigital.ufp.pt/bitstream/10284/3734/3/PPG_VeraRibeiro.pdf>. Acesso em: 8 out. 2015.

ROCHA, Elvis Magalhães Silva da et. al. Quantificação de ácido ascórbico em frutos de acerola (*Malpighia* sp.) – Revisão bibliográfica. **Anais do III ENDICT** – Encontro de Divulgação Científica e Tecnológica Encontro de Divulgação Científica e Tecnológica Encontro de Divulgação Científica e Tecnológica. Universidade Tecnológica Federal do Paraná UTFPR, campus Toledo, 19 a 21 de Outubro de 2011. Disponível em: <http://www.utfpr.edu.br/toledo/estrutura-universitaria/diretorias/dirppg/anais-do-endict-encontro-de-divulgacao-cientifica-e-tecnologica/anais-do-iii-endict/QUANTIFICACaO%20DE%20ACIDO%20ASCORBICO%20EM%20FRUTOS%20DE%20ACEROLA%20_Malpighia%20sp_%202013%20REVISaO%20BIBLIOGRAFICA.pdf>. Acesso em: 8 out. 2015.

RODRIGUES, Michelle Gonçalves. **Da invisibilidade à visibilidade da Jurema**: a religião como potencialidade política. Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco (Doutorado), 2014.

ROSS, Eric R. Palaver trees reconsidered in the Senegalese landscape: arboreal, monuments & memorials. In: SHERIDAN, Michael J.; NYAMWERUI, Celia (eds.). **African sacred groves**. Oxford: James Currey; Atenas: Ohio University Press; Pretoria: Unisa Press, 2008, p. 133-144.

_____. Historic baobab tress of Senegal. Blog. Notícia postada em jan. 2012. Disponível em: <<https://ericrossacademic.wordpress.com/2012/01/25/historic-baobab-trees-of-senegal/>>. Acesso em: 25 out. 2015.

SAINT-EXUPÉRY, Antoine de, 1900-1944. **O Pequeno Príncipe**. Tradução de Dom Marcos Barbosa. 49. ed. Rio de Janeiro: Agir, 2015. 96 p. : il. (com aquarelas do autor).

SALES JR., Ronaldo L. Políticas de Ancestralidade: negritude e africanidade na esfera pública. **CAOS** – Revista Eletrônica de Ciências Sociais, número 14, setembro de 2009, p. 119-133. Disponível em: <<http://www.cchla.ufpb.br/caos/n14/7Pol%C3%ADticas%20de%20ancestralidade.pdf>>. Acesso em: 21 mar. 2016.

SALUM, Marta Heloísa Leuba. **A Madeira e seu emprego na arte africana**: um exercício de interpretação a partir da estatuária tradicional bantu. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (Doutorado), 1996.

SANTANA, Marcos. **Mãe Aninha de Afonjá**: um mito afro-baiano. Salvador: EGBA, 2006. Projeto Memória viva.

SANT'ANNA SOBRINHO, José. **Terreiros Egúngún**: um culto ancestral afro-brasileiro. Salvador: EDUFBA, 2015.

SANTIAGO, Ana Rita. **Mãe Tatá, uma dádiva de Oxum**. Salvador: Ogum's Toques / Barabô, 2014. 114 p.: il. preto e branca.

SANTOS, Fernando Batista dos. Baobás em Pernambuco: Patrimônio Político-Cultural Afro-pernambucano. XI Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, Salvador, 2011. **Anais**. Disponível em:

<http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1307455594_ARQUIVO_BAOBASEMPERNAMBUCO.pdf>. Acesso em: 29 jan.2016.

SANTOS, Jocélio Teles dos (Coord.). **Mapeamento dos terreiros de Salvador**. Salvador: UFBA, Centro de Estudos Afro-Orientais, 2008. 164p.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nagôs e a morte: Pàde, Asèsè e o culto Ègun na Bahia**. Petrópolis: Vozes, 1986.

SANTOS, Juana Elbein dos; SANTOS, Deoscóredes Maximiliano dos (Mestre Didi Aşipa). **Şángò**. Salvador: Corrupio, 2016.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo; PEIXOTO, Graziela Domini. **O que as folhas cantam (para quem canta folha)**. Brasília: Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa (INCTI), 2014.

SANTOS, Milton. **Por uma Geografia nova**. São Paulo: Edusp, Hucitec, 1978.

_____. **Metamorfoses do espaço habitado**. São Paulo: Hucitec, 1988.

_____. **Técnica, espaço e tempo: globalização e meio técnico-científico informacional**. 4ª ed. São Paulo: Hucitec, 1998. (Coleção Geografia e Realidade, n. 25).

SCHMIDT, Peter R. **Historical Archaeology in Africa: Representation, Social Memory and Oral Traditions**. Lanham: AltaMira Press, 2006.

SHARER, R. J.; ASHMORE, W. **Fundamentals of archaeology**. Menlo Park, Calif.: Benjamin/Cummings Pub. Co., 1979.

SIDIBE, M.; WILLIAMS, J. T. **Baobab – *Adansonia digitata* L.** England: International Centre for Underutilised Crops, University of Southampton, UK, 2002. ISBN 0854327649. Disponível em: <<http://zonedenial.com/documents/baobab%20Tree.pdf>>. Acesso em: 21 out. 2015.

SILVA, Francielle Amaral da; VIEIRA JR. Nilson Carlos Vieira. **Manual para elaboração das ilustrações: tabelas, gráficos e figuras**. Foz do Iguaçu: UNILA, 2014.

SILVA, Jonas José Luis S. **Baobá**. [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por SANTOS, F. B. dos, em 05 out. 2015, às 00h55.

SILVA, Lenir Maristela et. al. Inventário e sugestões para arborização em via pública de Pato Branco/PR. **Revista da Sociedade Brasileira de Arborização Urbana**, volume 2, número 1, 2007. Disponível em: <http://www.revsbau.esalq.usp.br/artigos_cientificos/artigo15.pdf>. Acesso em: 05 mai. 2016.

SILVA, Vagner Gonçalves da. As esquinas sagradas: o Candomblé e o uso religioso da cidade. In: MAGNANI, José Guilherme C.; TORRES, Lilian de Lucca (org.). **Na Metrópole**. Testos de Antropologia Urbana. São Paulo: EDUSP, 1996, p. 88-123.

SILVEIRA, Renato da. **O candomblé da Barroquinha**. Processos de constituição do primeiro terreiro baiano de keto. Salvador: Edição Maianga, 2006.

SODRÉ, Muniz. **O Terreiro e a Cidade**. Petrópolis-RJ: Ed.Vozes Ltda, 1988.

SOUZA, Cintia Rodrigues de (et. al.). **Sumaúma (Ceiba pentandra (L.) Gaerth**. Manaus: Embrapa Amazônia Ocidental, 2005. (Embrapa Amazônia Ocidental. Documentos; 41). Disponível em:

<<https://www.infoteca.cnptia.embrapa.br/bitstream/doc/678416/4/Doc41.pdf>>. Acesso em: 25 dez. 2015.

TRINDADE-SERRA, Ordep José. A etnobotânica do Candomblé Nagô da Bahia: Cosmologia e estrutura básica do arranjo taxonômico. O modelo da liturgia. In: In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (orgs.). **Faces da Tradição Afro-brasileira: Religiosidade, Sincretismo, Anti-Sincretismo, Reafricanização, Práticas Terapêuticas, Etnobotânica e Comida**. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAQ, 2006, p. 289-302.

_____. **Olhos negros do Brasil**. Salvador: EDUFBA, 2014.

TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo Silva. **Introdução à pesquisa em Ciências Sociais: a pesquisa qualitativa em educação**. São Paulo: Atlas, 1987.

TUAN, YI-FU. **Topofilia**. Um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. Londrina: Eduel, 2012.

UNICENTRO. Laboratório de Manejo Florestal. Herbário online Gerson Luiz Lopes. Disponível em: <<http://sites.unicentro.br/wp/manejoflorestal/8901-2/>>. Acesso em: 22 dez. 2015.

VAID, K. M. Where is the mythical “wishing tree”? **Science Today**, abril, 1978.

VASCONCELOS, Maria Odete. **Curas através do Orún: rituais terapêuticos no Ilê Yemanjá Sábá Bassamí (Recife)**. Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco (Doutorado), 2006.

VERGER, Pierre. **Awon Ewé Osanyin**. Yoruba Medicinal Leaves. Institut of African Studies, University of Ifé, 1967.

_____. Grandeza e decadência do culto de Iyami Osorongá (minha mãe Feiticeira) entre os Yorubá. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. (org.). **As Senhoras do Pássaro da Noite**. São Paulo: Edusp, 1994.

_____. **Ewé: o uso das plantas na sociedade yorubá**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. **Orixás, deuses Iorubás na África e no novo mundo**. 5. ed. Tradução: Maria Aparecida da Nóbrega. 5ª. Ed. Salvador: Corrupio, 1997.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Lendas Africanas dos Orixás**. 4. ed. Tradução: Maria Aparecida da Nóbrega. Ilustrações: Carybé. Salvador: Corrupio, 1997(a).

VIANNA, Marisa. **Baba Egum**. Texto de Júlio Braga. Salvador: P555 Edições, 2008. 240p.: il. (fotografias).

VOEKS, Robert. Ethnobotany of Brazil's African Diaspora: The Role of Floristic Homogenization. In: VOEKS, Robert; RASHFORD, John (editors). **African Ethnobotany in the Americas**. New York: Springer, 2013, p. 395-416.

WALDMAN, Maurício. O Baobá na Paisagem Africana: Singularidades de uma Conjugação entre Natural e Artificial. In: MUNANGA, Kabengele (org.). África única e plural "Mélanges" em homenagem ao professor Fernando Augusto Albuquerque Mourão. **África Revista do Centro de Estudos Africanos**, número especial, 2012, p. 223-235. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/africa/article/view/102638>>. Acesso em: 14 out. 2015.

WANDERSEE, James Howard; SCHUSSLER, Elizabeth E. Toward a Theory of Plant Blindness. **Plant Science Bulletin**, California, vol. 47, n. 1, 2-9, 2001. Disponível em: <<http://www.botany.org/bsa/psb/2001/psb47-1.pdf>>. Acesso em: 11 nov. 2015.

WICKENS, Gerald E. The Baobab: Africa's Upside-Down Tree. **Kew Bulletin**, London, vol. 37, nº 2, p. 173-209, 1982. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/4109961>>. Acesso em: 21 out. 2015.

WICKENS, Gerald E.; LOWE, Pat. **The Baobabs**: Pachycauls of Africa, Madagascar and Australia. Springer, Dordrecht, The Netherlands, 2008. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=Vu9ZX3NWPYIC&redir_esc=y>. Acesso em: 21 out. 2015.

YEPES, S. **Introducción a la etnobotánica colombiana**. Publicación de la Sociedad Colombiana de Etnología, v. 1, p. 1-48, 1953.

YOREK, Nurettin; SAHIN, Mehmet; AYDIN, Halil. Are Animals 'More Alive' than Plants? Animistic-Anthropocentric Construction of Life Concept. **Eurasia Journal of Mathematics, Science & Technology Education**, Turkey, vol. 5(4), p. 369-378, 2009.

ZAPELINI, MARCELLO B.; SILVIA M. K. C. ZAPELINI. **Metodologia Científica e da Pesquisa da FEAN**. Florianópolis: FACULDADE ENERGIA DE ADMINISTRAÇÃO E NEGÓCIOS - FEAN – Curso de Administração, 2013. Disponível em: <http://faculdadesenergia.com.br/arquivos/2013_metodologia_cientifica.pdf>. Acesso em: 15 ago. 2015.

ZAYAS, Ramón Torres (compilador). **La Sociedad Abakuá**: Los hijos de Ékpè. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2015.

ÁUDIOS

BORGES, José Luis. Evangelio apócrifo, verso 41. In: BORGES, J. L. **Elogio de la sombra**, 1969. Áudio de 1h21min35. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=HCOhS1x8I7E>>. Versículo contido entre 1h08min24 e 1h08min35 do áudio.

COSTA, Gal. Saudação aos povos africanos e É d'Oxum. In: COSTA, Gal. **Gal.** RCA/BMG, 1992. 1 cd. Faixas 1, 7 e 14.

ÁUDIO-VISUAIS

BAOBÁS NO BRASIL: Um Tributo. Direção de John Rashford. Produção de Cláudia Barreto, Fernando Batista e John Rashford. Salvador: TVUFBA, 2006. 1 DVD, son., color.

BRÉSILIENS d'Afrique et Africains du Brésil. Realização de: Yannick Bellon e Pierre Verger. Paris: ORTF, 1974

CASA de Santo. Direção de Antônio Pastori. Produção de Casa do Verso Empreendimentos Culturais, 50min12, color. Bahia: São Sebastião do Passe, 2005. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=_drI3LuCToM>. Acesso em: 01 out. 2015.

ISMHAEL, Ricardo. Especial primavera: entenda a relação entre os adeptos do Candomblé e as árvores. **Jornal da Manhã BA**. Salvador: Rede Bahia de Televisão, 24 de setembro de 2015. Programa de TV. Duração: 8min41. Disponível em: <<http://g1.globo.com/bahia/jornal-da-manha/videos/t/edicoes/v/especial-primavera-entenda-a-relacao-entre-os-adeptos-do-candomble-e-as-arvores/4490162/>>. Acesso em: 01 out. 2015. [Programa reprisado in: **Bahia meio-dia**. Salvador: Rede Bahia de Televisão, 24 de setembro de 2015. Programa de TV. Duração: 5min30. Disponível em: <<http://globoTV.globo.com/rede-bahia/bahia-meio-dia-salvador/v/reportagem-mostra-significado-e-importancia-de-arvores-e-folhas-para-o-candomble/4490861/>>. Acesso em: 01 out. 2015].

JARDIM das folhas sagradas. Direção: Pola Ribeiro. São Paulo: Polifilmes, 2011, 90 min., color.

QUILOMBO BRASIL – EP 6 – Na rota do baobá. Realização: mocambos.net; Política do Impossível; Casa de Cultura Tainã; Peetssa. Direção, produção, câmera e montagem: Política do Impossível. 9min16, color. São Paulo: Campinas, (s.d.). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=NfPg8uyFTGM>>. Acesso em: 01 out. 2015.

REDE GLOBO. O Poder do machado de Xangô. Globo Repórter Pesquisa. 1976. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=QCMSqGK0fGA>>. Acesso em: 24 abr. 2016.

RITUAL do plantio do baobá no Ilê Axé Oya Bagan, Brasília, DF, em 28 jul. 2014. Edição de Filó Filho, Pedro Oliveira e Carlos Medeiros. Brasília: CULTNE, 2014, vídeo, son., color, 9min14. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=wRO_nNRm9kc>. Acesso em: 27 out. 2015.

UM Pé de Quê? Baobá. Direção de Estevão Ciavatta. Apresentação Regina Casé. Rio de Janeiro: Canal Futura, Fundação Roberto Marinho e Rede Globo de Televisão, 2006, 1 DVD, 25 min., son., color.

DIPLOMAS LEGAIS

BRASIL. Ministério do Meio Ambiente. Secretaria de Biodiversidade e Florestas. Comissão Nacional de Biodiversidade. **Resolução CONABIO nº 5**, de 21 de outubro de 2009. Dispõe sobre a Estratégia Nacional sobre Espécies Exóticas Invasoras. Disponível em: <http://www.institutohorus.org.br/download/marcos_legais/Resolucao_CONABIO_n5_EEI_dez_2009.pdf>. Acesso em: 22 dez. 2015.

RECIFE. Lei Municipal nº 17.099, de 22 de junho de 2005. Institui o Dia do Baobá no calendário oficial do Município do Recife. Disponível em: <<http://cm-recife.jusbrasil.com.br/legislacao/261106/lei-17099-05>>. Acesso em: 15 set. 2015.

SALVADOR. Prefeitura Municipal do Salvador-Bahia. “Prefeitura incentiva plantio do Baobá”. **Diário Oficial do Município**, ano XIX, número 4.128, segunda-feira, 06 de mar. 2006.

MATÉRIAS JORNALÍSTICAS

ARAGÃO, Vanessa. “Pedra de Xangô, em Cajazeiras X, será tombada pelo município até julho”. **Correio**, 15 fev.2016. Disponível em: <<http://www.correio24horas.com.br/detalhe/noticia/pedra-de-xango-em-cajazeiras-x-sera-tombada-pelo-municipio-ate-julho/?cHash=6f5f16b60c3afef66cfda7db2e57cfe4>>. Acesso em: 06 mar.2016.

AZEVÊDO, Carmen (a). Símbolo da afrodescendência – Baobá, árvore sagrada do candomblé, é plantado na Ufba para lembrar dos laços entre a Bahia e o continente africano. **Correio da Bahia**, Salvador, 22 fev. 2006. Aqui Salvador, p. 8.

AZEVÊDO, Carmen (b). Árvore venerável – Terreiros da Estrada Velha do Aeroporto plantam mudas de espécie considerada sagrada pelos adeptos do candomblé. **Correio da Bahia**, Salvador, 4 mar. 2006. Aqui Salvador, p. 8.

BLESA, Silvana; PEREIRA, Daniela. Sinais de terror em Fazenda Coutos. **Tribuna da Bahia**, Salvador, 8 abr. 2010. Disponível em: <<http://www.tribunadabahia.com.br/2010/04/08/sinais-do-terror-em-fazenda-coutos>>. Acesso em: 01 out. 2015.

DIÁRIO DE PERNAMBUCO. A história por trás do Recife alagado. Recife, 04 jun.2016, Opinião, Editorial, p. A2.

ESTHER, Milena. Baobá: Árvore da Vida. **Folha de Pernambuco**, Recife, 19 set. 2005. Caderno Grande Recife, p. 5.

KACOWICZ, Júlia. Baobás devem ser protegidos por Lei: Professor americano diz que Pernambuco é o coração da espécie no Brasil. **Diário de Pernambuco**, Recife, 5 dez. 2004. Vida Urbana, p. C10.

LEANDRO, Marcos. Baobá: árvores centenárias valem roteiro turístico. **Jornal do Commercio**, Recife, 13 jul. 2006. Caderno Turismo, p. 6.

LINS, Letícia (a). Mistérios do baobá. **O Globo**, Rio de Janeiro, 13 nov. 2005. Suplemento Revista, ano 2, nº 68, p. 32-33.

_____. (b). Estado na rota de livro sobre baobá. **Jornal do Commercio**. Recife, 11 dez. 2005. Caderno Cidades, p. 2.

MOTA, Alexandre. “Verde de lei”: Salvador – Plano de arborização. **Correio**, Salvador, 20 dez. 2015. Mais, p. 20-21.

REVISTA VEJA. Morte ao elefante. Ed. n. 407, p. 70; 72, 23 jun. 1976. Acervo digital. Disponível em: <<http://veja.abril.com.br/acervodigital/home.aspx>>. Acesso em: 15 out. 2015.

_____. Verde importado: Os recifenses descobrem as árvores que têm. Ed. n. 748, p. 39, 5 jan. 1983. Acervo digital. Disponível em: <<http://veja.abril.com.br/acervodigital/home.aspx>>. Acesso em: 15 out. 2015.

_____. O preço de uma paixão: uma árvore que teria inspirado *Saint-Exupéry* em O Pequeno Príncipe é vendida em Natal por 100.000 dólares. Ed. n. 1183, p. 41, 22 mai. 1991. Acervo digital. Disponível em: <<http://veja.abril.com.br/acervodigital/home.aspx>>. Acesso em: 15 out. 2015.

ROMÃO, Juliana. Baobás centenários estão ameaçados: O DIÁRIO, em parceria com o Ibama, lança no próximo dia 18 convênio para adoção das árvores históricas. **Diário de Pernambuco**, Recife, 1 dez. 1998.

MENSAGENS ELETRÔNICAS

TEIXEIRA, Lucineide. **Plano Diretor de Arborização Urbana de Salvador**. [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por SANTOS, F. B. dos, em 22 dez. 2015, às 13h28.

SÍTIOS

BAOBAB FRUIT COMPANY SENEGAL. Organic Raw Materials and Extracts For Nutritional and Cosmetics Industries. Disponível em <www.baobabfruitco.com>. Acesso em: 22 jul. 2015.

CEAO – Centro de Estudos Afro-orientais da Universidade Federal da Bahia. Mapeamento dos Terreiros de Candomblé de Salvador. Disponível em: <<http://www.terreiros.ceao.ufba.br/>>. Acesso em: 15 out. 2015.

GUNFAREMIM, Jonatas. **Igi, as grandes árvores sagradas**. Rio de Janeiro, 25 ago. 2014. Disponível em: <<http://gunfaremim.com/?p=1313>>. Acesso em: 03 out. 2015.

_____. **Akòko, a folha do reconhecimento**. Rio de Janeiro, 12 ago. 2010. Disponível em: <<http://gunfaremim.com/?p=151>>. Acesso em: 12 jan. 2016.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. CIDADES BAHIA. Disponível em: <<http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=291920&search=||infogr%E1ficos:-informa%E7%F5es-completas>>. Acesso em: 15 jan. 2016.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Sinopse do censo demográfico 2010. Disponível em: <<http://www.censo2010.ibge.gov.br/sinopse/index.php?dados=6&uf=00>>. Acesso em: 15 jan. 2016.

ILÊ AXÉ OPÔ AGANJU. Página no *facebook*. Disponível em: <<https://pt-br.facebook.com/OpoAganju>>. Acesso: frequente (desde a qualificação até a entrega desta dissertação).

INPA – INSTITUTO NACIONAL DE PESQUISAS DA AMAZÔNIA – Coordenação de Pesquisas em Ciências Agrônômicas – CPCA – Cultivo do camu-camu. Disponível em: <<https://www.inpa.gov.br/cpca/areas/camu-camu.html>>. Acesso em: 8 out. 2015.

IPAC – INSTITUTO DO PATRIMÔNIO ARTÍSTICO CULTURAL DA BAHIA. Município Itaparica. Disponível em: <<http://patrimonio.ipac.ba.gov.br/municipio/itaparica/>>. Acesso em: 06 jan. 2016

_____. Município Lauro de Freitas. Disponível em: <<http://patrimonio.ipac.ba.gov.br/municipio/lauro-de-freitas/>>. Acesso em: 06 jan. 2016.

_____. Município Salvador. Disponível em: <<http://patrimonio.ipac.ba.gov.br/municipio/salvador/>>. Acesso em: 06 jan. 2016.

IPHAN – INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Políticas de acautelamento do IPHAN**: Ilê Axé Iyá Nassô Oká: Terreiro da Casa Branca. Salvador, BA: IPHAN, 2015.

APÊNDICE A – Ilê Axé Opô Aganju, Lauro de Freitas, BA

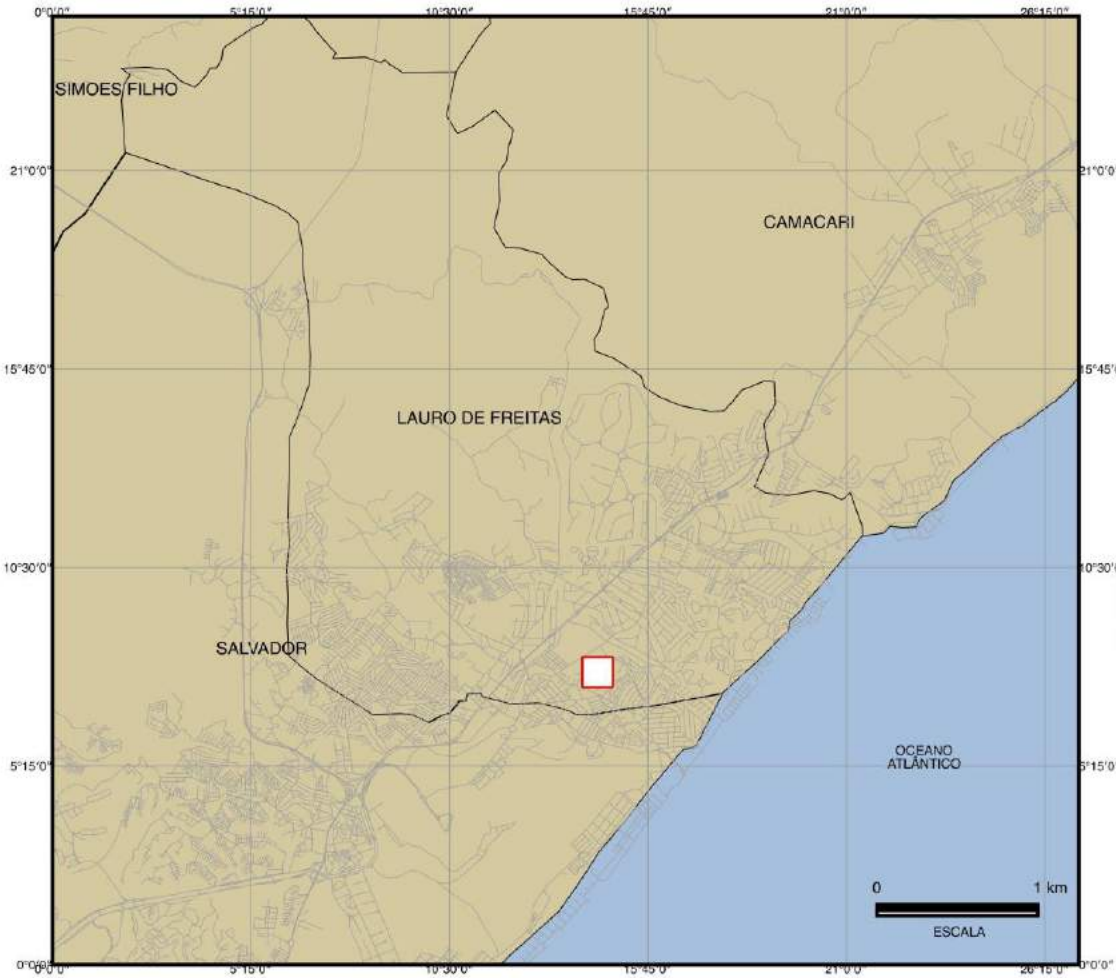


Figura 1 – Localização do baobá do Ilê Axé Opô Aganju.
Fonte: Google. Acesso em: 05 jan. 2016.



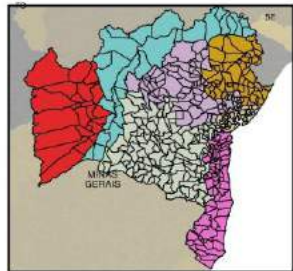
INFORMAÇÕES:

Nome: ILÊ AXÉ OPÔ AGANJU
Ano de Fundação: 1972
Nação: Ketu
Liderança: Balbino Daniel de Paula (Obarayi)
Livro de Inscrição: Livro do Tombamento dos Bens Imóveis
Território de Identidade: Metropolitano de Salvador
Município: Lauro de Freitas
Proteção Legal: Tombamento Estadual - Decreto nº 9.495/2005
Data do Tombamento: 18/07/2005
Propriedade: Privada
Uso Original: Religioso.
Uso atual: Religioso.
Estado de conservação: Bom.
Fonte: IPAC/SIPAC



LEGENDA

- ILÊ AXÉ OPÔ AGANJU
- MESOREGIÕES
- CENTRO NORTE BAIANO
 - CENTRO SUL BAIANO
 - EXTREMO OESTE BAIANO
 - METROPOLITANA DE SALVADOR
 - NORDESTE BAIANO
 - SUL BAIANO
 - VALE SÃO-FRANCISCANO DA BAHIA



Fontes: Pesquisa de campo realizada entre out. 2015 a jan. 2016, Google e base cartográfica do IBGE 2015

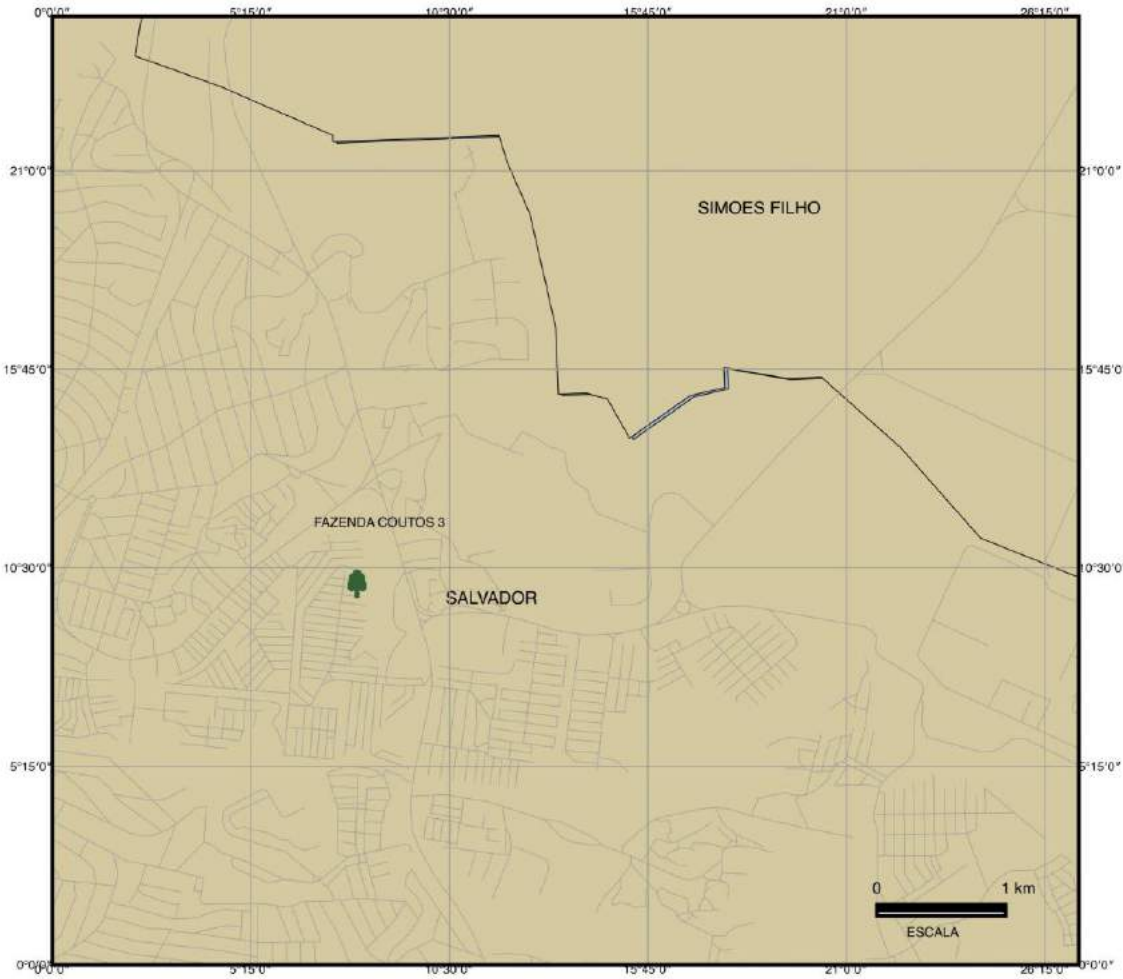


UNIVERSIDADE
FEDERAL
DE PERNAMBUCO

PPGA
UFPE
Programa de Pós-Graduação em Antropologia

APÊNDICE A
Ilê Axé Opô Aganju
Lauro de Freitas - BA

APÊNDICE B – Ilê Axé Jilewa, Salvador, BA



Fontes: Pesquisa de campo realizada entre out.2015 a jan.2016, Google e base cartográfica do IBGE 2015



Figura 01 - Baobá Oxumarê do Ilê Axé Jilewa, em 06/01/2016, por Fernando Batista



Figura 02- Baobá Nâná do Ilê Axé Jilewa, em 06/01/2016, por Fernando Batista



Figura 03 - Vista do Ilê Axé Jilewa, em 06/01/2016, por Fernando Batista

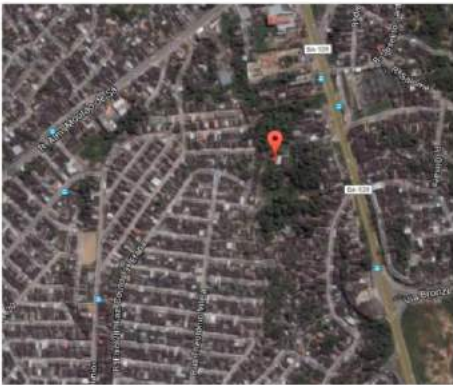


Figura 4 – Localização do Ilê Axé Jilewa. Fonte: Google. Acesso em: 05 jan.2016.



Figura 05 - Fim da via por onde se tem acesso ao Terreiro, em 06/01/2016, por Fernando Batista

Informações:
Liderança: Geraldo Luís Borges Mendes (Pai Famo)
Nação: Keto
Ano de fundação: 1986
Orixá regente: Obaluayê
Endereço: Rua 50, quadra 60, lote 66, Fazenda Coutos 3

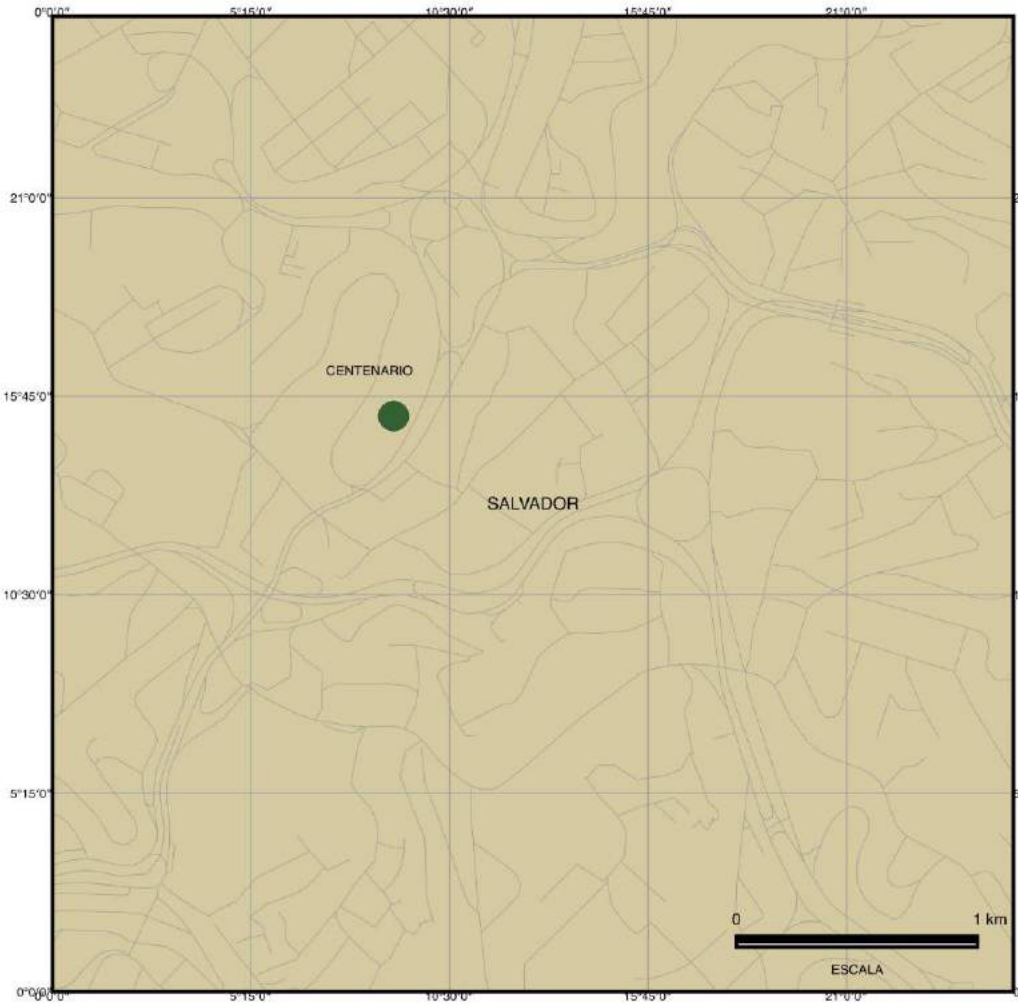


UNIVERSIDADE
FEDERAL
DE PERNAMBUCO

PPGA
UFPE
Programa de Pós-Graduação em Antropologia

APÊNDICE B
Ilê Axé Jilewa
Salvador - BA

APÊNDICE D – *Iroko* de Ebomi Cidália, Salvador, BA



- LEGENDA**
- IROKO EBOMI CIDALIA
 - MESOREGIÕES
 - CENTRO NORTE BAIANO
 - CENTRO SUL BAIANO
 - EXTREMO OESTE BAIANO
 - METROPOLITANA DE SALVADOR
 - NORDESTE BAIANO
 - SUL BAIANO
 - VALE SÃO-FRANCISCANO DA BAHIA



Fontes: Pesquisa de campo realizada entre out. 2015 a jan. 2016 e base cartográfica do IBGE 2015



Figura 01 - Espaço Sagrado Coletivo - Iroko Ebomi Cidália, Em 04/01/2016, por Fernando Batista



Figura 03 - Espaço Sagrado Coletivo - Iroko Ebomi Cidália, Em 04/01/2016, por Fernando Batista



Figura 02 - Iroko Ebomi Cidália, Em 04/01/2016, por Fernando Batista



Figura 04 - visita do Iroko da Ebomi Cidália, com destaque para as tochas do mesmo. Foto: Fernando Batista, em 04/01/2016.



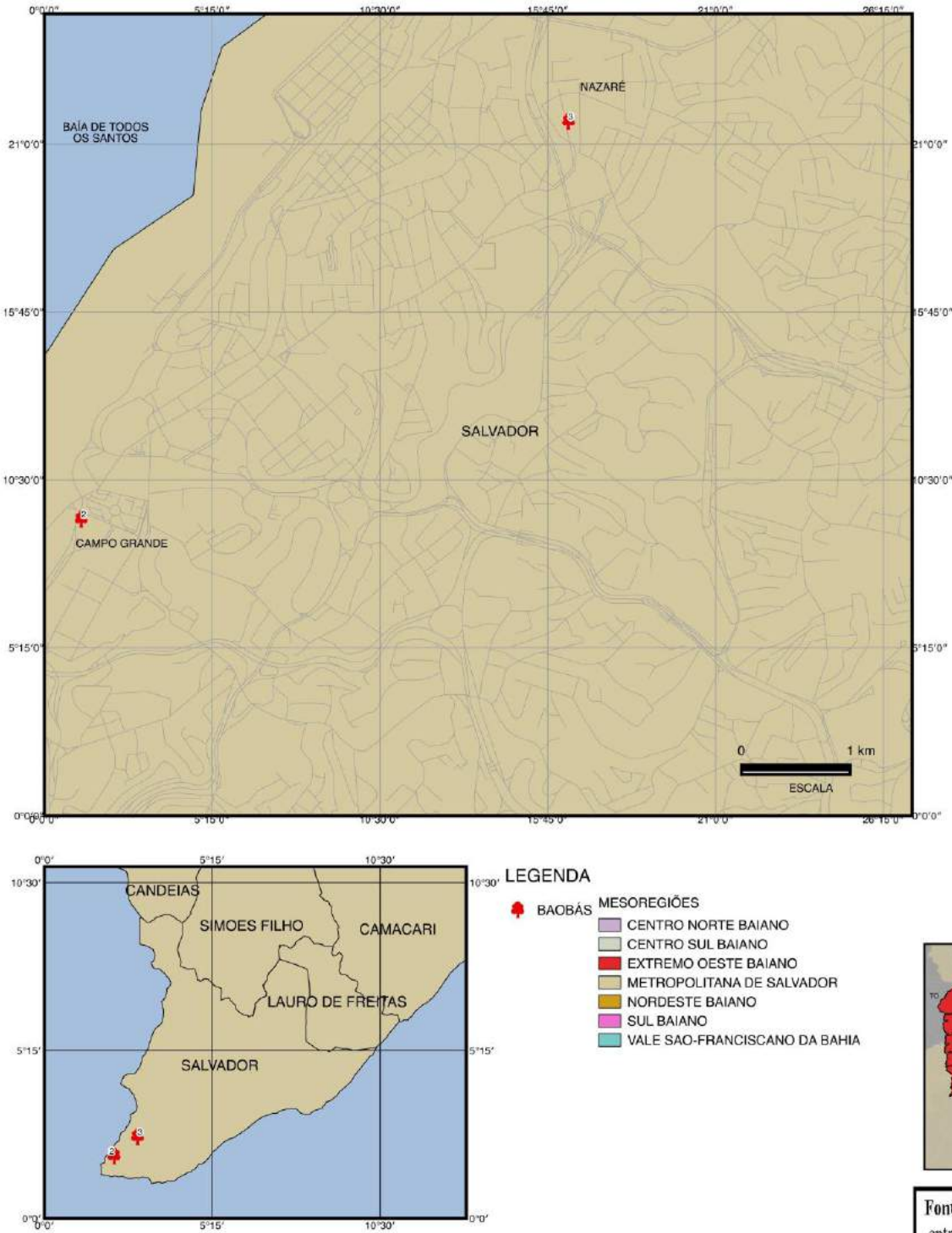
UNIVERSIDADE
FEDERAL
DE PERNAMBUCO



PPGA
UFPE
Programa de Pós-Graduação em Antropologia

APÊNDICE D
*Iroko da
Ebomi Cidália
Salvador - BA*

APÊNDICE E – Baobás Praças Campo Grande e Nazaré, Salvador, BA



ID	NOME	LOCALIDADE	MUNICIPIO	TIPO AREA
2	Baobá Praça 2 de julho (Largo do Campo Grande)	Campo Grande	Salvador	Área Pública
3	Baobá Praça de Nazaré	Nazaré	Salvador	Área Pública



Figura 01 - Baobá da Praça 02 de julho - Campo Grande em 13/10/2011, por Fernando Batista



Figura 02 - Baobá da Praça 02 de julho - Campo Grande, em 13/10/2011, por Fernando Batista



Figura 03 - Baobá da Praça de Nazaré, em 08/02/2012, por Fernando Batista



Figura 4 – Localização da Praça 2 de julho (Largo do Campo Grande), com destaque para o local onde está o baobá. Fonte: Google. Acesso em: 05 jan.2016.



Figura 5 – Localização da Praça Almeida Couto (Largo de Nazaré), com destaque para o local onde está o baobá. Fonte: Google. Acesso em: 05 jan.2016.



Fontes: Pesquisa de campo realizada entre out.2015 a jan.2016, Google e base cartográfica do IBGE 2015

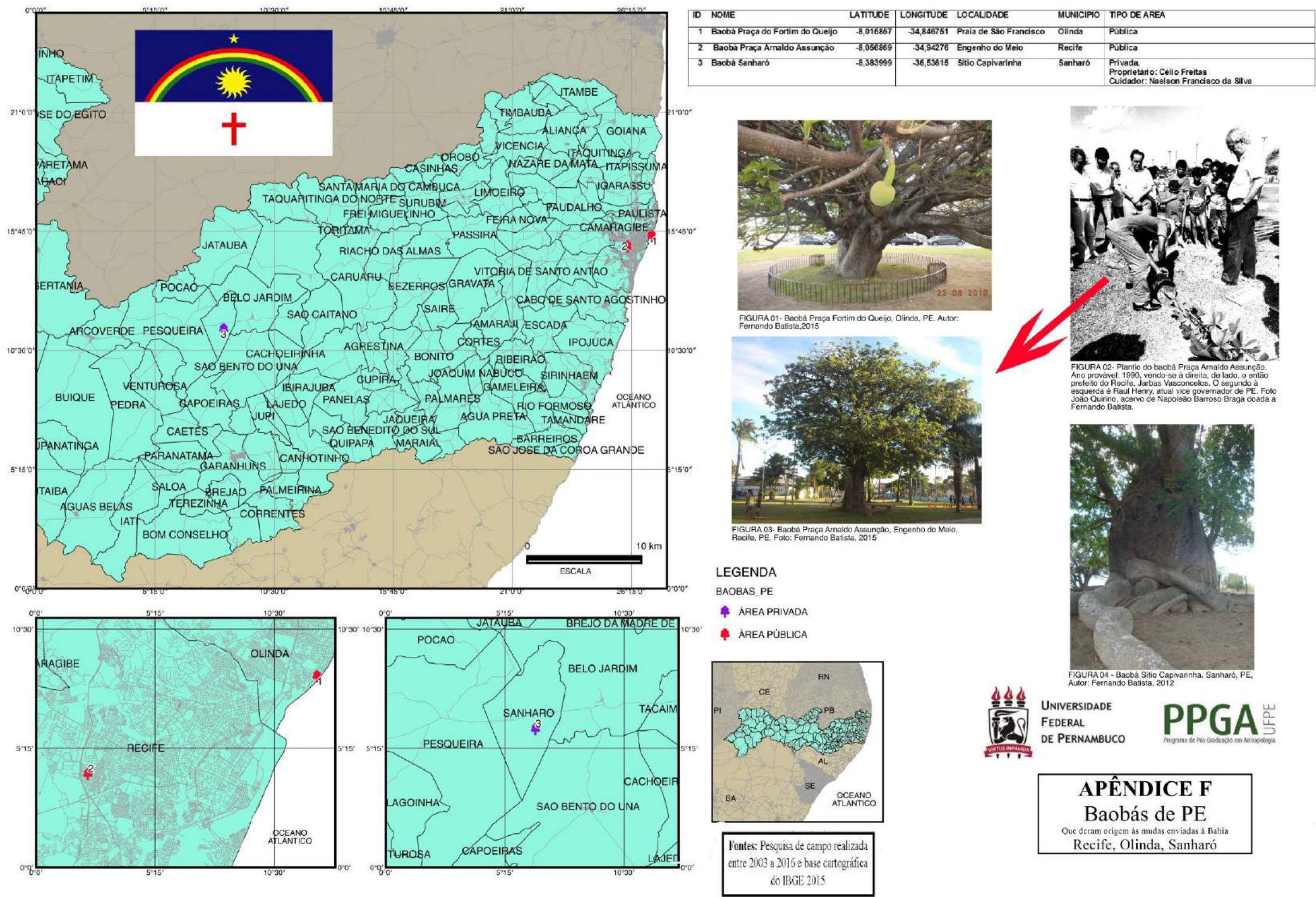


UNIVERSIDADE
FEDERAL
DE PERNAMBUCO

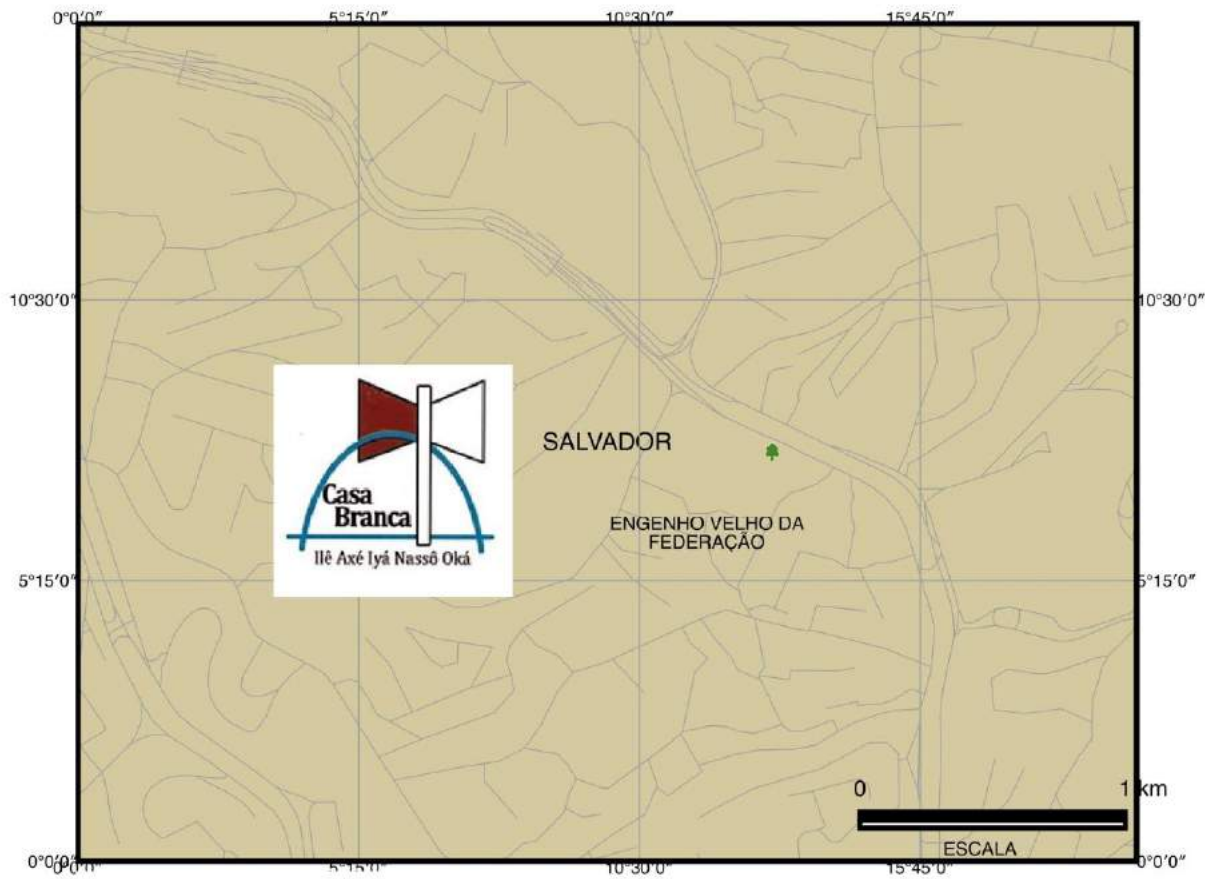
PPGA
UFPE
Programa de Pós-Graduação em Antropologia

APÊNDICE E
Baobás
Praças Campo Grande e Nazaré
Salvador - BA

APÊNDICE F – Baobás de Pernambuco que deram origem às mudas enviadas à Bahia: Recife, Olinda, Sanharó



APÊNDICE G – Baobá do *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* (Terreiro da *Casa Branca*), Salvador, BA



LEGENDA

BAOBÁ DO ILÊ AXÉ IYA NASSÔ OKÁ (TERREIRO DA CASA BRANCA)



Figura 5 – Localização do baobá do *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*. Fonte: Google, Acesso em: 10 jan.2016.



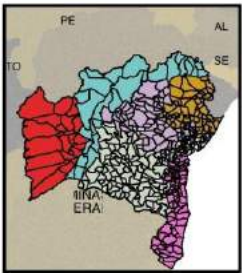
Figura 02 - O Ogan de Omulu e Alabê da Casa Branca, Valmir Christiano de Mattos Filho (Valmirzinho), um dos que ali receberam o baobá em 2005. Foto: enviada por whatsapp para Fernando Batista em 11 jan. 2016.



Figura 03 - Baobá do *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* em 10/01/2016, por Fernando Batista

LEGENDA

- MESOREGIÕES
- CENTRO NORTE BAIANO
- CENTRO SUL BAIANO
- EXTREMO OESTE BAIANO
- METROPOLITANA DE SALVADOR
- NORDESTE BAIANO
- SUL BAIANO
- VALE SÃO-FRANCISCANO DA BAHIA



Fontes: Pesquisa de campo realizada entre out.2015 a jan.2016, Google e base cartográfica do IBGE 2015



UNIVERSIDADE
FEDERAL
DE PERNAMBUCO



PPGA
UFPE
Programa de Pós-graduação em Antropologia

APÊNDICE G

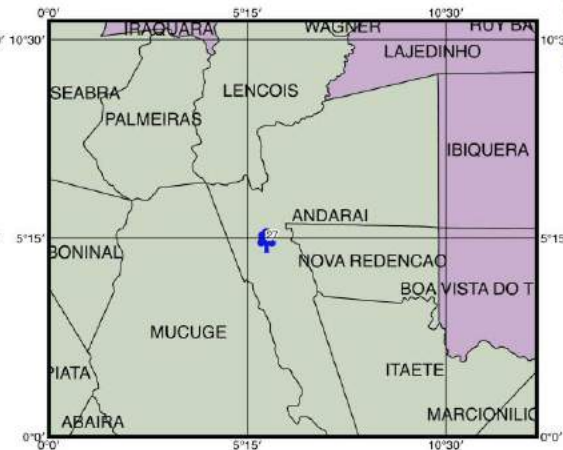
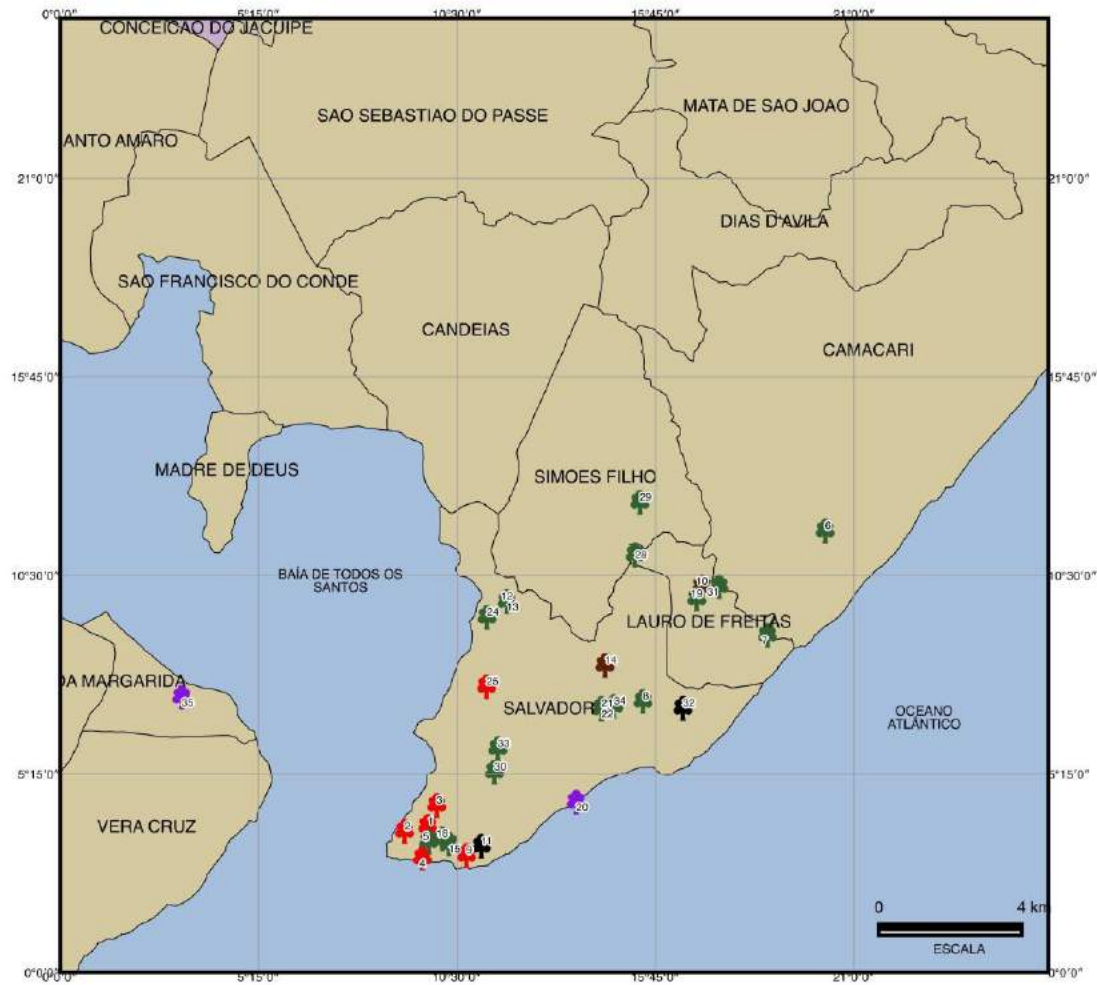
Baobá do

Ilê Axé Iyá Nassô Oká

(Terreiro da *Casa Branca*)

Salvador – BA

APÊNDICE H – Baobás da Bahia



ID	NOME	LATITUDE	LONGITUDE	LOCALIDADE	MUNICÍPIO	TIPO ÁREA
1	Baobá Dique do Tororó	-12,98375	-38,89796	Tororó	Salvador	Área Pública
2	Baobá Praça 2 de julho (Largo do Campo Grande)	-12,9839	-38,8238	Campo Grande	Salvador	Área Pública
3	Baobá Praça Cons. Almeida Couto (Praça de Nazaré)	-12,97206	-38,89238	Nazaré	Salvador	Área Pública
4	Baobá Campos Ondina da UFBA	-13,0099	-38,81128	Ondina	Salvador	Área Pública
5	Baobá do Rê Ayê Omi Ayê yô Massô (Terreiro do Gantois)	-12,99682	-38,90722	Federação	Salvador	Terreiro de Candomblé
6	Baobá do Maracá (Terreiro de Jaulá)	-12,79967	-38,28749	Casa Velha	Salvador	Terreiro de Candomblé
7	Baobá do Terreiro Rê Omi Ayê Omi Ayê M.L.A.	-12,96548	-38,29493	Portão	Salvador	Terreiro de Candomblé
8	Baobá do Rê Ayê Omi Ayê Omi Ayê	-12,96499	-38,27244	Fazenda Grande 3	Salvador	Terreiro de Candomblé
9	Baobá da Avenida Juacy Magalhães Junior	-13,00406	-38,88352	Monte Pão de Açúcar	Salvador	Área Pública
10	Baobá do Rê Ayê Omi Ayê Omi Ayê	-12,83463	-38,23536	Jardim	Salvador	Terreiro de Candomblé
11	Baobá Parque da Cidade Juvenina Silva	-12,98428	-38,47427	Itaipava	Salvador	Área Pública
12	Baobá do Rê Ayê Omi Ayê Omi Ayê	-12,844118	-38,98209	Fazenda Coutinho 3	Salvador	Terreiro de Candomblé
13	Baobá do Rê Ayê Omi Ayê Omi Ayê	-12,844237	-38,98209	Fazenda Coutinho 3	Salvador	Terreiro de Candomblé
14	Baobá do Usakou Matukombô Yô Massô Kaxogo Tama Kaxa	-12,98437	-38,29636	Gajuzinho XI	Salvador	Terreiro de Candomblé
15	Baobá do Rê Ayê Omi Ayê Omi Ayê (Terreiro da Casa Branca)	-12,9967	-38,49463	Eng. Velho Federação	Salvador	Terreiro de Candomblé
16	Baobá do Rê Ayê Omi Ayê Omi Ayê	-12,77264	-38,82533	Alto da Bela Vista	Maracajá	Terreiro de Candomblé
17	Baobá do Rê Ayê Omi Ayê Omi Ayê	-12,77852	-38,81418	Centro	Maracajá	Terreiro de Candomblé
18	Baobá do Rê Omi Ayê Omi Ayê Omi Ayê (Casa de Omi Ayê)	-12,95308	-38,49552	Eng. Velho Federação	Salvador	Terreiro de Candomblé
19	Baobá do Rê Ayê Omi Ayê Omi Ayê	-12,84348	-38,23540	Jardim	Salvador	Terreiro de Candomblé
20	Baobá da Escola Municipal Carlos Marlon (Centro Espírita Cavaleiros da Luz - Cidade da Luz)	-12,97467	-38,41476	Palmares	Salvador	Área Privada
21	Baobá do Rê Ayê Omi Ayê Omi Ayê	-12,91184	-38,29852	Fazenda Grande 4	Salvador	Terreiro de Candomblé
22	Baobá do Rê Ayê Omi Ayê Omi Ayê	-12,91173	-38,29852	Fazenda Grande 4	Salvador	Terreiro de Candomblé
23	Baobá Espaço Holístico Recanto dos Gnomes	-12,66915	-38,29336	Monte Gordo	Conceição	Área Privada
24	Baobá do Rê Ayê Omi Ayê Omi Ayê	-12,84303	-38,47919	Coutos	Salvador	Terreiro de Candomblé
25	Baobá Parque Metropolitano do São Bartolomeu	-12,89767	-38,47936	Pirajá	Salvador	Área Pública
26	Baobá Fazenda Pádua Parada	-11,82877	-38,21991	Zona rural	Alga Preta	Área Privada
27	Baobá do Centro de Umbanda - Terreiro de São Jorge	-12,763256	-41,327141	Andaraí	Andaraí	Terreiro de Umbanda
28	Baobá do Rê Omi Ayê Omi Ayê	-12,81477	-38,3774	Silvões Filho	Silvões Filho	Terreiro de Candomblé
29	Baobá do Rê Ayê Omi Ayê Omi Ayê	-12,78174	-38,27448	Lot. São Miguel	Silvões Filho	Terreiro de Candomblé
30	Baobá do Rê Ayê Omi Ayê Omi Ayê	-12,95146	-38,48557	São Gonçalo	Salvador	Terreiro de Candomblé
31	Baobá da Fazenda Família Aguiar	-12,854755	-38,32454	Jardim	Salvador	Terreiro de Candomblé
32	Baobá do Aeroporto Internacional 2 de Julho	-12,91143	-38,34710	Av. Cayubé	Salvador	Área Pública
33	Baobá do Maracá (Terreiro do Baile Folha)	-12,956762	-38,46316	Meia Escara	Salvador	Terreiro de Candomblé
34	Baobá do Maracá (Terreiro do Baile Folha)	-12,91808	-38,36366	Gajuzinho	Salvador	Terreiro de Candomblé
35	Baobá da Residência de Dona Eunice Santos Sousa (Família Aguiar)	-12,854807	-38,36366	Itaipava	Salvador	Área Privada
36	Baobá do Rê Ayê Omi Ayê Omi Ayê (v. APÊNDICE D)	-12,91467	-38,29852	Bom Jesus das Flores	Salvador	Terreiro de Candomblé

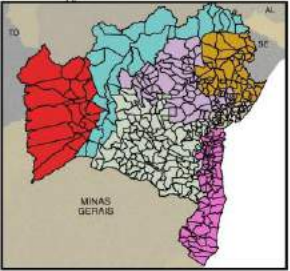
LEGENDA

BAOBAS

- Área Privada - Existente
- Área Pública - Existente
- Área Pública - Não Sobreviveu (sacrificada)
- Terreiro de Candomblé - Existente
- Terreiro de Candomblé - Não Sobreviveu
- Terreiro de Umbanda - Existente

MESOREGIÕES

- CENTRO NORTE BAIANO
- CENTRO SUL BAIANO
- EXTREMO OESTE BAIANO
- METROPOLITANA DE SALVADOR
- NORDESTE BAIANO
- SUL BAIANO
- VALE SÃO-FRANCISCANO DA BAHIA



Fontes: Pesquisa de campo realizada entre out. 2015 a jan. 2016 e base cartográfica do IBGE 2015



UNIVERSIDADE
FEDERAL
DE PERNAMBUCO

PPGA
UFPE
Programa de Pós-Graduação em Antropologia

APÊNDICE H
Baobás da Bahia

APÊNDICE I – Baobá do Parque da Cidade, Salvador, BA (não sobreviveu, sacrificado)

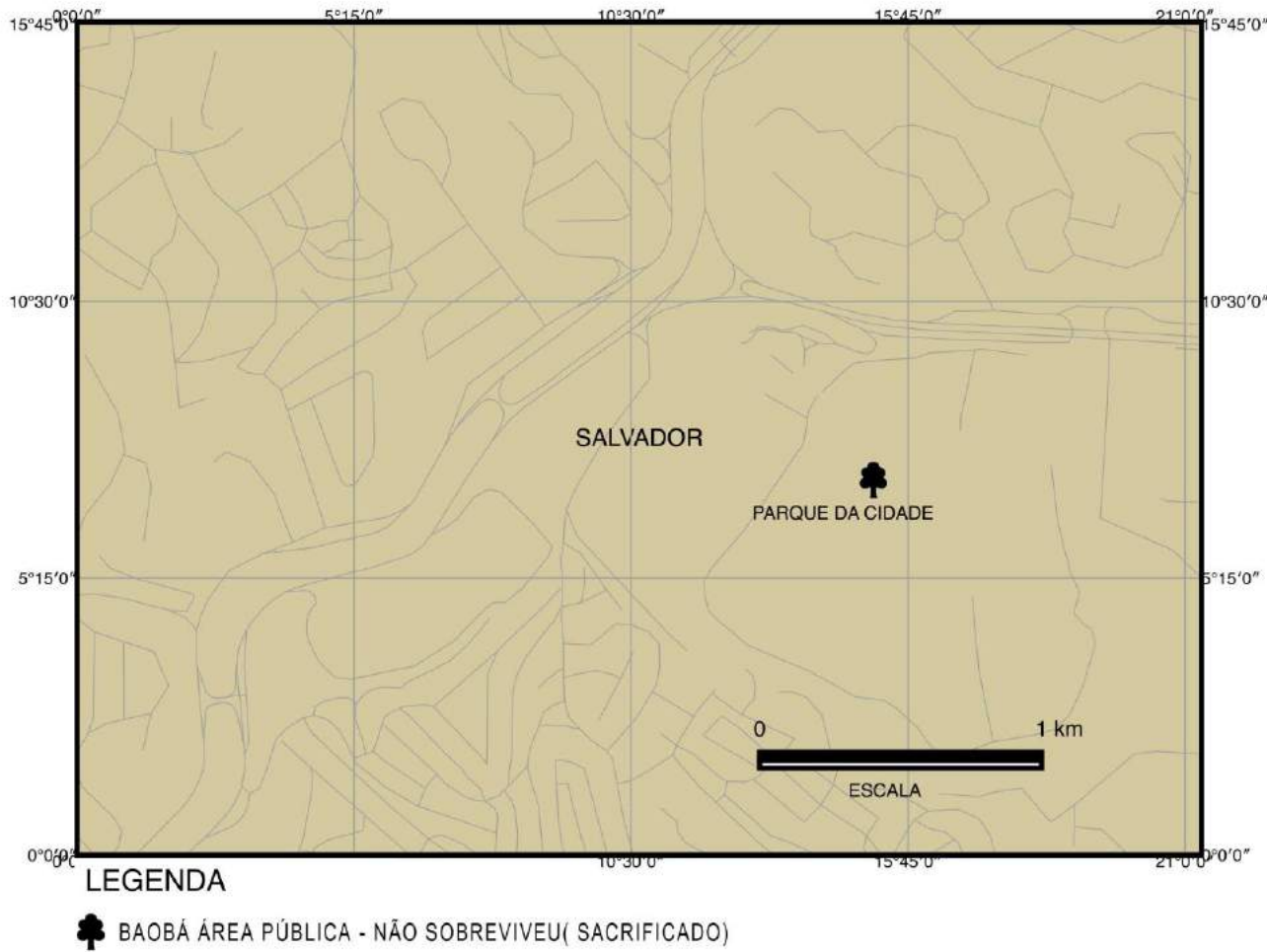


Figura 02 - Vista do local, em 29/12/2015, onde foi plantado o baobá em 2006. Foto: Fernando Batista.



Figura 03 - Baobá em 2012, ainda sobrevivente. Foto: Fernando Batista.



Figura 01 – Parque da Cidade Joventino Silva (Parque do Itaigara), com destaque para o local onde foi plantado o baobá. Fonte: Google. Acesso em: 10 jan.2016.

Fontes: Pesquisa de campo realizada entre out.2015 a jan.2016, *Google* e base cartográfica do IBGE 2015



UNIVERSIDADE
FEDERAL
DE PERNAMBUCO

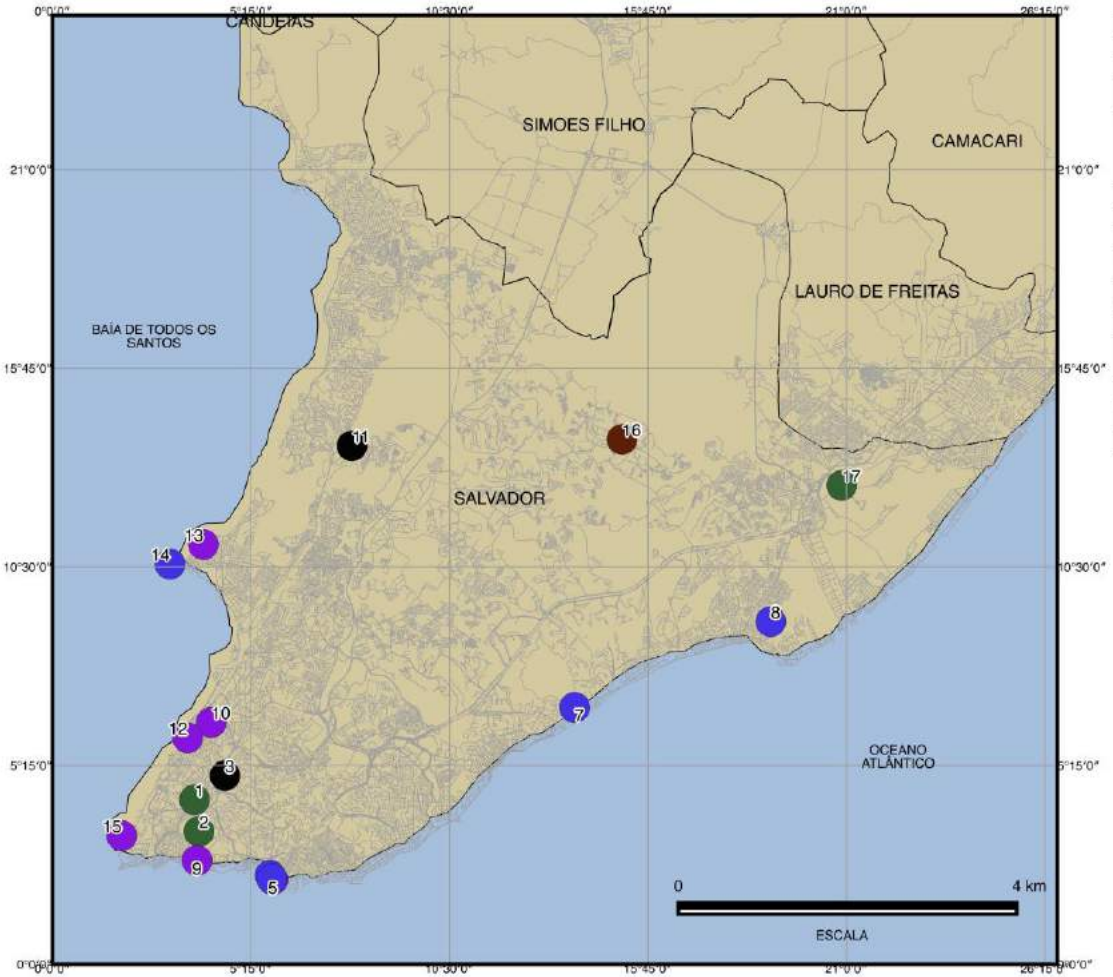


PPGA
UFPE
Programa de Pós-graduação em Antropologia

APÊNDICE I

Baobá do
Parque da Cidade
Salvador – BA
(não sobreviveu – sacrificado)

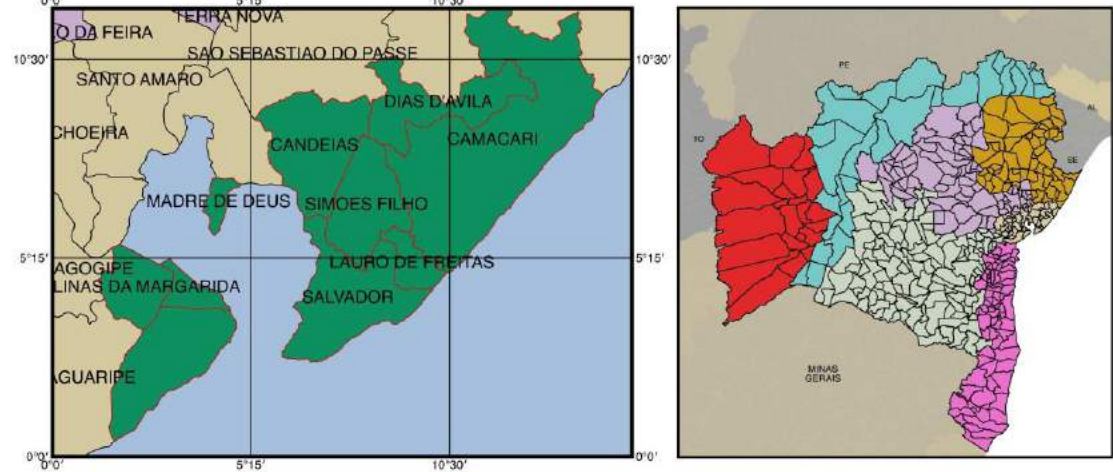
APÊNDICE J – Espaços Sagrados Coletivos Soteropolitanos



ID	NOME	LATITUDE	LONGITUDE	LOCALIDADE	TIPOLOGIA
1	IROKO DA EBOMI CIDÁLIA	-12,96161	-38,51265	CENTENARIO	FITOLÁTRICO
2	FIGUEIRA SAGRADA	-13,00002	-38,51147	FEDERAÇÃO	FITOLÁTRICO
3	DIQUE DO TORORO	-12,98562	-38,50455	TORORO	FITOLÁTRICO / AQUÁTICO
4	PRAIA DO RIO VERMELHO	-13,01163	-38,49256	RIO VERMELHO	AQUÁTICO
5	IGREJA DE SANTANA	-13,01266	-38,49187	RIO VERMELHO	CATÓLICO
6	CASA DE IEMANJÁ	-13,01258	-38,49209	RIO VERMELHO	AQUÁTICO
7	PARQUE DE PITUAÇU	-12,96709	-38,41174	PITUAÇU	AQUÁTICO
8	LAGOA DO ABAETE	-12,9443	-38,35969	ITAPUA	AQUÁTICO
9	SANTUÁRIO DE SÃO ROGÉRIO E SÃO LAZARO	-13,00772	-38,512	FEDERAÇÃO	CATÓLICO
10	VENERÁVEL ORDEM TERCEIRA DO ROSARIO DE NOSSA SENHORA AS PORTAS DO CARMO - IRMANDADE DOS HOMENS PRETOS	-12,97107	-38,50821	PELOURINHO	CATÓLICO
11	PARQUE METROPOLITANO DE SÃO BARTOLOMEU	-12,96767	-38,47096	PIRAIA	FITOLÁTRICO / AQUÁTICO
12	IGREJA DE NOSSA SENHORA CONCEIÇÃO DA PRAIA	-12,97519	-38,51449	COMERCIO	CATÓLICO
13	BASILICA SANTUÁRIO DO SENHOR DO BONFIM	-12,90386	-38,5103025	BONFIM	CATÓLICO
14	PONTA DE HUMAITÁ	-12,92906	-38,51917	MONTE SERRAT	AQUÁTICO
15	IGREJA DE SANTO ANTONIO DA BARRA	-13,00114	-38,532	BARRA	CATÓLICO
16	PEDRA DE XANGÓ	-12,89698	-38,399126	CAJAZEIRAS X	LITOLÁTRICO
17	BAMBUZAL DO AEROPORTO INTERNACIONAL 2 DE JULHO	-12,906142	-38,340755	AEROPORTO	FITOLÁTRICO

ESPAÇOS COLETIVOS SAGRADOS

- AQUÁTICO
- CATÓLICO
- FITOLÁTRICO
- FITOLÁTRICO / AQUÁTICO
- LITOLÁTRICO



LEGENDA

- TERRITÓRIO DE IDENTIDADE METROPOLITANO
- MESOREGIÕES
 - CENTRO NORTE BAIANO
 - CENTRO SUL BAIANO
 - EXTREMO OESTE BAIANO
 - METROPOLITANA DE SALVADOR
 - NORDESTE BAIANO
 - SUL BAIANO
 - VALE SÃO-FRANCISCANO DA BAHIA

Fontes: Pesquisa de campo realizada entre out.2015 a jan.2016, membros do Candomblé e base cartográfica do IBGE 2015



APÊNDICE J
Espaços sagrados
coletivos soteropolitanos

APÊNDICE K – Espaço Sagrado Coletivo Litolátrico – Pedra de Xangô



Figura 01 – Localização da Pedra de Xangô, na avenida Assis Valente, Cajazeiras XI.
Fonte: Google. Acesso em: 15 jan.2016.

LEGENDA

● ESPAÇO SAGRADO COLETIVO: PEDRA DE XANGÔ

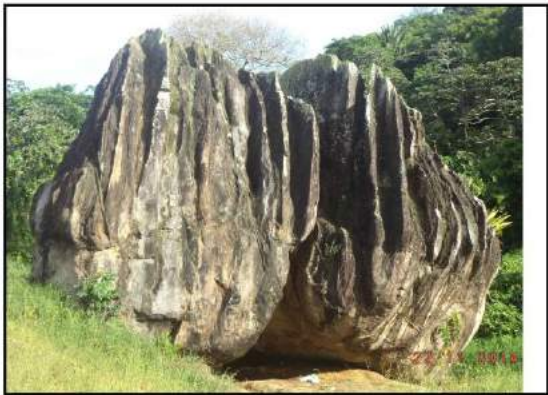


Figura 01 - ESPAÇO SAGRADO COLETIVO PEDRA DE XANGÔ, EM 22/11/2011, POR FERNANDO BATISTA



Figura 02 - ESPAÇO SAGRADO COLETIVO PEDRA DE XANGÔ, EM 22/11/2011, POR FERNANDO BATISTA



Figura 03 - ESPAÇO SAGRADO COLETIVO PEDRA DE XANGÔ, EM 22/11/2011, POR FERNANDO BATISTA

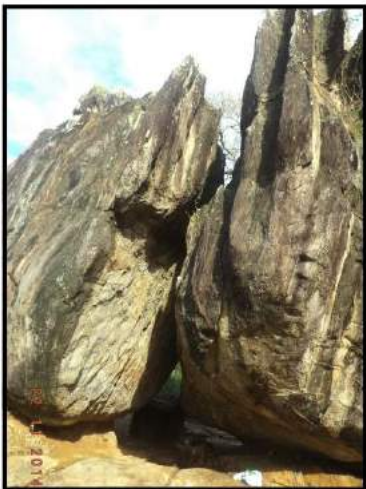


Figura 04 - ESPAÇO SAGRADO COLETIVO PEDRA DE XANGÔ, EM 22/11/2011, POR FERNANDO BATISTA

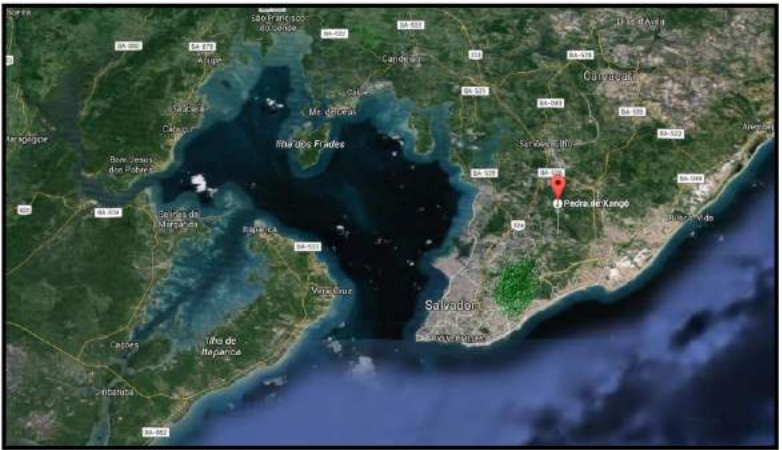


Figura 02 – Baía de Todos os Santos, destacando-se o local onde se encontra a Pedra de Xangô, em Salvador.
Fonte: Google. Acesso em: 15 jan.2016.



UNIVERSIDADE
FEDERAL
DE PERNAMBUCO

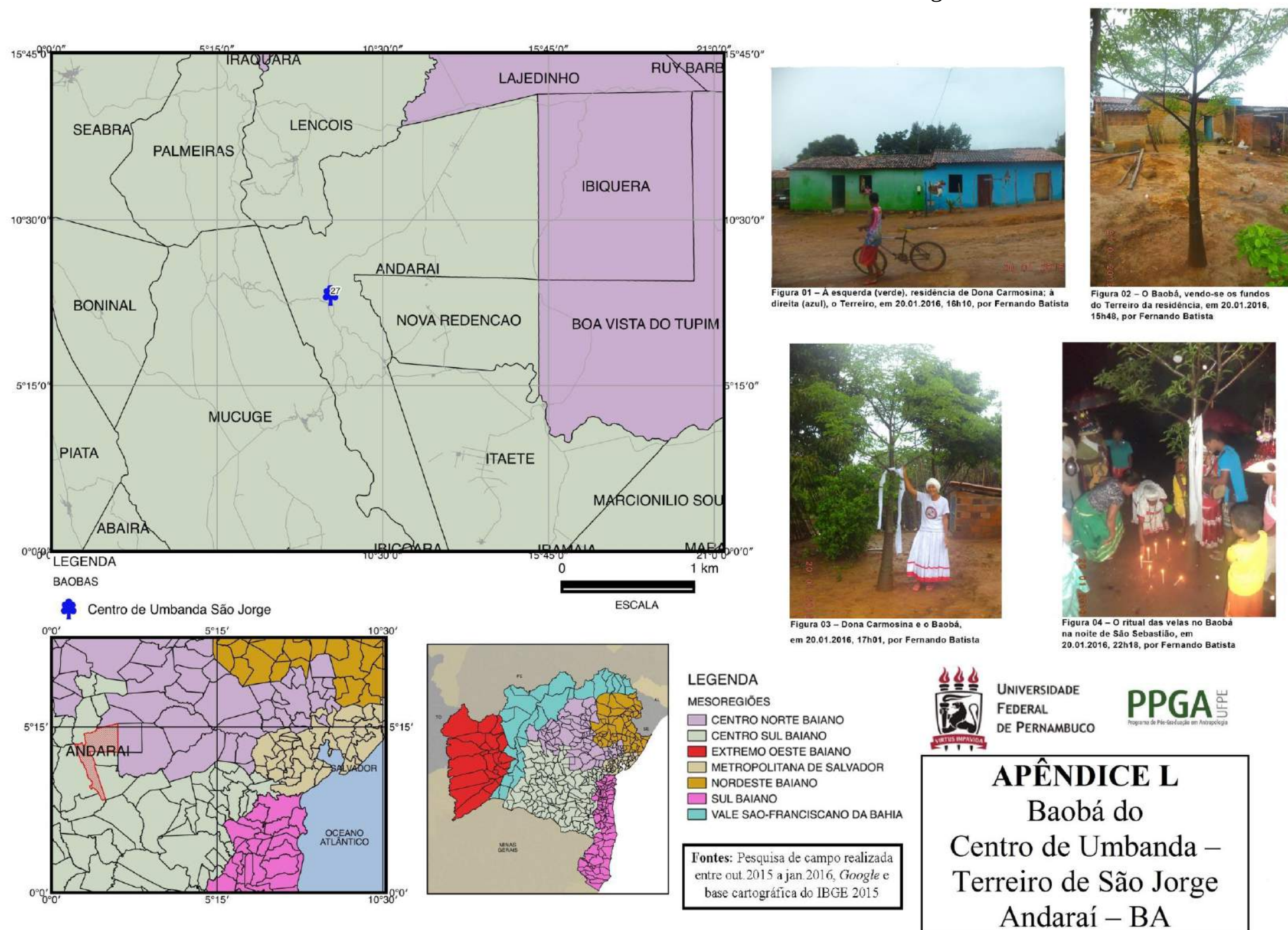


PPGA
UFPE
Programa de Pós-Graduação em Antropologia

APÊNDICE K
Espaço sagrado coletivo
litolátrico
Pedra de Xangô

Fontes: Pesquisa de campo realizada entre out.2015 a jan.2016, membros do Candomblé, Google e base cartográfica do IBGE 2015

APÊNDICE L – Baobá do Centro de Umbanda – Terreiro de São Jorge, Andaraí, BA



APÊNDICE M – Baobá do *Ilê Axé Ewa Olodumare*, Lauro de Freitas, BA (não sobreviveu)

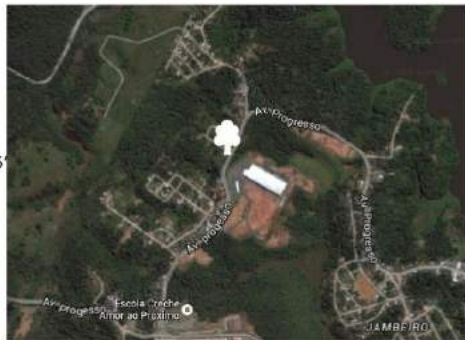


Figura 01 – Localização do Ilê Axé Ewa Olodumare. Fonte: Google. Acesso em: 15 jan.2016.



Figura 02 - Vista do Ilê Axé Ewa Olodumare, em 26.12.2015, por Fernando Batista



Figura 03 - O baobá do Ilê Axé Ewa Olodumare, plantado em 2006, ano de fundação do Terreiro. Foto: Anderson Gonçalves, em 2011.



Figura 04 - Márcia Lima (atual líder) com a foto da mãe biológica e líder à época do plantio (Valdete Brito), aos pés do Iroko. Foto: Fernando Batista, em 2015.

INFORMAÇÕES:

Liderança atual: Márcia Maria Ferreira de Brito Lima de Ogum
Liderança na época do plantio: Valdete Maria Ferreira de Brito de Ewá
Data de falecimento: 01/11/2013
Nação: Ijexá
Ano de fundação: 2006
Orixá regente: Ewá
Endereço: Rua Direta do Capelão s/n- Areia Branca

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

PPGA UFPE
Programa de Pós-graduação em Antropologia

APÊNDICE M
Baobá do
Ilê Axé Ewa Olodumare
Lauro de Freitas – BA
(não sobreviveu)

Fontes: Pesquisa de campo realizada entre out.2015 a jan.2016, Google e base cartográfica do IBGE 2015

APÊNDICE N – Baobá no Espaço Sagrado Coletivo Aquático e Fitolátrico Dique do Tororó



LEGENDA

 Baobá do Dique do Tororo



Figura 01 – Dique do Tororó, com destaque para o local onde se encontra o baobá. Fonte: Google. Acesso em: 15 jan.2016.



Figura 02 - Vista do Dique do Tororo em 10/01/2016, por Fernando Batista



Figura 03 - Sumaúmas (Ceiba petandra) no entorno do Dique, em frente às esculturas dos Orixás. Foto: Fernando Batista, em 10/01/2016.



Figura 04 - As folhas da Adansonia digitata e o pássaro Autor: Fernando Batista, fev. 2012.



Figura 05- Baobá plantado em 31 mar.2006, vendo-se ao fundo a estátua do Orixá Ossaim, por Fernando Batista, fev. 2012



UNIVERSIDADE
FEDERAL
DE PERNAMBUCO

PPGA
UFPE

Programa de Pós-graduação em Antropologia

APÊNDICE N
Baobá no
Espaço sagrado coletivo
aquático e fitolátrico
Dique do Tororó

APÊNDICE O – Baobá do *Ilê Axé Jinfan Okan Onilé*, Bom Jesus dos Pobres, Saubara – BA

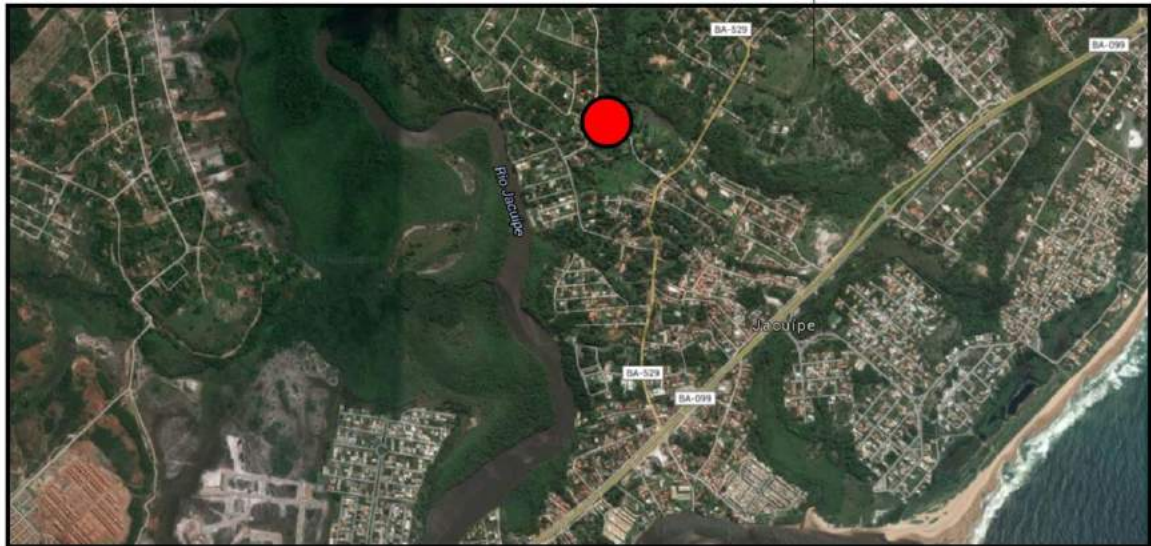


Figura 01 – Localização do Ilê Axé Jinfan Onilé, Barra de Jacuípe, Camaçari. Fonte: Google. Acesso em: 02 mai.2016.



Figura 01 – Localização do Barracão do Caboclo, Bom Jesus dos Pobres, Saubara, onde o baobá foi plantado. Fonte: Google. Acesso em: 02 mai.2016.



Figura 03 – Baía de Todos os Santos com a localização do Ilê Axé Jinfan Okan Onilé, em Barra de Jacuípe; e do Barracão do Caboclo, em Bom Jesus dos Pobres. Fonte: Google. Acesso em: 02 mai.2016.



Figura 04 – Pai Adilson Reis dos Santos (do Ilê Axé Oman Ogum Lanan) Mãe Elisa e Gildália Anjos Santos, recebendo o baobá em 24/04/2012. Foto: Fernando Batista

INFORMAÇÕES:
Liderança: Elisa Maria Oliveira Lordelo
Nação: keto Angola
Ano de fundação: 2000
Orixás regentes: Obaluayê e Xangô
Endereço: Rua Loteamento Munique Nascimento, 10, Barra de Jacuípe, Camaçari, BA.

Observações: O Terreiro foi fundado em Mussurunga, Salvador, mesmo endereço da Iyalorixá. Em 2010, transfere-se para Barra de Jacuípe, restringindo-se o culto aos Orixás. O culto de *Boiadeiro* ocorre no endereço original, pois a entidade “não quis mudar-se”, enquanto que o culto ao *Caboclo Tupinambá* ocorre em Bom Jesus dos Pobres.



Figura 05 – Gildália Anjos Santos junto ao baobá no barracão do caboclo, em Bom Jesus dos Pobres, 01/05/2016. Foto: Cláudia Barreto



Figura 06 – O baobá Foto: Cláudia Barreto

LEGENDA

- BAOBÁ DO BARRACÃO DO CABOCLO DE MÃE ELISA, BOM JESUS DOS POBRES
- ILÊ AXÉ JINFAN OKAN ONILÉ, BARRA DE JACUIPE, CAMAÇARI, BA.

Fontes: Cláudia Barreto, pesquisa de campo realizada entre out.2015 a jan.2016 e Google



UNIVERSIDADE
FEDERAL
DE PERNAMBUCO



PPGA
UFPE
Programa de Pós-graduação em Antropologia

APÊNDICE O

Baobá do *Ilê Axé Jinfan Okan Onilé*

Bom Jesus dos Pobres

Saubara – BA

APÊNDICE P – Imbondeiro do *Manso Kilembekweta Lemba Furaman* (Terreiro de Jauá), Camaçari, BA



Figura 03 – Plantio do Imbondeiro em 18/08/2006. Kiazala “preparando” o espaço para receber o Imbondeiro sob o olhar do Tata Laércio.
Foto: Acervo pessoal do Tata Laércio, gentilmente cedida.



Figura 05 – Aguardando o momento do plantio. Em 18/08/2006.
Foto: Acervo pessoal do Tata Laércio, gentilmente cedida.

Figura 05 – Imbondeiro plantado, sendo simbolicamente “adubado” pelo Tata Laércio.
Foto: Acervo pessoal do Tata Laércio, gentilmente cedida.

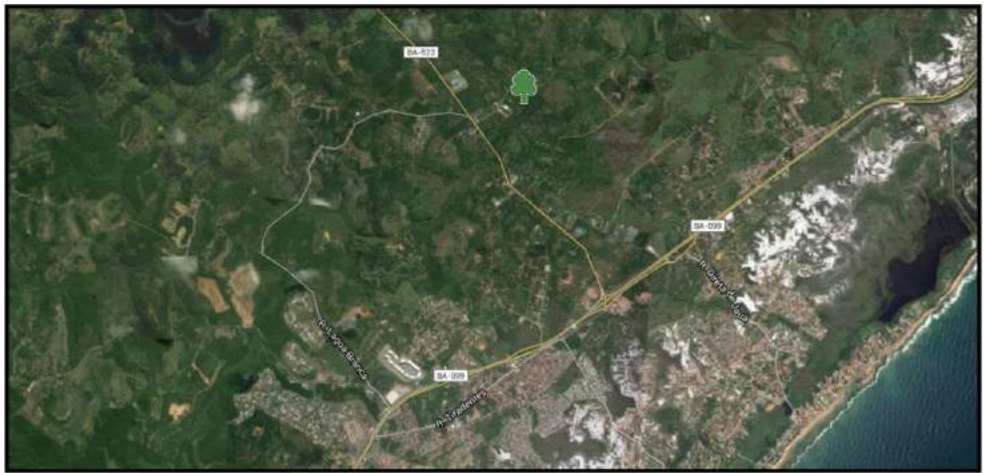


Figura 04 – Imbondeiro em 09/01/2018, por Fernando Batista.

INFORMAÇÕES:
Nome: MANSO KILEMBEKWETA LEMBA FURAMAN (Terreiro de Jauá)
Ano de Fundação: 1966 (Santa Cruz da Serra, RJ), como Terreiro de Oxalá
Ano de (re)fundação: 1992 (Camaçari, BA)
Liderança: Laércio Messias do Sacramento (Tata Laércio de Lemba)
Nação: Angola Muxicongo
Inquice regente: Lemba
Endereço: Loteamento Bosque de Jauá, Lote 415, Distrito de Abrantes



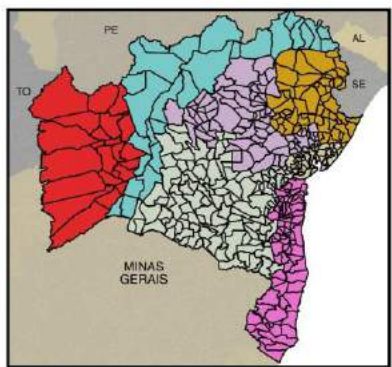
LEGENDA

IMBONDEIRO DO MANSO KILEMBEKWETA LEMBA FURAMAN

MESOREGIÕES

- CENTRO NORTE BAIANO
- CENTRO SUL BAIANO
- EXTREMO OESTE BAIANO
- METROPOLITANA DE SALVADOR
- NORDESTE BAIANO
- SUL BAIANO
- VALE SÃO-FRANCISCANO DA BAHIA

Fontes: Pesquisa de campo realizada entre out. 2015 a jan. 2016, Google e base cartográfica do IBGE 2015

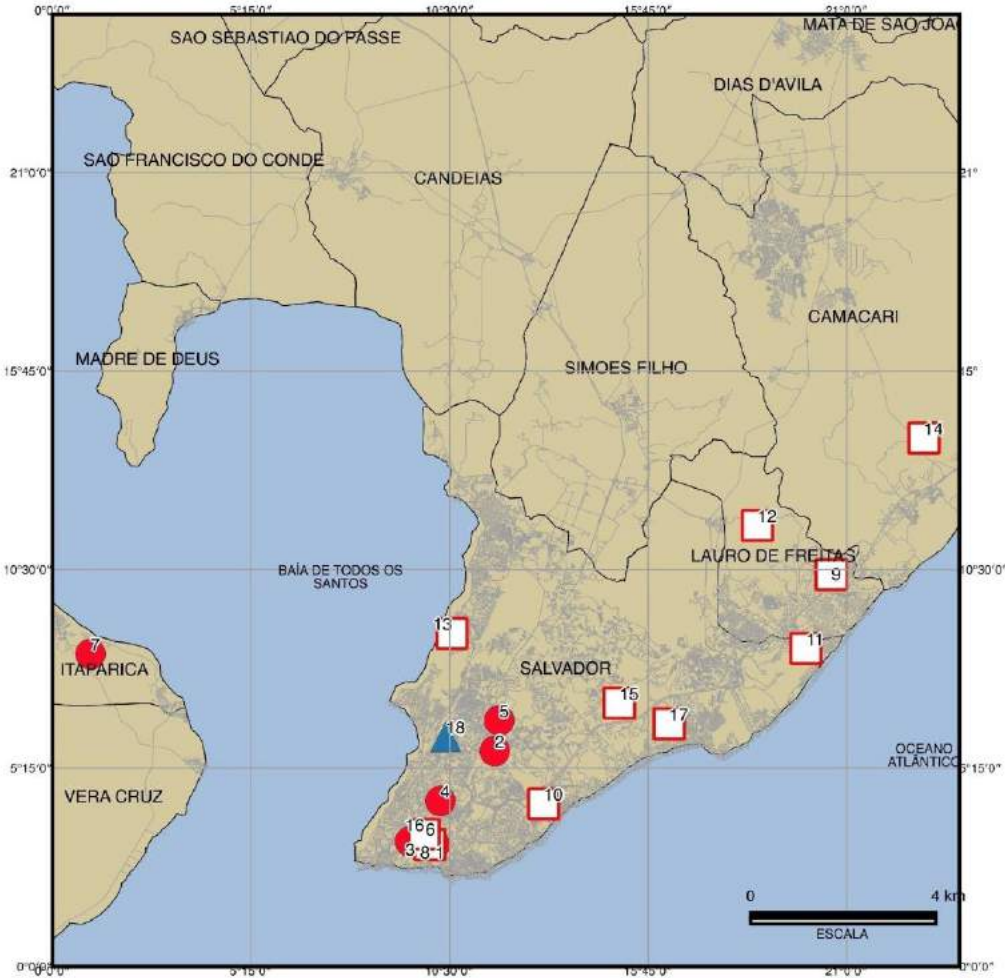


UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

PPGA UFPE
Programa de Pós-graduação em Antropologia

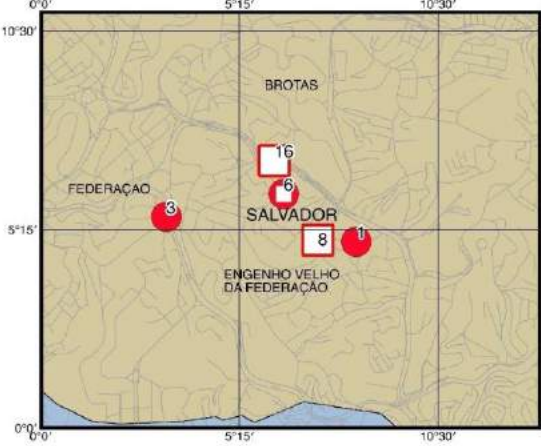
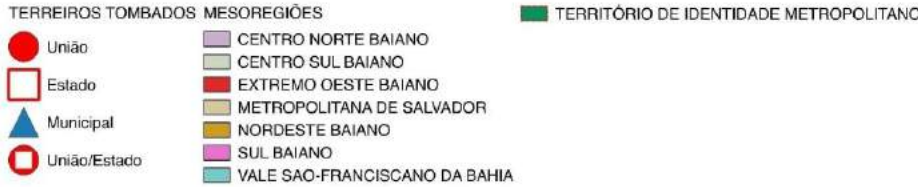
APÊNDICE P
Imbondeiro do *Manso Kilembekweta Lemba Furaman* (Terreiro de Jauá) Camaçari - BA

APÊNDICE Q – Terreiros tombados no Território de Identidade Metropolitano de Salvador – BA, até dez.2015



ID	NOME	LATITUDE / LONGITUDE	BAIRRO	MUNICÍPIO
1	<i>Ilê Axé Iyá Nassô Oká</i> (Terreiro da Casa Branca)	-12,99705 -38,49505	Eng. Velho da Federação	Salvador
2	<i>Ilê Axé Opô Afonjá</i>	-12,95146 -38,46697	São Gonçalo do Retiro	Salvador
3	<i>Ilê Iyá Omin Axé Iyá Nassô</i> (Terreiro do Gantois)	-12,99549 -38,50599	Federação	Salvador
4	<i>Ilê Marôjá Lóji</i> (Terreiro do Alaketu)	-12,9758 -38,4923687	Luiz Anselmo	Salvador
5	<i>Mansu Banduquengué</i> (Terreiro do Bate Folha)	-12,936762 -38,463815	Mata Escura	Salvador
6	<i>Ilê Ôsumaré Aráka Ase Ogôdô</i> (Casa de Ôsumaré)	-12,9940 -38,4996118	Eng. Velho da Federação	Salvador
7	<i>Omo Ilê Agbôula</i>	-12,90438 -38,66215	Alto da Bela Vista	Itaparica
8	<i>Ilê Axé Ibh Ogum</i>	-12,996946 -38,497458	Vale da Muriçoca	Salvador
9	Terreiro São Jorge Filho da Gomeia	-12,86588 -38,30259	Portão	Lauro de Freitas
10	<i>Ilê Odô Ogê</i> (Terreiro Pilão de Prata)	-12,977120 -38,4422351	Boca do Rio	Salvador
11	<i>Ilê Axé Opô Aganju</i>	-12,901843 -38,3148912	Vila Praiana	Lauro de Freitas
12	<i>Ilê Axé Ajagunã</i>	-12,84203 -38,33847	Jambeiro	Lauro de Freitas
13	<i>Ilê Axé Kalé Bokum</i>	-12,894322 -38,4866505	Plataforma	Salvador
14	<i>Manso Kilembekweta Furaman</i> (Terreiro de Jauá)	-12,79967 -38,25769	Cascalheira	Camaçari
15	<i>Mokamba Onzo Nguzo Za Nkisi Dandalunda Ya Tempo</i>	-12,92831 -38,4055	Vila 2 de Julho	Salvador
16	Terreiro Tumba Juçara	-12,99196 -38,5002	Brotas	Salvador
17	<i>Ilê Axipá</i>	-12,93838 -38,38136	Pialá	Salvador
18	<i>Hunkpame Savalu Vodun Zokwe</i>	-12,94462 -38,4897187	Curuzu	Salvador

ÂMBITO DE PROTEÇÃO: UNIÃO: 1, 2, 3, 4, 5, 6 e 7; ESTADO: 6, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16 e 17; MUNICÍPIO: 18.
NAÇÃO: KETO: 1, 2, 3, 4, 6, 7, 8, 10, 11, 12, 16 e 17, sendo 2 e 17, Terreiros de Egúngûn; ANGOLA: 5, 9, 14 e 15; IJEXÁ: 13; JEJE SAVALU: 18.



Fontes: Pesquisa de campo realizada entre out.2015 a jan.2016, IPHAN, IPAC/SIPAC e base cartográfica do IBGE 2015



UNIVERSIDADE
FEDERAL
DE PERNAMBUCO



PPGA
UFPE
Programa de Pós-graduação em Antropologia

APÊNDICE Q

Terreiros tombados no
Território de Identidade
Metropolitano de Salvador – BA,
até dez.2015

APÊNDICE R – Tabela dos Terreiros tombados pelo IPAC no Território de Identidade Metropolitano de Salvador – BA, até dez.2015

Tabela 2 - Casas baianas de culto afro-brasileiro do Território de Identidade Metropolitano - Salvador, inscritas no Livro de Tombamentos dos Bens Imóveis pelo IPAC, em ordem de tombamento.

Instrumento de Tombamento / Data	Terreiro	Nação	Município	Coordenadas Geográficas
Tombamento Provisório – Bahia – Processo 002/1999. Data do Tombamento: 12/08/2002	<i>Ilê Axé Ibá Ogum</i> ²⁷²	Keto	Salvador	-12.996946, -38.497458
Decreto nº 9.071, de 15/04/2004	Terreiro de São Jorge Filho da Gomeia	Angola	Lauro de Freitas	-12.86588, -38.30259
Decreto nº 9.214, 05/11/2004	<i>Ilê Odô Ogê / Terreiro Pilão de Prata</i>	Keto	Salvador	-12.977136, -38.440111
Decreto nº 9.215, 05/11/2004	<i>Ilê Oxumaré Araká Axé Ogodô / Casa de Oxumaré –</i>			-12.993809, -38.499118
Decreto nº 9.495, 18/07/2005	<i>Ilê Axé Opô Aganju</i>	Keto	Lauro de Freitas	-12.9018434, -38.3148912
Decreto nº 9.743, 28/12/2005	<i>Ilê Axé Opô Ajagunã</i>			-12.84203, -38.33847
Tombamento Provisório – Processo nº 003/2006. Data do Tombamento: 03/07/2006	<i>Ilê Axé Kalé Bokum</i>	Ijexá	Salvador	-12.893725, -38.485052
Decreto nº 10.146, de 07/11/2006	<i>Manso Kilembekweta Lemba Furaman (Terreiro de Jauá)</i>	Angola	Camaçari	-12.799387, -38.255324
Tombamento Provisório – Processo nº 017/2005 Data do Tombamento: 14/08/2007	<i>Mokambo Onzo Nguzo Za Nkisi Dandalunda Ye Tempo</i>		Salvador	-12.92831, -38.4055
Tombamento Provisório – Bahia - Processo nº 0607050000097. Data do Tombamento: 23/01/2009	Tumba Junçara			-12.99196, -38.5002
Tombamento Provisório - Bahia - Processo nº 06070130002058. Data do Tombamento: 21/03/2013.	<i>Ilê Axipá</i>	Keto		-12.93838, -38.38136

Elaboração: o autor. **Fontes:** IPAC / SIPAC, dez. 2015

²⁷² No sítio oficial (IPAC/SIPAC) aparece grafado *Ilê Aché Ibá Ogum*. No entanto, grafo *Ilê Axé Ibá Ogum*, como aparece grafado no muro do Terreiro.

APÊNDICE S – Terreiros tombados pelo IPHAN no Território de Identidade Metropolitano de Salvador – BA, até dez.2015

Tabela 3 - Casa baianas de culto afro-brasileiro tombadas pelo IPHAN, em ordem de tombamento, no Território de Identidade Metropolitano 26 - Salvador

Município	Terreiro	Nação	Livro de inscrição	Ano do tombamento	Coordenadas geográficas
Salvador	<i>Ilê Axé Iyá Nassô Oká / Terreiro da Casa Branca</i>	Keto	Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico	Processo nº 1.067-T-82. Data do Tombamento: 14/08/1986	-12.99705, -38.49505
	<i>Ilê Axé Opô Afonjá</i>			Processo nº 1432-T-98 Data do Tombamento: 28/07/2000 Livro histórico 2000	-12.95146, -38.46597
	<i>Ilê Ìyá Omim Axé Ìyámassé/ Terreiro do Gantois</i>			Processo nº 1471-T-2000 Data do Tombamento: 02/02/2005 Livro histórico 2002	-12.995551, -38.507977
	<i>Mansu Bandu Kenkê / Terreiro do Bate Folha</i>	Angola		Processo nº 1486-T-01 Data do Tombamento: 03/02/2005 2003	-12.936762, -38.463815
	<i>Ilê Maroiá Láji Alaketu (Terreiro do Alaketu)</i>	Keto		Processo nº 1481-T-98 Data do Tombamento: 30/09/2008 Livro histórico 2005	-12.975741, -38.490297
	<i>Ilê Oxumaré Araká Axé Ogodô / Casa de Oxumaré</i>			Processo nº 1.498-T-02. Data do Tombamento: 30/10/2014	-12.993809, -38.499118
Itaparica	<i>Omo Ilê Agboulá</i> ²⁷³	Terreiro de Egum	Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico / Livro do Tombo Histórico	2015 Registro Federal – Processo n.º 1.505-T-02	-12.90438, -38.66215

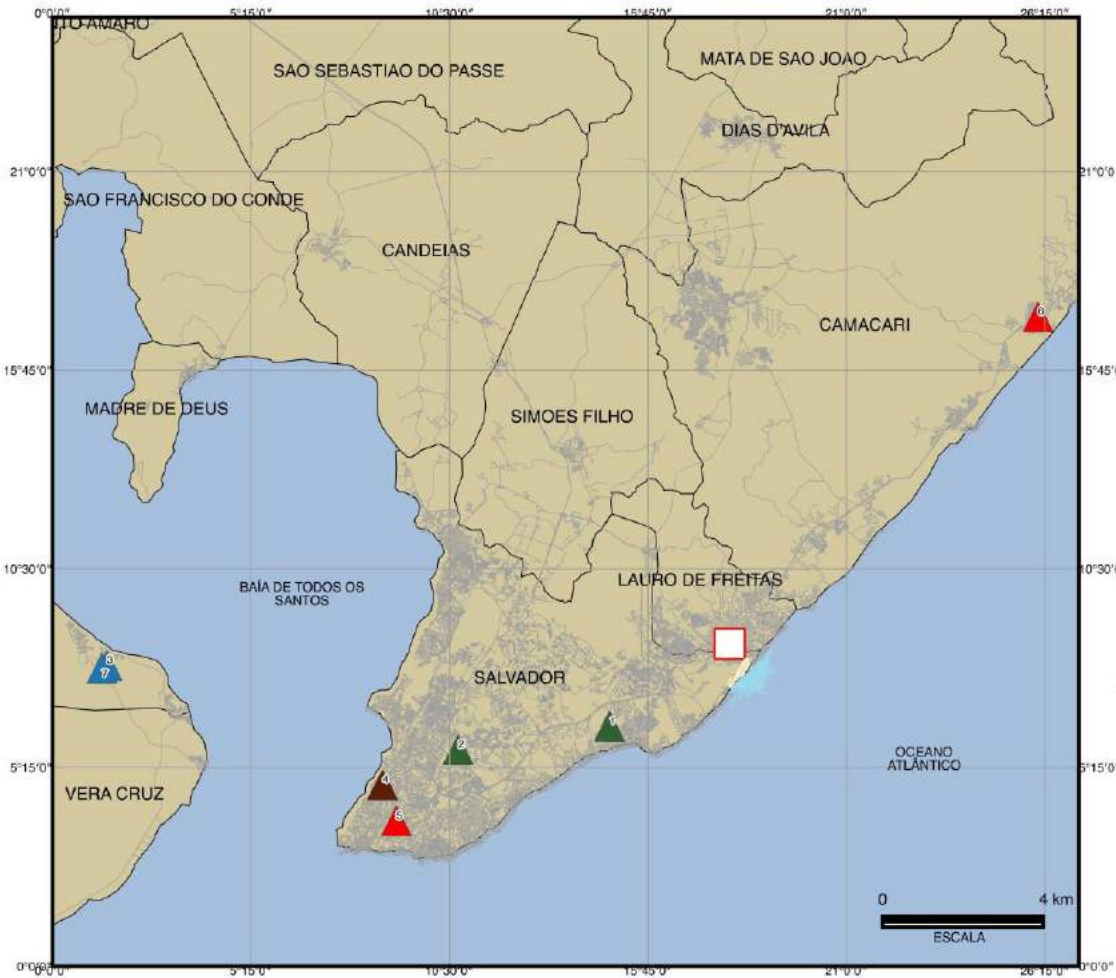
Elaboração: o autor.

Fontes: IPAC / IPHAN, dez. 2015

²⁷³ Parecer de Tombamento disponível em:

<http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Banco_de_Pareceres_Tombamento_Terreiro_Omo_Ile_Ag_boula_BA.pdf>. Acesso em: 15 jan.2016.

APÊNDICE T – Espaços vinculados ao *Ilê Axé Opô Aganju*



ID	NOME	LATITUDE / LONGITUDE	BAIRRO	MUNICÍPIO	TIPOLOGIA
1	Tuntum Olukotun	-12,906058 -38,664954	Barro Branco	Itaparica	Terreiro de Egúngun
2	Omo Ilê Agbôbùlá	-12,90438 -38,66215	Alto da Bela Vista	Itaparica	Terreiro de Egúngun
3	Ilê Axé Opô Alonjã	-12,95146 -38,46597	São Gonçalo do Retiro	Salvador	Terreiro de Candomblé
4	Fundação Pierre Verger	-12,96058 -38,500493	Engenho Velho de Brotas	Salvador	Espaço público de natureza privada
5	Rio Jacuípe	-12,70973 -38,14194	Barra do Jacuípe	Camacari	Espaço público
6	Praia de Ipitanga	-12,9077768 -38,3049647	Ipitanga	Lauro de Freitas	Espaço público
7	Ilê Axiipã	-12,93838 -38,38136	Platã	Salvador	Terreiro de Egúngun



FIGURA 01- Barracão do Tuntum Olukotun, vendo à esquerda Ogan de Omulu, Hernandes Souza, e Claudia Barreto (UFBA). Foto: Fernando Batista, em 30.01.2016



FIGURA 02- Barracão do Ilê Agbôbùlá. Foto: Fernando Batista, em 30.01.2016.

LEGENDA

ESPAÇOS VINCULADOS

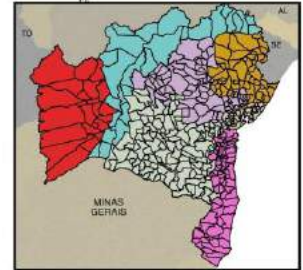
- ▲ Espaço Público
- ▲ Igreja Católica
- ▲ Terreiro de Candomblé
- ▲ Terreiro de Egúngun

MESOREGIÕES

- CENTRO NORTE BAIANO
- CENTRO SUL BAIANO
- EXTREMO OESTE BAIANO
- METROPOLITANA DE SALVADOR
- NORDESTE BAIANO
- SUL BAIANO
- VALE SÃO-FRANCISCANO DA BAHIA

TERRITÓRIO DE IDENTIDADE METROPOLITANO

ILÊ AXÉ OPÔ AGANJU



Fontes: Pesquisa de campo realizada entre out. 2015 a jan. 2016, membros do *Ilê Axé Opô Aganju* e base cartográfica do IBGE 2015



UNIVERSIDADE
FEDERAL
DE PERNAMBUCO



PPGA
UFPE
Programa de Pós-Graduação em Antropologia

APÊNDICE T

Espaços vinculados ao
Ilê Axé Opô Aganju

ANEXO A – Projeto “(Im)Plantando Morada dos Ancestrais em Salvador”, UFBA/CEAO-SEMUR



PREFEITURA MUNICIPAL DO SALVADOR

SECRETARIA MUNICIPAL DA REPARAÇÃO - SEMUR

PROJETO (IM)PLANTANDO MORADA DOS ANCESTRAIS EM SALVADOR

1. Apresentação

Baobá é uma frondosa árvore milenar, é considerada sagrada na África e, também aqui para os cultos de matrizes africanas. É, portanto, objeto de culto. Além do seu valor para os cultos religiosos, essa árvore se caracteriza pela sua longa vida (pode chegar a viver até seis mil anos) e por seu tamanho (5 a 30 metros de altura e chega a medir até 30 m. de diâmetros) em seu habitat natural. Ela é chamada de árvore da vida por suas múltiplas utilidades. Do fruto se come a polpa e a semente. O seu tronco é oco e pode acumular água (chega a comportar 120.000 litros de água) que servem às comunidades em tempo de seca. Suas folhas são medicinais e servem de cura para diversos males, suas flores só duram 24 horas, mas oferecem néctar como alimento para morcegos, moscas e outros insetos que, por sua vez, têm importante função na polinização e reprodução da árvore. Além dos valores alimentícios e medicinais, ela tem outras utilidades, a exemplo das fortes fibras do seu tronco que são usadas para produção de cordas e da concha da fruta que é usada para fazer tigela.

Segundo o pesquisador jamaicano, antropólogo e etno-botânico da Universidade do Estado da Carolina do Sul (EUA), John Rashford, existem poucos exemplares de Baobás no Brasil. Na Bahia, em especial em Salvador, só foram localizados dois: um no Campo Grande e outro no bairro de Nazaré. Em Maragogipe foi encontrado mais um.

O Profº José Flávio, antropólogo da UERJ, em seu artigo “O cantar das folhas e a construção do Ser”, define as árvores de origem africana, de médio e grande porte, como moradas dos ancestrais e Orixás e que são objetos de respeito e, geralmente, quando presentes em Terreiros, seus troncos são envoltos por *Ojás* (tecidos brancos e coloridos), arrematados por grandes laços, e suas raízes depositárias de oferendas e vasos de barros com água, distintivos de seu caráter sagrado e de um culto especial.

Mas, mesmo com poucos exemplares de Baobás, devemos reconhecer que a “Bahia é feita de África”, e, de acordo com o sociólogo Gey Espinheira, “Salvador conseguiu preservar, de uma forma extraordinária, a memória de uma origem que não tem lugar na geografia. A África Bahia não existe em continente além-mar, só

em Salvador, em espírito”... “... nossa África só existe aqui, essa ancestralidade que está nas pessoas, na memória delas, mas também assentada em lugares: Pelourinho, Bonfim, São Bartolomeu ...” .

Por tudo isso, permitir que a energia dos nossos ancestrais e dos nossos Orixas possa irradiar e proteger a cidade mais negra do Brasil, através da (im)plantação da morada de ancestrais e Orixas, seria uma homenagem justa.

2. Proposta

A Secretaria Municipal da Reparação, no contexto do mês da consciência negra, em parceria com o Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia, com o pesquisador Dr. John Rashford, Universidade do Estado da Carolina do Sul, E.U.A, e várias representações do povo de Santo, vem propor a Superintendência de Parques e Jardins de Salvador a realização desse projeto, através do plantio de mudas de Baobá, árvore sagrada, em pontos estratégicos de Salvador. Para isto, é necessário que a SPJ seja mais do que parceira, seja co-autora dessa idéia e viabilize toda infra-estrutura necessária para o plantio, grade de proteção, segurança, manutenção e preservação das mudas.

3. Metodologia

O processo prático (o plantio) será realizado por pessoas indicadas pelos Terreiros de Candomblé envolvidos, em respeito aos cultos e seus respectivos rituais. As mudas estão vindo da cidade de Recife, cultivadas por pesquisadores da Universidade Federal de Pernambuco. De acordo com o diálogo mantido com o representantes dos cultos de matrizes africanas, a proposta é que sejam plantadas nos seguintes pontos da cidade de acordo com o calendário abaixo:

01/02/2006 – 9 horas - Entrada da cidade próximo ao Aeroporto

01/02/2006 – 9 horas - Praça de Oxum, do Parque São Bartolomeu,

01/02/2006 – 9 horas - Parque da Cidade (ponto a escolher) – Itagira, fechando o mês de novembro e no dia de Xangô e Iansã, Orixás que simbolizam a Vida.

21/02/2006 – 9 horas – Campus de Ondina da UFBA

02/03/2006 – 9 horas – Manso Banduquenque (Terreiro Bate Folha), Ialorixá Nengua Guanguassece;

03/03/2006 – 9 horas - Terreiro Ilê Asé Omim J’Obá, Loteamento Quinta do Pitanga – Rua Ararema, 17 – Início da Estrada Velha do Aeroporto (vindo pela Paralela), com Iá Helenice. Lembramos que existe na SPJ o Projeto Praça de Mamãe Oxum, de autoria do Terreiro escolhido para o plantio de uma muda, para o qual recomendamos que até o dia 25 o canteiro previsto no projeto esteja adiantado de modo a acolher a referida muda.

04/03/2006 – 9 horas – Manso Dandalunda Kokuazenza, Estrada Velha do Aeroporto

16/03/2006 – 9 horas – Foi doada uma muda para a Secretaria Municipal de Reparação de Maragogipe

31/03/2006 – 9 horas – Entorno do Dique do Tororó, próximo às esculturas de Oxóssi e Ossain

22/06/2006 – 9 horas – Terreiro Ilê Axé Opô Aganju, Rua Saketê, 36, Vila Praiana - Lauro de Freitas.

02/07/2006 – 9 horas – Foi doada uma muda para o Terreiro , Babalorixá Edson, em Maragogipe.

16/07/2006 – 9 horas – Terreiro de Mutá Lomô, Avenida Geraldo Brasil, 65, Cajazeira XI

26/07/2006 – 9 horas – ONG Parque Centromangue do Angola, em Maragogipe

18/08/2006 – 9 horas – Manso Kilembekweta Lemba Furaman (Terreiro de Jauá) Babalorixá Latércio, em Jauá

08/09/2006 – 9 horas – Terreiro Ilê Ewa Olodumare, Rua dos Jambeiros, s/n, Areia Branca, Ialorixá Valdete

14/10/2006 – 9 horas – Terreiro Ilê Omoród`Axé Orixá N`Lá, Babalorixá Augusto César, em Portão

24/10/2006 – 9 horas – Terreiro Ilê Eunjí Olá Omí Axé Aro Ibú, Babalorixá José Mauro Gomide, Travessa Heráclito, Fazenda Grande IV - Cajazeira

16/12/2006 – 9 horas – Terreiro , Ialorixá Carmosina , Rua da Casa Branca, Andaraí - Chapada Diamantina

21/01/2007 – 9 horas – Centro Espírita , , em Pituaçu.

ANEXO B – Convite para cerimônia de plantio do baobá no *Ilê Axé Opô Aganju*

CONVITE

Ilê Axé Opô Aganju

No dia **22 de junho**, o orixá Onilé, o dono da terra no candomblé, recebe uma **homenagem histórica** no terreiro **Ilê Axé Opô Aganju**. No dia da festa do patrono do axé, Oxóssi, o terreiro criado em 1972 pelo filho-de-orixá **Balbino Daniel de Paula** — iniciado pela ialorixá Maria Bibiana do Espírito Santo, a mãe Senhora —, e tombado Patrimônio Cultural do Estado da Bahia, receberá o **plantio da árvore sagrada africana baobá**, projeto da Secretaria Municipal de Reparação e do CEAO, apoiado pela prefeitura de Lauro de Freitas.

Esta data ficará marcada na **memória** daqueles que ajudam a preservar o meio ambiente, elemento vital para os ritos sagrados, dos terreiros que conservam a tradição e o **axé trazidos pelo povo iorubá** ao Brasil. Uma **tradição preservada**, através da fé e da **luta**, no decorrer dos anos, nos mais antigos terreiros de **candomblé da Bahia**.

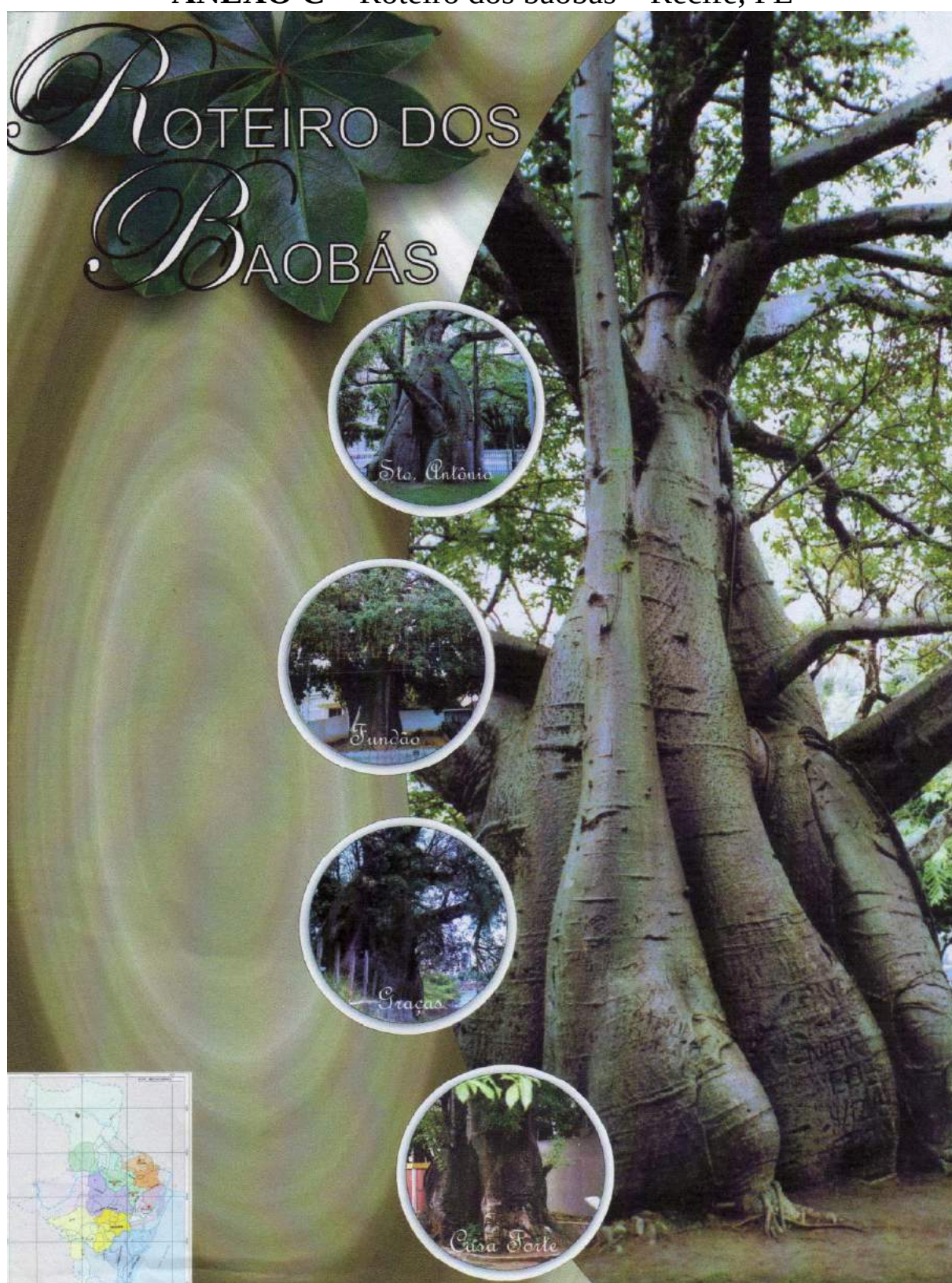
O **Ilê Axé Opô Aganju** tem a honra de **convidar a todos** para fazer parte das homenagens a Onilé e a Oxóssi.

Venha dizer conosco: **Onilé, mojubá mi!**
Senhor da terra,
meus respeitos!

Dia 22 de junho de 2006 - quinta-feira,
às 11h, **plantio da árvore sagrada baobá.**
Às 19h, Festa de **Oxóssi**
Rua Saketê, 36, Vila Praiana
Lauro de Freitas - Bahia - Tel.: (71) **3378-2972**




ANEXO C – Roteiro dos baobás – Recife, PE



ANEXO D – Correio da Bahia, 22 fev.2006



O reitor Naomar Almeida participa, junto ao filho, da cerimônia de plantio da muda do baobá no 'campus' de Ondina

Símbolo da afrodescendência

Notas:

1. Agachados, retirando o invólucro da muda: reitor da UFBA, à época, Naomar Monteiro e o filho;
2. Curvada: Ekeddy Sinha;
3. Observando, da direita para a esquerda: Juana Elbein dos Santos, Mestre Didi, Edite Brandão (servidora da UFBA), de branco; ogan Hernandez Santos Souza (do Ilê Axé Opô Afonjá); Micau Barreto (SEMUR), transitando, com saia branca.

SEGUNDA 27/02

11h	DJ
11h às 12h	Clarinha
12h às 13h	Danças
14h às 16h	Performances
15h	Peu Meuray e Os Pneumáticos
16h30	Mandol de São Francisco do Conde
18h	Roberto Mendes e As Chulas
20h	Maria Gasolina

DOMINGO 26/02

11h	DJ
11h às 12h	Clarinha
12h às 13h	Danças
14h às 16h	Performances
15h	Vai Lá no Samba
16h30	Ox Capa Bode de São Francisco do Conde
18h	Gerônimo
20h	Piracema São Mito

TERÇA 28/02

11h	DJ
11h às 12h	Clarinha
12h às 13h	Danças
14h às 16h	Performances
15h	Samba de Roda Praieiro de Viola de São Brás
16h30	Berquilha de Bom Jesus dos Rios
18h	Cortejo Afro
20h	Samba Anua

www.carnavalle.com.br

71 3330-3330

Pier Carnavalle

Programação Ondina
No estacionamento do Clube Espanhol

QUINTA 23/02

21h Levada da Breka

00h Os Romero's

SEXTA 24/02

21h Ramon Cruz

00h Os 10 Compromissados

SÁBADO 25/02

21h Samba

00h Maria Gasolina

DOMINGO 26/02

21h Diamba

00h Soul Grill

SEGUNDA 27/02

21h Mil Milhas

00h Imaná

TERÇA 28/02

21h Direx Factum e Jant

00h Triton

Grátis
cerveja +
refrigerante
+ água

6x no
cartão
parcela mínima
R\$65,00

Baobá, árvore sagrada do candomblé, é plantado na Ufba para lembrar dos laços entre a Bahia e o continente africano

Carmen Azevêdo

Reforçar a importância da afrodescendência na população baiana. Foi daí que surgiu a ideia de plantar, no campus da Universidade Federal da Bahia (Ufba) em Ondina, uma árvore tida como sagrada no candomblé e originária da África – o baobá. Uma cerimônia foi feita na manhã de ontem, no local, quando o filho do reitor Naomar de Almeida e uma menina iniciada no candomblé plantaram juntos a muda da espécie, em meio a cânticos que entoavam o nome da árvore e a oferendas a Ossaim, divindade das folhas.

O baobá plantado já é o 10º no estado. Existem outros exemplares da árvore no Campo Grande, Nazaré, Parque São Batolomeu, Parque da Cidade, na entrada do aeroporto e nos terrenos da Casa Branca (Avenida Vasco da Gama), Ilê Axé Opô Afonjá (São Gonçalo do Retiro), Gantois (Federação), além de um terreno em Maragogipe. Ainda serão plantadas mudas no Dique do Tororó, nos terrenos Manso Dandalunga Kouazenza e Ilê Asé Omin Jobá, ambos na Estrada Ve-

ilha do Aeroporto, além do Bate Folha (Mata Escura).

Representante da Universidade Federal de Pernambuco (Ufpe), estado do país com maior número de mudas de baobá, Fernando Batista contou que, só no campus da Ufpe já foram plantadas 15 delas. "Pernambuco é um jardim de baobás; já são mais de 30 árvores plantadas. A mais famosa está na Praça da República, no Recife, e tem 120 anos", frisou. A árvore pode sobreviver por até mil anos, apesar de documentos antigos indicarem que alguns exemplares tenham alcançado seis mil anos.

Batista disse ainda que uma das peculiaridades da árvore é que, a cada seis meses, as folhas caem e os galhos ficam semelhantes a raízes. O baobá, então, chega a parecer, segundo alguns, uma árvore de cabeça para baixo. Sendo o símbolo do Senegal, traz frutos ricos em vitamina C, que servem contra a febre, e as folhas também podem ser ingeridas como verduras. Já o tronco serve como saco para armazenar alimentos.

Segundo a técnica do Centro de Estudos Afro-Ori-

entais (Ceao), Cláudia Barreto, de 2002 até hoje, mais de cem baobás já foram plantados no Brasil. Ela acrescentou que, por significar uma árvore sagrada por sua longevidade, líderes espirituais foram sepultados no interior dos troncos ocos. A Ufba, no momento, está reeditando o DVD *Baobá no Brasil – o futuro*, que conta a história da espécie.

Ancestralidade - Para Dona Sinha, do terreiro Casa Branca, onde uma muda foi plantada em novembro do ano passado, a árvore é importante pelo resgate da ancestralidade africana. "Para plantá-la, é necessário que as crianças participem da festa, pois sempre que há plantação de árvore, é necessário que uma criança a plante, para que a árvore cresça", informa.

Segundo o reitor Naomar Almeida, a iniciativa serve para valorizar ainda mais o campus e está entre as comemorações do aniversário de 60 anos da Ufba. "O que esperamos é que o baobá esteja grande e forte nos cem anos da universidade, mostrando que, assim como o baobá, ela é resistente e acolhedora", declarou.

Árvore do 'Pequeno príncipe'

Conhecido cientificamente com o nome de *Adansonia digitata*, o baobá, quando adulto, é considerado a árvore que tem o tronco mais grosso do mundo, chegando, em alguns casos, a medir 20m de diâmetro. As espécies alcançam alturas entre 5m e 25m. Destacam-se pela capacidade de armazenamen-

co, que pode alcançar até 120 mil litros.

As flores têm 20cm de diâmetro e parecem estar penduradas de cabeça para baixo, em forma de sino. O odor forte de almíscar atrai moscas varejeiras e outros insetos polinizadores. Na maior parte do ano, o baobá está sempre desfolhado.

A árvore foi eternizada

no *pequeno príncipe*, Antoine de Saint-Exupéry, editado pela primeira vez em Nova York, em 1943. No Brasil, existem poucos baobás, que foram trazidos pelos sacerdotes africanos e plantados em locais específicos para o culto das religiões africanas. No candomblé, é considerada uma árvore sagrada, que nunca deve ser cortada ou

ANEXO E – Correio da Bahia, 4 mar.2006

8 AQUI SALVADOR

CORREIO DA BAHIA

Salvador, sábado, 04 de março de 2006

Árvore venerável

Terreiros da Estrada Velha do Aeroporto plantam mudas de espécie considerada sagrada pelos adeptos do candomblé

Carmen Azevêdo

Os terreiros de candomblé Ilé Asé Omin Jobá e Manso Dandalunga Kouzenza, ambos localizados na Estrada Velha do Aeroporto (EVA), agora possuem mudas de uma árvore sagrada para as religiões de matriz africana – o baobá, cuja importância também está no reforço da afrodescendência do povo baiano. Na manhã de ontem, uma cerimônia foi realizada no Ilé Asé Omin Jobá para plantar a muda da espécie, em meio a cânticos que entoavam o nome da árvore e a oferendas a Ossaim, divindade das folhas. Hoje, a partir das 8h, a muda da *Adansonia digitata* (nome científico do baobá) será plantada no terreiro Manso. O terreiro Bate-Folha, em Mata Escura, também foi beneficiado com uma muda anteontem.

Com estes dois baobás, a Bahia já conta com 13 mudas plantadas. Outras já foram assentadas no Campo Grande, Nazaré, Parque São Bartolomeu, Parque da Cidade, na entrada do Aeroporto Deputado Luís Eduardo Magalhães e nos terreiros da Casa Branca (Avenida Vasco da Gama), Ilé Axé Opô Alonjá (São Gonçalo do Retiro), Gantois (Fedeção), além de um terreiro em Maragogipe. Ainda serão plantadas mudas no Dique do Tororó – provavelmente duas.

Os baobás plantados na cidade têm sido doados pelos pesquisadores John Rashford

(Universidade de Charleston, Carolina do Sul, Estados Unidos), Cláudia Regina Batista (do Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia) e Fernando Batista, que, representando a Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) – estado brasileiro com maior número de baobás –, faz questão de estar presente em cada plantio das mudas na Bahia.

Segundo Batista, só no campus da UFPE já foram plantadas 15 dessas mudas. "Pernambuco é hoje um jardim de baobás. Lá, temos mais de 30 árvores plantadas. A mais famosa está na Praça da República, em Recife, e tem 120 anos", frisou. O baobá pode sobreviver por até mil anos, apesar de sites especializados indicarem que alguns tenham alcançado seis mil anos.

O projeto é uma parceria

entre a Secretaria Municipal de

Reparação, o

Centro de Estudos Afro-Orientais e a UFPE.

De acordo com o secretário municipal de Repara-

ção, Gilmar Santia-

go, o objetivo é fortalecer a pres-

ervação do patrimônio cultural e ambiental afro-

brasileiro. "Ampliamos a área verde da cidade e plantamos

nos terreiros de candomblé pela relação da religião com a árvore", explicou.

A ialorixá do Terreiro Ilé Asé Omin Jobá, Mãe Helenice Brito, destacou a importância do plantio da muda. "É uma árvore sagrada, vinda da África. É um pedaço deles (dos africanos antepassados) para nós", frisou. Para ela, o "presente" de aniversário – pelos 12 anos de fundação do terreiro que serão completados no próximo dia 12 – foi uma surpresa, já que ainda não conhecia a árvore. Ela diz que o próximo presente que espera é o início das obras de construção de uma pracinha dentro do terreiro, em homenagem a Oxum, um dos orixás cultuados pela religião. "É uma praça com uma fonte com a imagem de Oxum. Já começaram a capinar, mas ainda não se sabe quando se dará o início das obras", diz ela, referindo-se a um projeto financiado pela Fundação Gregório de Mattos (FGM).



Ialorixá planta muda de baobá (detalhe), árvore sagrada para as religiões de matriz africana



Foto de Marcio Costa e Silva

Baobá tem aspecto bem peculiar

O baobá é uma árvore de aspectos bem peculiares. A cada seis meses, as folhas caem e os galhos ficam semelhantes a raízes. A árvore chega a parecer, segundo alguns, que está de cabeça para baixo. É considerada o símbolo do Senegal e traz frutos ricos em vitamina C, que servem contra a febre e são

usados para cura da malária. Ela tem uma polpa branca que seca no próprio fruto e que é utilizada para a alimentação em tempos de escassez de comida.

As flores têm 20 centímetros de diâmetro e parecem estar penduradas de cabeça para baixo, em forma de sino. O odor forte de almíscar atrai moscas varejeiras e outros insetos polinizadores. As folhas também podem ser ingeridas como verduras e o tronco serve como depósito de alimentos. Por significar uma árvore sagrada por sua longevidade, líderes espirituais foram sepultados no interior dos troncos ocos.

gar até 120 mil litros. Na maior parte do ano, o baobá está sempre desfolhado.

De 2002 até hoje, mais de cem baobás já foram plantados no Brasil. A Universidade Federal da Bahia (Ufba), no momento, está reeditando o DVD *Baobá no Brasil – o tributo*, que conta a história da espécie.

Divulgação



O baobá tem o tronco considerado mais grosso do mundo e suas flores (detalhe) têm forma de sino

Registros históricos na África

Em 1445, navegantes portugueses liderados por Gomes Pires chegaram à Ilha de Gorée, no Senegal e descobriram o brasão do infante d. Henrique gravado em árvores. O cronista Gomes de Eanes Zurara descreveu a árvore: "Árvores muito grandes e de aparência estranha; entre elas, algumas tinham desenvolvido um cinturão de 108 palmos a seu pé (ao redor 25 metros). O tronco de um baobá não mais alto do que o tronco de uma árvore de noz; rende uma fibra forte usada para cordas e pano; queima da mesma maneira como linho. Tem uma

grande fruta lenhosa como abóbora, cujas sementes são do tamanho de avelãs; pessoas locais comem a fruta quando verde, se-

cam as sementes e armazenam uma grande quantidade delas".

(Crônica dos feitos de Guiné, Lisboa, 1453.)

Em Moçambique, a árvore é conhecida por embondeiro. Em certas regiões do país, o tronco é escavado – tomado oco – por carpinteiros especializados, para servir como um reservatório subterrâneo de água potável.

No Brasil existem poucas árvores de baobá, trazidas pelos

sacerdotes africanos e plantadas em locais específicos para o culto das religiões africanas. Há exemplares em Natal e Nísia Floresta, no Rio Grande do Norte. Em Pernambuco, no Sítio de Pai Adão, existe um cem mais de cem anos, com um tronco de mais de dez metros de diâmetro. Nas religiões de matriz africana, a árvore – considerada sagrada – nunca deve ser cortada ou arrancada. Na cidade de Nossa Senhora do Ó, Pernambuco, há um baobá com mais de 350 anos e 15 metros de circunferência.

Ligue e Ganhe!

50% DE DESCONTO NOS MELHORES CINEMAS.

Apresente seu cartão Clube Correio e adquira ingressos com 50% de desconto. O desconto é válido em cima do valor da bilheteira.

"PARA SER HERÓI, TAMANHO NÃO É DOCUMENTO."

A Terra Encantada de Gaya

Verificar classificação indicativa

Os 25 primeiros assinantes que ligarem hoje, a partir das 10h, para Central de Atendimento, (71) 3330-9009, ganharão um quebra-cabeça: um jogo da memória e um par de convites para assistir ao filme *A Terra Encantada de Gaya*. Os convites são válidos de 2º a 5º, exceto feriados, todos os cinemas onde o filme estiver sendo exibido.

Não perca! Essa é mais uma promoção exclusiva para você assinante do Correio da Bahia.

Notas:

1. Não há (nem nunca houve) baobá no Sítio de Pai Adão. Confunde-se a grande Gameleira com baobá;
2. A idade de 350 anos atribuída ao baobá de Nossa Senhora do Ó (litoral sul de PE) é meramente especulativa.

ANEXO F – Planta Geral – Levantamento planialtimétrico do Ilê Axé Opô Aganju



ANEXO H – Calendário de cerimônias públicas 2015 do *Ilê Axé Opô Aganju*



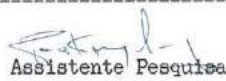
**ILÊ AXÉ OPÔ
AGANJÚ - Festas 2015**
Babalorixá Balbino Daniel de Paula/ Obaràyí

Junho	Julho	Novembro	Dezembro
11 - Festa do Orixá Oxóssi - Quinta Feira	13- Fogueira de Xangô - Segunda Feira	1- Festa do Orixá Oxalufá - Domingo	2 - Festa do Orixá Oyá (Yansã) - Quarta Feira
13- Ojô Itá de Oxóssi - Sábado	14- Ajire de Xangô - Terça Feira	8- Procissão de Oxalufá - Domingo	6 - Festa do Orixá Yemanjá - Domingo
	16- Ojô Itá de Xangô - Quinta Feira	15- Pilão de Oxaguiã - Domingo	10- Babá Kékeré - Oxóssi - Quinta Feira
	19- Ojô Kefá de Xangô - Domingo	16- Festa do Orixá Exú - Segunda Feira	13 - Ipeté - Domingo
	25- Iyámassé- Sábado	18-Gamela de Xangô - Quarta Feira	14 - Iroko e Apaoká - Segunda Feira
		22- Awon Ayaba - Domingo	16 - Presente das Águas - Quarta Feira
		24- Festa do Orixá Ogum - Terça Feira	
		29- Iyá kékeré - Oxum - Domingo	
		30- Olubajé- Segunda Feira	

Outubro

29- Bori de Oxalá - Quinta Feira
30- Águas de Oxalá - Sexta Feira

ANEXO I – Laudo do IPA/PE atestando a fertilidade do solo do *Ilê Axé Opô Aganju*

EMPRESA PERNAMBUCANA DE PESQUISA AGROPECUARIA - IPA Vinculada a Secretaria de Producao Rural e Reforma Agraria DEPARTAMENTO DE LABORATORIOS LABORATORIO DE FERTILIDADE DO SOLO														Boletim 325/2016P Remessa 223 Amostra(s) 602 Entrada 19/04/2016 Saida 12/05/2016		Remetente: FERNANDO BATISTA SANTOS ILE AXE OPO AGANJU LAURO DE FREITAS-BA	
RESULTADOS DE ANALISE																	
IDENTIFICACAO AMOSTRA		P	pH	cmolc/dm3							CALAGEM	cmolc/dm3		%			
REMETENTE	LAB.	mg/dm3	(H2O)	Ca	Mg	Na	K	Al	H	t/ha	S	CTC	V	m			
-	2-60A	80	7.00	2.00	0.70	0.04	0.06	0.00	0.82	-	2.8	3.6	77	0			
Assistente Pesquisa 		Visto 		OBS.													
/Set-2003 EJPB & FJAC		Av. Gal. San Martin, 1371 - Bonji (CEP 50.761-000) - RECIFE-PE - C.P. 1022 - CGC 10.912.293/001-37 - Home Page: http://www.ipa.br															

ANEXOS – Áudios

Anexo J – Potencializadores de Axé: cântico a Yemanjá entoado pelo Ogan Valmir Christiano (Valmirzinho), da *Casa Branca*; e outros.

Anexo K – Ebomi *griot*: fala-cântico da ebomi Nancy Souza e Silva (Mãe Cici)

Anexo L – Desbravador de memórias de axé: poema-cântico de Dadá Jaques

Sinta-os:

<<https://drive.google.com/folderview?id=0B6ljLIHhCkVMTIJXT0tENUC5WW8&usp=sharing>>.

Ou

