

## MEMÓRIAS DA RELIGIÃO: MÃE ZOZÓ, PASSADO E PRESENTE NO CANDOMBLÉ BAIANO

**Zélia M.Bora**

Nacionalidade, negritude e religiões afro-brasileiras estão intimamente relacionadas como partes integrantes da memória pessoal e coletiva, sobretudo no que se refere à pergunta sobre a identidade nacional brasileira<sup>1</sup>. Apesar das inúmeras adaptações sofridas por contingências político-sociais, o Candomblé criou inicialmente uma África simbólica como a mais completa expressão cultural afro-brasileira na sociedade<sup>2</sup>. Muitos trabalhos acadêmicos no Brasil, França e Estados Unidos foram escritos sobre ele, entretanto, a sua relação com a memória, um fenômeno social, e um contradiscurso não tem sido explorada adequadamente, especialmente quando a memória pessoal perpassa a coletiva. O processo da memória como um fenômeno social e um contradiscurso incorpora importantes aspectos não só da identidade nacional e da história de vida dos indivíduos, mas também do modo como estas memórias transformam-se, politicamente, em discursos estabelecidos e promulgados no passado com profundas repercussões no presente.

Movimentos políticos e religiosos freqüentemente envolvem processos mnemônicos, particularmente evocações ao passado “histórico” determinando a inserção dos indivíduos nesse processo<sup>3</sup>. Desta forma, o nosso estudo objetiva entender inicialmente a permanência do passado no presente e a maneira com que Isolina Ataíde de Araújo, Mãe Zozó (1920-1994), dentro de sua comunidade, teve um papel importante, na preservação e transmissão da memória religiosa, como uma das fundadoras da tradição moderna dentro do Candomblé baiano. O termo moderno refere-se aqui à dialética ruptura e continuidade do processo sobre a história do Candomblé, como uma dinâmica de expansão e sobrevivência, nas relações de poder entre homens e mulheres. Tal esforço não só se prende a um compromisso ideológico e superação da invisibilidade da mulher, mas também questiona os mecanismos de exclusão dentro da própria comunidade religiosa.

No passado, as relações entre a religião e as instituições políticas dependiam de espaços ocupados por sujeitos dos papéis políticos desempenhados na história da identidade nacional.

---

<sup>1</sup> DE MELO, Aislân Vieira. “Religião e Afirmação Étnica no Brasil Contemporâneo: Notas sobre a conversão no campo religiosos”. *Congresso 2002 ponencias 1/3/07* <http://www.nava.or>

<sup>2</sup> PRANDI, Reginaldo. “De Africano a Afro-brasileiro: etnia, identidade, religião”. *Revista USP*: São Paulo 46 (2002): 52-65, junho-agosto.

<sup>3</sup> HAUKANES, H. Kaneff, D & PINE, F. “Introduction”. *Memory, Politics and Religion: The Past Meets the Present in Europe*. Münster: Halle Studies in the Anthropology of Eurasia, 2004.

Hoje, devido ao vazio axiológico deixado pelo Catolicismo tradicional, é “inquestionável” a aceitação social das tradições afro-brasileiras. Em consequência, o Candomblé e a Umbanda como discursos religiosos têm enfrentado novos desafios por legitimidade e ante os cristãos evangélicos como: os presbiterianos, batistas, luteranos, pentecostais e neo-pentecostais. Institucionalizada como a religião natural dos líderes do Estado, o Cristianismo tem sido usado para deslegitimar e forjar novos sentidos de identidade nacional. Com essa prática as denominações cristãs descredenciaram o processo de identidade socio-cultural afro-brasileira, enquanto os excluíram o Candomblé e a Umbanda do discurso da formação da identidade nacional.

Ao contrário dos Estados totalitários, os discursos hegemônicos no Brasil nunca conseguiram controlar os espaços da memória das religiões afro-brasileiras. Esta tensão permanece como um instrumento de negociações culturais e de resistência da comunidade. É plenamente relevante a premissa em que se afirma haver para cada indivíduo na sociedade uma “recordação” competitiva motivada pelas diferenças entre religiões e categorias, como cultura, etnicidade, gênero e classes sociais quando estão confrontadas.

Nota-se também que a apropriação e a incorporação, feitas pelo Estado, das expressões religiosas afro-brasileiras, são cautelosas e ambíguas. Contestando o que é “lembrado”, o Estado constrói dessa forma uma relação social, política e econômica com a religião. Embora a política do Estado apresente-se hoje de forma mais flexível e legalmente a favor das religiões afro-brasileiras, as denominações evangélicas ao contrário propagam suas versões particulares sobre o passado como “verdade”, mediante referências físicas e temporais sobre “espaços da memória” legitimando de forma arbitrária uma representação que não lhe pertence<sup>4</sup>.

Objetivando a questão essencial de nossa discussão, interessa-nos saber como o passado é visto hoje ou como a comunidade afro-brasileira tem preservado as formas diferentes de memórias da religião expressas nos conhecimentos transmitidos por Mãe Zozó à sua comunidade. Em nosso contexto, a Memória não é apenas uma atividade subjetiva dependente apenas da mente de um indivíduo, mas uma expressão e um esforço coletivo por de todos aqueles que praticam a religião através de espaços, eventos, inclusive rituais e festas religiosas da comunidade. A Memória coletiva não só preservou o passado mas também o interpretou e o multiplicou por meio das narrativas coletivas. A respeito disso Robert O’Meally e Genevieve Fabre descrevem:

---

<sup>4</sup> A discussão sobre a posição dos grupos hegemônicos e a religião feita por Haukanes & Pine, em *Memory, Politics and Religion: The Past Meets the Present in Europe*, sugere parâmetros que podem ser aplicados à experiência brasileira.

Em nossas sociedades modernas e plurais, a idéia de história totalizante, apoiada pela memória global deu lugar a micro-histórias descentradas pela memória global frente à uma multiplicidade de memórias. Fatores como *lieux de mémoire* (espaços de memória) são fatores que limitam o esquecimento e promovem a interação entre a História, a Memória, o pessoal e o coletivo<sup>5</sup>.

A construção da memória é considerada da seguinte forma

representações políticas que significam, ao mesmo tempo, disposições ontológicas e formas de consciência que ajudam a moldar elementos estruturais de forma eficaz<sup>6</sup>.

Esses elementos nos levam a um mapeamento do principal objetivo de nosso trabalho. Tal objetivo consiste em explorar “terrenos” que escaparam ao escrutínio ‘histórico’ e lançar questões sobre o modo, como os sujeitos desenvolveram as suas experiências com a Memória religiosa, em relação a si e aos outros. Demonstraremos como a Memória coletiva tornou-se suscetível à formas políticas e como o desejo de lembrar, alia-se ao desejo de pertencer. Uma especial atenção deverá ser dada à participação histórica das mulheres na organização e preservação da Memória religiosa, especificamente sua vida, seus corpos e ações como textos simbólicos lembrados na história da religião<sup>7</sup>. Um outro conceito importante no presente trabalho é a definição lingüística de texto. O conceito de texto tem passado por várias conceitualizações.

No passado, a sua definição estava basicamente associada à forma escrita; entretanto, hoje encontra-se profundamente defasada. Citando o pai da lingüística moderna, Jan Assman<sup>8</sup>, explica que o texto significa a forma em que a língua ocorre na Natureza; todas as

---

<sup>5</sup> In our modern pluralistic societies, the idea of total history supported by a global memory has given way to decentralized micro-histories and to multiplicity of memories. Spurred on by will to remember by a conscious effort to limit forgetfulness – *lieux de mémoire*, are products of this interaction between history and memory, of the interplay between personal and collective. Depictions, or better discursive representations of political positioning. In this sense, ‘history’ means both the ontological arrangements and forms of consciousness that pertain to arise, form interact will serve to help shape those material, structural and causally efficacious arrangements. FABRE, Geneviève & O’MEALLY, Robert. “Introduction” *History & Memory in African-American Culture*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1994, p.4.

<sup>6</sup> YELVINGTON, Kevin A. “History, Memory and Identity: a Programmatic Prolegomenon. Critique of Anthropology”(2002) 22.227 DOI:.1177/0308275X020222003757

<sup>7</sup> O conceito de Hans-Georg Gadamer de que “Being that can be remembered is text” (Ser que pode ser lembrado é um texto) é muito importante em nosso trabalho. Vejam-se as implicações desta relação com a Memória, no livro de Jan Assmann *Religion and Cultural Memory Ten Studies*. Stanford: Stanford University Press, 2006.

<sup>8</sup> Idem

outras unidades, como “sentenças, orações, palavras e morfemas são definição artificiais e construções analíticas<sup>9</sup>”. Esta definição torna idêntico o valor semântico da elocução e os fragmentos escritos de informações; portanto, uma pessoa fala quando fala é um texto.

Essas afirmações exemplificam a importância das formas diferentes usados em nosso trabalho. São eles: o relato biográfico, a história, e o depoimento oral. Juntos, os textos em questão oferecem um entendimento da maneira como a tradição foi construída por meio de símbolos permeados por estruturas de poder e domínio.

Uma das formas de entender a correlação entre a Memória pessoal e a coletiva dentro da comunidade religiosa do Candomblé é compreender o papel das mulheres como “pedra fundamental” dentro da organização religiosa o qual será discutido de forma concisa nesse trabalho.

## 1.2 Os corpos femininos como sustentáculos religiosos

O corpo da escrava na América desempenhou muitas funções além da função sexual e familiar. De acordo com Mary Karasch, o trabalho das mulheres nas fronteiras superou o número de tarefas desempenhadas pelas mulheres urbanas. Os trabalhos incluíam a tarefa da procriação, manutenção material e alimentar da família. Outras mulheres eram forçadas a participar do trabalho na agricultura enquanto outras participavam de expedições às minas de ouro ou implementavam as lavouras e a produção de açúcar. No relato de um viajante inglês a uma fazenda<sup>10</sup>, observou-se que as mulatas, as negras e as aborígenes faziam a maioria do trabalho, além de explorar as reservas naturais das florestas, à procura de ervas, especiarias, frutos e outros produtos da mata

Uma das tarefas mais difíceis para uma mulher era coletar e transportar grandes quantidades de madeira. Alguns tinham também o conhecimento de como manipular venenos naturais e narcóticos. Imagina-se quanto deste conhecimento foi passado para as mulheres africanas que tornavam-se curandeiras e feiticeiras, com a experiência para causar doenças através do uso de ervas e outras plantas

<sup>9</sup> \_\_\_\_\_. “Cultural Texts Suspended Between Writing and Speech”. *Religion and Cultural Memory: ten studies*. Stanford: Stanford University Press, 2006.

<sup>10</sup> KARASCH, Mary. “Slave Women on the Brazilian Frontier in the Nineteenth Century”. In: *Black Women and Slavery in the Americas: More than Chanttel*. Indiana: Indiana University Press, 1996, p.85.

venenosas. Tanto as mulheres indígenas quanto as africanas trouxeram com elas estas habilidades para a nova vida...<sup>11</sup> .

Algumas destas tarefas tornaram as pioneiras na organização das práticas e rituais das religiões afro-brasileiras. Do exposto, entende-se que o ato de aprendizagem e transmissão dessa memória tornou-se um passado normativo, reconstruído através destas mulheres que foram silenciadas e reprimidas, em vários contextos sociais, pela intervenção pernicioso do Estado sob a ameaça constante da religião predominante. Como projeto de modernização da sociedade brasileira, iniciado a partir da segunda metade do século dezenove, estas práticas culturais foram consideradas como manifestações de atraso. Hoje como no passado, as mulheres continuam desempenhando um papel de destaque nos rituais referentes às religiões afro-brasileiras. Ao lado dos homens, elas autenticam e reestruturam o passado, renegociando-o e recuperando-o, garantindo, desta maneira, a sobrevivência da comunidade religiosa. Nesse caso, entendemos a Memória como uma linguagem comunicada, mediante atos sociais, pela convivência entre os sujeitos. Nossa principal tarefa neste trabalho é a decodificação dessa Memória como um leitor que tenta inferir fatos do contexto e dele extrair a produção de significados que determinarão novos sentidos.

Como a consciência, a linguagem e a personalidade, a Memória tornou-se um fenômeno social. Quando lembramos, não apenas descemos às profundezas de nossa vida íntima, mas também, introduzimos uma ordem, uma estrutura dentro da vida socialmente condicionada que nos liga a esse mundo social.<sup>12</sup>

Remetendo-nos à história das religiões antigas e tribais, vemos que apenas os períodos paleolíticos são marcados pela ausência da figura paterna caracterizada pela liderança feminina. Essa cultura “patrística” era submetida a uma economia agrícola com pleno sentido de regeneração das práticas cotidianas. Eventualmente, foi superada por culturas de domínio masculino indo-europeu aproximadamente quatro mil anos a.C. Entretanto, em algumas regiões do Mediterrâneo, há evidência de que esta cultura durou

---

<sup>11</sup> One of the most arduous forest labors was to collect and transport firewood, which often in the portage of heavy loads. Some also had knowledge of how to manipulate natural poisons and narcotics. One wonders how much of this knowledge they passed on to the African women who became healers and *feiticeiras*, skilled in causing illness with natural herbs or poisons. Both Indian and African women brought their skills of gatherers to their new lives... KARASCH, *op .cit.* p.90.

<sup>12</sup> Veja-se HALBWACH, Maurice. “Language and Memory”. In *On Collective Memory*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1984.

até o ano mil e quinhentos a.C. Traços de culturas persistiram através de representações míticas no Egito, Grécia, Roma, nas culturas celtas e bascas, como também entre os paleo-índios que ocuparam a América do Norte e América do Sul<sup>13</sup>. Os indo-europeus eclipsaram o culto às deusas e os substituíram por deuses que representavam as suas sociedades patriarcais e patrilineares, cujas crenças persistiram até os nossos dias na maioria das religiões. As tradições matrilineares permaneceram de alguma forma através do culto a deusas, como Isís para os egípcios, Diana e Minerva e Juno para os romanos, Brigit e Laima nos Bálticos e Kali para os Hindus. A tradição matrilinear persistiu em algumas tribos que ocuparam a América do Norte e a Meso-América até mesmo entre remanentes da era cristã na Europa, os quais fundaram o culto à Virgem Maria<sup>14</sup>.

Vale destacar a persistência da sobrevivência destes cultos dentro da sociedade patriarcal e da sua antecedente. Na sociedade patriarcal, ao contrário matriarcal, dificilmente a permanência da mulher foi assegurada como sacerdotisa no lugar privilegiado dentro da sociedade, como por exemplo, na cultura Yorubá da qual se derivou o culto aos orixás, inserido nas religiões afro-brasileiras. De acordo com Samuel Johnson<sup>15</sup>, a religião Yorubá era pagã. No final do século dezoito, e consolidou-se sob a influência do Islamismo, organizando-se a partir da crença na existência de um Deus superior chamado Olorun, o Senhor dos céus, na existência de deuses intermediários denominados de orixás. Na veneração dos mortos e na invocação de espíritos, como ‘e de costume observar no Festival de *Egûgum*. Acredita-se também na doutrina da mentepsicose e em um julgamento do futuro expresso pelo seguinte adágio: *Whatever we do on earth we shall give an account thereof at portals of heaven*<sup>16</sup>.

A participação das mulheres nos rituais africanos é predominantemente acessória, especialmente nos mais tradicionais, como o festival dos *Egûguns*, instituição nacional religiosa, suas celebrações mobilizam todas as comunidades. Os mistérios relacionados com a celebração dos mortos são considerados como sagrados e invioláveis embora meninos de cinco ou seis anos de idade são frequentemente iniciados, mas **as mulheres**

---

<sup>13</sup> CRANDAL, Barbara. “Ancient cultures and tribal religions”. In : Gender & Religion. South Carolina: Book Surge, 2006.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p.2

<sup>15</sup> JOHNSON, Samuel. *The Rev. The history of the Yorubas*. Lagos, CSS Limited. 9o. edition, 2006

<sup>16</sup> “qualquer coisa que façamos daremos conta às portas do céus”.

não é dado o conhecimento sobre os mistérios relacionados com a dor da morte<sup>17</sup>. Cabe a elas a realização mais domesticada dos rituais, ou seja, o preparo dos alimentos. Os *Egũguns* são venerados com uma espécie de bolo feito de feijão e óleo de uma palmeira chamada *Olele*, durante o mês de fevereiro, depois da colheita do feijão feita em janeiro. O festival é celebrado durante o mês de maio ou junho. É considerado uma época de sorte para os homens, enquanto as mulheres contentam-se com as possíveis bênçãos oriundas dos rituais. Elas gastam muito para celebrar a “vinda” dos parentes mortos, enquanto a comida é consumida pelos homens no departamento de *Alagbâ*. O número de bodes e corujas mortos e consumidos nesse período é prodigioso<sup>18</sup> [30].

Das breves informações aqui enumeradas, podem-se fazer-se as seguintes inferências sobre a predominância e permanência das mulheres dos cultos afro-brasileiros: 1) A diáspora africana e a passagem através do Atlântico, mediante o sistema escravocrata alteraram ou significativamente a estrutura dos cultos religiosos africanos no Brasil. 2) Como foi atestado por obras clássicas brasileiras, como por exemplo, as de Nina Rodrigues, Edson Carneiro e Arthur Ramos, os Yorubás tiveram uma participação essencial na organização religiosa, criando um sistema cultural e religioso que recriou um novo sentido de uma identidade afro-brasileira. 3) Com a destruição do sistema familiar africano, as afro-brasileiras criaram novas formas de negociação ante a uma nova sociedade patriarcal que lhes permitia uma certa mobilidade ausente no repressivo sistema patriarcal afro-islâmico. 4) Como detentoras do sacerdócio, tornar-se Mãe de Santo garantia à mulher um papel de independência perante a comunidade afro-brasileira e o direito à comunicação com outros discursos hegemônicos que lhes eram negados na África. Daí a predominância de sacerdotisas entre o final do século dezanove e as primeiras décadas do século vinte. Era isso um fenômeno atípico na história das religiões. O papel da Memória foi crucial para transmissão desse conhecimento, transformado em tradição como formas simbólicas da memória cultural.

A história do Candomblé na Bahia inicia-se com a fundação de três terreiros que diríamos, foram organizados durante um movimento de “desobediência feminina”, por

---

<sup>17</sup> “the mysteries connected with it are held sacred and inviolable, and although little boys of 5 or 6 years of age initiated, yet no woman may know these mysteries on pain of death” the History of Yorubas JOHNSON, Samuel. *The Rev. The history of the Yorubas*. Lagos, CSS Limited. 9o. edition, 2006, p.29

<sup>18</sup> *Idem*, p. 30

mulheres que entenderam a importância da liderança feminina sobre as ordens tradicionais africanas e cristãs. Na metade do século dezenove, três mulheres africanas livres: Iyá Nassô, filha de uma escrava (voltou à África), Iyá Detá e Iyá Kalá, todas de Benin, reuniram-se com um *wassa*, “sacerdote” da mais alta hierarquia religiosa, e fundaram uma casa de *orixá*, ou uma casa de candomblé, que denominaram Ilê Ilá Nassô no Engenho Velho. Com a ruptura de suas vidas coletivas e pessoais, a experiência religiosa serviu como uma importante aprendizagem para os africanos e os seus descendentes na negociação de espaços e para a expressão de múltiplas identidades. Iyá Nassô tornou-se Yalorixá, cujo *terreiro* recebeu seu nome: Casa de Mãe Nassô. Na metade do século dezenove, sucedeu-lhe outra mulher chamada Marcelina. A sucessão provocou uma divisão, de modo que uma nova casa de candomblé foi fundada: o *Gantois* do Rio Vermelho. Essa nova casa também dividiu-se depois da sucessão de Mãe Ursulina, que deu nome ao Axé de Opô Afonjá. Assim, ao invés de representar a decadência da fé, as divisões representaram a propagação da fé, com a conquista dos novos adeptos, como uma tentativa de estabilizar a religião coletiva, caracterizada agora como a reunião de certos elementos fundantes, para o entendimento da Natureza e existência humana em relação ao universo<sup>19</sup>.

## 1.2 A vida das coisas que permanecem, mesmo quando são ocultadas

Os relatos modernos sobre os cultos afro-brasileiros possuem uma literatura clássica que se inicia no final do século dezenove e começo do século vinte, notadamente mediante os estudos de Nina Rodrigues, Nelson Carneiro e Arthur Ramos. Entre as vozes femininas destaca-se o trabalho da antropóloga norte-americana Ruth Landes cujo texto<sup>20</sup> permaneceu marginalizado por quatro décadas por ser considerado pela comunidade acadêmica da época um livro que feria as bases científicas da Antropologia<sup>21</sup>. As leituras contemporâneas do livro (a partir de 1980) situam a obra como um dos primeiros relatos etnográficos sobre raça e gênero na sociedade brasileira.

<sup>19</sup> MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Funarte/MEC-Divisão de Música Popular, 1983 p. 20.

<sup>20</sup> LANDES, Ruth. *The City of Women*. “Introduction”. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1994.

<sup>21</sup> Veja-se *The City of Women*, introdução da edição de 1994, feita por Sally Cole.

A pesquisa de Landes foi realizada durante o ano de 1938 e o livro foi publicado oito anos depois. Descreve, de forma subjetiva, suas observações e experiências sobre os rituais e cerimônias dos cultos assim como a dignidade e vitalidade dos fiéis que ajudaram a dar significado às vidas dos afro-brasileiros que viviam na pobreza e sob a repressão militar em 1930. Em seu relato, Landes recusou-se a produzir um retrato etnográfico sobre o Candomblé e a cultura afro-brasileira, considerando-a como homogênea, integrada e estática, como era vista pelos padrões da época. Ao contrário, ela descreveu os conflitos internos, diálogos e contestações de significados em um contexto de mudança e fluidez, situando a cultura afro-brasileira no passado mediante a história da colonização, da escravidão no século dezenove, a da urbanização e proletarização do Brasil. Todas estas características colocaram, na época, o livro às margens da Antropologia. Hoje, voltamos a obra por ela apontar direcionamentos pertinentes discutidos no presente século. Nosso relato sobre a Memória toma como pontos de partida questões pertinentes apontadas por Landes, especialmente no que se refere aos conflitos internos e lacunas inerentes às políticas de raça e gênero e às dinâmicas religiosas internas dentro das inúmeras histórias sobre a Bahia religiosa de 1930. O trabalho é importante para nós porque junto a ele inicia-se a modernidade do Candomblé baiano marcado pela sua multiplicidade de elementos e especialmente, pelo crescimento com integração de novos fiéis fora da descendência de sangue, como até então eram iniciadas as mães de santo tradicionais.

A Salvador da menina Isolina de Ataíde,<sup>22</sup> (esta nascida em 28 de fevereiro de 1920), espelhava-se ao seu modo às experiências metropolitanas, como as do Rio de Janeiro e São Paulo em sua busca da modernização. Entretanto, a sua profunda geografia colonial, diferente do Rio de Janeiro, possuía uma dinâmica diferenciada e vital ao desenvolvimento de Salvador e esta geografia não a deixava morrer e ser substituída por uma Paris nos trópicos. Em oposição ao Rio, a vida religiosa na Bahia era a alma da cidade, representada por suas igrejas centenárias e pelo Pelourinho como um espaço vital que se tornou a corporificação de uma cidade que guarda, ao mesmo tempo, o passado e o

---

<sup>22</sup> Todas as informações sobre dona Isolina Ataíde de Araújo foram prestados pelo seu sobrinho professor Antoniel Ataíde Bispo, secretário da Federação Nacional do Culto Afro-Brasileiro e suas irmãs Vanilde Maria Ataíde Bispo e Walmene Ataíde Bispo em Salvador, junho de 2007.

presente. Ela foi e continua sendo, a forma de expressão de afro-brasileiros que transitam, moram e vivem suas vidas privadas em consonância ao resto do país.

Entre 1920 e 1942, a Bahia de todos os Santos, dos pais-de-santo e mães-de-santo, era a mesma Bahia da menina Isolina, agora uma jovem de vinte e dois anos que tentava conciliar sua vida pessoal com os valores da classe média e com os modelos sociais da época, procurando, assim, “distanciar-se” dos preconceitos e da marginalização. Nesse sentido, Isolina, uma negra de pele clara, belos olhos castanhos e jeito recatado, como se esperava de uma jovem decente de classe média, tentava seguir a todo custo o modelo de sua irmã: estudar e integrar o resto da sociedade afro-brasileira, a qual procurava, nas oportunidades que lhes eram oferecidas, integrar um patamar social menos conflitante. A vida lá fora corria pela Ladeira do Carmo, onde a família Ataíde Araújo possuía uma casa, enquanto a menina-moça prestava atenção a tudo em silêncio, desde a voz dos cegos que pediam esmolas até o barulho dos bondes carregados de pingentes. Em casa, como a maioria das meninas de sua idade, desempenhava as tarefas domésticas, sobretudo cozinhando alimentos do dia-a-dia dos baianos, inclusive que incluía munguzá e mingau de puba. Depois lavava os apetrechos, como pratos, panelas e o ralo de coco. Via a rua pela janela, via os ricos brancos transitar elegantes pela ladeira, pois tinham negócios no sul do Estado e trocavam seus contos de réis por uma variedade de mercadorias que estavam à sua disposição. À noite, ouvia as conversas dos vizinhos sobre os fatos diários e as histórias da Bahia mística. Entre essas, ela ouvia com atenção as histórias de feitiços que faziam cumprir promessas de amor e casamentos. Assim, padres, feitiçeiros e juízes faziam parte de seu imaginário feminino, no qual pensava em um dia apaixonar-se e casar-se.

Em termos de religiosidade, a família era ainda mais cautelosa, encontrando no Kardecismo uma saída social, de certo modo mais compatível com as crenças ancestrais praticadas pelos terreiros, que sofriam constante assédio, desconfiança e perseguição sistemática da polícia, por ser considerados “anti-científico” por práticas de cura associadas à “exploração da boa-fé” e “charlatanismo”, legalmente inscritos pelo Estado.

Além disso, nenhum afro-brasileiro pertencente à classe média aspirante demonstrava abertamente interesse com os aspectos da vida popular baiana, sobretudo as manifestações relacionadas com a religião afro-brasileira. As classes dominantes

possuíam uma verdadeira aversão “àquele atraso”, exceto um grupo de intelectuais relacionados com a Universidade da Bahia, os quais se interessavam pelos estudos das tradições populares. Durante o Estado Novo, a imagem dos intelectuais se encontra profundamente comprometida pelas desconfianças da ditadura de Vargas, enquanto os terreiros eram considerados como lugares que davam guarida a criminosos comuns e intelectuais subversivos. Estavam, portanto, sempre na mira da polícia secreta de Vargas. Eles vigiaram Edson Carneiro e também Ruth Landes que se refere ao momento em que esteve na Bahia:

...Eyes were everywhere tongues were everywhere, fear – yes fear was everywhere. For occasionally word would come that a university acquaintance had been hauled into jail near the city plaza, or that Candomblé had been raided under suspicion of concealing a political enemy, and finally mysterious telephone calls came ever for me<sup>23</sup>.

Durante vários meses que precederam março de 1942, a jovem Isolina Ataíde, ao contrário de sua irmã, cuja vida social corria sem atropelos, demonstrou gradativamente uma frágil condição de saúde que a impedia de desempenhar as tarefas da vida doméstica, especialmente, a frequência escolar. Os pais imensamente dedicados procuraram o que havia de melhor na Medicina baiana para salvar a filha. Os médicos, por sua vez, não encontraram explicações científicas para diagnosticar o mal que acometia a jovem. As pessoas que faziam parte do círculo de amizades dos Ataídes demonstravam a mesma preocupação e ansiedade dos pais, recomendando-lhes novos médicos uma vez que a condição de saúde de Isolina se agrava a cada dia. Desesperados os pais mudavam de médicos e, chegando a um último, não puderam deixar de expressar a sua angústia, quando surpresos ouviram do último médico consultado dizer que procurassem outros meios, pois a Medicina nada poderia fazer por ela. Na linguagem coloquial baiana, “procurar outros meios” significava ir à uma casa de candomblé em busca de ajuda espiritual.

---

<sup>23</sup> Olhos e línguas estavam em todos os lugares. Medo estava em toda parte. Ocasionalmente chegava à universidade a informação de que um conhecido tinha sido preso, próximo a praça da cidade, ou que um Candomblé tinha sido invadido sob suspeita de esconder um inimigo político. Finalmente, recebi misteriosos telefonemas. LANDES, Ruth. *The City of Women*, p.13.

Os pais reagiram com um misto de perplexidade, medo e ansiedade. Tudo isso naturalmente foi superado pelo desejo de salvar a filha, que foi levada ao Axê Opô Afonjá, onde a doença da jovem foi interpretada como um “chamado espiritual”. Tal relevação comprometeu o futuro esperado pelos pais, especialmente, em relação à educação de sua filha caçula. A partir de então, o seu pai guardou um silêncio de morte sobre os passos a serem seguidos pela filha, que passou a ser considerada uma “estranha” ao círculo familiar numa impressão reiterada gradativamente por sua saída de casa e dedicação à nova religião.

### **1. 3. Velhas lembranças, Mãe Zozó e o Axê Apô Afonjá.**

No ano de 2004, estive pela primeira vez no Axê Opô Afonjá, levada por professor Antoniel Bispo, sobrinho de Mãe Zozó. As informações atropelavam-se em minha mente, como devem ter atropelado a mente de Mãe Zozó, que não era filha natural nem de sangue da comunidade. Olhava - como ela devia ter olhado - curiosa os espaços que me fora permitido olhar. Eu era uma estranha, ela também ao entrar pela primeira vez na comunidade. Eu fui para visitar, ela para ficar. Olhei com atenção todos os detalhes ví como a comunidade se estendia sob às sombras de grandes árvores, onde os deuses têm as suas casas próximas às casas dos fiéis. Diferente das outras Mães-de-Santo que foram iniciadas ainda meninas, como foi o caso de Mãe Aninha (ordenada aos sete anos)<sup>24</sup>, Mãe Zozó não era filha de sangue nem fazia do círculo de amigas das fundadoras.

Os desentendimentos pessoais eram comuns na comunidade religiosa, como ocorrem em qualquer outra comunidade especialmente em torno da sucessão das lideranças principais. No dia 2 de janeiro de 1938, Mãe Aninha (Mãe-de-Santo do Axê Opô Afonjá ) faleceu, mas não antes de nomear a sua sucessora Maria Bibiana do Espírito Santo, Mãe Senhora, “por direito de sangue, parente de príncipes e reis africanos (...) [20] e mãe-de-santo que iniciou Mãe Zozó.

A inserção dos cultos afro-brasileiros e seus personagens na crônica jornalística baiana não era uma novidade nacional, no começo do século vinte. Como gênero novo

---

<sup>24</sup> DOS SANTOS, Deoscóredes Maximiliano, Mestre Didi. História de um Terreiro Nagô. São Paulo: Carthago & Fonte, 1994

da época, nem a crônica jornalística nem a profissão jornalismo eram regulamentados. Ambos conseguiram aceitação graças ao trabalho e à persistência de João Paulo Emílio Cristovão dos Santos Coelho Barreto, o João do Rio, jornalista, escritor e editor, cuja primeira obra, *As religiões no Rio* (1904), obteve sucesso imediato.

“O sucesso destas reportagens foi tão estrondoso que, antes mesmo do final do ano, elas foram publicadas em volume da prestigiosa livraria *Garnier*, tornando-se imediatamente um *best-seller* que alcançou nos anos seguintes a surpreendente edição de dez mil exemplares!<sup>25</sup>”.

“Mais importante, no entanto, são as cinco matérias pioneiras sobre os cultos afro-brasileiros. Os estudos do professor Nina Rodrigues, feitos na Bahia, tinham a circulação restrita e só foram publicados trinta anos depois de seu falecimento, em 1906, no volume *Africanos no Brasil*”.[10]. Controvertidas pela própria ambigüidade do gênero literário e jornalístico ao mesmo tempo, as crônicas geraram polêmicas por parte de babalorixás que chegaram a interpelar a direção do jornal para obter o nome do informante do jornalista, um personagem de ficção que reunia traços de mais de uma pessoa real<sup>26</sup>. De formação positivista, João do Rio observou os cultos com um olhar científico, determinado a perspectiva do conteúdo da matéria publicada. Um outro fator importante, que explica o interesse pelos cultos afro-brasileiros nas primeiras décadas do século vinte, deve-se às influências do vanguardismo europeu e suas correntes: Primitivismo e Negrismo. Em viagem à Europa, Oswald de Andrade, jornalista e escritor paulista, também um dos articuladores da Semana de Arte Moderna (1922), proferiu uma conferência na Sorbonne intitulada “L’ Effort Intellectuel du Brésil Contemporain.”<sup>27</sup> Nesse evento, selou definitivamente a importância e o interesse dos intelectuais brasileiros pela cultura afro-brasileira e pelas suas representações mais significativas, dizendo: que: “se para o europeu o negro não passava de um elemento exótico, para os brasileiros o negro é um elemento realista.”<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Veja-se a apresentação de João Carlos Rodrigues, no livro *As religiões no Rio*. José Olympio Editora, Rio de Janeiro, 2006.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p.10

<sup>27</sup> DOS SANTOS, Deoscóredes Maximiliano, Mestre Didi. *História de um Terreiro Nagô*. São Paulo: Carthago & Fonte, 1994, p.

<sup>28</sup> *Idem*, p. 580.

Todos estes aspectos levaram intelectuais baianos e estrangeiros, sobretudo franceses e norte-americanos à Bahia, em busca da cultura afro-brasileira e seus remanescentes africanos. As mães-de-santo, até então predominantes na direção dos cultos afro-brasileiros, perceberam de forma perspicaz a chance de tornarem a religião menos marginalizada e aliaram-se aos intelectuais em busca de aceitação social diante de uma sociedade que guardava, em seu inconsciente coletivo, bem viva ainda a influência dos discursos coloniais e discriminatórios contra os afro-brasileiros. Mãe Aninha e Mãe Senhora perceberam de igual modo a necessidade de alianças entre a sua comunidade religiosa e os intelectuais da época, os quais como autoridades letradas com acesso a “sociedade branca” influenciavam a opinião pública.

No dia 3 de março de 1942, Isolina Ataíde Araújo, tornou-se yalorixá do *Axé Opô Afonjá*<sup>29</sup>. Apesar das tentativas de integração, Mãe Zozó continuava uma estranha na comunidade onde fora iniciada, por Mãe Senhora, vindo “desaparecer” por completo de fontes escritas por membros do próprio terreiro. Esqueceram-na ou não quiseram lembrá-la. Proveniente de uma outra formação social, Mãe Zozó guardava consigo suas próprias opiniões sobre vários assuntos especialmente aqueles referentes ao gerenciamento das questões religiosas e de sua relação com o público, especialmente com intelectuais e políticos. Por estas e certamente outras razões de ordem pessoal, Mãe Zozó desligou-se do Axé Opô Afonjá e fundou a sua própria comunidade longe do assédio do público, das intrigas e ansiedades causadas pelo desejo de brilhos pessoais, para priorizar os serviços religiosos e sociais destinados a uma vasta comunidade afro-brasileira que não pertencia aos terreiros tradicionais. A sua estranheza perante a “hierarquia de sangue” que servia de base à sucessão das lideranças, caracterizava a própria estranheza de toda a comunidade diante de novas identidades que se criavam no Brasil, livre de condicionamentos e laços familiares com o passado africano. Diante da fragmentação do sistema social africano, os nigerianos em especial eram refugiados de guerras civis causadas por reis déspotas e *jihads* islâmicas no século dezenove<sup>30</sup>. A grande maioria que chegou ao Brasil vivia um dilema existencial. Não aceitavam o Brasil por serem

<sup>29</sup> Informação coletada em documentos da Federação Nacional do Culto Afro-Brasileiro em Salvador, em junho de 2007.

<sup>30</sup> Consulte-se Samuel Johnson, em *The History of the Yorubas & Toyin Falola, The History of Negeria*. The Greenwood Press Westport, CT. London, 1999.

escravos e estrangeiros, enquanto a África representava um passado sem volta. Os afro-brasileiros, ao contrário, consideravam-na a África um lugar imaginário cujas lembranças eram apenas fragmentos apreendidos através de relatos descontínuos. Nesse caso, a religião teve um papel fundamental na criação de uma África imaginada e idealizada.

### **O último espaço sagrado de Mãe Zozó**

A tarde em que visitei o terreiro *Omi Natôsse*, era uma tarde ensolarada como a maioria das tardes na Bahia. O bairro residencial onde ele está localizado empresta-lhe um ar de domesticidade e tranqüilidade. Longe de possuir a geografia suntuosa que caracterizam os hectares de terras ainda pertencentes ao *Axê Opô Afonjá*, o *Omi Natôsse*, localizado na rua 1º. De Janeiro no.15, na Cidade Nova, guardou para sempre os últimos anos discretos de sua Mãe, que continuou dando assistência social à comunidade como costumava fazer nos espaços anteriores distantes dos terreiros tradicionais. Após mudanças sucessivas de outros espaços geográficos maiores, Mãe Zozó se instalou modestamente de acordo com a vontade de seus santos. O passado está inserido no silêncio desse lugar – pensei. Enquanto me perguntava tentando entender como o lugar tinha sido valorizado por Mãe Zozó como um espaço pessoal e um lugar à parte dedicado à religião. A imensa árvore de Acocô plantada em frente da acolhedora casinha, de arquitetura da primeira metade do século vinte, pintada de azul e branco, foi respondendo vagarosamente minha pergunta, à medida que fui percorrendo os espaços. A dissonância entre a rua e o terreno da casa dava ainda mais descrição ao local. Juntos falavam sobre a personalidade de sua tão querida Mãe Zozó. O passado flui no presente: e por um momento, encontrei a moradora daquela residência através de alguns dos objetos que vi e que lhe pertenceram; um pequeno jogo de porcelana amarela, uma cômoda de madeira escura e uma pequena moringa de alumínio para vinho, embora ela não ingerisse álcool nem tivesse o vício do tabagismo. Ali, buscava eu uma construção à parte e “nova” da religião afro-brasileira que eu ainda não conhecia e que tinha sido omitida ou simplesmente despercebida entre tantas outras histórias não contadas.

Na Rua 1º. de Janeiro, definitivamente o passado abriu as suas portas a um futuro desconhecido, entrevisto por Mãe Zozó em seu silêncio o qual que eu agora encontrava e

tentava entender. Consciente ou não ela deu continuidade a um projeto histórico, inscrito pela Memória, mediante a produção de um espaço anônimo, longe das máquinas fotográficas e aprovação dos discursos intelectuais . Ali, ela articulou o exercício do seu mandato espiritual, junto a uma nova forma de poder só ativado com o tempo que lhe concedeu uma refração diferenciada e evocativa. Eu agora, passei a compartilhar essa refração.

#### BIBLIOGRAFIA

- ASSMAN, Jan. "Preface". In: *Religion and Cultural Memory: Ten Studies*. Stanford: Stanford University Press, 2006.
- CRANDAL, Barbara. "Ancient cultures and tribal religions". In : *Gender & Religion*. South Carolina: Book Surge, 2006.
- DE MELO, Aislân Vieira. "Religião e Afirmação Étnica no Brasil Contemporâneo: Notas sobre a conversão no campo religiosos" . *Congresso 2002 ponencias 1/3/07* <http://www.nava.or>
- DOS SANTOS, Deoscóredes Maximiliano, Mestre Didi. *História de um Terreiro Nagô*. São Paulo: Carthago & Fonte, 1994
- HALBWACH, Maurice. "Language and Memory". In *On Collective Memory*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1984.
- HAUKANES, H. Kaneff, D & PINE ,F. "Introduction". *Memory, Politics and Religion: The Past Meets the Present in Europe*. Münster: Halle Studies in the Anthropology of Eurasia, 2004.
- KARASCH, Mary. "Slave Women on the Brazilian Frontier in the Nineteenth Century In: *Black Women and Slavery in the Americas: More than Chantel*. Indiana: Indiana University Press, 1996
- LANDES, Ruth. *The City of Women*. "Introduction". Albuquerque: University of New Mexico Press, 1994 .
- MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Funarte/MEC-Divisão de Música Popular, 1983 p. 20.
- PRANDI, Reginaldo. "De Africano a Afro-brasileiro:etnia, identidade, religião". *Revista USP*: São Paulo 46 (2002): 52-65, junho-agosto.
- SCHWARTZ, Jorge. "Negritude e Negritude". In: *Vanguardas Latino-americanas: Polêmicas , Manifestos e Textos Críticos*. Edusp/Iluminuras, 1995
- YELVINGTON, Kevin A. "History, Memory and Identity: a Programmatic Prolegomenon. Critique of Anthropology"(2002) 22.227 DOI:.1177/0308275X020222003757