
CANDOMBLÉ(S) E ESPAÇO PÚBLICO NA ILHA DE ITAPARICA, BAHIA

Fátima Tavares

Universidade Federal da Bahia – Salvador
Bahia – Brasil

Carlos Caroso

Universidade Federal da Bahia – Salvador
Bahia – Brasil

No presente artigo tomamos os conceitos de religião e sociedade como domínios relacionais, em busca de compreender as circularidades e os possíveis deslizamentos que fazem emergir diferentes configurações nas relações entre religiões e espaço público (Birman 2003). Esse movimento implica, então, considerar que tanto o conceito de “religião” como o de “espaço público” não estão “dados”, mas configuram campos de forças que somente a posteriori emergem como “realidades” autoatribuídas.

Garantir a permeabilidade dos conceitos nos possibilita compreender as religiões de forma não substantivada ou ensimesmada, além de desconfiar dos lugares canônicos que possam produzir definições legítimas sobre o que seria a verdadeira religião. É preciso contornar esse caminho, fazendo também da religião parte das controvérsias que reconfiguram seus mediadores legítimos, delineando os contornos de um debate público (Giumbelli 2002). Tratando a questão desta maneira, consideramos que aquilo que uma sociedade considera como “religião” aparece como um terreno provisório, movediço e sujeito permanentemente a ambiguidades e reconfigurações.

Essa sugestão é apresentada por Paula Montero (2006), ao analisar a forma como o debate público em torno do que é religião no Brasil mobilizou todo o espec-

tro das religiões afro-brasileiras. Apresentando as grandes linhas daquele processo, a autora lembra o quanto os setores marginalizados tiveram que disputar a sua legitimidade a partir da mobilização de definições legítimas da “religião” (especialmente as religiões de matriz afro-brasileira). Embora a demarcação de identidades religiosas tenha decorrido em muito dessa mobilização, Montero salienta que são variadas as definições de religião que se encontram em jogo, distanciando-se bastante do modelo que a compreende exclusivamente nos termos dos sistemas doutrinários de crenças.

Chegando mais próximo das questões que são o interesse central deste texto, propomos discutir as recentes observações altamente provocadoras de van de Port (2012a) sobre o candomblé no espaço público baiano. Como ele afirma, seu objeto de trabalho é “[...] a circulação do candomblé (símbolos, estética, ritmos, filosofias e cosmovisões) através de vários circuitos da esfera pública de Salvador” (Port 2012a:128). Lançando mão de uma abordagem que recusa a busca pelo candomblé mais autêntico ou essencial (e que apenas levaria à controvérsia sobre os lugares e discursos da tradição), van de Port (2012a, 2012b) problematiza as escolhas metodológicas que perseguem dimensões ou aspectos mais profundos ou essenciais da religião em contraste aos superficiais, que se desenrolariam no espaço público, fora, portanto, dos lugares autorizados (os terreiros). A ideia de que o candomblé está tanto dentro como fora dos cultos, dos terreiros, dos discursos sacerdotais, de que circula por muitos espaços e que vai se recriando nesse processo de conectar circuitos e produzir atalhos, de que os muitos lugares dos quais se fala não podem ser “classificados” a partir de métricas da tradição ou da legitimidade, mas que se trata justamente de investigar as formas pelas quais esses poderes se constituem, tudo isso nos coloca, enquanto pesquisadores, em situação de trânsito constante nessa cartografia conjunta.

Se não existem, por princípio, lugares mais ou menos autorizados por onde circulam as religiões, então, como sugere o autor, é preciso problematizar o projeto antropológico clássico que tem associado a investigação do candomblé “em seus próprios termos” ao espaço do terreiro e às verdades aí produzidas. Três questões metodológicas constituem o tripé em que se ancora esse projeto: o espaço do culto; a centralidade do discurso dos sacerdotes e o “processo iniciático” que modula a progressão da pesquisa. Ao final de seu trabalho, algumas pistas são apontadas sobre as implicações de uma abordagem que persegue os símbolos em movimento através da cidade ao invés de encerrados nos espaços de culto.

Das implicações mencionadas pelo autor, uma nos interessa mais diretamente, já que se refere às repercussões desse processo de recriação dos símbolos em outros circuitos para a conformação do espaço público, configurando outras modalidades de projetos políticos além dos veiculados pelas igrejas católica e evangélica no cenário contemporâneo. Enxergar a visibilidade do candomblé em diferentes arenas, articulada a uma percepção mais flexível das fronteiras entre o espaço de dentro (dos terreiros) e de fora, possibilita a investigação da circularidade do candomblé. A contribuição dessa mudança de visada nas relações entre candomblé e esfera pública

foi destacada por vários comentaristas ao texto de van de Port, reunidos no mesmo número da Revista *Debates do NER*, muito embora alguns deles suspeitem de um certo exagero nesse dualismo.

Entre aqueles que questionam a mencionada argumentação se destaca Barbosa Neto, ao identificar problemas na outra ponta do argumento do autor, isto é, sobre a questão do confinamento do candomblé ao espaço do terreiro. Produzindo uma torção na alegação de van de Port, o comentarista suspeita de que o próprio autor é quem acredita “que o terreiro seja, ou tenha sido, autocontido” (Barbosa Neto 2012:197). Parés (2012) também aponta o mesmo problema, ao identificar um paradoxo no argumento de van de Port, quando este apresenta dados etnográficos sobre as estratégias de exteriorização da imagem do candomblé a partir dos terreiros, mas, ao mesmo tempo, denuncia a representação do candomblé como um universo fechado.

As críticas a respeito de como se debruçar sobre essa nova forma de olhar o candomblé, que põe em suspeição as fronteiras entre terreiro e a cidade, repercutem diretamente nas definições autorizadas (construídas nas casas de culto) sobre o que venha a ser esta religião. No debate, os comentaristas apontam algumas armadilhas envoltas no argumento da circularidade, possibilitando até que se perca o candomblé de vista nesse processo de disseminação da religião pela cidade. A ideia de que o candomblé está em todos os lugares não significa uma indistinção entre os circuitos, ou seja, é preciso reconhecer os diferentes agenciamentos que os símbolos do candomblé operam. Esse cuidado é explicitado por Parés, ao indicar que os circuitos apresentam especificidades cujas ramificações se estendem para dentro dos terreiros: “[...] para mapear ou discernir a flutuação dos significados, é preciso reconhecer todos os quadros de referência que orientam suas possibilidades de transformação, inclusive os dos circuitos internos do terreiro” (2012:213-214). Além disso, a própria flexibilização das fronteiras entre terreiros e espaço público pode não garantir a circularidade, como destacado por Barbosa Neto (2012). Para este último, a resposta oferecida por van de Port para a questão do candomblé nos seus próprios termos é insatisfatória, pois apenas desloca para a esfera pública o que antes estava inscrito nos limites do terreiro.

Barbosa Neto faz uso de argumentos de Latour (2006) para afirmar que o candomblé aparece sem poder de mediação, sendo apenas um intermediário, onde caberia ao espaço público a tarefa de transformar os símbolos. Serra (2012) e Rabelo (2012) também chamam a atenção para esse problema, indicando a insuficiência de uma abordagem que compreende a religião apenas como um “banco de símbolos”. Recusando essa definição do candomblé, Rabelo enfatiza que a religião é mais do que isso: “[...] o candomblé promove e favorece certos tipos de conexões, certas soluções e experiências preferenciais – não é meramente um reservatório onde grupos colhem e articulam símbolos a seu bel prazer” (2012:223). O candomblé como “banco de símbolos” deixaria de fora a especificidade da mediação operada pela religião, que compreende modos de agenciamento que transformam as práticas e não apenas símbolos estabilizados que circulam por diferentes contextos do espaço público.

Em que medida essa discussão pode auxiliar na compreensão de outras situações etnográficas das religiões de matriz afro-brasileira tal como praticadas na Bahia, mas em localidades fora de Salvador, como as relações entre candomblé e espaço público da cidade de Itaparica? Como tornar produtivo um traçado de cartografias planas, no sentido de Latour (2006), por onde circulam as modalidades de se fazer o candomblé sem abraçar essencialismos, sem advogar versões mais ou menos autênticas, sem deixar de fora da investigação os interesses que são mobilizados nos circuitos? Podemos compreender a interação do candomblé com a sociedade mais ampla por meio da fluidez das fronteiras entre os terreiros e outros circuitos da cidade, sem perder de vista as especificidades dos agenciamentos religiosos (mas que também se transformam em “banco de símbolos”, como sugere van de Port¹) operados em diferentes contextos?

Em nosso campo de pesquisa, uma ideia central sobre a dinâmica entre circularidade (dos “símbolos”) e produção da diferença (especificidade dos agenciamentos religiosos) do candomblé é o reconhecimento de que é igualmente importante tanto a circularidade “para fora” dos terreiros como “entre” os terreiros. Isso porque a própria configuração do(s) candomblé(s) em Itaparica se encontra pontuada pela relação controversa entre candomblé de egun e de orixá, na qual se imbricam proximidades (de iniciação religiosa, parentesco, amizade, etc.) e evitações; práticas colaborativas e concorrenciais. No âmbito dessas controvérsias é preciso levar em conta o imaginário de segredos, perigos e “exoticidade” construído em torno do candomblé de egun para considerar as suas formas específicas de circularidade pelo espaço público local.

Com vistas a lançar alguma luz sobre as controvérsias acima destacadas, na investigação das relações entre os candomblés e espaço público em Itaparica apresentaremos algumas pistas situadas em contextos históricos diferentes. Iniciaremos nossa argumentação com o suporte e rediscussão de dados etnográficos produzidos na primeira metade da década de 1950, que vêm sendo objeto de reestudo e análise por parte Caroso (2008), Martins e Caroso (2008), Caroso e Castaldi (2007, 2013), Caroso e Martins (2006), com vistas a compreender a dinâmica de estruturação do campo afro-brasileiro local que, a despeito de conviver com diferentes modalidades de cultos (de orixá e de egun), ficou marcado pela visibilidade pública do candomblé de egun, que atualmente se estende para além dos limites do município. No segundo momento abordaremos a circulação dos candomblés no contexto contemporâneo, chamando a atenção para os diferentes agenciamentos religiosos operados no espaço público.

Desta forma, destacamos como, no primeiro caso, a circulação nas “arenas” das redes terapêuticas e a antiguidade das relações conflituosas entre candomblé de orixás e candomblé de egun se desdobram num cenário atual de ampla concorrência, em que também se situam os evangélicos como a mais recente promessa terapêutico-religiosa. Contrastando com a arena anterior, a visibilização das festas mobilizadas pelo candomblé de egun configura a marca da localidade de Ponta de Areia, em Itaparica, movimento que conta com o aporte de vários candomblés de orixás e candomblés de caboclos.

Diversidade terapêutica e tradição do candomblé

O município e a cidade sede de Itaparica encontram-se situados na porção norte da Ilha do mesmo nome, que é a maior das 56 ilhas da Baía de Todos os Santos. A Ilha separa-se da cidade de Salvador pelas águas da Baía, juntas configurando seu principal portal de acesso².

A despeito de situar-se tão próxima à principal cidade do estado da Bahia, a “Ilha”, como costumeiramente é referida, apresenta um cenário que faz com que se tenha a sensação de transposição de um “portal no tempo e espaço”. Entre suas características peculiares se encontra a complexa diversidade terapêutica de base religiosa, que historicamente tem no candomblé sua mais destacada agência. Os registros etnográficos com os quais trabalhamos dão conta que, em meados do século passado, aí eram encontrados terapeutas populares com fama para além dos limites da região, que foram objeto de estudo do antropólogo italiano Carlo Castaldi (Caroso 2008; Caroso e Castaldi 2007, 2013) que, entre agosto de 1953 e junho de 1954, realizou pesquisa de campo e produziu uma etnografia sobre as atividades de três terapeutas religiosos na Ilha de Itaparica, sendo dois deles sacerdotes do candomblé de orixás e caboclos (um *folk doctor*³ e o outro uma mãe de santo de candomblé), conforme apresentaremos e discutiremos abaixo.

a) O *folk doctor*

O trabalho de Martins e Caroso (2008) apresenta a trajetória de João Caipó, terapeuta e pai de santo do candomblé que atuou na Ilha de Itaparica entre os anos de 1940 e início da década de 1980. Os autores tomam como ponto de partida a etnografia de Castaldi, que é cotejada com os relatos recentes de moradores da Ilha, alguns destes contemporâneos do terapeuta e que tiveram experiências de serem tratados por ele. O trabalho aborda as diferentes percepções sobre essa figura que aparece na etnografia do antropólogo italiano e nos relatos, enfocando a construção de subjetividades por meio das memórias e esquecimentos⁴ sobre o passado: as crises, perseguições e mudanças. Carlo Castaldi conheceu João Caipó na localidade de Buraco do Boi, situada no atual município de Vera Cruz, e sua narrativa enfoca o trabalho do *folk doctor*, dando destaque às dificuldades e experiências com aflições e sofrimento pessoal ao longo de sua vida, ambos os eventos de grande importância na construção e legitimação da pessoa nas trajetórias dos terapeutas comunitários (Rodrigues e Caroso 1998, 1999; Caroso e Rodrigues 2008).

João Caipó nasceu em Amargosa, pequena cidade do Recôncavo Baiano, e iniciou-se no candomblé em Nazaré das Farinhas, na mesma região; contudo, veio a obter notoriedade em Itaparica. O trabalho do terapeuta na Ilha compreendeu duas fases. A primeira corresponde ao estabelecimento de um terreiro de candomblé em Porto dos Santos, no município de Itaparica, onde veio a tornar-se conhecido, rece-

bendo pessoas de vários pontos da Ilha, de Salvador e outras localidades em busca de ajuda terapêutica e alívio de suas aflições. Num relato recolhido por Martins e Caroso, o narrador lhe atribui o crédito de ter introduzido o candomblé em Itaparica. Naquele terreiro o terapeuta cuidava de problemas espirituais e corporais utilizando recursos religiosos e da medicina, estes últimos sob a forma de prescrição de medicamentos alopáticos, com os quais ganhara experiência trabalhando como auxiliar em um serviço de saúde na vizinha ilha de Maré. As consultas também podiam ser realizadas por correspondência, sendo suficiente enviar nome e foto para que o diagnóstico e o tratamento fossem indicados.

Sua fama cresceu como resultado da perseguição, desencadeada por uma denúncia anônima, que o levou à prisão em Salvador. A alegação era de que o terreiro não tinha licença, e a consequência foi a apreensão dos objetos de culto, seguida do fechamento do espaço de culto que se confundia com o consultório onde oferecia seus serviços médicos. Segundo relato de Castaldi, após ser solto, Caipó desloca-se para uma região mais ao sul da Bahia, posteriormente retornando a Salvador, onde se fixa numa casa em um bairro de periferia, realizando consultas nesse local, ao mesmo tempo voltando a abrir novo terreiro em Itaparica, mas em outra localidade, iniciando, assim, a segunda fase de seu trabalho.

O novo terreiro foi assentado na localidade de Buraco do Boi, onde se destacava das demais casas da área pela imponência e tamanho das instalações. O trabalho ali realizado combinava consultas (num espaço reservado para essa atividade) e as atividades litúrgicas do terreiro. As consultas eram intermediadas pelo jogo de búzios. Como destacam Martins e Caroso: “A convicção na eficácia desta técnica era tanta que não era permitido à pessoa que se consultava dizer o que estava sentindo. Até mesmo a receita dos medicamentos prescritos era fornecida pelos búzios” (2008:151).

Castaldi destaca que o reconhecimento e a fama de Caipó advinham tanto da repercussão de seu trabalho, no qual se imbricavam o autodidatismo médico e a liderança religiosa, quanto da grandeza das festas que aconteciam no terreiro, sendo uma das mais esperadas a festa em homenagem aos caboclos Mané Maria e Mané da Hora, realizada no mês de maio, em que vinham pessoas dos mais diferentes lugares (Martins e Caroso 2008). Por outro lado, sua fama também gerava problemas com o pároco local. Embora mantivesse uma relação cordial com Caipó, em certo momento o padre passou a se recusar a participar de procissões em homenagem a São Benedito, promovidas por Caipó, restringindo-se à celebração da missa ao longo dos festejos do santo⁵. Como destaca um dos interlocutores de Martins e Caroso: “Quando dizia: ‘Vai ter candomblé dos caboclos na casa de João Caipó!’, o povo vinha da ilha toda, de ponta a ponta. Vinha gente lá de Saubara, de Maragojipe, vinha gente desses lugares todo pra ver o candomblé dele. Até quem não tinha dinheiro vinha ver, por que também as pessoas gostavam muito dele, muito mesmo. Ele era o médico deles, tinha que vir” (2008:151).

De acordo com Castaldi, em razão das múltiplas atividades exercidas por João Caipó, o terreiro dele já não se parecia com um espaço sagrado, sendo mais asse-

melhado a um consultório médico, no qual podiam ser encontrados até folhetos de medicamentos, fato que leva Castaldi a comentar que: “A preponderância de práticas médicas implicou no descuido com as obrigações rituais e com a educação dos iniciados, levando as pessoas a temerem uma possível punição por conta deste desvio de conduta que lhe seria dada pelas entidades que o guiavam” (Castaldi 1955 apud Martins e Caroso 2008:153).

Como foi constatado por Martins e Caroso em estudo de campo realizado no ano de 2006, no qual foram utilizadas entrevistas semiestruturadas e não estruturadas, além da observação participante, a antecipada punição e morte de João Caipó causou graves problemas para a continuidade de seu terreiro. Isto se deu por conta das indefinições com relação à sucessão, o que resultou em disputas que impossibilitaram a continuidade dos trabalhos que ali eram realizados. O terreiro encerrou suas atividades litúrgicas e médicas e, no momento em que eles realizaram o reestudo, só restavam ruínas no local do que foi um templo religioso e centro de práticas terapêuticas. Na visão dos autores, as divergências que podem ser encontradas entre o relato de Castaldi e as memórias enaltecidas do trabalho de Caipó, relatadas por pessoas que o conheceram ou foram tratadas pelo terapeuta religioso, são reveladoras das questões que envolvem as memórias e esquecimentos na construção dos modos de existência e conformação das subjetividades. Esses deslizamentos possibilitam-nos problematizar a concepção de tempo linear, abrindo novas possibilidades para a multiplicidade e o devir na elaboração das memórias sobre a diversidade de cultos de matriz afro-brasileira na Ilha de Itaparica e na história da antropologia dos cultos afro-brasileiros no Brasil em geral.

b) O candomblé de São João

O outro terapeuta com o qual Castaldi teve contato foi uma jovem mãe de santo, que fora iniciada no candomblé em decorrência de seu sofrimento pessoal causado pela doença. Em seu relato etnográfico ele caracteriza o terreiro de candomblé como de tradição yorubá e caboclo. São João, onde se situa o templo religioso, é uma pequena localidade entre Porto dos Santos e Manguinhos (esta última também no município de Itaparica). Castaldi atribui especial destaque à antiguidade da família no local e à importância da atividade de pesca empreendida pelos filhos de Lilita, que era a sacerdotisa do terreiro. As instalações do lugar à época de sua visita, em 1953/1954, são detalhadamente descritas: o quarto onde se encontra o *pegi*, com os altares de seus orixás e as “casas” de *exus* situadas na frente e nos fundos do terreiro, entidades que são muito importantes no trabalho cotidiano. O autor destaca também o amplo barracão e a “aldeia de caboclos”, uma clareira nos fundos do terreno dedicada a algumas dessas entidades.

As relações que Lilita e sua família mantinham com o candomblé de *egun* da Ilha podem ser identificadas em vários momentos do relato de Castaldi como, por

exemplo, por ocasião de sua iniciação, que foi conduzida por Olegário, irmão de Eduardo Daniel de Paula, fundador do terreiro “matriz” desse culto, o Omo Ilê Aboulá. O terreiro de Olegário, o Ilê Oiá, situava-se no Barro Vermelho, localidade próxima à Ponta de Areia. O filho de Olegário, Roxinho (que posteriormente assumiria a direção da casa) era casado com a irmã de Lilita. O antropólogo narra em detalhes a iniciação da mãe de santo, com especial destaque para sua relação com o terreiro de egun em vários momentos, que vão desde a consulta inicial para identificação da causa do problema apresentado por Lilita até a conclusão de que ela deveria ser iniciada, o que veio a ser feito por Olegário, que era seu cunhado.

Castaldi apresenta uma relação das pessoas ligadas ao candomblé de Lilita, na qual se observa a diversidade da procedência dos membros do terreiro⁶. Uma boa parte do relato é dedicada a apresentar as condições em que se deu a entrada de cada uma das pessoas do candomblé. Antônio, o principal tocador de atabaque do terreiro, era sobrinho de Olegário e através de Roxinho acabou casando-se com outro irmão de Lilita. Apesar da insistência de sua família, Antônio sempre se recusou a entrar no culto dos eguns, como relata Castaldi (1954:17-18):

Os parentes de Antonio muitas vezes o instaram a aderir à seita dos eguns, mas ele sempre se negou por causa das pesadas responsabilidades e perigos que estão relacionados a esta decisão. Ele sabe, por exemplo, de um seu parente que, na juventude, foi atribuída a tarefa de moer areia por um Babá como castigo. Enquanto ele realizava a tarefa uma pessoa da seita disse-lhe que era bastante e que poderia parar. Mais tarde o Babá chamou o parente de Antonio no barracão e perguntou-lhe por que não tinha terminado a tarefa. O rapaz, que se encontrava bêbado, deu-lhe uma desculpa boba; o Babá deu-lhe um grito e ele caiu ao chão quase morto. Levou meses até que recobrasse sua saúde.

Sua aproximação com o candomblé de Lilita deu-se após muitas reviravoltas em sua história, que envolveu participação em outros candomblés, mudança para Salvador, feitiços e contrafeitiços para impedir sua morte realizados no candomblé de egun. Após algum tempo em Salvador, Antônio e sua esposa (irmã de Lilita) decidem se estabelecer em São João: para isso, ele compra um saveiro e passa a viver da comercialização de mercadorias.

Tendo decidido não aderir à seita dos eguns, Antonio colocou as duas pedras em um acaçá [pedras que surgiram durante a realização do feitiço], sem o que as pedras não poderiam cruzar o mar e retornar à Bahia. Lá chegando ele fez as primeiras obrigações com Paizinho, e para seu caso nem mesmo Olegário pode trabalhar com os Orixás porque aqueles “não se dão” com os eguns. A regra, contudo, parece estar superada,

exceto nas situações em que os Orixás estão presentes, os Babás nunca aparecem e vice-versa. O único Orixá que pode chamar os Babás é Iansã, contudo, Antonio repete, trabalhar com os Babás é perigoso e trair seus segredos é fatal (Castaldi 1954:18).

Como se depreende do relato acima, Castaldi aponta mudanças que estavam em andamento à época e que se referiam à intensificação das relações entre os cultos de egun e candomblé de orixás. Com base no relato sobre os outros participantes do terreiro, temos algumas indicações da atuação dos pais de santo e da circulação dos adeptos entre os terreiros.

Algumas filhas de santo de Lilita frequentavam outros candomblés. Celinha “bolou” no santo pela primeira vez quando estava no candomblé de um certo Chicão da Gameleira, tendo passado por vários terreiros, inclusive o de Olegário, antes de se fixar no candomblé de Lilita. Antônia foi “tomada” pelo santo no candomblé de Olegário, sofrendo muitos reveses em decorrência de sua recusa em fazer a iniciação. Após uma consulta dos búzios com Lilita, ela foi iniciada.

Três de suas filhas de santo foram iniciadas por pessoas que, depois de falecidas, se encaminharam para o terreiro de São João. Antônia Preta era filha de santo no candomblé de Foló, em Mar Grande, município de Vera Cruz, também localizado na Ilha. Com a morte de Foló, Antônia consultou uma mãe de santo em Amoreiras a fim de saber sobre procedimentos para realizar a passagem para outro candomblé, o que foi conseguido com a ajuda de Lilita. Buscando curar-se de suas crises de possessão, Sussú passou por sessão espírita e por Alícia, mãe de santo que residia em Porto dos Santos, tendo realizado o bori. Algum tempo após sua morte, ela completou sua iniciação com Lilita. Além de Sussú, Bibi também teria sido iniciada com Alícia, mas sobre esta última Castaldi não apresenta detalhes.

No relato de Castaldi pode-se depreender a importância do poder terapêutico de Lilita, o que veio a ser decisivo para a inserção dos participantes no candomblé de São João. Um exemplo que ele narra é o de Dominga, que sofria de dores de cabeça e “bolava” no santo com frequência. Lilita veio a oferecer os primeiros cuidados e diagnosticar que o problema exigia a feitura de bori, mas que demorou para ser realizado em razão do alto custo da cerimônia. Por meio do relato de Castaldi, é possível inferir que as relações entre o candomblé de Lilita e o de Olegário se estendem para além da iniciação dela, uma vez que Olegário participou do bori como convidado.

No ano de 2001, Carlos Caroso e Núbia Rodrigues deram prosseguimento ao reestudo sobre terapeutas que foram objeto de acompanhamento por Castaldi no período que esteve em Itaparica. Tiveram ainda a oportunidade de entrevistar e conviver brevemente com Lilita, então com 80 anos, que naquele momento se dizia com problemas de saúde que a levavam a esquecer-se, embora se lembrasse claramente da presença de Carlo Castaldi (mencionando de imediato seu nome) no início dos anos 1950. Terminou por afirmar que já o esperava naquele dia, pois recebera anúncio de

Oxóssi de que alguém viria da parte de Castaldi. Em certa altura da narrativa ela lembra seu gosto pela reza que aprendeu ainda pequena e sua habilidade, lamentando seu esquecimento das orações. Segundo ela, as pessoas ainda a procuravam em busca de ajuda em situações que são transcritas abaixo:

[...] quando a cobra morde aí, o pessoal vem tudo doido em cima de mim. Isso eu ainda não me esqueci, eu digo toda hora: vocês, oi? Se vocês tivessem o cuidado de escrever tudo que eu sabia vocês sabiam tudo, né? Num aproveitaram, perderam tudo, mas tudo eu rezava. Se tivesse uma criança, uma pessoa pra ter neném, tinha aquele neném, mas num se despachava logo [...]. Chamava Lilita, eu chegava ali, rezava, assim. O povo tinha uma fé em mim que parecia que eu era Deus, num sabe? Assim mesmo como eu estou, quando chegar aqui eu digo, minha filha, eu num tô rezando mais não, já me esqueci de tudo. Ói dona Lilita, eu tenho prazer que a senhora bote a mão aqui em cima, bote a mão dona Lilita, [...] eu boto e melhora (entrevista com Lilita, 21/07/2001).

No momento em que o reestudo foi retomado por Caroso e Rodrigues, Lilita ainda era a yalorixá em seu terreiro; contudo, um de seus filhos biológicos era o responsável por realizar as cerimônias e obrigações. Seu filho não precisara de iniciação, uma vez que ela estava grávida dele quando fora iniciada. Bastante habilidoso e tendo seus trabalhos solicitados em várias partes do sul do país, Lídio dedicava-se apenas parcialmente ao terreiro em São João, realizando todas as obrigações e rituais festivos em único momento do ano. As consequências de seu falecimento recente para a continuidade do terreiro estão ainda por ser avaliadas, já que, após a morte de Lilita e sua assunção total da governança do terreiro, este não apenas expandiu fisicamente, ganhando novos espaços de culto, como incorporou novos agentes na administração litúrgica das instalações.

Candomblé de egun e visibilidade social

Ao discorrer sobre o candomblé na Ilha de Itaparica a partir de etnografia realizada em 1975, Cleonice Mendonça (1982) destaca a falta de referências bibliográficas sobre o tema, com exceção dos candomblés de egun. Sua pesquisa aponta três tradições de maior prestígio na Ilha: a tradição do candomblé de egun; a herança do candomblé de Fulô⁷, em Mar Grande; e o terreiro de João Caipó (também estudado por Castaldi, como vimos acima), “tido como grande curador, que além dos fundamentos religiosos possui conhecimentos médicos que alia aos primeiros em sua atividade de pai-de-santo” (Mendonça 1982:92).

Além desses terreiros de prestígio, Cleonice Mendonça subdivide os demais terreiros existentes na Ilha em duas categorias: os que tocam atabaque e os que não

tocam. Os primeiros tocam para os orixás ao menos uma vez por ano; já os do segundo grupo cultuam com palmas, cânticos, água e flores. Esses terreiros, no entanto, não são prestigiados. Como ela esclarece: “Em geral, estes cultos, em comparação com os dos Eguns, de Fulô e João Caipó, são considerados uns ‘bate-latas’ por frequentadores da camada pobre e a população como um todo, incluindo veranistas; uma outra forma de visão pejorativa dos mesmos, é de que são mistificações, ou seja, duvidam que em alguns casos o santo baixe realmente” (Mendonça 1982:93).

A etnografia do antropólogo italiano já indicava a diversidade terapêutica e religiosa da Ilha na primeira metade da década de 1950⁸, questão que o trabalho de Mendonça corrobora duas décadas depois. No entanto, os terapeutas com os quais Castaldi interagiu já morreram, e muitos candomblés tem pouca visibilidade. Pode-se sugerir, assim, que há fortes indícios de que o destaque dado ao candomblé de egun ofuscou essa diversidade religiosa afro-brasileira, particularmente pelo excessivo centramento do discurso antropológico sobre esta forma de culto, como se fosse o único existente em toda a Ilha. É interessante observar que o candomblé de egun ganhou notoriedade por meio dos estudos pioneiros de Juana Elbein dos Santos (anos de 1970)⁹ e, nos anos de 1990, por Júlio Braga. A referência aos estudos, considerados “clássicos”, desses antropólogos continua presente até os dias atuais, não apenas faltando investigações que permitam melhor compreensão sobre os candomblés de Itaparica, como também a pouca visibilidade sobre os escassos estudos existentes.

O culto aos eguns (antepassados), praticado paralelamente ao culto dos Orixás (Braga 1995), configura uma modalidade de candomblé da comunidade negra de pescadores de Ponta de Areia, povoado de Itaparica. Esse culto caracteriza-se por uma forte tradição genealógica que congrega a rede de parentesco extensiva da pequena localidade cuja marca premente é sua vinculação à ancestralidade africana, advindo daí sua legitimidade religiosa. Embora o culto aos eguns já tenha produzido ramificações que ultrapassaram os limites da Ilha, com casas de culto em Salvador e no Rio de Janeiro (Santos 1986:119; Caputo 2011:666), a proeminência dos terreiros de Itaparica continua indiscutível.

Diferentemente do candomblé de orixá, em que os iniciados são incorporados pelos deuses, no candomblé de egun os antepassados masculinos de grande destaque, os Babás (ou egunguns), estão presentes sob as roupas litúrgicas (opá), convivendo com os vivos em rituais mediados pelos Ojés (os sacerdotes) que, com sua vareta (ixan), não deixam ninguém se aproximar devido ao perigo do contato com os egunguns. Embora o aprofundamento das diferenças entre as duas modalidades de candomblé exceda os limites deste trabalho, convém indicar as especificidades das performances rituais mobilizadas no culto aos eguns, que, no contexto das sociedades Yorubá, conferem alto grau de improvisação, competitividade e surpresa durante as cerimônias funerárias e festivais (Drewal 1992). Já nas terras brasileiras da Ilha de Itaparica, Santos (1986) destaca o caráter comunitário de sua iniciação, aproximando-se de uma espécie de sociedade secreta, interpretação que provavelmente ajudou

na disseminação da ideia de que a circularidade do candomblé se restringe a essa rede de parentesco.

Eduardo Daniel de Paula fundou o culto de egun em Ponta de Areia, inicialmente numa área próxima à praia, onde atualmente se encontra a Igreja Nossa Senhora das Candeias, tendo mudado de endereço em duas ocasiões, por pressão da expansão imobiliária que adensou a população do lugar. O terreiro de egun, conhecido por Babá Aboulá, foi deslocado para a área do Barro Vermelho e posteriormente para o sítio da Bela Vista, onde se encontra até hoje (Braga 1995; Velame 2015).

Em 1940, Eduardo Daniel de Paula foi vítima de repressão policial, e seu terreiro foi invadido, sendo apreendidos vários objetos de culto. Braga faz referência ao evento citando, na íntegra, uma reportagem de jornal, de 21 de junho de 1940, na qual constam detalhes da empreitada policial. No relato jornalístico destacam-se vários nomes ligados ao culto, as circunstâncias da invasão ao terreiro e as queixas dos moradores que “os punha em constante desassossego” (Braga 1995:31).

A partir do terreiro fundado por Eduardo, outras casas forma abertas: no Barro Branco existem dois terreiros fundados por seus descendentes, sendo um deles o Ilê Oiá, dirigido por Roxinho, onde Lilita fez sua iniciação na época em que Olegário era o dirigente. Sobre esse terreiro, Braga faz a seguinte referência:

O Ilê Oiá foi fundado por Olegário Daniel de Paula, Ojeladê, irmão de Eduardo [fundador do Babá Aboulá]. Olegário considerava-se herdeiro do cargo de alabá [cargo máximo do terreiro], após a morte de seu irmão. Entretanto, observando que o poder estava sendo paulatinamente transferido para Antonio, filho de Eduardo, portanto seu sobrinho, e não para si, irmão mais velho, resolveu fundar seu próprio terreiro no local denominado Barro Branco. Porém desde muito cedo Olegário contou com a ajuda de seu filho, Tolentino Daniel de Paula, mais conhecido por Roxinho [...] (Braga 1995:102).

Mas as transformações socioeconômicas ocorridas em Itaparica a partir da década de 1970 vêm alterando as características da então pacata localidade e impactando a grande “família” do candomblé de egun, o que será objeto de discussão da próxima seção.

Circularidade concorrencial entre os candomblés: o circuito terapêutico

Na tradição religiosa afro-brasileira em Itaparica, os candomblés de egun mantêm seu prestígio na região de Ponta de Areia e arredores. É interessante observar que a fama desse candomblé continua, ainda hoje, fortemente associada ao seu segredo e aos perigos que cercam o culto aos antepassados. De fato, percebe-se que as diferenças culturais em relação ao candomblé de orixá são valorizadas pelos iniciados no

culto e reconhecidas pela comunidade em geral, evidenciando a demarcação de suas fronteiras litúrgicas em relação ao candomblé de orixá. Não obstante essas singularidades, pode-se concordar com van de Port (2012a) e afirmar que esse candomblé está por toda parte, já que sua visibilidade social no âmbito do espaço público local e regional circula através de diferentes “arenas” que não apenas a do espaço do terreiro. Por outro lado, também podemos sugerir diferenças em relação ao argumento de van de Port, apontando variações importantes nos processos de construção de sua legitimidade. É o que percebemos na abordagem dos circuitos terapêuticos, por um lado, e da patrimonialização das festas, por outro.

Iniciando pelas redes de cuidado locais (Bonet e Tavares 2006), na relação entre os candomblés e os agentes comunitários de saúde (ACS) da Estratégia Saúde da Família (ESF) pode-se observar não apenas as rivalidades entre pais e mães de santo, mas também a emergência de denominações neopentecostais, que vem redefinindo as relações de autoridade entre os terapeutas religiosos¹⁰. Os agentes de saúde referem-se constantemente ao prestígio de mães e pais de santo junto à população, bem como sua atuação terapêutica, seja pelo encaminhamento de problemas espirituais que apresentam manifestações físicas, seja por consultas em que prescrevem chás, ervas para banho e outros procedimentos.

São visíveis as disputas entre as variantes do candomblé na Ilha, especialmente no que se refere aos candomblés de egun. Uma conhecida mãe de santo, recentemente falecida, afirmou que os “trabalhos” realizados nessa modalidade de candomblé são muito dispendiosos. Embora tenha dito que suas relações com os terreiros de egun eram boas, a contraposição entre o seu terreiro, que realizava trabalhos sem preocupação com os custos, e os de egun, foi claramente delimitada: “Ali não faz caridade não, em baba [referindo-se aos candomblés de egun] não existe caridade” (entrevista com mãe de santo Berenice, 27/07/2012¹¹). Apesar de manterem laços de convivência, tais como frequência a festas e outras atividades litúrgicas, entre os entrevistados dos candomblés de orixás e os de eguns observa-se forte rivalidade em relação à eficácia na resolução do sofrimento pessoal e aflições, todos afirmando que os problemas podem ser resolvidos no âmbito de suas tradições religiosas, não havendo necessidade de recorrer a outros procedimentos.

As críticas ao candomblé também são destacadas por uma terapeuta que “recebe” o espírito de um médico e que à época da pesquisa realizava consultas em sua residência em Itaparica, ao afirmar: “Se eu quisesse ganhar dinheiro, eu tava no candomblé e sou procurada por isso aqui, porque aqui ninguém mais acredita no pessoal de candomblé daqui, então o pessoal vem atrás de mim” (entrevista com Raquel, 17/10/2012). As diferenças de pagamento pelos procedimentos terapêuticos realizados são detalhadas por essa praticante espírita:

Uma limpeza comigo é duzentos e cinquenta reais, o material e o trabalho, você vai embora e tchau. E esses dias eles cobraram... Eles falam

“tirar o ebó”, que é um sacudimento, e eu soube que a pessoa pagou quatro mil reais. E duzentos e cinquenta reais eu ainda estou ganhando dinheiro em cima disso e você não fica preso em mim. E eles ainda ligam depois te pedindo dinheiro, qualquer problema que eles tiverem eles ligam pras pessoas. Eu não quero meu nome envolvido nisso, não quero ser vista dessa forma, isso não é candomblé pra mim. Tem somente duas pessoas na Ilha que eu confio [...] (entrevista com Raquel, 17/10/2012).

Por outro lado, embora existam críticas, a terapeuta espírita destaca que no trabalho terapêutico convivem as diferentes “especialidades” segundo o tipo de aflição que se apresenta. Essa colaboração a aproxima dos candomblés de orixá e de egun na Ilha, já que o espírito que ela recebe é bastante seletivo nas possibilidades de intervenção: “Só cirurgia, só saúde. Inclusive quando vem algum paciente que tá com encosto, tá com uma demanda ele [o espírito] fala: ‘fala com meu cavalo que esse problema não é comigo’” (entrevista com Raquel, 17/10/2012). Um ojé (iniciado) de um candomblé de egun chegou a auxiliar no trabalho da terapeuta e não poupou elogios quando perguntado sobre a atividade dela.

No entanto, é possível observar novas controvérsias terapêuticas na localidade de Ponta de Areia, território do candomblé de egun, e que nos fornece pistas interessantes para se pensar a circularidade e contágio entre modalidades de inserção do candomblé no espaço público. Na última década, os evangélicos pentecostais vêm conquistando espaço no campo terapêutico local e, por suas características proselitistas, crescentemente concorrem com a tradição do candomblé (Moreno 2015). Uma ACS de Amoreiras (localidade contígua a Ponta de Areia) relata as transformações observadas:

Há quarenta anos atrás, eu moro aqui há quarenta e três anos, há vinte anos atrás o público umbandista aqui, ele dominava, ele dominava. Ele, numa escala de um a dez, ele era dez e aí chegou uma igreja evangélica, um grupo do Rio de Janeiro pra evangelizar aqui, que é o pastor mais antigo que tem aqui, que foi o meu ex-pastor. Eu saí, eu migrei de uma igreja pra outra, essa igreja tem um ano [...] Essa primeira igreja é a Nova Aliança Pentecostal, que o pastor tem oitenta e sete anos. E ele chegou aqui novo e aí evangelizou e abriu a primeira igreja daí, aí outras igrejas foram acontecendo, hoje na escala de um a dez, o público evangélico hoje aqui é nove [...] Aqui tem oito denominações [pentecostais] só nesse lugar aqui (entrevista com Angela, 14/08/2012).

Essa agente de saúde explicitou em seu relato os problemas que podem surgir em decorrência de sua filiação religiosa evangélica num contexto marcado pela tradição do candomblé¹².

Olha é bem complicado você mexer com a fé das pessoas, principalmente quando eles... com a crença das pessoas, principalmente quando eles têm mais idade, a gente procura, assim, muito sutilmente: “Dona Maria vá num médico, marque um consulta pra senhora.” “É eu vou, mas eu procurei...”, eles tem mania de chamar, principalmente as mais idosas, de mãe, de pai: “Minha mãe não sei quem, meu pai não sei quem.” [referindo-se às mães e pais de santo] Principalmente quando se trata de um agente comunitário evangélico. [...] Aí complica mais ainda porque tipo: “Ah tá desfazendo da minha religião” (entrevista com Angela, 14/08/2012).

Para ela, o problema não está situado no conflito entre concepções de tratamento, mas em possíveis interferências nas relações de confiança entre o agente de saúde e o paciente, quando passam pela mediação de pessoas que detêm certo prestígio na localidade em que o ACS (no caso, o ACS evangélico) também reside.

Circularidade colaborativa para fora do candomblé: a cultura da festa

A grande “família” do candomblé de egun também produziu reconfigurações no espaço público local por meio da visibilização do ciclo de festas de Iemanjá que ocorre durante o verão. Como registra Braga (1995), Ponta de Areia, que tradicionalmente foi uma comunidade de pescadores, vem passando por transformações desde o início dos anos 1970, alterando o cotidiano de sua população permanente. Os projetos de incremento ao turismo que se intensificaram em toda a Ilha nessa época fizeram com que as populações quase isoladas tivessem que se relacionar com “estrangeiros” ao local. Até os anos 1970, segundo o autor:

[...] Itaparica era pouco frequentada, com exceção da cidade do mesmo nome, sempre muito procurada pela pequena burguesia, que lá mantinha – e ainda mantém – grandes casarões, usados, apenas, no período de veraneio. [...] A presença dessa população flutuante, sobretudo proveniente de Salvador e das cidades do Recôncavo Baiano, altera consideravelmente a densidade demográfica durante a alta estação turística (dezembro, janeiro e fevereiro), pressionando aquela comunidade [Ponta de Areia] no sentido de redefinir seus interesses gerais, além de conduzi-la a participar de processo extremamente incômodo no que tange à adaptação a uma nova ordem social que modifica profundamente os modos de vida da população residente. [...] não seria ousado afirmar que esse processo de redefinição, e conseqüentemente adaptação a uma nova ordem social, ocorre praticamente em todas as comunidades existentes na Ilha de Itaparica (Braga 1995:24).

A população do povoado de Ponta de Areia é constituída de descendentes da família de Eduardo Daniel de Paula, fundadores do culto de babá egun no início do século XX e de pessoas relacionadas, compondo uma família extensa de consanguinidade e afinidade. A essas relações soma-se a importância das relações de parentesco religioso no âmbito do culto de babá egun para evidenciarmos o prestígio dessa religião no povoado¹³.

A arena de maior visibilização do candomblé no espaço público faz-se atualmente por meio das festas, nas quais a legitimidade social contrasta com as tensões verificadas nas redes de cuidado (Tavares 2013). No cenário contemporâneo, as festas baianas traduzem com intensidade a imbricação entre os aspectos religiosos e laicos da cultura, produzindo deslizamentos, zonas de superposição e sombra, resultando em fronteiras borradas entre os dois tipos de fenômenos, transformando essas expressões religiosas em ícones da cultura local (Sansi 2003). Isso também é verdadeiro para o contexto de Itaparica. Como destaca Braga a respeito de candomblé de egun em Ponta de Areia:

Em Ponta de Areia o culto de babá egun é o elemento polarizador da religiosidade popular. [...] Assim é que muitos dos atos litúrgicos da Igreja Católica terminam por se integrar num mesmo *continuum* dos rituais afro-brasileiros. Isto é facilmente constatado durante as festas cíclicas do calendário religioso do terreiro-de-egun, da Sociedade Omo Ilê Aboula. Tomemos, por exemplo, o ciclo de festas consagrado a Iemanjá [...] (Braga 1995:57).

Três festas organizadas pelos adeptos do candomblé de egun constituem o ciclo de Iemanjá. A primeira é a festa da “botada da bandeira” com uma procissão com um grande mastro que sai do terreiro na Bela Vista (região mais afastada da praia) e se dirige até a praia de Ponta de Areia. O trajeto passa pelo primeiro sítio do terreiro (próximo à praia), conduzindo o mastro até o mar (que, naquele momento, deve estar em maré baixa), onde ele é fincado e a bandeira hasteada. Alguns dias depois acontece a festa do presente de Iemanjá, também com procissão saindo do terreiro, seguida de missa solene. Por fim, o ciclo encerra-se com a retirada da bandeira, um mês após o seu início¹⁴.

Em trabalho sobre esse ciclo de festas, Fábio Velame (2015) explicita o impacto produzido pelos deslocamentos característicos da festa, que reconfiguram a territorialidade (no sentido de Deleuze e Guatarri 1997) de Ponta de Areia. É interessante observar que logo no início do artigo o autor enfatiza a circularidade do candomblé de egun no espaço público do lugar, situando-o fora dos terreiros. Pois é justamente nesse ciclo de festas que o terreiro literalmente sai de seu lugar, disseminando-se pelas ruas, praça e mar de Ponta de Areia. Como ele destaca:

Ao chegar a noite o cortejo desterritorializa o corpo da bandeira e simbolicamente o templo, do largo da igreja e as reterritorializam no mar da Baía de Todos os Santos. O corpo da bandeira, ao ser cravado no mar, em frente ao povoado, reterritorializa mais uma vez, o Omo Ilê Aboulá em toda Ponta de Areia. O terreiro passa a ser simbolicamente, por trinta dias, todo o povoado.

Cada rua, viela, esquina, praça, cada construção e paredes de Ponta de Areia passam a ser espaços do terreiro, pois o corpo da bandeira irradia o seu axé por todo o povoado, axé esse recebido dentro do Lessém no Omo Ilê Aboulá. Essas ruas e casas voltam a ser suas como eram nos anos de 1940 quando apenas os filhos de Aboulá moravam na vila de pescadores que era Ponta de Areia, ela traz a presença de Aboulá e com ele a fartura e a vida (Velame 2015:129).

Concluindo

Neste artigo buscamos identificar e apresentar algumas evidências que nos permitam lançar nova luz sobre a ancestralidade da convivência de várias formas de candomblé na Ilha de Itaparica, fato que resulta na produção de dinâmicas concorrenciais e colaborativas pelas arenas das redes de cuidado e da festa.

Com este propósito retomamos o argumento que compreende as relações entre religião e sociedade a partir da circularidade do candomblé, conforme apresentada por van de Port, chamando a atenção para as consequências dessa virada para fora dos muros, especialmente a ênfase na dimensão política da circularidade do candomblé em seu espraiamento pelo espaço público. Para isso, retomamos os argumentos do autor no contexto do debate com comentadores de seu texto, apresentando algumas problematizações em relação à circularidade dos bens simbólicos do candomblé. Nosso intuito foi o de articular a ideia de van de Port ao reconhecimento de que a circularidade produz uma cartografia atravessada por mediadores heterogêneos, ou seja, o candomblé propicia agenciamentos variados incluindo-se aí os bens simbólicos de ampla circulação no espaço público.

Essas pistas sobre o candomblé em Salvador nos propiciaram vasculhar possibilidades interpretativas para o contexto do candomblé em Itaparica, cuja visibilidade pública é mediada pelo candomblé de egun e de orixá. As relações intensas e ambíguas entre esses candomblés fazem-nos sugerir que a dinâmica da circularidade se dá tanto dentro como fora dos terreiros, assim como entre os terreiros. Desse modo, diferentemente do autor (para o contexto de Salvador) e considerando os elementos etnográficos que aqui apresentamos, podemos sugerir que essa circularidade percorre espaços heterogêneos, produzindo visibilidades e legitimidades diferenciadas.

Com base nas similitudes e contrastes localizados nas duas arenas apresentadas ao longo deste texto é possível sugerir que o candomblé de egun convive com um prestígio terapêutico atravessado por ambiguidades, que são reconhecíveis apenas quando vasculhamos as redes intersticiais de cuidado no cotidiano da população (Bonet e Tavares 2006), mas que não ganha visibilidade pública nas políticas de saúde do município¹⁵. No entanto, quando saímos dessa dimensão para aquela da festa, outras visibilidades se evidenciam. Neste momento fica clara a valorização do candomblé como integrante do patrimônio cultural (embora não oficializado), cujas festas aparecem como sua expressão de maior visibilidade pública (Tavares, Pereira e Caroso 2011).

Referências Bibliográficas

- BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. (2012), "O candomblé nos seus próprios termos". *Debates do NER*, nº 22: 195-205.
- BIRMAN, Patricia. (2003), "Introdução". In: _____ (org.). *Religião e espaço público*. São Paulo: CNPq/Pronex/Attar Editorial.
- BONET, Octavio e TAVARES, Fátima. (2006), "Redes em redes: dimensões intersticiais no sistema de cuidados à saúde". In: R. Pinheiro; R. A. Mattos (orgs.). *Gestão em Redes. Práticas de Avaliação, Formação e Participação na Saúde*. Rio de Janeiro: CEPESC.
- BRAGA, Júlio. (1995), *Ancestralidade afro-brasileira. O culto de babá egun*. Salvador: EDUFBA.
- CAPUTO, Stela Guedes. (2011), "Conhecimento e memória no culto de Egum: A confecção da casa-corpo da morte". *Mneme. Revista de Humanidades*, vol. 11, nº 29: 665-679. Disponível em: <http://www.periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/1017/996>. Acesso em: 18/09/2015.
- CAROSO, Carlos. (2008), "Presença do antropólogo Carlo Castaldi no Brasil: 1953 a 1958". *Tempo Social*, vol. 20, nº 1: 297-303.
- CAROSO, Carlos e CASTALDI, Carlo. (2007), "Carlo Castaldi: o reencontro de um naufragado com a Antropologia". In: *O Projeto UNESCO no Brasil 50 anos depois*. Rio de Janeiro/Salvador: ABA/EDUFBA.
- _____. (2013), "Renascido para a Santidade: Corporalidade, doenças, curas e milagres em Itaparica". In: F. Tavares; F. Bassi (org.). *Para além da eficácia simbólica: estudos em ritual, religião e saúde*. Salvador: EDUFBA.
- CAROSO, Carlos e MARTINS, Rafael Losada. (2006), *Da memória etnográfica de Carlo Castaldi à memória social de João Caipó*. Goiânia/GO. Trabalho apresentado na XXV Reunião Brasileira de Antropologia.
- CAROSO, Caroso e RODRIGUES, Núbia. (2008), "Doença mental crônica e tecnologias comunitárias de manejo terapêutico". In: C. Caroso (org.). *Cultura, Tecnologias em Saúde e Medicina: Perspectiva Antropológica*. Salvador: EDUFBA.
- CASTALDI, Carlo. (1954), *Religious figures and cults in the Recôncavo, Bahia, Brasil*. New York: PhD Dissertation on Anthropology (not defended), University of Columbia. Manuscript.
- DELEUZE, Gilles e GUATARRI, Félix. (1997), "1440 – O Liso e o Estriado". In: _____. *Mil Platôs. Capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Ed. 34. Vol. 5.
- DREWAL, Margaret Thompson. (1992), *Yoruba ritual. Performers, play, agency*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.
- GIUMBELLI, Emerson. (2002), *O fim da religião*. São Paulo: Attar Editorial.
- LATOUR, Bruno. (2006), *Changer de société. Refaire de la sociologie*. Paris: Éditions La Découverte.
- LE GOFF, Jacques. (1990), *História e memória*. Campinas: Editora da UNICAMP.

- MARTINS, Rafael L. e CAROSO, Carlos. (2008), “Lembranças, Memórias, Esquecimentos e Versões: Trajetória de um Médico Popular na Ilha de Itaparica”. In: C. Caroso (org.). *Cultura, Saúde, Tecnologias e Medicinas: Perspectiva Antropológica*. Salvador: EDUFBA.
- MONTERO, Paula. (2006), “Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil”. *Novos Estudos CEBRAP*, nº 74: 47-65.
- MENDONÇA, Cleonice Pitangui. (1982), *Santos, orixás e caboclos: uma introdução ao mundo do candomblé*. Campinas: Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UNICAMP.
- MORENO, Ángela María R. (2015), *Fé nas Coisas: Os artefatos religiosos de um pastor evangélico em Amoreiras, Itaparica*. Salvador: Dissertação de Mestrado em Antropologia, UFBA.
- PARÉS, Luis Nicolau. (2012), “Os impasses entre a esfera pública e o terreiro”. *Debates do NER*, nº 22: 211-218.
- PORT, Matthijs van de. (2012a), “Candomblé em Rosa, Verde e Preto”. *Debates do NER*, nº 22: 123-164.
- _____. (2012b), “Uma resposta aos debatedores”. *Debates do NER*, nº 22: 243-249.
- RABELO, Miriam C. M. (2012), “Algumas reflexões críticas sobre o projeto de estudar o candomblé como símbolos em circulação”. *Debates do NER*, nº 22: 219-225.
- RODRIGUES, Núbia e CAROSO, Carlos. (1998), “A ideia de sofrimento e a construção cultural da pessoa no culto Afro-Brasileiro”. In: L. F. D. Duarte & O. F. Leal. *Dor, Sofrimento e Perturbação*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ.
- _____. (1999), “A ‘Sina de Curar’: a palavra de um terapeuta religioso”. *Horizontes Antropológicos*, nº 12: 183-212.
- SANSI, Roger. (2003), “De imagens religiosas a ícones culturais: reflexões sobre as transformações históricas de algumas festas públicas na Bahia”. In: P. Birman (org.). *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar Editorial.
- SANTOS, Juana Elbein dos. (1986), *Os nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes.
- SERRA, Ordep. (2012), “Comentários”. *Debates do NER*, nº 22: 227-242.
- TAVARES, Fátima. (2013), “Religiões afro-brasileiras e espaço público: modulações e legitimidades”. In: J. M. L. Santos (org.). *Religião, a Herança das Crenças e as Diversidades do Crer*. Campina Grande: EdUFCG.
- TAVARES, Fátima; PEREIRA, Cláudio e CAROSO, Carlos. (2011), “Diversidade, visibilidade e dimensão pública da vida religiosa na Baía de Todos os Santos”. In: _____ (orgs.). *Bahia de Todos os Santos: aspectos humanos – tomo II*. Salvador/BA: EDUFBA.
- VELAME, Fábio Macedo. (2015), “Corpos nômades: o cortejo da festa da bandeira em Ponta de Areia”. In: F. Tavares; F. Bassi (orgs.). *Festas na Baía de Todos os Santos: visibilizando diversidades, territórios, sociabilidades*. Salvador: EDUFBA.

Site consultado

IBGE. “Censo Demográfico 2010”. Disponível em: <http://censo2010.ibge.gov.br/>. Acesso em: 01/10/2014.

Entrevistas

Entrevista com Angela, 14 de agosto de 2012.

Entrevista com mãe de santo Berenice, 27 de julho de 2012.

Entrevista com Lilita, 21 de julho de 2001.

Entrevista com Raquel, 17 de outubro de 2012.

Notas

- ¹ Em sua resposta aos comentaristas no mesmo número da revista, o autor concorda com Rabelo de que deveria ter dado mais atenção às formas específicas pelas quais o candomblé produz seus agenciamentos no âmbito do processo de circulação dos símbolos no espaço público. Também destaca a importância de considerar os interesses circunscritos aos diferentes circuitos por onde os símbolos transitam. Por outro lado, não concorda com as críticas de que teria desvalorizado a pesquisa nos terreiros, mencionando que sua abordagem é complementar à antropologia clássica; e que também não pretende reduzir o candomblé a um banco de símbolos, mas visibilizar essa dimensão da religião.
- ² Itaparica foi reconhecida como Estância Hidromineral em 1937, tornando-se município independente de Salvador em 1960. Em 1962 perdeu cerca de 75% de seu território para formar o novo município de Vera Cruz. Na cidade de Itaparica e nas diversas localidades do município vivem pouco mais de vinte mil pessoas (20.725, segundo o Censo 2010); contudo, a população flutuante faz com que esta chegue a duplicar no período de férias escolares e feriados prolongados. Os ilhéus, que se autodenominam Itaparicanos, são predominantemente mestiços, com 22,08% de declarantes pretos e 67,70% de pardos (IBGE 2010).
- ³ Fazemos uso da categoria *folk doctor* para manter simetria com o uso feito por Castaldi, sendo esta melhor traduzida como médico popular ou médico tradicional.
- ⁴ Reforçamos a estratégia interpretativa dos autores tomando a ideia de esquecimento de Le Goff (1990), que considera que “Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação da memória coletiva” (Le Goff 1990:4).
- ⁵ Em outra procissão realizada em homenagem às parteiras locais, em 1º de maio, dia de Nossa Senhora do Bom Despacho, as pessoas paravam em frente ao terreiro para reverenciar o terapeuta.
- ⁶ São listadas dezoito filhas de santo, sendo duas de Itaparica, uma de Manguinhos, cinco de São João, cinco de Amoreiras, duas de Porto dos Santos, duas de Salvador e uma do Rio de Janeiro; uma equeude, uma peji-gan e um axogum (todos da localidade de São João); três ogãs (um de Salvador, um de Amoreiras e um de São João); um Alabê e três “tocadores” residentes em São João.
- ⁷ O terreiro de Fulô aparece no relato de Castaldi sobre o candomblé de São João com o nome de Foló, onde uma de suas filhas de santo foi “adotada” por D. Lilita. O antropólogo também destaca que esse pai de santo era tido como o feiticeiro mais antigo da Ilha.
- ⁸ É importante o registro de Carlo Castaldi sobre a presença de diversas formas de candomblé na Ilha de Itaparica e que esta se apresentava como um lugar seguro para realização de obrigações rituais, ao tempo em que a perseguição policial em Salvador era muito intensa. Castaldi cita, particularmente, a presença do conhecido pai de santo Procópio, que realizava algumas de suas obrigações no local, mobilizando muitos dos residentes no apoio às festividades envolvidas.
- ⁹ Limitamo-nos aqui a indicar a ampla veiculação de trabalhos como *Os nagô e a morte*, de Juana Elbein dos Santos (1986), publicação com várias edições, e o trabalho de Júlio Braga (1995) como as únicas fontes autorizadas de pesquisa sobre o candomblé de egun até hoje.
- ¹⁰ Ao compararmos os dados dos Censos de 2000 e 2010, fica evidente o incremento da diversidade religiosa no município, em especial das religiões evangélicas e dos “sem religião”, que são tendências observadas em todo o país. Em Itaparica, vale destacar o incremento das declarações de umbandistas e candomblecistas: no Censo de 2000 não houve declaração destas religiões, ao passo que em 2010 temos vinte umbandistas e 543 candomblecistas. No âmbito dos evangélicos, foram registradas no Censo de 2010 as seguintes denominações que não haviam sido detectadas pelo Censo anterior: Presbiteriana, Batista e Adventista (evangélicas de missão); Assembleia de Deus, Evangelho Quadrangular, Universal do Reino de Deus e Deus é Amor (evangélicas pentecostais).
- ¹¹ Com exceção dos entrevistados de Castaldi, todos já falecidos, optamos por preservar as identidades de nossos entrevistados contemporâneos, identificando-os por nomes fictícios.
- ¹² Embora ela afirme que esse quadro esteja se alterando com o crescimento das igrejas evangélicas na localidade.

- ¹³ Em Salvador as dimensões étnica e religiosa também se entrecruzam no espaço público através das territorialidades dos quilombos urbanos, assim requalificados desde o decreto presidencial nº 4.887, de 2003, enquanto localidades de resistência cultural. Aliada ao decreto presidencial, também encontramos a Resolução nº 34, de 2005, do Conselho das Cidades, vinculado ao Ministério das Cidades, que determina a demarcação, através dos planos diretores municipais, das áreas quilombolas, dentre outras populações tradicionais. Já em Itaparica encontramos disputas envolvendo o candomblé de egun através de movimentos de patrimonialização dos terreiros, que se encontra em andamento. A territorialidade dos quilombos urbanos e a patrimonialização (material e imaterial) configuram os mais recentes desdobramentos em torno da legitimação social das religiões afro-brasileiras.
- ¹⁴ Vale observar que no dia 3 de fevereiro, em Amoreiras (localidade adjacente à Ponta de Areia), é realizado o Presente de Iemanjá, festa organizada pelo terreiro de candomblé de orixá Ilê Axé Babá Ominguian (que fica na localidade de São João de Manguinhos). Anteriormente a festa acontecia no dia 2 de fevereiro, junto com as comemorações de Nossa Senhora das Candeias, realizadas na Igreja da Localidade, mas atualmente os festejos católicos e do candomblé de orixá ocorrem em dias diferentes.
- ¹⁵ Um detalhe que evidencia tanto as circularidades como as ambiguidades de que falávamos há pouco: o posto de saúde local leva o nome do sucessor do fundador do candomblé de egun, Olegário Daniel de Paula.

Recebido em novembro de 2014.

Aprovado em outubro de 2015.

Fátima Tavares (fattavares@ufba.br)

Doutora em Antropologia. Professora Associada do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFBA. Pesquisadora 2 do CNPq. Pesquisadora do ObservaBaía/FFCH/UFBA.

Carlos Caroso (caroso@ufba.br)

PhD em Antropologia. Professor Associado no Departamento de Antropologia e Etnologia da FFCH/UFBA. Pesquisador I – C do CNPq. Decano *Pro Tempore* do Centro de Formação em Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal do Sul da Bahia. Coordenador do ObservaBaía/FFCH/UFBA.

Resumo:**Candomblé(s) e espaço público na Ilha de Itaparica, Bahia**

Neste artigo tomamos os conceitos de religião e espaço público como domínios relacionais. A partir dessa abordagem, seguimos as propostas de van de Port no que se refere à circularidade do candomblé de orixá no espaço público baiano, buscando articular as ideias do autor ao reconhecimento de que a circularidade produz uma cartografia atravessada por mediadores heterogêneos, ou seja, de que o candomblé propicia agenciamentos variados, incluindo-se, entre esses, os bens simbólicos de ampla circulação no espaço público. Com base nesses argumentos, procuramos compreender as relações entre candomblé de egun e candomblé de orixá na Ilha de Itaparica, apresentando elementos etnográficos que sugerem uma problematização do argumento de van de Port, indicando que a circulação do candomblé nessa localidade não se processa como em Salvador, mas apresenta assimetrias importantes nos modos de legitimação e visibilização social dessa religião em Itaparica.

Palavras-chave: Religiões afro-brasileiras, Patrimônio cultural, Expressões públicas, Políticas públicas, Festas.

Abstract:**Camdoblé(s) and public space in the island of Itaparica, Brazil**

In this paper, we take the concepts of religion and public space as relational domains. Based on this point of view, we follow van de Port's proposition about the circularity of Orisha's Candomblé in Bahia's public space, seeking to articulate the author's ideas to the recognition that the circularity produces a cartography of heterogeneous mediators, namely, that Candomblé provides varied agencyings, including, among them, the symbolic goods of wide circulation in the public space. Based on these arguments, we try to understand the relationships between Eguns' Candomblé and Orisha's Candomblé in the Island of Itaparica, by bringing out to discussion ethnographic elements that suggest problematizing van de Port's argument, indicating that the circulation of Candomblé in this locality does not processes such as in Salvador, but presents important asymmetries in the ways of social legitimization and visibility of that religion in Itaparica.

Keywords: Afro-Brazilian religions, Cultural heritage, Public expressions, Public policies, Festivities.