

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
CURSO DE DOUTORADO**

CLAUDIA MARIA DE ASSIS ROCHA LIMA

**IFATINUKÉ ENTRE-LUGARES,
EMBARQUES E DESEMBARQUES EM COSTAS
BRASILEIRAS E AFRICANAS:
um estudo sobre representação identitária na religião de
matriz iorubá/nagô, em Pernambuco**

RECIFE/2019

CLAUDIA MARIA DE ASSIS ROCHA LIMA

**IFATINUKÈ ENTRE-LUGARES,
EMBARQUES E DESEMBARQUES EM
COSTAS BRASILEIRAS E AFRICANAS:
um estudo sobre representação identitária na religião de matriz
iorubá/nagô, em Pernambuco**

Tese apresentada como requisito parcial para
obtenção do título de doutor em Ciências da
Religião, pela Universidade Católica de
Pernambuco.

Orientadora: Profa. Dra. Zuleica Pereira
Campos

RECIFE/2019

TERMO DE APROVAÇÃO

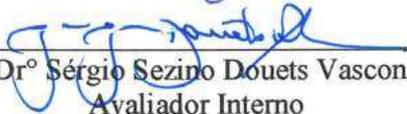
IFATINUKÉ ENTRE-LUGARES,
EMBARQUES E DESEMBARQUES EM
COSTAS BRASILEIRAS E AFRICANAS:
um estudo sobre representação identitária na religião de matriz
iorubá/nagô, em Pernambuco

CLAUDIA MARIA DE ASSIS ROCHA LIMA

Tese apresentada em 12 de abril de 2019 como requisito parcial para a obtenção do título Doutor em Ciências da Religião. O candidato foi arguido pela Banca Examinadora composta pelos professores abaixo assinados. Após deliberação, a Banca Examinadora considerou o trabalho aprovado por unanimidade.


Profª Drª Zuleica Dantas Pereira Campos
Orientadora


Profº Drº Gilbraz de Souza Aragão
Avaliador Interno


Profº Drº Sérgio Sezino Douets Vasconcelos
Avaliador Interno


Profª Drª Dirlaine Soares Sampaio
Avaliador Externo - PPGCR – UFPB


Profº Drº Antonio Giovanni Boaes Gonçalves
Avaliador Externo - DCS - UFPB

AGRADECIMENTOS

A Universidade Católica de Pernambuco pela empreendedora ação na contribuição dos estudos sobre as Ciências da Religião.

A CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pela bolsa integral do curso pelos quatro anos.

À orientadora desta tese e atual coordenadora deste programa, Prof^a Dra. Zuleica Pereira Campos, pela sua dedicação e total doação aos estudos antropológicos, históricos e de Ciências da Religião, entre outras temáticas, especialmente a africana e afro-brasileira, permitindo aos seus orientandos o compartilhamento de seus saberes teórico-conceituais de forma simples e direta.

Aos professores convidados desta banca, membros internos desta instituição UNICAP, Prof^o Dr^o Gilbraz Souza Aragão e Prof^o Dr^o Sérgio Sezino Douets Vasconcelos, e aos membros avaliadores externos da Universidade Federal da Paraíba - PPGCR - UFPB, Prof^a Dr^a Dilaine Soares Sampaio e Prof^o Dr^o Antonio Giovanni Boaes Gonçalves.

Aos professores e demais integrantes que fazem esta Instituição de Ensino - UNICAP, e especialmente deste Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião.

Aos meus colegas do curso de doutorado, turma 2015, a primeiríssima da UNICAP, minha saudade e meu amor solidário.

Às instituições nas onde realizei minhas incursões investigativas como o Arquivo Público do Estado da Bahia, em Salvador; os cartórios de notas e registros civis; cartórios de registro de imóveis; secretarias de igrejas, no Recife e em Olinda, que merecem reconhecimento pelo empenho dos funcionários no auxílio aos pesquisadores.

A Hemeroteca Brasileira da Fundação Biblioteca Nacional (FBN), que nos possibilita o acesso de periódicos, entre outros documentos, de forma on-line, através da Biblioteca Nacional Digital, dispensando a presença do pesquisador, disponibilizando seu acervo digital de forma democrática.

Ao meu marido e companheiro, José Marques de Lima Júnior, que me propiciou alçar voo ao encontro da minha ancestralidade religiosa africana, ao povo egbá, no continente africano e aos meus três filhos: Rodrigo, Gabriella e Felipe, pelo envolvimento na pesquisa e paciência.

Ao meu povo de axé, meus filhos de santo, irmãos e afilhados na fé dos Orixás e da Jurema Sagrada.

Aos meus orixás Oxum e Iansã, pela certeza da força por Elas emanadas (da natureza), que me refresca e me aquece mediante minhas necessidades.

À Olorun, pois sem Ele nada existiria.

DEDICATÓRIA

SAUDAÇÃO AOS ANCESTRAIS IORUBÁ/NAGÔ - IRUNMALES

In Memoriam

Aos meus ancestrais-fundadores:

Ifatinuké - Ignez Joaquina da Costa (Tia Inês) - Orixá Iemanjá

João Otolu - Jòótolu - Orixá Xangô

Obá Sanyá - Joaquim Vieira da Silva - Orixá Xangô

Bamboxê Obitikô - Rodolfo Manoel Martins de Andrade - Orixá Xangô...

Aos meus antepassados mantenedores do axé nagô-egbá de Ifatinuké em Pernambuco:

Babá José Quirino da Costa - Orixá Xangô

Pai Adão - Felipe Sabino da Costa - Orixá Iemanjá

Babá José Romão - Orixá Iemanjá

Babá Malaquias da Costa - Orixá Iemanjá

Babá Paulo Braz - Orixá Obaluaiyê...

Às Iyalorixás, Ekedis e Ebamis, esquecidas no anonimato da força patriarcal...

Aos babalorixás e iyalorixás que estão na eternidade e que passaram por minha vida acrescentando e enriquecendo meu 'axé':

Iyá Maria de Lourdes - Mãe Lourdes da charanga "Bafô da Onça" - Orixá Oxalá

Babá Eliziário Lessa de Alcântara - Eliziário da Estrada do Bongí ou Estrada dos Remédios do clube de frevo "Transporte em Folia" - Orixá Ogum

Iyá Severina Marques, esposa de Eliziário - Mãe Biu - Orixá Oyá

Babá Aluízio do Jordão - Orixá Xangô

Babá Nelson Mota Sampaio - Nelson de Beberibe - Orixá Ogum

Babá José Edemar Petronilo Rego - Edinho de Tejipió - Orixá Iemanjá

RESUMO

Esta tese teve como objetivo investigar a partir da representação identitária do xangô pernambucano a história confiscada de Ifatinuké, a africana fundadora da casa-matriz iorubá/nagô de Recife e a detentora do título de proprietária do imóvel, em que funciona até a atualidade, com a denominação de Sítio de Pai Adão. Nesse processo foi observada a dissonância nas narrativas orais e também nos registros etnográficos, a partir da década de 1930, onde Ifatinuké, Tia Inês, sobressai, apenas como um 'mito' de origem estabelecido, retirando o pioneirismo e o protagonismo da real mantenedora do Terreiro de Ogunté e o direito ancestral das suas memórias. Assim, partindo das pesquisas bibliográficas e das entrelinhas do "não dito", a metodologia que deu conta de analisar, comparar e coordenar os dados resultantes desta pesquisa foi o paradigma indiciário de Carlo Ginzburg. O paradigma indiciário implica examinar os pormenores mais negligenciáveis, propondo, com esse método, dezenas e dezenas de novas perspectivas, que trouxeram à visibilidade a linha do tempo de Ifatinuké, diluída no esquecimento, através de registros documentais, certidões, jornais, tendo o clã adamita como articulador do discurso de ser o Babalorixá, Felipe Sabino da Costa (Pai Adão), o autêntico fundador do Terreiro de Ogunté. O percurso teórico-conceitual foi estabelecido a partir de Roger Chartier, estabelecendo um diálogo com diversos pensadores que funcionaram de maneira integrada, revelando traços desse tecido religioso e suas nuances periféricas. O enfoque conceitual inicialmente acontece em torno das representações que, segundo Chartier, não são discursos neutros: produzem estratégias e práticas tendentes a impor uma autoridade, uma deferência, e mesmo a legitimizar escolhas, sendo certo que elas se colocam no campo da concorrência e da luta. Este estudo não se restringiu apenas ao relato historiográfico no ir e vir entre margens atlânticas, mas na observância de que tais desempenhos entre-lugares (Homi Bhabha) desses sujeitos históricos, foram imperiosos para a composição da representação identitária do conjunto de características que definem o grupo "étnico" iorubá/nagô no Brasil. Para trabalhar as nuances de uma presumível trajetória de Tia Inês, foram elencados sacerdotes viajantes transatlânticos, sendo seus rastros e indícios (re)construídos e (re)significados a partir da pesquisa bibliográfica, dos registros documentais, entremeados pela oralidade, tendo como foco o trânsito para Pernambuco, nas travessias entre Lagos, Rio de Janeiro, Bahia, Pernambuco e vice-versa, vislumbrando, dentre tais figuras, pontos comuns que remeteram à fundadora da casa-matriz de Pernambuco iorubá/nagô, a africana liberta Ifatinuké, Ignez Joaquina da Costa, mais conhecida por Tia Inês. Nesse contexto, atribuindo o lugar por direito legal e religioso da memória ancestral de Ifatinuké, diante das afirmações historiográficas no ano do seu centenário de morte (1919 - 2019).

Palavras-chave: África; religiões afro-brasileiras; xangôs no Recife; mundo atlântico.

ABSTRACT

This thesis had as objective investigate from the Pernambucan Xangô's identity representation to the an Ifatinuké's confiscated history, the African funder of the Recife's Yoruba/ Nagô first house and the title owner of the property, in which functionate until present, with the denomination of Sítio de Pai Adão. In this process was observed the dissonance of oral narratives and ethnographic records from the 30's, in which Ifatinuké, Tia Inês stands out as an established origin "myth", removing the pioneering and protagonism of the real maintainer of Ogunté's Terreiro and the ancestral rights of their memories. Therefore, starting from bibliographic references and between the lines of the "unspoken", the methodology that took account of analyzing, comparing and coordinate the resulting data of this research was the Carlo Ginzur's indicial paradigm. The indicial paradigm implies in examine the most neglected details, proposing with this method dozens and dozens of new perspectives, in which brought to visibility the Ifatinuké's time line, diluted in forgetfulness, throughout the documental records, certificates, journals, having Clã Adamita as the articulator of speech of being the Babalorixá, Felipe Sabino da Costa (Pai Adão), the original Ogunté's Terreiro founder. The technic-conceptual route was established based on Roger Chartier establishing a dialog with diverse thinkers that functioned in an integrated way, revealing traces of the religious fabric and it peripheric nuances. The conceptual focus initially happens around the representation that according to Chartier, are not neutral speeches: they produce strategy and tendent practices to impose an authority, a deference and even to legitimate choices. Highlighting that these are placed in the field of competition and contention. This study was not restricted to the historiographic narrative about the coming and going between Atlantic shores, but in the observance that such inter-places performances (Homi Bhabha) of theses historical individuals were imperious for the composition of the identity representation of the set of characteristics that define the Yoruba/Nagô ethnic group in Brazil. In order to work onexa the nuances of a presumed trajectory of Tia Inês, transatlantic traveling priests were listed, their traces and vestiges being (re)constructed and (re)signified from the bibliographic records, interspersed by orality, focusing on the transit to Pernambuco, ate the crossing between Lagos, Rio de Janeiro, Bahia, Pernambuco and vice-versa, seeing among these figures common points that referred back to the founder of Pernambuco's Yoruba/Nagô first house, the freed African Ifatinuké, Igenes Joaquina da Costa, better known as Tia Inês. In this context, attributing that place legal and religious right of the ancestral memory of Ifatinuké before the historiographical affirmations in the year of her centenary of death (1919 – 2019)

Keywords: Africa; afro-brazilian religions; xangôs in Recife; atlantic world.

LISTA DE QUADROS

- QUADRO 1 - Termos usados na classificação dos cidadãos brasileiros na Constituição de 1824 e decretos posteriores. 58
- QUADRO 2 - Viagens entre Recife e Salvador de Bamboxê e Joaquim e vice-versa, nos jornais da época, Jornal do Recife e Diario de Pernambuco. 139
- QUADRO 3 - Transações imobiliárias de Inez Joaquina da Costa, Tia Inês, registradas no Cartório do 1º Ofício de Notas e Registros de Imóveis, Títulos e Documentos e Pessoas Jurídicas de Olinda/PE. 143
- QUADRO 4 - Linha do tempo de Tia Inês/Ifatinuké em Pernambuco (1970 - 1919). 151

LISTA DE IMAGENS

IMAGEM 1 - Modelo do passaporte no Brasil do século XIX.	56
IMAGEM 2 - Sacerdotisa principal do culto de Iemanjá, durante o 'Festival Yemoja', na cidade de Oyó, Estado de Oyó, na Nigéria.	92
IMAGEM 3 - Busto de Iemanjá em formato de fonte, na lagoa, em homenagem a Iemanjá (Yemoja) em Badagry , Estado de Lagos, na Nigéria.	93
IMAGEM 4 - Foto do Orixá Xangô, seus bätás (tambores) e seus súditos na África.	100
IMAGEM 5 - A coroa em homenagem ao Rei Xangô na fachada do Terreiro de Ogunté, no bairro de Água Fria, Recife/PE.	102
IMAGEM 6 - SEJA BEM-VINDO AO TERREIRO DA RAINHA OGUNTÉ. Sítio de Tia Inês/Pai Adão, fundado em 1872, transferido para Água Fria em 1909.	102
IMAGEM 7 - Ifatinuké - Ignez Joaquina da Costa - Tia Inês - Idealização a partir da imagem da artista Rupambika Khandai.	148
IMAGEM 8 - Felipe Sabino da Costa - Pai Adão	149
IMAGEM 9 - IMAGEM 9 - Localização dos dois terreiros dedicados à Iemanjá Ogunté pela mesma família de descendência de Pai Adão.	156
IMAGEM 10 - Iroko podado depois do incêndio. Árvore Sagrada reconhecida como Patrimônio Cultural do Brasil, pelo IPHAN. Morada dos ancestrais.	160

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1° ENTRE-LUGARES HISTÓRICOS E GEOGRÁFICOS.....	22
1.1 Movimento expansionista do Reino de Oyó para o Brasil - século XIX	24
1.2 Circularidade das notícias entre costas brasileiras e africanas nos oitocentos	29
1.3 Espaços geográficos de articulação de Tia Inês - Recife e Olinda.....	33
1.4 Terreiro Iemanjá Ogunté Obaomin - histórias registradas	41
2° REPRESENTAÇÕES IDENTITÁRIAS ÉTNICAS E LEGAIS.....	45
2.1 Identidades étnicas iorubá/nagô - nação egbá e ketu.....	47
2.2 Passaporte - cédula de identificação - trânsito livre	52
2.3 Leis, decretos e regulamentações no Brasil - controle e vigilância.....	57
2.4 Quem são os Costa? Identidade africana ou mito de origem?.....	62
3° IDENTIDADE RELIGIOSA IORUBÁ AFRO-PERNAMBUCANA	69
3.1 Viajantes transatlânticos e sacerdotes interprovinciais - entre-lugares	72
3.2 Tia Inês - Ifatinuké - africana fundadora do axé nagô pernambucano	77
3.3 Pai Adão - Ope Watanan - controvérsias e indícios	102
3.4 Babalorixá Paulo Braz - o neto de Pai Adão vai à África no século XXI.....	114
4° ANCESTRALIDADE NAGÔ EGBÁ - XANGÔ DE PERNAMBUCO.....	117
4.1 Xangô pernambucano - antepassados e eguns - Essa Jootolú/João Otolu.....	119
4.2 Obá Sanyá - ancestral vivificado - Joaquim Vieira da Silva - Tio Joaquim.....	129
4.3 Ignez Joaquina da Costa - mito re(des)feito e a reconstrução de sua imagem	139
4.4 Sítio de Tia Inês/Sítio de Pai Adão - confronto entre adamitas.....	152
CONSIDERAÇÕES FINAIS	162
REFERÊNCIAS	170
ANEXOS	179

INTRODUÇÃO

Esta tese pretende dar continuidade às pesquisas em torno da matriz religiosa iorubá/nagô no Brasil, como sequência da dissertação¹ de Mestrado em Ciências da Religião, defendida nesta instituição, *Olùdándè*:² estudo da normatização na estrutura de poder das casas-matrizes iorubás, no Recife e em Salvador, com pesquisa de campo no território do Antigo Império Iorubá³, na Nigéria⁴.

A temática "Ifatinuké entre-lugares, embarques e desembarques em costas brasileiras e africanas: um estudo sobre representação identitária na religião de matriz iorubá/nagô, em Pernambuco", propõe delinear a linha do tempo de Ifatinuké, Tia Inês, e as trajetórias dos viajantes que perpassaram o histórico da casa-matriz afro-pernambucana iorubá/nagô, conhecida tradicionalmente como xangô pernambucano⁵, hoje nomeada Ilê Axé Iemanjá Ogunté Obaomin, localizada na Estrada Velha de Água Fria, nº 1644, antigo nº 604, no bairro de Água Fria, na cidade do Recife, Estado de Pernambuco, Brasil, doravante referida por Terreiro de Ogunté.

A experiência desta pesquisadora, com mais de 40 anos no cenário das religiões afro-brasileiras, por ser uma Iyalorixá (mãe de santo) e para além da prática do sacerdócio e da liturgia iorubá/nagô, foi reunida ao exercício acadêmico em pesquisas, sempre em torno da estrutura da religião afro e suas matizes culturais no Brasil, resultou em estudos e pesquisas de campo em cursos como: Especializações em História da África e História do Brasil, com destaque na visão mais alargada do seguimento historiográfico nas narrativas sobre os africanos escravizados e questões muçulmanas em ritos da religião afro-pernambucana; no Mestrado em Gestão de Políticas Públicas, com ênfase na saúde da população negra, com enfoque da dissertação na análise dos

¹ Dissertação apresentada neste programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, desta Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP, aprovada com distinção, no ano de 2010, tendo como orientadores Dra. Zuleica Dantas Pereira Campos e Dr. Gilbráz Souza Aragão.

² Substantivo iorubá que significa: aquele que resgata “onewhoransoms” (cf. CROWTHER, Samuel. A dictionary of the yorùbá language. Part II, p. 173).

³ A pesquisa de campo foi dirigida diretamente às cidades de Badagry, Abeokuta, Ibadan, Oyé e Osogbo, a distância de cada um destes locais variam, partindo de Lagos, entre 60 a 170 kms, sendo essas distâncias triplicadas em relação ao tempo, pelas péssimas estradas e uma deficiência inenarrável do caos em relação ao trânsito. Todos os recursos possíveis foram utilizados, desde explanações gravadas, filmagens e fotografias.

⁴ Oficialmente República Federal da Nigéria, é uma república constitucional federal que compreende 36 estados e o Território da Capital Federal, Abuja. O país está localizado na África Ocidental e compartilha fronteiras terrestres com a República do Benim a oeste; com Chade e Camarões a leste e com o Níger ao norte. Sua costa encontra-se ao sul, no Golfo da Guiné, no Oceano Atlântico.

⁵ Denominação gerada por pessoas de fora do grupo religioso. Geralmente, os termos para designar fatos ou cultos desconhecidos dos cultos afro-pernambucanos, partiam de jornalistas ou da própria polícia.

programas nacionais da "anemia falciforme", síndrome de maior prevalência na população negra e seus descendentes; o Mestrado em Ciências da Religião, realizado nesta instituição, o trabalho de campo foi dirigido às cidades de Lagos, Oyó, Ibadan, Badagry, Osogbo, na Nigéria, a fim de compreender o organograma político-social e religioso, para comparação das estruturas dos cultos afro-brasileiros e do novo sistema religioso de matriz iorubá implantado no Brasil, entre a produção de artigos, livros, capítulos de livros e palestras.

Acompanhando o mesmo viés dos estudos das religiões africanas e afro-brasileiras, os fatores que contribuíram na construção do objeto de pesquisa desta tese, a africana Ifatinuké, partiu da problemática observada no histórico dissonante na narrativa da fundação do Terreiro de Ogunté, no que diz respeito à sacerdotisa Ifatinuké. Assim, foi imperativo apontar e enriquecer a memória afro-pernambucana nagô, que não foi, até hoje, devidamente reconstituída, no sentido de aferir o 'mito' de origem estabelecido, em que retira o pioneirismo e o protagonismo de Tia Inês, Ifatinuké, como fundadora e adquirente do atual imóvel onde hoje se encontra o Terreiro de Ogunté (Sítio de Tia Inês/Pai Adão).

A relevância deste trabalho, portanto, encontra-se nas lacunas deixadas pelos pesquisadores e nas etnografias que nos permitiram entre indícios e possibilidades de ampliação do conteúdo historiográfico de interesse da coletividade afro-brasileira, para além dos adeptos religiosos e simpatizantes, e também do âmbito das Ciências da Religião, posto que disponibiliza noções da história dos africanos e afro-brasileiros no Brasil do século XIX, sob uma perspectiva transversal, entre leis, controvérsias, identidades, antepassados, controles e vigilâncias, confrontos e parentescos sagrados.

O que se revela no cotidiano do Terreiro de Ogunté, é um contexto bastante específico no interior do culto dos eguns (antepassados mortos), Ifatinuké não é esquecida quando das oferendas no "Balé" do Terreiro de Ogunté, sendo ela um dos principais eguns a ser invocado. Entretanto, ao ser aclamada pelo seu nome iorubá, Ifatinuké, para a grande maioria assistente nada quer dizer, mas o sacerdote que conduz o rito sabe que seu espírito revive nas saudações para a proteção da comunidade do axé nagô pernambucano, todavia de forma praticamente velada. Quem sabe quem é Ifatinuké?

No aspecto do desmantelamento da sua lembrança ancestral efetiva, o nome popularmente conhecido por todos deste grupo afro-pernambucano é Tia Inês, advindo da exigência de receber um nome cristão ao aportar no Brasil. Então Ignez passa a Inês,

e é por este viés da plenitude da vida sacerdotal de Tia Inês, que o seu esquecimento obteve o primeiro êxito, logo após a morte de Ifatinuké, quando o Sítio de Tia Inês passou a ser denominado Sítio de Pai Adão.

O objetivo principal desta pesquisa foi analisar e resgatar a identidade do xangô pernambucano⁶, retificando a história confiscada de Ifatinuké, Tia Inês, como a africana fundadora da casa-matriz iorubá/nagô de Pernambuco. Os objetivos específicos que nortearam esta investigação tiveram os seguintes enfoques:

1. Historicizar os eventos e as relações no território iorubá na África ocidental e os trajetos da circularidade das notícias entre margens atlânticas brasileiras e africanas no século XIX.

2. Verificar como se dá a construção das representações étnicas e a legislação das cédulas de identificação dos africanos no Brasil nos anos oitocentos.

3. Restaurar a memória dos viajantes africanos e afro-pernambucanos no trânsito interprovincial e transatlântico que compuseram o axé nagô/iorubá pernambucano.

4. Apresentar a composição ancestral da casa-matriz iorubá/nagô do xangô pernambucano, no Terreiro de Ogunté, tendo como fundadora e proprietária do imóvel, Ifatinuké, que foi transformada em moto, a partir das narrativas em prol do seu esquecimento, pelo clã adamita.

Dentre os objetivos expostos, este construto elaborou caminhos temporais dos viajantes transatlânticos, como intercessores na circulação de notícias, trouxe também a configuração das casas de culto afro-brasileiro de matriz iorubá/nagô mais antigas, de onde refletiram seus saberes para outras partes do Brasil, bem como sobre viagens representativas à África que construiu percursos em prol de novas conexões direcionadas à matriz iorubá/nagô, do Reino de Oyó.

O discernimento bibliográfico, os registros documentais, entremeados pela oralidade, leva o leitor deste estudo aos trajetos marítimos entre Rio de Janeiro, Bahia e Pernambuco, e nas travessias advindas de Lagos⁷, porto de onde certamente partiu Ifatinuké, que recebeu, ao chegar no Brasil, o nome de Ignez, mais conhecida por Tia Inês.

Nesse contexto, pretendeu-se aqui construir os relatos investigados, revendo os que já estão construídos, e se obriga a pensar relacionalmente, por inferência, por

⁶ Na atualidade conhecido também como "candomblé", relativizando todos os cultos afro-brasileiros, em uma só denominação.

⁷ Conhecida entre seus habitantes como Eko ou Onin. Estado que compõe o país da Nigéria, na África.

indícios ou por documentos avalizados, tendo como fio condutor os diversos estudos que narraram trajetórias de navegantes itinerantes africanos libertos, escravos e alforriados no Brasil e entre costas brasileiras e africanas.

Esta tese, então, não se restringe apenas ao relato historiográfico no ir e vir entre margens atlânticas, mas na observância de que tais desempenhos entre-lugares desses sujeitos históricos, que foram imperiosos para a composição da representação identitária do conjunto de características que definem o grupo "étnico" iorubá/nagô no Brasil. Influenciadores que foram na composição e na percepção dessa coletividade, como empoderamento⁸, perante a sociedade brasileira e no interior do próprio grupo.

No desdobramento desta tese, nota-se que a etnografia foi uma técnica bem utilizada, posto que não segue padrões rígidos ou pré-determinados, mas sim, o senso que o etnógrafo desenvolve a partir do trabalho de campo no contexto da pesquisa, como bem enfatiza Mattos (2011, p. 50).

Nesse sentido, para estabelecer um "estado da arte" desta pesquisa tem-se que se reportar ao cenário brasileiro, a partir de 1900, com as publicações dirigidas às religiões afro-brasileiras, denotando, assim, que a primeira metade do século XX, constituiu-se como ponto alto de obras importantes em relação à temática afro-religiosa e cultural brasileira. Esse fato é de extrema importância em razão da proximidade dos indivíduos integrantes desse universo, pesquisadores em estreita convivência com seus informantes, pessoas que vivenciaram ou carregavam muito vivos os conteúdos históricos, cujas origens refletiam, ainda, diretamente em seus costumes e práticas religiosas de matrizes africanas de forma vivida.

Nesse prisma, nos primeiros 50 anos do século XX se destacam: Raimundo Nina Rodrigues, que principia essa produtiva linha acadêmica já no século XIX. Médico legista e psiquiatra, seu nome está ligado à Antropologia Criminal e aos estudos sócio-etnológicos dos negros no Brasil. Manuel Querino, escritor da cultura africana na Bahia, manteve debates contra a ciência racista e elitista liderada por seu contemporâneo Nina Rodrigues. Arthur Ramos, médico legista e psiquiatra, manteve-se no campo dos estudos de Nina Rodrigues; entretanto, revendo os equívocos das teorias raciais do século XIX, em relação às ideias raciais bastante utilizadas no Brasil na década de 1930. Edison Carneiro, um dos mais destacados pesquisadores da cultura popular e dos temas afro-brasileiros. Roger Bastide, sociólogo "francês abasileirado", os cultos afro-

⁸Ação de se tornar poderoso, de passar a possuir poder, autoridade.

brasileiros foram seus redutos privilegiados de ação. Pierre Verger, pesquisador francês, descobriu, em 1946, o candomblé e se tornou um estudioso do culto aos orixás. Todavia, não se pode deixar de destacar outros nomes como: Silvio Romero, Donald Pierson, Ruth Landes, Mellville Herskovitz, entre outros que trabalharam a temática afro-brasileira.

No entanto, tais nomes em destaque fizeram quase que a totalidade dos seus campos de observação, nas casas de cultos no Estado da Bahia. Nesses termos os pesquisadores que tiveram o foco no âmbito regional afro-pernambucano, viés dessa pesquisa, só despertam na década de 1930, com alguns trabalhos importantes etnográficos, a partir de estudos iniciados sob um olhar patológico, partindo do Serviço de Higiene Mental do Hospital da Tamarineira do Recife, sob a direção de Ulysses Pernambucano, reunindo um grupo de médicos-pesquisadores voltados ao estudo da vida social e religiosa da região, particularmente interessados nos denominados “Xangôs” do Recife.

A atuação desses pesquisadores está registrada sob a temática afro na seguinte ordem cronológica: Ulisses Pernambucano, “As doenças mentais entre os negros de Pernambuco”, em 1935. Pedro Cavalcanti, “As seitas africanas do Recife”, em 1935. Gonçalves Fernandes, “Xangôs do Nordeste: investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife”, em 1937. Vicente Lima, “Xangô”, em 1937. Gilberto Freyre, “O que foi o 1º Congresso Afro-brasileiro”, em 1937. René Ribeiro, “Cultos afro-brasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social”, em 1952. Waldemar Valente, “Sincretismo religioso afro-brasileiro”, em 1955.

Na década de 1970, novos olhares acadêmicos se mobilizam para o xangô pernambucano, tomando uma importância tal, que formou uma escola especializada nesses estudos, de acordo com Campos (2013, p. 15), esse grupo imprimiu uma antropologia afro-pernambucana. Destacam-se, então, como principais pesquisadores dessa corrente afro-brasileira, em Pernambuco, Roberto Motta, Maria do Carmo Brandão, José Jorge de Carvalho, Rita Laura Segato, Zuleica Pereira Campos, Marcos Carvalho (1998), dentre outros.

A leitura historiográfica sobre a temática atual afro-pernambucana tem sido desenvolvida avidamente, em formatos de teses e dissertações; entretanto, é necessário ressaltar também, que os mesmos trabalhos quase se repetem no campo desse saber. É importante, então, trazer à tona o acréscimo que essa pesquisa de tese pretendeu externar, quando buscou, em um exaustivo trabalho de campo, documentos e registros

que dessem conta da historiografia da fundadora da casa-matriz de Pernambuco, Ifatinuké (Tia Inês), ligando outras demandas para a busca de vários personagens que permearam as histórias orais desse grupo religioso em Pernambuco.

Nesse sentido, a metodologia que deu conta de analisar, comparar e coordenar os dados resultantes desta investigação encontra-se em Ginzburg (1989, p. 144), partindo do "paradigma indiciário", que implica "examinar os pormenores mais negligenciáveis", propondo com esse método dezenas e dezenas de novas perspectivas. Ginzburg (1989, p. 157 - 159), diz do conhecimento histórico como indireto, indiciário e conjectural, sendo, portanto, o texto uma entidade profunda e invisível a ser reconstruída para além dos dados sensíveis. Dessa forma, chama a atenção do 'conhecedor' (pesquisador) para observar "algo mais que uma simples coincidência".

Ginzburg (1989, p. 145) tem como base do "paradigma indiciário", a ferramenta indiciária de Morelli⁹ (historiador da arte), que em suas avaliações focalizou cuidadosos registros das minúcias características que traem a presença de um determinado artista (falsário/copista), baseado em indícios e sinais imperceptíveis para a maioria dos outros historiadores da arte.

A pesquisa, nesse enfoque, segue a proposta de dar importância e sentido aos pormenores e às pistas que se mostram durante a investigação, através do viés metodológico qualitativo, utilizando o procedimento de que indícios mínimos poderiam ser sinais reveladores. Ginzburg (1989, p. 179) explicita ainda, que "ninguém aprende o ofício de conhecedor ou diagnosticador, limitando-se a pôr em prática regras preexistentes" e também que "nesse tipo de conhecimento entram em jogo elementos imponderáveis: faro, golpe de vista, intuição".

O método indiciário de Ginzburg, torna mais robusta essa linguagem quando Bakhtin (1999, p. 1 - 2), em seu estudo sobre a obra de François Rabelais¹⁰, enfatiza na introdução características tais como, descobrir, entrevê, promete, dirige. Destacando a

⁹ Entre 1874 e 1876, apareceu uma série de artigos sobre a pintura italiana, na Alemanha, eles vinham assinados por desconhecido estudioso russo, Ivan Lermolieff, e fora um igualmente desconhecido Johannes Schwarze, que os traduzia para o alemão. Os artigos propunham um 'novo método' para a atribuição dos quadros antigos, que suscitou entre os historiadores da arte reações contrastantes e vivas discussões. Somente alguns anos depois, o autor tirou a dupla máscara, na qual se escondera. De fato, tratava-se do italiano Giovanni Morelli, autor do "método morelliano", o qual os historiadores da arte falam correntemente, ainda hoje (GINZBURG, 1989, p. 143 - 144).

¹⁰ François Rabelais, foi um escritor e médico renascentista francês. Rabelais misturou elementos de diversos gêneros narrativos em seus livros - crônica, farsa, diálogos, comentários, etc., temperando-os com um humor bem popular. Suas ideias e anedotas enaltecem os prazeres físicos da vida: a comida, a bebida e o sexo, e satiriza o ascetismo religioso. Disponível em: <https://educacao.uol.com.br/biografias/francois-rabelais.jhtm?cmpid=copiaecola>. Acesso em : 12 dez. 2019

resistência de Rabelais a ajustar-se aos cânones e regras e da arte literária vigente no período renascentista. Independente das variações que o seu conteúdo tenha sofrido, as imagens literárias de Rabelais se distinguem por uma espécie de caráter não oficial, fugindo a toda perfeição definitiva, a toda estabilidade, a toda formalidade limitada, a toda operação e decisão circunscritas ao domínio do pensamento e à concepção do mundo.

Concluindo tal amplitude desses autores que buscam nos rastilhos e arremedos, conteúdos essenciais para exprimir novas concepções entre imaginação e pensamentos abstratos, Chizzotti (2005, p. 85) conceitua que a pesquisa é uma criação que mobiliza a acuidade inventiva do pesquisador, sua habilidade artesanal e sua perspicácia para elaborar a metodologia adequada ao campo de pesquisa, demonstrando cientificidade dos dados colhidos e dos conhecimentos produzidos.

Dessa forma, as instituições buscadas para operacionalizar tais dados situaram-se, na cidade do Recife, Olinda e Salvador. São elas: o Arquivo Público do Estado da Bahia - APEB, em relação a documentações manuscritas; através de certidões nos cartórios de Registro Civil de Olinda e Recife; cartórios de Registro de Imóveis de Olinda e Recife; assentamentos nas Igrejas Matriz de São José no Recife e Matriz de São Pedro Mártir de Olinda, e, ainda, investigações em publicações impressas no Jornal do Recife e no Diário de Pernambuco, por meio da Hemeroteca da Biblioteca Nacional, todas apresentadas no contínuo deste trabalho, que abrangeu, principalmente, os anos entre 1870 a 1922.

Para tratar da temática, foi necessário o encadeamento de pensadores que funcionaram de maneira integrada, revelando traços desse tecido religioso e suas nuances periféricas. Chartier (1989, p. 1508) nos coloca a par da perda da hegemonia da tradição dos *Annales*¹¹ por se utilizar de um projeto de história global ou melhor, esse paradigma intelectual de certezas de grandes sistemas interpretativos que é gradativamente quebrado, deixando o campo livre para a pluralidade de abordagens e entendimentos. Ao renunciar à descrição da totalidade social, o autor considera novas tentativas de decifrar sociedades de diferentes maneiras, penetrando em teias de relações

¹¹ A Escola dos *Annales* defende, de forma sucinta, um projeto de história total capaz de articular diferentes níveis da totalidade social; investe na definição territorial dos objetos de pesquisa (uma cidade, uma região, um país), na condição necessária para organizar o tratamento dos dados; na primazia atribuída às divisões sociais, consideradas, até então, aptas à apreensão das diferenciações culturais (CHARTIER, 1989, p. 1508). Ver mais em: BURKE, Peter. *A Escola dos Annales (1929-1989): a Revolução Francesa da Historiografia*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997, 153 páginas. Tradução Nilo Odalia.

e tensões, que podem partir de um ponto particular, um evento obscuro ou da narrativa da vida de uma rede de práticas específicas, considerando que não há prática ou estrutura que não seja produzida pelas representações contraditórias e confrontacionais, pelas quais indivíduos e grupos dão sentido ao mundo que dele fazem parte.

É imperativo destacar que, nesta tese, Chartier é pensado juntamente com a contribuição de vários autores. De início, os trabalhos de Bourdieu aparecem como base, em que Chartier se apoia. Carvalho (2005, p.149) enfatiza que, para Chartier as representações são entendidas como classificações e divisões que organizam a apreensão do mundo social como categorias de percepção do real. Elas são variáveis, segundo as disposições dos grupos; aspiram à universalidade, mas são sempre determinadas pelos interesses dos grupos que as forjam. O poder e a dominação estão sempre presentes. As representações não são discursos neutros: produzem estratégias e práticas tendentes a impor uma autoridade, uma deferência, e mesmo a legitimar escolhas. É certo que elas se colocam no campo da concorrência e da luta. Nas lutas de representações tenta-se impor a outro ou ao mesmo grupo sua concepção de mundo social: conflitos que são tão importantes quanto as lutas econômicas; são tão decisivos quanto menos imediatamente materiais (CHARTIER, 1990, p. 17).

Os conceitos de Chartier (2015, 22) trouxeram à luz a aceitação ou o repúdio da credibilidade da palavra que testemunha o fato, que é substituída pelo exercício crítico que submete ao regime de verdadeiro e do falso, do refutável e do verificável vestígio do passado.

Chartier (2015, p. 12) questiona também a epistemologia da coincidência e a tomada de consciência sobre a brecha existente entre o passado e sua representação, entre o que foi e o que não é mais, e as construções narrativas que se propõem a ocupar o lugar desse passado, permitindo o desenvolvimento de uma reflexão sobre a 'história', entendida como uma escritura sempre construída a partir de figuras retóricas e de estruturas narrativas que também são as da ficção.

Norteando esse construto e estabelecendo um diálogo conceitual, Rocha (2011, p. 10 - 11) explicita não se tratar de insinuar que o historiador seja ficcionista constrangido, mas de tornar o problema propriamente teórico. Nesse horizonte, toda vez que o historiador ignora um fato ou o desdobramento de fatos bem-atestados, ele necessariamente recorre à ficção, a fim de articular hipóteses que busque suprir a ausência de documentos. E continua o autor, não se deve apagar as fronteiras entre as

narrativas do historiador e do ficcionista, já que a mera busca de documentos que comprovem ou não as hipóteses, esclarecem a natureza diversa do discurso.

Complementando o viés conceitual, Dosse (2003, p 270 - 274) coloca que os historiadores vão procurar no espaço, no presente, as sequelas e os traços de um passado visível, ressaltando ainda, que vivemos uma história em migalhas, eclética, ampliada em direção às curiosidades, às quais não precisamos nos recusar. Assim, o tempo único desacelera-se em temporalidades heterogêneas, a unidade temporal apenas aparece como jogo artificial e ilusório. As descontinuidades, então, abordam as verdadeiras erupções, rasgaduras, onde as modalidades e o lugar de ocorrência emergem sem colocar realmente a questão da gênese. Nessa abordagem, conclui o autor, tais acontecimentos-adventos permanecem fundamentalmente enigmáticos, sendo uma obra de "des-historização". De tal modo, que a descontinuidade aparece na singularidade não redutível a um sistema de causalidade, na medida em que ela está desvinculada de suas raízes.

Homi Bhabha integra-se a esse conjunto teórico-conceitual, contribuindo com o significado de que o sentido dessas descontinuidades trata-se de 'entre-lugares', reunidos às margens de culturas estrangeiras, em outros tempos e outros lugares, nas nações dos outros, reunindo-se nas fronteiras da estranha fluência da língua do outro, dos signos de aprovação e aceitação, agregando memórias de outros mundos vividos, o passado num ritual de revivescência, reunindo o presente (BHABHA, 2014, p. 227).

Nesse contexto, a presente tese trouxe à visibilidade, através de registros documentais reunidos por esta pesquisadora, sob a orientação do método indiciário, no intento de tecer a historiografia de Tia Inês, Ignez Joaquina da Costa (Ifatinuké), diante do alheamento da sua imagem de fundadora, partindo do princípio de que sua memória se tornou 'mítica' no decorrer do tempo, para ser diluída no esquecimento, acenando para que o clã adamista, o qual trouxe para si, o discurso de ser o Babalorixá Felipe Sabino da Costa - Pai Adão (Ope Watanan), o autêntico fundador do Terreiro de Ogunté.

Assim, é importante refletir sobre o ponto de vista do "mito" que dispensa provas e que fica apenas em uma percepção de fatos ou ficções de um coletivo, que brota da necessidade de remontar e distinguir os originais das cópias, ressaltando que a ideia da memória coletiva, que cria estereótipos, lendas e mitos, é trazida por Halbwachs (2006, p. 170) onde o autor enfatiza que esta não acontece em um contexto espacial, posto que o espaço é uma realidade que dura. Desse modo, não

compreenderíamos que seja possível retornar o passado se ele não estivesse conservado. O autor define que realmente não há grupo nem gênero de atividades coletivas, que não tenha alguma relação com o lugar, ou seja, com uma parte do espaço.

No contínuo desta tese, são as memórias de um conjunto religioso que estão sendo abordados. Nessa perspectiva, Halbwachs (2006, p. 182) coloca o quão é surpreendente que as lembranças de um grupo religioso sejam trazidas pela visão de determinados lugares, determinadas localizações ou certas disposições dos objetos. Para essas sociedades, diz o autor, a separação essencial entre o mundo sagrado e o mundo profano se realiza materialmente no espaço. É assim que também aqui se entende o contexto analisado.

Nesse enfoque, Halbwachs (2006, p. 185 - 186) expõe que qualquer religião tem também a sua história, ou melhor, há uma memória religiosa feita de tradições que remontam a eventos muito distantes no passado, que aconteceram em determinados lugares. O autor acrescenta, também, que seria muito difícil evocar o acontecimento se não pensássemos no lugar, que em geral não conhecemos porque não vimos, mas porque sabemos que existe, que poderíamos vê-lo e que, de qualquer maneira, testemunhas garantem sua existência. Por isso existe uma geografia ou topografia religiosa.

A geografia em si, como disciplina, trouxe a esse construto um importante enriquecimento na contextualização dos espaços circunvizinhos ao Terreiro de Ogunté, seja no Bairro de São José ou da Boa Vista, antes da sua mudança para Beberibe, e mesmo na sua consolidação em Água Fria, bairro de Olinda, no momento da transição, assim também, como topografia religiosa, ao explanar sobre a história da África.

Nesses termos, a pesquisa buscou através do paradigma indiciário, construir uma representação dos fatos históricos no âmbito das Ciências da Religião e na sua interdisciplinaridade, observando o marco central deste trabalho de tese, procurando assim, formas de autenticar e abonar uma importante figura história afro-religiosa, em grande parte, ainda ficcional. Para tanto, essa tese foi composta por quatro capítulos e mais as considerações finais.

O primeiro capítulo historiciza as mudanças inerentes ao território iorubá na África ocidental, no que se refere ao Império Iorubá, no século XIX, quando o Reino de Oyó, envolto em seus conflitos, observa um grande contingente de seus súditos em terras brasileiras e pondera uma expansão para o Brasil, diante do seu declínio na África. Para tanto, o exercício da repercussão da comunicação, entre margens

transatlânticas, há séculos constituía uma rede de diálogo eficaz. Assim, o trânsito de africanos libertos (que nunca foram escravos) tinham um contínuo da circularidade nas comunicações, sendo nesse sistema de idas e vindas de interesses e possibilidades aventadas de poder, a mando do Obá/Rei de Oyó, da onde partem Ifatinuké, Tia Inês e João Otolú, em direção ao Brasil.

O segundo capítulo verifica como se deu a nova construção identitária dentre as inúmeras etnias de africanos introduzidos no Brasil, especialmente no século XIX, entre confrontos e revoltas por todo o Brasil pelos afro-brasileiros, desferindo uma imensidão de decretos e leis para vigilância e controle dos que aqui estavam, e os africanos libertos que chegavam. Um desses instrumentos foi o "passaporte", pelo qual todos teriam de ser autorizados no deslocamento entre as províncias, incluindo-se nesse aspecto Tia Inês e João Otolu, quando no pedido e registro de visto para Pernambuco, e as dificuldades ainda maiores das mulheres brancas e negras nesse trânsito, e o peso de um sobrenome nessa conjuntura.

O terceiro capítulo restaura a trajetória dos viajantes transatlânticos e sacerdotes africanos nas idas e vindas interprovinciais, e suas ligações com Tia Inês, como também a interconexão de todas as casas de culto iorubá/nagô em Salvador, Rio de Janeiro e Pernambuco, a partir dos sacerdotes viajantes Bamboxê Obitikô e Oba Sanyá (Tio Joaquim). Assim, todos os indícios acenaram que Tia Inês estabeleceu seu legado religioso, por plausibilidade de indícios, no bairro de São José, no Recife, na sua chegada a Pernambuco, em 1870, ainda no século XIX. Em um segundo momento, em 1909, início do século XX, o Terreiro de Ogunté é transferido para Beberibe/Água Fria, propriedade comprada por Tia Inês, entre outros imóveis, atestados por documentos cartoriais.

O quarto capítulo apresenta a historiografia de Tia Inês através do respaldo documental, bem como a composição ancestral da casa-matriz de Pernambuco, no 'balé' do Terreiro de Ogunté, vivificando seus ancestrais fundadores. Assim, desmistificando a pessoa da africana liberta Ifatinuké/Ignez Joaquina da Costa, como uma lenda produzida pelo clã adamita, e a constatação do resultado das intrigas e desavenças pelo poder da propriedade do Sítio de Tia Inês, hoje denominado Sítio de Pai Adão e sua iminente decadência.

As considerações finais sistematiza conclusões e possibilidades plausíveis cujo fatos comprovam a ativa sacerdotal de Ifatinuké e o restabelecimento da sua figura histórica como fundadora e mantenedora, por via de compras e vendas de imóveis, no

início do século XX, além de notabilizar a data da sua morte em 17 de julho de 1919, detectando-se também, que no ano desta defesa de tese, 2019, acontece o centenário de morte de Ifatinuké (1919/2019).

Destacando para finalizar, que este trabalho de investigação indica e credencia alguns fatos e documentos, pelos quais trás à historiografia do Terreiro de Ogunté, a sua fundadora, não mais como um mito, mas como uma ancestral célebre a ser cultuada na memória de todos do seu axé nagô.

1º CAPÍTULO

ENTRE-LUGARES HISTÓRICOS E GEOGRÁFICOS

Este capítulo inicial tem o propósito de situar espaços históricos e geográficos na África ocidental, no território do Império Iorubá no século XIX, em uma seleção de fatos relacionando a eventos ocorridos no Brasil, nos mesmos períodos, evocando bases para relações expansionistas do Reino de Oyó, em jurisdição brasileira. Nesse contexto, a projeção da circulação dos acontecimentos entre essas costas oceânicas é que sistematiza o processo de circularidade das notícias entre o Brasil e a África, para além do comércio de mercadorias, e também a importação de bens imateriais como a religião iorubá. Aqui, o objetivo maior é contextualizar o trânsito de viajantes religiosos entre as cidades do Recife e de Salvador, de Salvador para Lagos e vice-versa.

Nesse sentido, então, as nuances historiográficas dos viajantes, quanto as suas trajetórias de vida, trazem à tona as representações identitárias que embarcaram numa contínua troca de informações entre a costa brasileira e a africana.

Desse modo, é de se considerar que na costa Ocidental africana, após o início da 'colonização' britânica, os africanos não estariam dispostos a se tornar súditos do império britânico, principalmente aqueles próximos ao litoral. Assim, as constantes viagens de figuras relevantes, a partir dos anos de 1850, hoje identificadas na estrutura da religião de matriz iorubá/nagô no Brasil, descrevem a eficiente comunicação entre escravos forro-livres e africanos libertos no ir e vir às costas atlânticas, como bem explicita Verger (1992, p. 92) revelando relações que foram estabelecidas discretamente, ignoradas pela sociedade dominante na África, atual Nigéria.

Essa comunicação fazia fluir para a África Ocidental os eventos que ocorriam no Brasil, como por exemplo, a Revolta dos Malês, e sobre outros levantes anteriores e no decorrer do século XIX. Também, do mesmo modo, chegavam ao Brasil notícias do advento das *jirads*, a guerra santa islâmica.

Dessa sequência de fatos compartilhados, dentre muitos outros, pressupõe-se ter desencadeado um movimento expansionista proposto pelo Reino de Oyó¹², no intuito de alcançar no Brasil, antevendo de acordo com a lógica, a grande quantidade da

¹² O Reino de Oyó que falava o iorubá, foi o reino que conquistou outros grupos e povos de aldeias e clãs, situa-se onde é hoje a Nigéria ocidental. Tornou-se um império por volta do século XV e cresceu para se tornar um dos maiores estados do Oeste africano. Quando o Reino de Oyó completou sua expansão territorial, seu poder abarcava regiões que iam do vale do Níger até as atuais fronteiras de Benin. Assim, tais agregamentos territoriais, sob o comando de Oyó, formaram o Império Iorubá.

população iorubá, trazidos para as cidades de Salvador, Recife e Rio de Janeiro, na condição de degredo, comercializados nas derrotas dos vencedores e que culminou no declínio do Reino de Oyó no continente africano, ao final do século XVIII e nas primeiras décadas do século XIX.

A articulação de reterritorialização no Brasil do Reino de Oyó, observa-se na distribuição das casas de cultos mais antigas no Brasil, como instituições de estratégia na implantação e implementação da cultura política iorubá através das divindades, traçando, certamente como foco, na busca de ocupação de novas jurisdições de poder, para além do Império Iorubá na África, sendo essa uma conjectura plausível.

Nesse contexto, essa probabilidade de um projeto de expansão iorubá para o Brasil, passa, então, pelo crivo de que as principais e primeiras casas de culto estruturadas fundadas e reconhecidas em território brasileiro foram implantadas por um mesmo grupo itinerante de africanos iorubás alforriados e libertos, em pleno tempo da escravidão, portanto, antes de 1888, entre idas e vindas transatlânticas.

Ainda que os contatos diretos entre europeus, americanos e africanos, na África, não passassem muito além da linha em que findavam as praias, Costa e Silva (2003, p. 55) explicita que as notícias esgarçavam-se pelo interior e expandiam-se rapidamente. As trocas deram-se nas duas direções, e a cada um dos lados do Atlântico não era de todo desconhecido e indiferente o que se passava no outro. O autor ainda lembra que muito do que se passava na África Atlântica repercutia no Brasil, e vice-versa. Os contatos através do oceano eram constantes: os cativos que chegavam traziam notícias de suas nações; e os marinheiros, os mercadores e os ex-escravos, de retorno, levavam as novas do Brasil e dos africanos que aqui viviam, para uma África que era ainda, no início do século XIX, um continente sem senhores externos.

Bhabha (2013, p. 228) chama atenção para essa "localidade" que está mais em torno da temporalidade do que sobre a historicidade: uma forma de vida que é mais complexa que 'comunidade', mais simbólica que "sociedade", mais conotativa que 'país', mais retórica que a razão de Estado, mais mitológica que a ideologia, menos homogênea que a hegemonia, menos centrada que o cidadão, mais coletiva que 'o sujeito', mais psíquica do que a civilidade, mais híbrida na articulação de diferenças e identificações culturais do que pode ser representado em qualquer estruturação hierárquica do antagonismo social.

Nesse sentido, esta introdução ampliada contempla uma narrativa ao arcabouço historiográfico em torno da fundadora da casa de culto iorubá/nagô em Pernambuco,

ensejando a chegada de Ifatinuké no Recife, que no Brasil recebeu o nome de Ignez Joaquina da Costa, mais conhecida por Tia Inês, retratando circunstâncias histórico-geográficas, quando da implantação do Terreiro de Ogunté e os recortes de histórias registradas da sua fundação.

1. 1 Movimento expansionista do Reino de Oyó para o Brasil - século XIX

Os domínios controversos da historiografia africana M'Bokolo (2009, p. 124) destaca que, muito antes dos árabes¹³ e dos europeus, contribuições múltiplas aconteciam ao sul do deserto do Saara, sendo a primeira contribuição a dos povos nômades¹⁴ do deserto. Os povos das savanas e das regiões florestais mantiveram-se, por assim dizer, inacessíveis aos estrangeiros até às navegações europeias do fim da Idade Média. No que se referem aos árabes, os seus contatos com o deserto do Saara remontavam aos meados do século VII e suas relações com os povos do Sudão¹⁵ aos princípios do século VIII, pois, antes do século XIV os árabes eram conhecidos apenas como comerciantes, viajantes e letrados muçulmanos (p. 125).

As transformações no continente africano constitui um aspecto ainda mal conhecido, enfatiza M'Bokolo (2009, p. 133), comparada à da cristianização e à história da islamização, cada uma no seu campo e nas suas problemáticas, tanto nos pontos em comum como nas diferenças; entretanto, ambas possuem uma questão central: o "triumfalismo cultural", que dominou e deformou, entre o vai e vem, as religiões africanas e as dos "Livros Sagrados". As religiões africanas locais coexistiram por longo tempo com a religião islâmica, confinados em uma espécie de marginalidade, que se prolonga mais ou menos até o século XI. Todavia, em relação à adaptabilidade às culturas das terras africanas não se pode concluir que as conversões fossem rápidas na fase inicial.

¹³ Povos da península arábica. Nada havendo com o islamismo/muçulmano, pois antes do islamismo já existiam os povos árabes. O islamismo nasce dentro da cultura árabe e se utiliza de toda as formas da mesma escrita, alimentação, vestimentas, etc.

¹⁴ São povos berberes constituídos por pastores seminômades, agricultores e comerciantes. No passado, controlavam a rota das caravanas no deserto do Saara.

¹⁵ Está situado no norte do continente africano, tendo o mar Vermelho como costa a nordeste e é incorporado ao mundo árabe na expansão islâmica do século VII. A parte sul escapa ao controle muçulmano e sofre incursões de caçadores de escravos. O Sudão ocupa grande parte da bacia do alto Nilo, desde os contrafortes das Terras Altas da África Oriental até o Saara. É um imenso país que manifesta influências étnicas e culturais dos países vizinhos. A cultura sudanesa mostra os comportamentos, práticas e crenças de cerca de 578 tribos, comunicando-se em 145 línguas diferentes, numa região microcósica da África, com extremos geográficos variando de areia de deserto à floresta tropical.

Na África ocidental o sistema de sociedade, antes dos grandes reinos e impérios, se estruturava em tribos/clãs conectados por redes comerciais de trocas. Fage (2010, p. 200) nos aponta um caminho para que possamos entender como os reinos foram constituídos, destacando as tensões nos sistemas de poder de seus governantes. Os reis e os seus mecanismos governamentais podiam aparentar certa islamização, mas o princípio de poder real permanecia pagãos (religião de tradição africana). Em último recurso a autoridade de um rei/obá e a legitimidade da sua aceitação pelos súditos enquanto descendentes do antepassado fundador do povo, oferecia o *staff* que o rei, com o auxílio de sacerdotes associados, estabeleciam o único meio de tornar válido, através dos espíritos dos antepassados, uma relação adequada entre o povo e as forças sobrenaturais¹⁶ de que dependia a vida do mesmo povo.

M'Bokolo (2009, p. 142 - 143) nos dá conta de que investigações arqueológicas permitem remontar muito longe, no passado, o surgimento de cidades/clãs (aglomerados urbanos) muito antes da islamização, a partir do século III a.C. para se expandir por volta de 400 e 900. Nesse contexto, registram-se a mesma antiguidade em terras de floresta, como o exemplo de Ifé¹⁷ e de Igbo¹⁸, ambas em território do futuro Império Iorubá. A função do comércio, simbolizada pelo mercado, era com efeito anterior ao islamismo; no entanto, a função militar foi legitimada pela noção de *jihad*, as guerras de conquistas.

Para a compreensão do histórico do grupo iorubá, em seus movimentos em território africano, deve-se destacar a Idade de Ouro do Império Iorubá, entre 1086 e início de 1800, onde a sociedade era composta por clássicas aldeias ou vilas, que constituíam uma série de reinos. Obateru (2006, p. 26 - 27) ressalta que cada grupo étnico tinha um soberano supremo, o Oba (rei). Apenas a aldeia onde estava instalado o rei era designada cidade, não importando seu tamanho, a qualificação para essa designação estava na importância da existência da moradia/palácio do rei. A sede do potentado era a aldeia, onde se encontrava o palácio real, considerada, assim, a capital

¹⁶ Nesse enfoque da cultura iorubá são os orixás, forças da natureza e os eguns, antepassados ancestrais.

¹⁷ É um dos reinos do Império Iorubá. As suas origens, mergulhadas na mitologia iorubá, não nos fornecem, do ponto de vista cronológico, um ponto inicial preciso. É o "umbigo do mundo", na cultura mitológica iorubá.

¹⁸ Dos numerosos grupos étnicos da Nigéria, os iorubás e os igbo são dois dos maiores grupos do país. A maioria da população Igbo está concentrada na Nigéria, dominando parte do sul e do oeste. As sociedades Igbo eram organizadas em aldeias autossuficientes, ou federações de comunidades de aldeias, com uma sociedade de anciões e associações de grupos da mesma faixa etária que desempenhavam várias funções governamentais.

real olu ìlú (principal cidade) ou ìlú alade (cidade real). Era, pois, o centro religioso, político, administrativo e econômico de todo o reino, neste enfoque o Reino de Oyó.

Fage (2010, p. 297 - 298) explicita que pouco se sabe acerca de Oyó antes do século XVI. O que se tem conhecimento da história de Oyó, no século XVI, revela que nessa época se encontrava completamente em rivalidade política com o Sudão. No início do século XVII, os exércitos de Oyó começaram a se expandir para o sul, a fim de dominar as rotas comerciais que traziam sal e outros produtos europeus, desde o litoral até o interior, apesar das dificuldades, pois a floresta dificultava o desenvolvimento da cavalaria. Nessas conquistas povos foram acessados como: os Egbás, Egbados, Ajas, entre outros povos, que hoje fazem parte do território iorubá, na atual Nigéria. Por volta de 1690, às forças de Oyó atuaram militarmente no território junto ao mar. Já em 1660, o autor enfatiza a importância que os comerciantes iorubás tinham na Costa dos Escravos, pois um relatório europeu sugere que a língua iorubá, mais do que qualquer dialeto, era a língua franca do comércio.

Os trajetos e movimentos de ampliação no histórico do Império Iorubá¹⁹ deixa espaço para uma leitura de implementações expansionistas, elaboradas pelas autoridades de Oyó, na África, que computavam no Brasil um contingente expressivo de seus súditos, levados pelo tráfico, no século XIX.

Esse caminho para o Brasil pode-se considerar como resultado de intensos conflitos no território iorubá africano, ao longo das décadas de 1820 e 1830. De acordo com Reis (2003, p. 308), antes dessas décadas, o aumento da representação dos haussás²⁰ aconteceu entre 1802 - 6 e 1819 - 20, decorrentes, possivelmente, dos conflitos envolvendo Ilorin²¹, iniciados em 1817, com rebeliões em Oyó.

Corroborando com esses fatos, Silveira (2006, p. 501) afirma que a estruturação da religião de matriz africana iorubá/nagô no Brasil, coincide com determinados eventos do Império Iorubá na África, principalmente no comando do Reino de Oyó, em 1817, quando, do outro lado do Atlântico, movimentos de rebeliões aconteciam simultaneamente, ao sul da atual Nigéria e no Brasil. De acordo com o autor, a rebelião dos muçulmanos haussás e fulanis²² aconteceu no momento em que a conjuntura da

¹⁹ Junção de povos/etnias situadas na África ocidental, unidos por línguas similares. Oyó era o reino de maior poder e o que falava o dialeto iorubá.

²⁰ Os haussás ou hauçás são muçulmanos. Têm sido um fator importante da disseminação do islamismo na África ocidental, por meio de contatos econômicos, de comunidades comerciais da diáspora hauçá.

²¹ Fica no oeste da Nigéria, sua capital é Kwara. Fundada no final do século XVIII pelo povo iorubá, tornou-se a capital de um reino que era vassalo do Império Iorubá.

²² Povo predominantemente muçulmano. Também dito Hauçá-fulani.

ordem no Reino de Oyó estava fora de controle. O Palácio de Oyó foi saqueado pela primeira vez, pelos próprios chefes militares do exército iorubá rebelados, iniciando, assim, o seu declínio. Além do ataque e do saque à própria capital do Império Iorubá, também obrigaram os seus habitantes a abandoná-la e perdê-la para sempre²³.

Nesse contexto, tais acontecimentos foram o resultado da grande quantidade de muçulmanos concentrados nas elites comercial, militar e sacerdotal no Reino de Oyó, bem como, uma massa de fiéis que até então, viviam pacificamente. Entretanto, sacerdotes do orixá Xangô²⁴, com temor pelo crescimento do Islamismo²⁵, organizaram uma perseguição aos muçulmanos da região de Oyó, principalmente aos sacerdotes islâmicos da capital. Silveira (2006, p. 509) nos fala da existência de um islamismo sincretizado com as tradições religiosas africanas. Com o advento das *jirads*, a guerra santa islâmica, no início do século XIX, no território iorubá, o reformador fundamentalista Osman Dan Fodiyo pretendia destruir todo o ritualismo da religião tradicional africana, inclusive as práticas sincréticas islamizadas realizadas pelos haussás, tapas²⁶ e iorubás.

No êxodo dos oyós para o sul, poderosos chefes militares e senhores do Reino de Oyó reordenaram os quadros demográfico e político da floresta tropical, erigindo uma das mais importantes dentre as novas cidades, Ibadan, fundada em 1829, em pleno território do povo egbá²⁷. Silveira (2006, p. 510 - 511) destaca que os governantes organizaram na cidade o culto do orixá Xangô com fundamentos trazidos, segundo a tradição oral, de Oyó-Ile (Antiga Oyó). Ibadan, fundada na área de floresta habitada pelos egbás, tornou-se, então, uma das mais importantes cidades iorubás, onde também se constituía o novo poder militar, atacando e saqueando as aldeias vizinhas em busca de prisioneiros para alimentar o tráfico negreiro. Em 1830, Abeokuta²⁸ é fundada na margem esquerda do rio Ogun²⁹. Poucos anos após sua fundação, a cidade já contava com cerca de cento e setenta bairros, cada um pertencente a um subgrupo diferente, com

²³ Posteriormente uma nova cidade foi erguida denominada Nova Oyó, localizada próxima à Antiga Oyó.

²⁴ Principal Orixá do Reino de Oyó.

²⁵ Islamismo é a religião monoteísta fundada pelo Profeta Maomé, em 622. "Islã" é uma palavra árabe que significa "submissão". Assim, aqueles que obedecem a "Alá", e aceitam Maomé como seu profeta, são chamados de muçulmanos. O termo Allah, na língua árabe, significa "Deus".

²⁶ Ou Nupes, é um grupo étnico da Nigéria.

²⁷ É um dos grupos étnicos que configura os iorubás da Nigéria. O termo "egba" refere-se à boa parte dos nativos da cidade de Abeokuta, a capital do estado de Ogun.

²⁸ Cidade fundada pelo povo egbá.

²⁹ Que nada tem haver com o Orixá Ogum. Mas esse êxodo acontece quando da expulsão do povo egbá de sua floresta, pelos chefes militares da cidade de Oyó, para fundar a cidade de Ibadan. Assim, os egbás rumaram para o sul, onde é hoje a cidade de Abeokuta.

seus cultos, seu chefe de guerra e suas autoridades próprias, falando quatro principais dialetos do grupo linguístico iorubá.

Conforme Silveira (2006, p. 513), enquanto surgiam novas cidades-Estados nas bordas da floresta dos egbás, era reorganizada a nova capital dos iorubás, que foi batizada pelo poder do colonizador-ingles já estabelecido em Lagos, de New Oyó (Nova Oyó). A estratégia do novo rei, o Alafín Atiba, consistiu em reestruturar um pacto tradicional, em que o espaço território iorubá é dividido em quatro "cantos", cada um sob o controle de um reino, que ficava militar, fiscal e ritualmente responsável pelo seu canto: os reinos de Ketu³⁰, Oyó, Egbá e Ijebu, de acordo com os pontos cardiais.

As constantes derrotas do Império Iorubá no continente africano carrega essa plausível interpretação de articulação de uma reterritorialização da cultura africana iorubá, de forma articulada, em seu próprio continente, posto que, naquele momento, a África Ocidental era cenário de mudanças e condicionamentos de subalternidade aos franceses e ingleses, e, nesse contexto, a busca de ocupação de novas jurisdições de poder acontecia através das autoridades do Reino de Oyó, capital política do Império Iorubá (capital religiosa é Ifé).

Não são, de fato, circunstanciais ou aleatórias considerar que o trânsito transatlântico na segunda metade do século XIX, decorre, principalmente a partir da década de 1860, da reorganização dos iorubás, com base em alguns núcleos regionais como Novo Oyó, Ibadan, Ijebu e Abeokuta³¹, que de acordo com Fage (2010, p. 351 - 352), havia sempre ações militares. A concorrência pelas rotas comerciais, seja com o óleo de palma/dendê ou do tráfico de pessoas protegidos pela soberania inglesa, tornou-se fator importante nas últimas guerras iorubás.

Sob o caos de rivalidades constantes e pelas guerras, o Império de Iorubá, sob o comando de Oyó, chega ao fim da sua supremacia. Considera, também, Fage (2010, p. 356), ter sido Oyó o único grupo étnico a conservar um notável sentido de coesão e de propósitos comuns. O autor (2010, p. 359 - 340) registra, ainda, que nas décadas de 1860 e 1870, disputas pelo domínio comercial entre os britânicos e as autoridades

³⁰ Em 1888, uma correspondência entre o governador colonial britânico de Lagos e o alafín da Nova Oyó confirma que o governo britânico pretendia que Lagos tomasse o lugar de Ketu como o quarto "canto" do país iorubá, uma vez que Ketu, na nova divisão colonial, tinha ficado no lado francês (Benin). A resposta do alafín foi a de que os quatro cantos do território iorubá "são e têm sido desde os tempos imemoriais conhecidos como Egbá, Ketu, Jebu e Oyó e que assim deveria permanecer" (SILVEIRA, 2006, P. 514).

³¹ Cidade, hoje, capital do Estado de Ogun, fica no sudoeste da Nigéria. Situa-se na margem leste do rio Ogun, em torno de um grupo de afloramentos rochosos e significa "sob as rochas". Os Egbas é principal grupo iorubá que funda a cidade em 1830, de onde se pressupõe a origem de Tia Inês, por ser Iemanjá o Orixá principal do grupo egbá.

africanas, foi o disparador dos enfrentamentos em busca de conquistas e ocupações. Desses confrontos, em torno de 1886, já se estava a proceder a partilha da África entre os europeus.

O resultado dos arranjos para a delimitação das possessões inglesas e francesas na costa oeste da África, segundo Asiwaju (2004, p. 431 - 432), do acordo anglo-francês, de 10 de agosto de 1889³², que definiu o Daomé³³ fronteira sul do paralelo 9 ° latitude norte, deixou as demais partes do território iorubá, a partir da linha leste, sob a tutela britânica.

França, Grã-Bretanha, Portugal, Alemanha, Bélgica, Itália, Espanha, Áustria-Hungria, Países Baixos, Dinamarca, Suécia e Noruega, Turquia e EUA assinaram a ata da Conferência de Berlim em 1885. Segundo Brunschwig (1993, p. 41) essas potências se fizeram simplesmente representar por seus embaixadores; entretanto os africanos não estavam representados (p. 45). O objetivo era assegurar as necessidades econômicas, vantagens de livre navegação e o livre comércio sobre os principais rios africanos que deságuam no Atlântico.

Os povos africanos não aceitaram de forma indiferente essa partilha, fronteiras separando grupos, reinos, impérios, povos múltiplos, subjugados pelos "colonizadores", exploradores de suas riquezas. Mas a rota transatlântica, apesar de todas as divisões continuou com seu trânsito de homens e notícias.

1.2 Circularidade das notícias entre costas brasileiras e africanas nos oitocentos

O contingenciamento de pessoas entre as duas margens do Atlântico, principalmente entre os portos da Bahia, Pernambuco e Rio de Janeiro, formou um corredor na circulação das notícias, mais efusivamente, na segunda metade do século XIX, onde uma rede de comunicação religiosa, política e social foram desenvolvidas.

As idas e vindas das embarcações tinham provavelmente uma boa organização e sistematização para atender às demandas por mercadorias e a circulação de pessoas, inclusive membros de comunidades brasileiras e afrodescendentes, situados do outro

³² O quarto artigo definiu os territórios e esferas de influência na Costa dos Escravos, tendo como linha de demarcação o meridiano que cruza o território de Porto Novo, e que se estende do mar ao nono grau de latitude norte. Por esse acordo, a metade oriental do território de Appa, com sua capital e Pokra, tornou-se inglesa, enquanto a metade ocidental de Appa, em conjunto com Ketu, tornou-se francesa.

³³ O Reino de Dahomey foi um reino africano (localizado dentro da área do atual país do Benin) que foi derrotado pelos franceses, sendo o país anexado ao império colonial francês.

lado do Atlântico, muitos denominados *agudás* ou *retornados*³⁴, certamente dinamizaram as notícias dos dois lados do oceano, que abrangiam a uma e outra parte da costa brasileira, africana e vice-versa.

Assim, o processo de uma circularidade dos acontecimentos dos dois lados da costa atlântica, especialmente, entre Salvador e Lagos, responde a essa rede de comunicação sistemática entre África e Brasil. Esse diálogo intercontinental se valeu dos circuitos dos viajantes como intermediários, que tinham como sujeitos: africanos libertos, africanos no processo ainda de tráfico, como também, marujos ou marinheiros africanos e crioulos (negros nascidos no Brasil), que faziam parte das frotas marítimas, e replicavam essa circulação da comunicação.

O ir e vir de notícias e de boatos era possível, ressalta Costa e Silva (2003, p. 158) porque os navios negreiros armados para o tráfico em Salvador, no Rio de Janeiro ou no Recife, e que saíam desses portos diretamente para a África, tinham a maioria de suas tripulações formada por marinheiros negros, muitos deles africanos de nascimento. Esses barcos serviram, portanto, de correio e, algumas vezes de embaixada. O autor continua a explanação afirmando que estes não se negariam a trazer e a levar notícias, as quais podiam tomar a forma de recados sem destinatários precisos, uns poucos escravos que acompanhavam os seus amos em viagens à África, e alguns ex-escravos que os ex-donos, agora patrões ou até mesmo sócios, mandavam regularmente à costa africana, para ali adquirir cativos. Explica-se assim, porque muito do que se passava na África repercutia no Brasil.

Muitas dessas notícias que circulavam no Brasil, destaca Costa e Silva (2003, p. 159) chegavam da costa ocidental africana trazidas com novos escravos, que davam conta das guerras que tinham atravessado as florestas dos iorubás, cruzado o oceano e ressoando na Bahia, onde teriam inspirado as chamadas revoltas dos malês.

Nesse diálogo entre margens, não há linearidade, pois o que há é a circularidade de uma comunicação/difusão que se desdobra em uma gigantesca rede. A troca e o fluxo de notícias, apresentavam as incursões da cultura iorubá, em terras brasileiras, como também o inverso, quando do retorno dos "agudás" (brasileiros) às terras africanas.

Nesse contexto, Gomes e Soares (2001, p. 34) explicitam que as viagens de libertos africanos e seus descendentes para a África, e o retorno para o Brasil, não

³⁴ Esse evento dos retornados se dá a partir da Revolta dos Malês, em 1835, em Salvador.

seriam incomuns. Em várias regiões africanas, as identidades e, posteriormente, argumentos de transformações de “nacionalismo” étnico acabariam sendo refeitas com ingredientes das experiências de libertos que regressaram. Esse movimento de realinhamentos identitários de ex-escravos que retornaram para a África, continuam os autores, nos ajuda a entender as possíveis construções simbólicas e agenciamentos de identidades de africanos nas experiências da escravidão e liberdade no Brasil. Talvez, seguindo essas pistas, concluem os autores, possamos vislumbrar tradições transétnicas e étnicas de reconfigurações de identidades africanas crioulas, escravas e livres. Os africanos da Costa da Mina³⁵ formariam assim, comunidades intra-atlânticas e transatlânticas.

A comunicação entre escravos forros e africanos libertos entre a costa da África e do Brasil, explicita Verger (1992, p. 92), revela relações que foram estabelecidas discretamente, ignoradas pela sociedade dominante. Nesse prisma, o oceano foi um fator de ligação, mais que de separação entre continentes, para os africanos no Brasil.

A constatação dessa frequente relação, no que diz respeito aos libertos é o resultado da existência de sociedades marcadas pela influência brasileira em várias cidades da costa da África e, em contrapartida, ressalta Verger (1992, p. 93), a renovação dos valores religiosos africanos no Brasil, em virtude das constantes idas e vindas transatlânticas.

Assim, partindo da premissa que existia no Brasil e, principalmente em Salvador, a consciência de uma identidade africana iorubá/nagô³⁶ e os subsequentes esforços para legitimar a sua "superioridade" frente a outras tradições concorrentes, percebidas, no âmbito afro-religioso, como terreiros de etnias ewé e fon (jejes), angolas (banto) e, sobretudo, por casas de cultos fundadas por crioulos³⁷ (negros/gente da terra). Parés (2006, p. 311 - 312) diz do velho antagonismo entre africanos e crioulos como decisivo no progressivo desaparecimento dos terreiros africanos com valores de pureza racial negra e religiosa. Dessa forma, possivelmente os intercâmbios culturais do final do século XIX tenham exercido certa influência nesse processo da legitimidade nagô,

³⁵ Costa da Mina corresponde a uma região do golfo da Guiné de onde proveio grande parte dos escravos embarcados para as Américas. A Costa do Ouro foi o nome dado pelos colonizadores europeus para a costa oeste do Golfo da Guiné, uma região que atualmente pertence a Gana. As "costas" do ouro, dos escravos e do marfim foram assim nomeadas em virtude dos recursos que possuíam. A Costa do Ouro encontrava-se a leste da Costa do Marfim e ao oeste da Costa dos Escravos.

³⁶ Ou Anagôs era a designação dada aos negros escravizados e vendidos na antiga Costa dos Escravos e que falavam o iorubá. Nome dado pelo grupo djedje/jeje, do Benin, ao povo iorubá que chegava maltrapilho e cheio de piolho nos sequestros do comércio de escravos.

³⁷ Negros nascidos no Brasil.

posto que, embora a comunicação transatlântica entre a Bahia e a Costa da Mina viesse crescendo desde 1835, centenas de retornados africanos instalaram-se na Costa da Mina a cada ano, muitos deles em Lagos, contribuíram para a mencionada renascença iorubá/nagô.

Parés (2006, p. 312) destaca ser provável que as disputas entre os poderes coloniais inglês e francês, assinados nas décadas entre 1880 e 1890, cada um promovendo novas identidades locais, como iorubá (nagô) na Nigéria e Fon, e Ewé (djedje/jeje)³⁸ no Daomé, atual Benin, tenham encontrado ressonância na comunidade afro-brasileira. Assim, segue o autor, as notícias desses acontecimentos poderiam ter repercutido particularmente no campo religioso, em que uma velha e latente divisão étnico-ritual oferecia um terreno abonado para reavivamentos "nacionalistas". Cabe notar, ainda, segundo Parés (2006, p. 313), que nesse período, o principal destino das embarcações que iam para a África ocidental era a cidade de Lagos³⁹ e, portanto, é coerente pensar que as informações da área cultural iorubá (nagô) chegassem com mais frequência do que as de outras regiões.

Esses trajetos marítimos, para além de gerenciar uma representatividade africana nas cidades interprovinciais de Salvador e do Recife reciprocamente, retinham em suas entrelinhas um trânsito transatlântico não apenas meramente econômico, mas bagagens impregnadas de subsídios religiosos que não se acumulam em caixotes, mas nas cabeças e nos corações dos mandatários, e um comércio bem ativo de artigos para os ritos dos orixás. Esse trânsito de rituais e insumos religiosos foram práticas ininterruptas entre Lagos, Rio de Janeiro, Salvador, Recife, durante a segunda metade do século XIX.

A circularidade de notícias e uma plausível historicidade do projeto de expansão da cultura religiosa iorubá no Brasil obteve, como resultantes, a implantação das casas de culto de matriz iorubá pelo Brasil, a partir do século XIX, e no contexto desse construto a importância da implementação da casa religiosa de matriz iorubá/nagô em Pernambuco. Entretanto, tal empreitada só foi possível ao pesquisar Salvador do século XIX, em torno do cenário de 1850, quando, ainda era de aspecto colonial, de onde espriam registros de determinados viajantes habitantes da cidade de Salvador. Tais

³⁸ São povos Ewe e Fon ou daomeanos, é um povo africano que habita o Togo, Gana, Benim (antigo Daomé). Os nagôs os denominavam de jejes que significa estrangeiro.

³⁹ Lagos (em iorubá: Èkó) é uma cidade localizada no sudoeste da Nigéria, na costa do Atlântico, no Golfo da Guiné. É a maior cidade do país e a segunda maior cidade africana, logo depois de Cairo, capital do Egito. É também o principal centro financeiro, econômico e mercantil do país. Foi capital da Nigéria até 1991, quando foi substituída por Abuja. Foi também capital do estado de Lagos até 1975, quando foi substituída por Ikeja. Lagos faz parte do Império Iorubá.

aspectos historiográficos desses homens e mulheres em suas trajetórias marítimas foram veículos para direcionar esta pesquisa, como ferramentas na localização de registros da fundadora da casa-matriz afro-pernambucana, Ignez Joaquina da Costa (Ifatinuké), possibilitando também identificar geograficamente os espaços de reterritorialização em Pernambuco, em que perpassou o terreiro de Iemanjá Ogunté Obaomin.

1.3 Espaços geográficos de articulação de Ifatinuké - Tia Inês - Recife e Olinda

Na presente tese, é preciso transitar por um conjunto de intervenções como os parques elementos que circundam a quase inexistência de subsídios sobre Ifatinuké, Tia Inês, no século XIX, a não ser em relação a sua chegada ao Recife, no ano de 1870, conjuntamente com o africano João Otolu. Nesse contexto, faz-se pertinente incorrer em possibilidades a partir de certo entendimento das necessidades e dos recursos prementes à Tia Inês no seu desembarque no porto do Recife.

Assim, uma das possibilidades que comporta seu perfil de mulher africana liberta e sacerdotisa do culto de matriz iorubá/nagô, a ser instaurado na cidade do Recife, teria que ser onde a população correspondesse a sua realidade étnica e social, para que sua identidade passasse despercebida em razão dos seus objetivos.

É nesse contexto que há uma lógica na sua instalação em um dos bairros do Recife, vislumbrando um princípio vinculante desse espaço ao seu mundo vivido e de suas articulações naquele tempo presente. Dessa forma, Carvalho (1998, p. 87) denomina algumas situações geográficas ou localizações de bairros, onde se poderia identificar "pequenas Áfricas" no Recife de 1860 e 1870, são elas: Santo Antônio, São José e Boa Vista. A historiografia local, destaca o autor, considerou o bairro de São José como reduto da gente negra e sem posses, classificando essa área como "local de batuques e terreiros onde os negros do Recife reconstruíram os laços culturais e religiosos esgarçados pelo desenraizamento violento do tráfico atlântico de escravos".

Ribeiro (1978, p. 36) pondera, também, sobre onde os grupos de culto de matrizes africanas funcionavam com maior intensidade na cidade do Recife, na segunda metade do século XIX. Sabe-se, diz o autor, que se localizavam no bairro de São José, nas ruas: das Calçadas, dos Pescadores, de São João, do Gasômetro e na Campina do Bode, e outras casas de culto ficavam no bairro da Boa Vista, na Aldeia do 14 e Estância. Tais grupos eram distinguidos como jejes, nagôs, malês e angola.

Nesse momento, é importante deixar registrado que a identidade urbanística e a estrutura da narrativa histórica territorial, fazem parte da interdisciplinaridade dessa investigação, dessa feita, tratar da geografia espacial da origem do bairro de São José é estabelecer vínculos entre história e geografia, entre lugares e pessoas, entre religiosidade e identidade.

Assim, Alcântara (2015)⁴⁰, discorre que nos primeiros anos da conquista portuguesa e durante efetivamente todo o século XVI, o Recife, enquanto território ocupado pelo homem, resumia-se a uma pequena faixa de terra que, depois de sucessivos aterros constituiu o Bairro do Recife com a dimensão territorial hoje conhecida. A área onde seria assentada o Recife, constituía-se de terras baixas de uma extensa planície entre barro e lodo, que se estendia desde as costas marinhas, frisadas, em praticamente toda a sua extensão por uma linha de arrecifes de pedra, até uma cadeia irregular de elevações que, envolvendo-a em semicírculo, separa-a das terras do interior. É essa planície constituída por ilhas, penínsulas, alagados, mangues e pântanos, envolvidos pelos braços d'água de vários rios, que abrindo caminho através da cinta sedimentar das colinas, se espriam remansosos pela planície inundável.

O autor em sua narrativa informa que, a partir da diminuta porção de terra que constituiria o Bairro do Recife ou São Frei Pedro Gonçalves, um dos nomes pela qual era conhecida por causa de uma capela que existia ali, e também uma vila de pescadores e o lugar de armazéns de açúcar que era, então, subordinado a Olinda. Assim, o Recife foi se expandindo, no século XVII, em direção as ilhas de maior extensão, e o marco inicial dessa expansão, conclui o autor, foi até onde se sabe, a construção de um convento pelos franciscanos, na ilha de Antônio Vaz, em 1606.

A opulenta riqueza da Capitania de Pernambuco, expressa em grandes volumes de açúcar produzidos em vários engenhos, despertava a cobiça de muitos estrangeiros. Mas foi no século XVII que o Recife experimentou um período de dominação estrangeira que foi responsável não apenas pela transformação e consolidação de seu território como espaço citadino, mas também como cenário para a implantação de estruturas e serviços de aspectos essencialmente urbanos, de modo pioneiro, no Brasil. Com a invasão holandesa, ocorrida em 1630, o Recife experimentou um surto de crescimento estrutural e populacional como nunca antes se vira. E foi sob o comando do

⁴⁰ ALCÂNTARA, Clênio Sierra de. Bairro de São José: história, descaso e destruição. Disponível em: <http://acidadeeahistoria.blogspot.com/2015/08/bairro-de-sao-jose-historia-descaso-e.html>. Acesso em: 4 nov. 2017.

Conde Maurício de Nassau (1637-1644), relata o autor, foi que o Recife tomou um impulso ainda mais intenso. Nassau mandou construir palácios, erguer pontes, fundar um horto zoobotânico, estabelecer um observatório astronômico e tantas outras coisas.

Nassau projetou construir também, conclui o autor, um bairro para os habitantes mais pobres da cidade: parece que essa era a finalidade de seu projeto, pois os documentos se referem a essas construções chamando-as de "casinhas". Esse bairro estava localizado entre o canal que desembocava ao lado do Forte das Cinco Pontas. A localização é a do atual bairro de São José. O fim da dominação holandesa, segundo Alcântara (2015), ocorrido em 1654, marca o início de um longo período de certa lentidão no que diz respeito ao crescimento do mundo urbano no Recife.

Não obstante às características comuns dos bairros do Recife, de congregar para uma reconstrução dos laços culturais e comunitários, os africanos, no Recife, conforme Costa (2013, p. 37) tais africanos, ocupavam, segundo os levantamentos de 1872, os bairros de Santo Antonio, São José e Boa Vista, mas Boa Vista era o bairro onde havia uma participação significativa de pessoas de cor preta, que representavam 18% da população total, observando-se um domínio feminino. As mulheres constituíam 60% da população negra, predominando tanto entre os escravos como entre os livres, uma situação bem distinta da observada nos bairros do Recife e de São José, onde a presença masculina era mais expressiva.

Havia em todo o município do Recife cerca de 21.359 pessoas de cor preta, sendo 1.859 de origem africana. A autora ressalta que esses indivíduos estavam divididos entre livres (946) e escravos (913), e representavam o segundo maior grupo na população estrangeira, ficando atrás dos portugueses. Estabelecendo comparações com a primeira metade do século, essa contagem sugere uma mudança significativa na população africana, que passou a ser predominantemente de livres (e libertos). Quase 80% desses africanos libertos (747 pessoas) residiam nos quatro bairros centrais (Recife, Santo Antônio, São José e Boa Vista), onde se concentrava também quase metade dos que estavam ainda na condição de escravizados (446 pessoas). Os indivíduos do sexo masculino eram a maioria em ambos os grupos, representando 57% dos livres e 52% dos cativos.

E, continua a autora, comparativamente a Santo Antônio, a participação de mulheres negras na população total era ainda mais elevada, alcançando 11%. No que se refere especificamente à população africana, constituída por 526 pessoas, o número de mulheres também superava o de homens, tanto entre os cativos como entre os forros,

atingindo a proporção de 58% em ambos os grupos. Os dados censitários apontaram, ainda, Boa Vista como o bairro de maior concentração populacional africana do centro urbano, estimada em 44,09%, enquanto que no São José somavam 20,54%, em Santo Antônio 24,90% e no Recife apenas 10,48%. Além de ser o bairro de maior concentração de pessoas da África, era também nesses locais onde se concentravam os libertos da Costa d'África que conquistaram certo prestígio econômico, conforme Costa (2013).

Assim, de acordo com o desenvolvimento desta tese, perspectivas historiográficas trarão luz a essa agudeza de que foi no bairro de São José que Ifatinuké, Tia Inês, fez a sua primeira estada em Pernambuco. Entretanto, é em um presumível segundo movimento que Ignez Joaquina da Costa, afastando-se do centro do Recife, compra uma propriedade, em 1909, na área rural de Olinda, então denominada Beberibe de Baixo, transferindo, assim, o Terreiro de Ogunté, de acordo com a certidão do 1º Cartório de Imóveis de Olinda, que veremos no quarto capítulo desta tese.

É, portanto, relativo ao entorno desse sítio adquirido por Tia Inês e sua vizinhança, que se revela uma história distinta da oficial, posto que o terreiro de Iemanjá Ogunté Obaomin foi fundado pela perspectiva de uma construção historiográfica, no bairro de São José no centro do Recife, em 1872. Podendo-se inferir que Tia Inês funda o Terreiro de Ogunté no bairro de São José, na cidade do Recife e, em 1909, transfere a localização da casa de culto iorubá/nagô para um arrabalde, decerto pela expansão urbanística do centro do Recife, e implanta, em terras olindenses e não recifenses, o terreiro de Tia Inês, no dito sítio hoje conhecido como Sítio de Pai Adão.

A área adquirida por Ifatinuké, Ignez Joaquina da Costa ou Tia Inês, segundo historiadores do atual bairro de Água Fria, tinha inicialmente a denominação de Linha de Beberibe, no Chapéu do Sol (nome da Estação de Bondes/Maxambombas), onde havia um gigantesco chapéu de sol, marcando o ponto de parada das maxambombas⁴¹, a seguir o local passa a ser designado de Estrada Velha de Beberibe, e, por fim, Estrada Velha de Água Fria.

⁴¹Conduzida pela Companhia Trilhos Urbanos do Recife a Apipucos, a “maxambomba” trafegou inicialmente (1867) pelos arredores às margens do rio Capibaribe (Ponte d’Uchoa, Casa Forte, Monteiro, etc.) através da linha “Caxangá”. Anos depois, em 1871, com abertura da linha rumo à Olinda e Beberibe, a locomotiva passou a atender os aldeamentos localizados a noroeste do Recife, em direção à várzea do rio Beberibe. Até o ano de 1922, as “maxambombas” trafegaram na cidade do Recife, sendo substituída em seguida pelos bondes elétricos. Maxambomba (corruptela da expressão da língua inglesa *machine pump*) era um veículo de transporte de passageiros constituído de uma pequena locomotiva, cuja cabine não tinha coberta, que puxava dois ou três vagões, de um ou dois andares. A maxambomba do Recife, inaugurada em 1867, foi o primeiro trem urbano da América Latina.

O destaque dessa identificação geográfica, ao tempo da transferência do terreiro de Tia Inês para Beberibe, é a de que toda a área que hoje é denominada Água Fria, fica localizada, na atualidade, na cidade do Recife, posto que Beberibe era um distrito da cidade de Olinda.

No dicionário topográfico de Honorato (1863, p. 10) "Beberibe" é descrito como "povoação e capela curada pertencente à freguesia da Sé, termo e comarca de Olinda, situada à margem do ribeiro do mesmo nome, em uma bela planície, duas léguas ao norte do Recife".

A princípio, no século XVI, conforme Halley (2013, p. 62), nomeavam-se as margens dos rios apenas como "terra de engenhos". No início do povoamento, os primeiros engenhos se fixaram no vale do Beberibe. O donatário da capitania de Pernambuco, Duarte Coelho, construiu o Engenho do Salvador, recebendo logo depois o nome de Engenho Beberibe, a cerca de uma légua da Vila de Olinda; a seguir, veio o Engenho Nossa Senhora da Ajuda⁴² (conhecido também como Forno da Cal), que seria o segundo de Pernambuco, levantado por Jerônimo de Albuquerque. O último foreiro do Engenho de Nossa Senhora da Ajuda foi o engenheiro José Antônio de Almeida Pernambuco, no ano de 1904.

A várzea, área verde de Beberibe, fazia parte da área rural da cidade de Olinda, uma povoação periférica, onde na segunda metade do século XIX, já haviam os engenhos se transformados em chácaras, e esses locais denominados de arrabaldes. Ao refletir sobre o processo de expansão urbana Halley (2014, p. 31 - 32) destaca que se faz necessário ressaltar que, nos últimos decênios do século XIX, parcela significativa dos engenhos de açúcar situados às margens dos rios Capibaribe e Beberibe já tinham se transformado em subúrbios ou povoações periféricas. Com o desenvolvimento dos transportes coletivos, as terras onde ficavam as suas instalações foram sendo ocupadas por povoações, que, por sua vez, tornar-se-iam em bairros e subúrbios com o avançar da urbanização no século XX. Não esquecendo que, com a decadência da economia

⁴² Onde hoje fica o bairro de Peixinhos. Peixinhos é uma localidade muito antiga e seu povoado surgiu por volta da segunda metade do século XIX. Muito antes do surgimento do povoado de Peixinho, como era chamado no início, essas terras pertenceram a Jerônimo de Albuquerque, que fundou em 1542, o engenho de açúcar Nossa Senhora da Ajuda, que depois se transformou em Engenho Velho e Forno da Cal. A origem do nome "Peixinho" tem tudo a ver com o Rio Beberibe que corta o duplo bairro e que até 1832, suas águas eram tão limpas que abasteciam a população de Olinda e do Porto do Recife com sua água potável e produção de peixes historicamente pequenos. No início do século XX, Peixinhos foi dividido em dois. O Peixinhos do Recife, pequeno e privilegiado, com matadouro, bondes elétricos e trólebus. O Peixinhos de Olinda, gigante e desafiador. O bairro do Curtume de Santa Maria, do fosfato, da feira livre. Ver mais em: <https://vozesdazonanorte.blogspot.com.br/2016/05/peixinhos-dois-bairros-e-um-so-coracao.html?showComment=1474914665742#c4236703820019316040>.

açucareira e o advento das usinas de processamentos da cana de açúcar em lugares mais distantes, as propriedades da planície transformaram-se, ao longo dos séculos XVIII e XIX, em sítios ou chácaras (arrabaldes). De acordo com Costa (1983, p. 161) ao final do século XIX só havia construções em sítios e prédios, aumentando, porém, as habitações de construção ligeiras, humildes mesmo, vindo daí uma grande e animada população.

Segundo Halley (2014, p. 33), entre os povoados formados ao longo desse processo, estavam aqueles situados na Estrada Nova de Beberibe (atual Avenida Beberibe), cuja construção teve início em 1866, e que começava na Encruzilhada, seguindo pelas povoações do Arruda, Água Fria, Fundão e Porto da Madeira, até alcançar o aglomerado mais próspero de Beberibe. Às margens desse caminho, em meio a morros, braços d'águas, manguezais e alagados, fez-se multiplicar inúmeros sítios e loteamentos semiurbanos, sobretudo na zona anteriormente conhecida por “Beberibe de Baixo” (hoje, bairros do Arruda, Água Fria e Fundão), situada entre as terras baixas drenadas pelo rio Água Fria (atual canal Vasco da Gama - Peixinhos) e as colinas da Zona Norte do Recife.

O loteamento inicial dessa região, em 1867, continua Halley, permitiu a ocupação mais acelerada na várzea do riacho supracitado, que já se mostrava bastante povoada em 1876.

Legalmente, conforme Veiga Filho (2008, p. 10) toda essa região de Beberibe foi fruto da Lei provincial nº 520, de 13 de maio de 1862, que desmembrou da comarca de Santo Antônio do Recife os termos de Olinda e Igarassu, os quais passaram a formar a nova comarca de Olinda.

O distrito de Paulista foi criado e anexado ao município de Olinda pela Lei Municipal nº 219, de 28 de dezembro de 1907, e o distrito de Beberibe, pela Lei Municipal nº 231, de 02 de junho de 1908. Em 05 de dezembro de 1910 o Bispado de Olinda recebeu o predicamento de Arcebispado. Em 1911, a divisão administrativa do município é constituído de três distritos: Olinda, Paulista e Beberibe. A Lei Municipal nº 486, de 14 de novembro de 1922, criou em Olinda mais os distritos de Caboatam, Canoas, Jardim, Nobre e Praia da Conceição.

A Lei Estadual nº 1.931, de 11 de setembro de 1928, desmembrou de Olinda o distrito de Beberibe, anexado-o ao município do Recife. Nesse enfoque, o terreiro fundado por Tia Inês, possivelmente no ano de 1872, no bairro de São José, na cidade do Recife, passa a fazer parte da província/cidade de Olinda quando para lá levou os axés de Ogunté, em 1909, como proprietária do terreno. É só a partir de 1928, com a

incorporação de Beberibe ao território da cidade do Recife, que o Terreiro de Ogunté volta a fazer parte da sua área original quando da sua fundação na cidade do Recife. Assim, é fato que Ifatinuké/Tia Inês e muitos outros terreiros fizeram parte da cidade de Olinda, por longo tempo, sem que os historiadores dessem conta desse detalhe geográfico espacial.

Halley (2007, p. 34) destaca, ainda, que ao analisar o processo de ocupação desses arrabaldes, ao longo do final século XIX e limiar do XX, observa uma especificidade marcante referente ao papel desempenhado pelo “povo de santo”⁴³, que mesmo diante de um contexto de controle e repressão étnico-religiosa, elaboraram e reelaboraram estratégias para se organizarem na região do rio Água Fria. A partir dessa resistência, os grupos sociais negros que buscavam a manutenção de suas práticas, habitações e lugares simbólicos, acabaram também por estender o tecido da cidade em áreas marginalizadas pela elite e instâncias político-econômicas, redefinindo os arrabaldes, e depois, esses bairros.

À luz desse processo, ressalta ainda o autor, buscando resgatar a história desses afro-religiosos, revisitando a presença pretérita do “xangô” na circunvizinhança do rio Água Fria, rememora, então, seus líderes e os endereços de suas casas, principalmente, no Beberibe de Baixo.

Afora o “Sítio de Pai Adão” tinha-se como uma das primeiras casas de Xangô, no Beberibe de Baixo, a sede africana do pai de santo Manuel Anselmo Reis Hipólito. O terreiro de Anselmo, datado entre as décadas de 1920 - 1930, localizava-se no areal interminável da Rua da Regeneração, configurando-se num centro de culto afro-religioso de similar expressão quando comparado ao famoso terreiro de Pai Adão. Nesse lugar, ainda se encontrava o terreiro do Círculo Panteísta, do Pai José Amaro; o do babalorixá Mariano da Silva, à Rua Marcílio Dias; e a casa de Santo Antônio, na Rua do Craveiro, que tinha como líder Mãe Maria Celina. Ademais, avistava-se no Beberibe de Baixo, a Seita Africana Xambá, do Pai Arthur Rosendo Ferreira; o da Rua Mangerico, do Pai João Nepomuceno Sampaio; e o terreiro de Sant’Ana, da Iyalorixá Joana Batista (a Joana Bode), ambos em Água Fria. No Arruda, a casa devotada a Santa Bárbara, com endereço na Rua das Moças, conduzida pela Mãe Josefa Guedes Pereira (Dona Zezinha), e na foz do rio Água Fria, a sede da Mãe Amália Maria Lima, no lugar denominado Peixinhos.

⁴³ Adeptos da religião dos orixás.

E o autor continua a narrativa. Além dessas casas supracitadas havia igualmente na outra margem do riacho, um número expressivo de xangôs. No povoado circunvizinho da Encruzilhada, encontrava-se a casa da mãe chamada "Velha Rosa", e os terreiros do patriarca Apolinário Gomes da Motta, e do pai José Gomes da Silva, de apelido Neri, afora a casa do pai Antônio Félix Marinho, no lugar Ilha João de Barros e no arrabalde de Campo Grande, os terreiros de Maria das Dores (o Santa Bárbara), o de José da Costa (o terreiro Obaruidá), o de Oscar de Almeida (Casa de São Sebastião), e o da Mãe Maria das Dores da Silva (Senhor do Bonfim). Igualmente, havia nas ruas adjacentes à Estrada de Belém, o terreiro do Pai José Antônio da Rocha (a casa Flor do Oriente), o de Manoel Sirqueira, de José Fausto de Oliveira, de Heleno M. de Sousa, e o de Sebastião F. da Silva; além das casas conduzidas pelas Mães Lídia da Silva, e Marcionilla Maria da Conceição.

É importante registrar que essa concentração de xangôs no Beberibe de Baixo e adjacências (Campo Grande e Encruzilhada) também se estendia na época aos arrabaldes da Mangabeira e Casa Amarela, ao longo do já mencionado rio Água Fria (afluente do Rio Beberibe), reduto da mais ampla sucessão de xangôs conhecidos no Recife de outrora. Por conseguinte, na Mangabeira, vizinho ao Arruda, existia o terreiro dos Navegantes, do Pai Severino Bezerra, e a casa de São Jerônimo, que tinha como liderança o patriarca José Cláudio de Almeida. Em Casa Amarela, contava-se a presença de dois centros afro-religiosos: o de Pai Janio José Chagas; e o da mãe Guida (ou Idida) F. Mulatinho.

Deixando a área de xangôs do rio Água Fria, conclui o autor, encontravam-se ainda outros terreiros na planície recifense: três ao longo do rio Beberibe, um em Porto da Madeira, na Rua Joaquim Portela, do Pai Arthur Alves; um em Salgadinho (Olinda), da Mãe Maria L. de Almeida; e outro em Santo Amaro, do chefe de terreiro Manoel M. da Silva; cinco ao longo do rio Capibaribe, dois na Várzea (lugar Bomba Grande), das Mães Maria Anunciada e Baiana Joana, um na Iputinga, de pai Tibúrcio Braga, um no Cordeiro, de Virginia da Conceição, e mais um em Afogados, que tinha a chefia da mãe Alayde Maria do Carmo; outros dois terreiros situavam-se às margens do rio Tejipió, no povoado de Totó: o Centro Africano São Jorge, do líder Lucio Alves Feitosa (o popular "Paisinho"), e o terreiro de Santa Bárbara, conduzido por João de Deus da Silva. E, finalmente, um terreiro estava estabelecido nas terras drenadas pela bacia do Pina,

representado pela mãe 'Preta Fortunata', outrora também conhecida como "Baiana do Pina"⁴⁴.

Assim, tais grupos das religiões afro-pernambucanas, com a modernização do centro da cidade do Recife, onde a maioria estavam alocados, buscaram as periferias para se reterritorializarem, pretendendo também com esse ato se salvaguardarem das repressões da época contra as casas de culto ou xangôs. Nesse contexto, muitas delas se dissimularam em centros espíritas kardecistas e em agremiações carnavalescas, como no caso desta tese, o então Sítio de Tia Inês/Pai Adão, que em 1933, pede autorização para funcionar como um "maracatu"⁴⁵.

1.4 Terreiro Iemanjá Ogunté Obaomin - histórias registradas

O espaço religioso pesquisado, Terreiro ou Sítio de Tia Inês, fundado em 1872, na área central da cidade do Recife, passa nos primeiros anos do século XX a funcionar no distrito de Beberibe, na época anexado à cidade de Olinda, conhecido, hoje, como Sítio de Pai Adão⁴⁶. Pai Adão deu continuidade, como babalorixá, ao Terreiro de Ogunté, por 16 anos, de 1920 a 1936, quando veio a morrer. Nas pesquisas do início do século XX, sobre o Terreiro de Iemanjá Ogunté, Fernandes (1937, p. 19) registra, que na década de 1930, a casa de culto iorubá/nagô de Pernambuco era nomeada como 'Seita Africana Obaoumin', situada, no mesmo endereço de sua fundação, na Estrada Velha, nº 686, tendo o bairro à época a designação de Chapéu de Sol (bairro atual de Água Fria), e seu dirigente, naquele ocasião, era Pai Adão, Felipe Sabino da Costa. Juridicamente o terreiro é denominado como Terreiro Senhora Sant'Ana⁴⁷ ou Terreiro Obaomin (Rainha das Águas).

⁴⁴ Além dos sacerdotes mencionados, ainda foi possível identificar, a existência de mais 10 líderes afro-religiosos no Recife dos anos 30: Babalorixás: Luiz José da Silva, Honorio Rodrigo Chaves, Antônio Sampaio, e José Soares da Silva; Iyalorixás: Josepha Maria da Soledade, Elisabeth de França Ferreira, Severina Maria da Conceição, Philomena Maria da Conceição, Gerladina Torquato Braga, e Josepha da Silva (HALLEY, 2007, p. 40).

⁴⁵ Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano – APEJE/ SSP – Portarias, janeiro a junho de 1933, v. 1578. Portaria nº. 67, de janeiro de 1933. Concessão de funcionamento do Maracatu Africano Obaoumin: "Resolvo, nesta data, conceder ao Sr. Adão da Costa, diretor do Maracatu Africano "OBAOUMIN", com sede à Estrada d'Água Fria nº. 686, 2º. Distrito Policial da Capital, conforme requerem licença para promover ensaios, durante o período do corrente ano, uma vez que satisfaz as exigências regulamentares em vigor, ficando, porém, sujeito à fiscalização direta da Polícia do costumes e Repressão a Jogos. Entregue-se a presente ao requerente, ficando copia arquivada na Secção competente".

⁴⁶ Filho de santo de Tia Inês; filho do escravo Sabino Patricio da Costa e Maria do Bonfim, nasceu no ano de 1877, na cidade do Recife, onde passou toda sua juventude.

⁴⁷ Há um equívoco, pois esse nome está ligado ao terreiro de Joana Bode (Batista).

O nome Terreiro Iemanjá Ogunté Obaomin significa: ‘casa de Iemanjá rainha das águas’, Ogunté é uma qualidade de Iemanjá importantíssima para o povo da nação nagô egbá em Pernambuco, pois é o orixá principal ou de ori (cabeça) da fundadora desse ilê/casa, Ifatinuké/Tia Inês, sendo essa a casa de culto de maior visibilidade na cidade do Recife, no início do século XX.

Apontando a conservação dessa rica tradição africana do culto nagô afro-pernambucano, Carvalho (1993, p. 20) tomando como base de pesquisa o Sítio de Pai Adão, antigo Sítio de Tia Inês, no Recife, enfatiza ter sido este, fundado há aproximadamente 100 ou 120⁴⁸ anos, guarda semelhanças com a Nação Ketu da Bahia⁴⁹, registra ainda, que a casa de culto em questão foi fundada pela africana, Inês Joaquina da Costa (Ifá Tinuké ou Ifatinuké). Tia Inês trouxe consigo, ao vir já adulta para o Brasil, várias divindades em forma de símbolos, imagens, objetos, inclusive sementes, posto que plantou a árvore sagrada (gameleira), que existe até os dias de hoje e é venerada como a divindade Iroko. Junto com ela veio também para o Recife outro sacerdote, chamado João Otolu, filho de Xangô, cuja filha consanguínea, Vicência (Fádáyííró), viveu no Sítio até 1984, tendo falecido com a idade de 90 anos.

Tia Inês era consagrada ao Orixá Iemanjá, ressalta Pereira (1994, p. 54) que, com a sua morte, de acordo com narrativas orais, deixou seus bens para Joana⁵⁰, sua filha de santo, também do Orixá Iemanjá.

De acordo com Carvalho (1993, p. 20 - 21), a casa de culto funcionou sempre como uma grande comunidade de negros africanos e de seus descendentes. Com a morte de Ifatinuké, em 1916⁵¹, passou a ser liderada por Felipe Sabino da Costa (Ope Uatanan), conhecido como Pai Adão, depois de várias contendas de poder.

Assim, o sistema religioso afro-pernambucano, com o regresso da África de Pai Adão e a morte de Tia Inês, passa da matrilinearidade⁵² para o sistema de hereditariedade consanguínea masculina, bem definida e delineada por Pereira (1994).

⁴⁸ Aproximadamente 153 anos, levando-se em conta o ano atual de 2018, sabendo-se que o ano de 1875 para a fundação do terreiro de Tia Inês, Ifatinuké que, posteriormente, passa a ser denominado Sítio de Pai Adão, é uma média entre as décadas de 1870 e 1880; nesse contexto, há outras variações, também, entre 1860 e 1870.

⁴⁹ O candomblé Keto da Bahia tem a mesma origem africana do xangô pernambucano ou nagô egbá, ambos são de matriz iorubá. Keto e Egbá são denominações de etnias/tribos/aldeias/reinos de onde saíram na diáspora da África para o Brasil. O candomblé/keto e o xangô pernambucano/nagô egbá, portanto, são definições dos locais/regiões de procedência do Antigo Império Iorubá, no continente africano.

⁵⁰ Joana Batista (Joana Bode ou Dona Joanhinha).

⁵¹ Ano correto, conforme nota de falecimento no Jornal do Recife e Diário de Pernambuco, 1919.

⁵² Linha ou grupo de filiação unilinear em que todos os membros se consideram descendentes, pelas mulheres, de um ancestral comum.

Uma versão mais completa dessa história de sucessão no Sítio de Tia Inês é apresentada por Pereira (1994, p. 48 - 49), destacando que, através da fala dos mais antigos do terreiro, sabe-se que Tia Inês não teve filhos consanguíneos, porém adotou quatro: Maria Lori, Onorina, Antônio Joaquim da Costa e Vicência⁵³, sendo essa última criada verdadeiramente como filha, por ter Tia Inês vivido "maritalmente" com João Otolu, tendo registrado, inclusive, Vicência como sua filha. Nessa época, Adão já residia no Sítio, sendo ele filho de santo de Tia Inês.

A autora informa que, com o falecimento de Tia Inês, em 1919, Pai Adão assumiu a liderança do terreiro por pouco tempo, posto que havia se desentendido com José Quirino⁵⁴, outro integrante da comunidade, certamente o filho de santo mais velho do terreiro, ficando este como pai de santo da casa de culto de Tia Inês. Nesse ínterim, Adão muda-se para uma casa de sua propriedade, na Rua do Bom Conselho. Com a morte de José Quirino, Adão retorna ao cargo de líder do terreiro fundado por Tia Inês, o qual passa a ser denominado Sítio de Pai Adão.

Contemporânea a Tia Inês, Schumacher e Brazil (2007, p. 124) destacam que a sacerdotisa Eugênia Duarte Rodrigues chegou ao Recife na década de 1870, provavelmente advinda do Golfo da Guiné, como escrava, acompanhada por duas meninas, eventualmente suas filhas, Sinhá e Yayá. Ao alcançar a liberdade, Eugênia comprou a hoje conhecida "casa das tias" localizada na Rua Vidal de Negreiros, 143, bairro de São José, no Pátio do Terço, área central do Recife, onde também fundou uma casa de culto iorubá/nagô. Sua filha, Viviana Rodrigues Braga (1867 - 1966), chamada carinhosamente de Sinhá, foi uma grande mãe de santo do culto nagô, tendo sido a principal responsável pela fundação da Sociedade Beneficente 24 de agosto, a Lamprut. Faleceu aos 99 anos. A outra filha de Eugênia, Yayá, chamava-se Emília Rodrigues, que participou juntamente com Badia, Maria de Lourdes Silva, filha adotiva de Eugênia Duarte Rodrigues e filha de santo de Viviana Rodrigues Braga, da fundação de vários blocos e festejos do carnaval do Recife. Badia, filha do orixá Oxum, gostava de ser reconhecida como "zeladora de santo", nasceu em 1915 e morreu em 1991. Na atualidade a casa das "tias" foi transformada no Espaço Cultural Badia.

De acordo com Brandão (1986, p. 178) pouco se sabe sobre a ilustre fundadora do terreiro de Iemanjá Ogunté Obaomin. A presença de Tia Inês no cenário dos cultos

⁵³ Tia Vicência. Vicentina Evangelista da Costa, africana, filha consanguínea de João Otolú.

⁵⁴ Entretanto, enquanto a oralidade diz que José Quirino se chamava Zé Castro e era filho de Xangô, o convite da missa de 7º dia, quando da morte de Tia Inês, publicado no Jornal do Recife, em 1919, menciona o seu nome completo: José Quirino da Costa.

afro-brasileiros é bastante confusa. Uns a apontam como africana, vinda de Lagos, Nigéria, trazida por Pai Adão, por ser exímia nos jogos de adivinhação (jogos divinatórios), sendo, portanto, sacerdotisa de Ifá. Outra versão conta que Tia Inês era filha de escravos e frequentava a casa de Eugênia, no Pátio do Terço, no bairro de São José, um dos mais antigos xangôs do Recife. Uma outra história relata o fato de ter se estabelecido em Água Fria, quando recebeu herança de uns portugueses de Olinda e que era sacerdotisa de Ifá.

Essas narrativas apontam que Ignez Joaquina da Costa, é no contexto da palavra, uma viajante que atravessa o Atlântico e se estabelece em Pernambuco, contudo, Ifatinuké não veio sozinha, a ela agrupam-se outros viajantes sacerdotes africanos, como veremos no decorrer deste trabalho de pesquisa.

2º CAPÍTULO

REPRESENTAÇÕES IDENTITÁRIAS ÉTNICAS E LEGAIS

Identificar os viajantes que construíram a identidade afro-pernambucana da matriz iorubá/nagô é um dos objetivos desta investigação, destacando, porém, a trajetória da fundadora do Terreiro de Ogunté, Ignez Joaquina da Costa (Ifatinuké), bem como os demais atores, que iniciaram com ela essa representatividade iorubá/nagô.

A identidade étnica de Ifatinuké/Tia Inês, por plausibilidade dos fatos é "egbá". As considerações para essa declaração é a origem do orixá Iemanjá⁵⁵, identificado na historiografia do Império Iorubá, sob o comando do Reino de Oyó, como divindade primordial dos egbás, sendo esse povo o principal fundador da cidade de Abeokuta, nos anos de 1830. Nesse contexto, a etnia⁵⁶ egbá, que é parte do grupo formador do Império Iorubá no Brasil, recebe a denominação de nagô e, especificamente em Pernambuco, é identificado também como "xangô", derivação do nome do Orixá Xangô, divindade principal do Reino de Oyó.

Essa construção identitária no Brasil substitui o termo "etnia" pela expressão 'nação'. Lima (2003, p. 24) refere-se ao termo nagô correlacionando-os aos iorubás que chegavam das guerras intertribais esfarrapados, cheios de piolhos, famintos e doentes, reforçando, assim, o significado do apelido, que na língua fon, quer dizer piolhento. No passar do tempo a palavra, perdeu essa conotação pejorativa mesmo no atual Benin e na Nigéria, podendo ser ouvida na cidade de Ibadan ou em Abeokuta, isto é, pelos próprios iorubás, como uma definição de pessoas que falam a língua iorubá.

Na Bahia, a primeira referência ao termo "nagô" segundo Parés (2006, p. 304), data de 1734. Tais identidades coletivas, ou melhor, as nações/etnias de origem africana, no Brasil, definiam suas fronteiras sociais numa relação dialógica, cada uma valorizando certos traços culturais para estabelecer diferenças umas com as outras. Essa dinâmica de contraste, de acordo com Parés (2006, p. 305 - 306), frequentemente competitiva, favoreceu as identidades étnicas, encontrando um terreno fértil em

⁵⁵ As tradições do povo Egbá, na atualidade, se encontram centradas na cidade de Abeokuta, na Nigéria. E. G. Parringer (1967, p. 6 - 8) em *The story of ketu: na ancient yoruba kingdom*, coloca que os egbás são vizinhos do povo ketu e estão intimamente ligados entre si por lendas das primeiras migrações, sugerindo que os egbás foram companheiros dos povos ketu nas suas peregrinações desde Ifé. Egbá, provavelmente, provém do "Egba Lugbo", que pode ser traduzido como "errantes da floresta".

⁵⁶ Grupo que é culturalmente homogêneo. Do grego *ethnos*, povo que tem o mesmo *ethos*, costume, e tem também a mesma origem, cultura, língua, religião, etc. O termo etnia não é sinônimo de raça.

instituições como os grupos de trabalhos urbanos, nas irmandades católicas e em suas agremiações de folias, nos batuques de entretenimento e nas congregações religiosas.

Se, continua o autor, as identidades étnicas/nações jeje, angola e nagô encontraram meios de expressão e diferenciação em formas rituais seculares como os batuques (celebrações), foi certamente nas práticas religiosas que essas identidades adquiriram uma função fundamental de dar continuidade às diversificadas tradições africanas, em que a identidade coletiva era construída a partir do culto específico de determinadas divindades.

Na reterritorialização no Brasil, apesar das separações familiares (ou talvez por esse mesmo motivo), as atividades religiosas permitiram a reelaboração de novas identidades comunitárias, servindo como base para todas as manifestações religiosas com matrizes africanas: Candomblé na Bahia, Tambor de Mina no Maranhão e Pará, Macumba no Rio de Janeiro, Batuque e Omolokô no Rio Grande do Sul, Xangô e Xambá em Pernambuco, Alagoas e Sergipe...

Os agentes históricos africanos, apesar de todas as restrições legais, teceram redes e conexões religiosas entre o Reino de Oyó, Salvador e Recife e vice-versa, em meio a um arcabouço jurídico brasileiro, que teve como base a Constituição de 1824 e o Alvará de 16 de janeiro de 1773⁵⁷, onde estipulava que não se devia distinguir entre liberto e ingênuo, isto é, aquele nascido livre no Brasil; mas, contraditoriamente, destaca Cunha (2012, p. 93) os libertos sofriam uma série de restrições legais à sua plena liberdade, aos seus direitos de cidadania, em diversas leis do Império brasileiro.

A obrigatoriedade de documentos de identificação como o "passaporte" para os africanos libertos, que adentravam e transitavam pelo território brasileiro, foi o instrumento que os viajantes transatlânticos se valeram para ir e vir entre margens brasileiras e africanas. Esse documento de controle dos africanos libertos ou cativos, no Brasil do século XIX, foi a forma de domínio utilizada pelas autoridades, principalmente após as revoltas escravas na Bahia, em 1835. Assim, durante a primeira metade do século XIX, os senhores de escravos e políticos baianos perceberam nos africanos, sobretudo quando libertos, uma ameaça que merecia atenção qualificada, nesses termos, era obrigatório o uso do documento de identificação.

⁵⁷ A primeira capital do Brasil foi Salvador. Em 1763, a capital do Brasil foi transferida de Salvador para o Rio de Janeiro, pois o ouro e os diamantes passaram a ser escoados pelo porto do Rio de Janeiro, aumentando a sua importância econômica e política. Em 1961, o Rio de Janeiro perdeu o título de Capital Federal para a cidade de Brasília.

Três dimensões intervinham para classificar ou categorizar internamente essa população: a cor, a nacionalidade e a condição legal. Distante da homogeneidade, pelo menos na primeira metade do século XIX, era preciso identificar e qualificar os africanos libertos e cativos.

Segundo Cunha (2012, p. 38) a cor era negra ou parda, quanto à nacionalidade era-se africano ou crioulo, isto é, nascido no Brasil, quanto à condição legal, era forro, liberto ou ingênuo, isto é, nascido livre.

Há, ainda, o africano/estrangeiro, mesmo em condição legal de liberto, chegado da África, sem vínculos com o sistema escravocrata, que recebiam geralmente um nome católico ao adentrar o território brasileiro. Mesmo essa identificação compulsória do "nome" não elencava um "sobrenome". No Brasil, os métodos de classificação dos sobrenomes não eram apropriados para identificar a ancestralidade africana, assim os africanos libertos ou alforriados adotavam, posteriormente, sobrenomes ibéricos ou de referências da sua origem da África.

Para além da classificação jurídica para os documentos de identificação no Brasil, havia as contextualizações e dimensões étnicas, posto que a identidade pessoal, segundo os neurocientistas, resulta necessariamente da interação com outros; assim, a identidade étnica resulta da interação com outras identidades étnicas, explicita Cunha (2012, p. 18).

No continente africano, as características comuns dos grupos étnicos foram classificadas pelos europeus, não por suas culturas, mas por denominações que forjavam suas identidades originais. No lugar de akan, axanti, bambara, bamiléke, bini, tchambá, ewé, egbá, efon, fanti, fon, fula, gurunsi, igbo, lunda, malinque, oyó, somali, xossa..., identificações genéricas como nagô, jeje, angola, mina, malê, pretenderam usurpar suas identificações africanas.

2.1 Identidades étnicas iorubá/nagô - nação egbá e ketu

No processo constantemente renovado de reorientação dos critérios de identidade, de acordo com Oliveira (1996, p. 176), parece ter presidido os contatos entre os africanos e os demais grupos que lhes eram culturalmente estranhos. A autora afirma que uma etapa importante de tal processo foi a adequação entre as formas de auto adscrição dos diferentes grupos africanos e os critérios de classificação que lhes foram compulsoriamente emprestados pelo sistema escravista. Isso significou, para alguns

grupos como os nagôs, jejes, minas e angolas, para citar os de mais destaque, a aceitação dos novos nomes e dos conteúdos sociais a que esses se referiam. Em seguida, destaca ainda a autora, os próprios grupos foram adquirindo sentido em si mesmo, criando suas próprias regras e definindo, no combate da convivência social, os limites indicativos de afiliação ou exclusão, que orientavam o comportamento de seus membros e serviam para classificar socialmente os demais.

Esse processo de reconstrução das identidades africanas no Brasil operou-se no seio de sistemas multirraciais e multiétnicos que, estruturados sob bases hierárquicas e escravistas, pautaram seus critérios de classificação na cor da pele e na origem sob esse aspecto, acentua ainda a autora: as novas "nações" africanas respondiam às necessidades do grupo dominantes, supostamente brancos, mas essas "nações" recriadas atendiam também aos imperativos de reajustamento dos mecanismos de identidade dos africanos que, entre outros, valeram-se igualmente dos critérios de cor da pele e da origem para organizarem seus sistemas de diferenciação social e cultural, contrapondo-se aos demais grupos coexistentes no novo sistema: os brancos, as populações autóctones, os mestiços, os demais africanos e seus descendentes brasileiros: os crioulos.

Oliveira (1996, p. 177) mostra algumas dessas categorias adscritivas como base da organização social das comunidades afro-americanas, as quais exprimiam também relações de força. Os próprios africanos se valiam do critério de "nação" para distinguirem os componentes das associações, como os cabildos e as irmandades que se moldavam em instituições preexistentes no mundo ibérico; outras, como a santeria e os candomblés, pendiam-se a expressões de caráter religioso de origem africana.

O histórico étnico das nações egbá e ketu, ambas de matriz iorubá, é de considerável importância para o entendimento do desenvolvimento do povo iorubá/nagô no continente africano e na estruturação da religião de matriz africana iorubá no Brasil. Entretanto, esse construto não permite uma vasta explanação, mas sim uma breve ideia das articulações e imbricamentos entre o povo egbá e ketu, mesmo que, na atualidade, encontre-se em esferas estrangeiras distintas, diante da divisão aleatória do continente africano entre os europeus, ao final do século XIX. O povo egbá, na separação territorial, fica sob o jugo do poder britânico, na cidade de Abeokuta, situada no atual país da Nigéria, e o Reino do Ketu dentro do território francês do Daomé, atual Benin.

Portanto, estando ambos os povos reunidos sob o mesmo Império Iorubá, e sendo o Reino de Oyó o comandante desse império, trazendo como orixá principal "Xangô", como explicita Silveira (2006, p. 141), tal divindade, por ser um importante

herói divinizado⁵⁸ iorubá, estava definitivamente relacionado ao pensamento político iorubá. No Império Iorubá, Xangô aparece ligado aos simbolismos da realeza e à legitimação do poder, tendo ainda o mesmo *status quo* de um Orixá, sendo essa condição sagrada respeitada e cultuada até a atualidade, no território referente aos iorubás, na Nigéria. Esse, então, é um laço de parentesco colocado pela ênfase mítica e, evidenciado na historiografia iorubá transladada para o Brasil, formatando, dessa forma, essas duas etnias falantes do iorubá, como "nagôs de ascendência religiosa de Oyó".

O termo nagô passou a definir no Brasil, enquanto tradição africana, uma cultura religiosa "mais pura" e superior em detrimento ao grupo banto⁵⁹, classificação essa amplamente difundida pelo conceito do autor Nina Rodrigues⁶⁰, contemporâneo desses fatos, ao final do século XIX.

As identificações que estruturam os grupos religiosos de matriz africana iorubá/nagô observam laços culturais e históricos com a religião iorubá, tendo como exemplo os descendentes de africanos, no início do século XX, que segundo Parés (2006, p. 301 - 302) tinham sua identificação de "nagô", em virtude de sua iniciação, independente da sua ancestralidade étnica. O autor continua ressaltando que até recentemente, o etnônimo⁶¹ "iorubá" era pouco utilizado no Brasil, embora tenha sido, mais tarde, utilizado para designar os falantes de iorubá como nagôs.

O autor, ainda diz da primeira referência escrita ao termo nagô, na África ocidental, em 1731, quando aparece no livro de Lavat, sobre a viagem do Chevalier des Marchais, realizada em 1725. Naquela época, nagô era utilizado pelos traficantes europeus e pelos nativos, em Uidá e Allada, para designar um grupo específico de escravos, diferenciados pela fala iorubá, como osayios (oyos) ou os tebous (ijebus). Os nagôs (anagô, nagot ou nagônu) eram provavelmente um grupo étnico localizado perto

⁵⁸ Segundo a mitologia iorubá, Xangô foi o quarto rei do Reino de Oyó, o mais poderoso dos reinos que compunha o Império Iorubá. Depois de sua morte, Xangô que foi um grande guerreiro e conquistador, foi divinizado, como era comum acontecer com os grandes reis e heróis daquele tempo e o seu culto passou a ser o mais importante da cidade. O rei de Oyó, subsequente a Xangô, passou, então, a se autoproclamar representante direto do próprio Xangô na terra dos iorubás.

⁵⁹ O grupo Bantu são falantes de línguas bantu, compreendendo várias centenas de grupos étnicos na África subsaariana, espalhados por uma vasta área da África Central através dos Grandes Lagos africanos e a África Austral. Dois grandes grupos são classificados no Brasil: Grupo iorubá, etnias falantes da língua iorubá e o grupo banto ou bantu. Ver mais em LOPES, Nei. Novo dicionário banto do Brasil: contendo mais de 250 propostas etimológicas acolhidas pelo dicionário Houaiss. Rio de Janeiro: Pallas, 2003. Outros títulos de Nei Lopes: O Preto que Falava Iídiche (2018), Mandingas da mulata velha na cidade nova (2009), Kitábu, o livro do saber e do espírito negro-africanos (2005), Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana (2004), O negro no Rio de Janeiro e sua tradição musical (1992).

⁶⁰ Ver mais em RODRIGUES, Raimundo Nina. Os africanos no Brasil. Coleção Brasileira. v. 9. São Paulo: Companhia Ed. Nacional, 1977. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/mmtct/pdf/rodrigues-9788579820106.pdf>. Acesso em: 16 jun. 2018.

⁶¹ Nomes de tribos, clãs ou castas.

da cidade de Ifonyin, na região Egbado, a oeste do rio Yewá. Com o tempo, os vizinhos daomeanos (conhecidos no Brasil como jejes), começaram a utilizar o termo, que na língua fon, seria também um apelido pejorativo, significando "sujo" ou "maltrapilho", para referir-se não apenas aos nagôs, mas a toda uma pluralidade de outros povos da região em que se falava iorubá. O uso dessa denominação "anagô" também se refere, de forma geral, aos ocidentais que falam iorubá por estar relacionado ao contexto religioso (p. 302 - 303).

O termo nagô, no entanto, faz parte de um guarda-chuva étnico maior denominado "Mina", de acordo com Gomes e Soares (2001, p. 39) capaz de acoplar identidades étnicas múltiplas, reconstruídas a partir das experiências da vida em cativeiro e em liberdade.

Africanos ocidentais de outras etnias compuseram esse grupo denominado "Mina". Reis (2003, p. 308) enfatiza, ainda, que entre os africanos embarcados nos diversos entrepostos do tráfico no golfo do Benin: Onin atual Lagos, Badagri, Porto-Novo, Ajudá (ou Uidá), entre outros, eram resultados dos conflitos em território iorubá, na África. Contudo, Cunha (2012, p. 38) relata que os africanos eram designados genericamente pelo porto tradicional de embarque ou por uma identidade étnica cuja precisão era variável. Assim, costumava-se no século XIX, chamar genericamente de "cabinda" a qualquer escravo da África central e de "negro mina" a qualquer escravo da África ocidental, em razão de o principal porto de embarque dessa vasta região ter sido, até sua captura pelos holandeses em 1637, o castelo São Jorge da Mina, hoje localizado no país da República do Gana⁶².

A autora diz que, entre os "Minas" figuravam, por exemplo, os tapa (nupe), os haussás e os nagôs. Nagô correspondia ao que, a partir do final do século XIX, se passou a chamar de iorubá. Os nagôs provinham de várias cidades-Estados, frequentemente em guerra entre si, e as denominações mais precisas remetiam a essas cidades. Assim, os egbás eram habitantes de Abeokuta, e os ijexás, da cidade de Ilesha. Cada uma dessas cidades usava escarificações específicas no rosto, que se encontra em fotografias de africanos escravizados no Brasil.

A cidade-estado de Ketu também fazia parte desse conjunto denominado "Mina", ao final do século XVIII e início do século XIX, e de "nagô" no decorrer do

⁶² É um país da África ocidental, limitado a norte pelo Burkina Faso, a leste pelo Togo, a sul pelo Golfo da Guiné e a oeste pela Costa do Marfim. A capital e maior cidade do Gana é Acra. A palavra Gana significa "guerreiro" e é derivado do antigo Império de Gana.

século XIX, e, posteriormente, ao final do século XIX e início do século XX, de iorubás, conjuntamente com as outras etnias derivadas da costa africana do Atlântico ou África ocidental.

Assim, desembarcados na Bahia, os escravos nagôs iriam modificar fundamentalmente a comunidade africana que aí vivia. Reis (2013, p. 309 - 310) destaca que os iorubás traziam de Oyó a experiência de oposição e a resistência ao mesmo tempo. Entre os chegados ao Brasil não existiam apenas fervorosos religiosos, mas muitos que tinham ocupado posições de liderança militar nas guerras civis iorubás. Indivíduos que, além de terem vivido as tradições próprias de seus povos, vivenciaram a filiação étnica como fenômeno político em seu sentido mais extremo: o da guerra.

Reis (2013, p. 211) ainda apresenta os muitos aspectos do passado africano, reeditados como instrumentos de identidade coletiva e transformação social. Essa identidade construída cotidianamente pela interação entre pessoas da mesma nação, que descobriram no Brasil um universo simbólico e institucional comum, estabeleceram fronteiras grupais. Os africanos se recusavam a ser tratados como um conjunto homogêneo, pois cada um tinha uma história própria que fundamentava e fortalecia a identificação grupal no exílio, mas aqui as fronteiras identitárias foram ampliadas, congregando grupos diversos em novas nações no Brasil, sem, no entanto ser de modo arbitrário. As nações tinham suas genealogias enraizadas em regiões específicas na África, onde se nutriam de elementos culturais comuns àqueles que sob elas se abrigavam, sobretudo a língua.

Os cultos africanos, ressalta Valente (1976, p. 24), chegavam ao Brasil mais ou menos misturado, em um sincretismo intertribal, como também chegavam os demais traços culturais, aproximados na própria África. Tal entrelaçamento, diz o autor (p. 27), mais se estreitavam no curso das acidentadas e demoradas viagens pelo Atlântico.

No Brasil, os africanos da diáspora, sob a "lei" do lastro comum da Igreja Católica, na reterritorialização, de acordo com Slenes (1999, p. 143) articularam-se dentre várias formas de resistência e associações, em irmandades que se tornaram arenas de alianças políticas, compadrios, parcerias comerciais, etc., onde contavam com uma estrutura dotada de um arcabouço burocrático com mesa administrativa, eleições, cargos hierárquicos, acúmulo de patrimônios e toda uma organização, que, a princípio, serviram como "guetos" para um melhor controle da "horda negra" escrava e com grande diversidade étnica. E, logo a seguir, torna-se um reduto de promoção cultural e

religiosa afro-brasileira, sob o artifício do sincretismo, estabelecendo um espaço com valores, conceitos e estrutura social com modelo africano.

É, nesses espaços do catolicismo popular, no interior das irmandades religiosas do universo católico, que surge, passo a passo, com o decorrer do tempo, a conciliação dos ritos e das práticas das várias matrizes africanas conjugadas nessas arenas do sagrado, buscando características identificatórias a partir de ancestrais comuns, reconstruindo, ou melhor dizendo, construindo sob um mesmo viés histórico-religioso as estruturas dos cultos afro-brasileiros.

Bastide (1960, p. 383) aborda que os cultos africanos logo sistematizaram um quadro de correspondência/sincretismo entre os orixás e os santos católicos. Todavia, esses elementos tomados de empréstimo pelos africanos mudam de caráter ou de função, não há combinação de elementos mágicos e de elementos católicos, há aumento, desenvolvimento, intensificação da "magia" africana pela utilização de processos católicos que tomaram de imediato um novo complexo de ritos eficientes (p. 385).

Nem mesmo a tutela da Igreja Católica e as regras e normas das leis brasileiras, em relação aos africanos livres, alforriados ou aos descendentes destes, foram obstáculos aos viajantes transatlânticos, principalmente aos fundadores da casa-matriz iorubá/nagô de Pernambuco, africanos que teceram o projeto de expansão do Reino de Oyó, em território brasileiro.

Entretanto, essas identidades baseadas nas tradições étnicas africanas e, a seguir no Brasil, com as "nações" religiosas e seus parentescos ancestrais, através das divindades, de nada valiam para a população negra na realidade do Brasil colonial e imperial, especialmente no século XIX. São os documentos de identificação, como "cédulas" e "passaportes", que vão garantir o "livre" trânsito entre províncias e nas travessias transatlânticas dos africanos livres e libertos⁶³.

2.2 Passaporte - cédula de identificação - trânsito livre

A presença dos africanos na cidade de Salvador, no início do século XIX, repercutiu na legislação produzida pelo Império e pelos deputados baianos, de tal modo, que a questão do controle dos escravos e o debate sobre a especificidade dos africanos libertos foram assunto principal das pautas das sessões do mês de janeiro do ano de

⁶³ Africanos livres são aqueles que foram alforriados no Brasil; e africanos libertos são os que vieram da África sem nenhum vínculo com a escravidão brasileira.

1829. Conforme Brito (2008, p. 40) era consenso entre os deputados a necessidade de uma cédula que identificaria os escravos, mas suas opiniões divergiam a respeito de quem deveria ser responsabilizado quando o escravo fosse encontrado sem esse documento obrigatório.

A autora continua narrando: em 14 de janeiro de 1829, o Sr. Uzel, membro do Conselho Geral, considerava inexecutável e inaplicável uma pena destinada aos senhores dos escravos capturados sem a "cédula de identificação"⁶⁴. Foi aceita, então, a não criminalização dos proprietários de escravos encontrados sem a cédula. Além disso, foi garantido que o castigo do escravo fosse aplicado no âmbito privado, pois este deveria ser devolvido ao seu senhor para que fosse castigado "moderadamente".

Na seção de 17 de janeiro do mesmo ano, a pauta do debate se destinava aos africanos forros. A preocupação dos deputados baianos era sobre como controlar o trânsito desses africanos e o contato deles com os escravos, uma vez que eram vistos como uma influência perigosa para aqueles que ainda viviam no cativeiro. Decidiu-se que os africanos também deveriam portar um "passaporte" contendo informações que facilitassem sua identificação, e que também informasse sobre sua periculosidade.

Questões concernentes às implicações do uso desse "passaporte" no andamento do comércio e demais atividades desenvolvidas pelos africanos foram apontadas nessa sessão. Obrigar o uso do passaporte para os africanos forros encarregados de transportar mercadorias entre Salvador e as cidades do recôncavo poderia prejudicar o comércio, e esse fato fez com que as opiniões se dividissem.

Nesse enfoque, destaca Brito (2008, p. 41), o deputado Pinheiro propôs que ficassem isentos desse "passaporte" os africanos forros de ambos os sexos que fossem empregados em transportar diariamente gêneros de primeira necessidade. Entretanto, o deputado Uzel reforçou a necessidade do passaporte, propondo uma medida que obrigasse os africanos forros, de ambos os sexos de possuí-lo, e que fosse concedido pela autoridade local, determinando o tempo que o africano ou africana estaria longe de sua residência. O Barão de Itaparica, também membro do conselho, reafirmando a inaplicabilidade da lei, sugeriu que essa emenda fosse suspensa.

Também existiram propostas para que o "passaporte" só fosse obrigatório para os africanos e africanas que estivessem em trânsito por mais de três dias, mas não houve

⁶⁴ Documento para os negros escravizados, fossem africanos ou gente da terra (crioulos) que eram expedidas pelo senhor a quem o escravo servia ou por administradores ou feitores, contendo: o nome naturalidade, sinais mais característicos e o prazo de validade da dita cédula de identificação.

consenso. A questão teve que ser posta em votação, e decidiu-se que o artigo que obrigava o uso do passaporte não seria suprimido. Por fim, foi aceita a proposta do deputado que sugeriu a isenção para aqueles africanos que transportassem gêneros de primeira necessidade.

Nesse enfoque, podemos inferir: o que estava em questão era a manutenção do comércio de gêneros alimentícios, que ligava a capital da província, Salvador, à região do recôncavo baiano. O transporte desses produtos era controlado por africanos, muitos deles alforriados. A interferência demasiada nesse comércio, naquele momento, poderia significar pôr em risco o suprimento de alimentos, caso os africanos resolvessem se manifestar contra a interferência do governo no andamento do seu trabalho.

Na sessão do dia 21 do mesmo ano, foi revisado o texto das leis e foi dada ênfase à necessidade de frisar que essas leis eram válidas para os "pretos forros (alforriados) africanos", e assim deveria estar escrito no texto legal a quem essa determinação se dirigia. Em seguida, debateu-se como seriam punidos aqueles e aquelas que não portassem o tal "passaporte". Primeiramente o deputado Calmom propôs que os africanos ficassem presos por 30 dias, e os escravos fossem açoitados no pelourinho. Imediatamente o Barão de Itaparica retrucou, propondo que a pena dos africanos fosse reduzida para oito dias, mas não foi apoiado. O secretário do conselho também tentou reduzir o tempo de prisão dos africanos forros para 24 horas; e os escravos, 20 açoites, mas isso também foi negado. Tratou-se também de discutir quais penas seriam aplicadas a escravos que dançassem com escravos de outros senhores em seus dias de folga, bem como forros que dançassem com escravos. Logo o mesmo deputado que levantou o debate para punição das "danças", o Sr. Calmon, retirou sua proposta por considerá-la desnecessária.

Brito (2008, p. 42) registra que, por fim, os debates do ano de 1829 teriam um desfecho com o decreto de 14 de dezembro de 1830⁶⁵, visando estabelecer as medidas policiais a serem aplicadas para controlar o trânsito de escravos e africanos libertos. O decreto também era mais específico a respeito de quais informações deveriam constar nas cédulas dos escravos e nos "passaportes" dos africanos libertos, bem como as punições previstas para os que não portassem esse documento e as condições impostas ao trânsito de ambos. No texto, também são reveladas as preocupações daqueles que

⁶⁵ Coleção de Leis e Decretos do Império do Brasil. Disponível no site da Câmara dos Deputados. Disponível em: <http://www.camara.gov.br>. Acesso em: 4 nov. 2017.

escreveram sobre como os africanos, em contato com os escravos, constituíam-se numa grave ameaça.

A autora descreve o conteúdo desse decreto, destacando que, no primeiro artigo do Decreto de 1830, a preocupação são os escravos. Estes eram obrigados a portar cédulas de identificação quando se ausentassem da cidade ou povoado em que viviam. Diferente do passaporte, as cédulas deveriam ser expedidas pelo seu senhor, bem como administradores ou feitores, contendo informações sobre o nome do escravizado, sua naturalidade, seus sinais mais característicos e tempo em que deveria durar esta cédula. No artigo segundo, estabelecia-se que, como pena, o cativo que infringisse a lei deveria ser entregue ao seu senhor para ser castigado. As preocupações com possíveis fugas eram solucionadas pelas cédulas, que facilitariam a identificação e busca do cativo que por ventura fugisse.

Finalmente, os artigos três e quatro tratam dos africanos alforriados. No terceiro, as mesmas preocupações em relação aos escravos aparecem. Segundo este, os "pretos e pretas forros africanos" não poderiam deixar seu domicílio sem levar consigo um "passaporte" expedido pelo juiz de paz ou juiz criminal. Este passaporte só seria concedido com a presença de três testemunhas que abonassem a conduta do africano ou africana que o solicitava. Tal como nas cédulas dos escravos, nesse documento deveria haver informações contendo dados como nome, sinais característicos, local de destino e tempo que deveria valer o passaporte. No artigo seguinte, é estabelecida a pena de oito dias de prisão para aqueles que fossem encontrados sem esse documento, e no caso de reincidências a pena era dobrada. Alguns aspectos interessantes chamam atenção nos artigos que se referem aos africanos.

É preciso enfatizar que, em se tratando de alforriados, somente os africanos e africanas eram obrigados a portar o "passaporte", os alforriados crioulos (negros nascidos no Brasil) eram isentos dessa obrigação. Como explicação para esse fato, podemos utilizar um trecho citado nesse mesmo artigo, que diz o seguinte: "[...] há toda presunção e suspeita que tais pretos sejam os incitadores e provocadores de tumultos e comoções que se tem abalançado os que existem na escravidão". Sendo assim, os africanos eram considerados mais perigosos, pois se acreditava que eles continuavam envolvidos em revoltas e demais atos de resistência à escravidão, mesmo quando livres do cativo.

Ainda sobre a "obrigatoriedade do uso do passaporte" pelos africanos e africanas alforriados, ressalta a autora, o fato de esses documentos serem expedidos pelos juízes

de paz ou pelo juiz criminal, diz muito sobre o estigma de desconfiança que acompanhava esses africanos, mesmo quando não mais escravizados.

O *status* jurídico de forro, almejado por muitos, em diversos momentos pouco dizia numa sociedade escravista, que via o africano ou africana, ainda que liberto, como sujeitos que faziam parte de uma parcela da sociedade de condição sociorracial inferior. As três testemunhas que, na aquisição do "passaporte", eram obrigatórias para atestar sua boa conduta, colocavam os africanos numa condição de subalternidade e vigilância em relação àqueles que acompanhavam suas ações cotidianas.

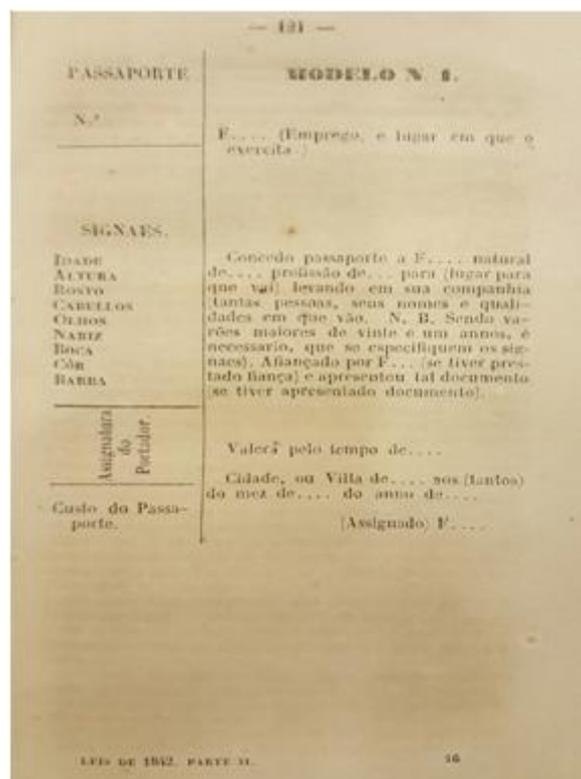


Imagem 1 - Modelo do passaporte no Brasil do século XIX.

Fonte: Arquivo Público do Estado da Bahia - APEB.

O passaporte para ser obtido por uma mulher africana livre ou liberta, cumpria as mesmas regras de dependência e submissão denotada à mulher "branca", posto que a figura feminina não usufruía dos direitos morais igualitários quando comparadas aos dos homens, mesmo os "não brancos", visto ser o homem na sociedade patriarcal brasileira, referência fundamental.

De acordo com Verger (2002, p. 434 - 436) é importante diferenciar os passaportes individuais obrigatórios aos escravos de qualquer sorte, e aos africanos libertos, dos documentos de navegação, "passaportes para embarcações" emitidos para o

comércio legal, na costa da Mina, de produtos africanos, visto as convenções e tratados assinados entre a Grã-Bretanha e Portugal (1810 - 1851). A convenção de 13 de março de 1830, p. 449, autorizava os cruzadores ingleses a apreender somente ao norte do Equador, e a julgar apenas os navios que tivessem escravos a bordo. O proprietário do navio, o capitão e os membros da tripulação eram passíveis de processos de pirataria. Entretanto, o tráfico clandestino perdurou sob vários artifícios: dupla bandeira, trocas de navios, desembarques clandestinos, inclusive com passaportes individuais para os africanos transportados como escravos. A lei era burlada em favor dos capitães quando se tratava do tráfico de pessoas.

2.3 Leis, decretos e regulamentações no Brasil - controle e vigilância

Os africanos no Brasil eram gerenciados sob condições "legais", a partir do ordenamento jurídico brasileiro no art. 6º, §1º, da Constituição de 1824⁶⁶, que classificava os cidadãos brasileiros em duas categorias: os ingênuos e os libertos:

Art. 6. São Cidadãos Brasileiros

I. Os que no Brazil tiverem nascido, quer sejam ingênuos, ou libertos, ainda que o pai seja estrangeiro, uma vez que este não resida por serviço de sua Nação.

Já no estatuto constitucional do liberto o art. 94, §2º, da Charta imperial reduz o liberto à condição de cidadão de segunda classe: apesar de os libertos serem cidadãos e, portanto, gozarem de liberdade, não poderiam ser eleitores (em um contexto do voto censitário), portanto, também estaria vedado o seu acesso a cargos públicos cujo requisito fosse a condição de eleitor:

Art. 94. Podem ser Eleitores, e votar na eleição dos Deputados, Senadores, e Membros dos Conselhos de Província todos, os que podem votar na Assembleia Paroquial. Exceptuam-se.

I. Os que não tiverem de renda liquida annual duzentos mil réis por bens de raiz, industria, commercio, ou emprego.

II. Os Libertos.

Entretanto, essa compreensão, no decorrer do século XIX, vai tomando outra conotação e novas categorizações se fazem necessárias para inserir no momento

⁶⁶ Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm. Acesso em 4 nov. 2017.

histórico e nas relações estruturadas da sociedade outras definições e classificações, em que se manifestam as condições legais e de relações sociais.

Nesse sentido, a categoria de "liberto" que se apresenta na Constituição de 1824, é definido como cidadão livre os escravos alforriados, depois da metade do século XIX, enquanto "liberto" passa a denominar a situação legal dos africanos que chegaram ao Brasil, mas que nunca foram escravizados em território brasileiro.

TERMOS USADOS NA CLASSIFICAÇÃO DOS CIDADÃOS BRASILEIROS	CONSTITUIÇÃO DE 1824 E DECRETOS POSTERIORES NO SÉCULO XIX
Africanos	<i>Condição legal</i> definia a nacionalidade africana
Libertos africanos	<i>Condição legal</i> , indivíduo libertado da escravidão por carta de alforria comprada ou concedida. Cidadãos de segunda classe.
Ingênuos	<i>Condição legal</i> , filhos de estrangeiros nascidos no Brasil.
Crioulos	<i>Condição Legal</i> . Descendente de africano nascido no Brasil (filhos de pais negros).
Pardos	<i>Condição legal</i> , população não branca (filhos de brancos com mulatas e vice-versa).
Africanos livres (nem forros e nem libertos)	<i>Condição legal nunca respeitada</i> , africano apreendido em embarcações de tráfico negreiro após a Lei de 1831, que declarava ilegal o tráfico de pessoas.

Quadro 1 - Termos usados na classificação dos cidadãos brasileiros na Constituição de 1824 e decretos posteriores. Elaboração da pesquisadora Manuela Carneiro da Cunha a partir de fontes diversas.

No Brasil, os africanos libertos eram alvo da maior desconfiança, e sofriam restrições legais muito mais rigorosas, facilitadas pelo seu estatuto legal de estrangeiros, ou mais apropriadamente apátridas, na medida em que, conforme Cunha (2012, p. 99), não eram considerados sob proteção legal de seu país de origem. Assim, os libertos (africanos com o crivo da escravidão) não eram evidentemente nem eleitores nem elegíveis, nem podiam fazer parte do Exército, Marinha ou Guarda Nacional, nem ingressar nas ordens religiosas católicas.

Em 1830, um decreto proibia aos forros e forras africanos, sob pena de prisão, continua a autora, a livre circulação fora do seu domicílio a não ser com passaporte de

limitada vigência, e que só deveria ser concedido mediante "exame da regularidade de sua conduta". Por justificativa figurava a "presunção e suspeita de que tais pretos são os incitadores e provocadores dos tumultos e comoções, a que se têm abalançado os que existem na escravidão, segundo o decreto de 14 de dezembro de 1830".

A lei de 7 de novembro de 1831, que vigora até 1868, destaca a autora, no artigo 7º relata: "Não será permitido a qualquer homem liberto, que não for brasileiro, desembarcar nos portos do Brasil debaixo de qualquer motivo que seja. O que desembarcar será imediatamente reexportado". O que isso significava é difícil de avaliar, podia implicar um liberto africano; podia também querer excluir a importação de agitações sociais de escravos de outros países, e em particular do Caribe. Em todo caso, especifica Cunha (2012, p. 99 - 100), fica claro que libertos africanos eram indesejáveis e, basicamente, por motivos de segurança.

Em 1835, após a Revolta dos Malês, dispositivos legais autorizavam expulsar da província "africanos forros de qualquer sexo" sob simples suspeita de promoverem a insurreição de escravos. Nesse contexto, Cunha (2012, p. 100) explana sobre uma declaração de um chefe de polícia e futuro presidente da província da Bahia, Souza Martins, que a justificativa da expulsão sumária sob simples suspeita é também elucidativa pelo fato de, não sendo os africanos libertos nascidos no Brasil, e possuindo uma linguagem, costumes e até religião diferente dos brasileiros, e pelo último acontecimento declarando-se tão inimigos da nossa existência política, eles não podem jamais ser considerados cidadãos brasileiros para gozar das garantias afiançadas pela Constituição, antes se devendo reputar estrangeiras de Nações com que o Brasil se não acha ligado, por algum tratado, podem sem injustiça ser expulsos quando suspeitos ou perigosos.

E segue a autora, o chefe de polícia, ao instruir os delegados para que fizessem buscas nas casas de africanos, lembrava-lhes que não se embaraçassem de cuidados supérfluos, já que nenhum africano gozava nem de direitos de cidadão nem de privilégios de estrangeiros. Essas séries de medidas discriminatórias drásticas contra os africanos, que foram tomadas na cauda da insurreição de 1835, perduraram cerca de quarenta anos.

Após três décadas da Revolta dos Malês, de 1835, o Código do Processo do Império do Brasil⁶⁷, em seu artigo 70, obrigava os africanos libertos, agora também da

⁶⁷ Disponível em: <https://jus.com.br/artigos/23691/comentarios-ao-codigo-de-processo-criminal-de-primeira-instancia-lei-de-29-de-novembro-de-1832>. Acesso em: 4 nov. 2017.

mesma forma que os escravos em geral, a sempre portarem "passaportes" em suas viagens, mesmo quando acompanhados de "senhores e amos", restringindo amplamente a liberdade de circulação entre as províncias e municípios brasileiros, e mesmo pelas ruas das cidades à noite. Entretanto, os 'africanos libertos' gozavam de certa facilidade no ir e vir, tanto entre as províncias, como entre a costa do Brasil e da África.

Brito (2008, p. 44) comenta que, no contexto geral, os debates e preocupações sobre rebeliões e crimes de escravos foram contemplados no Código Criminal do Império do Brasil, em 1830. Esse código veio responder a questões sobre o que era crime em termos legais, especificando quais penas deveriam ser aplicadas aos criminosos, escravos ou não, e quais atitudes passariam a ser tipificadas como crime.

A rejeição aos africanos se manifestou nas agressões físicas que eles sofreram nesse período, chamando atenção até mesmo das autoridades policiais. O debate nacional já em curso acerca da gestão do controle social da população negra no Brasil objetivava pensar uma forma de reprimir a rebeldia africana que estava a sair do controle do Estado. Para que esse objetivo fosse atingido eram necessárias medidas legais que suspendessem até mesmo direitos constitucionais, como o artigo 179 da constituição do Império⁶⁸. Assim, no dia quatro de março de 1835, o Presidente da Província da Bahia escreveu ao Imperador para explicar os fatos ocorridos e para justificar as medidas de segurança que tinha implementado na capital baiana.

A cláusula de deportação permaneceu na legislação e poderia ser arbitrariamente invocada quando conveniente, de acordo com Castillo, (2016, p. 27). Em setembro de 1835, o governo começou a tomar medidas em virtude de deportar um grupo de cerca de 200 prisioneiros, originalmente acusados de participar da rebelião, porém, eventualmente absolvidos devido à falta de evidência. Na medida em que a notícia se espalhava, homens e mulheres libertos praticamente chegavam em massa ao escritório de passaporte, clamando por permissão para deixar o Brasil. Somente em outubro 271 passaportes foram emitidos. Ao final de 1837, aproximadamente 925 pessoas, a maioria africana de ambos os sexos, como também muitas crianças e adultos jovens de origem brasileira foram autorizados a viajar. Com poucas exceções, a "Costa d'África", como ficou conhecida a região do Golfo de Benin, era o destino escolhido. Para os grupos que viajavam em um único passaporte, homens eram mais frequentemente listados como o

⁶⁸ Coleção das Leis e Decretos do ano de 1835. Disponível em <http://www.camara.gov.br>. Acesso em 4 nov. 2017.

principal requerente do passaporte (61% de homens *versus* 39% de mulheres), contudo seus companheiros eram comumente maioria mulheres e crianças.

O sentimento antiafricano, segue Castillo, começado pela Rebelião do Malês, era particularmente direcionado contra os falantes da língua iorubá, todavia, também se estendia a outras "nações" africanas, as quais incluíam seguidores do islamismo, como os Haussa, Kanuri (denominado como Borno, no Brasil) e os Nupe (conhecido como Tapa, do iorubá, takpa). De 386 africanos cujos registros de passaporte incluem etnônimos⁶⁹, os iorubás/nagôs formavam o maior grupo (32 %), seguido pelos hausas/haussás/hauças (23%). Curiosamente, embora os djedje/jeje (povo de Daomé falante de Gbe) não tenham participado na rebelião e não eram muçulmanos, foi a terceira maior nação entre os destinatários de passaportes (17%). O Regulamento n° 120, de 31 de janeiro de 1842⁷⁰, no capítulo V, determina como proceder em relação aos ditos passaportes:

<p>Presidência da República Casa Civil Subchefia para Assuntos Jurídicos</p> <p>REGULAMENTO Nº 120, DE 31 DE JANEIRO DE 1842.</p> <p>Regula a execução da parte policial e criminal da Lei nº 261 de 3 de Dezembro de 1841.</p> <p>Hei por bem, Usando da atribuição que me confere o art. 102 § 12 da Constituição do Império, Decretar o seguinte:</p> <p>CAPITULO V</p> <p>Da forma por que se ha de proceder nos diferentes actos da competencia da Policia</p> <p>SECÇÃO I</p> <p>Dos Passaportes dentro do Império, das Legitimações e Títulos de residência</p> <p>DOS PASSAPORTES</p> <p>Art. 74. O prazo para a validade de qualquer passaporte não poderá ser maior que o de quatro meses.</p> <p>Art. 75. Se antes de chegar ao ponto de seu destino tiver o individuo que seguir por mar, necessidade de viajar por terra, o passaporte deverá ser apresentado ás autoridades policiais dos lugares, pelos quais passar, uma vez que neles se demore mais de três dias. Com o visto destas autoridades continuará a ter vigor o mesmo passaporte por outro prazo, igual ao primeiro marcado.</p> <p>Art. 76. Nos portos de mar o visto da autoridade policial respectiva é indispensável para a validade do passaporte obtido em outro lugar. Exceptua-se o caso em que o viajante segue viagem no mesmo navio em que entrou, demorando-se este no porto menos de três dias.</p>
--

⁶⁹ Nome de povos, tribos, castas.

⁷⁰ Fonte: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Regulamentos/R120.htm

Art. 77. São competentes na Corte e nas Capitães das Províncias para conceder passaportes os Ministros e Secretários de Estado, pela maneira até agora praticada, os Presidentes das Províncias, e os Chefes de Policia. Fora dessas Capitães são competentes os Delegados; e nas Cidades, Vila, ou Freguesias, em que não residirem Delegados, poderão os Subdelegados concede-los, ainda mesmo a Estrangeiros; porém os que forem dados pelos ditos Subdelegados somente terão vigor dentro da Província.

Art. 78. Os passaportes expedidos pelos Chefes de Policia, Delegados e Subdelegados o serão segundo o Modelo nº 1, e por eles se exigirão os emolumentos marcados no artigo 120 do Código do Processo Criminal.

Art. 79. Ninguém poderá sair para fora do Império sem passaporte, á exceção das pessoas que fizerem parte das guarnições e tripulações dos navios de guerra nacionais ou estrangeiros.

Art. 80. Aqueles que tentarem sair para fora do Império sem passaporte, e os Comandantes ou Mestres de navios que sem eles os admitirem, ou ocultarem, incorrerão nas penas de multa do 20 a 100\$000, que poderá ser acompanhada de prisão até quinze dias, se houverem circunstâncias agravante. Esta pena pode ser imposta pelas autoridades policiais do lugar da saída, trajeto ou entrada. A falta do visto, nos casos em que ele deve ter lugar, será punida com a multa de 10 a 50\$000, ou prisão de três a oito dias...

Nesse contexto, o êxodo depois da Revolta dos Malês, no regresso à África, em um paralelo replica o modelo que sofriam todas as mulheres (brancas ou negras), indiscriminadamente, em relação às restrições legais brasileiras. Destaca-se o fato de que as deliberações dos grupos que viajavam em retorno à costa africana ao requerer um único passaporte coletivo, era um "homem negro" o solicitante deste passaporte, mesmo quando mulheres negras, incluídas no documento de autorização de viagem, estivessem em maioria.

2.4 Quem são os Costa? Identidade africana ou um mito de origem?

Os africanos transitaram pelo território brasileiro, no decorrer do século XIX, especificamente após 1835, evidenciando grandes transformações nas relações entre negros libertos e livres, escravos e ex-escravos livres (crioulos) e toda a sociedade do Brasil Imperial. No momento da solicitação de um passaporte, um sobrenome de qualidade poderia agilizar tal documento.

No decorrer desta pesquisa, são apresentados três exemplos de africanos cativos que recebem a alforria com apenas seus nomes de "batismo cristão", e passam a usar os nomes dos seus antigos senhores como seus sobrenomes, depois de conquistada a alforria. Conforme Castillo (2012), são eles: Rodolpho Manuel Martins de Andrade (p. 78), Joaquim Viera da Silva (p. 83) e Eduardo Américo de Souza (p. 90), que formavam uma rede socioreligiosa de viajantes africanos.

Assim, o "sobrenome", no século XIX, para além de uma identificação social, era propriedade de homens, que os emprestava as suas esposas através do casamento e era cedido como representação identitária para ex-escravos, sendo o nome e o sobrenome, para a população advinda da África e aqueles descendentes desse grupo, compreendido como inserção social.

Guedes (2008, 297 - 298) ressalta que essa identificação, mesmo herdada do seu "senhor", configurava laços e alianças que teceram novos núcleos de parentesco, como o compadrio, que regia muitas vezes os elos de afeto, proteção e prestígio, pois era o que fazia toda a diferença para adquirir, por exemplo, um "passaporte". A princípio o africano/estrangeiro, chagado da África, mesmo em condição legal de liberto, sem vínculos com o sistema escravocrata, era obrigado a adotar um nome católico ou português para adentrar no território brasileiro.

No caso brasileiro, os métodos de classificar o sobrenome não eram apropriados para identificar a ancestralidade africana. Esse grupo adotou, ou melhor, foi forçado a adotar sobrenomes ibéricos. Isso faz com que o termo "ancestralidade" se refira à ancestralidade do sobrenome e não do indivíduo, conforme Monasterio (2016, p. 8).

Para o estudo espacial de sobrenomes de família tem-se a necessidade de identificação das pessoas, especialmente durante a Idade Média, na Europa, por razões de sucessão e heranças, utilizando alguma forma de identificação da filiação. Imitando os costumes de pessoas proeminentes ou para diferenciação das famílias ou ainda para aspectos práticos de censos populacionais, os homens mais comuns passaram a utilizar como sobrenomes as designações de seus ofícios ou habilidades, de seus lugares de origem, de suas condições socioeconômicas, de plantas ou animais ou, ainda, referentes aos nomes próprios, devido à filiação, vassalagem, exércitos, tribos ou clãs de origem.

No ocidente europeu, a partir dos séculos XV e XVI é que os nomes de identificação se tornam de fato sobrenomes de família e passam a ser sistematicamente registrados, normalmente nas igrejas de batismo. O registro sistemático dos nomes de família, independente de classe social, começou no século XVI, por decreto da Igreja

Católica, no Concílio de Trento⁷¹ (1545 - 1563), na Europa, conforme publicação no "Portal São Francisco"⁷².

⁷¹ O Concílio de Trento, realizado de 1545 a 1563, foi o 19º concílio ecumênico da Igreja Católica. Foi convocado pelo Papa Paulo III, para assegurar a unidade da fé e a disciplina eclesiástica, no contexto da Reforma da Igreja Católica e da reação à divisão então vivida na Europa devido à Reforma Protestante, razão pela qual é denominado também de Concílio da Contrarreforma. O Concílio foi realizado na cidade de Trento, no antigo Principado Episcopal de Trento, região do Tirol italiano.

Os sobrenomes se tornaram hereditários à medida que a posse das terras passou a ser transmitida de geração a geração. Por isso mesmo, continua o texto do "Portal São Francisco", nobreza e clero foram os primeiros segmentos da sociedade a adotar o sobrenome, enquanto as "classes populares eram chamadas apenas pelo primeiro nome". O último nome, identificando a família, era inclusive usado como "documento" na hora da compra e venda da terra, um luxo reservado apenas aos mais favorecidos. O costume se ampliou com a inclusão de características físicas e geográficas ou de nomes de profissões. Quanto mais longe da influência portuguesa, da riqueza e dos títulos, menor a relação dos sobrenomes com tradição e preocupação com herança e prestígio, e maior o uso dos sobrenomes como mecanismo de identificação da pessoa com a sua família, e autoidentificação. No Brasil, a lei ou talvez a tradição, até o início do século XX, determinava que as crianças fossem registradas apenas com seu prenome⁷³.

Nesse contexto, a meta é refletir sobre sua origem, por ser bem difusa, na verdade não existe apenas uma família "Costa", já que na Europa eram denominadas "da Costa" todas aquelas pessoas que vinham da região costeira. Esse costume surgiu no Império Romano e se arrastou até meados da Era Moderna, por isso existem famílias "da Costa", praticamente em todos os países que atualmente cobrem a área do Antigo Império Romano, principalmente, na Itália, Espanha e Portugal⁷⁴.

Em Portugal a principal linhagem nobre da família, ou melhor dizendo, uma das famílias "da Costa" da nobreza surgiu na Quinta da Costa, em Guimarães, é claro que como essa surgiram muitas outras devido às regiões costeiras que habitavam. Talvez pela falta de uma origem única algumas famílias "da Costa" traziam consigo outro sobrenome para diferenciá-las das demais famílias "Costa".

A maior parte dos sobrenomes que circulavam no Brasil, continua o texto, era de origem portuguesa e chegou aqui com os colonizadores. O termo parte da origem geográfica, ou seja, do local em que a pessoa nasceu ou em que morava. Africanos, que vieram para o Brasil como escravos, e que foram obrigados a deixar para trás seu passado, seu nome étnico de identificação tribal, foram, no Brasil, rebatizados com um nome cristão e, a seguir, com a alforria, utilizaram, muitas vezes, os sobrenomes de seus

⁷² Disponível em: <http://www.portalsaofrancisco.com.br/curiosidades/origem-dos-sobrenomes>. Acesso em: 4 Nov. 2017.

⁷³ Origem dos sobrenomes. Disponível em: <http://www.portalsaofrancisco.com.br/curiosidades/origem-dos-sobrenomes>. Acesso em: 4 Nov. 2017.

⁷⁴ Origem da família Costa. Disponível em: <http://ajaneladobraz.blogspot.com.br/2010/12/origem-da-familia-costa.html>. Acesso em: 4 Nov. 2017.

senhores. Quando isso não ocorria, os senhores lhes davam sobrenomes de origem religiosa, como Batista, de Jesus, do Espírito Santo⁷⁵.

Há, pois, o entendimento de que o sobrenome "da Costa" tem origem geográfica: era usado para designar quem nascia em localidades junto ao mar (na costa), em oposição aos Silva⁷⁶ (na selva), que viviam no interior. Entretanto, há dois momentos marcantes no Brasil em relação a esse sobrenome. O primeiro com a chegada dos portugueses, que traziam seus sobrenomes "Costa", em geral conjugados a outro, para serem diferenciados; e um segundo momento, quando os africanos libertos advindos da costa d'África (não escravos) usavam tal sobrenome para identificar sua procedência, ou mesmo no momento da comunicação, ao se expressar, levando o escrevente a presumir ser a sua origem, no desembarque do porto, o seu sobrenome.

Segundo a pesquisa de Monasterio (2016, p. 10) para o IPEA - Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, os cinco sobrenomes mais frequentes no Brasil são: Silva, Santos, Oliveira, Souza e Pereira, que somam mais de 21,0 milhões dos 46,8 milhões de registros da RAIS - Relação Anual de Informações Sociais, ou seja, 45% dessa base. Conforme o autor (p. 7 - 8), as pesquisas censitárias oficiais no Brasil não cobrem informações sobre a ancestralidade da população. Tradicionalmente, são utilizadas apenas cinco categorias de cor/raça: preto, branco, pardo, amarelo e índio. No caso brasileiro, destaca o autor, os métodos de sobrenome não são apropriados para identificar a ancestralidade indígena ou africana. Esses grupos adotaram, ou melhor, foram forçados a adotar sobrenomes ibéricos. Assim, no sentido desta pesquisa, o sobrenome 'da Costa' remete à uma 'ancestralidade africana', do ponto de partida da costa da África para o Brasil e, não da sua origem individual.

Qualquer identidade, lembra-nos Cunha (2012, p. 17), se assenta na memória, mais especificamente, na memória de uma história compartilhada, real ou presumível. A 'identidade étnica' repousa em algo que se acredita resultar de um processo histórico.

É nesse contexto, em relação ao sobrenome "Costa" utilizado por tantos afrodescendentes e, especialmente, pelo fato de nossa viajante transatlântica Ifatinuké, Ignez Joaquina da Costa, utilizar esse sobrenome, seja relevante observar quão importante foi essa estruturação construída em um determinado momento da história pelos africanos, principalmente na metade final do século XIX. Nesse sentido, tais

⁷⁵ Famílias Silva, Leão e Oliveira. Disponível em: <http://chc.cienciahoje.uol.com.br/silva-leao-oliveira>. Acesso em: 4 Nov. 2017.

⁷⁶ Silveira, por exemplo, vem do latim *silvester* (de floresta), que também deu origem ao popular Silva.

indivíduos se identificavam como oriundos da costa da mina, e dessa informação, adquiriam tal sobrenome, construindo, assim, um grupo sistematicamente diferenciado no Brasil, à época atendendo a prerrogativa de remeter o sobrenome ao seu lugar de origem, talvez não como elemento ideológico ou de identificação africana, mas, nesse mecanismo, estabelecendo um mito de origem, no Brasil do século XIX.

Muitos africanos que estavam no Brasil, depois de receber a alforria, desejavam partir para África e levavam consigo seus nomes e sobrenomes, um dos diferenciais ao retornar à costa ocidental africana. Os agudás, de acordo com Cunha (2012, p. 13), eram traduzidos no continente africano como: português, brasileiro ou católico. Na primeira metade do século XIX, a viagem de volta ao continente africano, estabeleceu-se, sobretudo, em cidades costeiras do golfo de Benin, entre o forte de São Jorge da Mina e Lagos, na atual Nigéria. Acra, Lomé, Anexô, Águê, Uidá (Ajudá), Porto Novo, Badagry e a própria cidade de Lagos foram destinos privilegiados nesse regresso. Sua identidade fundava-se em alguns elementos: o uso do idioma português, a religiosidade católica e os hábitos e costumes adquiridos no Brasil – entre esses o uso de nome e sobrenome.

O sobrenome é um dado de identificação de muita importância, como fica explicitado nessa narrativa, entretanto, quando os atores são as mulheres, tal favorecimento lhes é amputado por normas e regras de subordinação e obediências.

Essa diferença de gênero era refletida na ideia de um código civil que estabelecesse os direitos e deveres da sociedade brasileira, que foi pensada após a independência em 1822, mas o Brasil ainda levou quase um século (94 anos) para ter um código civil próprio. Quem vigorou nesses quase um século foi a Lei de 20 de outubro de 1823, que determinava, provisoriamente, a continuidade da aplicação das Ordenações Filipinas de 1603⁷⁷, composta por regulamentos, alvarás, decretos e resoluções promulgadas pelos reis de Portugal e vigentes à época da independência, até que surgissem os novos códigos civil e criminal.

O Código Criminal foi elaborado em 1830, mas a Lei 3.071, de 1º de janeiro de 1916, a qual criou o Código Civil Brasileiro 1916⁷⁸, além de retrógrada ao tempo, também o foi em suas ideias, haja vista o pensamento patriarcal e machista, já que não concedia os mesmos direitos e obrigações a homens e mulheres. A ideia de submissão e

⁷⁷ As Ordenações Filipinas, ou Código Filipino, é uma compilação jurídica que resultou da reforma do código manuelino, por Filipe II da Espanha (Felipe I de Portugal), durante o domínio castelhano. Ao fim da União Ibérica (1580-1640), o Código Filipino foi confirmado para continuar vigendo em Portugal por D. João IV. Vigeu no Brasil em matéria civil até 1916.

⁷⁸ Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1910-1919/lei-3071-1-janeiro-1916-397989-publicacaooriginal-1-pl.html>. Acesso em: 2 Maio. 2018.

de dependência predominava, fazendo com que as mulheres não pudessem agir com autonomia, nem perante a sociedade, nem perante a sua família.

Para a mulher era atribuído um tratamento submisso com relação ao homem, principalmente no casamento, era notável a diferenciação que se fazia no tratamento do marido e da mulher. O homem era considerado ainda, como expõe o artigo 233 do antigo Código Civil de 1916, o chefe da sociedade conjugal, sendo a ele destinadas todas as decisões da família. A mulher assume, no artigo 240, pelo casamento, com o sobrenome do marido, a condição de sua companheira, consorte e auxiliar nos encargos de família. Podendo-se ler que a mulher era predestinada ao lar, como sendo o seu lugar adequado dentro da sociedade, com a função de procriar.

Assim, era imposta à mulher uma situação de extrema subordinação, sendo que, para praticar qualquer ato, dependia da anuência do pai e, quando casada, a do marido. Para a mulher não se concedia a capacidade plena, ou seja, ela não podia realizar os atos da vida civil de forma independente, precisando ser assistida ou ter seus atos ratificados. Sendo relativamente incapaz, era equiparada aos menores, aos pródigos e aos silvícolas, como demonstra o artigo 6º do Código em questão⁷⁹. Na história política do Brasil, até 1934, mulheres, negros, pobres e analfabetos, igualmente, não tinham direito ao voto.

Evidenciados esses fatos em que a mulher não detinha nenhum direito, e ao seu pai e seguidamente, ao seu marido, eram dependentes com tutela vitalícia, não é de estranhar que nas listas de entradas e saídas dos portos por todo o Brasil, seja natural a omissão, inclusive do próprio nome, aparecendo apenas como "esposa".

De tal maneira, à medida que a pesquisa para essa tese avançava nos jornais do Recife e nas listas de passageiros em livros de registros no Arquivo Público da Bahia, entre os anos de 1868 e 1875, através da qual buscavam-se assentamentos dos fundadores da casa-matriz iorubá/nagô de Pernambuco, verificou-se que o rol dos desembarcados e embarcados, nos portos de Pernambuco e Bahia, publicadas todos os dias nos jornais locais, apresentava um fato recorrente, a ausência do "nome próprio" da mulher quando acompanhada do esposo: "Senhor Fulano de Tal" e a esposa, a filha, os escravos, todos, então equiparados ao mesmo patamar de invisibilidade social, como também, os praças do exército, os ex-ditos do exército, a criada, o irmão, conforme publicação no Jornal do Recife de 1872 (ANEXO I), recorte a seguir:

⁷⁹ Disponível em: <https://lecampopiano24.jusbrasil.com.br/artigos/339145700/tratamento-da-mulher-no-codigo-civil-de-1916-e-no-de-2002>. Acesso em: 24 Jun. 2018.



RECORTE 1- Destaque: a ausência dos nomes de mulheres na companhia de seus maridos em lista de passageiros. Fonte: Jornal do Recife, edição 00070, página 03, publicação em 23 de março de 1872. Hemeroteca da Biblioteca Nacional Digital.
http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=029033_05&pasta=ano%20187&pesq=Joaquim%20Vieira%20da%20Silva.

Nesse contexto, as listas de passageiros de registros nos portos por todo o Brasil, deixam transparecer, de forma contundente, que o "sobrenome" era propriedade do homem, sendo a mulher caracterizada apenas como "a esposa". Correlatamente a toda mulher do século XIX, a mulher africana, mesmo liberta (sem vínculos com a escravidão), incorria nas mesmas posturas dos direitos sociais, sem praticamente nenhuma importância como gênero e como categoria na sociedade brasileira, não obstante a ausência de seus "sobrenomes", quando em companhia masculina.

É, pois, nesse contexto, que Ifatinuké, que recebe o nome de Ignez em território brasileiro, em 1870, aufere nesse gesto uma repatriação imposta. Ao retirar o nome africano de Tia Inês, para além do sequestro da identidade que a define, há também a conexão mulher-negra-africana, que a descredita de qualquer direito civil no Brasil.

Essa desqualificação simbólica de sua origem é parcialmente readquirida ao aderir ao seu nome de branco ao sobrenome "Costa". Assim, Ignez/Inês Joaquina da Costa, passa a se autodeclarar, de forma subliminar, que é de lá, da "Costa da África", de onde veio.

3º CAPÍTULO

IDENTIDADE RELIGIOSA IORUBÁ AFRO-PERNAMBUCANA

As delimitações deste construto interconectam este capítulo aos dois primeiros. Estabelece formas conceituais e um conjunto instrumental para o processo de construção historiográfica em torno da fundação e da fundadora do Terreiro de Ogunté, compondo parâmetros nas inter-relações sociorreligiosas entre os viajantes transatlânticos e suas atividades de sacerdotes iorubás itinerantes.

Para tanto, é em Chartier (2002, p. 169), que tais operações de recortes que produzem as configurações múltiplas são percebidas, construídas, representadas, além dos signos que visam fazer reconhecer uma identidade social, uma identidade própria de estar no mundo, significando simbolicamente um estatuto, uma ordem, um poder, enfim, as formas institucionalizadas através das quais "representantes" encarnam, de modo visível, "presentificam", a coerência de uma dada comunidade, a força de uma identidade, ou a permanência de um poder.

No contexto da reterritorialização em que se reestruturaram minimamente as práticas rituais do culto iorubá/nagô no Brasil, Hobsbawn (1997, p. 11) enfatiza, que tais redes de convenção e rotina não são "tradições inventadas", pois suas funções e, suas justificativas são técnicas e dizem respeito à infraestrutura. As redes religiosas podem ser definidas, então, como criadas para facilitar experiências imediatamente definíveis e podem ser prontamente modificadas ou abandonadas de acordo com as transformações das necessidades práticas, permitindo sempre a existência da inércia, que qualquer costume adquire com o tempo, e a resistência às inovações por parte das pessoas que adotaram esse costume. Assim, o autor (p. 11) explicita: na medida em que esses costumes se transformam em hábito, ou melhor, em um procedimento automático, eles necessitam ser imutáveis.

Hobsbawn (1997, p.12) considera que a invenção de tradições é, essencialmente, um processo de formalização e ritualização, caracterizado por referir-se ao passado, apenas pela imposição da repetição. O autor ressalva que esse processo é complexo e que deve manifestar-se mais nitidamente quando uma "tradição" é deliberadamente inventada e estruturada por um único iniciador. Tais narrativas se originam da experiência, ou melhor, da vivência do sujeito, ou ainda da memória construída através da história oral. Memórias que tem de si e do mundo em que vive. A rede de viajantes transatlânticos também carregava dentro de si uma memória recriada, entre idas e

vindas, dois mundos se entrelaçavam de forma a instituir suas próprias realidades, nesse universo entre-lugares.

A vida dos viajantes africanos livres e libertos entre as cidades do Recife e Salvador e de Salvador para Lagos e vice-versa pode ser classificada, como bem define Bhabha (2014, p. 227), de uma complementaridade no sentido dessas descontinuidades tratando assim de entre-lugares que, reunidos às margens de culturas estrangeiras, em outros tempos e outros lugares, nas nações dos outros, aglutinando-se nas fronteiras da estranha fluência da língua do outro, dos signos de aprovação e aceitação, agrupando memórias de outros mundos vividos, sendo o passado um ritual de revivescência, reunindo o presente.

Para essa temática de viajantes transoceânicos, como bem salienta Sirinelli (2005, p. 132), a primeira dificuldade é a historiográfica, pois o importante papel do fato ou acontecimento inaugurador ou assinalador da identidade de uma geração, pode eventualmente ter sido desqualificado, em um tempo considerado como arcaico. Mediante esse fato, continua o autor, quando uma geração adquire uma existência autônoma e uma identidade, ambas geralmente são determinadas por um acontecimento inaugurador.

Sirinelli (2005, p. 133) faz uma consideração oportuna para esse estudo, quando aponta que "geração", no sentido "biológico" é, aparentemente, um fato natural, mas também é um fato cultural, por um lado modelado pelo acontecimento e por outro derivado, às vezes, da autorrepresentação e da autoproclamação: sentimentos de pertencer ou ter pertencido a uma faixa etária com forte identidade diferencial. Portanto, o autor (p. 137) traz essa observação de uma análise histórica que deve levar em consideração a "estrutura", a fim de que contribua para a reabilitação do "acontecimento", buscando as gerações criadas ou modeladas por um evento inaugural, como instrumento de análise.

Esse agrupamento teórico-conceitual, da forma abordada por Sirinelli (2005, p. 132), respalda a historiografia de Pai Adão, Felipe Sabino da Costa, enquanto babalorixá do Terreiro de Ogunté que, tão bem foi preservada pela etnografia de Gonçalves Fernandes, na década e 1930, não como "sucessor" da fundadora da casa-matriz iorubá/nagô de Pernambuco, Ifatinuké - Tia Inês, mas pelo domínio de recompor os fatos históricos por ele herdados. O episódio de se fazer elemento inaugural do histórico do Sítio de Tia Inês/Sítio de Pai Adão, dá a ele mesmo a voz que identifica e se destaca, controlando as imagens e as representações de que foram passadas ao resto

do mundo. Essas questões são prementes à tradição oral em descrições históricas de encontros interculturais e, nesse contexto, contribui pela ausência de fatos, instigando assim, para essa pesquisa, a busca pela documentação e abordagens históricas o 'não dito', que perpassa por documentos escritos ou que nem sequer existem, tal como considera Cruikshank (2005, p.149).

Nesse prisma, é corriqueiro qualificar as narrativas através da fundamentação da verdade pela oralidade. Cruikshank (2005, p. 151) ainda enquadra a expressão "tradição oral" como identificadora de um conjunto de bens materiais preservados do passado; outras vezes, usou-a para falar do processo pelo qual a informação é transmitida de uma geração à seguinte. Diferente da "história oral" que é uma expressão mais especializada, e em geral se refere a um "método de pesquisa", em que se faz uma gravação sonora de uma entrevista sobre experiências diretas ocorridas durante a vida de uma testemunha ocular.

A imperatividade da narrativa oral na estrutura religiosa de matriz africana no Brasil, deixou de lado, por muito tempo, o contexto histórico, valorizando biografias mitificadas, objetivando apenas a ordenação do grupo religioso. Em meio a esses eventos, documentos advindos de fontes primárias⁸⁰ e secundárias, são cruzadas com memórias orais nesta pesquisa de tese, refletindo um novo olhar sobre as narrativas produzidas pela oralidade, registradas e reproduzidas, equivocadamente, em produções literárias generalizadas sobre essa temática afro-pernambucana.

Porém, para além da oralidade, os indícios das rotas e conexões religiosas dos viajantes africanos alforriados e dos africanos libertos, entre Salvador e Recife, foram os sinais para as buscas nas listas de chegadas e partidas de passageiros dos portos do Recife e de Salvador. Nesse contexto, minúcias nas informações foi agregando subsídios ao conjunto de um contexto na legitimidade da trajetória de Ifatinuké - Ignez Joaquina da Costa - Tia Inês, oriunda da África, com rota para Pernambuco, tendo Salvador como entreposto.

⁸⁰ Fontes primárias: são as produzidas diretamente pelo autor da pesquisa, que resultam em teses, dissertações; normas técnicas, artigos de periódicos, projetos de pesquisa em andamento, etc. Fontes secundárias: trazem a informação agrupada/organizada, tendo a função de facilitar o uso da informação "dispersa" nas fontes primárias como livros, bases de dados, enciclopédias, etc. Fontes terciárias: são guias às fontes primárias e secundárias, trazendo uma síntese ou consolidação de informações como bibliografias de bibliografias, catálogos de bibliotecas, revisões de literatura, etc.

Castillo (2012, p. 109 - 110) destaca que essa rede, no período entre 1860 e 1880⁸¹, foi estimulada por afinidades culturais e religiosas, sendo essas viagens fundamentais na reconfiguração do culto dos orixás no Brasil, apontando para Lagos como polo importante nesse processo, desse exposto, deixando também mais robusta a razoabilidade de um projeto de expansão do Reino de Oyó para o Brasil, hipótese aventada no primeiro capítulo desta tese.

Como pressupostos, os viajantes itinerantes e sacerdotes de origem africana do Império Iorubá, para além de comerciantes de produtos marítimos, foram responsáveis pela reestrutura religiosa iorubá no Brasil, no decorrer do século XIX, primeiramente em Salvador, depois em Pernambuco, e a seguir no Rio de Janeiro.

3.1 Viajantes transatlânticos e sacerdotes interprovinciais - entre-lugares

Os indivíduos vinculados a todo esse arcabouço marítimo carregavam também o projeto de expansão do culto das divindades iorubás. Exemplos marcantes são os de Rodolfo Manoel Martins de Andrade (Bamboxê Obitikô) um babalawô⁸², Joaquim Vieira da Silva (Oba Sanyá) da nação oyó e Eduardo Américo de Souza (Fasesi) da nação egbá e Eliseu do Bonfim (Togun) da nação egbá, todos apresentados pelos estudos de Lisa Earl Castillo (2012).

As pesquisas no Arquivo Público da Bahia que realizou Castillo (2012) fornece minuciosos e expressivos elementos sobre Pernambuco e as viagens interprovinciais e, nesse sentido, a história desses viajantes como o Babalawô Bamboxê Obitikô, africano filho do Orixá Xangô Ogodô, que chega à Bahia escravizado, recebendo o nome de Rodolpho, passando a servir ao português Manoel Martins de Andrade, em data aproximada a 1840 (p. 80 - 83).

Bamboxê⁸³, relata a autora, consegue sua carta de liberdade em 1857, então com cerca de 39 anos de idade. Uma vez liberto, Bamboxê registrou a carta junto a um tabelião e acrescentou ao seu nome brasileiro, o sobrenome do seu ex-senhor, passando a ser reconhecido oficialmente como Rodolpho Manoel Martins de Andrade. Em 16 de

⁸¹ Estando essas décadas dentro das cogitadas para a chegada de Tia Inês ao Brasil: 1860 e 1870 ou 1870 e 1880, dependendo do autor.

⁸² Ou Oluwô é o sacerdote que é apto ao Jogo do Opelé de Ifá, e tem como instrumento 16 caroços de dendê. É o senhor do segredo ou do destino.

⁸³ Em iorubá, Bamgbose significa “aquele que carrega o oxê”, o machado de duas lâminas, uma das ferramentas rituais de Xangô.

março de 1872, Bamboxê pede um passaporte⁸⁴ para viajar a Pernambuco, sendo essa, possivelmente, sua primeira saída da Bahia como liberto, principiando nesse ato uma ligação com Pernambuco, elemento esse, que costura os pressupostos e movem esse trabalho de pesquisa.

Outro africano, também citado em suas pesquisas é identificado com vínculos, ainda mais profundos com Pernambuco, o nagô Joaquim, marinheiro, que servia ao português Antônio Vieira da Silva, proprietário de embarcações de tráfico negreiro, que antes de morrer deixa em testamento a liberdade de mais de dez escravos, entre eles a de Joaquim. A autora (2012, p. 84) descreve que em 1870, tendo 40 anos de idade, passa a se chamar Joaquim Vieira da Silva, utilizando, também como Bamboxê, o sobrenome do seu ex-senhor.

A tradição oral do candomblé evidencia que Joaquim Vieira e Bamboxê Obitikô eram grandes amigos, e, de acordo com Castillo (2012, p. 88), estiveram juntos na fundação do Terreiro da Casa Branca, Ilê Axé Iyá Nassô Oká, na cidade de Salvador. Silveira (2006, p. 411 - 412) defende que a data de fundação da Casa Branca pode ter sido anterior a 1858, narrando que Iyá Nassô era líder do terreiro da Barroquinha, entre 1835 e 1840, quando então foi articulado um grande acordo entre os adeptos dos orixás das casas reais de Oyó e Ketu, realizando o coroamento de um esforço de décadas e de vários personagens dos quais jamais saberemos os nomes. Continuando, o autor fala sobre o importante papel desempenhado por Bamboxê na década de 1850, quando acontecimentos dramáticos iriam obrigar o candomblé a se retirar da Barroquinha⁸⁵.

Silveira (2006, p. 530), ainda considera o ano de 1855 como suposta data do seu funcionamento, posto que uma notícia do Jornal da Bahia, de 31 de maio de 1855, refere-se à prisão, em um sítio, de um grupo de homens e mulheres africanos e crioulos, escravos e libertos, com nomes que dão referência à Casa Branca, na localidade do Engenho Velho, em uma reunião que denominavam de candomblé.

Retornando ao relato de Castillo (2012, p. 89), há ainda um terceiro viajante nesse grupo, Eduardo Américo de Souza, que, com Bamboxê Obitikô e o marinheiro

⁸⁴ Naquela época, conforme Castillo (2012, p. 83), 'passaportes' eram necessários não apenas para viagens para fora do país, mas também para ir a outras províncias. Para obter essa permissão para viajar, era obrigatório a comprovação que a pessoa era liberta, no caso de Bamboxê, ele apresentou a sua carta de alforria, que era anexada ao documento.

⁸⁵ Em 1851 começou a urbanização da Rua da Vala, área contígua à Barroquinha, e a continuação dos trabalhos de urbanização, deu-se ao longo da década, alcançando o bairro da Barroquinha. De acordo com Silveira (2006, p. 529), árvores sagradas e santuários devem ter sido abatidos, porque os subterrâneos [porões] secretos, não podem ter escapado desse sério remanejamento. A partir dessa data, com certeza, o candomblé da Barroquinha não pôde funcionar mais naquele local.

Joaquim Vieira da Silva, viajam juntos para Pernambuco, em 1872. Essa data, onde para Joaquim Vieira vai marcar o início de uma longa estada nessa província e o começo de vinte anos de viagens itinerantes na vida de Bamboxê, entre Bahia, Pernambuco, Rio de Janeiro e Lagos.

No âmbito desse tecer de fatos, após a estada em Pernambuco, os registros de passaportes, emitidos na Bahia, mostram que Rodolfo Manoel Martins de Andrade, o Bamboxê Obitikô pede, em 1873, permissão para viajar à Costa da África, sendo essa probabilidade, a primeira volta de Bamboxê ao continente africano, depois de sua alforria. Durante a travessia marítima ele seria responsável por dois "crioulos livres" e menores de idade, que vieram do Recife para embarcar em Salvador, integrando-se a um grupo maior que também iriam à África. Fatos evidenciados pela autora (2012, p. 90).

O seu trânsito em Pernambuco denota a perspectiva de que a presença desses pernambucanos, vindos do Recife, nesse grupo em direção a Lagos, sela as relações de Bamboxê com a província de Pernambuco. Depois da partida do navio, Joaquim Vieira da Silva retorna ao Recife, levando notícias de que a viagem do grupo havia se iniciado.

Castillo (2012, p. 90) destaca, também, que Joaquim Vieira permanece no Recife durante muitos anos. Joaquim, inclusive, contrai matrimônio com registro eclesiástico na Freguesia de São José do Recife, no dia 31 de janeiro de 1880, com Isadora⁸⁶ Maria da Conceição, natural da Bahia, ambos residentes na mesma freguesia, no bairro de São José, confirmando narrativas orais (p. 105).

Assim, a autora (2012, p. 94) evidencia que quando Joaquim Vieira se casou, ele já morava em Pernambuco, pois ficou no Recife por mais de duas décadas, mudando-se para tomar residência em Salvador, apenas em 1896⁸⁷, em um bairro próximo onde morava Bamboxê Obitikô.

Nesse imbricado relato de idas e vindas transatlânticas, e viagens interprovinciais entre Bahia e Pernambuco, Castillo (2012, p. 90 - 91) ressalva que um africano liberto, inserido ao mesmo tempo, no mesmo lugar e nas presumíveis viagens, amigo de Bamboxê e Joaquim Vieira (Obá Sanyá) foi Eduardo Américo de Souza

⁸⁶ Izidora, conforme registro manuscrito no Livro de Matrimônios da Igreja Matriz de São José, na cidade do Recife. Joaquim Vieira da Silva e Izidora da Conceição.

⁸⁷ Conforme pesquisa da autora desta presente tese, o ano da saída do Recife é 1891, confirmado na lista de passageiros de chegada ao porto de Salvador, no Arquivo Público Estadual da Bahia, em maio de 2016 (ANEXO R).

(Fasesi), de nação egbá, que comprou sua liberdade em 1860. Ele deixa também a Bahia para ir à África com um grupo, oriundo de Pernambuco, no ano de 1872.

Eduardo tinha morado na Bahia durante o cativo, mas havia passado os últimos quatro anos em Lagos. Voltou à Bahia em 1872, seguindo imediatamente para Pernambuco e retornando para a Bahia poucas semanas depois, já acompanhado de três menores crioulas, que pretendia levar para a África. Muito provavelmente, a guarda dessas crianças havia sido intermediada por Bamboxê e Joaquim, de acordo com Castillo (2012, p. 90 - 92). Algumas semanas depois, Bamboxê e Joaquim também voltaram a Salvador, embarcando em 2 de outubro de 1872, a bordo do vapor *Cruzeiro do Sul*. De acordo com a lista de passageiros, "Rodolpho M. M. de Andrade" estava em companhia de dois menores, descritos como seus filhos.

No final de novembro do mesmo ano, Eduardo partiu para Lagos, levando os jovens que vieram com ele de Pernambuco e duas garotas, ambas da Bahia. Em 10 de junho de 1873. Sete meses após a partida de Eduardo, Rodolfo Manoel Martins de Andrade solicitou permissão para viajar para a costa da África. Os registros de passaportes mostram que ele viajava com cinco crianças crioulas. Três delas, Júlia, Lucrécia e Theóphilo, eram seus próprios filhos. Os outros dois, Cosme e Rosalina, eram de Pernambuco, certamente os mesmos que haviam vindo com ele de Recife. Uma jovem mina liberta, Feliciano Maria da Conceição, que viera de Recife no mesmo vapor que Bamboxê, recebeu um passaporte no mesmo dia. Dois meses depois, em 7 de agosto de 1873, o grupo inteiro partiu para Lagos.

Castillo (2012, p. 136 - 137) relata que Bamboxê retornou para Salvador, desembarcando em 26 de setembro de 1878, juntamente com o liberto Eliseu do Bonfim (pai de Martiniano do Bonfim, amigo de Pai Adão), um sacerdote do culto de egungun (ancestrais) também vinculado ao Ilê Iyá Nassô Oká, Casa Branca. Os registros da alfândega mostram que ambos os homens traziam produtos africanos, entre os quais grandes quantidades de nozes de cola (obi e orogbo). Para Bamboxê, que mantinha contato com o Brasil, a importação de mercadorias ajudava a cobrir os custos de suas viagens, talvez até motivando-as. Essa visita ao Brasil durou um ano.

Eliseu do Bonfim foi outro viajante transatlântico ao tempo de Bamboxê, segundo Castillo (2012, p. 67 - 68), conhecido no culto religioso iorubá como Oyá Togum, era da etnia egbá, da cidade de Abeokuta. Eliseu do Bonfim, um sacerdote do culto de egungun (ancestrais) também vinculado ao Ilê Iyá Nassô Oká. Segundo seu filho Martiniano Eliseu do Bonfim, seu pai era filho de um homem que tinha numerosas

esposas e morava num grande conjunto familiar. Esses detalhes sugerem que a família era rica, pois, entre os iorubás, ter muitas esposas era um luxo da elite. Eliseu teria sido trazido ao Brasil por volta de 1842. Segundo Martiniano, a liberdade efetiva do seu pai veio entre 1850 e 1852. Castillo (2012, p. 69 - 70) explicita que Martiniano contava que seu pai, Eliseu, comprou a alforria de sua mãe, Felicidade (Majebassan), em 1855. Provavelmente nessa altura já tinham formado uma união conjugal, contudo, nunca se casaram na Igreja Católica.

Bamboxê passou a maioria do tempo em Salvador, mas fez uma viagem de dois meses ao Rio de Janeiro, e outra, provavelmente mais curta, para Pernambuco. Em 16 de setembro de 1879, regressou para Lagos. Sua próxima visita ao Brasil começou no início de 1886 e durou até o final de outubro do ano seguinte. Esteve novamente no Rio de Janeiro em 1893, mas, no final do ano seguinte, já estava de volta a Lagos.

Levando em conta que cada travessia atlântica demorava no mínimo três semanas e podia levar até seis, a depender dos ventos, o itinerário de viagens era desgastante. A autora narra que os últimos registros que consegue localizar de Bamboxê Obitikô são do final de 1897, quando seu nome aparece em listas de destinatários de cartas registradas que haviam chegado aos correios de Lagos, provavelmente vindas do Brasil. Talvez em resposta às cartas, ele ainda fez mais uma viagem ao Brasil, porque faleceu na Bahia nos últimos anos do século XIX ou nos primeiros anos do século XX. Seus restos mortais estão enterrados na igreja de uma das mais importantes irmandades negras de Salvador, a de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Pelourinho.

Conforme Castillo (2016, p. 137) dos três filhos brasileiros de Bamboxê, dois, Theóphilo e Lucrecia, permaneceram em Lagos pelo resto de suas vidas, pois era polígamo, de acordo com as práticas iorubás. Mas Júlia, a mais velha, herdou o espírito independente do pai e em setembro de 1886, deixou o marido Eduardo Américo de Souza em Lagos, trazendo apenas o filho Felisberto. Seu filho, Felisberto Sowzer⁸⁸, se estabeleceu definitivamente em Salvador, tornando-se um conhecido mestre de obras e membro da irmandade do Rosário. De acordo com a memória oral, mãe e filho já haviam se estabelecido no bairro do Matatu, onde Bamboxê vivenciou seus últimos anos. Lá ainda moram seus descendentes, a bisneta caçula, Irene Sowzer Santos.

⁸⁸ Felisberto Sowzer neto de Bamboxê Obitikô. Sowzer, é uma expressão do nome Souza em terras iorubás, denomina-se esse tipo de fenômeno de línguas pidgins, criada em um processo de reelaboração da gramática, do léxico e da entonação. Exemplos: o inglês pidgin da Costa da África e o português crioulo, na costa brasileira foram no século XVIII, as línguas do comércio negreiro (RODRIGUES, 2005, p. 203).

Castillo (2016, p. 149 - 150) conclui destacando o legado de Bamboxê Obitikô no culto aos orixás no Rio de Janeiro, no Ilê Axé Opô Afonjá, em Coelho da Rocha, que continua em funcionamento até os dias atuais.

A relação entre Salvador e Pernambuco a partir dos anos de 1872, destaca Castillo (2012, p. 103), se estabelece a partir das viagens que Bamboxê realizou para estruturar as comunidades religiosas e na realização de rituais importantes. Conta-se que Bamboxê esteve envolvido na fundação do terreiro mais antigo do Recife, o Terreiro de Iemanjá Ogunté, popularmente conhecido, hoje, como Sítio de Pai Adão. A documentação apoia essa memória, revelando que Bamboxê fez pelo menos quatro viagens a Pernambuco. Mas relata a autora, a tradição oral coloca a fundação do terreiro em Pernambuco no ano de 1875, período em que Bamboxê estava na África. Então diante dos documentos essa data é improvável.

A autora destaca, ainda, que nos idos de 1872, as atividades religiosas de Bamboxê e Obá Sanyá influenciaram na decisão de viajar para a cidade do Recife, observa, também, que suas pessoas são saudadas, através das dijinás (nomes recebidos em ritos da religião), na atualidade, no Sítio de Pai Adão, sendo Obá Sanyá considerado um ancestral, como também há a mesma evidência na presença de Bamboxê.

3.2 Tia Inês - Ifatinuké - africana fundadora do axé nagô pernambucano

É nesse ir e vir da África para o Brasil, que Ignez Joaquina da Costa - Ifatinuké, a fundadora do culto iorubá/nagô de Pernambuco e João Otolu, chegam ao Brasil. Os subsídios aqui explicitados convocam a uma reflexão, ensejando conexões e contiguidades, considerando uma plausível construção de uma narrativa no seu desembarque em Pernambuco, por justaposições de datas e evidências documentais.

Conhecida como Tia Inês, Ifatinuké chega ao Brasil, juntamente com João Otolu, em janeiro de 1870, aportando na cidade de Salvador, na Bahia. Os documentos que registrariam com precisão a data exata foram dizimados pela ação do tempo⁸⁹. Os arquivos dos livros de registros de embarques e desembarques do porto de Salvador, entre os anos de 1969 e 1972, foram vítimas do pouco caso que o Brasil faz da memória nacional. A investigação seguiu por meio de outros caminhos, ainda no Arquivo Público

⁸⁹ Apesar da exaustiva busca no Arquivo Público Estadual da Bahia, como também, no Arquivo Público de Pernambuco.

da Bahia, através dos pedidos de visto em passaportes de Salvador para Pernambuco, publicações em jornais da época e buscas em cartórios do Recife e Olinda.

Tia Inês, então, precisaria se adequar ao Código do Processo do Império do Brasil de 1832, em seu artigo 70, que por conta das rebeliões, que culmina com a Revolta dos Malês, em 1835, obrigava os africanos libertos (sem vínculos com a escravidão), da mesma forma que os escravos em geral, a sempre portarem "passaportes" em suas viagens. Os passaportes eram necessários não apenas para viagens fora do país, como relata Castillo (2012, p. 83), mas também para ir a outras províncias. Para um africano ou crioulo obter permissão para viajar, tinha que comprovar que não era escravo. No caso de crioulos livres, a certidão de batismo era aceita, mas no caso do ex-escravo exigia-se a carta de alforria, original ou cópia autenticada por um tabelião. Para viagens subsequentes, bastava o passaporte vencido.

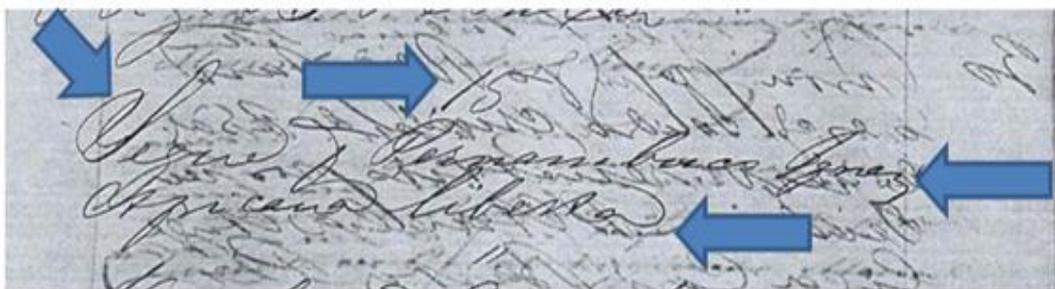
Se o africano liberto já tivesse em seu poder um 'passaporte inglês', como provavelmente foi o caso de Ifatinuké, era apenas necessário solicitar o pedido de visto. Nesse sentido Castillo (2012, p. 75) dá como exemplo a viagem de uma embarcação por nome "Patacho Alfredo", que aportou na Bahia em 11 de novembro de 1876, no qual haviam outros trinta africanos libertos, todos, inclusive Eliseu do Bonfim e Justa (ambos vinculados à Casa Branca), que portavam passaportes ingleses quando passaram pela conferência da polícia do porto de Salvador. Assim, nesse primeiro registro da polícia do porto, trinta e dois passageiros foram descritos como "ingleses"⁹⁰, mas em um registro posterior mais aprofundado das informações no desembarque dos passageiros, quase todos foram identificados e reclassificados como "africanos libertos". Na documentação baiana, a primeira menção a africanos libertos com passaportes ingleses é de 19 de novembro de 1859 (p. 76).

Certamente, Ifatinuké e João Otolu chegaram portando passaportes ingleses, o que seria natural para adentrarem o território brasileiro e estando partindo do porto de Lagos, sob o domínio inglês. Nesse sentido, a expressiva documentação relatada dos anos de trânsito livre entre as duas costas do Atlântico, entre 1860 e 1880, e os vínculos dos africanos libertos Bamboxê Obitikô, Joaquim Vieira, Eduardo Américo e Eliseu do Bonfim, via comunicações nos espaços religiosos de identificação iorubá/nagô, entre

⁹⁰ A polícia baiana os chamavam de "súditos ingleses de cor preta", pois faziam parte do crescente grupo de africanos escravizados no Brasil que, após a liberdade, adquiriam esse documento de identificação de viagem, na ida a Lagos. Entretanto, depois da Revolta dos Malês em 1835, e após a ocupação dos ingleses em Lagos, em 1851, chegaram muitos africanos libertos advindos do Brasil e que utilizaram passaportes ingleses (CASTILLO, 2012, p. 75 - 76).

Lagos, Salvador e a cidade do Recife, pode ter contribuído para uma chegada programada ao Brasil.

A investigação em manuscritos de pedidos de visto resultou na identificação de *Ignex e João* nas notas de vistos para passaportes de ambos para Pernambuco, certificadas pelo Arquivo Público do Estado da Bahia - APEB, em Salvador, em 22 de junho de 2017, por essa pesquisadora. Ignex e João solicitam vistos para Pernambuco, que é deliberado no dia 15 de janeiro de 1870 (ANEXO A) e no dia 18 de janeiro de 1870 para João (ANEXO B), especificando, nesse contexto, que os dois já possuíam passaportes e, portanto, só precisaram apenas do visto para seguirem viagem, como mostram os recortes a seguir, respectivamente:



"Segue para Pernambuco Ignex africana liberta".

RECORTE 2 - Registro do visto concedido no passaporte de Tia Inês para Pernambuco, em dia 15 de janeiro de 1870, em Salvador. Fonte: Livro de Registro de Visto de Passaportes. Secção de Arquivo Colonial e Provincial nº 5902. Fl. 319 R. Polícia - Passaportes (1868 - 1870). Arquivo Público do Estado da Bahia - APEB (manuscrito com certificação).



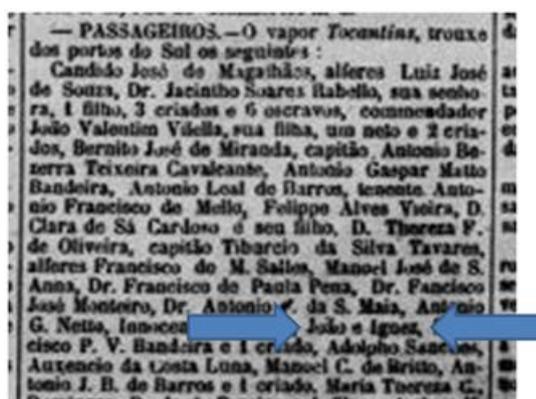
"Segue para Pernambuco o preto libertado de nome João natural da Africa".

RECORTE 3 - Registro do visto concedido no passaporte de João Otolú para Pernambuco, em dia 18 de janeiro de 1870, em Salvador. Fonte: Livro de Registro de Visto de Passaportes. Secção de Arquivo Colonial e Provincial nº 5902. Fl. 320 R. Polícia - Passaportes (1868 - 1870). Arquivo Público do Estado da Bahia - APEB (manuscrito com certificação).

Corroborando com os registros no livro de deliberações de vistos para Pernambuco, foram identificadas também, por essa pesquisa, publicações em jornais locais do Recife, *Jornal do Recife* (ANEXO C) e *Diário de Pernambuco*, (ANEXO D), com os nomes dos passageiros *Ignez e João (libertos)*, em suas listas na chegada ao porto do Recife, a bordo do Vapor Tocantins, no dia 22 de janeiro de 1870, como seguem os recortes a seguir destacados:



RECORTE 4 - Lista de passageiros do Vapor Nacional Tocantins, desembarque no porto do Recife de Ignez e João, em 22 de janeiro de 1870. Fonte: *Jornal do Recife*, edição 00018, página 02, publicação em 22 de janeiro de 1870. Hemeroteca da Biblioteca Nacional Digital. <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=705110&pasta=ano%20187&pesq=Ignez>



RECORTE 5 - Lista de passageiros do Vapor Nacional Tocantins, desembarque no porto do Recife de Ignez e João, em 22 de janeiro de 1870. Fonte: *Diário de Pernambuco*, edição 00018, p. 02, publicação em 23 de janeiro de 1870. Hemeroteca da Biblioteca Nacional Digital. http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=029033_05&pasta=ano%20187&pesq=Ignez

É sensato observar que os pedidos de visto nos passaportes para Pernambuco são solicitados no dia 15 de janeiro de 1870, em Salvador, por Ignez e no dia 18 por João, e que devem ter partido por volta do dia 20 de janeiro do porto de Salvador, chegando ao porto do Recife, no mesmo Vapor Tocantins, no dia 22 de janeiro, no transcurso em torno de um dia e meio a dois dias.

A distância entre o porto do Recife e Salvador, segundo Sampaio (2006, p. 107) no tipo de embarcação que utilizaram Ignez e João, era de 366 milhas, percorrendo entre 10 milhas por hora (36,6 horas) e 12 milhas por hora (30,5 horas). A duração das viagens, na maioria dos pontos de escala, seria inferior a um dia, se não houvesse as paradas nos portos que, com frequência duravam mais de 24 horas. E segue o autor, caso a embarcação conseguisse desenvolver a velocidade de 12 milhas por hora, o tempo de duração da viagem reduziria para aproximadamente 17 horas. As paradas serviam tanto o tráfego de passageiros e mercadorias, quanto para abastecer os vapores de carvão.

A ausência do nome da mulher nas listas de passageiros dos portos do Brasil denota que na época da chegada de Tia Inês ao Brasil as mulheres "brancas" do século XIX, de acordo com Santos (2010)⁹¹, não gozavam dos direitos civis, posto que, na sociedade patriarcal o homem é a referência fundamental, com a mulher em condição de submissão ao sexo masculino. Essa pretensa ordem natural do universo do "varão"⁹² aparece no próprio fato de que a identidade da mulher é determinada por sua condição, isto é, pelo deferimento do marido.

O Brasil como colônia de Portugal, conforme Baião (2015)⁹³ tinha a mulher como subalterna, nesse sentido, completamente dependente do homem, sendo assim, uma "personagem secundária" tanto na família, quanto na sociedade. Para o gênero feminino não era considerado o respeito e a seriedade da qual era merecedora, tendo já um "molde" predefinido como essa deveria ser: apenas a acompanhante do homem, dona de casa, sem capacidade de sobreviver por conta própria.

Como paradoxo, Havik (2006, p. 61) ressalta a dinâmica das mulheres da África Ocidental como excelentes comerciantes, caracterizadas pela perícia, autonomia e

⁹¹ A educação na República Velha: desconstrução do gênero feminino nos meios didáticos. Disponível em: <https://www.webartigos.com/artigos/a-educacao-na-republica-velha-des-construcao-do-genero-feminino-nos-meios-midiaticos/52934#ixzz5KsQO9yIk>. Acesso em: 26 out. 2018.

⁹² Indivíduo do sexo masculino; da ordem do macho; do patriarcal.

⁹³ A condição feminina no século XIX. Disponível em: <https://prezi.com/d7lq9xu82ge3/a-condicao-feminina-no-seculo-xix/>. Acesso em: 26 out. 2018.

mobilidade. A sua presença, que fora atestada por viajantes e por missionários que visitaram a costa a partir do século XV, constata a importância dessas "grandes mulheres".

As mulheres são comerciantes natas, deixam suas casas, sobretudo se são jovens, para fazer o circuito dos mercados, de acordo com Bastide (2002, p. 177). Assim, quando ficam idosas, mandam suas filhas em seu lugar e ficam dentro das próprias casas, ocupando-se de uma pequena "'banca" num canto de rua vendendo produtos de acordo com a estação do ano. A divisão entre os sexos pode ser evidenciada quando a mulher vendedora compra do seu marido produtor o que ele colhe, para revender no mercado, para poder auferir o ganho.

Nesse contexto, as iyalorixás iorubá/nagôs que fundaram casas de culto⁹⁴ em Salvador, exerciam o ofício de comerciante. Silveira (2006, p. 402), destaca que Iyá Nassô, Maria Júlia, fundadora do Ilê Iyá Nassô Oká, a Casa Branca, comercializava carnes no Mercado de Santa Bárbara, próximo da Barroquinha, onde morava de acordo com Silveira (2006, p. 402), sua sucessora Marcelina da Silva (Obatossi) também exerceu o mesmo ofício de "ganhadeira". Mãe Aninha do Ilê Axé Opô Afonjá, tinha uma quitanda, conforme Santos (1994, p. 12), bem sortida de todos os ingredientes africanos e brasileiros, para seu próprio uso e para vender as pessoas dos outros terreiros.

Nesse sentido, certamente Tia Inês seguindo a tradição das demais mulheres africanas fundadoras de casas de culto, em Salvador, também, deve ter desempenhado essa atividade de comerciante de produtos africanos e brasileiros.

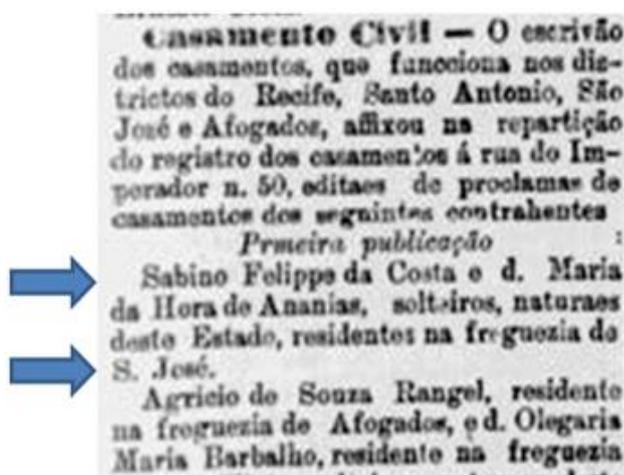
Soares *et all* (2006, p. 87) destaca que na freguesia de São José, em relação à casa de quitandas, servia como ponto de venda de gêneros alimentícios dentro de um

⁹⁴ Grandes terreiros iorubá/nagô foram fundados no século XIX, a primeira casa de culto estruturada com divindades africanas jeje e nagô, de acordo com a história oral, nasce na Barroquinha, é o Ilê Iyá Omi Axé Airá Intilé liderado por Iyá Akalá, de onde saiu Iyá Nassô, para fundar o Ilê Iyá Nassô Oká, na primeira metade do século XIX, e só depois transferido para o Engenho Velho. O Terreiro do Gantois, Ilê Axé Iyá Omin Iyamassê, foi fundado por volta de 1850, pela africana Tia Julia (Julia Maria da Conceição Nazaré). Ao final do século XIX, nova dissidência do Ilê Iyá Nassô Oka, por Mãe Aninha, que depois de uma grande trajetória, passando pelo terreiro do 'Camarão' de Tio Joaquim, funda o seu próprio terreiro no bairro da Cruz Santa, o mesmo da Roça do Camarão de Oba Sanyá e vem a transferi-lo, para São Gonçalo do Retiro em 1910, denominando-o de Ilê Axé Opô Afonjá (de Salvador), com o mesmo nome do já existente no Rio de Janeiro. Há ainda em Salvador o Terreiro do Alaketu, Ilê Maroiá Laji, fundado por Maria do Rosário, Otampê Ojaró, ascendente de Olga de Alaketu, da mesma época da fundação do Terreiro de Iyá Nassô. Entretanto, ainda no século XIX, há também no Rio de Janeiro a fundação do Ilê Axé Opô Afonjá, fundado em 1886, no bairro de Coelho da Rocha. Fora o Terreiro do Alaketu em Salvador, todos os outros de matriz iorubá tiveram o envolvimento dos sacerdotes Rodolpho Manoel Martins de Andrade (Bamboxê Obitikô), Joaquim Vieira da Silva (Obá Sanyá).

sobrado, que remete a uma memória apurada das casas dos "zungu e batuque"⁹⁵, indicando que essas casas eram também usadas para eventos e práticas religiosas, consideradas pelas autoridades um delito de negros.

Por esses e outros argumentos já expostos no decorrer dessa pesquisa, seria o bairro de São José o ambiente propício para o comércio e a moradia de dois estrangeiros africanos, sendo essa presumível constatação, mais a constatação de que Joaquim Vieira da Silva, Tio Joaquim (Obá Sanyá), foi comprovadamente um marinheiro, e certamente possuidor de contatos seguros para essa efetivação. Afora o fato posterior confirmado pelos documentos da sua instalação por quase vinte anos no bairro de São José, aonde constituiu família.

Elementos que formam o contexto da longa estada de Tia Inês no bairro de São José são as conexões dos afiliados ao Terreiro de Ogunté, identificados pelos eguns (ancestrais) do Terreiro de Ogunté, evocados até os dias atuais, como a filha de santo Dudu Obaytó, a pouco referida nesse capítulo. Outra evidência é o Tio Joaquim, Obá Sanyá, e de forma cabal, o próprio Pai Adão, que também era residente do bairro de São José, constatação explícita em sua união civil com Maria da Hora Ananias, de acordo com o Edital de Proclamas onde estão relacionados, Sabino Felipe da Costa (o primeiro nome saiu na ordem errada) com Maria da Hora de Ananias, publicação do Jornal do Recife, na edição de 17 de maio de 1902 (ANEXO E), a primeira publicação, dando conta de que o casal eram solteiros, naturais desse Estado de Pernambuco e residentes na "freguesia de São José", conforme recorte a seguir:



⁹⁵ O pernambucano Pereira da Costa (1937), registra no lugar de "zungu" o termo "anguzada", que seria confusão, briga de negros (SOARES ET AL, 2006, p. 85).

RECORTE 6 - Edital de Proclamas do Escrivão de Casamentos do Distrito do Recife (Santo Antonio, São José e Afogados). Casamento Civil. Entre os relacionados, Sabino Felipe da Costa (o primeiro nome saiu na ordem errada) com Maria da Hora de Ananias, moradores do bairro de São José. Fonte: Jornal do Recife, edição 00110, página 02, publicação em 17 de maio de 1902. Hemeroteca da Biblioteca Nacional Digital.
<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=705110&pasta=ano%20189&pesq=Felippe%20Sabino%20da%20Costa>.

A proposição de ser o bairro de São José o mais indicado para a moradia de Tia Inês e João Otolu é reforçada, através da descrição que faz Carvalho (1998, p. 66) pode-se supor não ser o bairro da Boa Vista uma opção viável, posto que o bairro da Boa Vista fosse basicamente um bairro residencial, local de casas grandes, voltadas ou não para o rio, com quintais extensos e até sítios. A maioria da população negra era empregada no trabalho doméstico, que incluía desde mucamas, lavadeiras e moleques de recados, até tratadores de sítios e quintais; porém, uma boa parte também devia vender nas ruas e nas feiras. Sendo um bairro essencialmente residencial, diz o autor, a Boa Vista quase não tinha lojas, era longe do porto, com suas atividades braçais de estiva, carga e descarga de inúmeros produtos, carros de boi que traziam o açúcar e algodão do interior, serviços de carpintaria e avarias marítimas, trânsito de marinheiros, marujos, marítimos especializados e gente do comércio, das atividades mercantis em geral e das casas de má fama.

Decerto, o bairro de São José era, em maior escala, moradia de libertos e livres já na década de 1850, informa Carvalho (1998, p. 86 - 87), negros de ganho residiam com certa independência, pagando jornal⁹⁶ semanal ou diário a seus senhores, mas morando em modestas casas próprias, tendo nesse aspecto uma vida mais autônoma. Como não podia deixar de ser, continua o autor, o bairro de São José também era local de batuques e terreiros, onde os negros do Recife reconstruíam os laços culturais e religiosos, pontos de encontros, nos vários sentidos dessa expressão, mesmo levando-se em conta que os negros também se dividiam em nações.

Assim, é mais sensato pensar que, ao chegar em 1870, Ignez e João tenham ido ao encontro de pessoas previamente contatadas para recepcioná-los. Todavia essa ideia fica apenas na especulação, visto que a documentação de um possível intermediário, viajante e comerciante Eliseu do Bonfim não foi exaustivamente pesquisada, contudo,

⁹⁶ Classificação dos negros que exerciam diversas atividades na rua, ganhavam dinheiro trabalhando por conta própria, cujo senhor estabelecia uma quantia em dinheiro a ser paga de forma regular: diária, semanal, quinzenal etc., em geral o pagamento era diário. Eram assim designados de 'jornaleiros', numa alusão ao 'jornal' (salário) que recebiam pelos serviços prestados.

sendo ele um dos itinerantes transatlânticos e importador de produtos africanos, ocasionalmente seria frequentador das ruas e vielas do Recife, comercializando seus produtos e estaria, assim, apto ao arranjo dessa implícita alocação.

Castillo (2016, p. 136 - 137) reforça esse negócio de importação de produtos da África ao relatar que Bamboxê, juntamente com o liberto Eliseu do Bonfim (pai de Martiniano do Bonfim), traziam em suas viagens entre costas atlânticas, diversificados produtos africanos, entre os quais grandes quantidades de nozes de cola (obi e orogbo).

Entretanto, Joaquim Vieira da Silva, Tio Joaquim (Oba Sanyá), seria o indivíduo que teria maior condição de transitar, sem problemas, em cidades portuárias, visto ser, em documentação apresentada por Castillo, um marinheiro⁹⁷ na ativa, inclusive quando na condição de servidão, aumentando a probabilidade de ter sido o organizador da chegada de Tia Inês e João Otolu ao Recife, em 1870.

Soares *et al* (2006, p. 46 - 47) respaldam tal raciocínio, ao narrar que nas cidades negras (Recife, Rio de Janeiro e Salvador), os escravos com ocupações ou experiências marítimas podiam fazer a diferença. Mais recentemente vários estudos têm destacado o papel histórico dos "homens do mar", da "cultura marítima" e das experiências de marinheiros, a maioria negra, nas sociedades dos séculos XVII ao XIX. As cidades atlânticas foram articuladas de alguma maneira por esses personagens. Navios, conveses e portos constituíram espaços improvisados de comunicações, gestação de culturas étnicas, criação de linguagem e percepções políticas originais. Locais para o surgimento de personagens e ideias transatlânticas.

Nesse universo aproximado do porto, seguem os autores, as mulheres conseguiam com mais facilidade se envolver com o trabalho de produção de alimentos, chamariz muito importante para agregar negros e negras em casas coletivas; e, no ambiente urbano, as africanas tinham ainda mais desenvoltura para conseguir renda como vendedoras de rua. As "quitandeiras"⁹⁸, portanto, eram especialmente populares. Esse nicho ocupacional pode ter sido vital para o estabelecimento do papel de liderança das mulheres dentro das casas (p. 93 - 94), e de Tia Inês para se consolidar em Pernambuco.

⁹⁷ Não era obrigatório o registro de embarque e desembarque nos portos dos indivíduos que trabalhavam nas embarcações. Assim, não há como obter documentação inerente a esse fato.

⁹⁸ Com os turbantes, os panos da costa por cima dos ombros, a saia rodada, a camisa branca ou de renda, foram eternizadas pelos traços de estrangeiros como Jean Baptiste Debret e Joahnn Moritz Rugendas (SOARES *ET ALL*, 2006, p. 94).

Em um juízo de sustentação, o "ofício de vendedora de rua" possibilitava essa flexibilização de movimento no que diz respeito à passagem por várias moradias, e resultantes mudanças de endereço das casas de culto iorubá/nagô, estão relacionadas à construção da afirmação das casas de culto que perseguidas, pelas autoridades, buscavam ambientes mais apropriados para fixação do terreiro, como as narrativas dos terreiros em Salvador, com endereços transitórios até o estabelecimento do local definitivo do imóvel, encontrados nos dias atuais, todos em lugares adquiridos entre o meio do século XIX e os primeiros anos do século XX.

Castillo e Parés (2007, p. 111) apresentam em relação a essas mudanças de endereços das casas de culto em Salvador, que o candomblé Ilê Iyá Nassô Oká, também conhecido como Casa Branca do Engenho Velho, esteve originariamente situado na antiga Ladeira do Berquó, próxima à Igreja da Barroquinha, no centro da cidade de Salvador e, em 1830, na Rua do Passo. Algumas versões da tradição oral contam também que Iyá Nassô "voltou à África" em companhia de Marcelina (Obatossi), em 1937, e lá morreu. Marcelina regressou para Salvador em 1939, então, com a "herança" (de bens e do cargo na religião) e assumiu a liderança do Ilê Iyá Nassô Oká (p. 124).

O que sinaliza a veracidade dessa narrativa, dizem os autores, é que Marcelina, no seu retorno, passou a ter um poder aquisitivo considerável, conforme documentos que apontam a rapidez com que acumulou propriedades (p. 126). No registro de óbito de Marcelina da Silva (Obatossi), identificados pelos autores, ela é descrita como "ganhadeira" e deve ter desenvolvido ainda mais, esse já aguçado senso comercial que carrega toda mulher iorubá (p. 130) nas ruas de Salvador. Marcelina adquiriu vários imóveis: na Ladeira do Taboão, a Rua das Laranjeiras, no Beco do Limoeiro, na Rua da Bengala, na Cruz do Cosme (p. 132 - 134).

Castillo e Parés (2007, p. 142 - 143) falam, ainda, que na segunda metade do século XIX, quando decerto Ilê Iyá Nassô Oká foi transferido para o Engenho Velho, na atual Avenida Vasco da Gama, na cidade de Salvador, Marcelina manteve o nome da real fundadora do terreiro, posto que houvesse apenas a mudança do endereço, sendo mantido todos os preceitos e fundamentos de Iyá Nassô. De fato, reforçam os autores, a tradição oral da Casa Branca do Engenho Velho sugere que, quando a casa de culto abandonou a Barroquinha, mudou de lugar algumas vezes, antes de se instalar no endereço onde se encontra até os dias de hoje.

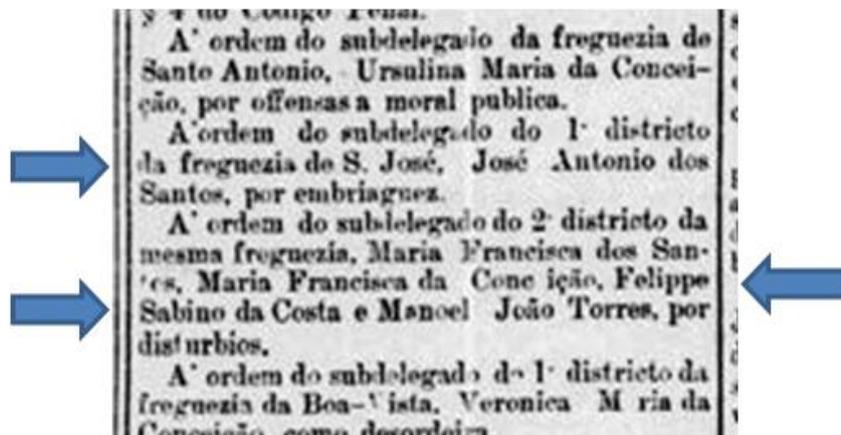
Outro exemplo de mobilidade se encontra em Santos (1994, p. 10 - 110) onde descreve o percurso das muitas alocações realizadas por Mãe Aninha, Eugênia Anna

dos Santos (Oba Biyí), quando se afasta da Casa Branca no Engenho Velho em 1890, e vai se assentar na Roça de Oba Sanyá (Joaquim Vieira da Silva), ou Terreiro do Camarão, no local chamado de Cruz Santa, próximo ao povoado do Rio Vermelho, onde passou algum tempo, e a seguir, Mãe Aninha, assentou o seu próprio terreiro próximo ao de Obá Sanyá, para só então, em 1910, transferir definitivamente seu axé para São Gonçalo do Retiro. Nessa época (1910), Bamboxê e Tio Joaquim já haviam falecido e o Babalawô, Martiniano do Bonfim, foi quem tomou as vezes de sacerdote, ao lado de Mãe Aninha, do Ilê Axé Opô Afonjá.

É esse o contexto de como foram descritas as trajetórias de duas das principais casas de culto iorubá/nagô de Salvador, e observando que uma casa de culto para se acomodar no endereço definitivo, precisava percorrer um difuso percurso, devido às perseguições à religião, às transformações socioeconômicas de suas fundadoras, às expansões dos próprios centros urbanos, onde naturalmente todos os terreiros, tanto em Salvador como no Recife foram fundados, pois eram locais habitados por pessoas alforriadas, libertas, escravas ou de baixa renda, em que os documentos não dão conta totalmente.

Entretanto, no Recife, duas publicações sobre Pai Adão, no bairro de São José, historiam episódios registrados pelas autoridades policiais, que longe de querer denegrir a imagem de Pai Adão, vem, ao contrário, reforçar o fato de que ele realmente viveu no bairro de São José, e já era filho de santo de Tia Inês quando o terreiro foi transferido para Beberibe de Baixo.

As ocorrências foram identificadas pela pesquisa desta tese. A primeira foi publicada no Jornal do Recife, em 1898, quando Felipe Sabino da Costa, foi detido por distúrbios na freguesia de São José (ANEXO F); e a segunda, referente ao delito de jogos proibidos, publicada em 24 de dezembro de 1908, também de Felipe Sabino da Costa, no Jornal do Recife, ed. 00293, ocorrida no 1º Distrito da Capital - Bairro de São José, (ANEXO G), e os devidos recortes desses registros que se seguem, respectivamente:



RECORTE 7 - Distúrbios de Pai Adão (Felippe Sabino da Costa) no bairro de São José, no Recife. Fonte: Jornal do Recife, ed. 00289, página 01, publicação em 25 de dezembro de 1898. Hemeroteca da Biblioteca Nacional Digital.

<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=705110&pasta=ano%20189&pesq=Felippe%20Sabino%20da%20Costa>.

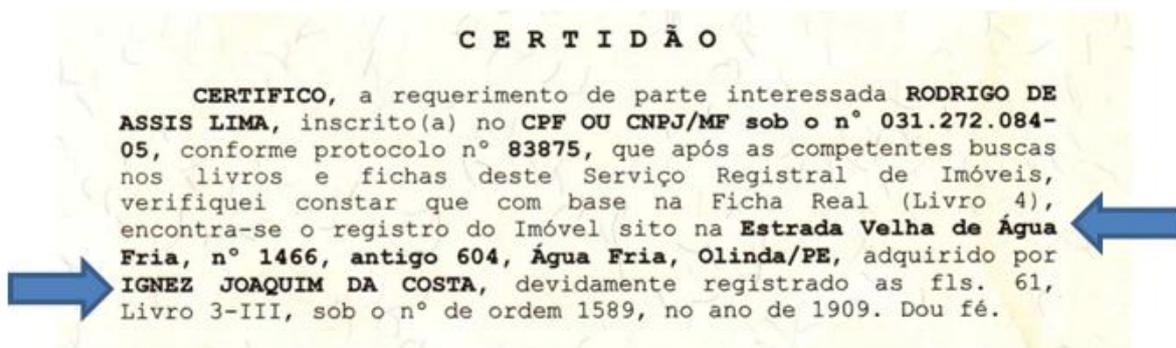


RECORTE 8 - Delito de jogos proibidos de Pai Adão (Felippe Sabino da Costa) no bairro de São José, no Recife. Fonte: Jornal do Recife, edição 00293, página 02, publicação em 24 de dezembro de 1908. Hemeroteca da Biblioteca Nacional Digital.

<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=705110&pasta=ano%20190&pesq=24%20de%20dezembro%20de%201908>.

É nessa linha de raciocínio que se percebe a plausibilidade de que Tia Inês, teria adotado como moradia o bairro de São José, e ou adjacências, por 39 anos. Entre 1870, ano da sua chegada ao Recife, e 1909, ano da compra do imóvel. À época o local era nomeado de Beberibe de Baixo, a Estrada Velha de Água Fria, 1466, na área rural de Olinda/PE., identificado pela pesquisadora desta tese nos registros do 1º Ofício de Notas

e Registros de Imóveis, Títulos e Documentos e Pessoas Jurídicas de Olinda/PE. (ANEXO H) e com recorte das principais informações a seguir:



RECORTE 9 - Certidão de compra do Sítio de Tia Inês, em 1909. à Estrada Velha de Água Fria, 1644. Olinda/PE. Fonte: Cartório do 1º Ofício de Notas e Registros de Imóveis, Títulos e Documentos e Pessoas Jurídicas de Olinda/PE.

De qualquer forma, a proposição é a de que Tia Inês tenha plantado inicialmente os axés do ilê de Ogunté em 1872, com grande probabilidade de ter ocorrido no bairro de São José, conforme evidências já apresentadas. Essa implantação do Terreiro de Iemanjá Ogunté Obaomin de matriz iorubás/nagô no Recife, contou como principais fundadores os africanos libertos Ifatinuké e João Otolú, além da presença de pelo menos mais três sacerdotes africanos itinerantes: Rodolpho Manuel Martins de Andrade (Bamboxê Obitikô), Joaquim Vieira da Silva (Oba Sanyá) e Eduardo Américo de Souza (Fasesi).

Bamboxê e Oba Sanyá⁹⁹, conforme listas de passageiros nos jornais Diário de Pernambuco (ANEXO I) e Jornal do Recife (ANEXO J), chegam ao porto do Recife no mesmo Vapor Nacional Paraná, no dia 22 de março de 1872, comprovando seus desembarques na cidade do Recife. Quatro meses depois, Eduardo Américo de Souza (Fasesi) se junta ao grupo no Recife, conforme relato de Castillo (2012, p. 91). A autora ainda ressalta sua permanência por mais ou menos dois meses, retornando a Salvador em 19 de setembro de 1872¹⁰⁰.

É importante ressaltar que não há registros documentais sobre a participação desses dois sacerdotes africanos na implantação do Terreiro do Gantois ou Ilê Iyá Omin Axé Iyá Massê, fundado pela africana Maria Júlia da Conceição Nazaré, em 1849, também uma dissidência da Casa Branca, vindo a ficar famoso quando Mãe Menininha

⁹⁹ Destacando que Bamboxê Obitikô e Oba Sanyá já eram cofundadores do Ilê Iyá Nassô Oká, em Salvador.

¹⁰⁰ Pedido ao chefe de Polícia, 19/06/1872 e 13/9/1872, APEBA, Polícia do Porto, 1870 - 79, maço: 6428.

do Gantois (1922-1986), tornou-se a quarta iyalorixá desse terreiro. Entretanto, a tradição oral diz que ambos eram sacerdotes respeitados e solicitados por toda a cidade de Salvador. Nesse contexto, possivelmente eles fizeram parte das cerimônias iniciais ritualísticas para a abertura desse candomblé.

O recorte a seguir apresenta os nomes, na lista de desembarque, de Rodolpho Manuel Martins de Andrade e Joaquim Vieira da Silva, no Diário de Pernambuco e, no quarto capítulo deste construto, o recorte do Jornal do Recife é também apresentado:

estabelecimento.
PASSAGEIROS.—O vapor nacional Paraná vindo do porto do sul trouxe á seu bordo os seguintes :
 Manoel Moreira da Gama, Domingos Leite Machado, José de Siqueira Alvares Borja, Emilio Luiz Millet, João Baptista de Siqueira, Francisco Bernardino Rodrigues da Silva, Fabio Reino, sua senhora, dois filhos e uma escrava, tenente-coronel Apolicario Florentino de Albuquerque Maranhão Sobrinho, Dr. Luiz Ignacio de Mello Barreto, sua senhora, uma filha, uma tutelada e duas criadas, João José Pereira de Faria, Tertuliano Portugal, José Cavalante de Albuquerque Uchôa, Leopoldo Victor Duque-Estrada Figueiredo, Dr. Francisco Pinto Pessoa, Marguerite Lagarde, Sebastião Alves Cimaço, João Cosme da Silva, Mattar Felice, Francisco Paschoal e um filho, Viricenzo Piaçitelli e um irmão, um criado, 5 praças do exercito e 2 ex-ditas, Francisco Acanias de Farias Castro, Mathews Vaz de Oliveira, William George Fennelly, José Bonifacio de Mejiros, Alexandra Strubing e sua senhora, José Bartholomen, Rodolpho Manoel Martins de Andrade, Joaquim Vieira da Silva, Isabel Teixeira do Sacramento, Mathilde Lafourcade, Philippe Leclera Frederico Elliott, Francisco Nunes de Souza, José Pereira dos Santos, Manoel José Machado, João Correia Marques, Manoel Monteiro da Cunha, Francisco Gonçalves Torres e um escravo, Dr. Olympio A. Galvão, José Antonio Lourenço Souza, João Francisco da Rocha Lima, Francisco José de Oliveira Machado, José Joaquim Rocha, João Vasco Cabral, D. Ignacia Muniz Cabral, 3 filhos e 2 escravas, Francisco Oliveira Coelho, Manoel da Costa Cavalante, Manoel Antonio Torres, José Gonçalves da Silva, João Ferreira de Castro, Herculo Graciani, Michele Vita, Domingo Giacomo Chiavelli.

RECORTE 10 - Lista de passageiros do Vapor Nacional Paraná chegando ao Recife em 1872.

Na lista Rodolpho Manoel Martins de Andrade (Bamboxê) e Joaquim Vieira da Silva (Oba Sanyá). Fonte: Diário de Pernambuco, ed 00069, página 03, publicada em 22 de março de 1872.

Hemeroteca da Biblioteca Nacional Digital.

http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=029033_05&pasta=ano%20187&pesq=Joaquim%20Vieira%20da%20Silva



RECORTE 11 - Lista de passageiros do Vapor Nacional Paraná chegando ao Recife em 1872. Na lista Rodolpho Manoel Munis [Martins] de Andrade (Bamboxê) e Joaquim Vieira da Silva (Oba Sanyá). Fonte: Jornal do Recife, lista de passageiros do Vapor Nacional Paraná chegando ao Recife em 22 de março, edição 00070, página 02, publicação em 23 de março de 1872.

Hemeroteca da Biblioteca Nacional Digital.

<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=705110&pasta=ano%20187&pesq=Joaquim>

Ifatinuké trouxe consigo para implantar o Terreiro de Ogunté, em sua viagem, do continente africano para Pernambuco, os fundamentos¹⁰¹ do seu Orixá, Iemanjá Obaomin, que no continente africano, é a divindade do rio Ogum¹⁰², que banha a cidade de Abeokuta¹⁰³, fundada pelo povo egbá, em 1830. Silveira (2006, p. 474) narra que o templo principal de Iemanjá se encontra, na atualidade, no bairro de Ibará, na cidade de Abeokuta.

O autor exemplifica que os egbás da Bahia vieram principalmente de Abeokuta, assim como Eliseu Bonfim e Eduardo Américo, viajantes sacerdotes descritos neste construto. Silveira (2006, p. 475) ainda argumenta que Iemanjá também é cultuada em outras regiões iorubás, mas o fato de que, na iconografia baiana, ela usa a coroa 'adê', com franjas de contas que lhe cobrem o rosto, indica a origem real do culto.

¹⁰¹ Favas, sementes, peças simbólicas iorubás, etc.

¹⁰² Que nada tem a ver com o orixá de mesmo nome Ogum, divindade do ferro e da tecnologia.

¹⁰³ Em iorubá escreve-se: Abêòkúta. Torna-se a capital do Estado de Ogun, em 1976, na Nigéria. Abeokuta significa literalmente "embaixo da rocha" ou também "refúgio entre pedras". Ólumo Rock é o santuário onde são encontradas gigantescas pedras que formam várias cavernas e santuários, foi este conjunto rochoso que deu abrigo ao povo egbá, que buscava abrigo para se defender em uma batalha. A cidade é fundada em 1830.



IMAGEM 2 - Sacerdotisa principal do culto de Iemanjá, durante o 'Festival Yemoja', na cidade de Oyó, Estado de Oyó, na Nigéria.

Fonte: Disponível em: <http://buscasetrilhas.net.br/yemanja-deusa-das-aguas/>.

A Iemanjá cultuada no terreiro de Tia Inês é Ogunté Obaomin, usa a coroa com franjas, mostrando assim, conforme o autor, a linhagem real do culto. O autor propõe que "Ogunté" seria um título real originário de Oyó, tal como Iyá Nassô (sacerdotisa de Xangô) ou Iyá Massê (sacerdotisa da mãe d'água [Oxum]).

Ordep Serra¹⁰⁴ em um laudo antropológico de 2008, para o terreiro da Casa Branca¹⁰⁵, explicita que os estudiosos reconhecem que "Iyá Nassô" vem a ser, na verdade, um título, um dos mais importantes títulos sacerdotais femininos do Reino de Oyó, correspondente a um elevado posto hierárquico, indicativo de alta projeção na corte do Alafín (rei) e ligado ao culto do Orixá Xangô.

Ifatinuké certamente era uma sacerdotisa de Iemanjá em Abeokuta, divindade do povo egbá, possivelmente fora arregimentada pelo Alafín (Rei de Oyó) para conduzir o

¹⁰⁴ Laudo antropológico de autoria do Professor Doutor Ordep José Trindade Serra, da Universidade Federal da Bahia, sobre o Ilê Axé Iyá Nassô Oká, terreiro da Casa Branca do Engenho Velho. Disponível em: <https://ordepserra.files.wordpress.com/2008/09/laudo-casa-branca.pdf>. Acesso em: 20 ago. 2018.

¹⁰⁵ Vários autores e entre eles Silveira (2006, p. 523) falam sobre notícias de um grupo de crioulos e africanos provenientes da Costa da Mina, escravos e libertos, que se reuniam na Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios, deixando a Capela de Nossa Senhora do Rosário das Portas do Carmo, para instalar seu culto no altar de Nossa Senhora da Piedade, na Igreja da Barroquinha, em 1764, demarcando a existência de cultos domésticos às divindades africanas na Barroquinha. Mas, com o aumento da comunidade nagô desejaram uma sede própria, e arrendaram um terreno entre 1804 e 1807, sob o nome de Ilê Iyá Omi Axé Airá Intile, com o comando de Iyá Akalá e posterior agregação de Iyá Nassô e Bamboxê Obitikô. É nesse contexto que o Terreiro do Engenho Velho é fundado, porque ele já existia na Barroquinha, apenas migrou com a expansão da cidade (p. 529).

culto a Iemanjá no Palácio de Oyó, e se assim foi, naturalmente recebeu o título de Ogunté. No Palácio do Alafín, então já no trajeto de sua vida sacerdotal, foi possivelmente designada para fundar, junto com Otolu, o culto dos orixás em Pernambuco, pondo em prática o admissível projeto expansionista do Reino de Oyó, em terras brasileiras, já em pleno andamento na cidade de Salvador, capitaneado pelos sacerdotes viajantes Bamboxê, Oba Sanyá e Fasesi. Ainda há as situações já postas neste trabalho, de que Eduardo (Fasesi) e Eliseu do Bonfim são ambos de origem egbá.

Iemanjá era e é cultuada em várias regiões iorubás, segundo Silveira (2006, p. 474), mas os egbás, a princípio habitantes do centro-sul do país iorubá (área de floresta), trouxeram *Yêmodjá*, como se pronúncia em iorubá, era o orixá oficial da cidade de Abeokuta, no século XIX, sendo seu templo principal, hoje em Abeokuta.



IMAGEM 3 - Busto de Iemanjá em formato de fonte, na lagoa, em homenagem a Iemanjá (Yemoja) em Badagry¹⁰⁶, Estado de Lagos, na Nigéria. Fonte: Arquivo da autora.

A expectativa de "Ogunté" ser um título de Oyó é colocada também por Silveira (2006, p. 400 - 401) quando apresenta que no Palácio do Alafín de Oyó teria uma elite de mulheres com títulos correspondentes a funções religiosas específicas e de maior significado na cultura dos iorubás, como Iyá Nassô, que era a encarregada do culto de Xangô, a principal divindade dos iorubás e o orixá pessoal do rei, cuidando do santuário privado do Alafín, realizando todas as cerimônias, os sacrifícios, as oferendas, zelando,

¹⁰⁶ A cidade de Badagry está situada na parte sudoeste da Nigéria, em ambiente costeiro e com acesso ao mar, a meio caminho entre Lagos e Porto-Novo, na República do Benin, na costa Ocidental da África. Badagry localiza-se estrategicamente no interior da lagoa (Lagoon). Badagry foi um notório porto exportador de escravos para as Américas, onde um posto de comércio britânico foi estabelecido na década de 1820. Disponível em: <https://www.britannica.com/place/Badagry>. Acesso em: 16 Set. 2018.

enfim, pelo orixá do rei. Assim o autor afirma que se alguém se chamava na Bahia com esse título, no século XIX, essa pessoa certamente teria sido uma sacerdotisa de Xangô.

A guerra civil, de acordo com Castillo (2012, p. 74), faz com que moradores da cidade de Abeokuta se refugiem em outras localidades. Pois, desde a destruição de Oyó, no início do século XIX, a situação entre os diferentes grupos iorubás era cada vez mais tensa. Como exemplo para esse construto, um grupo sediado em Ibadan, em torno de 1866, lançou uma série de ataques contra os egbás, em Abeokuta.

É importante ressaltar que Abeokuta, Ibadan e Ijaye tornaram-se, na primeira metade do século XIX, cidades poderosas, herdeiras do prestígio de Oyó, mas envolveram-se profundamente na guerra civil que devastou o Império Iorubá, conforme Silveira (2006, p. 475).

O autor ao sugerir que "Ogunté" seria um título originário do Palácio do Rei de Oyó, ligado ao culto a Iemanjá, se baseia em diferentes denominações de outras mães das águas provenientes de regiões do território iorubá, além do exemplo de "Iyamassê" (Iyá Massê), ainda enfatiza que algumas Iemanjás cultuadas na Bahia, como Iemanjá Ogunté, Iemanjá Assobá e Iemanjá Assesu são, na verdade uma única, cujos orikis/nomes foram resignificados como "qualidades" (sobrenomes) com o passar do tempo.

Então, teria plausibilidade supor que Ifatinuké trouxe consigo o título de 'Iyá Ogunté'. Observando nesse contexto, a partir de Beniste (2011, p. 562), duas palavras para buscar seus significados: "ogún" com a definição de "aquilo que se consegue por herança ou doação" (o que não se compra), corroborando com Crowther (2003, p. 167) que traz "ógun" (com acentuação diferenciada) como herança ou legado, nesse sentido, remetendo, no contexto desta tese, à ideia de um título real, que só se adquire por herança ou por concessão. E a palavra em iorubá "àte" significando "peneira ou tabuleiro de vime" usado na prática de consulta às divindades" de acordo com Beniste (2011 p. 133). Sendo essa uma possibilidade de aproximação e sugestão de tradução do iorubá para o português, suprimida a vogal inicial da palavra: "àte" e agrupando a primeira palavra "ogún", obtêm-se a expressão: Ogún(à)te (Ogunte) = "sacerdotisa que tem a prática de consultar as divindades".

Crowther (2003, p. 221) apresenta a palavra "té" como "espalhar" (passar de um para o outro), acarretando uma outra proximidade de tradução, quando "Ògun" + "té", resulta em "sacerdotisa que tem o legado de passar aos outros (a prática da adivinhação)".

Essa similaridade de traduções em um breve estudo do termo "Ogunté", efetivamente permite ganhar uma proporção de maior importância, a partir da sugestão de Silveira (2006, p. 475), como sendo um título real.

Partindo desse pressuposto, seria admissível supor que o Sítio de Tia Inês, denominado como Ilê Iemanjá Ogunté Obaomin, trouxesse um reparo na sua denominação a partir do título de Tia Inês de "Ogunté", sacerdotisa real, sugerindo reformular o atual nome do terreiro para Ilê Iyá Ogunté Iemanjá Obaomim, que quer dizer: "casa da mãe sacerdotisa de Iemanjá rainha das águas".

A importância da contemporização é trazer o passado para o presente, resgatando o legado de Tia Inês. Então, tal requalificação do nome do terreiro tem como propósito restaurar uma tradição do século XIX, quando não existia essa formulação de um nome "oficial", com a expressão "ilê axé" (casa da força) na identificação nas primeiras casas de culto iorubá/nagô no Brasil.

Deste modo, as casas de culto eram designadas a partir da denominação da sacerdotisa que dirigia o templo religioso, e o seu título era a identidade do terreiro, e a representação naturalmente e do seu orixá, perante a comunidade africana e afro-brasileira. De acordo com Silveira (2006, p. 400), observa-se o exemplo do nome da fundadora, Maria Júlia, identificada através do seu *oiê*, título africano, Iyá Nassô (Ìyá Naso), mais conhecido como Casa Branca do Engenho Velho, em Salvador, ou melhor dizendo Ilê Iyá Nassô Oka, traduzido como: "casa da mãe sacerdotisa (que cuida) do Orixá Xangô". Esse entendimento da designação do nome Iyá Nassô é difundido até os dias de hoje.

Lima (2003, p. 32) esclarece que esse título, altamente honorífico, é privado da corte do Alafín de Oyó, isto é, do rei de todos os iorubás. É a Iyá Nassô quem, em Oyó¹⁰⁷ encarrega-se do culto ao Orixá Xangô, a principal divindade dos iorubás e o orixá pessoal do rei. Então se alguém denominava-se na Bahia no começo do século XIX de Iyá Nassô, essa pessoa definia seu posto de sacerdotisa de Xangô, proveniente da antiga cidade de Oyó e não de Ketu, onde as hierarquias religiosas e seculares na organização da corte do Alaketu (Rei do Reino de Ketu), são bem conhecidas e documentadas¹⁰⁸.

¹⁰⁷ A capital da nação política dos iorubás, sendo Ilê Ifé a capital religiosa.

¹⁰⁸ Ver mais sobre o Reino de Ketu em: PARRINDER, E. G. The story of ketu: an ancient yoruba kingdom. Ibadan/Nigeria: Ibadan University Press, 1967, 106 p.

Outro padrão de identificação é exemplificado quando da primeira dissidência de uma roça/sítio localizada na Barroquinha¹⁰⁹, por volta de 1830, nessa época, perímetro urbano popular de Salvador, como bem relata Carneiro (2008, p. 55). Então, o Terreiro de Iyá Nassô de Maria Júlia, que também funcionou na Barroquinha inicialmente, se mudou para o Engenho Velho, no trecho denominado, Joaquim dos Couros, no Caminho do Rio Vermelho (de baixo). A cisão, ocorreu pela disputa de duas Maria Júlia¹¹⁰, quase simultaneamente à mudança do endereço do Terreiro de Iyá Nassô e à implantação do Gantois, fundado por Maria Júlia da Conceição Nazaré, como também explicita Lima (2003, p. 54). O Terreiro do Gantois foi denominado de Ilê Iyá Omin Iyamassé que significa "casa da mãe das águas e mãe de Xangô (ou que pariu Xangô)", tendo "Iyamassé ou Iyamassê", o significado de "mãe de Xangô"¹¹¹, conforme Silveira (2006, p. 465), também um culto advindo de Oyó.

Concluindo esse recorte etno-linguístico Lima (2003, p. 32) informa que "Iyá Nassô" não é um nome próprio, mas antes um título ou um *oiê* (título honorífico, posto, cargo), que se atribui às pessoas para determinar ou modificar o seu *status* na estratificação social do grupo a que pertencem. Tais títulos, pondera o autor, corresponde a funções religiosas específicas e da maior significação na cultura dos iorubás. No século XIX, ninguém usaria títulos honoríficos se não estivessem autorizados a fazê-lo. Tal como Iyá Nassô e Iyá Massé, Iyá Ogunté imprime uma mesma hierarquia de entendimento etno-histórico e linguístico, sendo pertinente restaurá-lo, pela tradição valorativa à memória de Tia Inês.

Ifatinuké, Tia Inês, trouxe consigo, além de um título honorífico, várias divindades e, certamente, muitos símbolos em reverência ao culto do Orixá Xangô e ao panteão cultuado no Reino de Oyó, como sacerdotisa que implantou e implementou o culto iorubá/nagô em Pernambuco, tendo Iemanjá como patronesse da casa sagrada de Xangô.

Não havendo como resgatar o início, em 1872, ao tempo da fundação do Terreiro de Ogunté, em um paralelo, com apenas uma distância em torno de treze anos

¹⁰⁹ Possivelmente foi a casa de culto que funcionava próxima a Igreja da Barroquinha, onde as várias nações africanas sintetizaram as práticas religiosas, construindo os primeiros ritos afro-brasileiros.

¹¹⁰ Observar que são duas Maria Júlia: uma fundadora do Ilê Iyá Nassô/Casa Branca e a outra tataravó de Mãe Menininha, que fundou o Terreiro do Gantois.

¹¹¹ Literalmente, a mãe de Xangô, Tòrosi foi rainha do Reino de Nupè e esposa de Oraniyàn, o primeiro Aláfin de Oyó, conhecida como Ìyámásse. Ela é a mãe de Sàngó, o terceiro Aláfin de Oyó. Tòrosi, princesa herdeira do trono de Nupè, ensinou Sàngó (Xangô) a ser rei. Ìyámásse no Brasil, com o tempo, passou a ser uma qualidade de Iemanjá.

após a morte de Ifatinuké, 1919 e 1932¹¹², quando começam as entrevistas realizadas por Gonçalves Fernandes a Pai Adão, pode-se inferir o que existia no peji do Terreiro de Ogunté, através dos relatos de Pai Adão a Fernandes (1937, p. 59): dois oxês (machados duplos) de Xangô, com figuras esculpidas em madeira; dois tronos de Xangô, uma espécie de pilão coberto por um pano vermelho e branco, numa tigela de barro vidrado, sendo o "fetiche do deus", com uma pedra negra de meteorito embebida em azeite. Ressalta o autor, "Xangô é um deus poderoso - o deus do trovão". É filho de Onanminhã (Oraniyan), e de sua geração é também outro deus Xerê (chocalho/damaxê - apetrecho/insígnia de Xangô). "São seus descendentes Yamassy, Dadá e Baianênin, 'deuses fêmeas', disse-me Adão".

O autor explana que Dada vê-se acima do Xangô. É representada por uma espécie de capa pequena com capuz, toda coberta de pequenos búzios brancos, bem ao centro dois espelhos pequenos. Está dependurada na parede. Esse Dada, os oxês e os tronos, Adão [disse] que os herdou do seu pai. Ao lado de Xangô estavam: Orixalá (uma cuia cheia de buzinhas e de água), Iemanjá (uma terrina de louça onde se vê uma pedra de raias vermelhas), Ogum (um alguidar de barro vidrado cheio de ferros, punhais e um revolver velho enferrujado, como ferramentas de Ogum) (p.60).

Havia, ainda, de acordo com registros do próprio autor, grande quantidade de pratos e louças cobertos por outros pratos, por panos coloridos, quartinhas de barro cheias d'água, garrafas com bebidas, estampas de santos católicos na parede. Numa bacia de pó de pedra, um busto grosseiro feito em barro escuro, olhos brancos. Muitos colares em volta de fetiches diversos, outros em penca dependurados na parede, contas de várias cores. Pelo chão, crânios de pequeninos animais, "ilús" (pequenos tambores) e algumas peles.

O que sobressai dessa narrativa colhida diretamente de Fernandes (1937, p. 59) a Pai Adão, é o destaque referente ao Orixá Xangô dentro do peji de Tia Inês, reforçando a tese da expansão do Reino de Oyó¹¹³, também em Pernambuco, com o altar principal ensejando a referência primordial do orixá Xangô do Alafín/Rei de Oyó, ladeado pelas representações, assentamentos de Iemanjá e Orixalá.

¹¹² Fernandes (1937, p. 8 - 9) explicita que o relatório datado de 01 de setembro de 1932, que utiliza e transcreve de Pedro Cavalcanti, auxiliar técnico do Serviço de Higiene da Assistência a Psicopatas, tendo à frente o prof. Ulisses Pernambucano, registra o início das pesquisas sobre as questões das seitas afro-pernambucanas.

¹¹³ Silveira (2006, p. 465) reforça a prática expansionista quando se refere aos iorubás de Oyó a introdução do culto de Xangô e Oyá (Iansã), entre outras divindades cultuadas no Palácio do Alafín de Oyó. São elas: Oraniyan, Dadá, Aganju, Ogodô, Afonjá e Oba Kossô, que passaram no Brasil a ser cultuados como "qualidades" de Xangô.

Entretanto, Pai Adão narra para Fernandes (1937, p. 60), que essas representações identitárias de Xangô no peji (quarto sagrado) do Terreiro de Ogunté, foram uma herança de seu genitor (Sabino Patricio da Costa - Alapini). Sobre o assentamento de Xangô, os tronos, o pilão, o capuz baianyn, os oxês e xerês, que representam efetivamente o Reino de Oyó em Pernambuco, nada se conhece sobre esse legado deixado pelo pai de Pai Adão, posto que, possivelmente essa foi uma das heranças deixadas por Tia Inês, para todos os filhos do axé de Ogunté em Pernambuco. Ainda há o fato de que, em nenhum momento dessa entrevista, realizada durante a década de 1930 e publicada em 1937, Pai Adão declara ser a fundadora do Terreiro de Ogunté, Tia Inês; muito pelo contrário, deixando subentendido ao pesquisador o juízo de ser ele, Pai Adão, o fundador do Terreiro de Iemanjá Ogunté.

É necessário expor que a explanação de Pai Adão para Fernandes (1937) no que se refere ao acervo que caracteriza o Orixá Xangô, denota uma total compreensão daquelas representações. Assim, é em Obateru (2006, p. 263) que se encontra um esclarecimento sobre esse aspecto da entrevista de Pai Adão, pois no território iorubá africano, algumas divindades são de importância “nacional” e são cultuados por todo o Império Iorubá, são elas: Oduduwa, Orixalá ou Obatalá, Exú (essas três divindades são da criação do mundo iorubá), Ogum (divindade da guerra) Orumilá (divindade da adivinhação), Omulu/Obaluaiyê (divindade da doença), Ossaim (divindade das plantas medicinais e litúrgicas), Xangô (divindade que representa a força do rei de Oyó). Xangô foi o quarto [ou terceiro dependendo do mito] representante da dinastia do Reino de Oyó, fundado por Oraniyan (filho de Oduduwa, Oni/Rei de Ile-Ifé).

Iemanjá, cujo nome deriva de *Yèyè omo ejá* (Mãe cujos filhos são peixes), assegura Verger (1981, p. 190) reforça que Iemanjá como orixá do povo egbá, elenca o panteão das divindades da etnia egbá¹¹⁴, estabelecida outrora na região entre Ilê-Ifé e Ibadan, onde existe o rio Yemoja.

Na formatação do peji dos orixás em Pernambuco, Ifatinuké coloca Iemanjá, o seu orixá, ladeando o assentamento de Xangô e, seguramente, dedicando o ilê/a casa ao seu Orixá Iemanjá, ficando o Orixá Xangô como dono da terra/do chão, representando o Reino de Oyó. Verger (1981, p. 32 - 33) ainda destaca que; na África, cada orixá está ligado originalmente a uma cidade ou a uma região: Xangô em Oyó, Iemanjá em Egbá, Ewá em Igbado, Ogum em Ekiti, Airá em Savé, Oxum em Osogbo...

¹¹⁴ Os egbás após as guerras entre etnias iorubás migraram na direção oeste (do interior para o litoral), onde fundaram Abeokuta, em 1830.

Entretanto, diz o autor, os orixás viajaram posteriormente para outras regiões africanas, levados pelos povos no curso de suas migrações. Em uma visão mais ampliada, as divindades são conhecidas ou reconhecidas em toda a região iorubá. Verger (1981, p. 18) conjectura sobre a diversificada e complexa distribuição das divindades pelo território iorubá, na África, e diante dessas inúmeras variações de coexistência entre os orixás, fica perplexo perante certas concepções demasiado estruturadas.

O caso em questão denota que preceitos e fundamentos, isto é, ritos importantes e embasamentos das divindades não foram repassados pelos mais velhos, pode-se observar pela entrevista de Pai Adão a Fernandes (1937), a completa desinformação. Haja vista, ainda, o fato de que "Oduduwa"¹¹⁵, fundador do povo iorubá e de Ilê-Ifé (o umbigo do mundo iorubá), efetivamente não poderia estar fora de um novo espaço do sagrado (peji), enquanto representante do princípio da "origem" do povo iorubá. É nesse sentido que se alega não se saber de fato quem é a divindade "Olofin ou Olofinho ou ainda Oluofin", que continua envolta em mistérios. Contudo, "Olofin" é um título de "Oduduwa", é também uma saudação, Olofín - Oduduwa, que significa de acordo com Crowther (2003, p. 172), "Oduduwa o legislador", aquele que faz as leis do povo iorubá.

Campos (2005, p. 16) registra também tradições orais colhidas em 1992, através da iyalorixá do Terreiro de Ogunté, à época, Beleza, Tia Bê (Iraci Rodrigues Vilela), sobre a presença da divindade Olofinho (Olofin¹¹⁶) no quarto do santo (peji) do Terreiro de Ogunté. Assim, ela explicita que os moradores afirmam ter sido a própria Tia Inês que o trouxera da África. Esse orixá tem uma peculiaridade: as mulheres não podem olhar para ele, razão pela qual ele é mantido dentro de um velho oratório, guardado a "sete chaves". Sabe-se de Olofinho, que é cultuado no Terreiro de Ogunté no dia 24 de dezembro e, no Brasil, o axé de Tia Inês constitui o único lugar de onde se tem notícia do seu culto.

¹¹⁵ Em algumas regiões do território iorubá Oduduwá é uma divindade feminina.

¹¹⁶ Oduduwa, Olofin-Adimulá (Oduduwa, o legislador, o salvador, o rei todo-poderoso) rei e fundador do povo iorubá, escreve-se Oduduwa, mas às vezes é conhecido como Odudua ou Oodua, é geralmente apresentado entre os iorubá como o antepassado de todos os reis coroados do Império Iorubá. Oodua aparece pela primeira vez como uma das divindades da teologia iorubá, sua narrativa indica que Oduduwa significa "a essência do comportamento" (Odu-ti-o-da-Iwa) ou "o reservatório de cultura ou costumes" (Odu-ti-o-du-iwa). A história mítica dos iorubás narra a vinda de Oduduwa do Leste, às vezes entendida por algumas fontes como a "direção" de Meca, mas o mais provável significando a região de Ekiti e Okun, subcomunidades no Nordeste iorubá, na Nigéria Central. Oduduwa é um mito fundador. Disponível em: <https://ifagboala.wordpress.com/2013/01/23/resumo-do-historico-oduduwa/>. Acesso em: 27 maio. 2018.

Obateru (2006, p. 263) conjuntamente com Verger (1981, p. 130 - 135): descrevem alguns apetrechos encontrados no peji de Tia Inês: Oraniyan o fundador do Reino de Oyó é o filho mais novo de Oduduwa; e, por isso, pai da dinastia dos reis de Oyó¹¹⁷. Dadá é o filho mais velho de Oraniyan, que ao se tornar rei de Oyó uma segunda vez, passa a usar o "adé de baáyàni", coroa de Dadá. Xangô tomou-lhe o trono, mas depois de Xangô, Dadá-Ajaká retoma o reinado. Xangô é filho de Oraniyan e sua mãe é Yamassê. Como símbolo de sua força usa um oxê (machado de duas lâminas), seus adeptos saúdam Xangô com um instrumento musical utilizado apenas para o Rei, denominado xêre. Bâtá é o tambor próprio de Xangô, e o odó (pilão) é usado para colocar sobre ele a gamela com um èdùn àrà (pedra de raio), como assentamento representativo do rei Xangô. Xangô teve três esposas: Obá, Oyá e Oxum.



IMAGEM 4 - Foto de Xangô, seus bâtás (tambores) e seus súditos na África.
Fonte: Disponível em: <https://ifagboala.files.wordpress.com/2013/07/sango7.jpg>.

Fica evidenciado, por esse percurso entre indícios e minúcias, que Tia Inês trouxe todo um conjunto de objetos significativos ao culto, no padrão do Reino de Oyó, todavia a acomodação dos orixás correspondeu, em Pernambuco, ao formato pertinente ao culto dos orixás iorubá/nagô de origem egbá, de Abeokuta, onde as divindades são agregadas em um mesmo ambiente do sagrado, diferente das casas de culto iorubá/nagô de Salvador, onde cômodos individuais são consagrados às divindades.

Na infraestrutura da casa de culto que Ifatinuké implanta em seu ilê axé em Pernambuco, indicativos específicos pertinentes a sua origem egbá são evidenciados, visto que, divindades diversas foram reunidas em espaços mínimos, em um único peji

¹¹⁷ Há uma disputa milenar, porque Ilê-Ifé reivindica ascendência sobre Oyó (VERGER, 1981, p. 131).

(quarto/espaco sagrado), refletindo a organizacao sociorreligiosa do povo egbá em um convívio geográfico comum, na cidade de Abeokuta.

Nesse contexto, Silveira (2006, p. 511 - 525) destaca que em torno de 1860 e 1870, portanto, ainda ao tempo da chegada de Ifatinuké e João Otolu ao Brasil, a experiência das migrações forçadas já fazia parte da realidade em Abeokuta (cidade dos egbás). Poucos anos após a fundação, em 1830, os egbás, já contavam com cerca de cento e cinquenta a cento e setenta *compound*¹¹⁸ ou bairros (quarteirões/linhagens/grupo de clã), cada um pertencendo a um grupo étnico distinto, com seus cultos, seus chefes de guerra e suas autoridades hierárquicas próprias (p. 417).

Então, pode-se inferir que a percepção de espaço de agregação já era bem conhecida dos egbás e portanto, de Ifatinuké, observável pontualmente, na disposição dos orixás, ainda hoje, na casa-matriz iorubá/nagô de Pernambuco, usando a mesma lógica de agrupamento das divindades em um mesmo espaço sagrado, como o modelo em Abeokuta. Mesmo após a mudança para Beberibe de Baixo/Olinda, em 1909, onde o espaço da propriedade adquirida por Tia Inês era mais que suficiente para estabelecer pejis individuais. Não se pode esquecer, no entanto, que João Otolu era dignitário de Oyó, e como tal, trazia a representação do Reino de Oyó, mas as ordens sacerdotais do Terreiro de Ogunté, certamente, eram deliberadas por Tia Inês.

Esse contexto matrifocal¹¹⁹ do domínio do sagrado por Tia Inês, mulher e africana, oferece elementos para a ação de transformação do terreiro de Tia Inês, sob a égide feminina, diante da estrutura patriarcal vigente, à época, na sociedade brasileira. Pai Adão, age no acobertamento da memória da ancestral fundadora do Terreiro de Ogunté, Tia Inês, tecendo ao longo do tempo, um processo de esquecimento da Iyalorixá fundadora do Terreiro de Ogunté, Ifatinuké - Tia Inês, fortalecido pelas etnografias da Escola de Psiquiatria do Recife¹²⁰ e pela valorização do patriarcado por seu amigo Gilberto Freyre.

Se o ato de relembrar insere-se entre as possibilidades múltiplas de registro do passado, na elaboração das representações e afirmação de identidade construída na dinâmica da história, de acordo com Delgado (2006 p. 46), Pai Adão calou a voz do passado e instituiu internalizações de significados e experiências pessoais perspicazes,

¹¹⁸ Literalmente agregado de casas habitadas pelos membros de um mesmo clã.

¹¹⁹ Na perspectiva cultural ou na organização familiar real, significa que o controle e a autoridade em geral, bem como o sustento da casa em particular, são exercidos pela figura materna, sendo pouco relevante ou mesmo inexistente o papel da figura paterna.

¹²⁰ De onde surgem as primeiras publicações de pesquisadores, instituição exclusivamente formada por homens, médicos eugenistas e brancos.

produzindo para o futuro um tecido religioso de tessitura frágil e emblemática, tanto nos ritos quanto na explanação da historiografia do Terreiro de Ogunté.



IMAGEM 5 - A coroa em homenagem ao Rei Xangô na fachada do Terreiro de Ogunté, no bairro de Água Fria, Recife/PE.
Fonte: Arquivo da pesquisadora.



IMAGEM 6 - SEJA BEM-VINDO AO TERREIRO DA RAINHA OGUNTÉ.
Sítio de Tia Inês/Pai Adão, fundado em 1872, transferido para água fria em 1909.
Fonte: Arquivo da pesquisadora.

3.3 Pai Adão - Ope Watanan - controvérsias e indícios

A historiografia de Pai Adão cresceu na medida em que o estado de esquecimento das lembranças da fundadora do Terreiro de Ogunté, a africana liberta Ifatinuké, Ignez Joaquina da Costa, Tia Inês, foi sendo direcionada para um apagamento "definitivo" da sua memória na comunidade. O espaço físico onde funciona atualmente o Terreiro de Ogunté foi adquirido por Ignez Joaquina da Costa, Tia Inês, em função de seu grupo religioso iorubá/nagô, no sentido de agregar o espaço como cenário do

protagonismo negro pernambucano, conforme entrevistas orais recolhidas por Zuleica (1999): "espaço dedicado ao coletivo", subtraído do seu objetivo pela prerrogativa do poder do clã adamita. O tempo foi espectador da força empregada por Pai Adão e seus descendentes, na produção de uma narrativa mítica sobre Ifatinuké, conduzida às novas gerações em uma formulação de desconstrução do passado.

Nesse contexto, Felipe Sabino da Costa, pernambucano, crioulo¹²¹ (pardo/afro-brasileiro), tendo a cor da pele registrada por seu grande amigo Freyre (1979, p. 29) "refiro-me a Pai Adão: o grande babalorixá do Fundão, subárea do Recife inconfundivelmente africanóide", sobre sua composição étnica que não era definida como "negra", mas miscigenada¹²².

Pai Adão, presumivelmente, recorreu em sua garantia sucessória, ao recurso do discurso de uma anterioridade ancestral africana, legitimada pela sua viagem à África, no ano de 1906, como reza a narrativa oral e a replicação desse fato por intelectuais do seu tempo, como: Gonçalves Fernandes, Pedro Cavalcanti, Vicente Lima, Gilberto Freyre, enquanto tais publicações foram também reproduzidas, e ainda o são, pelos estudiosos que os sucederam.

Essa memória produzida foi reflexo das muitas viagens à terra das divindades africanas realizadas por muitos babalorixás e ialorixás desde o final do século XIX, por todo o Brasil, para auferir prestígio, pois não sendo africanos de origem, conseguiam na ida em terras ancestrais, no seu retorno, o respeito, admiração, legitimação e a autoridade majestática de um grande detentor de poder.

É importante destacar que os documentos que poderiam apontar tal viagem, que toma para si a representatividade africana de Pai Adão, perante a cultura religiosa nagô de Pernambuco, não foram identificados por essa pesquisa de tese¹²³. Entretanto, seus descendentes (adamitas), em um processo ideológico para que esse fato se perpetue e continue aceitável, principalmente pela comunidade afro-brasileira, conservam e se autorrevalidam no posto de comando, na casa de culto de Iemanjá Ogunté Obaomin, fundada por Tia Inês, mantendo a memória da fundadora em estado letárgico e as façanhas de Pai Adão como fatos antológicos.

¹²¹ Negro nascido no Brasil.

¹²² Essa interpretação teve início com a apresentação da tese "Democracia Racial" de Gilberto Freyre, no início do século XX, no Brasil, advinda da Europa e dos Estados Unidos. O mito da democracia racial foi desenvolvido nos anos de 1920 e 1930, provinha da mestiçagem da população brasileira. Disponível em: <http://www.conteudojuridico.com.br/artigo,democracia-racial-e-miscigenacao-a-desmistificacao,53242.html>. Acesso em: 16 set. 2018.

¹²³ Caberá aos futuros pesquisadores desta temática aprofundarem-se na investigação.

A retórica enigmática da ida à África desse babalorixá passa ao âmbito da memória coletiva do grupo em questão, visto que tal experiência é reconhecida como uma lembrança do apogeu da biografia de Pai Adão.

Chartier (2011, p. 95) nos faz refletir sobre a presença do passado e suas representações. Como Dom Quixote¹²⁴, distinto no gênero literário, torna-se o autor do relato de sua própria história (p.112), tanto quanto Pai Adão constrói sua história ancestral, a partir de reelaborações. A constituição do relato histórico explicita Chartier (2011, p. 115), permite ressaltar os parentescos narrativos ou retóricos entre a ficção e a história.

Na construção da narrativa em consonância com a viagem à África de Pai Adão, há de se mobilizar a força do simbólico como poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo, e, desse modo, a ação sobre o mundo. Portanto o mundo, de acordo com Bourdieu (2010, p. 14), é um poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica), graças ao efeito específico de mobilização, que só se exerce se for "reconhecido", quer dizer, ignorado como arbitrário.

O autor (2010, p. 15) ainda destaca que, o que faz o poder das palavras e das palavras de ordem, poder de manter a ordem ou de subvertê-la, é a crença na legitimidade das palavras e daquele que as pronuncia, crença cuja produção não é da competência das palavras.

Chartier (2015, 22) complementa, trazendo à luz que a aceitação ou o repúdio da credibilidade da palavra, que testemunha o fato, é substituída pelo exercício crítico que submete ao regime de verdadeiro e do falso, do refutável e do verificável vestígio do passado.

Na função legitimadora de prestígio, a viagem de Pai Adão à África, real ou imaginária (construída a partir de relatos de outros), aparece em várias narrativas referentes à fundação de alguns dos terreiros baianos mais famosos, explicita Parés (2007, p. 161), como também de Pernambuco, Nagô e Xambá. Nesse sentido, o final do século XIX parece estabelecer as bases conceituais para uma noção da África como o *locus* original de uma "tradição" que precisava ser recuperada, reinventando continuidades de modo a superar um "passado traumático" da escravidão. Todo esse

¹²⁴ Dom Quixote de la Mancha é um livro escrito pelo espanhol Miguel de Cervantes (1547-1616). O protagonista da obra é Dom Quixote, um pequeno fidalgo castelhano que perdeu a razão por muita leitura de romances de cavalaria e pretende imitar seus heróis preferidos.

contexto resulta na necessidade de uma representação no sentido religioso, de um sentimento de pertença, da percepção de um empoderamento¹²⁵, a partir da construção identitária que une e reúne o grupo iorubá/nagô pernambucano.

Capone (2009, p. 121) chama a atenção para o fato de que a identidade religiosa é sempre renegociada entre os diferentes interlocutores, logo é extremamente importante levar em conta a posição estrutural de quem classifica e do que é classificado: a oposição entre "puro" e "degenerado" será, pois, objeto de um constante deslocamento conforme os aspectos do culto levados em consideração.

Assim, é fato que em terras brasileiras o ordenamento religioso afro-brasileiro reelaborou-se para dar conta da diversidade étnica e das suas combinações reinterpretadas. É dessa forma que as "nações" religiosas afro-brasileiras se definem, não pela pureza, mas em detrimento aos novos modelos, dando elementos para tradições renovadas.

Nesse contexto, Parés (2010, p. 171) expõe sobre os últimos africanos na Bahia, que preferiam a convivência dos patrícios, pois sabiam que se os temem pela reputação de feiticeiros, a população crioula (negros brasileiros) não os estimam. Esse separatismo encontrou um campo de expressão particularmente frutífero no domínio religioso. Mesmo que, durante a segunda metade do século tenha havido um incremento da mistura étnica e racial entre os praticantes dos cultos oriundos da África, alguns terreiros continuaram pouco permeáveis e ainda se identificavam como exclusivamente africanos. Além disso, segue o autor, no período pós-abolição houve um crescimento significativo de novos terreiros fundados por mulheres crioulas, e não por homens africanos como tinha sido a tendência das décadas anteriores. Deixando de lado a mudança de gênero, a emergente predominância crioula na liderança parece ter sido de alguma importância para o estabelecimento de diferenças entre terreiros.

Conforme Parés (2010, p. 172) as práticas religiosas africanas eram geralmente percebidas como mais eficazes e "fortes", do que as discriminadas práticas crioulas das casas de fundação mais recentes. Assim, as últimas duas décadas do século XIX, foi o momento em que uma imagem idealizada da África foi elaborada como emblema de um novo senso de pertencimento comunitário. Embora a identidade africana já estivesse latente nos tempos colonial e imperial, particularmente, após o fim do tráfico

¹²⁵ Ação de se tornar poderoso, de passar a possuir poder, autoridade.

transatlântico, foi assumida pelos crioulos como constituinte de uma emergente identidade negra.

Entretanto, nos cultos de matrizes africanas, com sua antiga tradição de diferenciação interna em termos étnico-religiosos, a "africanização" não podia ser genérica ou unificadora. Ao invés disso, destaca Parés (2010, p. 173) foi privilegiada a "nação nagô", em detrimento de outras tradições africanas.

A ida à África de africanos libertos e de seus filhos, no decorrer do século XIX, era, naquele tempo, um importante elemento legitimador de prestígio e gerador de conhecimentos e poder econômico. Segundo Lima (1987, p. 52) enquanto negociavam várias mercadorias trazidas da costa africana e levadas do Brasil, também reciclavam o saber da tradição religiosa aprendida com "os antigos", nos terreiros da Bahia.

Um veterano nessa questão legitimadora é o afro-brasileiro Martiniano Eliseu do Bonfim, nascido em 1859 e falecido em 1943 na Bahia, tendo sido contemporâneo de Pai Adão, assim como seu pai, o africano Eliseu do Bonfim, que viveu em Salvador e era viajante itinerante, fora ao tempo de Tia Inês.

Lima (1987, p. 115) nos mostra o trânsito de Martiniano por Recife, ao destacar uma das cartas de Edison Carneiro para Arthur Ramos, onde há o relato da esperança de que Arthur mande uma lista de nomes de gente que possa ajudar o Congresso¹²⁶ com trabalhos de qualquer natureza. E segue: O professor Martiniano - suponho que já lhe escrevi sobre isto - tem grande interesse em conhecer os seus livros. Ele está no Recife. "Se você os mandar por meu intermédio, os livros chegarão às mãos dele". O Babalawô Martiniano que se encontrava no Recife, certamente visitou o amigo Pai Adão.

Acima de tudo, Pai Adão se considerava legitimado com essa suposta ida à Áfricade tal forma, que Skolaude (2014, p. 5) nos coloca a par de que para o 1º Congresso Afro-brasileiro - CAB, ocorrido em 1934, no Recife, que aconteceu no Teatro Santa Isabel, entre os dias 11 e 16 de novembro de 1934, Pai Adão esteve presente nas reuniões preparatórias, mas por causa de seu ortodoxismo recusou-se a participar do evento por não considerar os outros babalorixás seus iguais. Ou seja, por sua formação religiosa ter sido na África, Pai Adão afirmava que só ele e o baiano Martiniano Eliseu do Bonfim seriam os únicos, no Brasil, com profundo conhecimento dos mistérios do "xangô". Diante disso, colocava-se numa relação espiritual superior a de seus pares, a quem considerava "um bando de falsos profetas".

¹²⁶ Esse é o 2º Congresso Afro-Brasileiro - CAB, que ocorreu em Salvador, em 1937, onde foi presidente de honra o Babalawô Martiniano Eliseu do Bonfim.

Nesse enfoque do congresso, é importante registrar que, na organização do evento estava Gilberto Freyre, o qual contou com a participação indispensável de seu primo Ulysses Pernambucano, professor e psiquiatra de grande influência em Recife¹²⁷.

Skolaude (2014, p. 6 - 7) ainda comenta da perspectiva informal e não somente acadêmica que foi uma das marcas do 1º CAB. Durante o período de organização, houve a participação de quatro babalorixás: Pai Anselmo; Pai Oscar; Pai Rosendo e Pai Adão, sendo que Pai Adão, não compareceu ao evento propriamente dito. Na época, Gilberto Freyre promoveu o congresso declarando que era íntimo amigo de Pai Adão e tinha uma grande perspectiva em sua participação, pois percebia no pai de santo uma das grandes erudições sobre a cultura africana, bem como, ter sido Pai Adão a maior inspiração para a organização do 1º CAB, conforme entrevista concedida ao Diário de Pernambuco¹²⁸, na página 03, em 28 de abril de 1936¹²⁹.

Nesse contexto, a amizade de Pai Adão com Martiniano Eliseu do Bonfim revela uma grande possibilidade de que se essa travessia do Atlântico de Pai Adão tenha ocorrido e possa ter sido guiada por esse amigo, um viajante experiente, que tinha tido sua educação em Lagos e frequentemente ia à África. Ou em outra proposição, que Pai Adão tenha absorvido as experiências de viagens do amigo e Babalawô Martiniano, e dele apreendido todo o contexto histórico em terras iorubás, como também, o percurso marítimo para chegar às terras ancestrais da África.

O Babalawô Martiniano Eliseu do Bonfim (Ojeladê), foi um dos poucos sacerdotes "afro-brasileiros" cujas travessias transatlânticas foram definitivamente estabelecidas, como descrevem Ayoh'omidire e Amos (2012, p.245). Já as suas viagens

¹²⁷ O 1º CAB teve a participação de artistas e intelectuais renomados no país, como é o caso dos pintores Cícero Dias, Noemia e Di Cavalcante, do maestro Ernani Braga, dos escritores José Lins do Rego, Mario de Andrade e Jorge Amado, do folclorista Câmara Cascudo, do antropólogo Roquette Pinto, do psiquiatra Arthur Ramos e do etnólogo Edson Carneiro. A participação internacional ficou por conta do antropólogo americano Melville J. Herskovits, que enviou dois textos ao congresso. Ao lado desses homens de letras, o encontro teve a colaboração de estudantes, de analfabetos, de cozinheiras, de Albertina Fleury, rainha de maracatu, de babalorixás e iyalorixás do Recife, de Miguel Barros, representantes da Frente Negra Pelotense (SKOLAUDE, 2014, p. 6 - 7).

¹²⁸ Entrevista na íntegra na Biblioteca Nacional - Hemeroteca Digital Brasileira, no Diário de Pernambuco disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/029033_11/19145, Edições de 1930 a 1939, página 3 da edição 00099, de 28 de abril de 1936.

¹²⁹ Sobre o Babalawô Martiniano Eliseu do Bonfim, que nasceu na Bahia, era filho de escravos alforriados, tendo sido enviado por seu pai para estudar a língua ioruba e as tradições africanas em Lagos, na atual região da Nigéria. Voltando a Salvador, tornou-se um líder religioso e sempre manteve estreita ligação com destacados intelectuais baianos, como: Raimundo Nina Rodrigues, Donald Pierson, Edison Carneiro e, especialmente, Ruth Landes. Na comunidade de Candomblé, foi muito admirado pelas conexões africanas e pela prática religiosa centrada nas ideias de autenticidade africana. Contribuiu na organização do 2º Congresso Afro-Brasileiro, realizado em Salvador, em janeiro de 1937 (SKOLAUDE, 2014, p. 6 - 7).

para Pernambuco estão bem documentadas por Donald Pierson¹³⁰, que o entrevistou extensivamente na década de 1930. Pierson destaca que Martiniano ia a Pernambuco para realizar cerimônias religiosas que não eram conhecidas pelas pessoas locais. Em uma dessas viagens, Martiniano foi homenageado por Pai Adão, líder do culto Xangô do Recife, com uma música especial em iorubá que ainda era lembrada na década de 1980.

Essa amizade mostra-se realmente verdadeira, quando Campos (2005, p. 21 -27) relata a 27 de março de 1936, o falecimento de Pai Adão e, que certamente por orientação do próprio Adão, Martiniano foi chamado para realizar o seu axexê¹³¹.

Todavia, diante de tantas controvérsias sobre essa viagem de Pai Adão à África, Castillo (2012, p. 110) descreve como obstáculo, o fato de que na virada do século XX, apenas um ou dois navios por ano faziam a viagem entre Salvador e Lagos. Com o início da Primeira Guerra Mundial (1914 a 1918), esse movimento parou totalmente, só recomeçando nas décadas de 1960 e 1970.

Mas, além da vivência de Martiniano entre idas e vindas da África, outros relatos nos dão indícios de que a rota descrita por Pai Adão ao pesquisador Gonçalves Fernandes, na década de 1930, existiu realmente, como demonstra Olinto (1980, p. 143) quando em viagem de pesquisa à África em 1963, em Lagos, na Nigéria, na comunidade "Brazilian Quarter", ou quarteirão brasileiro, como chamavam os iorubás, "Popo Agudá"¹³². Ainda hoje, segue o autor, do que mais todo brasileiro e seus descendentes se lembram com saudades é da carne do sol ou carne de sol, ou ainda, carne do sertão. Os comentários eram pela ausência desse produto em Lagos, porque as importações da carne de sol, pelos brasileiros da Nigéria, só se mantiveram em ritmo normal, até por volta de 1930. Assim, Olinto (1980, p. 149) destaca que "Haviam brasileiros que pegavam um navio, iam a Las Palmas, nas Canárias, onde tomavam outro e, na Bahia ou no Recife, compravam o que podiam de carne do sertão. Era negócio bom, garantido".

Nesse contexto, Olinto (1980) relata a rota do retorno de Lagos para Salvador ou Recife, quando Pai Adão descreveu a ida para Gonçalves Fernandes (1937). Fernandes (1937, p. 56) registrou o desejo manifesto de Pai Adão de conhecer a terra dos seus

¹³⁰ Donald Pierson (1900-1995) é um nome que integra, com peculiar destaque, uma geração de pesquisadores estrangeiros que viria a configurar um grupo de intelectuais denominados sob o título genérico de brasilianistas.

¹³¹ Rito funerário da cultura iorubá.

¹³² Região brasileira, em Lagos, Nigéria, constituída de africanos e descendentes de africanos que viveram no Brasil e retornaram à África, levando consigo diversificadas tradições da cultura brasileira

ancestrais em entrevista da qual transcreve: "Desejando conhecer a pátria dos seus antepassados não mediu dificuldades: tomou um cargueiro para Lisboa, dali outro para Las Palmas e num barco inglês alcançou Lagos (1906)".

No que tange aos registros de Pai Adão por Fernandes (1937, p. 56), seus relatos armazenam especificidades dessa viagem a Lagos, como o "conhecimento da língua" que lhe fora ensinada pelo seu pai Sabino da Costa (Alapini), que lhe fez familiar à religião nagô e permitiu que se aprimorasse da liturgia do culto. E segundo o autor, não se livrou, contudo do sincretismo católico. Entretanto, "referiu-me mesmo que em Lagos, mercê da volta de muitos antigos escravos, outros mesmos libertos já de nascença, o culto iorubano se faz assim mesclado em muitos terreiros".

Dando destaque, ainda, do retorno da África de Pai Adão, Fernandes (1937, p. 57) descreve que, de volta ao Recife, tempos depois, Pai Adão instalou o seu próprio terreiro e, antes do regresso a Pernambuco, esteve na Bahia e em Maceió.

Em outra narrativa, Ribeiro (1978, p. 108), destaca igualmente que Pai Adão, no retorno da África assumiu o controle do grupo de culto onde fora iniciado, contrariando as normas de sucessão, introduzindo uma série de inovações nas práticas desse grupo, que alteraram consideravelmente o ritual ali seguido até então.

Descreve, também, Ribeiro (1988, p. 40 - 41) que Pai Adão, voltando da Nigéria, comportava-se com a altivez de um pós-graduado perante outros chefes de cultos mal habilitados. Era filho de pai africano que, ao converter-se, no Brasil, ao islamismo, deram-lhe o nome 'mussurumi' de Adam-massi, logo abreviado para Adão. Com o prestígio adquirido por seu aprendizado ritual na própria África e na língua litúrgica do culto, logrou contrariar a linha de descendência da casa de culto (Terreiro de Tia Inês) que usurpou, e terminou por elevá-la ao mais alto prestígio local. Até morrer nunca transmitiu a seus filhos os ensinamentos mais esotéricos, nem os preparou para o sucederem, embora tivesse dado a um deles, que nascera na madrugada do "Dia de Finados", o nome de "Ojé-bíí" (aquele que tem o poder de invocar as almas). Esses continuaram o culto à sombra da Iyalorixá preterida na sucessão legítima, Iyá Joana Bode, que garantiu a transmissão do cargo e poderes a um neto de Pai Adão, atual chefe religioso da casa, Manoel Nascimento Costa (Papai).

Um relato de caráter original em que coloca a viagem de Pai Adão à África com novos elementos, é transcrito por Costa, (2013, p. 231 - 233). É uma entrevista inédita feita por René Ribeiro nos meses de abril e maio de 1954. Tal manuscrito, cedido por Celina Ribeiro (filha de René Ribeiro) ao historiador Daniel Stone (King's College

London) em 2004¹³³, de uma descendente de africanos da Costa da Mina, também conhecida como Costa dos Escravos ou Costa do Benin, cujos familiares dividiam-se entre o islamismo, o catolicismo e o culto dos orixás, tendo Pai Adão (Adamaci ou Adamassi) como sujeito dessa rede familiar de parentesco, ao modo africano, em sua ida à África. Segue, então, a transcrição da entrevista, concedida por Dudu Obaytó a René Ribeiro, em 1954.

Marcolina da Silva Marques, a Dudu Obaytó – filha de santo do Ilê Axé Obá Ogunté, é invocada nas cerimônias privadas e públicas do terreiro como uma ancestral de muita importância. Marcolina nasceu em 1879, filha e neta de escravos de ganho que lutaram para barganhar o preço de suas alforrias. Herdou de seus familiares e parentes o culto aos ancestrais africanos. Seus avós maternos, o barbeiro Luiz e a costureira Merinda, eram católicos. Sobre seu avô paterno, lembrava apenas que o nome era Aínan. Quanto à sua avó, com quem fora morar ainda muito criança, contou que se chamava Oimbó-lolá (batizada como Maria Helena da Costa) e que fora traficada ainda pequena de Bomina (igbomina, etnia do reino iorubá) para Pernambuco, onde se tornou escrava de quitanda de um casal de comerciantes portugueses, moradores na rua Augusta.

A tia-avó de Marcolina, Feliciano (Faladê), era de nação bona (igbomina) e teria sido embarcada em Onin (Lagos). Entre outros — parentes seus, estavam tia Gertrudes (filha de Xangô), casada com o malê Antônio Mulema (ou seja, islamizado); tias Generosa e Rita, tio Cassiano, tio Pedro Salustiano da Costa (Oluoxô), tio Jacó (que era haussá), tio Cosmo, tia Jumbi, Sinhá, Yayá e Eugênia. Todos moradores da rua Imperial, africanos e crioulos. O tio Pedro Salustiano – um africano livre que trabalhava no Arsenal da Marinha – era também seu padrinho e foi quem trouxe o jogo de Ifá pronto da África¹³⁴.

As recordações mais pertinentes a essa pesquisa de tese de Dudu Obaytó são as viagens que sua parentela fizera de retorno à África, umas para rever amigos e parentes,

¹³³ Daniel Stone repassa, então, uma cópia deste documento a Valéria Gomes da Costa.

¹³⁴ Dudu Obaytó contou, também, sobre a presença não só do culto aos orixás como também do islamismo entre seus parentes, em particular como o xangô fora utilizado como um mecanismo de busca pela liberdade. Segundo suas recordações, a avó Maria Helena passara por percalços para conseguir a alforria, e atribuía essas dificuldades à falta de zelo com os orixás, além dos infortúnios advindos da feitiçaria de uma preta africana interessada em Pedro Salustiano. Depois de viúva, Maria Helena tivera dois amásios, um de nação ijexá, cujo nome sua neta não recordava; e o próprio Pedro Salustiano, que juntava aqui e acolá algum pecúlio para auxiliar na manumissão de sua amante. Maria Helena, por sua vez, ao mesmo tempo em que tentava convencer seus senhores a negociar seu valor, ao lado da neta ainda criança e junto com outras companheiras de escravidão e liberdade, lavava as escadarias da Igreja dos Prazeres para juntar o dinheiro da alforria.

outras para conhecer o lugar de seus pais e familiares e atualizarem os conhecimentos religiosos. O termo — "parente" aqui é utilizado como alusão às redes familiares de consideração, que são tecidas dentro dos terreiros de xangôs. Nesses espaços, os mais velhos são chamados de tios e tias. Contou Dudu Obaytó que, com a doença de tio Cassiano, tia Rita pediu ao orixá Iansã que permitisse que o marido morresse na África. Para custear esse desejo, ela vendeu suas joias. Nessa viagem, além de tio Cassiano e tia Rita, foram também tia Abianê, tia Cariba, tia Eva e Adamassi – conhecido como Pai Adão. Chegando ao destino, todavia, ocorreram desentendimentos entre Adão e o filho de tio Cassiano, que já morava em Lagos, levando Adão a deixar a casa que o acolhera e rumar para a região central do continente.

Essa entrevista que tem como narradora Dudu Obaytó, Marcolina da Silva Marques, filha de santo do Terreiro de Ogunté, é contemporaneizada a um período de pouco mais de alguns anos do seu nascimento em 1879, quando todos os personagens da narrativa moravam na Rua Imperial (lugar que já fazia parte do bairro de São José).

Babaytó (Obaytó) como é saudada no "balé" (quarto/espço dos eguns), no Sítio de Tia Inês/Pai Adão, morava, então, no bairro de São José, onde, presumivelmente, Tia Inês faz sua primeira alocação em 1870, quando da sua chegada ao Recife, junto com João Otolú. Além da constatação da situação geográfica na cidade do Recife, local em que se passa a narrativa de Dudu Baytó; há, ainda na narrativa, a apresentação de outra conjectural versão para a ida de Pai Adão à África.

Vários apontamentos mostram as contradições e desencontros de informações e atitudes. Pai Adão, por exemplo, após a morte de Tia Inês, em 1919, da qual era filho de santo, tenta se firmar como sacerdote do Terreiro de Ogunté, todavia, pela hierarquia da casa religiosa seria José Quirino da Costa, filho do Orixá Xangô, a assumir tal cargo. Depois da morte de Quirino, presumivelmente entre 1920 ou 1921, Pai Adão toma para si o lugar de sacerdote do Terreiro de Ogunté. Entretanto, pelo seguimento religioso, a sacerdotisa ou iyalorixá do terreiro deveria ter sido Joana Bode (Joana Batista), filha do Orixá Iemanjá, porém, Pai Adão assume sozinho a direção do terreiro.

Fernandes (1937, p. 18 - 19), ao apresentar uma relação dos principais terreiros do Recife, tem registrado o Terreiro de Ogunté e o Terreiro de Joana Bode. O Terreiro de Ogunté denominado como Seita Africana Obaoumin, localizado na Estrada Velha, n° 686, no Chapéo de Sol, sendo o pai do terreiro: Adão; e, logo abaixo, a Seita Africana Senhora Sant'Ana, na Rua 13 de julho, n° 135, sendo a mãe do terreiro: Joana Batista, vulgo Joana Bode. Nesse contexto, as narrativas orais trazem um equívoco quanto aos

nomes dos terreiros de Joana Bode e o de Iemanjá Ogunté, posto que atribuem ao Terreiro de Ogunté, o nome Senhora Sant'Ana, como a forma jurídica do terreiro de Tia Inês, quando era a designação do terreiro de Joana Bode.

Voltando diretamente à figura de Pai Adão (Ope Uatanan ou Ope Watanan), destaca-se que Felipe Sabino da Costa, filho de Josepha Maria da Conceição e Sabino Patricio da Costa, natural de Pernambuco, nascido em 1877, na cidade do Recife, casou no Recife com Maria da Hora de Ananias, natural de Pernambuco, filha de José Paulo de Ananias e Ligia do Monte de Ananias, no dia 30 de maio de 1902, conforme 'certidão de casamento' do Cartório Porto Virgínio - 1º Distrito de Registro Civil e Notas do Recife/PE. (ANEXO L). Tiveram cinco filhos dessa união: Sigismundo da Costa, José Romão da Costa, Guilherme da Costa, Malaquias Felipe da Costa e Maria Bonfim da Costa; entretanto, aparece também como filho de Pai Adão como mostra a certidão de óbito do Cartório de Registro Civil do 15º Distrito Judiciário da Capital - Cartório do Arruda/Recife, um sexto filho "Theodomiro Bonfim da Costa", como mostra o recorte da certidão a seguir:

<p>AVERBAÇÕES / ANOTAÇÕES A ACRESCER</p> <p>Ato registrado no livro 19, às folhas 131, sob o nº 6713. O FALECIDO ERA CASADO COM MARIA DA HORA COSTA, DEIXANDO OS SEGUINTE FILHOS MAIORES THEODOMIRO BOMFIM DA COSTA, SIGISMUNDO, JOSE ROMÃO, GUILHERME E MALAQUIAS FELIPE DA COSTA E A MENOR MARIA BOMFIM DA COSTA.</p> <p>Digitado por: Fabiana</p>	
<p>ANOTAÇÕES DE CADASTRO</p> <p>Nada consta.</p> <p>* As anotações de cadastro acima não dispensam a apresentação do documento original, quando exigida pelo órgão solicitante.</p>	
<p>Nome do Ofício: Cartório de Reg. Civil do 15º Distr. Judiciário da Capital Oficial Registrador: Adriana Camargo Firmino da Silva Município/UF: Recife/PE Endereço: Av Beberibe, 1345 ATO GRATUITO de acordo com a Lei nº 9.534/97 SELO Nº 0074617.HCX05201801.01968</p>	<p>O conteúdo da certidão é verdadeiro. Dou fé. Recife, 6 de agosto de 2018.</p> <p><i>Ana Paula de V. Ferraz</i></p>

RECORTE 12 - Nome dos seis filhos de Pai Adão em sua certidão de óbito. Fonte: Cartório de Registro Civil do 15º Distrito Judiciário da Capital - Cartório do Arruda/Recife/PE.

Para o campo dessa investigação, a constatação de que Pai Adão morava no bairro de São José, no ano do seu casamento em 1902, vem estabelecer mais um argumento de que, nesse período, o Terreiro de Ogunté estava também ali localizado, como uma característica natural das inúmeras casas de culto incorporadas à história desse bairro.

Pai Adão, filho do Orixá Iemanjá Omitogun ou Omito-ogun¹³⁵, morre aos 59 anos, em 26 de março de 1936, como registra a 'certidão de óbito' (ANEXO M), em que se encontra descrito: cor parda, casado, local do falecimento Estrada Velha, 86. Recife/PE, no bairro de Água Fria, conforme recorte da certidão de óbito a seguir:

CERTIDÃO DE ÓBITO			
NOME:			
FELIPPE SABINO DA COSTA			
CPF			
NÃO CONSTA			
MATRÍCULA:			
074617 01 55 1936 4 00019 131 0006713 44			
SEXO	COR	ESTADO CIVIL E IDADE	
Masculino	Parda	Casado, 59 anos	
NATURALIDADE		DOCUMENTO DE IDENTIFICAÇÃO	
local ignorado		CPF Nº . . . -	
ELEITOR			
Ign			
FILIAÇÃO E RESIDÊNCIA			
Filho de SABINO DA COSTA e de JOSEFA DA COSTA.			
DATA E HORA DE FALECIMENTO			
Vinte e seis de março de mil novecentos e trinta e seis, às 14h30min.			
	DIA	MÊS	ANO
	26	03	1936

RECORTE 13 - Descrição de Pai Adão na certidão de óbito: cor parda, casado, data do óbito: 26 de março de 1936. Fonte: Cartório de Registro Civil do 15º Distrito Judiciário da Capital - Cartório do Arruda/Recife/PE.

A viagem concretizada ou não por Pai Adão à África, em 1906, era seu espólio para a chefia do Terreiro de Ogunté quando da morte de Tia Inês, em 1919. Almejava o posto de sacerdote e, depois que o Terreiro de Tia Inês estava sob o seu comando, durante 16 anos no cargo de babalorixá, foi prestigiado pela elite intelectual do Recife. Pai Adão registrou sua passagem na chefia do Sítio de Tia Inês, transformando-o em Sítio de Pai Adão, todavia, à custa de um compassado apagamento da memória dos legítimos fundadores. A era Pai Adão constituiu novas convenções e inovadas tradições como o "presente de Iemanjá" ou "panela de Iemanjá".

Pai Paulo Braz, neto de Pai Adão, em entrevista para a tese de doutoramento de Pinto Filho (2015, p. 91) fala sobre o presente de Iemanjá que foi um "ebó determinado pelo jogo para uma filha de santo do Sítio no início do século passado [século XX], e depois repetido anualmente, mesmo após sua morte, como uma festa para Iemanjá". Na atualidade, a "panela de Iemanjá", acontece no mês de novembro, sendo o primeiro terreiro a entregar o presente a Iemanjá nesse ciclo das águas, dos terreiros afiliados ao Terreiro de Ogunté.

¹³⁵ Significa "filho das águas; a água foi quem o criou", e por devoção a Iansã, senhora das almas (eguns), teve o nome de Opê-atomim (chefe, patente no Balé), ao nascer deu-lhe o nome de Moxebô-la-tan (pensava que não era um homem) (RIBEIRO, 1988, p. 40).

3.4 Babalorixá Paulo Braz - o neto de Pai Adão vai à África no século XXI

Paulo Braz Felipe da Costa, neto de Felipe Sabino da Costa, Pai Adão, em uma biografia fundamental, hoje, para os registros da vida de Pai Paulo, por ter morrido em 2016, é apresentada por Pinto Filho (2015, p. 01), onde explicita ser Pai Paulo dirigente, em conjunto com sua irmã Maria Lúcia Felipe da Costa, Mãe Lú, do terreiro dissidente da casa-matriz iorubá/nagô egbá, Terreiro de Ogunté, o qual se denomina Ilê Iyemoja Ogunté, localizado na Rua Abdon Lima, nº 86, em Água Fria, na extensão posterior, outrora parte do mesmo terreno do Terreiro de Ogunté, fundado por Tia Inês e João Otolú.

A criação de outra casa de culto para Ogunté, conforme o autor deu-se em meados da década de 1970, pelo pai consanguíneo de Pai Paulo, Malaquias Felipe da Costa (Ojé Bif) e sua esposa Leônidas Josefa da Costa (Omisèún), filha do Orixá Oxum Ijemú, onde Pai Paulo e sua irmã, juntos, zelaram pelos orixás da família até dezembro de 2017.

Assim, o terreiro de Pai Paulo, é uma dissidência do Terreiro de Ogunté, onde situa-se na parte do terreno dito principal, com localização na Estrada Velha de Água Fria, nº 1644, mais conhecido como Sítio de Pai Adão. Ambos estão no mesmo espaço do sagrado, no bairro de Água Fria, zona norte da cidade do Recife, hoje, porém, não mais com os mesmos limites e confrontações.

Paulo Braz Felipe da Costa, Tio Paulo ou ainda Pai Paulo, nasceu em 03 de fevereiro de 1941, filho de Malaquias (Ojé Bif) e Leônidas (Omisèun), bisneto do Alapini Adifábolá (Ifá Bailá). Tinha três irmãos: Maria Lucia (Mãe Lú) filha do orixá Iemanjá Omitòógun, Cicinho de Xangô Obárindè e Mãe Zite de Oxum Ipondá. Pernambucano, formado em Ciências Contábeis, fez carreira em um banco particular, e por conta disso foi transferido para João Pessoa, na Paraíba. Viveu entre o Recife e João Pessoa, atendendo às prerrogativas da responsabilidade religiosa.

Em 1997, Pai Paulo teve um infarto seguido de um acidente vascular cerebral (AVC). Pinto Filho (2015, p. 01) pontua que seu médico lhe disse que, para ajudar em sua recuperação, era preciso ler e fazer anotações em voz alta. Um amigo, então, lhe deu

um livro sobre Ifá¹³⁶, no qual ele lia os odus¹³⁷, anotando-os em um caderno. Segundo ele, "essas coisas eu já sabia, eu já tinha isso, mas quando eu li o livro, essas coisas se encaixaram, foi com isso que me curei". Essa cura, por intermédio do aprendizado do jogo de Ifá, deu-lhe um novo nome, 'Ifatòògún', que significa: Ifá é meu remédio. "*Fui curado por Ifá*", declarou Pai Paulo.

No enfoque teórico, em relação ao Babalorixá Paulo Braz, filho de Omolu/Obaluayê com Oyá (Iansã), ao viajar para a África, em 2013, certamente, se sentiu replicando o caminho realizado pelo seu avô, Pai Adão, há mais de cem anos. Trouxe consigo um título que legitima seu *status* religioso perante a comunidade.

Bourdieu (2015, p. 48) diz da função genérica de legitimação que não pode realizar-se sem que antes esteja especificada, em função dos interesses religiosos ligados às diferentes posições na estrutura social. O interesse que um grupo tem em determinada prática ou crença religiosa, afirma o autor, é função do reforço que o poder de legitimação do arbitrário contido na religião considerada, pode trazer à força material e simbólica, possível de ser mobilizada ao legitimar as propriedades materiais ou simbólicas associadas à postura determinada nessa estrutura religiosa.

O Babalorixá Pai Paulo Braz, nessa trajetória histórica do Sítio de Tia Inês/Pai Adão, emerge na atualidade do século XXI, fazendo a sua trajetória em terras africanas. A dissertação de Pinto Filho (2015, p. 145) registra a ida do Babá¹³⁸ Paulo Braz à África em agosto de 2013, e suas experiências africanas.

Nesse contexto, o autor explicita que Pai Paulo disse ter tido, nas terras dos seus ancestrais, uma "confirmação", confirmação esta que se expressou através do nome, título africano que recebeu: "Baba Ifamuyiide", que significa "Ifá trouxe esse filho de volta para casa [de seus ancestrais]", segundo tradução de Pai Paulo Braz, como a realização de uma profecia feita por seu pai Malaquias (filho de Pai Adão). De acordo com narrativa do babalorixá, seu pai Malaquias era "um grande filósofo e a filosofia dele se confirmou na África. Eles me reconheceram, me deram o título e queriam que eu voltasse para confirmá-lo através de uma obrigação". Pai Paulo disse, então, que não tinha dinheiro e nem saúde para voltar à Nigéria, e questionou "o que eles fariam lá que nós não podemos fazer aqui?".

¹³⁶ Ifá é um sistema oracular de origem iorubana, que é baseado no manejo de dezesseis caroços de dendê, para obter uma combinação entre um conjunto de 256 signos gráficos denominados odus (destinos), cada odu contém uma quantidade de versos ou recados que compõem seus significados.

¹³⁷ Odu é um conceito do Culto de Ifá, também usado no culto iorubá/nagô para a interpretação no *merindilogun*, nas caídas do jogo de búzios. A palavra odu vem da língua iorubá e significa destino.

¹³⁸ O mesmo que babalorixá ou pai de santo.

Pinto Filho (2015, p. 131) reproduz uma das narrativas da viagem à África de Pai Paulo, onde declarou: "Eu não queria ir [para África] viajar mais de vinte e quatro horas num avião com as pernas inchadas desse jeito, não achei que seria bom". O autor segue apresentando as colocações de Pai Paulo: "Mas sempre dá aquela vontade de ir pra África conhecer a terra de meu bisavô [Sabino da Costa, pai de Adão]. Então eu fui. Fui porque o maracatu ia, mas quem iria fazer as invocações?".

Nesse enfoque, na concepção de Babá Paulo ao ir à África, visita a terra dos seus bisavós, pais de Pai Adão, Sabino Patricio da Costa e Josepha Maria da Conceição, e em seu relato, trouxe consigo, além do orgulho de ter pisado na terra dos seus ancestrais, Babá Paulo recebeu um título que no seu entendimento lhe pareceu, uma legitimação de seu *status* religioso perante a comunidade afro-pernambucana. Nesse enfoque, pode-se configurar esta lógica a partir de Bourdieu (2015, p. 100) em relação aos bens simbólicos, que há nessa construção do babalorixá, como um princípio de legitimar em uma instância consagrada africana, competindo com a legitimação cultural, no caso afro-brasileira.

Assim, a viagem de Pai Adão e a viagem do Babá Paulo Braz à África, caracterizam a busca de uma validade ancestral africana. Esses empreendimentos tiveram aspectos próprios em seus devidos momentos no tempo, mas o objetivo é o mesmo, pois os sacerdotes se forjavam nas terras dos ancestrais, trazendo do continente africano representações identitárias de poder e autoridade.

Essa prática da viagem à África foi utilizada como publicização por vários sacerdotes brasileiros, para se legitimar. Em Maceió, o Babalorixá Artur Rosendo; no Recife, Pai Adão; e o mais atual, formalizado pelo neto de Pai Adão, o Babalorixá Paulo Braz, mas apenas esse último com confirmação real da viagem. Essa ida à África também contou com a participação de sua irmã Mãe Lú, que também recebeu o título de "Yeye Ifamuyiide" (Ifá trouxe essa filha de volta para casa [de seus ancestrais]).

Pai Paulo Braz morre no dia 27 de dezembro de 2016, na cidade de João Pessoa, na Paraíba, onde morava, no transcorrer desta pesquisa de tese. Também vem a falecer a Iyalorixá Luíza Gomes da Costa do Terreiro de Ogunté¹³⁹, em 30 de agosto de 2018.

A casa da dissidência do Terreiro de Ogunté, agora segue no comando Mãe Lú, a irmã de Babá Paulo Braz.

¹³⁹ Mãe de santo do Ilê Axé Iemanjá Ogunté Obaomin, fundado por Tia Inês, onde o atual babalorixá é o neto consanguíneo de Pai Adão, Manoel Nascimento da Costa, Papai.

4º CAPÍTULO

ANCESTRALIDADE NAGÔ EGBÁ - XANGÔ DE PERNAMBUCO

Uma característica comum a praticamente todas as sociedades africanas é o fato de que elas se estruturam em torno da família concebida como linhagem, como um grupo de parentesco que traça sua origem a partir de um ancestral comum¹⁴⁰. Segundo Slenes (1999, p. 142 - 143), primeiramente, as heranças africanas foram resguardadas e (re)organizadas nas senzalas, na formação de novas famílias conjugais, famílias extensas e grupos de parentescos. Suas raízes não eram concebidas como localizadas num só lugar, num só grupo de parentesco, numa posição genealógica ou apenas nos ancestrais, posto que os africanos levam seus ancestrais/antepassados consigo quando mudam de lugar, não importando onde esses ancestrais estejam enterrados.

Assim, contrariando as expectativas, ao final do século XIX, de uma pretensa dissolução das convicções religiosas africanas pelo povo afro-brasileiro e, subsequente assimilação da cultura cristã, contraditoriamente, as diversas etnias teciam, silenciosamente, ao longo dos séculos, novas estruturas de cultos de matrizes africanas, no Brasil. Dessa feita, intrincados procedimentos de conexões, encadeamentos e correlações fizeram gerar uma nova constelação de mitos e ritos afro-brasileiros.

Para estabelecer uma base ritualística para os cultos afro-brasileiros de matriz iorubá/nagô no Brasil, é importante destacar, como bem coloca Silveira (2006, p. 141), que é o orixá "Xangô", principal divindade do Reino de Oyó, na África, que situa o pensamento político iorubá e seus ritos como a base para toda a contextualização da estrutura organizacional da religião. Nesse enfoque, Xangô aparece ligado aos simbolismos da realeza e à legitimação do poder, tendo ainda esse orixá o mesmo *status*, na atualidade, em território iorubá, na Nigéria. Assim, Xangô constitui também, no Brasil, o laço de parentesco mítico que identifica os grupos étnicos iorubás, transladados na diáspora.

Nesse sentido, a sistemática estrutural de poder possibilitou a normatização das casas de culto de matriz iorubá/nagô no Brasil, e estas se encontram interligadas pela mesma raiz africana iorubá, mesmo tendo denominações distintas que remetem a etnias específicas, como exemplos nesse construto, a nação "egbá" no Recife e a nação 'ketu' em Salvador. De tal modo, que as sobrevivências culturais desses povos iorubás, ketu e

¹⁴⁰ Na questão iorubá o parentesco não corresponde à consanguinidade, mas a um laço ancestral, referente às divindades, um parentesco mítico.

egbá, podem ser identificados particularmente, pelo sentido que têm os "donos ou senhores da terra" na cultura iorubá africana, e que, segundo Costa e Silva (1996, p. 29 - 30), têm na "terra", para além do fator da produção agrícola, a característica primordial de guardião dos mortos. Nesse enfoque, a "terra" está a serviço dos vivos e é a promessa daqueles que virão. Por quase toda parte, na África, a terra é parte da família, da linhagem, do clã, da aldeia, da tribo, do reino.

Essas colocações apontam as convergências entre as duas casas de culto iorubá, a nagô egbá, no Recife; e a ketu, em Salvador, as quais evidenciam a tradição do culto ao Orixá Xangô, como divindade de destaque, denotando em ambas as casas de culto a prerrogativa de um parentesco comum, através da família dos reis de Oyó.

No Brasil, Xangô, originário do Reino de Oyó, dá nome ao culto dos orixás iorubá/nagô em Pernambuco,¹⁴¹ denominando e identificando o grupo religioso de "xangô pernambucano" com a mesma matriz iorubá baiana do "candomblé".

Fernandes (1937, p. 9), destaca, nas primeiras páginas de seus estudos, que os "xangôs", no Recife, eram afastados de outras casas e ficavam no meio de sítios ou cercados, em arrabaldes de grande densidade populacional. O batuque noturno dos toques identificava o "xangô", ao qual faz um destaque no rodapé do seu livro: "Xangô é o gênio do trovão. Aqui no Recife, por extensão, chamam, todavia, xangô ao culto".

No 1º Congresso Afro-brasileiro, realizado no Recife, em 1934, Cavalcanti (1988, p. 243) também faz referência às "seitas pernambucanas", que eram conhecidas pelo nome de "xangô", sendo também comum designarem como "catimbó" e, muito raramente, ouvindo chamá-las de macumba ou candomblé. Cavalcanti (1988, p. 244) relata, ainda, que os "terreiros" eram do culto jeje, do culto xambá, mas com predominância do culto nagô.

Esta pesquisa de tese chega ao seu último capítulo após construir uma base, em que a historiografia de Tia Inês possa ser refletida, em todo o conjunto textual, pois possibilita pensar em que espaços geográficos Ifatinuké viveu entre 1870 e 1909.

Como plano de construção histórica, é elementar instituir a data da chegada de Tia Inês e João Otolu ao Recife, a partir dos vistos dos passaportes (ANEXO A e B) solicitados em Salvador, em 15 e 18 de janeiro de 1870, respectivamente, para vir a Pernambuco. Nesse relato há o encontro entre as datas das chegadas ao porto do Recife,

¹⁴¹ E também em Sergipe e Alagoas, mas que na atualidade se encontra substituída pela denominação de "candomblé" como fenômeno ocasionado em todo Brasil, quando da identificação das religiões de tradição afro-brasileira.

juntos, e na mesma embarcação (ANEXOS C e D), em 22 de janeiro de 1870, revelando um pouco mais de três dias entre o embarque e o desembarque no Recife. Em terras pernambucanas, certamente, foram recepcionados e acomodados no bairro de São José. Assim, por todas as convergências pertinentes a essa pressuposição, presume-se que tenham morado por longos anos no bairro de São José.

Ifatinuké, possivelmente, toma maior visibilidade quando se transfere, definitivamente, para o distrito de Beberibe de Baixo, na cidade de Olinda, em 1909, local onde expandiu os axés de Ogunté, em total atividade, hoje, em pleno século XXI. Beberibe de Baixo, na atualidade, corresponde aos bairros do Arruda, Fundão e Água Fria, conforme Halley (2014, p. 33), jurisdição onde Tia Inês morreu em 1919.

Para estabelecer uma plausibilidade das localizações por onde o Terreiro de Ogunté transitou foi preciso tecer teias entre outros lugares, guardas documentais e entrelinhas de etnografias existentes, e traçar de forma atemporal, em um trilhar investigativo, revisitando o tempo, sem estar necessariamente no passado.

Nesse enfoque, a região do Beberibe, que até os anos de 1928 fez parte da zona rural do distrito de Olinda, e a seguir como um arrabalde da cidade do Recife, delineou o contorno entre o espaço ambiental e as ocorrências históricas, buscando a reconstrução do cenário com a integração da comunidade religiosa que ali coexistia.

E no ir e vir, conforme a sincronia dos sinais e dos indícios Ribeiro (1978, p. 37) destaca que, casas de culto de matrizes africanas funcionavam na cidade do Recife, na segunda metade do século XIX, e havia notícias de, pelo menos, dois terreiros funerários¹⁴², que trabalhavam sem ligação ostensiva com os grupos de culto de então. Com a expansão do centro da cidade, a população com nível social e econômico mais baixo foi obrigada a buscar a periferia da área urbana, nos arrabaldes mais afastados em que se encontravam habitações para alocar as casas de culto, muitas arroladas por vários pesquisadores¹⁴³, na década de 1930.

4.1 Xangô pernambucano - antepassados e eguns - Essa Jòótolu/João Otolu

No decorrer do século XX, os estudos sobre as religiões de matrizes africanas, em Pernambuco, passam a ter olhares acadêmicos. Assim, o xangô

¹⁴² Terreiros que se incumbem em zelar exclusivamente ao culto aos eguns, aqueles que já se foram para o orun (firmamento/céu).

¹⁴³ Gonçalves Fernandes, Pedro Cavalcanti, Ulisses Pernambucano, Gilberto Freyre, René Ribeiro...

pernambucano tomou uma importância tal, que formou uma escola especializada nesses estudos. De acordo com Campos (2013, p. 15), esse grupo imprimiu uma antropologia afro-pernambucana: Pedro Cavalcanti (1932), Gonçalves Fernandes (1937), Vicente Lima (1937), Gilberto Freyre (1933), René Ribeiro (1952), Waldemar Valente (1955), Roberto Motta (1977), José Jorge de Carvalho (1987), Maria do Carmo Brandão (1986), Zuleica Pereira Campos (1994), Marcos Carvalho (1998), dentre outros.

Esses etnógrafos, em estudos de campo, tiveram oportunidades de manter comunicação direta com indivíduos da religião afro-pernambucana, em diferentes momentos, e que hoje, não se encontram mais vivos, Assim, recolheram narrativas *in loco*, principalmente, no Sítio de Tia Inês/Pai Adão. Neste presente trabalho de pesquisa de tese, o foco é cruzar documentos históricos com memórias orais para a produção de novos conhecimentos e de um viés contínuo investigativo, apesar de descaso na conservação dos documentos, de forma quase generalizada no Recife e em Olinda, tendo em Salvador uma consciência de preservação mais apurada.

Entretanto, nas produções de suas obras, tais pesquisadores da religiosidade afro-pernambucana, deixam de fora um sacerdote de Oyó, o africano liberto João Otolu¹⁴⁴, que deveria compor a historiografia do Terreiro de Ogunté, apesar das escassas e desconstruídas narrativas sobre a própria história de Tia Inês.

João Otolu chega junto com Ifatinuké no Brasil, em 1870, e recebe o nome cristão de "João". Em uma perspectiva especulativa de uma hipótese tangível, a pretensão é de revigorar a memória desse africano, ancestral iorubá/nagô da casa egbá de Tia Inês. Apenas com poucos indícios orais de sua pessoa, a melhor incursão foi estudar o seu nome africano "Otolu", sob o ponto de vista semântico¹⁴⁵, que estuda a relação entre as construções da língua e seus significados e sua relação com o mundo extralinguístico, podendo-se enveredar pela compreensão através das palavras "parônimas", da gramática portuguesa, e que segundo Abaurre (2006, p.84) consiste em palavras diferentes que apresentam grafias e pronúncias muito semelhantes.

Mantendo em vista a sonoridade do nome em português que Otolu recebeu, "João", propõe-se ter como paradoxo iorubá o nome "Jòó", que para sua pronúncia em iorubá, leva-se em conta a característica tonal das palavras, nesses termos uma alteração

¹⁴⁴ Não confundir com o Vodun Otolú ou Aganga-Otolú que é o quarto Vodun a nascer por ordem de Mawu-Lissa, recebendo deste a atribuição de tomar conta de todos os pássaros e animais e de viver nos arbustos como um caçador. Otolu é um Vodun, portanto do panteão djedje/jeje (Fon, Ewe), não é um orixá iorubá. Na relação com o panteão iorubá, o Vodun Aganga-Otolú corresponde ao Orixá Oxossi.

¹⁴⁵ É um ramo da linguística que estuda o significado das palavras, frases e textos de uma língua.

no tom da palavra como é próprio da língua iorubá. Para tanto, Beniste (2011, p. 10) destaca que a língua iorubá admite sinais para indicar a forma de pronúncia dos vocábulos, e são representados por acentos superiores, da forma como se conhece no idioma português. Eles são baseados na musicalidade natural da linguagem iorubá: acento agudo (Joó), sem acento (Joo) e acento grave (Jòo) .

Portanto, na intenção de persuadir uma reflexão sob esse viés gramatical e uma possível ilustração na modificação do nome iorubá "Jòó" para o nome em português "João", Bogno (2007, p. 8) apresenta as transformações fonéticas denominadas "metaplasmos" que é uma mudança na estrutura de uma palavra, ocasionada por acréscimo, remoção ou deslocamento dos sons de que é composta. No caso específico para essa investigação, é no âmbito das variações dos metaplasmos que se encontra a "metafonia" que, segundo o autor (p. 13) acontece na mudança do timbre de uma vogal por influência do timbre da vogal ou semivogal seguintes: Jòó + Otolu = Jòótolu.

O pressuposto do nome africano de João Otolu, então, "Jòó", desprezando o "Otolu", como era de praxe ao chegar no Brasil, anulando suas identidades africanas, teria sido grafado, a partir da sonoridade do "Jòó"¹⁴⁶, tornando-se assim "João", daí transformado o som em palavra escrita pela tonalidade da semelhança, e seu subsequente registro por escrito na lista de entrada de passageiros no porto do Brasil, tomando a palavra em iorubá um novo sentido em português, o "nome de branco"¹⁴⁷.

Há, também, o sentido da palavra iorubá em si. Quando do nascimento da criança, são relacionados os acontecimentos às circunstâncias que precederam ou acompanharam a vinda do recém-nascido ao mundo, de acordo com Saulnier (2005, p. 9). Mais tarde, continua o autor, na sequência de uma mudança de situação social ou religiosa, será imposto ao indivíduo, ou ele próprio se imporá, um novo nome, assim, é através do nome que se descobre, referências, situações ou fatos.

Saulnier (2005, p. 10) destaca, ainda, que o nome "é a pessoa e a sua situação na sociedade". A mudança na posição religiosa, portanto, impõe uma mudança de nome, que implica, ao mesmo tempo, uma transformação do existir.

Observando que Jòótolu já era um adulto com encargo religioso ao chegar ao Brasil, e em registros orais fala-se da sua procedência de Oyó, como filho do Orixá Xangô, pode-se inferir que, realmente, sendo um enviado do Reino de Oyó, a serviço do

¹⁴⁶ (òó) = tom duplo, como em voo (do verbo voar).

¹⁴⁷ Silveira (2006, p. 402) registra que nome "de branco" era o nome em português dado aos africanos ao chegar no Brasil.

Alafin, sua origem natural, vinculada como fator de identidade e representatividade, pode ter guardado no próprio nome o local de onde nasceu/viveu, vila/distrito, com a denominação de "Otolu".

Nesse contexto, e para conferir credibilidade a essa hipótese, há uma localidade, na Nigéria, mais especificamente, no Estado de Lagos, que é composta por cinco divisões administrativas, nomeadamente: Lagos (Eko), Ikeja, Ikorodu, Epe e Badagry, informações essas advindas de Farore (2006),¹⁴⁸ explicitando que na região de Epe, uma das cinco divisões de Lagos, há uma redivisão, assim as duas áreas do governo local denominam-se: "Epe" e "Ibeju-Lekki"¹⁴⁹, com Epe servindo como sede da divisão. Epe fica a cerca de 89 kms a nordeste da cidade de Lagos.

O autor informa que nessa área governamental de Epe, encontram-se diversas aldeias/distritos/vilas como: Agbowo-Ikosi, Akodo, Magbon-Alade, Oriba, Iwerekín, Iberekodo, Igbesibi e Igbolomi, e entre outras, a de Otolu. Nesse contexto, é em Epe que se encontra a aldeia ou distrito denominado Otolu, de onde possivelmente, Jòótolu tenha sua ascendência no território iorubá.

Antes do colonialismo britânico, certamente Otolu, seria uma aldeia independente, fazendo parte do grande Império Iorubá, o qual era comandado pelo Reino de Oyó. M' Bokolo (2009, p. 582 - 583) destaca a mobilidade geográfica, os deslocamentos de curtas distâncias, sendo tais movimentos individuais ligados às tensões decorridas de todas as qualidades no seio da aldeia. O autor realça que se encontra por toda a parte da África subsaariana, a aldeia/distrito como lugar e instituição estruturando a sociedade, tal como nas regiões do golfo da Guiné, onde um agrupamento de indivíduos podia ter origens e estatutos diversos, sendo esse um complicador para resgatar as origens ancestrais dos africanos ao término do comércio ilegal de pessoas.

As línguas africanas embaralhadas e recombinadas pelo mundo seguiram em cada local uma forma própria, sem, no entanto, dar por perdidas suas origens. Beniste (2011, p. 8) alerta que deve ser observado o fato de algumas palavras não serem

¹⁴⁸ FARORE, Healson Adedayo. The Metropolitan Called Lagos. Publish 16/Nov/2006. Disponível em: <https://indymedia.org/es/2006/11/874849.shtml>. Acesso em: 10 set. 2018. Resume: This article talks about one of the greatest metropolitans on the world located in the heart of Nigeria, a giant nation in the continent of Africa. Tradução: A metrópoles chamada Lagos. Este artigo fala sobre uma das maiores metrópoles do mundo, localizada no coração da Nigéria, uma nação gigante no continente de África.

¹⁴⁹ Uma característica peculiar de Epe é a presença de uma longa extensão de morros, que demarca a cidade costeira em partes iguais. Contrastando com Ibeju-Lekki, a outra parte da divisão governamental junto com Epe, onde a pesca artesanal se sobressai, tendo como característica a praia arenosa e as costas atlânticas margeadas por coqueirais, distintas efetivamente as duas regiões pelos ambientes específicos.

elaboradas no seu sentido habitual, e sim por uma associação de ideias. Portanto, diz o autor, são metáforas, recursos de linguagem comuns na língua iorubá. Isso pode vir a confundir quando se tenta traduzir textos apressadamente.

Complementando o argumento, e identificando que Jòó, pela pronúncia tonal da língua iorubá tem a sonoridade próxima a "João", e que significa em iorubá: "suplicante" (que roga, pede, implora), de acordo com Beniste (2011, p. 434). Assim, pode-se inferir ser "Jòó" um título sacerdotal "Suplicante ou aquele que suplica", pelo sentido metafórico do contexto, tendo agregação ao seu título o seu local de origem, resultando na justaposição de Jòótolu que constituiria: "Sacerdote que sabe suplicar (invocar, rogar) que veio de Otolu".

A partir desse possível prisma, Silva (1994, p. 28) explana sobre os substantivos na língua iorubá escrita, ressaltando que as palavras juntas umas as outras, com duas vogais repetidas suprimisse uma, no caso a mesma vogal repetida "o" resultando em: Jòó + Otolu = Jòótolu. O predisposto nome, do cofundador do Terreiro de Ogunté incidiria, então, em Jòótolu, "Aquele que invoca (as divindades) oriundo de Otolu" ou "O sacerdote (que veio) de Otolu para invocar as divindades".

Em narrativas orais, através da sabedoria dos mais velhos, nesse caso o Babalorixá Nelson Sampaio, da Linha do Tiro, em Beberibe, do Ilê Axé Aganjú Okoloyá, hoje dirigido pela Iyalorixá Amara, viúva do Babá Nelson e a Iyakekere (Mãe Pequena) filha consanguínea do Babá Nelson com Iyá Amara: a Iyá Maria Helena Sampaio, ao se referir a João Otolu conferia-lhe o nome de "Otolu Bioká", podendo ser essa referência nominal "Bioká/Biioka", a dijina/nome do Orixá Xangô de João Otolu/Jòótolu.

Para reforçar essa possibilidade que transita na oralidade da dijina/nome Bioká do orixá de João Otolu; Pai Paulo, neto de Pai Adão, em entrevista a Pinto Filho (2015, p. 131) fala sobre a viagem que Pai Adão fez à África, "meu avô tinha feito essa viagem com Otolu Bioká, mas Otolu faleceu no meio da viagem e meu avô ficou sozinho".

Buscando ainda contextos, por princípio de causalidade, a dijina "Bioká", que pode remeter ao Xangô de João Otolu, e se assim foi, através dos ritos iorubá/nagô, esse então é, por dedução, o nome como Xangô quis que seu filho fosse conhecido.

João Otolu, o africano liberto que chega com Ifatinuké, em 1870, em Pernambuco, constitui o grupo que fora suprimido da historiografia sagrada do conjunto dos ancestrais banidos da memória coletiva dos fundadores do Terreiro de Ogunté, bem como outros sacerdotes do tempo de Tia Inês, e ela, também, sofreram a supressão de

suas histórias do Ilê de Ogunté, como por exemplo: José Quirino da Costa e Antônio Nepomuceno Sampaio (Obá Apari)¹⁵⁰, ambos filhos do orixá Xangô, entre dezenas ou centenas de outros afiliados de outros orixás que caíram no esquecimento da história da casa de Ogunté. Esse é um esforço e uma tentativa de resgate e de uma homenagem à memória de João Otolu, "Jòótolu Biioká".

Por conseguinte, João Otolu ao ser homenageado no culto dos eguns (ancestrais) no Terreiro de Ogunté, deveria ser evocado com o título de Essa ou Èsà, que significa "aquele que veio de longe [da África]", sendo esse um título masculino do culto dos eguns, em Salvador, conforme Silveira (2006, p. 406).

Provavelmente, Essa Jòótolu Bioká, João Otolú Bioká, retornou para a África para morrer, como era natural entre os africanos que viviam no Brasil, naquela época. Uma narrativa colhida no Sítio de Pai Adão por Carvalho (1987, p. 43) relata que em torno de 1900, João Otolu retorna para a África com outros africanos; assim, a casa de Iansã ia ser dissolvida, pois os velhos quiseram voltar para morrer na África, de onde tinham vindo. Também João Otolu, um dos fundadores do Terreiro de Ogunté, que veio da África com Tia Inês, Ifatinuké, decidiu regressar.

Conta a tradição oral que Pai Adão (Ope Watanan), nascido no Brasil e filho do Alapini Sabino Patricio da Costa (ANEXO E), também africano, e que já havia vivido na Bahia, acompanhou João Otolu e o pessoal de Tio Cassiano de volta à Nigéria, e lá Pai Adão permaneceu certo tempo. Essa viagem é contada em proporções épicas até hoje, no Terreiro de Ogunté, conclui o autor.

De forma objetiva, a historiografia do Terreiro de Ogunté pode ser apresentada com uma configuração, segundo a ordem dos eguns assentados no quarto do "Balé" (espaço sagrado do culto aos ancestrais, eguns) do Sítio de Tia Inês/Pai Adão.

A ancestralidade do Ilê Axé Iemanjá Ogunté Obaomin, dentro dos fundamentos religiosos, começa por assentar o egun que representa a linhagem, isto é, a origem estabelecida da casa de culto iorubá/nagô, nesse enfoque, o Reino de Oyó. Certamente, o "Egun Olòbojó", evocado no Balé de Tia Inês, foi quem inaugurou o quarto de balé do Terreiro de Ogunté; e quem o assentou, pela hierarquia, possivelmente foram os sacerdotes itinerantes e cofundadores do Terreiro de Ogunté, contemporâneos de Tia Inês e de João Otolu, os Babalorixás africanos Bamboxê, Joaquim e Eduardo.

¹⁵⁰ Antônio Nepomuceno Sampaio - Obá Apari, contemporâneo de João Otolu, é o pai consanguíneo do Babalorixá Nelson Sampaio, que vem a ser pai consanguíneo da Iyakekere Maria Helena Sampaio, do Ilê Axé Aganju Okoloyá.

Assim, neste momento, é pertinente e importante fazer uma breve explanação sobre o significado do culto aos eguns. Egun ou Égun, Egungun ou Egúngún são os antepassados, que ao morrer foram considerados indivíduos divinizados por seus grandes feitos em vida ou seus cargos de relevância na comunidade religiosa. De acordo com Santos e Santos (1981, p. 156) o Egun específico "Ológbójó", que vem a ser o primeiro egun do axé de Ogunté, foi conforme o relato que se segue, um ancestral cultuado no território iorubá. Pela linha de proposições estabelecidas por esta pesquisa de tese, o projeto de expansão do Reino de Oyó para o território brasileiro primeiro para Salvador e depois para Recife, contou com o laço ancestral sagrado dos eguns iorubás. Os autores expõem que tais antepassados divinizados representam linhagens familiares, dinastias, protetores de determinadas cidades e regiões e, com funções especiais. Seguem, então, dizendo, que é em torno desses eguns, originários da África e trazidos para o Brasil, que se formaram os grupos de culto, os quais tiveram como modelo, na África ocidental, o culto dos Egunguns.

Pode-se constatar em uma relação dos nomes de eguns do Sítio de Tia Inês/Pai Adão, segundo Costa (1994, p. 181), que "Olow Bodjo" (Ológbjójó) é um egun ancestral do Reino de Oyó e o principal egun do Terreiro de Ogunté. Santos e Santos (1981, p. 157) registram que esse egun ancestral do axé de Ogunté, faz parte de um grupo de Egunguns, identificados em poesias ou em cantigas, relacionadas aos eguns do Reino de Oyó, que fazem referências a uma região de onde os eguns provêm. Em Salvador, explicitam, ainda, os autores, que "Ológbjójó" é um dos eguns mais conhecidos e venerados, sendo essa mais uma ligação plausível, que evidencia o mesmo grupo de viajantes sacerdotes itinerantes a serviço do Alafín de Oyó no Brasil, ao efetivar tal egun cultuado na Bahia e em Pernambuco, nas primeiras casas de culto iorubá/nagô fundadas no século XIX.

Outros eguns primordiais em um "Quarto de Balé" são os fundadores da casa de culto, nesse caso, os viajantes itinerantes e cofundadores do Terreiro de Ogunté, que ao morrerem se tornaram eguns ancestrais fundadores e que, seguramente, foram assentados no quarto do Balé, por orientação de Tia Inês (que só veio a morrer em 1919), que são: Bamboxê Obitikô, Rodolpho Martins de Andrade, oriundo de Oyó; Orixá Xangô Ogodô, cultuado em Salvador como Essa Obitikô, cofundador da Casa Branca; Ilê Iyá Nassô Oká, que morreu ao final do século XIX, segundo Silveira (2006, p. 404).

Rodolfo Martins de Andrade é evocado no Sítio de Tia Inês/Pai Adão, como "Bamboxê Obitikô", cultuado em Salvador pelo título de Essa Oburô (àbúrô: irmão mais velho) e conforme Costa (1994, p. 181), evidenciado na lista dos eguns mais conhecidos, morreu ao final do século XIX. Consta também Obá Sanhã, corruptela¹⁵¹ de "Obá Sanyá", Tio Joaquim, Joaquim Vieira da Silva, africano de etnia egbá, Orixá Xangô, que morou em Pernambuco por quase 20 anos. Cultuado também no Terreiro da Casa Branca e no Axé Opô Afonjá, como ancestral fundador, saudado como Essa Oba Sanyá, morreu em torno de 1902.

Costa (1994, p. 181) menciona outro egun Xaxein, evocado no Sítio de Tia Inês/Pai Adão, que seguramente se refere a Eduardo Américo de Souza, outro viajante cofundador do Terreiro de Ogunté, que tinha o nome iorubá de "Fasesi", por corruptela Xaxein, em Pernambuco. Africano de etnia egbá, também era do Orixá Xangô. Cultuado em Salvador como Essa Ifaxin (Fasesi), outra corruptela do nome em iorubá. Eduardo casou com a filha de Bamboxê Obitikô, dando início à família Sowzer (corruptela de Souza do inglês *pidgin*, criada em um processo de reelaboração da língua do colonizador com a língua nativa, nesse enfoque o iorubá), sendo egum ancestral também do Terreiro Pilão de Prata, em Salvador. Voltou para África. Castillo (2012, p. 100) comprova que Eduardo Fasesi morreu em 1897, na África.

Afiliado da Casa Branca em Salvador, Eliseu do Bonfim (pai do Babalawô Martiniano do Bonfim), afirma em Costa (1994, p. 181) que na relação de eguns saudados no Terreiro de Ogunté encontra-se Oyá Togo, em mais um evento de modificação da fonética, "Oyá Togun" que vem a ser o nome do orixá de Eliseu do Bonfim. Africano de etnia egbá, oriundo da cidade de Abeokuta, contemporâneo de Bamboxê, deve ter morrido entre o final do século XIX e a primeira década do século XX.

Felicidade do Bonfim, esposa de Eliseu do Bonfim e mãe de Martiniano do Bonfim, consta também no rol dos eguns do Sítio de Tia Inês/Pai Adão, segundo registro de Costa (1994, p. 181) é evocada como Manje Basan. Africana, afiliada da Casa Branca, em Salvador, é saudada como "Maje Basã/Majé Basan". Certamente deve ter morrido no final do século XIX.

Obeculê é um egun também evocado nessa lista, conforme Costa (2013, p. 231). Trata-se, então, por encontros de narrativas realizadas por essa pesquisa de tese de

¹⁵¹ É a deformação de palavras originadas pela má compreensão da pronúncia, esse fato é muito comum em relação à língua iorubá no Brasil.

Lucinda "Obekule", filha de santo de Tia Inês, africana e avó de Maria Romana, que foi criada, segundo narrativas, por Pai Adão. Lucinda morreu no século XIX, e deve ter sido assentada com a orientação de Tia Inês. Neste trabalho Obekule já foi mencionada em entrevista concedida a René Ribeiro na década de 1950.

Entre muitos eguns cultuados do Sítio de Tia Inês/Pai Adão constam da lista de Costa (1994, p. 181) a própria Tia Inês, Ignez Joaquina da Costa, evocada como "Ifá-Tinuquê" (Ifatinuké), assentada quando da sua morte em 1919, possivelmente, por seu filho de santo mais velho José Quirino da Costa. Africana de etnia egbá, oriunda de Abeokuta, possivelmente chega ao Brasil via Reino de Oyó, a qual trazia, supostamente o cargo/título no culto à Iemanjá de "Iyá Ogunté".

No mesmo sentido, o autor evoca como egun do Terreiro de Ogunté "Otolu", africano liberto, que veio para o Brasil com Tia Inês, oriundo de Oyó, etnia oyó, também do Orixá Xangô, com provável dijina Bioká e o pleito do nome João Otolu ter tido como origem Jòótolu, possível nome iorubá. Nesse contexto, evocar-se-ia esse cofundador do axé de Ogunté como Jòótolu Bioká. É provável que tenha ido morrer na África de acordo com as narrativas orais. Igualmente a Tia Inês, deve ter sido assentado no quarto do Balé por José Quirino da Costa.

Existe na lista de Costa (1994, p. 181), nas evocações, dois eguns femininos, Tia Amacy¹⁵² e Aninha, essa última deve ser Mãe Aninha, Eugênia Ana dos Santos, do Axé Opô Afonjá, que morreu em 1938, filha de Xangô Afonjá, Obá Biyí, conforme Santos (1994, p. 14). Ainda há outros eguns que não foram possível identificar: Odua Cambe, Olo-Badê, Oxum Dinã, Adeji-nã, Oyá Bebi, Orixá Darê, Ifa Daêrow e Assunã, no entanto, possivelmente, podem acenar, por exemplo, em ser eguns, entre outros das tias do Pátio do Terço, Eugênia Duarte Rodrigues, suas filhas Vivina Rodrigues Braga e Emília Duarte Rodrigues, que tinham estreitas relações, pressupostamente, desde o bairro de São José com Tia Inês. Possivelmente devem ser da fase de quando Pai Adão era o babalorixá do Terreiro de Ogunté (1920 - 1936), eventualmente, pode haver eguns irmãos de santo de Pai Adão e, portanto, filhos e filhas de santo de Tia Inês. A exemplo disso temos: Obá Apari ou Apari Obá, ausente da lista de Costa (1994), mas que foi irmão de santo de Pai Adão e também Antônio Nepomuceno Sampaio, Orixá Xangô, filho de santo de Tia Inês, seguindo as informações orais.

¹⁵² Se esse egun for a Tia Massi (Iwin Funké) iyalorixá do terreiro da Casa Branca a partir de 1925, ela morreu em 1962, conforme Santos (1994, p. 28). Então teria sido assentada no Balé, provavelmente, por José Romão, o filho de Pai Adão, que só vem a falecer em 1971.

Outros eguns antigos não relacionados por Costa (1994), mas registrados por Carvalho (1987, p. 8), eram todos, em vida, moradores do bairro de São José, propenso lugar onde Tia Inês passou vários anos de sua vida, com o axé de Ogunté provavelmente em pleno funcionamento, antes de ir para Beberibe em 1909. Estes indivíduos, conforme narrativa, voltaram para a África em torno de 1900:

Oimbó-Lolá - Maria Helena da Costa, avó de Marcolina da Silva Marques;

Faladê - Feliciano, tia-avó de Marcolina da Silva Marques;

Oluoxô - Pedro Salustiano da Costa, marido de Maria Helena da Costa, avô adotivo de Marcolina da Silva Marques.

Entretanto, Pai Adão deve ter assentado o egun de seu pai consanguíneo, Sabino Patricio da Costa, equivocadamente denominado de Sabino Felipe da Costa, conforme certidão de casamento civil de Pai Adão (ANEXO E), com a dijina Ifá-Baila, corruptela com certamente de "Adjábola", que era africano de Lagos, e nas narrativas orais foi Sacerdote dos Eguns, portanto, um Alapini.

O Babalawô Martiniano Eliseu do Bonfim deve ter sido o autor do assentado no Balé do egun de Pai Adão, Felipe Sabino da Costa, após sua morte em 1936, pois foi ele quem fez o axexê (rito fúnebre) de Pai Adão. O autor Costa (1994) lista com o nome de Ôpe-Atanã, sendo uma deformação gráfica de "Ope Watanan". Pai Adão, era afro-pernambucano, filho do Orixá Iemanjá.

Quando Pai Adão morre, assume seu filho José Romão, junto com a Iyalorixá Joana Bode (Joana Batista), que, provavelmente, assentou no quarto do Balé do Terreiro de Ogunté o egun Ogeladey, corruptela de "Ojé Lade", presente na lista de Costa (1994, p. 181), sendo esse egun o Babalawô Martiniano Eliseu do Bonfim, afro-baiano, amigo de Pai Adão, afiliado do Terreiro da Casa Branca e irmão e colaborador de Mãe Aninha, no Axé Opô Afonjá, em Salvador. Morreu em 1943.

Outro egun ausente da lista de Costa (1994), mas que deve ter sido assentado por José Romão, foi "Obaytó/Babaytó", Marcolina da Silva Marques, Dudu Obaytó, moradora do bairro de São José, segundo Costa (2013, p. 231), que morreu em 1955.

A Iyalorixá Joana Bode morre em 1956. Afro-pernambucana, filha de santo de Tia Inês, era a sucessora natural de Ifatinuké na direção do Terreiro de Ogunté, filha do Orixá Iemanjá. Certamente foi assentada no quarto do Balé por José Romão. Depois de Joana Bode, quem sobreveio ao posto de iyalorixá foi Tia Vicência, Vicentina Evangelista da Costa, filha consanguínea de João Otolú e filha de criação de Tia Inês, que morre em 1987. Sucede-lhe, então, Tia Bê, Iraci Rodrigues Vilela. A seguir assume

Mãezinha, Maria do Bonfim da Costa, filha de Pai Adão, que morre em 2010. A ela substitui a Iyá Luíza Gomes da Costa, esposa de Tomé, sobrinho-neto de Pai Adão, que morre em 2018.

José Romão da Costa, filho consanguíneo de Pai Adão, morre em 1971, é um egun que está na relação de Costa (1994, p. 181). Afro-pernambucano, é evocado como "Odjo Ôcuryn" (Odjo Okurin). Entende-se que quem o assentou no quarto do Balé foi seu irmão Malaquias Felipe da Costa "Ojé Bií", que assume a direção do terreiro. Entretanto, o filho de José Romão, Manoel Costa do Nascimento, Manoel Papai, desenvolve com Malaquias uma contenda de posse do espaço sagrado fundado por Tia Inês. Esse embate dura até Malaquias morrer em 1983. Malaquias era filho de santo de Martiniano Eliseu do Bonfim e pai consanguíneo do Babalorixá Paulo Braz, que vem a morrer em 2016. Hoje o Terreiro de Ogunté tem como dirigente o neto de Pai Adão, Manoel Nascimento da Costa, conhecido por "Papai".

4.2 Obá Sanyá - ancestral vivificado - Joaquim Vieira da Silva - Tio Joaquim

Egun cofundador do Terreiro de Ogunté, Joaquim Vieira da Silva, Obá Sanyá, o Tio Joaquim para muitos, principalmente em Salvador, era filho do orixá Xangô. Antes de ser vinculado ao terreiro de Ifatinuké, Tia Inês, em Pernambuco, Tio Joaquim juntamente com Bamboxê são importantes sacerdotes ancestrais nas tradições orais, em Salvador, lembrados mais por seus nomes iorubás, Obá Sanyá e Essa Obitikô, respectivamente, no Padê dos terreiros de Salvador. Considerado ancestral do Ilê Axé Iyá Nassô Oká, de acordo com a memória da Casa Branca, Tio Joaquim foi fundador, também do Ilê Axé Opô Afonjá, e para todos em Salvador, inclusive seus familiares, ele era pernambucano.

Augras (2005, p. 121) detalha que seus familiares pensavam ser Joaquim Vieira da Silva um pernambucano, sua neta Cantulina Pacheco, Mãe Cantú, filha do Orixá "Aira Tolá", faleceu em 2004, com 104 anos de idade, contava que "meu avô era africano, ele veio para o Recife, casou com minha avó que era pernambucana". Entretanto, Joaquim foi alforriado em Salvador, em 1870, e era da etnia egbá. Verger (1981, p. 30) também registra que Joaquim Vieira da Silva, Obasanya (Oba Sanyá) era um africano vindo do Recife para cerimônias religiosas em Salvador. Assim, "Oba Sanyá" (Tio Joaquim) era um africano, que veio em situação de escravo, da África para Salvador e teve sua alforria concedida em 1870.

A relação com Pernambuco, conforme Castillo (2012, p. 105) provavelmente o levou a vários portos da África e do Brasil, estando a capital pernambucana certamente entre esses lugares. Assim, essa pesquisa de tese pressupõe que ainda antes de 1872, ano da possível fundação do Terreiro de Ogunté, Tio Joaquim por conta do seu ofício de marinheiro, já deveria ter estado no Recife, e decerto preparou minimamente a chegada a Pernambuco de Tia Inês e João Otolu, em 1870.

Reis (2016, p. 287 - 286) relata a flexibilidade do ir e vir no meio urbano, que os escravos e libertos tinham. Esse fato gerava mais oportunidades do que no campo para definir espaços de autonomia e, em decorrência, para construir identidades sociais, inclusive étnicas. Além do serviço doméstico, a escravidão na cidade se baseava no sistema de ganho. Escravos empregados como carregadores, artesãos, vendedores de rua e similares acordavam com seus senhores uma quantia a ser paga no fim da jornada diária de trabalho ou, mais comumente, a cada semana. "Pagar a semana" é a expressão mais encontrada nos documentos do século XIX para descrever esses acordos.

E continua o autor, os escravos podiam manter para si o que ganhassem além do valor contratado, um direito costumeiro adquirido pelo escravo. Como era comum em cidades portuárias e áreas urbanas em todo o Atlântico, os negros de ganho muitas vezes viviam independentes de seus senhores, alugando ou sublocando quartos, normalmente de africanos libertos, nos bairros comerciais, onde seus serviços fossem mais demandados.

Castillo (2012, p. 84), explicita sobre o inventário que deu a alforria a Tio Joaquim, pertencente ao senhor Antônio Vieira da Silva, que era um imigrante português semiletrado, e que acumulou vasta fortuna durante o período ilegal do tráfico transatlântico de escravos. O senhor de Tio Joaquim, ao qual servia com a função de marinheiro, dividia seu tempo entre Ouidah, atual Benin, Bahia e o trânsito interprovincial. Portanto, a partir desses relatos, Tio Joaquim tem uma grande chance de ter mantido, antes mesmo de 1870, um trânsito acessível à cidade do Recife.

Escravos ou africanos marinheiros, destaca Rodrigues (2005, p. 161) foram membros de inúmeras tripulações, inclusive negreiras. A profissão marítima oportunizava diferentes viagens, de acordo com as ordens do senhor, a quem fora alugado ou, no caso de Tio Joaquim, ao que o seu senhor determinasse. De acordo com Rodrigues (2005, p. 199), os homens do mar, ao longo de suas viagens ou em seus períodos de fixação em terra, acabavam tendo a oportunidade de conhecer diversas pessoas, criando novos vínculos.

A vida no mar possibilitou oportunidades no trânsito entre as províncias de Salvador e do Recife, para Tio Joaquim, identificado como escravo marujo "Joaquim Nagô". No que diz respeito aos marinheiros escravos na situação de Tio Joaquim, Domingues (2014, p. 39 - 40) destaca que gozavam de privilégios e eram remunerados, dependendo do acerto com o seu senhor, pois alugavam seus escravos para outros navios.

Em relação à fundação do Terreiro de Ogunté, de acordo com Castillo (2016, p. 82 - 83) Joaquim Vieira da Silva (Obá Sanyá) e Rodolpho Manuel Martins de Andrade (Bamboxê Obitikô), que mantinham uma amizade antiga, solicitaram passaportes¹⁵³ em 16 de março de 1872, e viajaram juntos para Recife. Esta pesquisa identificou a chegada de ambos ao porto do Recife, em 22 de março de 1872, através do Jornal do Recife (ANEXO I) e do Diário de Pernambuco, ed. 00069, publicações em 23 de março de 1872 (ANEXO J), e apresentadas também como "recortes n° 10 e 11" deste construto.

Eduardo Américo de Souza Gomes, conforme Castillo (2012, p. 91), quando voltou à Bahia, vindo da África, em 19 de julho de 1872, poucas semanas depois foi para Pernambuco, juntando-se a Bamboxê e Joaquim, que já tinham ido para o Recife quatro meses antes.

É no contexto dessa reunião em solo pernambucano dos três viajantes transatlânticos e sacerdotes iorubás, que se explicita uma plausibilidade, indicando, a partir do intercruzamento dos três africanos com a presença Tia Inês e João Otolú, na cidade do Recife em 1872, para o que se supunha ser o ano da fundação do Terreiro de Ogunté Obaomin.

A relação de Joaquim Vieira da Silva, Tio Joaquim, com Pernambuco pode ser bem mais antiga do que o ano de 1870, sua afinidade com o lugar demonstrou ser tão intensa que se casou no Recife. Todavia, naquela época para haver o casamento religioso era obrigatório a publicação, por três vezes, dos nomes dos noivos, em jornais de grande circulação, denominadas de "denúnciação"¹⁵⁴ e, assim, esta pesquisa identifica nos jornais da época: 1ª denúnciação em 18 de novembro de 1879, edição 265 no Diário de Pernambuco (ANEXO N), a 2ª denúnciação em 24 de novembro de 1879, edição 270 no Jornal do Recife (ANEXO O) e a 3ª denúnciação em 01 de dezembro de 1879, edição 276 no Jornal do Recife (ANEXO P), como mostram os recortes a seguir:

¹⁵³ Dados dos passaportes de Bamboxê e Oba Sanyá, de acordo com Castillo (2011, p. 59 - 60): APEB, maço 6372, Pedidos de passaportes, 1870 - 1872, respectivamente, em 16 de março de 1872 e 18 de março de 1872.

¹⁵⁴ Requisito para o Processo Matrimonial que consistia em denúncias ou proclamas.

Proclamas de casamentos. — *Leram-se*
no dia 16 do corrente, na matriz de S. José,
os seguintes:

Primeira denunciação.

Anacleto Joaquim do Espirito Santo com Rita
Michaela do Nascimento Barros.
Fabriciano Napoleão do Rego Barros com
Maria Eulalia de Siqueira Varejão.
Manoel Francisco dos Santos com Benedicta
Maria Durães.
Antonio de Souza Lima com Leopoldina Maria
do Carmo, viuva.
Manoel Mathias de Souza Leão com Luiza
Amelia Soares Porto.
Manoel José Thomaz com Florinda Maria The-
reza de Jesus.
Joaquim Vieira da Silva, africano, com Izidora
Maria da Conceição.
Candido Augusto de Lima com Justiniana de
França.
João Francisco do Revoredo, viuvo, com For-
tunata Maria da Conceição.

RECORTE 14 - 1ª Denúnciação de Joaquim Vieira da Silva com Izidora Maria da Conceição.
Casamento religioso na Igreja de São José, no Recife.

Diario de Pernambuco, edição 265, página 02, publicação em 18 de novembro de 1879.

Hemeroteca da Biblioteca Nacional Digital.

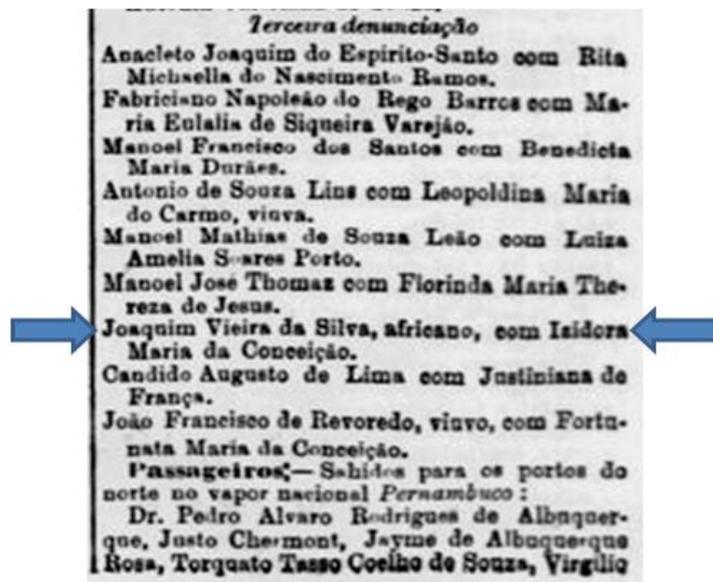
Fonte:http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=029033_05&PagFis=6332&Pesq=Joaquim%20Vieira%20da%20Silva

Segunda denunciação

Anacleto Joaquim do Espirito-Santo com Rita
Michaela do Nascimento Ramos.
Fabriciano Napoleão do Rego Barros com Ma-
ria Eulalia de Siqueira Varejão.
Manoel Francisco dos Santos com Benedicta
Maria Durães.
Antonio de Souza Lins com Leopoldina Maria
do Carmo, viuva.
Manoel Mathias de Souza Leão com Luiza
Amelia Soares Porto.
Manoel José Thomaz com Florinda Maria The-
reza de Jesus.
Joaquim Vieira da Silva, africano, com Izidora
Maria da Conceição.
Candido Augusto de Lima com Justiniana de
França.
João Francisco de Revoredo, viuvo, com Fortu-
nata Maria da Conceição.

RECORTE 15 - 2ª Denúnciação de Joaquim Vieira da Silva com Izidora Maria da Conceição.
Casamento religioso na Igreja de São José, no Recife. Fonte: Jornal do Recife, edição 00270,
página 01, publicação em 24 de novembro de 1879. Hemeroteca da
Biblioteca Nacional Digital.

<http://memoria.bn.br/DocReader/cache/698205005765/I0016028-2Alt=002806Lar=001910LargOri=006108AltOri=008973.JPG>.



RECORTE 16 - 3ª Denúnciação de Joaquim Vieira da Silva com Izidora Maria da Conceição. Casamento religioso na Igreja de São José, no Recife. Fonte: Jornal do Recife, edição 00276, página 01, publicação em 01 de dezembro de 1879. Hemeroteca da Biblioteca Nacional Digital. Fonte: <http://memoria.bn.br/DocReader/cache/698205005765/I0016052-2Alt=002806Lar=001910LargOri=006108AltOri=008973.JPG>.

O casamento de José Vieira da Silva com Izidora Maria da Conceição ocorreu em 31 de janeiro de 1880, Izidora natural da Bahia, depois de casada passa a se chamar Izidora Maria da Silva, conforme o Livro de Matrimônio de 1878, novembro/novembro, 1885, página 19, (ANEXO Q), da Igreja de São José, no bairro de São José, no Recife, onde também moravam. Segue a imagem do recorte do registro manuscrito identificado por esta pesquisa:



J.º Vieira da Silva com Izidora da Conceição
As trinta e um de novembro de 1880, nesta manhã e em minha presença e das
testemunhas José Carlos Cavalcante de Albuquerque e dos Santos se em matrimônio
..... nupcias Joaquim Vieira da Silva, africano liberto com Izidora Maria da
conceição, crioula filha legítima de Marilac Costa e Maria Luiza da Conceição, natural
da Bahia e moradores nesta freguesia.
Deu fe assisto e assino
Conego Vigário João José da Costa Ribeiro.

RECORTE 17 - Destaque do Livro de Registro de Matrimônios da Igreja de São José, no Recife, do casamento de Joaquim Vieira da Silva com Izidora Maria da Conceição, no dia 31 de janeiro de 1880. Fonte: Brasil, Pernambuco, Registros da Igreja Católica, 1762-2002, página 19, nov. 1878/nov. 1885, imagem 24, FamilySearch.

<https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:939K-7H97-LH?i=18&wc=MHNR-QT5%3A371209401%2C371208802%2C373670501&cc=2177293>

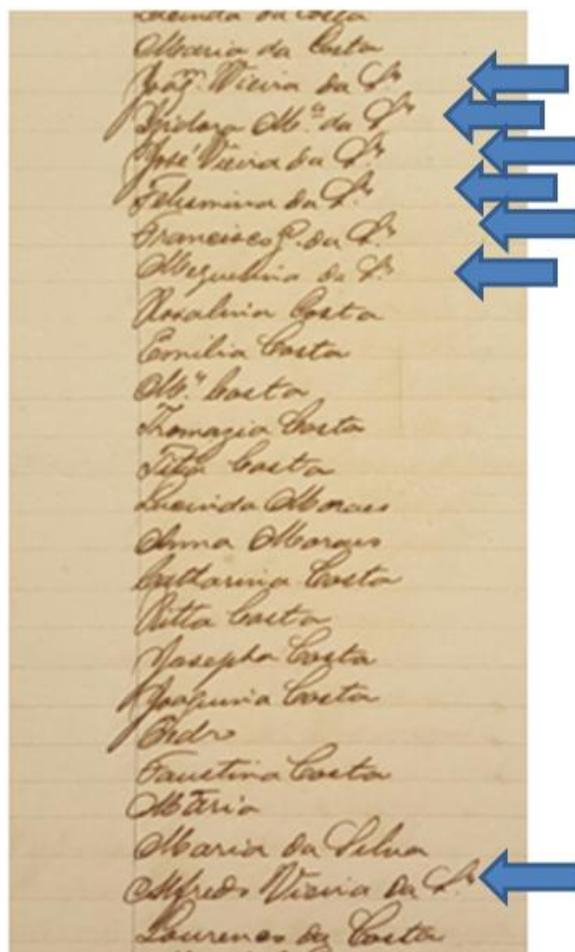
Joaquim, Izidora e seus filhos partiram da cidade do Recife em 07 de fevereiro de 1891, para residirem em Salvador (ANEXO R). A seguir recorte do Jornal do Recife documentando a partida de toda a família:

Astora.
 — Sabidos para o sul no vapor nacional
 Brazil :
 Dr. João Borges Ferraz, José Silverio Barboza, Hammerivo Raposo, José Alves dos Santos, Samuel Vaz de Carvalho, Rita da Costa, Catharina da Costa, Pedro Crioulo, Maria Crioula da Silva, Lourenço da Costa, Anna de Novaes, Fantina Crioula, Maria Crioula, Alfredo Vieira da Silva, Floriana M. da Conceição, Lucinda da Costa, Maria da Costa, José Maria da Rocha, Antonio Ribeiro Valente, Luiza Maria da Conceição, Alferes Arthur Gomes de Carvalho, sua mulher e 1 criado, Umbelina B. da Silva, Dr. Crockett de Sá, Eduardo A. Guilherme Thompson, Francisco Lopes Cardim, Antonio Francisco Loureiro e sua mulher, Isabel Ignacia de Gusmão Vilella, Jeronymo da Costa Silva Filho, Jeronymo da Costa Lima, Lourenço Pinto dos Santos, Manoel Monteiro da Paiva, major José F. de Alencar Lima, José Silverio Barboza Junior, coronel Joaquim Virissimo do Rego Barros, J. Teixeira de Vasconcellos, George Springett, Joaquim Vieira da Silva, Izidora Maria da Silva, Francisco Graciliano da Silva, Felism'na Vieira da Silva, Mequelina da Costa, Rozalina da Costa, Emilia da Costa, Maria da Costa, Thomazia da Costa, Tito da Costa, Lucia de Novaes, 9 immigrante, 2 cadetes 1 sargento e 1 desertor.

RECORTE 18 - Lista de passageiros com saída do porto do Recife do Vapor Nacional Brazil, de Joaquim e sua família, em 07 de fevereiro de 1891. Fonte: Jornal do Recife, edição 00031, página 02, publicação em 08 de fevereiro de 1891. Hemeroteca da Biblioteca Nacional Digital.

<http://memoria.bn.br/DocReader/cache/698205005765/I0029202-2Alt=002666Lar=001910LargOri=006478AltOri=009042.JPG>

Do casamento de Tio Joaquim Vieira da Silva com Izidora Maria da Silva nasceram, a partir de investigações desta pesquisadora, seis filhos a saber: José Vieira da Silva, Felismina da Silva, Francisco G. da Silva, Miquelina da Silva, Alfredo Vieira da Silva e Alfredo Vieira da Silva, de acordo com a pesquisa realizada no Arquivo Público do Estado da Bahia - APEB, em maio de 2017, no Livro de Entrada de Passageiros, volume V, com chegada ao porto de Salvador em 07 de fevereiro de 1891, Vapor Sergipe (ANEXO S) estão destacados como é mostrado a seguir:



RECORTE 19 - Lista da família de Joaquim Vieira da Silva de volta a Salvador em 1891.

Fonte: Livro de Entrada de Passageiros (manuscrito com certificado), volume V, com chegada ao porto de Salvador em 07 de fevereiro de 1891, no Vapor Sergipe. Arquivo Público do Estado da Bahia - APEB.

Tio Joaquim, entre suas viagens entre Recife e Salvador, mantinha seu próprio terreiro, chamado "Roça do Camarão", segundo Castillo (2012, p. 105). Em seu inventário datado de 1903, em seus bens figura a pequena roça, no bairro de Santa Cruz, próxima ao povoado do Rio Vermelho. É nessa conjuntura, que Tio Joaquim se torna um dos fundadores do Ilê Axé Opô Afonjá, conjuntamente com Bamboxê, posto que,

até a fundação da definitiva localização do Ilê Axé Opô Afonjá, em São Gonçalo do Retiro, em Salvador, em 1910, houve um grande percurso feito por Mãe Aninha, com Tio Joaquim e Bamboxê e depois com Eliseu do Bonfim em São Gonçalo.

Assim, quando Mãe Aninha se desliga do Ilê Axé Iyá Nassô - Casa Branca, nos primeiros tempos, conforme Santos (1994, p. 10), nesse trajeto até a fundação do local definitivo do terreiro de Mãe Aninha, em 1910, muitas passagens aconteceram. Carneiro (2008, p. 54 - 55) narra sobre o desentendimento na Casa Branca quando Mãe Aninha, que já contava com alguns filhos de santo iniciados por ela e Bamboxê, foi para a roça no Rio Vermelho, chamada "Camarão", onde funcionava o terreiro do Tio Joaquim Vieira da Silva (Obá Sanyá), filho de Xangô, segundo Santos (1994, p. 10). Obá Sanyá conhecido depois de sua morte como "Essa Oburô", um dos maiores conhecedores das religiões africanas, na época, e amigo inseparável de Bamboxê, destaca o autor. Desse modo, Mãe Aninha passou uma temporada no terreiro de Tio Joaquim.

É plausível considerar que a volta definitiva de Tio Joaquim com toda sua família, do Recife para Salvador em 1891, esteja relacionado de alguma forma com este fato da dissidência de Mãe Aninha, que se muda para seu terreiro no "Camarão", posto que nenhum dos autores relatores desse evento se arriscam em datar o rompimento de Mãe Aninha com a Casa Branca.

Em seguida, passado alguns anos, nos quais diversas filhas de santo foram iniciadas, Mãe Aninha, então se muda para um terreiro organizado para ser "seu", no alto da Santa Cruz, localizado no Rio Vermelho, próximo ao terreiro do "Camarão" de Tio Joaquim, iniciando, nesse contexto, o seu próprio terreiro. Quatro anos depois, de acordo com Santos (1994, p. 10), no começo de 1907, Aninha se muda novamente e José Theodóro Pimentel se junta ao grupo de sacerdotes, ficando no cargo do Balé, depois da morte de Bamboxê.

O fato é que, conforme Jesus (2011, p. 77), Bamboxê e Aninha se aliaram ao terreiro de Tio Joaquim em função da dissidência da Casa Branca, após a morte de Maria Júlia de Figueredo, em 1890.

De acordo com Martins (1988, p. 20), Mãe Aninha levou seu Xangô, primeiramente para a casa de Tio Joaquim, na Roça do Camarão, mas o Xangô de Mãe Aninha queria o seu espaço próprio, então se mudou e fundou o "Centro Cruz Santa do Axé do Ôpo Afonjá", em Amaralina, Salvador, enfrentando toda a repressão das autoridades da época, além das dificuldades financeiras. O atual Ilê Axé Opô Afonjá, tem sua associação sociocultural denominada 'Centro Cruz Santa do Axé do Opô

Afonjá'. Santos (1987, p. 45) ressalta que já foi Martiniano Eliseu do Bonfim quem acompanhou Mãe Aninha na transferência do terreiro para São Gonçalo, posto que nessa altura do tempo, Bamboxê e Oba Sanyá já haviam morrido.

Assim, em 1910, depois de algumas mudanças de endereço, o axé de Mãe Aninha finca raízes em São Gonçalo do Retiro, arrabalde de Salvador. Esse, então sendo o endereço definitivo onde funciona até a data de hoje, com o nome de Ilê Axé Opô Afonjá, como narra Santos (1994, p. 11 - 40), no qual Maria Stella de Azevedo, Odé Kaiodê Kolobá, foi a iyalorixá até 2018. Mãe Stella morre no decorrer desta pesquisa, em 27 de dezembro de 2018, aos 93 anos, na Bahia.

Tio Joaquim não viu o traslado do terreiro de Mãe Aninha, do bairro de Santa Cruz para o de São Gonçalo, posto que ele faleceu em 1902, e essa mudança do terreiro se deu em 1910.

Joaquim Vieira da Silva viveu por quase vinte anos no Recife, com sua família, e entre o Terreiro de Ogunté, possivelmente no bairro de São José, concomitantemente, nesse mesmo período, na cidade de Salvador, mantinha seu terreiro de culto aos orixás, mais conhecido como "Roça do Camarão". Tio Joaquim realmente viveu entre-lugares como sacerdote itinerante. A seguir, uma demonstração de alguns trajetos realizados por Bamboxê e Oba Sanyá entre Recife e Salvador e vice-versa, com as datas possíveis de serem localizadas nos jornais da época, apresentados nesta pesquisa:

IDAS E VINDAS DO RECIFE PARA SALVADOR	JOAQUIM VIEIRA DA SILVA¹⁵⁵ - OBÁ SANYÁ E RODOLPHO MANUEL MARTINS DE ANDRADE - BAMBOXÊ OBOTIKÔ
<u>22/03/1872</u>	<u>Chegada ao Recife de Oba Sanyá/Joaquim e Rodolpho/Bamboxê Obitikô, juntos.</u> Fonte: Lista de passageiros do Vapor Nacional Paraná chegando ao Recife. Diário de Pernambuco, edição 00069, página 03, publicação em 23 de março de 1872. http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=029033_05&pasta=ano%201872&pesq=Joaquim%20Vieira%20da%20Silva
<u>16/04/1872</u>	<u>Joaquim viaja e Bamboxê fica no Recife.</u> Fonte: Lista de passageiros do Vapor Brasileiro Paraná. Jornal do Recife, edição 00085, página 02, publicação em 18 de abril de 1872 (partida em 16 de abril de 1872).

¹⁵⁵ PESQUISA POR HOMÔNIMOS NO PERÍODO DE 1872 E 1891 NOS JONAIIS DA ÉPOCA NO RECIFE - JORNAL DO RECIFE E DIARIO DE PERNAMBUCO DE JOAQUIM VIEIRA DA SILVA - OBÁ SANYÁ - TIO JOAQUIM: 1. José Joaquim Vieira da Silva; 2. Joaquim Vieira Coqueiro; 3. Joaquim Vieira da Silva e Souza; 4. Manoel Joaquim Vieira da Silva; 5. Senador Vieira da Silva; 6. Outros: Major, Coronel Reformado, Desembargador, pessoas mortas, empresas falidas, com o mesmo nome de Joaquim Vieira da Silva.

	http://memoria.bn.br/DocReader/cache/3335704163716/I0007733-7Alt=002378Lar=001592LargOri=004245AltOri=006341.JPG
08/06/1872	Chegada de Joaquim a Recife. Fonte: Lista de passageiros do Vapor Nacional Paraná. Jornal do Recife, edição 00132, publicação em 09 de junho de 1872. http://memoria.bn.br/DocReader/cache/1835602176477/I0007925-8Alt=003567Lar=002437LargOri=004332AltOri=006341.JPG
09/09/1872	Chegada de Joaquim a Recife. Fonte: Lista de passageiros do Vapor Brasileiro Ceará. Diario de Pernambuco, edição 00206, página 04, publicação em 09 de setembro de 1872. http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=029033_05&pasta=ano%20187&pesq=Joaquim%20Vieira%20da%20Silva
<u>03/10/1872</u>	<u>Bamboxê e Joaquim viajam saindo do Recife, juntos.</u> Fonte: Lista de passageiros do Vapor Brasileiro Cruzeiro do Sul: Rodolpho M. M. de Andrade e Joaquim Vieira da Silva. Jornal do Recife, edição 00280, página 01, publicação em 04 de outubro de 1872. http://memoria.bn.br/DocReader/cache/5016802146571/I0008320-2Alt=002772Lar=001910LargOri=004267AltOri=006192.JPG
29/05/1873	Joaquim viaja saindo do Recife. Fonte: Lista de passageiros do Vapor Pará. Diario de Pernambuco, edição 00122, página 01, publicação em 29 de maio de 1873. http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=029033_05&PagFis=6332&Pesq=Joaquim%20Vieira%20da%20Silva
22/09/1873	Chegada ao Recife de Joaquim. Fonte: Lista de passageiros do Vapor Bahia. Diario de Pernambuco, edição 00216, página 03, publicação em 22 de setembro de 1873. http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=029033_05&PagFis=6332&Pesq=Joaquim%20Vieira%20da%20Silva
20/09/1874	Joaquim viaja saindo do Recife. Fonte: Lista de passageiros do Vapor Nacional Cervantes. Jornal do Recife, edição 00213, página 05, publicação em 21 de setembro de 1874. http://memoria.bn.br/DocReader/cache/29148003753299/I0009726-2Alt=002793Lar=001910LargOri=004223AltOri=006175.JPG
29/04/1876	Chegada ao Recife de Joaquim. Fonte: Lista de passageiros do Vapor Nacional Paraná. Diario de Pernambuco, edição 00096, página 02, publicação em 29 de abril de 1876. http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=029033_05&PagFis=6332&Pesq=Joaquim%20Vieira%20da%20Silva
25/07/1885	Joaquim viaja saindo do Recife. Fonte: Lista de passageiros do Vapor Nacional Bahia. Jornal do Recife, edição 00168, página 02, publicação em 26 de julho de 1885. http://memoria.bn.br/DocReader/cache/698205005765/I0022919-2Alt=002806Lar=001910LargOri=006060AltOri=008903.JPG
27/09/1885	Chegada ao Recife de Joaquim. Fonte: Lista de passageiros do Pacote Nacional Pará. Jornal do Recife, edição 00195, página 01, publicação em 28 de agosto de 1885. http://memoria.bn.br/DocReader/cache/698205005765/I0023026-2Alt=002757Lar=001910LargOri=005981AltOri=008633.JPG
05/06/1886	Joaquim viaja saindo do Recife. Fonte: Lista de passageiros do Vapor Manaos. Jornal do Recife, edição 00128, página 01, publicação em 06 de junho de 1886. http://memoria.bn.br/DocReader/cache/698205005765/I0023962-2Alt=002799Lar=001910LargOri=006112AltOri=008957.JPG

08/07/1889	Joaquim viaja saindo do Recife. Fonte: Lista de passageiros do Vapor Brasileiro Pernambuco. Jornal do Recife, edição 00151, página 02, publicação em 09 de julho de 1889. http://memoria.bn.br/DocReader/cache/698205005765/I0027238-2Alt=002819Lar=001910LargOri=005992AltOri=008843.JPG
10/01/1890	Joaquim viaja saindo do Recife. Fonte: Lista de passageiros do Vapor Nacional Pernambuco. Jornal do Recife, edição 00008, página 02, publicação em 11 de janeiro de 1890. http://memoria.bn.br/DocReader/cache/698205005765/I0027882-2Alt=002789Lar=001910LargOri=006004AltOri=008767.JPG
10/12/1890	Chegada ao Recife de Joaquim. Fonte: Lista de passageiros do Vapor Maranhão. Diario de Pernambuco, edição 00280, página 02, publicação em 10 de dezembro de 1890. http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=029033_07&pasta=ano%20189&pesq=Joaquim%20Vieira%20da%20Silva
07/02/1891	Saída do Recife para Salvador, de Joaquim com todos da sua família, onde passaram a morar. Fonte: Lista de passageiros do Vapor Nacional Brasil. Jornal do Recife, edição 00031, página 02, publicação em 08 de fevereiro de 1891. http://memoria.bn.br/DocReader/cache/698205005765/I0029202-2Alt=002666Lar=001910LargOri=006478AltOri=009042.JPG

QUADRO 2 - Viagens entre Recife e Salvador de Bamboxê e Joaquim e vice-versa, nos jornais da época, Jornal do Recife e Diario de Pernambuco.

De acordo com Castillo (2011, p. 76) em 1902, quando Joaquim morreu, entre seus bens também havia uma pequena propriedade, denominada roça (terreiro), no bairro de Santa Cruz, próximo ao povoado do Rio Vermelho.

Tio Joaquim foi uma figura que costurou todo o parentesco entre as casas de culto iorubá/nagô, junto com Bamboxê Obitikô, durante o século XIX, no Recife, Salvador e Rio de Janeiro. Participou do traslado da Casa Branca/Ilê Iyá Nassô da Barroquinha, em Salvador, para o ainda atual endereço no Engenho Velho da Federação; tomou parte na dissidência entre Mãe Aninha (também filha da Casa Branca) e recebida na roça de Tio Joaquim por um período, até a transição para uma roça própria de Mãe Aninha, ainda no bairro de Santa Cruz, muito antes da ida para o bairro de São Gonçalo em 1910.

4.3 Ignez Joaquina da Costa - Mito re(des)feito e a reconstrução de sua imagem

É importante salientar que as vozes que emanam dos documentos são aquelas daqueles encarregados de perseguir e erradicar pessoas e redutos das comunidades negras. Registros e classificações foram anotadas de forma genérica e imprecisa. Não

obstante toda uma legião de incautos, indivíduos da própria comunidade negra trataram de colocar no ostracismo a memória de pessoas que tornaram possível a existência de nichos de representações identitárias e verdadeiras trincheiras de resistência.

Muitas vezes o pesquisador se utiliza apenas de indícios, e nessa busca da intervenção documental para a historiográfica de Tia Inês, Chartier (2011, p. 117) proporciona a ideia de que a história encontra a certeza na existência de um passado que foi, que já não é mais e que a operação historiográfica pretende representar.

Assim, esquadrinhando no passado provas circunstanciais, Benjamin (2004, p. 66 - 67) relata que em entrevista com o Babalorixá Luiz de França dos Santos¹⁵⁶, este rememorou que, passou a infância no bairro de São José, onde conheceu as "negras velhas, sacerdotisas do Pátio do Terço", ancestrais de Badia, Maria de Lourdes da Silva¹⁵⁷. Conheceu também Dona Ignez, "fundadora do Sítio da Estrada Velha de Água Fria", a quem se referia como Tia Inês, e dizia que, ainda moleque, havia aprendido com ela coisas da religião e da língua. Luiz de França, segundo o autor (p. 68 - 69), frequentou o Sítio da Estrada Velha de Água Fria, mas não se iniciou na religião naquele tradicional centro religioso. Os seus pais de santo foram Eustáquio Gomes de Almeida¹⁵⁸ e Dona Santa¹⁵⁹, filho do Orixá Xangô, tinha seu terreiro no Córrego do Cotó, nas cercanias do bairro da Bomba do Hemetério. Dirigiu por décadas o Maracatu Leão Coroado¹⁶⁰, morreu em 03 de maio de 1997 e seu funeral foi oficiado pelo Babalorixá Manoel da Costa, neto de Pai Adão e atual dirigente do Terreiro do Sítio da Estrada Velha de Água Fria, dentro dos preceitos do rito nagô (p. 72).

Essa declaração do Babalorixá Luiz de França, que nasceu em 1901 e morreu em 1997, relaciona as Tias do Pátio do Terço à Tia Inês, na mesma memória e no bairro de São José, quando as conheceu em sua infância. Nessa perspectiva, observa-se que Luiz de França conheceu os dois locais da existência do Terreiro de Iemanjá Ogunté, nos primeiros anos de 1900, no bairro de São José, podendo ter apenas notícias e depois, quando já na Estrada Velha de Água Fria, em 1909, onde frequentava, mas lá não fora iniciado, ou no mínimo conheceu a história real, por conta da sua proximidade com a própria Tia Inês.

¹⁵⁶ Nasceu em 1901, no bairro do Recife (BENJAMIN, 2004, p. 66).

¹⁵⁷ As Tias do Pátio do Terço são: Eugênia Duarte Rodrigues, suas filhas Vivina Rodrigues Braga e Emília Duarte Rodrigues.

¹⁵⁸ Babalorixá contemporâneo de Pai Adão.

¹⁵⁹ Iyalorixá e rainha do Maracatu Elefante.

¹⁶⁰ Maracatu de Baque-virado, são agremiações carnavalescas pernambucanas que estão ligadas a algum terreiro de culto africano. Diferente do maracatu de Baque-virado que está ligado ao Culto da Jurema, distinto dos terreiros de orixás.

Do bairro de São José a expansão da cidade do Recife leva Tia Inês para o arrabalde, bem afastado do centro do Recife, na zona rural de Olinda, no local denominado Distrito de Beberibe de Baixo, o qual fazia parte da província de Olinda até o ano de 1928. Depois desse ano, Beberibe passa a fazer parte da cidade do Recife.

Costa (2013, p. 190) ressalta que vários fatores concorreram para o adensamento populacional ao longo do século XIX, sobremaneira nos bairros centrais, Boa Vista, Santo Antônio, São José e do Recife. Em 1872 o cenário estatístico do bairro de São José, mostrava que residiam 2.157 pessoas de cor preta, das quais 245 eram africanas. Se analisarmos a proporção dos livres, na população de cor preta como um todo, São José aparece com o maior percentual (70%), comparativamente a uma média de 45% nos outros três bairros centrais. Dentro do grupo africano, a participação dos libertos era ainda mais significativa, com uma proporção de 86% entre os homens (praticamente igual à encontrada no bairro do Recife) e de 94% entre as mulheres (muito superior à observada nos demais bairros centrais). É possível que as pretas africanas do São José, por terem posses modestas, após a alforria, permanecessem no bairro, desempenhando talvez as mesmas funções de quando cativas.

De acordo com Costa (2013, p. 191), o censo de 1872, mostra que os recenseamentos do século XIX tendiam a subestimar a presença dos africanos. A cada nova contagem o número deles era reduzido, seguindo a queda no ritmo do comércio negreiro para a Província. Porém, analisando outras fontes, como os dados do volume do tráfico para Pernambuco, é possível considerar que a população africana no Recife era bem mais numerosa do que indicam os censos.

Entretanto, buscar documentos do século XIX é um trabalho contra a obra de deterioração do tempo que, literalmente devora os registros, a tinta da caneta ou estão com páginas faltando ou mutiladas, nos livros cartoriais do final do século XIX, às primeiras décadas do século XX.

Ainda há a diversidade de nomes que aquele caminho em Beberibe tomou durante o século XIX e o início do século XX. Denominações para essa área pesquisada específica para o século XIX: Estrada Nova da Caixa d'Água (linha da Caixa d'Água), Estrada Velha de Água Fria, Estrada Nova d'Água Fria; nos anos de 1900: Beberibe de Baixo, Estrada Velha (Chapeo do Sol) e Estrada Velha de Água Fria.

Outro entrave característico do século XIX está relacionado à Constituição de 1824. A legislação brasileira¹⁶¹ a partir de então, passou a exigir dos africanos libertos registros obrigatórios por meio de passaportes e a proibição de possuir bens. Nesse contexto, possivelmente a compra pode ter sido realizada em nome de uma pessoa de sua confiança.

Com o aval do Império, inúmeras posturas municipais soteropolitanas (originário da cidade de Salvador) foram decretadas, uma delas a do dia 13 de maio de 1835, essa Lei Provincial nº 9, de 13 de maio de 1835, aprofundou aquilo que, segundo Brito (2008, p. 52) colocaria em vigor o que fosse para 'conter' a ameaça africana na Bahia. Um dos artigos que compunha essa lei, o artigo dezessete, proibia os africanos libertos de possuírem 'bens de raiz' (imóveis), além de anular os contratos firmados com eles, mesmo se anteriores a essa Lei. No entanto, vários libertos conseguiram adquirir bens, e para fugir das proibições desse artigo, compravam em nome de outras pessoas e alguns passaram seus imóveis para o nome de terceiros. Isso sem falar na Lei de Terras, promulgada em 1850 pelo Império, Lei Imperial 601¹⁶².

Nesse sentido, não se pode esquecer que o reduzido espaço urbano das províncias brasileiras foi construído sobre vastas glebas e sesmarias, sendo a enfiteuse¹⁶³ a principal forma de acesso à terra no período. Por conseguinte, instituiu-se mais um obstáculo ao acesso dos negros à terra urbana.

¹⁶¹ Coleção de Leis e Decretos do Império do Brasil. Disponível no site da Câmara dos Deputados. Disponível em www.camara.gov.br.

¹⁶² Em 18 de setembro de 1850 foi promulgada a famosa Lei Imperial 601, conhecida como a Lei de Terras, e também como Lei das Terras Devolutas. Comumente se diz que esta lei proibiu o acesso de negros a terra, o que é parcialmente verdadeiro; seria mais apropriado dizer que esta lei dificultou enormemente o acesso dos negros às terras devolutas. Não há, no texto, qualquer proibição expressa à posse ou propriedade de terras por negros. Embora seu art. 1º afirme ser proibido adquirir terras devolutas por outro meio que não seja o de compra, não estende este regime às demais terras do país. Adicionalmente, seu artigo 2º revalidou as sesmarias cultivadas ou com moradores; e seu art. 5º legitimou as posses mansas e pacíficas, adquiridas por ocupação primária ou havidas do primeiro ocupante, desde que estivessem cultivadas ou reunissem a lavoura e a moradia do posseiro que cumprisse uma série de exigências burocráticas. Ocorre que são estas exigências burocráticas, e também o elevado preço da terra para compra, os reais obstáculos ao acesso do negro à terra: sendo as sesmarias concessões passadas pela Coroa portuguesa ainda no tempo da colônia, nunca seriam passadas a um escravo; da mesma forma, nos violentos tempos da formação dos latifúndios rurais, a posse de terras dependeria muito das boas relações com os representantes locais da aristocracia rural, dando assim início à longa e perniciosa correlação entre posse precária e origem étnica. Não bastassem estes problemas, o art. 8º estabelecia que os possuidores que deixarem de medir as terras no prazo determinado pelo governo, seriam reputados como “caídos em comisso” (ou seja, sujeitos a sanções), e por isso perderiam o direito a serem documentalmente confirmados em suas posses, cabendo-lhes apenas o que estivesse cultivado e sendo considerado devoluto todo o restante. GARCEZ, Angelina; MACHADO, Hermano. Leis de terra do Estado da Bahia. 2º ed. Salvador: Secretaria da Agricultura. Faculdade Rui Barbosa - FRB, 2001. p. 23, 43-44, 473-496. 571 p.

¹⁶³ A enfiteuse deriva diretamente do arrendamento por prazo longo ou perpétuo de terras públicas a particulares, mediante a obrigação, por parte do adquirente (enfiteuta), de manter em bom estado o imóvel

Nesse enfoque, é aceitável supor que tal processo de aquisição da propriedade, se houve, no bairro de São José, para a implantação do Terreiro de Ogunté, tenha participado uma terceira pessoa. Todavia essas hipóteses circunstanciais podem caracterizar o fato da dificuldade em localizar documentos legais em relação à compra de imóveis por Tia Inês, no século XIX.

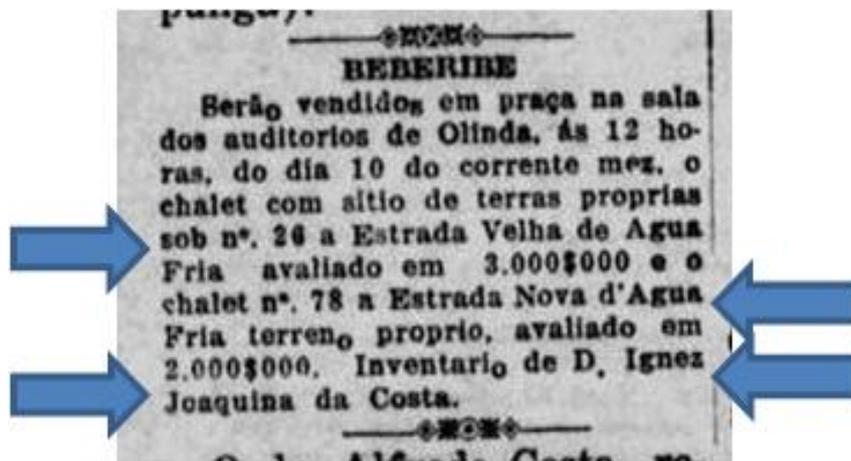
Todavia, outro contexto bem sólido sobre a capacidade financeira de Tia Inês são os documentos cartoriais, nas duas primeiras décadas do século XX, identificados por esta pesquisa, confirmando que Tia Inês, foi uma mulher de posses. As certidões que comprovam os movimentos de compra e venda de imóveis na área de Beberibe, ainda distrito de Olinda, por Tia Inês, revelam sua aptidão nata iorubá para os negócios, observadas na relação do quadro a seguir e nos anexos apresentados das certidões:

CERTIDÕES NARRATIVAS DO 1º CARTÓRIO DE IMÓVEIS DE OLINDA	PROPRIEDADES NEGOCIADAS EM BEBERIBE DE IGNEZ JOAQUINA DA COSTA	NATUREZA DA TRANSAÇÃO
1909	Estrada Velha de Água Fria, nº 1466, antigo nº 604.	COMPRA (ANEXO H)
1909	Estrada Nova da Caixa d'Água, nº 65	COMPRA (ANEXO T)
1918	Rua do Triunpho, nº 74 Rua do Triunpho, nº 76	VENDA DE DOIS IMÓVEIS (ANEXO U)
1919	Estrada Nova de Beberibe, nº 113	VENDA (ANEXO V)
1919	Estrada Velha de Água Fria, nº 26 Estrada Nova de Beberibe, nº 78	VENDA DE DOIS IMÓVEIS (ANEXO X)

QUADRO 3 - Transações imobiliárias realizadas por Inez Joaquina da Costa, Tia Inês, registradas no 1º Cartório de Imóveis de Olinda.

Comprovando, ainda que Ignez Joaquina da Costa, Tia Inês, detinha tais bens, e que depois de sua morte houve um inventário na praça de Olinda, conforme publicação nos dois jornais de maior tiragem em Pernambuco, Diário de Pernambuco e Jornal do Recife (ANEXO Z), como se destaca a publicação do Jornal do Recife a seguir:

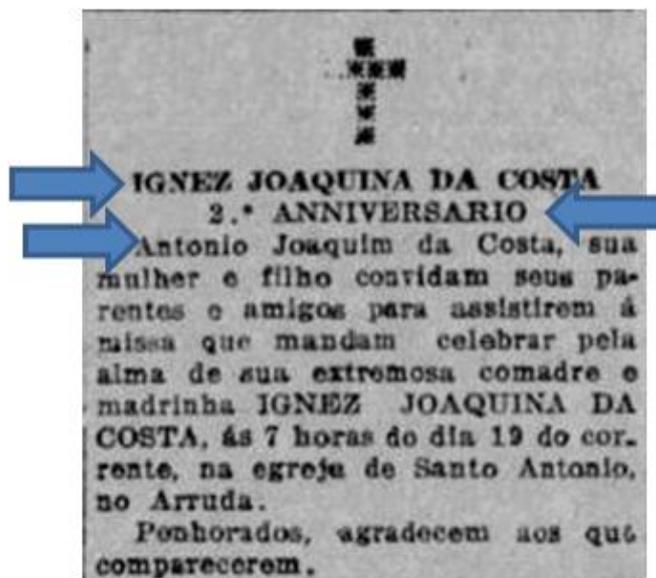
e efetuar o pagamento de uma pensão ou foro anual (vectigal), certo e invariável, em numerário ou espécie, ao senhorio direto (proprietário).



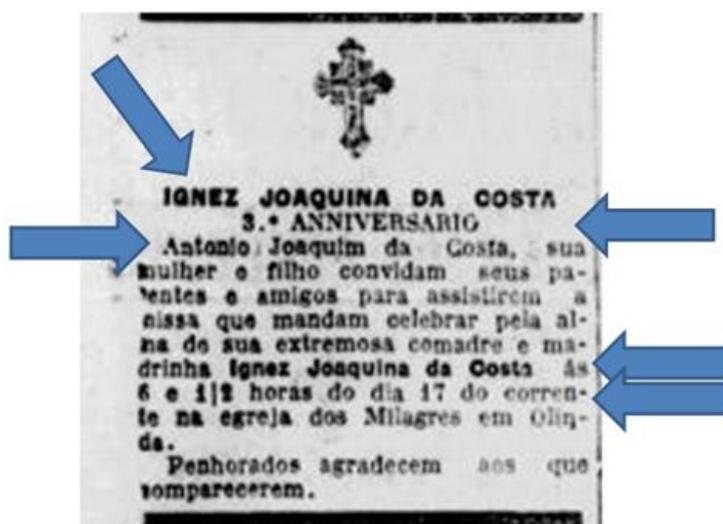
RECORTE 20 - Inventário de Tia Inês. O advogado coloca a venda as propriedades de Tia Inês dois meses depois do seu falecimento em 17 de julho de 1919. Fonte: Jornal do Recife, edição 00244, página 01, publicação em 09 de setembro de 1919. Hemeroteca da Biblioteca Nacional Digital.

<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=705110&pasta=ano%20191&pesq=Ignez>

E, se todos esses fatos elencados nesta pesquisa de tese, ainda deixar dúvidas em relação à existência factual da sacerdotisa africana liberta Ignez Joaquina da Costa, Ifatinuké, Tia Inês, fundadora da casa de culto iorubá/nagô em Pernambuco, certamente com a confirmação da sua morte na cidade do Recife, em 17 de julho de 1919, através das publicações de convites para as missas de 7º dia de sua morte e mais as missas publicadas nos anos subsequentes do 1º, 2º e 3º anos de sua morte. Essas publicações (ANEXOS AA - BB - CC - DD) ainda são autenticadas pela identificação das pessoas que fazem esses convites, seu filho adotivo e afilhado Antonio Joaquim da Costa e um filho de santo do Terreiro de Ogunté, José Quirino da Costa, que sucedeu Tia Inês, após sua morte, na chefia do Terreiro de Iemanjá Ogunté Obaomin, no ano de 1919, como demonstram os recortes das publicações a seguir:



RECORTE 23 - Missa do 2º ano de morte de Tia Inês, em 19 de julho de 1921. Fonte: Jornal do Recife, edição 00193, página 6, publicação em 17 de julho de 1921. Hemeroteca da Biblioteca Nacional Digital.
<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=705110&PagFis=80478&Pesq=Ignez%20Joaquina%20da%20Costa>



RECORTE 24 - Missa do 3º ano de morte de Tia Inês, em 17 de julho de 1922. Fonte: Diario de Pernambuco, edição 00162, página 05, publicação em 14 de julho de 1922. Fonte: http://memoria.bn.br/DocReader/029033_10/6810. Hemeroteca da Biblioteca Nacional Digital.

Nesse contexto, Tia Inês não é e nunca foi um mito, sua história foi confiscada com consequências de dimensões imensuráveis, uma vítima da presunção de outros em detrimento à enorme importância para a casa de Iemanjá Ogunté Obaomin. Tia Inês passou a ser um mito fundador, uma fábula, uma ficção, contudo, a partir do relato desta pesquisa de tese, o imaginário afro-pernambucano não será mais povoado por um mito

no sentido de invenção, mas pela certeza de que a fundadora, a chefe e dirigente da casa de culto de matriz iorubá/nagô, localizada na Estrada Velha de Água Fria, nº 1644, tem, de fato, uma historiografia, uma biografia apropriada e de caráter sagrado, um exemplar modelo de mulher negra e africana, de significado primordial na base do histórico para essa comunidade religiosa.

A história de Tia Inês reflete um rosto, como ponto de intercessão de uma composição que move o relato e se cruza no terreno da construção, para além do significado autoral, a concretude de uma imagem que inspira e respira uma idealização da realidade.

A criação da representação visual de Tia Inês foi buscada através de uma ferramenta tecnológica a fim de revificar a imagem dessa ancestral que foi reduzida a um mito no espaço sagrado o qual fundou. A configuração dessa imagem idealizada soma-se a restauração da história perdida de Tia Inês, um instrumento que pode dar forma e significado, assumindo uma função simbólica, um resgate, uma mensagem.

A imagem representa a falta anterior de uma presença, o preenchimento da presença, Bhabha (2013, p. 250 - 251) complementa: ela interroga seu objeto ao refrear inicialmente seu objetivo. O questionamento do suplemento não é uma retórica repetitiva do 'fim', mas uma meditação sobre a disposição do espaço e do tempo a partir dos quais a narrativa deve começar.

Entre inquietações individuais e manifestações positivas, em sua grande maioria na rede da web, essa imagem nascida de um desejo imagético, quase uma construção de querer reter no tempo a parte da fundadora do terreiro de Ogunté, que cintila depois de um enorme intervalo de tempo em que nada parecia subsistir. Thompson (1992, p. 197) fala do por que toda fonte derivada da percepção humana é subjetiva, destacando que apenas a fonte oral permite-nos desafiar essa subjetividade, descolando as camadas de memória, cavando fundo em suas sombras, na expectativa de atingir a verdade oculta.

Foi buscando essa subjetividade, através da essência histórica de Tia Inês, que em 2013, analisando 'rostos' de mulheres africanas iorubás, observando a tradição local, conjugando ideias e ideais de uma imagem que contivesse Ifatinuké, a africana liberta de nação egbá, fundadora do Terreiro de Ogunté, que a imagem se fez presente e premente na sua representação visual. Ogunté, título de Ifatinuké, da sacerdotisa do culto a Iemanjá do Reino de Oyó, agora se fez presente com uma imagem idealizada.



IMAGEM 7 - Ifatinuké - Ignez Joaquina da Costa - Tia Inês

Fonte: Idealização a partir da imagem da artista Rupambika Khandai

Fonte: http://www.voodoochilli.net/old-african-woman-i-5351_26492.html

A historiografia afro-brasileira nos revela que, nos primeiros anos do século XX, a fotografia para as pessoas das religiões de matrizes africanas não era apropriada, pois "poderia capturar a alma". Fernandes (1937, p. 51 - 52) registra a negativa de Pai Adão diante de um pedido de tirar o seu "retrato": "Adão negou-se quase espavorido. Não gosto que tirem meu retrato, disse como desculpa". O autor, pensa que essa recusa tem motivo na interpretação de que através da captura da imagem, o fotografado possa morrer. Rodrigues (1935, p. 59) assinala que o africano e afrodescendentes mais velhos receiam que uma parte da alma da pessoa seja absorvida pelo retrato. Há, ainda, o temor de que em mãos estranhas sirva essa imagem para praticar magia que o exponha a alguma desgraça.

Nesse sentido, a imagem que hoje é apresentada de Pai Adão, diante do exposto e com o próprio relato dele em entrevista a Gonçalves Fernandes (1937), fica evidente que jamais aceitou que lhe tirassem uma foto. Assim, a imagem reproduzida de Pai Adão, certamente, é uma obra criada por algum desenhista.

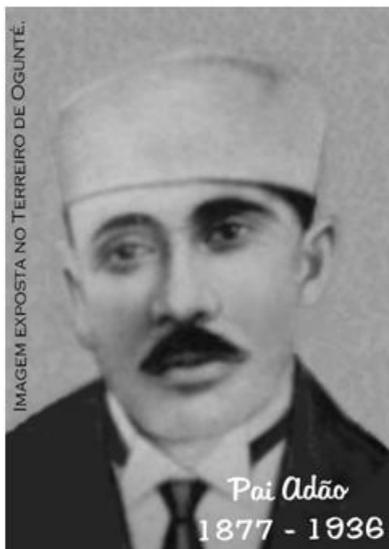


IMAGEM 8 - Felipe Sabino da Costa - Pai Adão.

Fonte: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Felipe_Sabino_da_Costa_-_Pai_Ad%C3%A3o_-__\(1877-1936\).jpg](https://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Felipe_Sabino_da_Costa_-_Pai_Ad%C3%A3o_-__(1877-1936).jpg)

Visto ser inapropriada a reprodução de fotografias para esses babalorixás e iyalorixás "das antigas", a produção da representação de Pai Adão provém da necessidade do grupo religioso perpetuar, no curso da história, em uma longa duração, a sua imagem, que leva aos seus preceitos e a uma "materialidade" do seu ser. Nessa perspectiva, a idealização da imagem que representa Tia Inês recorre a essa forma simbólica da fixação de uma memória ancestral.

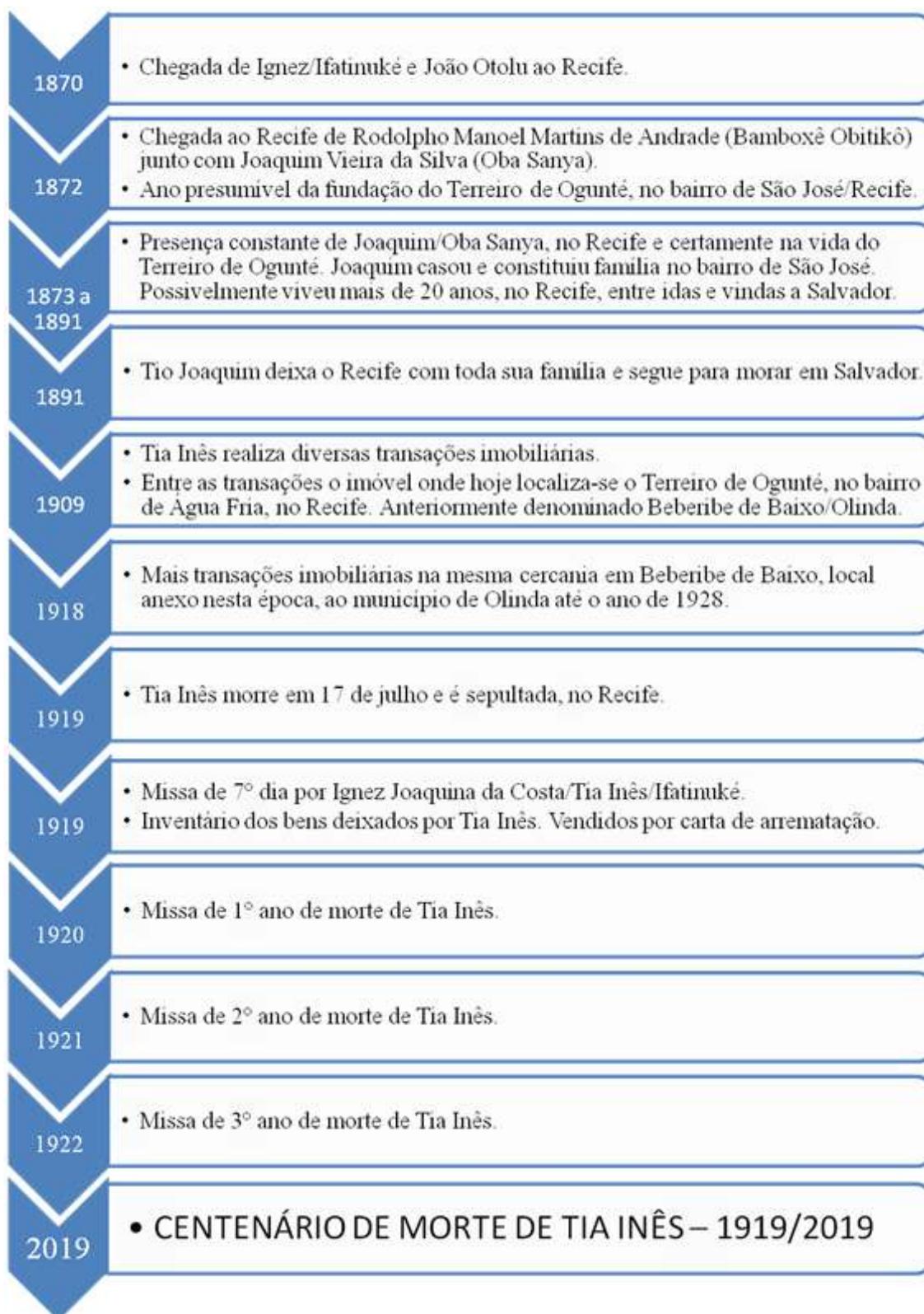
Castillo (2013, p. 60) ressalta que fotografias antigas de iyalorixás em terreiros centenários em Salvador, cuidadosamente emolduradas, dividem a parede do barracão com um cartaz advertindo que "fotografar não é permitido". Essa contradição aparente, na verdade, obedece a uma consistente lógica interna do grupo religioso. Não é que todas as fotos sejam proibidas. Pelo contrário, a proibição da fotografia é apenas um mecanismo para impedir os instantâneos de determinadas pessoas, especialmente as de fora do terreiro, assim garantindo que a comunidade religiosa mantenha o controle sobre a produção e circulação de imagens.

Ao divulgar a imagem de Tia Inês, concebida por esta pesquisadora, manifestações de resistências surgiram, entretanto, nenhuma pessoa é detentora dos fatos históricos, nem tampouco pode obstruir um trabalho de revitalização historiográfica, principalmente se tratando do perfil da fundadora do terreiro de Ogunté, que fora transformada em um vulto, um mito, na memória coletiva do povo do seu

próprio terreiro, especialmente, da última geração do século XX e das que se seguem no século XXI.

Então, nessa circunstância, quando se pensava que não havia mais lugar para suas memórias, a força de uma imagem idealizada de Tia Inês adquire vida própria, e já se faz presente em muitos terreiros oriundos da casa-matriz de Ogunté.

É certamente uma forma materializada de uma homenagem que almejava reter em linhas imagem de uma ancestral de tal quilate, que acoplada a essa pesquisa científica retém caráter imagético, traz uma linguagem visual, um desejo de congelar um retrato que represente toda a força da mulher negra e africana, que nos deu axé e identidade nagô.



QUADRO 4 - Linha do tempo de Tia Inês/Ifatinuké em Pernambuco.

4.4 Sítio de Tia Inês/Sítio de Pai Adão - confronto entre adamitas

O Imóvel localizado na Estrada Velha de Água Fria, nº 1644, antigo nº 604, bairro de Água Fria. Recife/PE., hoje denominado como 'Sítio de Pai Adão', foi adquirido por Ignez Joaquina da Costa, Tia Inês/Ifatinuké, como bem demonstra a Certidão de Compra e Venda no ANEXO XX, no ano de 1909, o bairro ao qual o Terreiro de Ogunté foi transladado se chamava, até 1928, de Beberibe de Baixo e estava agregado à cidade de Olinda, passando a seguir a compor um arrabalde da cidade do Recife. Nesse contexto, no cadastramento do imposto territorial urbano (IPTU) da Prefeitura da Cidade do Recife, em 1935, a inscrição foi realizada no nome da compradora daquele imóvel, naquele momento já falecida "Inês Joaquina da Costa", conforme ANEXO XX. Com o passar do tempo, esse zoneamento residencial do Recife passa a ser designado de bairro de Água Fria, entretanto, antes passou por diversos nomes, e por diversos estágios, de zona rural de Olinda à urbanização futura da cidade do Recife.

Neste enfoque, em 1935, após o cadastramento no Imposto Predial e Territorial Único - IPTU (ANEXO FF), figura como proprietária Ignez Joaquina da Costa, cujo endereço, nessa época, já era o mesmo de hoje, Estrada Velha de Água Fria; todavia, dados da Inscrição do Cadastro Mercantil da Prefeitura da Cidade do Recife, expõe a alteração do número do imóvel. Tal inversão foi identificada nos registros do Cartório de Imóveis de Olinda, em 1909. Assim, o que há na sequência da troca da numeração é que o nº 1466 é o que figura no cartório de imóveis, mas na inscrição para o IPTU, em 1935, o imóvel é identificado por 1644. Comparando os ANEXOS H e FF, fica a pergunta: em que termos esse fato ocorreu? Este fato terá que ser investigado em outro momento.

O histórico da casa-matriz iorubá afro-pernambucana, de nação nagô egbá/xangô pernambucano, Terreiro de Ogunté, teve a memória da sua fundadora, Tia Inês, sepultada em um campo de disputas de poder, após a sua morte em 1919. Nesse contexto, um cenário propício para um aviltamento, onde o regime de matrilinearidade¹⁶⁴ com sucessão de senioridade religiosa, fosse reprimido pelo regime de hereditariedade patriarcal consanguínea. O momento dessa transição foi quando na cerimônia fúnebre

¹⁶⁴ Linha sucessória em que as mulheres são descendentes naturais do sistema afro-religioso.

do axexê, Pai Adão proclama, usando o jogo de búzios¹⁶⁵, que a vontade de Iemanjá era a de ser ele próprio o sucessor e, portanto, o novo dirigente da casa religiosa¹⁶⁶.

A usurpação da liderança por Pai Adão vai bem mais além do que apenas uma troca de comando religioso, pois no decorrer do tempo, mostrou-se um processo de "apagamento" da memória de Tia Inês (Ifatinuké) perante o grupo religioso em questão, indo mais além, da própria história da fundação do terreiro e do contexto historiográfico da identidade nagô pernambucana. A nova fase, imediatamente após a morte de Tia Inês, transforma a figura da "Iyalorixá" (mãe de santo) subordinada ao "Babalorixá" (pai de santo), como também domínio do próprio local territorial, não mais a ser propagado como Sítio de Tia Inês, e sim Sítio de Pai Adão. Depois desse evento nenhuma mulher voltou à direção do terreiro de Iemanjá Ogunté Obaomin, efetivamente.

O passado, então, nesse enfoque, incidiu em ser construído sob a memória de Pai Adão, no lugar onde o direito corresponderia à manutenção da memória de sua fundadora, Tia Inês.

Com Pai Adão um novo tempo se inicia na dinâmica do terreiro, uma nova "época". Nesse sentido, Ricœur (2007, p. 167 - 168) argumenta sobre o conceito de épocas, que é talvez o mais perturbador, na medida em que parece superpor-se à cronologia para recortá-la em grandes períodos, tendo em jogo a possibilidade de uma história sem direção nem continuidade. Na operação historiográfica, a noção de estrutura entra em composições variáveis juntamente com as noções de conjunto e acontecimentos.

Não obstante o recorte do período da história de Tia Inês, foi efetivado um processo de arquivamento da sua memória, surgindo apenas no nível da representação do passado por narrativas com cunhos artificiais de concepção mítica, sendo sua existência um fato nunca ocorrido, manipulado pelo domínio da aquisição do poder, ou seja, o domínio exercido pelo mestre, e a disciplina que se espera do discípulo (RICCEUR, 2007, p. 74).

Nessa estrutura social religiosa é instaurada, então, de acordo com Marques (2012, p. 217 - 2018) a "lei relativa a um particular", que define privilégio, prerrogativa e imunidade, pelo menos no âmbito do sagrado. Esse comando religioso permaneceu

¹⁶⁵ Oráculo divinatório que utiliza 16 búzios, com 16 odus como referência. É um oráculo simplificado do Opelé de Ifá, que tem 256 odus (16 x 16 = 256), e que apenas os Oluwôs têm permissão de utilizar.

¹⁶⁶ Informações da história oral.

estável ao longo do tempo, ou seja, ao fenômeno da chamada - longa duração -, manifestação que passa de geração a geração da mesma maneira de pensar e agir.

Marques (2012, p. 218) denomina de "operadores sociais do sagrado", sacerdotes, bruxos, adivinhos, xamãs; e assim, podemos classificar Pai Adão como sacerdote que foi, pois ele institucionalizou, ao longo dos anos, novas práticas no campo religioso, distinguindo-se dos demais mortais. Ainda, como bem explicita o autor, Pai Adão qualifica "agentes sociais do sagrado", que se empoderaram com a competência do "direito divino".

O autor (p. 219) utiliza o conceito de *habitus*, de Bourdieu (2010, p. 61), como bem indica a expressão, em um conhecimento adquirido e também um 'haver', um capital, pelo qual, no contexto desse construto define Pai Adão como "operador social do sagrado", a partir do seu estilo de vida, dos julgamentos morais, da estética do sagrado. Tais hábitos, transformados em ação, com o tempo gerou uma pseudo tradição, por estratégias individuais ou coletivas. Portanto, a conservação dessa *praxe* pelos "agentes sociais do sagrado", gerados por Pai Adão, dá lastro a seus próprios herdeiros consanguíneos: filhos, netos, bisnetos, sobrinhos..., formadores do clã adamita, que reclamam para si, em embates e conflitos de sucessão, os privilégios da vida religiosa do sítio de Tia Inês, este convertido, hoje, como Sítio de Pai Adão.

Nesse contexto, Voldman (2005, p. 40) explicita ser uma busca dos não autores da história, mas sim, os depoimentos dos membros de grupos que construíram, no decorrer dos anos, com ou sem a ajuda de um suporte associativo, uma memória como história própria, com coerência e uma estrutura rígida, que pode demandar um aspecto reconstruído e estereotipado, sendo tal ação exigente de vigilância.

O autor chama atenção de que, ao apropriar-se do passado do grupo as lembranças são selecionadas de forma a que os choques, tensões e conflitos sejam minimizados. Nesse sentido, Voldman (2005, p. 40) adverte, também, sobre a necessidade da atenção no momento das apresentações das histórias, se é um movimento unânime e sem falhas ou, ao contrário, evoluções caóticas, feitas de rupturas e desligamentos. Por isso é imperativo o confronto de vários relatos, atento aos portavozes que querem preservar a legitimidade da transmissão e os dos dissidentes ou contestadores, cuja exclusão colore o discurso com uma veemência portadora de sentido, posto ser uma pretensão que uns e outros queiram possuir a verdade.

Contudo, quando queremos tirar dúvidas dos momentos já vividos, temos que buscar os mais velhos e, na atualidade do clã adamita, há o Ogan Walfrido, com 93

anos, foi entrevistado por Sarduy (2015, p. 202) onde lhe relata: "Se Tia Inês estivesse aqui todos estaríamos bem cuidados porque ela dava importância a todos". Ele continua narrando a falta do cuidado ao terreno e as árvores no entorno da casa de Iemanjá, é muita falta de consideração das pessoas que receberam de Tia Inês a graça de poder ter um lugar para viver, e que pouco a pouco foram vendendo os lotes que receberam da fundadora, por isso o sítio foi reduzido ao que está atualmente.

A propriedade adquirida pela africana liberta, Ignez Joaquina da Costa - Ifatinuké, na atualidade agrega duas casas com seu axé, isto é, dedicadas a mesma Iemanjá Ogunté Obaomin. O terreno, no decorrer dos anos, entre 1940 e 1990, foi sendo vendido e dividido conforme os interesses da comunidade adamita, ou melhor, conforme os atritos e divergências entre os componentes da família de Pai Adão, Felipe Sabino da Costa, que se apropriaram efetivamente do comando do terreiro de Tia Inês e tomaram posse do terreno literalmente, através de uma ação de usucapião (ANEXO EE).

A duplicidade do culto no mesmo espaço pertencente ao Sítio de Tia Inês, e os desdobramentos destes enfrentamentos na hierarquia do poder advém de longa data, logo depois da morte de Tia Inês, no ano de 1919, quando Pai Adão assume deliberadamente a posição de poder.

A divergência dura décadas, mas não se definiu se foi pelo espaço do sagrado ou pela posse da propriedade. Por anos, Malaquias, filho de Pai Adão, irmão de José Romão e Pai de Paulo Braz, deferiu uma disputa com Manoel Papai, Manoel do Nascimento Costa, neto de Pai Adão e filho de José Romão, pela direção do Sítio de Pai Adão. Com a morte de Malaquias, Manoel Papai se apropria da direção da principal casa de Ogunté.

Atualmente a frente original do Terreiro de Ogunté tem apenas algumas dezenas de metros de largura, mas continua em sua localização original desde a compra por Ifatinuké em 1909, em Água Fria (Beberibe de Baixo). A extensão do terreno foi comprometida por transações imobiliárias, para os lados e o seu comprimento, exatamente na parte dos fundos, interrompido com a abertura da Rua Abdon Lima.

Assim, é plausível considerar que o Terreiro de Ogunté, fundado no bairro de São José, no Recife, em 1872, foi transferido em 1909, para o novo endereço na Estrada Velha de Água Fria, nº 1644, antigo nº 604, no bairro de Água Fria, na cidade do Recife. Por conta dos conflitos entre Manoel Papai e seu tio Malaquias, houve, então a dissidência do axé de Ogunté. A família de Malaquias "consagra" em um imóvel menor,

na parte dos fundos do terreno do Terreiro de Ogunté, um segundo terreiro, que também é dedicado à mesma Iemanjá Ogunté, de Tia Inês. Tal terreiro hoje se localiza a Rua Abdon Lima, nº 86. Água Fria, na cidade do Recife, terreno que fazia parte, originariamente, da mesma propriedade adquirida por Tia Inês.

Esse segundo terreiro localizado à Rua Abdon Lima, denomina-se Ilé Iyemojá Ògúnté, fundado pelo filho de Pai Adão, Malaquias Felipe da Costa - Ojé Bií, que com sua morte, passou o comando aos seus filhos consanguíneos: o Babalorixá Paulo Braz e sua irmã Iyalorixá Lúcia (Mãe Lú).

Há um contexto a ser esclarecido a respeito desse segundo terreiro da Rua Abdon Lima, posto que, na certidão de óbito de Pai Adão, ANEXO XX, observa-se o endereço onde ele morreu, Estrada Velha, nº 86. Pressupõe-se que em 1936, o terreno comprado por Tia Inês ainda estivesse íntegro, sem divisões em lotes, assim, infere-se que essa casa seria aos fundos do terreno, possivelmente identificada hoje com o endereço da segunda casa de Iemanjá, Rua Abdon Lima, nº 86, terreiro fundado por Malaquias, filho de Pai Adão, quando do enfrentamento com seu sobrinho Manoel Nascimento da Costa, na década de 1970. Entretanto, os etnógrafos de sua biografia sempre mencionaram que Pai Adão também tinha um terreiro seu, mas nenhum deles explicitou o local. Nesse contexto, pode-se supor que seja exatamente esse imóvel o dito terreiro de Pai Adão, herdado por seu filho Malaquias e passado para o seu neto Paulo Braz¹⁶⁷, hoje no comando da sua irmã Mãe Lú.

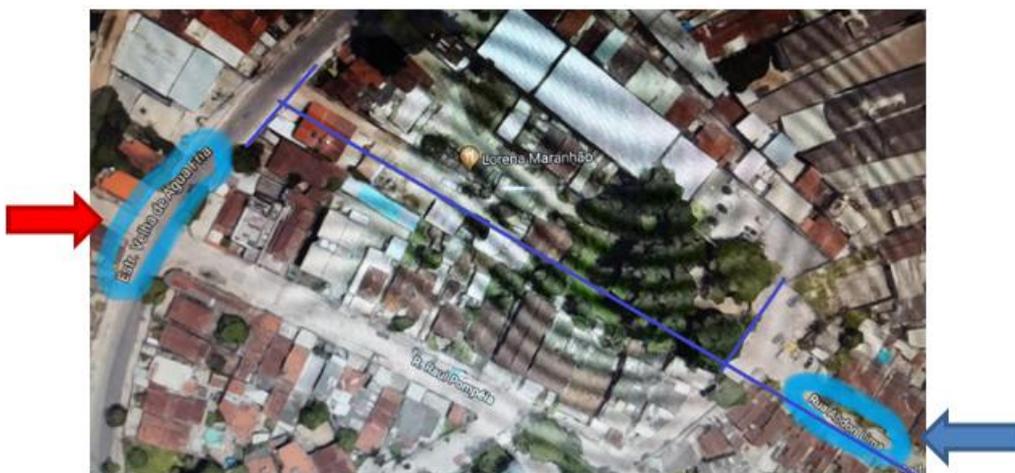


IMAGEM 9 - Localização dos dois terreiros dedicados à Iemanjá Ogunté pela mesma família de descendência de Pai Adão. A seta vermelha indica a entrada principal do Terreiro de Ogunté, pela Estrada velha de Água Fria, nº 1466, adquirido por Ignez Joaquina da Costa em 1909. Enquanto a seta azul demarca o terreiro dissidente, funcionando em um pedaço do terreno

¹⁶⁷ Falecido em 30 de agosto de 2018

remanescente do original, pela urbanização do bairro, passando então a ter o endereço de Rua Abdon Lima, nº 86. Ambos os terreiros são dedicados à mesma Iemanjá de Tia Inês.

Fonte: Google maps.

A contenda continua, agora não só no esquecimento da memória de Tia Inês, mas em fazer de Pai Adão o protagonista da fundação do Terreiro de Ogunté. Em nenhum dos documentos redigidos em relação ao Terreiro de Ogunté há referência a Tia Inês/Ifatinuké, a compradora e fundadora do Terreiro de Ogunté.

Em 14 de agosto de 1985, através do decreto nº 6239, quando homologada a Resolução do Conselho Estadual de Cultura de Pernambuco, o Terreiro de Ogunté já era protegido pela Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco (FUNDARPE). De acordo com Sarduy (2015, p. 203 - 204), esse ato teve importantes consequências quanto à proteção social e cultural do terreiro e uma grande influência do seu líder/babalorixá, Manoel Nascimento da Costa (Papai). No ano de 2010, a autora destaca que, graças a um convênio firmado entre os herdeiros (adamitas) do "Terreiro Obá Ogunté", a Secretaria de Cultura e a Fundação Gilberto Freyre, o terreiro recebeu R\$ 80.000,00 (oitenta mil reais) para adequar o espaço à recepção turística, posto que esse monumento seja considerado e recomendado para abrir ao público para visitas turísticas, celebrações de diferentes atividades culturais, que incluem a oferta de especialidades culinárias afro-pernambucanas, tal como se expressa nas cláusulas do convênio.

Ainda na entrevista com Tia Mãezinha¹⁶⁸, Maria do Bonfim, filha de Pai Adão e tia consanguínea de Manoel Papai, Sarduy (2015, p. 208 - 209) descreve na conversa, que Pai Adão era um fervoroso católico e cumpria as tradições festivas católicas no Terreiro de Obá Ogunté; Manoel Papai, ao contrário de seu avô, retirou do Sítio de Pai Adão as práticas católicas. Foi se desfazendo das imagens, ficaram umas poucas, e com o tempo ficou sem atividade nenhuma na capela, praticamente abandonada.

Durante seu trabalho de campo, a autora ao se reportar à Tia Mãezinha e Tio Walfrido, ambos os mais antigos do sítio, diz que há uma sensação generalizada de que o sítio está em decadência, em parte pelos problemas sucessórios e as tensões que ocasionaram disputas. Malaquias, foi um renomado babalorixá e teve no sítio seus dias de glória no passado, é tio carnal, por linha paterna, do atual pai de santo, Manoel Papai. O irmão de Malaquias, José Romão, pai carnal de Manoel Papai utilizou-se da lei de usucapião (retirando a titularidade de Ignez Joaquina da Costa) e deteve para si e os

¹⁶⁸ Falecida em março de 2012.

seus o terreno, juntando a questão da herança religioso-sucessória, dividindo a família de Pai Adão.

Em um dos momentos da entrevista a Manoel Papai, Sarduy (2015, p. 211) questiona-o sobre Pai Adão: por que Pai Adão foi um babalorixá tão afamado e respeitado? (Resposta de Papai) Por ele ter adquirido grande conhecimento. Adquiriu de quem? (Resposta de Papai) De Tia Inês. E por que o sítio não é chamado de "Sítio de Tia Inês"? (Resposta de Manoel Papai) Já foi chamado de Sítio de Tia Inês. Os documentos hoje saem como Sítio de Tia Inês. Não há nenhum documento como Sítio de Pai Adão...

Nesse momento, esse construto manifesta como se dissimula as narrativas para estrangeiros ou mesmo brasileiros sem conhecimento, visto que não são verídicas as respostas que Manoel Papai dá à pesquisadora espanhola Aida Esther Bueno Sarduy, basta observar os documentos de 1985, 2010, 2018, em que constam Terreiro Obá Ogunté Sítio de Pai Adão ou Ilê Obá Ogunté, Sítio de Pai Adão, como se apresenta abaixo:

Por unanimidade, o Conselho Consultivo do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) concedeu o título de Patrimônio Cultural do Brasil ao terreiro Ilê Obá Ogunté Sítio de Pai Adão, no Recife. Localizado no bairro de Água Fria, o terreiro de Xangó foi fundado em 1875 pela nigeriana Ifatinuké, conhecida no país como Inês Joaquina da Costa ou tia Inês. O lugar é considerado um dos primeiros em Pernambuco. A decisão foi anunciada na última quinta-feira (20/09/2018), durante reunião do colegiado no Forte de Copacabana, no Rio de Janeiro¹⁶⁹.

O documento de 2018 narra que o Terreiro de Pai Adão é o único no estado a ter uma capela com imagens de santos católicos. No altar, as imagens dos santos católicos são maioria. Santa Inês [?], com a pintura descascada, ocupa o lugar central na capela do Terreiro Obá Ogunté, conhecido como Sítio de Pai Adão, no bairro de Água Fria, Zona Norte do Recife. O altar chegou pelas mãos da fundadora do terreiro, a nigeriana Inês Joaquina da Costa, no início do século XX. Com o tempo, Santa Inês ganhou companhias., além de outros santos católicos, orixás e objetos de culto do candomblé. A

¹⁶⁹ Diário de Pernambuco. Disponível em: http://www.diariodepernambuco.com.br/app/noticia/vida-urbana/2018/09/21/interna_vidaurbana,763395/terreiro-ile-oba-ogunte-sitio-pai-adao-recebe-protecao-do-iphan.shtml. Acesso em: 21 set. 2018.

capela é um dos elementos que fazem do Sítio de Pai Adão, de 1875, um lugar diferenciado na história das religiões afro-brasileiras e deve contribuir para que seja tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Será o primeiro terreiro com esse título no estado. Os estudos feitos até agora indicam que a igreja é única existente em um terreiro em Pernambuco. "É a marca de um período em que nós, das religiões vindas da África, éramos perseguidos e obrigados a esconder nossa fé", afirmou o babalorixá do terreiro, Manoel do Nascimento Costa, o Manoel Papai, 70 anos.

Na capela, o babalorixá costuma atender as pessoas que procuram orientação espiritual. A mesa, onde ele joga os búzios, fica em frente ao altar. Manoel Papai é neto de Pai Adão, cujo nome de batismo era Sabino Felipe da Costa. Ainda chamado de Sabino, Adão chegou ao terreiro da Tia Inês, como ficou conhecida a africana, aos 14 anos. E com a morte dela, passou a guiar o rebanho, diz a reportagem.

O sítio, recorda Manoel Papai, teve o tamanho reduzido com a passagem das gerações. Trechos foram vendidos. Mesmo assim, os símbolos sagrados continuam lá: a capela, o peji e o quarto que, no passado, era reservado à patrona da casa, Iemanjá. No fundo do terreno, uma gameleira gigante, a árvore sagrada (iroko) do terreiro de nação Nagô. Há duas versões para a presença do iroko. Uma delas é de que Tia Inês plantou a árvore no século XIX. A africana, na segunda versão, teria adquirido o terreno pelo fato de existir a árvore. "No tronco da árvore, que era aberto, muita coisa foi escondida por causa da perseguição", contou Walfrido José da Silva, 97 anos, o mais antigo ogan (tocador de instrumentos nas cerimônias religiosas) do Brasil.

O possível tombamento deixa a Iyalorixá Luiza Gomes da Costa, 83 anos, a Mãe Luiza, convicta de que valeu a pena o esforço para preservar suas origens religiosas. Para ela, o selo do IPHAN é justo. Segundo o superintendente regional, Frederico Almeida, a documentação para a análise do Conselho Consultivo do IPHAN deve seguir neste semestre de 2018 para Brasília. O relatório técnico com dados históricos, etnográficos, documentais e espaciais do terreiro está sendo finalizado. No levantamento, ressalta o sociólogo João Paulo de França, da Associação de Pesquisa e Intervenção Social (APIS), está o registro das celebrações, formas de expressão e saberes do terreiro¹⁷⁰.

¹⁷⁰ Fonte: Diário de Pernambuco - 26 de fevereiro de 2012

Entretanto, Manoel Papai muda de conversa ao defender o rompimento com o "sincretismo religioso" e abraça a causa da "capela" porque lhe convém. Este estudo precisava de mais profundidade, pois a relação da capela foi de grande importância para Pai Adão, o avô de Manoel Papai, e de grande valor para a comunidade do sítio.

O etnógrafo do Terreiro de Ogunté desde a década de 1970, Motta (1973, p. 201) muito bem narra esta importância para o "povo do sítio": "É muito católica a gente da Seita. No Sítio - justamente onde eu estava - existe uma capela perfeitamente ortodoxa, no estilo e nas imagens".

Da capela do Terreiro de Ogunté, foram deixando de existir os eventos sincretizados com a Igreja Católica: os festejos de São João, a Bandeira de Alairá, missas de maio, santos desaparecidos... Rezas, ladainhas, novenas, procissões silenciadas; ritos mutilados, Xangô sem sua fogueira... A coroa do rei no alto da capela aguarda a sua história real.



Imagem 10 - Iroko podado depois do incêndio. Árvore Sagrada reconhecida como Patrimônio Cultural do Brasil, pelo IPHAN.

Fonte: <https://radiojornal.ne10.uol.com.br/noticia/2018/11/11/vandalos-ateiam-fogo-em-arvore-sagrada-do-terreiro-de-pai-adao-62158>

Tantas mudanças, ciclos que não foram fechados, ancestrais rejeitados, costumes perdidos, natureza que morre...

Em novembro de 2018, um tesouro comum a todos da comunidade nagô de Pernambuco foi vandalizado. Duas árvores sagradas de grande porte estavam localizadas na entrada: um pé de abricó/gameleira e nos fundos do terreno, o Iroko, esta última foi a árvore atingida pelo fogo.

De grande importância simbólica, para além do vegetal em si, o valor real para a comunidade do Terreiro de Ogunté desta árvore era incomensurável. Mas a grande perda foi no começo do ano, em janeiro de 2019, quando a árvore sagrada, o Iroko, tombou e morreu.

Há quem conte que tia Inês só comprou essa propriedade por causa dessa árvore já plantada no terreno. Em outra versão, fala-se que foi ela própria quem plantou as sementes do Iroko, trazidas da África. O fato é que essa árvore sagrada conviveu com Tia Inês e, por vontade do destino, a árvore morre no mesmo ano em que Tia Inês completa 100 anos de morta.

A gameleira passou por um processo de poda que tentava recuperá-la, mas não resistiu. Atualmente, sobram apenas raízes e uma pequena parte do tronco da gameleira, fragilizada. Se voltar a florescer, não será mais a mesma.

Então é pertinente questionar: será coincidência? Nossa religião afro-brasileira não crê em acasos, é para isso que recebemos ensinamentos de como "ouvir e compreender", os recados, os caminhos, os avisos, que a própria vida nos envia, ou os próprios "búzios" nos anunciam.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa tese foi um processo investigativo, cujo principal elemento, perseguido por todo o processo, foi restabelecer a historiografia da africana Ifatinuké, Tia Inês, fundadora da casa-matriz iorubá/nagô de Pernambuco, hoje, denominado Sítio de Pai Adão, a partir das evidências do trabalho de esquecimento dessa africana liberta, que chegou em Pernambuco, demonstrada no corpo da pesquisa, em janeiro de 1870, acompanhada por João Otolu, africano liberto de Oyó. A narrativa para que a memória de Ifatinuké fosse diluída no tempo, ressoou na posição das mulheres como líderes do Terreiro de Ogunté, subestimadas na chefia do ilê, depois da morte de Tia Inês, foram, então, convertidas a uma posição de subalternidade ao babalorixá (pai de santo) no poder, podendo-se dizer que, até a presente data, como sacerdotisas do terreiro fundado por Ifatinuké, carregam apenas o título honorário de iyalorixá (mãe de santo).

A busca de recursos documentais legais para traçar o debate sobre a estreiteza de visão que contentaram os adeptos da casa-matriz iorubá/nagô do xangô pernambucano, constituiu-se no objeto de pesquisa desta tese, Ignez Joaquina da Costa, Tia Inês, buscando a junção de memórias residuais e indícios apresentados pelo "não dito", portanto, no "não revelado", mas nas entrelinhas, rastros e entremeios, resguardados.

Este estudo foi articulado em quatro capítulos. Em termos gerais, o primeiro buscou nos "entre-lugares" da historiografia iorubá e nas histórias orais e bibliográficas, referências fundamentais para situar os cenários deste construto. O segundo capítulo estabeleceu uma bússola das representações identitárias no enfrentamento de tais viajantes, sob a luz da legalidade e da etnicidade. No terceiro capítulo, como os viajantes itinerantes religiosos formalizaram, em território brasileiro, suas missões de estabelecer um vínculo iorubá/nagô na Bahia, no Rio de Janeiro e em Pernambuco, com o Reino de Oyó. No quarto e último capítulo a ancestralidade do xangô pernambucano é restituída a quem lhe é de direito, Ifatinuké, Tia Inês, em um percurso de falsos mitos construídos e confrontos adamitas, que continuam a fazer parte até os dias de hoje.

É importante destacar que os viajantes religiosos itinerantes foram essenciais neste empreendimento acadêmico. Entre costas brasileiras e africanas do Atlântico, tal corredor negro foi o formador das rotas, das influências e dos registros dos movimentos para a elucidação dos argumentos deste construto. No conjunto de elementos, foi elaborada uma introdução da história do grupo iorubá, passando por leis e decretos imperiais brasileiros, noções de etnias, suposições reflexivas e, o mais importante, a

determinação e o entusiasmo desta pesquisadora em gerar possibilidades para um discurso de resgate e internalização histórica de uma mulher negra, africana, em um país escravocrata, com expressões culturais alheias a seus costumes, em uma missão de assentar em solo pernambucano as expressões religiosas atribuídas a uma expansão do Reino de Oyó, como agente de aspirações e articulação da história africana iorubá de Oyó.

A efetivação dessas casas-matrizes iorubás religiosas no Brasil, configurou esses indivíduos, para além de seus deveres como súditos de Oyó, muito esforço e muita coragem, em um território que tinha nos africanos sua fonte mais importante no desenvolvimento econômico brasileiro.

A integridade dos fatos foi observada na complexidade das trajetórias desses sujeitos históricos, para além de Ifatinuké e Otolú, os sacerdotes Bamboxê Obitikô, Obá Sanyá, Fasesi, e mais outros anônimos que, certamente, participaram, mas que ficaram no rastro da história. Africanos em plena atividade de suas missões, mesmo antes de 1888 (abolição da escravatura), de forma associadas ou independentes, implementaram claramente as normas religiosas da casa de Xangô, do Reino de Oyó, em territórios brasileiros.

No processo desse projeto expansionista, a circulação das notícias permitiu um diálogo não oficial, principalmente da cidade de Salvador, local de maior população iorubá/nagô, em meados do século XIX, induzindo a uma produção de cultura afro-brasileira, produzida nas camadas mais populares. Do outro lado, as leis não deram conta para tutelar esses africanos libertos ou escravizados.

Muito ainda há para investigar nas subliminaridades das questões universais e individuais significativas a esse Atlântico negro, via de comunhão afro-brasileira, posto que, no Brasil, ser negro era suficiente para ser presumido escravo, conforme destaca Cunha (2012, p. 113). Era também comum a assimilação abusiva entre escravos e libertos negros. O africano, esse então era escravo por definição. Como diria José do Patrocínio, "O homem de cor precisa de provar que é livre" (p. 113).

Assim, implementaram documentos de identificação, principalmente destacados na Coleção das Leis do Império do Brasil, do Ministério da Justiça, em 1937, as quais fazia saber aos presidentes das províncias que, para "evitar que os libertos sejam presos como escravos", devia-se mandar que os "libertos que saírem para fora da Província

onde residiam, ou nela viajarem, tragam consigo suas cartas de alforria, fazendo delas menção nos passaportes"¹⁷¹.

É a partir dessa exigência legal, no contexto de identificação observada também nos passaportes de Rodolpho Manoel Martins de Andrade (Bamboxê Obitikô) e Joaquim Vieira da Silva (Obá Sanyá), que trazem em anexo suas respectivas cartas de alforria, e por este fato a linha da trajetória de Tia Inês e João Otolu, foram resignificadas. Nessa medida e por definição das leis então vigentes no ano de 1870, quando da chegada de Tia Inês e João Otolú na Província de Salvador, ambos em trânsito para Pernambuco, nada é registrado em relação a "cartas de alforria", concedida a qualquer um dos dois, apenas os vistos em seus respectivos passaportes, destacando serem "africanos libertos", isto é, que nunca foram escravos. Assim, conforme a liberação ao pedido de visto no passaporte de Ignez/Ifatinuké, fl. 319-R em 15 de janeiro de 1870 e, logo a seguir no mesmo maço 5902, na fl. 320-R a liberação do visto de João/Otolu, que seguem para Pernambuco.

Nesse contexto, se tais registros, isoladamente, não demonstram significar que essas pessoas sejam apontadas como os devidos fundadores da casa-matriz iorubá/nagô pernambucana, trilhando no sentido do método indiciático, outra evidência cronológica em relação ao desembarque em Pernambuco de "João e Ignez (libertos)", dá conta e demonstra tempo hábil, apresentado no corpo desta tese, para a chegada de ambos no dia 22 de janeiro de 1870, ao porto do Recife, no Vapor Tocantins, de acordo com a lista de entrada de passageiros, publicada no Jornal do Recife e no Diário de Pernambuco, nas edições de 23/24 de janeiro de 1870.

Nesse sentido, e oferecendo mais um elemento, Ignez Joaquina da Costa (Tia Inês) não veio ao Brasil como escrava, mas com a missão de fundar uma casa de culto aos orixás em Pernambuco. Para tanto, acercou-se de sacerdotes africanos que teriam a mesma missão de auxiliar e instaurar tal demanda. Assim, os sacerdotes viajantes itinerantes Rodolpho Manoel Martins de Andrade (Bamboxê Obitikô) e Joaquim Vieira da Silva (Obá Sanyá), que já tinham tomado parte na fundação do terreiro da Casa Branca, Ilê Iyá Nassô Oka e do Axé Opô Afonjá, ambos em Salvador, chegaram juntos a Pernambuco, em 22 de março de 1872.

Essa estada de oito meses desses dois sacerdotes em Pernambuco (Castillo, 2012, p. 82 - 89), abre uma enorme perspectiva de que o ano de 1872, seja o da

¹⁷¹ Colleção das leis, 10 de junho de 1837, nº 285, p. 285.

fundação do Terreiro de Ogunté. A proposta de que a data de fundação tenha realmente ocorrido em 1872, advém também do fato de que estava reunido em Pernambuco, mais um dos viajantes-cofundadores da casa de Ogunté, Eduardo Américo (Fasesi). Todos identificados, na atualidade, como eguns no "Quarto do Balé" do Terreiro de Ogunté, em Água Fria, ambiente sagrado onde são cultuados/homenageados o conjunto dos eguns/antepassados e fundadores do Sítio de Tia Inês/Pai Adão.

Verifica-se, assim, o parentesco entre todas as casas-matrizes de culto iorubá no Brasil, por terem ao tempo desses viajantes-fundadores suas presenças oficiais, destacadas nesta pesquisa de tese, tendo ainda em comum que, em cada um dos estados da Bahia e de Pernambuco serem esses terreiros os mais antigos, fundados no século XIX. Rodolpho Manoel Martins de Andrade (Bamboxê Obitikô), africano de Oyó, filho do orixá Xangô Ogodô, conforme narra Silveira (2006, p. 526) desempenhou papel fundamental não só como conselheiro litúrgico, bem como conselheiro político, foi um grande líder da comunidade iorubá/nagô da Bahia, como também, de outras casas de culto iorubá/nagô, implantadas no século XIX, pelo Brasil. Joaquim Vieira da Silva (Oba Sanyá) oriundo de Oyó, e Eduardo Américo de Souza (Fasesi), de etnia egbá, conjuntamente com Ignez Joaquina da Costa (Ifatinuké), com origem também egbá, e João Otolu de Oyó, dessa feita, compõem uma comitiva litúrgica plausível para tais eventos.

Enfatizando esse argumento, a história oral traz a informação de que a casa-matriz foi fundada em meados da década de 1870, por uma liberta egbá, Inês Joaquina da Costa (Ifatinuké), narrativa oral recolhida por Campos (2005, p. 9 - 34) em pesquisa no Terreiro de Ogunté, dando a entender que durante sua estada no Recife, em 1872, Obá Sanyá e Bamboxê Obitikô estivessem envolvidos, de alguma forma, na fundação do Terreiro de Ogunté.

A questão da localização atual e da fundação do Terreiro de Ogunté, para este construto estão definidos em dois momentos específicos: a fundação no bairro de São José, em 1872 e a compra da propriedade na Estrada Velha de Água Fria, naquela época Beberibe de Baixo, nas cercanias da cidade de Olinda, em 1909, e a posterior transferência da casa de axé de Ogunté para o novo endereço, de acordo com a Certidão de Compra, em nome de Ignez Joaquina da Costa, apresentada no corpo desta pesquisa.

Nesta investigação, também é levantada a possibilidade de alguns elementos do nome do terreiro ter um significado maior, posto que é público e notório para os pesquisadores da religião africana tradicional o costume de oferecer em territórios do

Império Iorubá títulos aos seus visitantes, como também todo e qualquer sacerdote o recebe para definir suas funções na estrutura religiosa. Nesse contexto, Ifatinuké era o seu nome iorubá, Ignez/Inês foi o recebido ao ingressar no Brasil, "nome cristão". Além do seu nome Ifatinuké, é provável que a denominação "Ogunté" seja um título sacerdotal e o nome/dijina/qualidade de sua Iemanjá "Obaomin", referendado no texto, como também em destaque a questão referente ao nome de João Otolú.

Todavia a questão levantada agora, para além de uma discussão filosófica, e a partir dessa constatação da demonstração da importância dos títulos na cultura religiosa iorubá/nagô, tem como pressuposto a seriedade cerimonial no oferecimento desses títulos aos indivíduos vinculados à religião tradicional iorubá, que vão à África, tendo em vista o exemplo, na década de 1950, de Pierre Verger, que sai de Salvador para pesquisar na África iorubá, e traz consigo o título de "Fatumbi", que significa "aquele que nasceu de novo (pela graça de Ifá)", passando, posteriormente, a incorporar seu nome próprio "Pierre Fatumbi Verger". Observa-se, então, um forte exemplo de carregar tal condecoração.

Em Pernambuco, na cidade de Olinda, o Babalorixá Raminho de Oxossi¹⁷², recebeu na África, em março de 1988, na cidade de Oyó do Obá Omotoso Eluemi, o título sacerdotal de "Gibirilo (gbirilo) de Oxossi", entretanto, o Babá Raminho é mais conhecido pelo título de "Táta". Outras duas exemplificações também de Pernambuco, mas na cidade do Recife, são os títulos conferidos ao Babalorixá Paulo Braz Felipe da Costa e a Iyalorixá Maria Lúcia Felipe da Costa, Mãe Lú (netos de Pai Adão), quando da ida de ambos aos estados iorubás, no continente africano, no ano de 2013, onde tiveram a honra de receber, respectivamente, do Alafin de Oyó os títulos de "Baba Ifamuyiide" e "Yeye Ifamuyiide", que quer dizer "Ifá trouxe esse filho (e essa filha) de volta para casa (de seus ancestrais)", conforme explicação em terras iorubás.

De modo inclusivo, sobre tal experiência, esta pesquisadora pode testemunhar como fato vivenciado, quando na cidade de Badagry, onde recebi¹⁷³ do então Primeiro Chefe/Obá Menu-Toyon II da Família Real Mobee, do Reino de Badagry, Lagos, Nigéria, em 12 de outubro de 2009, o título honorífico de "Ìyá Boekoh", traduzido como "mãe guardiã", explicitando que, no entanto, encontrava-se implícito a esse cargo uma

¹⁷² Severino Martiniano da Silva, nascido em 09 de janeiro de 1936, filho de santo das tias do Pátio do Terço, Sinhá e Yayá, Tem na rua São Paulo, 402. Jardim Brasil 1. Olinda/PE, seu terreiro denominado Roça Oxum Opará e Oxossi Ibulama.

¹⁷³ Mestra e Doutoranda de Ciências da Relegião, Claudia Maria de Assis Rocha Lima, Iyalorixá Claudia d'Oxum Ipondá Atawejá, sacerdotisa e pesquisadora desta presente pesquisa de tese.

complementação que então se apresenta assim "mãe guardiã (do clã do quarteirão da família Mobee em Badagry)". Como se percebe, a língua iorubá é extremamente complexa.

Continuando no desenvolvimento deste raciocínio, e focando na exata intenção, fica demonstrado por esses cinco exemplos de títulos honoríficos descritos, e toda a contextualização neste construto, em relação a essa temática, que Pai Adão não foi detentor de qualquer título oriundo da África, e ainda, ocasionalmente foi desinformado quanto à importância, em terras iorubás, dessa corriqueira tradição de ofertar aos visitantes da religião afro-brasileira essas honrosas homenagens, como forma lisonjeira de fidelizar o indivíduo à família religiosa iorubá africana, só ofertadas pelas autoridades reais iorubás locais, desde tempos imemoráveis.

Nesse contexto, se pode presumir que Pai Adão não deve ter realizado a tão afamada viagem à África, posto que, ao se supor tal possibilidade, sendo Pai Adão um sacerdote altamente aguerrido e altivo, características registradas por quem conviveu com ele na década de 1930, tal como Gonçalves Fernandes e Gilberto Freyre, acreditar-se-ia que em posse de um título dessa monta, o qual o conduziria a um alto patamar sacerdotal, iria utilizá-lo como prerrogativa de *status* e de prova cabal de seu reconhecimento em terras de seus ancestrais, transformando-o em uma flamejante bandeira de visibilidade e poder. E, ainda, como propriedade de honraria tal título seria citado em algum dos trabalhos etnográficos de seus entrevistados, nos trabalhos de campo, na década de 1930. Esse fato serve como constatação daqueles que, tendo afirmado uma pretensa ida ao território dos iorubás, na Nigéria, são desconsiderados por não acenarem com o recebimento de um título honorífico.

Um caso semelhante ao de Pai Adão é o do Babalorixá Artur Rosendo Pereira¹⁷⁴, que, de acordo com Costa (2011, p. 174) em narrativas recolhidas dos adeptos do xangô no Recife, dizia da ida à África para buscar os fundamentos do culto xambá, tendo vivido no meio do povo soba na Nigéria e aprendido os rituais "chambas" com um certo "tio Antonio", feiticeiro que vendia panelas no mercado de Dakar.

No entanto, Pai Adão conseguiu obscurecer a figura de Tia Inês, desconstruindo sua história e tornando-a um mito-fundador, e ainda tomando para si o título de fundador do Terreiro de Ogunté e deixando, com sua morte, apenas para seus

¹⁷⁴ Era alagoano e, no início da década de 1920, se estabeleceu na cidade do Recife, após fugir de Maceió em virtude das perseguições étnico-religiosas. No Recife, passou a morar na Rua da Regeneração, na casa de número 1.045, no bairro de Campo Grande – área de subúrbio do Recife. Ali abriu seu terreiro, a Seita africana São João, sob a proteção do orixá Xangô.

descendentes diretos consanguíneos, o chão/terra do imóvel e a autoridade no cargo sacerdotal de dirigente.

Todavia, aquilo que aconteceu e continua a acontecer no Terreiro de Ogunté, o tempo jamais apagará, posto que para os africanos e afro-brasileiros da religião tradicional o "tempo" é estabelecido de forma cíclica. Nesse sentido, para a cultura iorubá não existe o "fim", mas sim recomeços, renascimentos, renovações, observadas nas estações do ano, nas fases da lua, nas enchentes e vazantes das marés... Assim, a vida cíclica pertence à categoria do "perpétuo", a morte é subjetivamente instalada na dinamização do axé (àse/força). Os eguns¹⁷⁵ são nossos antepassados, ancestrais que deliberaram em favor do conjunto, como Tia Inês e seus cofundadores africanos, são representantes de uma linhagem ou dinastia no Brasil, referenciais religiosos, sacerdotes primordiais para a existência do sagrado africano em terras brasileiras.

Tal como o tempo cíclico afro-brasileiro, retomamos a historiografia de Tia Inês, uma africana liberta que pautou sua vida, em Pernambuco, ao sagrado, mas que também teve que produzir e trabalhar, e como era corriqueiro naquela época da década de 1870, as mulheres africanas libertas, naturalmente como recorte da cultura afro-brasileira, comercializavam produtos africanos, produtos comestíveis, entre outros, para si própria. Uma busca no Cartório de Imóveis de Olinda identificou diversas transações imobiliárias de compra e venda, na década de 1900, realizadas por Tia Inês, todas na freguesia de Beberibe, então distrito de Olinda, até o ano de 1928, quando passa a compor como arrabalde da cidade do Recife, já incluindo nesse tempo as terras do Terreiro de Ogunté, hoje bairro de Água Fria.

E em uma sequência cíclica respaldada pelo método indiciático, se ainda encontram dúvidas, nos jornais da época, Diário de Pernambuco e Jornal do Recife, incluídos no corpo desta tese, Tia Inês morreu em 17 de julho de 1919, conforme nos respaldam as publicações. A primeira nota convidando para missa a ser realizada pelo sétimo dia da sua morte. E, não obstante, quem convida é o seu afilhado Antonio Joaquim da Costa e o seu compadre e filho de santo José Quirino da Costa, ambos mencionados no texto deste trabalho de pesquisa. Ainda no ano seguinte, em 1920, em razão do 1º ano da morte de Tia Inês, outro convite para uma missa é publicado, tendo seu compadre e afilhado Antonio Joaquim da Costa, como anfitrião da efeméride. No

¹⁷⁵ O culto aos eguns/antepassados exige um sacerdócio específico, faz parte da estrutura da sociedade na África iorubá e, no Brasil se encontra na organização do terreiro, na história humana dos grupos afro-religiosos é distinto do culto aos 'orixás', que são elementos/forças da natureza, divinizadas e cultuadas pelos homens e, também, requer um sacerdócio diferenciado.

ano consecutivo, em 1921¹⁷⁶, um novo convite ao 2º ano de morte, com missa para homenagear Tia Inês é feito por Antonio Joaquim da Costa, através do Jornal do Recife. E, por fim, no ano de 1922, Antonio Joaquim da Costa convoca, mais uma vez, para a missa do 3º ano de morte de Tia Inês.

Portanto, é lógico afirmar que diante de tais elementos Ifatinuké, Tia Inês, volta, como no tempo cíclico, a imperar no seu lugar de direito. A magnitude de consignar a presença efetiva na história como fundadora e proprietária da casa-matriz do nagô pernambucano, reelabora a história de Ifatinuké, desfazendo o apagamento da sua memória.

Quanto àqueles que se apossaram da titularidade da terra e do sagrado, a história já registrou, pois perpassa todo o século XX entrando no século XXI, entre alterações no poder na casa-matriz de Pernambuco, culminando em outra casa-referência da mesma matriz nagô/iorubá, no mesmo espaço geográfico (terreno) com a direção de outro neto de Pai Adão, filho de Malaquias, o Babalorixá Paulo Braz e sua irmã Iyá Lú, que prossegue, por vias do interesse na propriedade do imóvel ou da visibilidade que o axé/força do Terreiro de Ogunté traz no cenário afro-brasileiro.

A lembrança do passado, no entanto, não deixa excluir nem postergar por muito tempo a verdade na memória dos "velhos", ou dos registros em documentos hoje amarelados pelo tempo, também em livros cartoriais que insistem em esfumarem-se, ou nas páginas de jornais que não mais existem, todavia, no entremeio à tecnologia e às máscaras e luvas para manusear livros seculares, o que um dia foi, volta a existir revelando segredos.

O seu esquecimento de Tia Inês que a transformou em um "mito", no entanto, tem nesta pesquisa suas fronteiras rompidas e reveladas. Ifatinuké, no ano do seu centenário de morte (1919 - 2019), agradeço por ter tido a honra em fazer brilhar, novamente, o seu axé, o seu lugar na historiografia da religião afro-pernambucana.

As próximas gerações devem dar continuidade, investigando e descortinando novos indícios e documentos. A história prossegue...

¹⁷⁶ Essa ausência nas notas das missas a partir deste ano de 1921, leva-se a crer que José Quirino faleceu entre 1920 e 1921. E ainda levando-se em conta que Pai Adão só assumiu de fato, a direção do terreiro, a partir de 1920.

REFERÊNCIAS

- ABAURRE, Maria Luiza M. **Gramática**: texto, análise e construção de sentido. São Paulo: Moderna, 2006. 607 p.
- ABREU, Mauricio de Almeida. **Sobre a memória das cidades**. Revista Território, ano 111, n. 14, jan./jun. 1998. Disponível em <http://www.revistaterritorio.com.br/pdf/04_2_abreu.pdf>. Acesso em 26 Jan. 2017.
- ALCÂNTARA, Clênio Sierra de. **Bairro de São José**: história, descaso e destruição. Disponível em: <http://acidadeeahistoria.blogspot.com/2015/08/bairro-de-sao-jose-historia-descaso-e.html>. Acesso em: 4 nov. 2017.
- AUGRAS, Monique. Vida e lenda de Airá Tolá. In: **Somàvo**: o amanhã nunca termina - novos escritos sobre a religião dos voduns e orixás. Carlos Eugênio Marcondes de Moura (Org.). São Paulo: Empório de Produção, 2005. 190 p.
- AYOH'OMIDIRE, Félix; AMOS, Alcione A. **O babalaô fala**: a autobiografia de Martiniano Eliseu do Bonfim. Afro - Ásia, n. 46. Salvador: UFBA, 2012. pp. 229-261.
- BAGNO, Marcos. **Gramática histórica**: do latim ao português brasileiro. Brasília: Universidade de Brasília, 2007. 73 p.
- BAIÃO, Ana. **A condição feminina no século XIX**. Publicado em 11 de março de 2015. Disponível em: <https://prezi.com/d7lq9xu82ge3/a-condicao-feminina-no-seculo-xix/>. Acesso em: 22 Nov. 2017.
- BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**: o contexto de François Rabelais. Tradução de Yara Frateschi. 4 ed. São Paulo 1999. 419 p.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações. v. 2. São Paulo: Pioneira Editora; Universidade de São Paulo, 1960. 312 p.
- _____. Contribuição ao estudo sociológico dos mercados nagôs do Baixo Daomé. In: VERGER, Pierre. **Dimensões de uma amizade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002. 260 p.
- _____. **Imagens do Nordeste mítico em branco e preto**. Rio de Janeiro: Gráfica 'O Cruzeiro', 1945. 247 p.
- BENISTE, José. **Dicionário yorubá** - português. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011. 820 p.
- BENJAMIN, Roberto. Dona Santa e Luiz de França: gente dos maracatus. In: **Memória afro-brasileira**: artes do corpo. Vagner Gonçalves da Silva (Org.). v. 2. p. 54 - 76. São Paulo: Selo Negro Edições, 2004. 252 p.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. 2 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013. 441p.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 8 ed. São Paulo: Perspectiva, 2015. 361 p.

_____. **O poder simbólico**. 13 ed. Tradução Fernando Thomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010. 322 p.

BRANDÃO, Maria do Carmo; MOTTA, Roberto. Adão e Badia: carisma e tradição no xangô de Pernambuco. *In: Memória afro-brasileira: artes do corpo*. Vagner Gonçalves da Silva (Org.). v. 1. p. 48 - 87. São Paulo: Selo Negro Edições, 2004. 252 p.

_____. **Xangôs tradicionais e xangôs umbandizados do Recife**: organização econômica. Tese de doutoramento em Antropologia Social na FFLCH/USP. Orientador: Amadeu José Duarte Lanna. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1986.

BRITO, Luciana da Cruz. **Sob o rigor da lei**: os africanos e a legislação baiana no século XIX. *Sankofa - Revista de história da África e de estudos da diáspora africana*. n. 2/dez. São Paulo: UNICAMP, 2008. p. 38 - 57.

BRUNSCHWIG, Henry. **A partilha da África negra**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1993. 128 p.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. De Xangô a Candomblé: transformações no mundo afro-pernambucano. *In: Revista Horizonte*. v. 11, n. 29, p. 13-28, jan./mar. Belo Horizonte: PUC- Minas, 2013. p. 13 - 28.

_____. **Memórias etnográficas do sítio do Pai Adão**. *Revista de Teologia e Ciências da Religião*, n. 4. Recife: UNICAP, 2005. p. 21-22.

_____. **Terreiro Obá Ogunté**: Parentesco, Sucessão e Poder. 1994. Dissertação (Mestrado em Antropologia). (Mestrado em Antropologia), Recife: UFPE, 1994. 150 f.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé**: tradição e poder no Brasil Rio de Janeiro: Pallas, 2009. 376 p.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. 9 ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008. 178 p.

CARVALHO, Francismar Alex Lopes de. O conceito de representações coletivas segundo Roger Chartier. *In: Diálogos*. DHI/PPH/UEM, v. 9, n. 1. Maringá: Universidade Estadual do Paraná, 2005. p. 143-165.

CARVALHO, José Jorge de. A força da nostalgia. A concepção de tempo histórico dos cultos afro-brasileiros tradicionais. *In: Religião e Sociedade*, n. 14, 1987. p. 236-61.

CARVALHO, Marcus J. M. de. **Liberdade**: rotinas e rupturas do escravismo no Recife (1822-1850). Recife: Ed. Universitária da UFPE, 1998. 353 p.

CASTILLO, Lisa Earl. A fotografia e seus usos no candomblé da Bahia. **Pontos de Interrogação**. *Revista do Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural*. Ari Lima

(Org.) v. 3, n. 2, jul./dez. Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Alagoinhas/BA, 2013. p. 43 - 71.

_____. Bamboxê Obitikô e a expansão do culto aos orixás (século XIX): uma rede religiosa afro atlântica. *In: Tempo* (Niterói, online). vol. 22, n. 39. jan-abr. 2016. p.126-153.

_____. Entre memórias, mito e histórias: viajantes transatlânticos da Casa Branca. *In: REIS, João José e AZEVEDO, Elcine Azevedo (Orgs.). Escravidão e suas sombras.* Salvador: Edufba, 2012. p. 65 - 110. 368 p.

_____. Mapping the nineteenth-century Brazilian returnee movement: Demographics, life stories and the question of slavery. *In: Atlantic Studies Global Currents*, v 13, n 1, United States, 2016. p. 25-52. (Online) Journal homepage: <http://www.tandfonline.com/loi/rjas20>. Disponível em <http://dx.doi.org/10.1080/14788810.2015.1110677>. Acesso em: 29 maio. 2017.

_____. Vida e viagens de Bamboxê Obitikô. *In: Minha vida é orixá.* Air José Souza de Jesus; Vilson Caetano de Sousa Júnior. São Paulo: Ifá, 2011. p. 55 - 80. 205 p.

_____; PARÉS, Luis Nicolau. Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma historiografia do candomblé ketu. *In: Afro-Ásia.* Centro de Estudos Afro-orientais - FFCH/UFBA. Luis Nicolau Parés; Renato da Silveira e Valdemir Zamparono (Orgs.) n° 36. Salvador: Casa das Áfricas ; Universidade Federal da Bahia, 2007. p. 111 - 151.

CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações.** 2 ed. Algés; Portugal: Difel, 2002. 244 p.

_____. **A história ou a leitura do tempo.** 2 ed. Tradução: Cristina Antunes. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. 77 p.

_____. Le monde comme représentation. *In: Annales: economies, sociétés, civilisations.* Ano 44, n. 6, 1989. p. 1505-1520. Disponível em: <https://doi.org/10.3406/ahess.1989.283667>. Acesso em: 30 nov. 2018.

_____. O passado no presente: ficção, história e memória. *In: ROCHA, João César de Castro (Org.) Roger Chartier - a força das representações: história e ficção.* Chapecó/SC: Argos, 2011. p. 95 - 123. 291 p.

_____. Poderes e limites da representação. Marin, o discurso e a imagem. *In: À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude.* Trad. Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002, p. 163 - 180.

_____. Por uma sociologia histórica das práticas culturais. *In: Roger Chartier. A história cultural: entre práticas e representações.* Lisboa: Difel, 1990, p. 13 - 28.

CHAUÍ, Marilena. Os trabalhos da memória. *In: BOSI, Ecléa. Memória e sociedade: lembranças de velhos.* 3.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 17 - 33. 484 p.

CHIZZOTTI, Antônio. **Pesquisa em Ciências Humanas e Sociais.** 7 ed. São Paulo: Cortez, 2005. 164 p.

COSTA, Manoel do Nascimento. Frutos da memória e da vivência: o grande sacrifício do boi na nação nagô e outras tradições dos xangôs do Recife. p. 167 - 187 p. *In: As senhoras do pássaro da noite: escritos sobre a religião dos orixás V.* Carlos Eugênio Marcondes de Moura (Org.). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Axis Mundi, 1994. 248 p.

COSTA, Valéria Gomes. Entre a África e o Recife: interpretações do culto chambá. *In: Revista da ABPN.* v. 1, n. 3 – nov. 2010 – fev. 2011, p. 157 - 180.

_____. Fluxo e refluxo: africanos e crioulos pós-1888 nas religiões afrodescendentes entre Recife e Maceió. *In: Identidades: XIII Encontro de História Anpuh - Rio, 2008.* p. 1 - 7. Disponível em: http://encontro2008.rj.anpuh.org/resources/content/anais/1212806713_ARQUIVO_textoanpuh%5B1%5D_REV%5B1%5D.pdf. Acesso em: 12 dez. 2018.

_____. Liberdade e racialização no Recife oitocentista: um estudo introdutório sobre categorias de raças e cor da pele nas relações sociais. Comunicação apresentada no XXVIII Simpósio Nacional de História - **Lugares dos historiadores: velhos e novos desafios.** Florianópolis/SC. 27 a 31 de julho de 2015.

_____. O Recife nas rotas do atlântico negro: tráfico, escravidão e identidades no oitocentos. *In: Revista de História Comparada.* Rio de Janeiro, UFRJ, v. 7, n° 1: p. 186 - 217, 2013. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/RevistaHistoriaComparada/article/view/372/339>. Acesso em: 27 maio. 2017.

_____. **Trajetórias negras:** os libertos da Costa d'África no Recife (1846-1890). Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia, para a obtenção do título de Doutor em História. Orientador: Flávio dos Santos Gomes. Salvador, 2013. 251 p.

COSTA E SILVA, Alberto. **Um rio chamado Atlântico:** a África no Brasil e o Brasil na África. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: Ed. UFRJ, 2003. 287 p.

CROWTHER, Samuel. **A dictionary of the yorùbá language.** 20 ed. Ibadan; Nigeria: University Press PLC, 2003. Part II, p. 173.

CRUIKSHANK, Julie. Tradição oral e história oral: revendo algumas questões. *In: AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes (Coord.). Usos & abusos da história oral.* 7 ed. Rio de Janeiro: FGV, 2005. p. 149 - 164. 277 p.

CROWTHER, Samuel. **A dictionary of the yoruba language.** 20 ed. Ibadan/Nigéria: University Press PLC, 2003. 460 p.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Negros estrangeiros** - os escravos africanos e sua volta à África. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. 279 p.

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. **História oral:** memória, tempo identidade. Belo Horizonte, Autêntica, 2006. 136 p.

DOSSE, François. **A História em migalhas:** dos Annales à Nova História. Tradução Dulce Oliveira Alarante dos Santos. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2003. 394 p.

- FAGE, J. D. **História da África**. Lisboa; Portugal: Edições 70, 2010. 694 p.
- FARORE, Healsom Adedayo. **The Metropolitan Called Lagos**. Publish 16/Nov/2006. Disponível em: <https://indymedia.org/es/2006/11/874849.shtml>. Acesso em: 07 set. 2018.
- FERNANDES, Albino Gonçalves. **Xangôs do Nordeste: investigações sobre os cultos negros fetichistas do Recife**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937. 158 p.
- FREYRE, Gilberto. **Pessoas, coisas e animais**. São Paulo: Círculo do Livro, 1979. 245 p.
- GOMES Flávio; SOARES, Carlos Eugênio Líbano. **Com o pé sobre o vulcão-africanos minas, identidades e repressão anti-africana no Rio de Janeiro (1830 - 1840)**. Estudos Afro-Asiáticos, Ano 23, nº 2, 2001. p. 1- 44.
- GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. 281 p.
- GUEDES, Roberto. **Egressos do cativo: trabalho, família, aliança e mobilidade social**. Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2008. 401 p.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006. 224 p.
- HALLEY, Bruno Maia. **Dos moinhos de açúcar aos sítios de arrabaldes: a formação dos bairros continentais na cidade do Recife**. Revista de Geografia. v. 30. n. 3. Recife: UFPE, 2003. p. 58 - 81.
- _____. **Onde mora o xangô? fatores de localização de terreiros afro-religiosos às margens do rio Água Fria – Recife (séculos XIX - XX)**. Revista Eletrônica: Tempo - Técnica - Território, v.5, n.1 (2014), p. 29 - 54. disponível em: <http://inseer.ibict.br/ciga/index.php/ciga/article/viewFile/216/156>. Acesso em: 24 maio. 2017.
- HAVIK, Philip J. Dinâmica e assimetrias afro-Atlânticas: a agência feminina e representações em mudança na Guiné – séculos XIX e XX. In: PANTOJA, Selma (org.) **Identidades, memórias e histórias em terras africanas**. Brasília: LGE; Luanda: Nzila, 2006. 192 p.
- HOBSBAWM, Eric. A invenção da tradição In: HOBSBAWN, Eric e RANGER, Terence (Orgs.) **A invenção das tradições**. 3 ed. São Paulo: Paz e terra, 1997. p. 9 -23. 316 p.
- SKOLAUDE, Mateus Silva. Identidade nacional e historicidade: o 1º Congresso Afro-brasileiro de 1934. In: Anais do XII Encontro Estadual de História - ANPUH/RS: **História, verdade e ética**. Realizado de 11 a 14 de agosto de 2014. Porto Alegre: ANPUH-RS, 2014. Disponível em: http://www.eeh2014.anpuh-rs.org.br/resources/anais/30/1404752235_ARQUIVO_Texto-MateusSilvaSkolaude.pdf . Acesso em: 20 ago. 2018.
- LIMA, Mônica, **A vitória sobre as correntes: os libertos no Brasil e seu retorno à África, 1830-1870**. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História - ANPUH. São

Paulo, julho 2011. Disponível em: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300675402_ARQUIVO_Texto_MonicaLima.pdf. Acesso em: 13 jun. 2017.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrúpicos**. 2 ed. Salvador: Corrupio, 2003. 214 p.

_____; OLIVEIRA, Waldir Freitas. **Cartas de Edison Carneiro a Arthur Ramos: de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938**. São Paulo: Corrupio, 1987. 190p.

MATTOS, Carmem Lúcia Guimarães de. A abordagem etnográfica na investigação científica *In: Etnografia e educação: conceitos e usos*. MATTOS, Carmem Lúcia Guimarães de; CASTRO, Paula Almeida de Castro (Orgs.). Campina Grande: EDUEPB, 2011. p. 49 - 84. 298 p.

MARQUES, Luiz Carlos Luz. **Operadores sociais do sagrado: direito e deveres civis**. Revista de Teologia e Ciências da Religião. v. 1. n.1. dez. Recife: UNICAP, 2012. p. 217 - 226.

M'BOKOLO, Elikia. **África negra: história e civilizações**. Salvador:UFBA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2009. 626 p.

MONASTERIO, Leonardo. **Sobrenomes e ancestralidade no Brasil**. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. Brasília; Rio de Janeiro: IPEA, 2016. 26 p

_____. **Texto para discussão: sobrenomes e ancestralidade no Brasil**. Brasília: Rio de Janeiro: IPEA, 2016. 32 p.

MOSCOVICI, Serge. Das representações coletivas às representações sociais: elementos de uma história. *In: JODELET, Denise (Org.). As representações sociais*. Tradução, Lílian Ulup. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

MOTTA, Roberto. Bandeira de Alairá - a festa de Xangô: São João e os problemas do sincretismo afro-brasileiro. *In: Ciências & Trópicos*. v. 3. julho a dezembro Recife: Instituto Fundação Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1975. 232 p.

NOGUEIRA, Octaciano. **Constituições Brasileiras - 1824**. 3 ed. Coleção Constituições brasileiras. v. 1. Brasília: Senado Federal; Subsecretaria de Edições Técnicas, 2012. 105 p.

OBATERU, Oluremi I. **The yoruba city in history: 11th century to the present**. Ibadan; Nigéria: Penthouse Publicacions, 2006. 419 p.

OLINTO, Antônio. **Brasileiros na África**. 2 ed. São Paulo: GRD; Brasília: INL, 1980. 324 p.

PARRINDER, E. G. **The story of ketu: an ancient yoruba kingdom**. Ibadan/Nigeria: Ibadan University Press, 1967, 106 p.

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. 2 ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007. 390 p.

_____. O mundo Atlântico e a constituição da hegemonia nagô no Candomblé baiano. In: **Esboços**: histórias em contextos globais. Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UFSC. Florianópolis, v. 17, n. 23, dez. 2010. p. 165 - 186. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/2175-976.2010v17n23p165>. Acesso em: 20 ago. 2018.

_____. O processo de "nagoização" no candomblé baiano. In: BELLINE, Lígia; SOUZA, Everton Sales; SAMPAIO, Gabriela dos Reis (Orgs.). **Formas de crer**: ensaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XVI - XXI. Salvador: Edufba/Corrupio, 2006. 299 - 329. 370 p.

PINTO FILHO, Olavo de Souza. **Caderno nagô**: a antropologia reversa do Alapini Paulo Braz Ifamuyiide. Orientador: Prof. Dr. Vagner Gonçalves da Silva. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. 164 p.

_____. **Composição, improviso e variação**: a escrita dos recados de Ifá. Revista Da questão. Periódico UnB. n° 3, nov/dez. p. 1 - 35 , 2015. Disponível em < <http://periodicos.unb.br/index.php/dasquestoes/article/view/17143>>. Acesso em 10/Set/2018.

ROCHA, Cezar de Castro. Apresentação: Roger Chartier e os estudos literários. In: ROCHA, João Cezar de Castro. **A força das representações**: história e ficção. João Cezar de Castro Rocha (Org.). Chapecó, Santa Catarina: Argos, 2011. 291 p.

RODRIGUES, Jaime. **De costa a costa**: escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro (1780 - 1860). São Paulo: Companhia das Letras, 2005. 420 p.

REIS, João José. **Domingos Sodré, um sacerdote africano**: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. 463 p.

_____. Entre parentes: nações africanas na cidade da Bahia, Século XIX. In: **Salvador da Bahia**: retratos de uma cidade atlântica. Everton Sales Souza, Guida Marques e Hugo R. Silva (Orgs). Salvador, Lisboa: EDUFBA, CHAM, 2016. 343 p.

_____. **Rebelião escrava no Brasil**: a história do levante dos malês em 1835. São Paulo: Companhia das letras, 2003. 665 p.

RIBEIRO, René. **Cultos afro-brasileiros do Recife**: um estudo de ajustamento social. 2 ed. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1978. 162 p.

_____. **O negro na atualidade brasileira**. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical – Centro de Antropologia Cultural e Social. n° 15, 1988. 51 p.

RICCEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007. 536 p.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. 5 ed. São Paulo: Ed. Companhia Nacional, 1977. 304 p.

_____. **O Animismo Fetichista dos Negros Baianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935. 140 p.

SAMPAIO, Marcos Guedes Vaz. **Uma contribuição à história dos transportes no Brasil**: a compainha baiana de navegação a vapor (1839 - 1894). Tese de doutoramento em História. Universidade São Paulo. Departamento de História - Programa de Pós-Graduação em História Econômica. São Paulo, 2006. 341 p. Disponível em: www.teses.usp.br/teses/.../8/8137/.../TESE_MARCOS_GUEDES_VAZ_SAMPAIO.pdf. Acesso em: 27 maio. 2018.

SANTOS, Deoscóredes Maximiliano dos (Mestre Didi Alapini). **História de um terreiro nagô**: crônica histórica. São Paulo: Carthago & Forte, 1994. 174 p.

_____; SANTOS, Juana Elbein dos. O culto dos ancestrais na Bahia: o culto dos égun. p. 153 - 188. *In*: Carlos Eugênio Marcondes de Moura (Coord.). **Olòòrìsà**: escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo: Ágora, 1981. 188p.

SANTOS, Luís Carlos Borges dos. **A educação na Republica Velha**: (des) construção do gênero feminino nos meios midiáticos. Publicado em 24 de novembro de 2010. Disponível em: <https://www.webartigos.com/artigos/a-educacao-na-republica-velha-des-construcao-do-genero-feminino-nos-meios-midiaticos/52934#ixzz5KsQO9ylk>. Acesso em: 10 jun. 2017.

SARDUY, Aída Esther Bueno. **El ocaso del liderazgo sacerdotal feminino en el Xangô de Recife**: la ciudad de las mujeres que ni será. Tese. (Doutorado em Antropologia). Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2015. 507 p.

SAULNIER, Pierre. Pesquisas sobre o vodun Dan a partir dos nomes individuais de suas vodunsi. p. 7 - 33. *In*: **Somàvo**: o amanhã nunca termina - novos escritos sobre a religião dos voduns e orixás. Carlos Eugênio Marcondes de Moura (Org.). São Paulo: Empório de Produção, 2005. 190 p.

SCHUMAHER, Schuma; VITAL BRAZIL, Érico. **Mulheres negras do Brasil**. Rio de Janeiro: SENAC Nacional, 2007. 496 p.

SILVA, Ornato da. **A linguagem correta dos orixás**. Série Orò. v. 5. Rio de Janeiro: Pallas, 1994. 124 p.

SILVEIRA, Renato da. **O Candomblé da Barroquinha**: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto. Salvador: Maionga, 2006. 648 p.

SIRINELLI, Jean-François. A geração. *In*: AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes (Coord.). **Usos & abusos da história oral**. 7 ed. Rio de Janeiro: FGV, 2005. p. 131 - 137. 277 p.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano; GOMES, Flávio dos Santos; FARIAS, Juliana Barreto; ARAÚJO, Eduardo Moreira de. **Cidades negras**: africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX. São Paulo: Alameda, 2006. 175 p.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**: história oral. Tradução Lólio Lourenço de Oliveira. 3 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992. 385 p.

VALENTE, Waldemar. **Sincretismo religioso afro-brasileiro**. 2 ed. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INI, 1976. 120 p.

VEIGA FILHO, João. **Rostos, vozes e lugares de Olinda**. Recife: UPE; Organização Pan-Americana de Saúde, 2008. 60 p.

VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos**: dos século XVIII a XIX. 4 ed. Salvador: Corrupio, 2002. 732 p.

_____. **Orixás**: deuses iorubás na África e no Novo Mundo. São Paulo: Ed. Corrupio, 1981. 295 p.

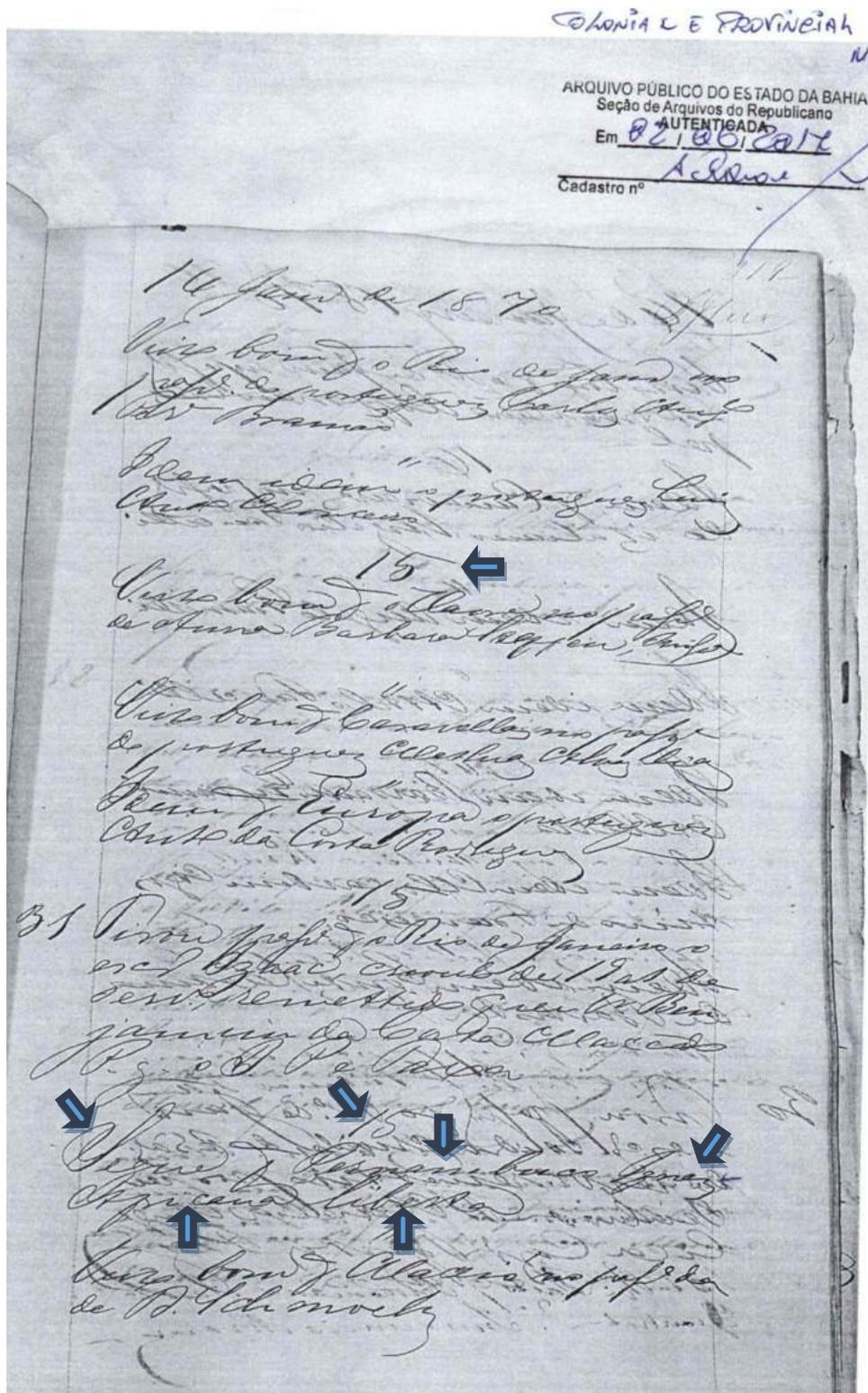
_____. **Os libertos**: sete caminhos na liberdade de escravos da Bahia no século XIX. São Paulo: Corrupio, 1992. 141 p.

VOLDMAN, Danièle. Definições e usos. *In*: AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes (Coord.). **Usos & abusos da história oral**. 7 ed. Rio de Janeiro: FGV, 2005. p. 33 - 41. 277 p.

ANEXOS

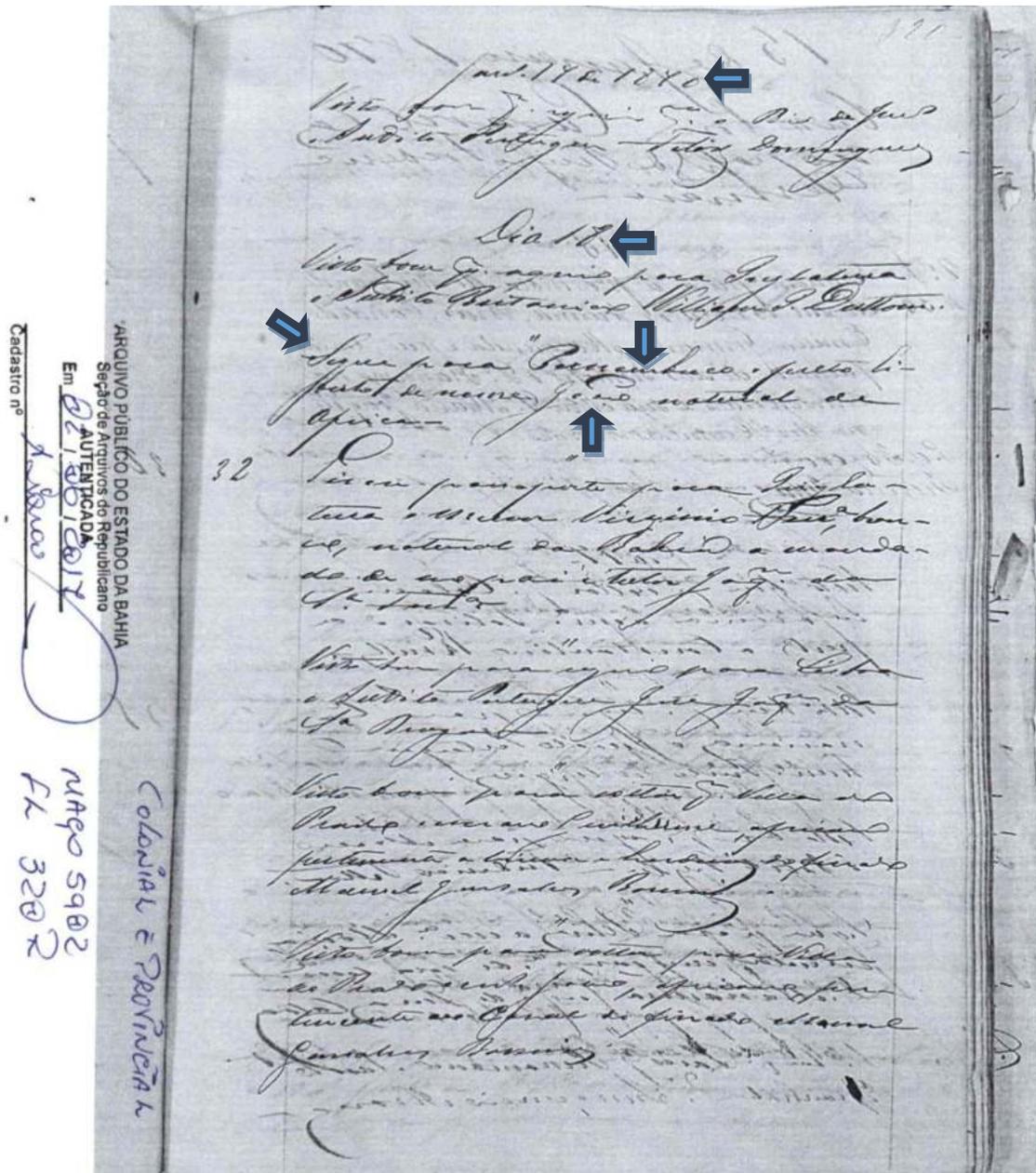
ANEXO A

Folha do registro do visto concedido a Ignez no dia 15 de janeiro de 1870, na cidade de Salvador, para Pernambuco. Fonte: Livro de Registro de Visto de Passaportes. Seção de Arquivo Colonial e Provincial nº 5902. Fl. 319 R. Polícia - Passaportes (1868 - 1870), do Arquivo Público da Bahia - APEB (cópia autenticada).



ANEXO B

Folha do registro do visto de João para Pernambuco às autoridades de Salvador – 1870. Visto concedido em dia 18 de janeiro de 1870. Fonte: Livro de Registro de Visto de Passaportes. Secção de Arquivo Colonial e Provincial nº 5902. Fl. 320 R. Polícia - Passaportes (1868 - 1870), do Arquivo Público da Bahia - APEB (cópia autenticada).



ANEXO H

Certidão de compra do Sítio de Tia Inês, em 1909, hoje conhecido como Sítio de Pai Adão. Na área rural de Olinda/PE. Beberibe de Baixo, à Estrada Velha de Água Fria, 1466, antigo 604. Olinda/PE., identificado nos registros do 1º Ofício de Notas e Registros de Imóveis, Títulos e Documentos e Pessoas Jurídicas de Olinda/PE.

Republica Federativa do Brasil






1º OFÍCIO DE NOTAS E REGISTRO DE IMÓVEIS, TÍTULOS E DOCUMENTOS E PESSOAS JURÍDICAS DE OLINDA/PE: 93335

Rua Cel. Henrique Guimarães, nº 17, Bairro Novo, Olinda-PE - CEP: 53.030-100 - CNPJ: 11.573.631/0001-16
Tabelião e Oficial: Carlos Roberto Pitta Marinho - Email: juridico@cartoriocarlosmarinho.com.br
Fone/Fax: (81) 3011.7800 / 3011.7802

CERTIDÃO

CERTIFICO, a requerimento de parte interessada **RODRIGO DE ASSIS LIMA**, inscrito(a) no **CPF OU CNPJ/MP** sob o n° **031.272.084-05**, conforme protocolo n° **83875**, que após as competentes buscas nos livros e fichas deste Serviço Registral de Imóveis, verifiquei constar que com base na Ficha Real (Livro 4), encontra-se o registro do imóvel sito na **Estrada Velha de Água Fria, n° 1466, antigo 604, Água Fria, Olinda/PE**, adquirido por **IGNEZ JOAQUIM DA COSTA**, devidamente registrado as fls. 61, Livro 3-III, sob o n° de ordem 1589, no ano de 1909. Dou fé.

CERTIFICO FINALMENTE, que em virtude da ação do tempo, o Livro onde constam os assentamentos do referido imóvel encontra-se deteriorado. Em razão disto, com base no Art. 908 e ss., do Código de Normas do Estado de Pernambuco, deve a parte interessada promover o procedimento de restauração extrajudicial daqueles assentamentos em momento oportuno.

O referido é verdade: Dou fé. MESB

Selo 0073452.JMM05201801.01909
Emolumentos Líquidos R\$ 30,35
F.E.R.C R\$ 3,37
T.S.N.R. R\$ 6,74
Total R\$ 40,46
Consulte a autenticidade do selo em www.tipe.jus.br/selodigital

Olinda, 03 de setembro de 2018.

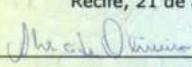

DEBORA SILVA DO NASCIMENTO MELO
Escrivente

CARTÓRIO CARLOS MARINHO
1º OFÍCIO DE NOTAS E REG. GERAL DE IMÓVEIS
Carlos Roberto Pitta Marinho
TABELIÃO E OFICIAL
Branco de Fátima Marinho
1º SUBSTITUTO
Michele Carolina Juarez Marinho
2º SUBSTITUTO
Dennis Dias Carneiro de Santana
3º SUBSTITUTO
Jeniphera Braga de Lima
4º SUBSTITUTO
Rua Cel. Henrique Guimarães, nº 17 - Bairro Novo - Olinda - PE
CEP: 53.030-100 - Fones: (81) 3011.7800 / 3011.7801 / Fax: (81) 3011.7802

Estado de Pernambuco

ANEXO L

Certidão de casamento civil de Pai Adão, Felipe Sabino da Costa com Maria da Hora de Ananias, em 30 de maio de 1902. Com destaque para o nome do pai de Pai Adão: Sabino Patricio da Costa, e não Sabino Felippe da Costa e a confirmação que era natural de Pernambuco. Fonte: Cartório Porto Virgínio - 1º Distrito de Registro Civil e Notas - Recife/PE.

CARTÓRIO PORTO VIRGÍNIO			
			
REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL REGISTRO CIVIL DAS PESSOAS NATURAIS			
CERTIDÃO DE CASAMENTO			
NOMES FELIPPE SABINO DA COSTA		CPF	
MARIA DA HORA DE ANANIAS		CPF	
MATRÍCULA: 076562-01 55 1902 2 00014 084 0002732 13			
NOMES COMPLETOS DE SOLTEIRO, DATAS E LOCALS DE NASCIMENTO, NACIONALIDADE E FILIAÇÃO DOS CÔNJUGES			
FELIPPE SABINO DA COSTA , natural de Pernambuco, filho de SABINO PATRÍCIO DA COSTA e JOSEPHA MARIA DA CONCEIÇÃO		MARIA DA HORA DE ANANIAS , natural de Pernambuco, filha de JOSÉ PAULO DE ANANIAS e LIGIA DO MONTE DE ANANIAS	
DATA DE REGISTRO DO CASAMENTO POR EXTENSO Trinta de maio de mil novecentos e dois.		DIA 30	MÊS 05
ANO 1902			
REGIME DE BENS DO CASAMENTO Commun			
NOME QUE CADA UM DOS CÔNJUGES PASSOU A UTILIZAR (QUANDO HOUVER ALTERAÇÃO) Não consta alteração de nome.			
AVERBAÇÕES/ ANOTAÇÕES À ACRESCEER Ato registrado no livro 14, às folhas 84v, sob o nº 2732. Data do registro: 30 de maio de 1902. AVERBAÇÃO: DEIXO DE CONSTAR O CPF DOS NUBENTES, EM VIRTUDE DE NÃO TER SIDO ENCONTRADO NA BASE NACIONAL DE DADOS E NEM TER SIDO INFORMADO. Emolumentos -> R\$ 38,39 + TSNR R\$ 7,68 = R\$ 46,07			
ANOTAÇÕES DE CADASTRO Nada consta. * As anotações de cadastro acima não dispensam a apresentação do documento original, quando exigida pelo órgão solicitante.			
Nome do Ofício CARTÓRIO PORTO VIRGÍNIO 1º Distrito de Registro Civil e Notas - Recife/PE Oficial Registrador Roseana Andrade Porto Município/UF Recife/PE Endereço Av. Marquês de Olinda, 296, Recife Antigo, Recife/PE - CEP 50030-000 Fone (81) 3224-8865 / 3037-3240		O conteúdo da certidão é verdadeiro. Dou fé. Recife, 21 de agosto de 2018.  Aia Cirino de Oliveira Escrevente Autorizado	
Selo Digital Nº: 0076562.MUW09201402.14486 Consulte autenticidade em www.tjpe.jus.br/selodigital .			

ARPENBRASIL AA 010084225 BRP

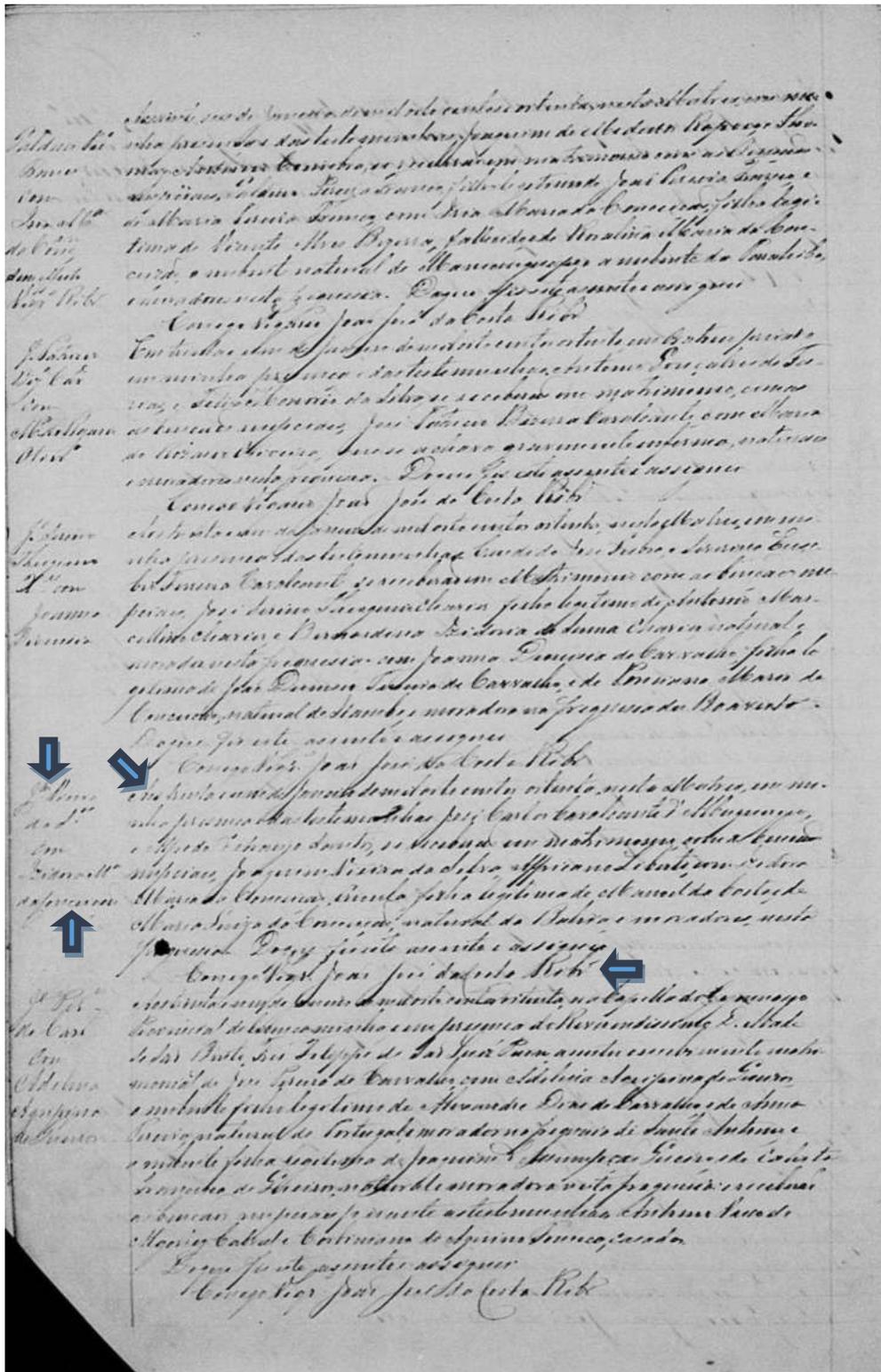
ANEXO M

Certidão de óbito de Pai Adão, com destaque para os nomes de seus seis filhos e a declaração de sua cor sendo 'parda'. Fonte: Cartório de Registro Civil do 15º Distrito Judiciário da Capital - Cartório do Arruda/Recife/PE.

 REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL REGISTRO CIVIL DAS PESSOAS NATURAIS CERTIDÃO DE ÓBITO NOME: FELIPPE SABINO DA COSTA			
CPF NÃO CONSTA			
MATRÍCULA: 074617 01 55 1936 4 00019 131 0006713 44			
SEXO Masculino	COR Parda	ESTADO CIVIL E IDADE Casado, 59 anos	
NATURALIDADE local ignorado	DOCUMENTO DE IDENTIFICAÇÃO CPF Nº		ELEITOR Ign
FILIAÇÃO E RESIDÊNCIA Filho de SABINO DA COSTA e de JOSEFA DA COSTA.			
DATA E HORA DE FALECIMENTO Vinte e seis de março de mil novecentos e trinta e seis, às 14h30min.		DIA 26	MÊS 03
ANO 1936			
LOCAL DE FALECIMENTO ESTRADA VELHA, 86, RECIFE/PE			
CAUSA DA MORTE SELEROZE CARDIO RENAL			
SEPULTAMENTO / CREMAÇÃO CEMITÉRIO DE SANTO AMARO - RECIFE/PE		DECLARANTE JULIO SAMPAIO	
NOME E Nº DE DOCUMENTO DO(S) MEDICO(S) QUE ATESTOU(ARAM) O ÓBITO DR MOREIRA CALDAS			
AVERBAÇÕES / ANOTAÇÕES A ACRESCE Ato registrado no livro 19, às folhas 127, ob nº 6713. O FALECIDO ERA CASADO COM MARIA DA HORA COSTA, DEIXANDO OS SEGUINTE FILHOS MAIORES THEODOMIRO BOMFIM DA COSTA, SIGISMUNDO, JOSE ROMÃO, GUILHERME E MALAQUIAS FELLIPPE DA COSTA E A MENOR MARIA BOMFIM DA COSTA. Digitado por: Fabiana			
ANOTAÇÕES DE CADASTRO Nada consta. * As anotações de cadastro acima não dispensam a apresentação do documento original, quando exigida pelo órgão solicitante.			
Nome do Ofício: Cartório de Reg. Civil do 15º Distr. Judiciário da Capital Oficial Registrador: Adriana Camargo Firmino da Silva Município/UF: Recife/PE Endereço: Av Beberibe, 1345 ATO GRATUITO de acordo com a Lei nº 9.534/97 SELO Nº 0074617.HCX05201801.01968 Consulte autenticidade em www.tjpe.jus.br/selodigital.		O conteúdo da certidão é verdadeiro. Dou fé. Recife, 6 de agosto de 2018. <i>Ana Paula de V. Fozay</i>	
AAB 511604			

ANEXO Q

Página do Livro de Registro de Matrimônios da Igreja de São José, no Recife, do casamento religioso de Joaquim Vieira da Silva com Izidora Maria da Conceição, no dia 31 de janeiro de 1880. Fonte: Brasil, Pernambuco, Registros da Igreja Católica, 1762-2002, nov. 1878/nov. 1885, página 19, imagem 24, FamilySearch. <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:939K-7H97-LH?i=18&wc=MHNR-QT5%3A371209401%2C371208802%2C373670501&cc=2177293>



Folha do Jornal do Recife com a lista de passageiros com saída do porto do Recife do Vapor Nacional Brazil, com Joaquim Vieira da Silva e sua família, em direção a Salvador, em 07 de fevereiro de 1891. Fonte: Edição: 00031, página 02, publicação em 08 de fevereiro de 1891. http://memoria.bn.br/DocReader/cache/698205005765/I0029202-2Alt=002666Lar=001910LargOri=006478AltOri=009042.JPG.

Jornal do Recife - Domingo 8 de Fevereiro de 1891

ACTOS OFFICIAES

Governo do Estado

Declaro em virtude de...
Decreto n.º 100 de 1891...

Declaro em virtude de...
Decreto n.º 101 de 1891...

Declaro em virtude de...
Decreto n.º 102 de 1891...

Declaro em virtude de...
Decreto n.º 103 de 1891...

Declaro em virtude de...
Decreto n.º 104 de 1891...

Declaro em virtude de...
Decreto n.º 105 de 1891...

Declaro em virtude de...
Decreto n.º 106 de 1891...

Supremacia da Polícia

Declaro em virtude de...
Decreto n.º 107 de 1891...

Supremacia da Polícia

Declaro em virtude de...
Decreto n.º 108 de 1891...

Supremacia da Polícia

Declaro em virtude de...
Decreto n.º 109 de 1891...

Supremacia da Polícia

Declaro em virtude de...
Decreto n.º 110 de 1891...

Supremacia da Polícia

Declaro em virtude de...
Decreto n.º 111 de 1891...

Supremacia da Polícia

Declaro em virtude de...
Decreto n.º 112 de 1891...

Supremacia da Polícia

Declaro em virtude de...
Decreto n.º 113 de 1891...

NOTICIAS FINANCEIRAS

Noticias financeiras...
Cotação de cambiais...

QUE HEREMOS?

Que heremos?
Reflexões sobre a situação...

ARTES E LETRAS

Artes e Letras...
O Jovem errante...

ARTES E LETRAS

Artes e Letras...
O Jovem errante...

ARTES E LETRAS

Artes e Letras...
O Jovem errante...

ARTES E LETRAS

Artes e Letras...
O Jovem errante...

ARTES E LETRAS

Artes e Letras...
O Jovem errante...

ARTES E LETRAS

Artes e Letras...
O Jovem errante...

ARTES E LETRAS

Artes e Letras...
O Jovem errante...

TELEGRAMAS

Telegramas...
Mensagem de Recife...

SOCIETAS POLITICAS

Societas Politicas...
Atas das reuniões...

EXERCITO

Exercito...
Ordens e regulamentos...

NECROLOGIA

Necrologia...
Falecimentos recentes...

O TEMPO

O Tempo...
Tabela de horários...

GAZETILHA

Gazetilha...
Noticias curtas...

THATOS E SALDES

Thatos e Saldes...
Relatório financeiro...

CASAMENTO CIVIL

Casamento Civil...
Anúncios de casamento...

FOLHETIM

Folhetim...
Contos e histórias...



Governo do Estado da Bahia
 Secretaria de Cultura
 Fundação Pedro Calmon - Centro de Memória e Arquivo Público da Bahia

Certifico em cumprimento ao despacho supra que revendo o livro da Inspetoria da Polícia do Porto – Registro de Entrada de Passageiro nº05 de 14 de Janeiro de 1888 a 02 de Dezembro de 1891. Nele encontrei na folha nº299 o Registro do seguinte teor: chegou a Salvador – Bahia no dia 08 de Fevereiro de 1891, o Sr. Joaquim Vieira da Silva de nacionalidade Brasileira, vindo de Manaus por escalas, na embarcação espécie vapor, nome desta "Brazil", procedência Pernambuco. Era o que continha no mencionado livro, no qual me reporto, donde bem e fielmente extrai a presente certidão que depois de conferida pelo chefe da seção e encerrada pela Senhora Diretora do Arquivo Público da Bahia produzirá seus devidos e legais efeitos. Dada e passada nesta cidade do Salvador, aos 30 (trinta) dias do mês de Maio de 2017 (dois mil e dezessete). E eu, Antônio Gomes de Souza, Técnico administrativo, lotado no Arquivo Público do Estado da Bahia, a digitei e assino.

CONFERE. *Antônio Gomes de Souza* CHEFE DO SETOR REPUBLICAND.

Antônio Gomes de Souza

ENCERRADA
 ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA

EM: 30/05/2017

Maria Teresa de Brito Matos
 Maria Teresa de Brito Matos
 Diretora



Governo do Estado da Bahia
 Secretaria de Cultura
 Fundação Pedro Calmon - Centro de Memória e Arquivo Público da Bahia

Certifico em cumprimento ao despacho supra que revendo o livro da Inspetoria da Polícia do Porto – Registro de Entrada de Passageiro nº05 de 14 de Janeiro de 1888 a 02 de Dezembro de 1891. Nele encontrei na folha nº299 o registro do seguinte teor: chegou a Salvador – Bahia no dia 08 de Fevereiro de 1891, o Sr^a Izidora M^a da Silva de nacionalidade Brasileira, vindo de Manaus por escalas, na embarcação espécie vapor, nome desta "Brazil", procedência Pernambuco. Era o que continha no mencionado livro, no qual me reporto, donde bem e fielmente extrai a presente certidão que depois de conferida pelo chefe da seção e encerrada pela Senhora Diretora do Arquivo Público da Bahia produzirá seus devidos e legais efeitos. Dada e passada nesta cidade do Salvador, aos 30 (trinta) dias do mês de Maio de 2017 (dois mil e dezessete). E eu, Antônio Gomes de Souza, Técnico administrativo, lotado no Arquivo Público do Estado da Bahia, a digitei e assino.

CONFERE.

Antônio Gomes de Souza

CHefe do SETOR REPUBLICANO.

Antônio Gomes de Souza

ENCERRADA
 ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA

EM: 30/05/2017

Maria Teresa de Brito Matos

Maria Teresa de Brito Matos
 Diretora



Governo do Estado da Bahia
 Secretaria de Cultura
 Fundação Pedro Calmon - Centro de Memória e Arquivo Público da Bahia

Certifico em cumprimento ao despacho supra que revendo o livro da Inspetoria da Polícia do Porto – Registro de Entrada de Passageiro nº05 de 14 de Janeiro de 1888 a 02 de Dezembro de 1891. Nele encontrei na folha nº299 registro do seguinte teor: chegou a Salvador – Bahia no dia 08 de Fevereiro de 1891, o Sr. José Vieira da Silva de nacionalidade Brasileira, vindo de Manaos por escalas, na embarcação espécie vapor, nome desta "Brazil", procedência Pernambuco. Era o que continha no mencionado livro, no qual me reporto, donde bem e fielmente extrai a presente certidão que depois de conferida pelo chefe da seção e encerrada pela Senhora Diretora do Arquivo Público da Bahia produzirá seus devidos e legais efeitos. Dada e passada nesta cidade do Salvador, aos 30 (trinta) dias do mês de Maio de 2017 (dois mil e dezesete). E eu, Antônio Gomes de Souza, Técnico administrativo, lotado no Arquivo Público do Estado da Bahia, a digitei e assino.

CONFERE. *Antônio Gomes de Souza* CHEFE DO SETOR REPUBLICANO.

ENCERRADA
 ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA

EM: 30/05/2017

Maria Teresa de Brito Matos
 Maria Teresa de Brito Matos
 Diretora



Governo do Estado da Bahia
 Secretaria de Cultura
 Fundação Pedro Calmon - Centro de Memória e Arquivo Público da Bahia

Certifico em cumprimento ao despacho supra que revendo o livro da Inspetoria da Polícia do Porto – Registro de Entrada de Passageiro nº05 de 14 de Janeiro de 1888 a 02 de Dezembro de 1891. Nele encontrei na folha nº299 registro do seguinte teor: chegou a Salvador – Bahia no dia 08 de Fevereiro de 1891, o Sr. Felismina da Silva de nacionalidade Brasileira, vindo de Manaus por escalas, na embarcação espécie vapor, nome desta "Brazil", procedência Pernambuco. Era o que continha no mencionado livro, no qual me reporto, donde bem e fielmente extrai a presente certidão que depois de conferida pelo chefe da seção e encerrada pela Senhora Diretora do Arquivo Público da Bahia produzirá seus devidos e legais efeitos. Dada e passada nesta cidade do Salvador, aos 30 (trinta) dias do mês de Maio de 2017 (dois mil e dezessete). E eu, Antônio Gomes de Souza, Técnico administrativo, lotado no Arquivo Público do Estado da Bahia, a digitei e assino.

CONFERE. *A. Gomes de Souza* CHEFE DO SETOR DE PUBLICAÇÃO.

Antônio Gomes de Souza

ENCERRADA
 ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA
 EM: 30/05/2017
Maria Teresa de Brito Matos
 Maria Teresa de Brito Matos
 Diretora



Governo do Estado da Bahia
 Secretaria de Cultura
 Fundação Pedro Calmon - Centro de Memória e Arquivo Público da Bahia

Certifico em cumprimento ao despacho supra que revendo o livro da Inspetoria da Polícia do Porto – Registro de Entrada de Passageiro nº05 de 14 de Janeiro de 1888 a 02 de Dezembro de 1891. Nele encontrei na folha nº299 o registro do seguinte teor: chegou a Salvador – Bahia no dia 08 de Fevereiro de 1891, o Sr. Francisco G. da Silva de nacionalidade Brasileira, vindo de Manaus por escalas, na embarcação espécie vapor, nome desta "Brazil", procedência Pernambuco. Era o que continha no mencionado livro, no qual me reporto, donde bem e fielmente extrai a presente certidão que depois de conferida pelo chefe da seção e encerrada pela Senhora Diretora do Arquivo Público da Bahia produzirá seus devidos e legais efeitos. Dada e passada nesta cidade do Salvador, aos 30 (trinta) dias do mês de Maio de 2017 (dois mil e dezessete). E eu, Antônio Gomes de Souza, Técnico administrativo, lotado no Arquivo Público do Estado da Bahia, a digitei e assino.

CONFERE. *Antônio Gomes de Souza* CHEFE DO SETOR REPUBLICANO.

ENCERRADA
 ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA
 EM: 30/05/2017
Maria Teresa de Brito Matos
 Maria Teresa de Brito Matos
 Diretora



Governo do Estado da Bahia
 Secretaria de Cultura
 Fundação Pedro Calmon - Centro de Memória e Arquivo Público da Bahia

Certifico em cumprimento ao despacho supra que revendo o livro da Inspetoria da Polícia do Porto – Registro de Entrada de Passageiro nº 05 de 14 de Janeiro de 1888 a 02 de Dezembro de 1891. Nele encontrei na folha nº 299 o Registro do seguinte teor: chegou a Salvador – Bahia no dia 08 de Fevereiro de 1891, o Sr. Miquelina da Silva de nacionalidade Brasileira, vindo de Manaos por escalas, na embarcação espécie vapor, nome desta "Brazil", procedência Pernambuco. Era o que continha no mencionado livro, no qual me reporto, donde bem e fielmente extrai a presente certidão que depois de conferida pelo chefe da seção e encerrada pela Senhora Diretora do Arquivo Público da Bahia produzirá seus devidos e legais efeitos. Dada e passada nesta cidade do Salvador, aos 30 (trinta) dias do mês de Maio de 2017 (dois mil e dezessete). E eu, Antônio Gomes de Souza, Técnico administrativo, lotado no Arquivo Público do Estado da Bahia, a digitei e assino.

CONFERE. *Antônio Gomes de Souza* / CHEFE DO SETOR REPUBLICANO.

ENCERRADA
 ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA
 EM: 30.05.2017
Maria Teresa de Brito Matos
 Maria Teresa de Brito Matos
 Diretora



Governo do Estado da Bahia
Secretaria de Cultura

Fundação Pedro Calmon - Centro de Memória e Arquivo Público da Bahia

Certifico em cumprimento ao despacho supra que revendo o livro da Inspetoria da Polícia do Porto – Registro de Entrada de Passageiro nº05 de 14 de Janeiro de 1888 a 02 de Dezembro de 1891. Nele encontrei na folha nº299 o Registro do seguinte teor: chegou a Salvador – Bahia no dia 08 de Fevereiro de 1891, o Sr. Alfredo Vieira da Silva de nacionalidade Brasileira, vindo de Manaus por escalas, na embarcação espécie vapor, nome desta "Brazil", procedência Pernambuco. Era o que continha no mencionado livro, no qual me reporto, donde bem e fielmente extrai a presente certidão que depois de conferida pelo chefe da seção e encerrada pela Senhora Diretora do Arquivo Público da Bahia produzirá seus devidos e legais efeitos. Dada e passada nesta cidade do Salvador, aos 30 (trinta) dias do mês de Maio de 2017 (dois mil e dezessete). E eu, Antônio Gomes de Souza, Técnico administrativo, lotado no Arquivo Público do Estado da Bahia, a digitei e assino.

CONFERE. *Alfredo Vieira da Silva* CHEFE DO SETOR REPUBLICANO.

Antônio Gomes de Souza

ENCERRADA
ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA
EM: 30/05/2017
Maria Teresa de Brito Matos
Maria Teresa de Brito Matos
Diretora

ANEXO T

Certidão de outro imóvel comprado por Tia Inês, em 1909. Na área rural de Olinda/PE. Beberibe de Baixo, à Estrada Nova da Caixa d'Água, nº 65. Beberibe, Olinda/PE., identificado nos registros do 1º Ofício de Notas e Registros de Imóveis, Títulos e Documentos e Pessoas Jurídicas de Olinda/PE.

República Federativa do Brasil

1º OFÍCIO DE NOTAS E REGISTRO GERAL DE IMÓVEIS DE OLINDA/PE: 03335

Rua Cel. Henrique Guimarães, nº 17, Bairro Novo, Olinda/PE - CEP 53.030-100 - CNPJ 11.573.631/0001-16
Fone: (81) 3011-7800 / 3011-7802 - Email: atendimento@cartoriocarlosmarinho.com.br
Oficial: Carlos Roberto Pitta Marinho

CERTIDÃO

CERTIFICO, a requerimento de parte interessada **CLAUDIA MARIA DE ASSIS ROCHA LIMA**, inscrito(a) no CPF/CNPJ sob o nº 173.605.874-68, conforme protocolo nº 69022, que após as competentes buscas nos livros e fichas deste Serviço Registral de Imóveis, verifiquei que em 1909 **IGNES JOAQUINA DA COSTA**, adquiriu a casa térrea de pedra de cal, sob o nº 65 à Estrada Nova da Caixa D'Água.

CERTIFICO FINALMENTE, que os elementos constantes na presente certidão foram extraídos apenas da Ficha 5 (Pessoal) desta Serventia, pois, em virtude da ação do tempo, o Livro 3 III, às fls. 61, nº de ordem 1589, onde constam os assentamentos do referido imóvel encontra-se deteriorado. Em razão disto, com base no Art. 908 e ss., do Código de Normas do Estado de Pernambuco, deve a parte interessada promover o procedimento de restauração extrajudicial daqueles assentamentos em momento oportuno. Dou fé.

O referido é verdade. Dou fé.

TC
Selo 0073452.QXB08201601.02042
Emolumentos Líquidos R\$ 27,59
F.E.R.C R\$ 3,07
T.S.N.R. R\$ 6,13
Total R\$ 36,79
Consulte a autenticidade do selo em www.tjpe.jus.br/selodigital

Olinda, 12 de outubro de 2016.


POLLYANNA ÂNGELICA BORGES DE MOURA
Escrivente autorizada


CARTÓRIO CARLOS MARINHO
1º OFÍCIO DE NOTAS E REG. GERAL DE IMÓVEL
Cartor. Roberto Pitta Marinho
TITULAR E OFICIAL
Bairro do Forno de Água
1º SUBSTITUTO
Michele Caroline Alves Martins
2º SUBSTITUTA
Giovanna Desislinda de Silva
Pollyanna Ângelica Borges de Moura
Rosane Sousa Alves de Brito
Sandra Andréia Gomes
ESCRIVENTES AUTORIZADAS
Rua Cel. Henrique Guimarães, nº 17 - Bairro Novo - Olinda - PE
CEP: 53.030-100 - Fone: (81) 3011-7800 / 3011-7802 / Fax: (81) 3011-7802

Estado de Pernambuco

ANEXO U

Certidão de venda de dois imóveis 74 e 76 da Rua Triunfo por Tia Inês, Beberibe de Baixo, Olinda/PE., nos registros do 1º Ofício de Notas e Registros de Imóveis, Títulos e Documentos e Pessoas Jurídicas de Olinda/PE.

Republica Federativa do Brasil

1º OFÍCIO DE NOTAS E REGISTRO GERAL DE IMÓVEIS DE OLINDA/PE: 03335

Rua Cel. Henrique Guimarães, nº 17, Bairro Novo, Olinda/PE - CEP 53.030-100 - CNPJ 11.573.631/0001-16

Fone: (81) 3011-7800 / 3011-7802 - Email: atendimento@cartoriocarlosmarinho.com.br
Oficial: Carlos Roberto Pitta Marinho

C E R T I D ã O

CERTIFICO, a requerimento de parte interessada **CLAUDIA MARIA DE ASSIS ROCHA LIMA**, inscrito(a) no CPF/CNPJ sob o nº 173.605.874-68, conforme protocolo nº 69022, que após as competentes buscas nos livros e fichas deste Serviço Registral de Imóveis, verifiquei constar o seguinte: **Nº de ordem 2338, às fls. 74, do livro 3-IV, datado de 21/07/1918, com seguinte teor: Nº de ordem 2338. DATA: 21/07/1918. FREGUESIA DO IMÓVEL: São Pedro Martir, Beberibe. RUA E NÚMERO DO IMÓVEL: Rua do Triunfo nº 74 e 76. CARACTERÍSTICOS DO IMÓVEL: Casa de taipa, coberta com telha em solo próprio, sito a Rua do Triunfo em Santo Antônio d'água fria de Beberibe, deste município, sob o nº 74 e 76 cujo terreno onde são edificadas as referidas casas, mede de frente cem palmos e seiscentos ditos de fundo, limitando-se frente para a Rua Triunfo, nascente com a Rua das Moças, poente com terrenos de José Bispo, fundos com terrenos de Pedro Martins Nlar. NOME, DOMICÍLIO DO ADQUIRENTE: GEDALHA CHECHTMAN, residente em Beberibe. NOME E DOMICÍLIO DO TRANSMITENTE: Iignes Joaquina da Costa, residente em Beberibe. TÍTULO: Compra e Venda. FORMA DO TÍTULO, DATA E O QUE FEZ: Escritura Pública DE Compra e Venda, lavrada em 20 de janeiro de 1918, nas Notas do Escrivão Districtal de Beberibe, Antônio Brito. VALOR DO CONTRATO: 88.09000. ANOTAÇÕES: Certifico que do terreno ao lado referido, foi desmembrado uma área de terreno com 170 palmos de largura e 50 palmos de comprimento, terminando com 90 palmos de comprimento pelo lado sul, situado à Rua do B. Conselho, limitando-se frente para a Norte com a R. do B. Conselho, nascente Sul com a Av.**

CERTIFICO FINALMENTE, que em virtude da caligrafia ilegível, onde constam os assentamentos do referido imóvel deixamos de fornecer mais informações. Em razão disto, com base no Art. 908 e ss., do Código de Normas do Estado de Pernambuco, deve a parte interessada promover o procedimento de restauração extrajudicial daqueles assentamentos em momento oportuno. Dou fé.

O referido é verdade. Dou fé.

Selo 0073452.GQV08201601.02083
Emolumentos Líquidos R\$ 27,59
F.E.R.CRS 3,07
T.S.N.R. R\$ 6,13
Total R\$ 36,79

Consulte a autenticidade do selo em www.tjpe.jus.br/selodigital

Estado de Pernambuco

ANEXO V

Certidão de venda do imóvel n. 113, Estrada Nova de Beberibe por Tia Inês, Beberibe de Baixo, Olinda/PE., nos registros do 1º Ofício de Notas e Registros de Imóveis, Títulos e Documentos e Pessoas Jurídicas de Olinda/PE.

República Federativa do Brasil

1º OFÍCIO DE NOTAS E REGISTRO GERAL DE IMÓVEIS DE OLINDA/PE: 03335

Rua Cel. Henrique Guimarães, nº 17, Bairro Novo, Olinda/PE - CEP 53.030-100 - CNPJ 11.573.631/0001-16

Fone: (81) 3011-7800 / 3011-7802 - Email: atendimento@cartoriocarlosmarinho.com.br
Oficial: Carlos Roberto Pitta Marinho

C E R T I D ã O

CERTIFICO, a requerimento de parte interessada **CLAUDIA MARIA DE ASSIS ROCHA LIMA**, inscrito(a) no CPF/CNPJ sob o nº 173.605.874-68, conforme protocolo nº 69022, que após as competentes buscas nos livros e fichas deste Serviço Registral de Imóveis, verifiquei constar o seguinte: **Nº de ordem 2463, às fls. 89, do livro 3-IV, datado de 28/04/1919, com seguinte teor: Nº de ordem 2463. DATA: 28/04/1919. FREGUESIA DO IMÓVEL: São Pedro Martir, Beberibe. RUA E NÚMERO DO IMÓVEL: Estrada Nova de Beberibe, nº 113. CARACTERÍSTICOS DO IMÓVEL: Casa térrea de taipa, coberta com telhas, em solo próprio, sito a Estrada Nova de Beberibe deste Município, sob o número Cento e Treze, cujo terreno onde se acha edificada a referida casa, mede de frente dezessete metros e de fundos quarenta e sete metros e sessenta centímetros, tendo de largura no fundo onze metros. NOME, DOMICÍLIO DO ADQUIRENTE: GEDALHA CHESHTMAN, residente em Beberibe. NOME E DOMICÍLIO DO TRANSMITENTE: Ighes Joaquina da Costa, residente em Beberibe. TÍTULO: Compra e Venda. FORMA DO TÍTULO, DATA E O QUE O FEZ: Escritura Pública, lavrada em 26 de abril de 1919, nas Notas do Escrivão Districtal de Beberibe, Antônio Brito. VALOR DO CONTRATO: 2:000 \$000**

O referido é verdade. Dou fé.

TC
Selo 0073452.NMC08201601.02060
Emolumentos Líquidos R\$ 27,59
F.E.R.C R\$ 3,07
T.S.N.R. R\$ 6,13
Total R\$ 36,79
Consulte a autenticidade do selo em www.tjpe.ius.br/selodigital

Olinda, 17 de outubro de 2016.

Pollyanna
POLLYANNA ANGÉLICA BORGES DE MOURA
Escrivente autorizada

CARTÓRIO CARLOS MARINHO
1º OFÍCIO E REG. GERAL DE IMÓVEL
Carlos Roberto Pitta Marinho
TABELÃO E OFICIAL
Bruno de Paula Marinho
1º SUBSTITUTO
Micheline Carolina Alves Marinho
2º SUBSTITUTA
Givânia Declinda de Silva
Pollyanna Angélica Borges de Moura
Rosane Sousa Alves de Brito
Arlene Araújo Guedes
ESCRIVENTES AUTORIZADAS
Rua Cel. Henrique Guimarães, nº 17 - Bairro Novo - Olinda - PE
CEP 53.030-100 - Fone: (81) 3011-7800 / 3011-7801 / Fax: (81) 3011-7802

Estado de Pernambuco

ANEXO X

Certidão de venda dos imóveis 26 e 78 da Estrada Nova de Beberibe por Carta de Arrematação através de inventário dos bens deixados por Igenes Joaquina da Costa, Tia Inês, Beberibe, Olinda/PE., em 17 de dezembro de 1919, nos registros do 1º Ofício de Notas e Registros de Imóveis, Títulos e Documentos e Pessoas Jurídicas de Olinda/PE.

República Federativa do Brasil

1º OFÍCIO DE NOTAS E REGISTRO GERAL DE IMÓVEIS DE OLINDA/PE: 03335

Rua Cel. Henrique Guimarães, nº 17, Bairro Novo, Olinda/PE - CEP 53.030-100 - CNPJ 11.573.631/0001-16

Fone: (81) 3011-7800 / 3011-7802 - Email: atendimento@cartoriocarlosmarinho.com.br
Oficial: Carlos Roberto Pitta Marinho

C E R T I D ã O

CERTIFICO, a requerimento de parte interessada **CLAUDIA MARIA DE ASSIS ROCHA LIMA**, inscrita no CPF/CNPJ sob o nº 173.605.874-68, conforme protocolo nº 69022, que após as competentes buscas nos livros e fichas deste Serviço Registral de Imóveis, extraímos o seguinte: **Nº de ordem 2581**, do livro 3-A, às fls. 2, datado de 18/12/1919. **FREGUESIA DO IMÓVEL: RUA E Nº DO IMÓVEL** → Estrada Velha de Água Fria, Beberibe. **CARACTERÍSTICOS DO IMÓVEL**: Casas de taipa, coberta de telhas, systema chalet, com duas janelas na frente, uma janela no oitão lado sul e uma porta no oitão lado norte, duas salas, dois quartos, cozinha externa, quintal em aberto com cacimba d'água potável, medindo dita casa de frente cinco metros e noventa centímetros e de fundo, situado na Estrada Velha d'água Fria de Beberibe, deste município, **sob o nº 26**. Casa de taipa coberta de telhas systema chalet, **sob o nº 78** a Estrada Nova d'água Fria de Beberibe, deste município, com duas janelas na frente e uma porta e duas janelas no oitão lado sul, três metros no oitão do norte, duas salas, dois quartos, cozinha externa, quintal murado na frente, medindo dita casa quatro metros e cinquenta centímetros de fundo, edificada em terreno próprio que mede dez metros e setenta centímetros de frente e fundos a se encontrar com o sítio da Estrada Velha. **NOME E DOMICÍLIO DO ADQUIRENTE: GEDALHA SLCHITNIAN**, residente em Beberibe. **NOME E DOMICÍLIO DO TRANSMITENTE**: Espólio inventariado dos bens deixados por falecimento de Dona Igenes Joaquina da Costa, residente que foi em Beberibe. **TÍTULO: Arrematação Judiciária**. **FORMA DO TÍTULO, DATA E O QUE O FEZ** → Carta de Arrematação com de 17 de dezembro de 1919, passada pelo Escrivão Francisco Filho, assinado pelo Doutor Juiz de Direito, desta Comarca. **VALOR DO CONTRATO: 4:015\$000**. Dou fé.

CERTIFICO FINALMENTE, que em virtude da ação do tempo, parte do Livro onde constam os assentamentos do referido imóvel encontra-se deteriorado. Em razão disto, com base no Art. 908 e ss., do Código de Normas do Estado de Pernambuco, deve a parte interessada promover o procedimento de restauração extrajudicial daqueles assentamentos em momento oportuno. O referido é verdade. Dou fé.

YMS. / *[Assinatura]*

Selo 0073452.CVN08201601.02045
Emolumentos Líquidos R\$ 27,59
F.E.R.C R\$ 3,07

Estado de Pernambuco

Folha do Jornal do Recife com uma convocação de venda do Inventário dos bens deixados por morte por Tia Inês pelo advogado do espólio, dois meses depois do falecimento de Ignez, em 17 de julho de 1919. Fonte: Edição 00244, página 01, publicação em 09 de setembro de 1919. Hemeroteca da Biblioteca Nacional Digital. http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=705110&pasta=ano%20191&pesq=Ignez

JORNAL DO RECIFE - TERÇA-FEIRA, 9 DE SETEMBRO DE 1919

PARTE COMMERCIAL

NOTÍCIAS MILITARES

MA TRAVEZ DO ESPÍLIO

PUBLICAÇÕES SOLICITADAS

CASCATINA I

ALVARO DE OLIVEIRA

DINHEIRO

PROPRIEDADE

DR. CAETANO GALIARDO



Rosarionca

SOLLENNE CFIRMONIA DA COROAOÇÃO DE N. S. DO CARMO

ALVARO DE OLIVEIRA

MAE MARIA

DR. CAETANO GALIARDO

ALVARO DE OLIVEIRA

DINHEIRO

PROPRIEDADE

AO ILLUSTRADO CLERO PERNAMBUCANO

CUIDADO

PENSAD LAGUILLO

CASA TIC-TAC

ALVARO DE OLIVEIRA

DR. CAETANO GALIARDO

ALVARO DE OLIVEIRA

DINHEIRO

PROPRIEDADE

GRANDE EXPOSIÇÃO DE MODAS

NO ATELIER DE MME. MARGUERITTI

Acho-se Mme. JENETTE com grande surtido de vestidos de passeio e de baile.

(confecção em geral)

Theatro, casa de modas e de malha a moda, ultimo modelo vindos de New York, todos confeccionados pelos ultimos figurinos Curvissimos as exmas. familias a fim de visitarem a exposição. Preço modico.

RUA IMPERATRIZ N. 257.

ANEXO EE

Certidão da Averbação do Usucapião da propriedade do Terreiro de Ogunté em 1966, adquirido por Tia Inês em 1909 e do Tombamento do Terreiro de Tia Inês (Sítio de Pai Adão), em 1985.

Fonte: Cartório do 2º Registro de Imóveis do Recife - PE.

República Federativa do Brasil

2 Registro de Imóveis do Recife - PE
 André Villarede Araújo - Oficial
 Rua João Francisco Vieira, 480, Boa Vista - CEP: 50.070-245
 Fone: (51) 3332-9191 - CNPJ: 28.962.266-0001-92
 www.2arecife.com.br - E-mail: contato@2arecife.com.br

CERTIDÃO

CERTIFICO que a requerimento de CLAUDIA MARIA DE ASSIS ROCHA LIMA, 173.605.874-68 de acordo com o Recibo nº 545086, dei buscas nos livros competentes, e verifiquei que deste 2º Serviço de Registro de Imóveis do Recife, a partir de 29 de novembro de 1956, data de sua instalação e funcionamento e até 15 DE AGOSTO DE 2018, constar o seguinte: Mandado de Registro - Passado em 24 de Maio de 1966, pelo Escrivão do 2º Cartório Cível, em que figuram como **ADQUIRENTE** JOSÉ ROMÃO DA COSTA e como **TRANSMITENTE**: O Juiz de Direito da 14ª Vara Cível, nesta Cidade, na Ação de Usucapião, nº 17099, movida por José Romão da Costa contra AMARO PAULO ANANIAS E OUTROS, referente ao imóvel: Terreno situado à Estrada Velha de Água Fria, onde se acha edificada a casa nº 1644, freguesia de Beberibe, desta Cidade, medindo de frente 57m50, e de comprimento do lado sul 157m50, do lado norte 178m30, tendo dos fundos 39m60 de largura, com um total de 8.164,80m², devidamente registrada neste Ofício sob o nº 13898, livro nº 3-O, folhas 105, em 30 de Maio de 1966. **AVERBAÇÃO**: à margem do registro sob o nº 13898, livro 3-O, folhas 113 v, o **TOMBAMENTO**, Ofício nº 167 - 01/93, firmado por Fernando de Mello Freyre, Presidente do Conselho Estadual de Cultura da Secretaria de Educação, Cultura e Esporte do Estado de Pernambuco, no dia 11/08/1993, solicita a este Serviço Registrário, proceder à averbação de **TOMBAMENTO** da Casa nº 1644 da Estrada Velha de Água Fria, Beberibe, nesta Cidade, registrada sob o número acima, conforme determina o artigo 13 do Decreto-Lei Federal 125, de 30 de Novembro de 1937, e o disposto no artigo 8º, II, da Lei Estadual 7.979, tombamento este inscrito no livro de Tombo de Edifícios e Monumentos isolados daquele conselho sob o nº 77, fls. 8 em data de 07.11.83, averbação feita em 02 de Junho de 1993. **CERTIFICO** que o referido imóvel, objeto da presente certidão, não mais pertence a circunscrição imobiliária desta serventia, passando desde 11 de maio de 1982 a integrar a circunscrição privativa do 3º Ofício de Registro de Imóveis do Recife. O referido é verdade. Dou fé. Emolumentos R\$ R \$33,72 (10% FERC), e TSNR R\$ R\$6,74, de acordo com a Tabela "E" da Lei Estadual nº 11.404/96, alterada pela Lei nº 12.148/01. (MATRICULA. Protocolo nº 545086). Selo digital: 0073601.UNM07201801.03838. **CONSULTE AUTENTICIDADE** em www.tjpe.jus.br/selodigital (Prov.01/2014 DJE 04/02/2014). **CERTIDÃO** entregue ao usuário em: 16/08/2018 09:42:43.

Recife-PE, 16 de agosto de 2018.

ESCRIVÃO DO 2º REGISTRO DE IMÓVEIS DO RECIFE
 Kátia Cristina de Oliveira
 Escrivão Autorizada

VÁLIDO EM TODO TERRITÓRIO NACIONAL, QUANDO NÃO OCORRER A ALTERAÇÃO OU SUPRESSÃO DA ENTIDADE MIQUILIDA ESTE DOCUMENTO.

Estado de Pernambuco

ANEXO FF

Dados da Inscrição do Cadastro Mercantil da Prefeitura da Cidade do Recife, com o endereço da propriedade adquirida por Tia Inês em 1909. Destaque para o número da casa diferente do registrado no Cartório de Imóveis de Olinda. Há uma inversão de 1466 para 1644.

Secretaria de Finanças do Recife - Cadastro Mercantil

Última atualização cadastral: 28/11/2017

Impresso em: 09/07/2018

Informações Gerais

Inscrição ..
2.1295.160.09.0420.0000-9

Sequencial .. 2.20644.7

Natureza .. PREDIAL

Situação .. ATIVO

Contribuinte ..
INEZ JOAQUINA DA COSTA
DOC .. --

Endereço do imóvel ..
EST VELHA DE AGUA FRIA, 1644
--
AGUA FRIA - RECIFE - PE
CEP 52.111-000

Logradouro .. PAVIMENTADO

Endereço correspondência ..
EST VELHA DE AGUA FRIA, 1644
--
AGUA FRIA - RECIFE - PE
CEP 52.111-000

Informações tributárias

Regime tributário .. NORMAL

Valor venal .. R\$ 344.371,95

Tipo de alíquota .. NORMAL

Valor de alíquota .. 1,50 %

Limpeza pública .. NORMAL

Patrimônio .. PARTICULAR

Valor do V0 .. R\$ 1.397,43

Valor do m² de construção .. R\$ 444,35 /m²

Empresas associadas ao imóvel

Inscrição mercantil .. 4700686

Razão social .. ASSOCIACAO DE
AMIGOS DO MUSEU DA ABOLICAO AMAB

Inscrição mercantil .. 4060547

Razão social .. CENTRO DE CULTURA
AFRO - PAJ ADAD

Inscrição mercantil .. 1587137

Razão social .. SOCIEDADE
BENEFICIENTE MIXTA CULTO AFRICANO
SANTANA

Características do lote

Área do lote .. 4.331,87
m²

Calçada .. SIM

Formato do lote ..
IRREGULAR

Murado .. SIM

Superfície .. SECA

Testada fictícia ..
63,87 m

Testada principal ..
41,00 m

Topografia .. PLANA

Características da edificação

Ano de construção .. --

Área total de
construção .. 0,00 m²

Edificação múltipla .. -

Edificação super .. --

Quantidade de
pavimentos .. --

Tipo de edificação .. --

Características do imóvel

Data de cadastramento
.. 01/01/1939

Área total construída ..
603,72 m²

Estado de conservação
.. BOM

Fração ideal .. 1,00000
m

Número do habite-se ..
--

Padrão de construção ..
SIMPLES

Tipo de construção ..
CASA

Tipo de
empreendimento .. CASA

Tipo de estrutura ..
ALVENARIA

Código do logradouro ..
62952