

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

PUC-SP

Jorge Garcia Basso

**Agenor Miranda Rocha:
Um Professor entre dois Mundos**

Doutorado em Educação: História, Política, Sociedade

São Paulo

2016

Jorge Garcia Basso

**Agenor Miranda Rocha:
Um Professor entre dois Mundos**

Doutorado em Educação: História, Política, Sociedade

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de DOUTOR em Educação: História, Política, Sociedade, sob a orientação do Prof^a. Dra. Circe Maria Fernandes Bittencourt.

**São Paulo
2016**

BANCA EXAMINADORA

Circe Maria Fernandes Bittencourt

José Reginaldo Prandi

Marina de Mello e Souza

Fernando Torres Londono

Helenice Ciampi

AGRADECIMENTOS

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela concessão da bolsa de estudos

À Profª Drª Circe Maria Fernandes Bittencourt, pela atenção e paciência com que orientou esta pesquisa, pelo carinho e consideração.

Ao Profº Drº Reginaldo Prandi, pelo apoio e participação à esta pesquisa.

Ao Profº Drº Fernando Torres Londono, pelas considerações feitas na banca de qualificação.

À Profª Drª Marina de Mello e Souza, ao Profª Drº José Reginaldo Prandi, à Profª Drª Helenice Ciampi, por terem aceito o convite para participar da banca de defesa desta tese.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação Educação: História, Política, Sociedade.

À querida Betinha do Programa de Pós-Graduação Educação: História, Política, Sociedade.

À Professora Drª Marisa de Carvalho Soares, da Universidade Federal Fluminense, pelas informações e dicas.

Ao Protógenes Queiroz, pelo apoio e colaboração fundamental à esta pesquisa.

Aos funcionários das instituições em que realizei a pesquisa: Núcleo de Documentação e Memória do Colégio Pedro II - NUDOM, Acervo da Fundação Biblioteca Nacional, Centro de Memória da Educação Brasileira – CMEB, Biblioteca Central da Universidade Federal Fluminense – UFF, Biblioteca Florestan Fernandes - FFLCH/USP, Biblioteca Nadir Gouvêa Kfoury (PUC/SP)

À memória de meu pai e a minha querida mãe Dirce Garcia Basso, pelo apoio constante.

À Iracema Portela, pela revisão cuidadosa.

À minha irmã Nádia, companheira de todas as horas.

Aos meus familiares e amigos, pelas palavras e o apoio.

Ao meu filho Caique, pela compreensão e paciência nesses anos.

À minha mulher Lucilene pela batalha destes anos todos, o meu muito obrigado em dividir as alegrias e as lutas desse percurso.

RESUMO

Este é um estudo da trajetória de formação e das experiências de Agenor Miranda Rocha como professor de Língua e Literatura Portuguesa, no Colégio Pedro II do Rio de Janeiro, entre as décadas de 1930 e 1960, e como sacerdote - oluô e olossã - das tradições religiosas nagô-kêtu, no Brasil. A pesquisa baseia-se em documentos que registram suas memórias, em depoimentos de pessoas que com ele conviveram e no acervo particular do professor e sacerdote parcialmente conservado na casa onde residiu nos últimos anos de sua vida. É uma pesquisa orientada pelo método indiciário de Carlo Ginzburg, que reconstrói aspectos de seu itinerário de vida, formação e diversidade de experiências. Na construção da pesquisa, procurou-se esmiuçar e reconstituir as redes de sociabilidade e os contextos em que o professor e sacerdote descreve os seus movimentos, evidenciando um dos principais pressupostos da pesquisa, a de que os sujeitos se constituem no embate das práticas sociais, considerando-se as relações a que estão atados, as ações que promovem, as que são herdadas, todas elas dinâmicas e contraditórias, como indica E. P. Thompson. Por meio do estudo da trajetória de Agenor Miranda Rocha, foi possível identificar, em uma microescala, as sobrevivências e as práticas de formação e transmissão de conhecimentos de matriz africana presentes nas comunidades de candomblé nagô-kêtu, como redutos dos saberes e da memória afro-brasileira. A partir da análise da experiência desse professor e sacerdote, é possível acompanhar a articulação entre o escrito e o oral, o dominante e o subordinado, revelando mecanismos de circularidade cultural presentes em sua trajetória.

Palavras-chave: Agenor Miranda Rocha - educação afro-brasileira - práticas de formação – educação escolar – circularidade cultural.

ABSTRACT

This is a study of the trajectory of Agenor Miranda Rocha's formation and experiences as a Portuguese Language and Literature teacher at Colégio Pedro II (Pedro II School), in Rio de Janeiro, between the decades of 1930 and 1960, as well as his practice as a spiritual leader (oluô and olossãe) of nagô-kêtu religious traditions, in Brazil. The research is based on documents that record his memories, in testimonials of people with whom he was related, and in his private collection, which is partially preserved in the house where he lived during the last years of his life. This study is guided by Carlo Ginzburg evidential method, which reconstructs characteristics of one's life itinerary and the formation and diversity of one's experiences. It was aimed in the construction of the study to detail and rebuild the sociability nets and the contexts in which the teacher and spiritual leader describes his actions, revealing one of the main assumptions of the research, the one that says that the individuals are constituted by their social practices conduct, having to be considered the relationships to which they are attached, the actions that they promote and the ones that have been inherited, all of them dynamic and contradictory, as E. P. Thompson indicates. Through the study of Agenor Miranda Rocha's trajectory it was possible to identify, in a microscale, the endurance and the practices of knowledge formation and transmission present on nagô-kêtu candomble communities, from the African matrix, as strongholds of Afro-Brazilian knowledge and memories. From the analysis of this teacher and spiritual leader's experiences, it is possible to follow the link between the written and the oral communication, the dominant and the subordinate ones, revealing the mechanisms of circularity present in his trajectory.

Key words: Agenor Miranda Rocha – Afro-Brazilian Education – Practices of Formation – Schooling – Cultural Circularity

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
Capítulo 1 – A INFÂNCIA E A FORMAÇÃO AFRO-BRASILEIRA	19
1. 1 Um Oxalá na Bahia de todos os santos	33
1. 2 As confrarias nagôs	53
1. 3 Os colégios de iaôs	64
Capítulo 2 – O PROFESSOR ADIVINHO NA CAPITAL DA REPÚBLICA	76
2. 1 A música, a literatura e a medicina	83
2. 2 Cipriano Abedé e a Pequena África	90
2. 3 “Eu fui professor de Português e Literatura”	105
Capítulo 3 – O LUGAR DA EXPERIÊNCIA DO PROFESSOR SACERDOTE	121
3.1 As fotografias e depoimentos	130
3.2 Os livros do professor e do sacerdote	140
3.3 Os objetos do oluô e olossãe	161
CONSIDERAÇÕES FINAIS	173
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	176
ANEXOS	185

LISTA DE FIGURAS

- Figura 1 – Ladeira do Pelourinho à luz da manhã (parte de um acervo produzido entre 1946 – 1952). P. 41
- Figura 2 – Maria Júlia da Conceição Nazareth (1800 – 1910). P. 42
- Figura 3 – Maria Pulquéria da Conceição Nazareth (1840 – 1918). P. 42
- Figura 4 – Festa das Quartinhas, cerimônia instituída por Pulquéria para reverenciar Oxóssi, seu orixá. Foto do início do século XX. P. 43
- Figura 5 – Eugênia Ana dos Santos (1869 – 1938). P. 46
- Figura 6 – Foto de Eugênia Ana dos Santos. P. 48
- Figura 7 – Barracão do Axé Opô Afonjá – década de 1930. P. 66
- Figura 8 – Barracão do Axé Opô Afonjá – década de 1960. P. 67
- Figura 9 – O Babalaô Martiniano Eliseu do Bonfim. P. 73
- Figura 10 – Programa do espetáculo de Zulmira Miranda Rocha em Portugal. P. 80
- Figura 11 – Disco de Zulmira Miranda Rocha. P. 81
- Figura 12 – Agenor Miranda Rocha. P. 91
- Figura 13 – Anúncio do Gazeta de Notícias. P. 96
- Figura 14 – Trecho extraído do Jornal Gazeta de Notícias. P. 99
- Figura 15 – Correspondência de Mãe Menininha a Agenor Miranda Rocha, de 26 de junho de 1947. Primeira folha da carta. P. 115
- Figura 16 – Correspondência de Mãe Menininha a Agenor Miranda Rocha, de 26 de junho de 1947. Segunda folha da carta. P. 116
- Figura 17 – Correspondência de Mãe Menininha a Agenor Miranda Rocha, de 26 de junho de 1947. Terceira e última folha da carta. P. 117
- Figura 18 – Agenor Miranda Rocha à porta de sua casa, na década de 1990. P. 125
- Figura 19 – Sala da casa e o piano do Professor Agenor Miranda Rocha. P. 126
- Figura 20 – Objetos da sala casa do Professor Agenor Miranda Rocha. P. 126
- Figura 21 – Sala de jantar e a cristaleira do Professor Agenor Miranda Rocha. P. 127
- Figura 22 – Porcelana na sala de jantar. P. 128
- Figura 23 – Quarto onde dormia Agenor Miranda Rocha. P. 128
- Figura 24 – Quarto onde Agenor Miranda Rocha atendia os seus consulentes para o jogo de búzios. P. 129
- Figura 25 – Casa onde residiu Agenor Miranda Rocha, na década de 1940, Av. Atlântica, 134; fundos com a Rua Gustavo Sampaio, 159 – Leme – RJ. P. 131
- Figura 26 – Fotografia de Zulmira Miranda Rocha. P. 131
- Figura 27 – Fotografia de Agenor Miranda Rocha no centro e seu irmão Alexandre a direita. P. 132
- Figura 28 – O pequeno sobrado da vila, no bairro do Engenho Novo, na década de 1980. P. 133
- Figura 29 – Caetano Veloso e Agenor Miranda Rocha, na casa do professor. P. 134
- Figura 30 – Antônio Olinto, a esquerda e Zora Seljan, entre Agenor e Guimar, na casa do professor. P. 135
- Figura 31 – Gilberto Gil e Flora Gil, entre outros no aniversário do professor. P. 131

Figura 32 – Muniz Sodré com Agenor Miranda Rocha no quarto onde o sacerdote jogava os búzios. P. 137

Figura 33 – Maria Stella de Azevedo Santos – Mãe Stella – atualmente ialorixá do Axé Opô Afonjá, no centro da foto com Agenor Miranda Rocha à direita, provavelmente na década de 1970. P. 138

Figura 34 – Agenor Miranda Rocha sentado em sua cadeira no chamado quarto de jogo. P. 141

Figura 35 – Capa do livro - LOBO, Acácio. Curso prático de francês comercial

Acervo particular Agenor Miranda Rocha. P. 144

Figura 36 – Capa do livro - BARRETO, Fausto. & LAET, Carlos. Antologia Nacional

Acervo particular Agenor Miranda Rocha. P. 144

Figura 37 – Capa do livro - WEY, Válter. Língua Portuguesa – primeira série curso colegial

Acervo particular Agenor Miranda Rocha. P. 145

Figura 38 – Capa do livro - NOBREGA, Vandick Londres da. O latim do ginásio, 1960

Acervo particular Agenor Miranda Rocha. P. 145

Figura 39 – Capa do livro - RÓNAI, Paulo. & HAWELKA, Pierre. Acácio. Mon Troisième Livre, 1958

Acervo particular Agenor Miranda Rocha. P. 146

Figura 40 – Folha de rosto do livro - SANTOS, Deoscóredes M. dos. *Axé Opô Afonjá – Notícias históricas de um terreiro de santo da Bahia*. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos, 1962. Acervo particular Agenor Miranda Rocha. P. 147

Figura 41 – Folha de rosto do livro - SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nàgó e a morte: Pàde Àsèsè e o culto Égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1976. Acervo particular Agenor Miranda Rocha. P. 147

Figura 42 – Capa do livro - CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Bahia: Publicação do Museu do Estado - nº 8, Secretaria de Educação e Saúde Bahia, 1948. Acervo particular Agenor Miranda Rocha. P. 148

Figura 43 – Livro encadernado com as iniciais de Agenor Miranda Rocha - BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia (rito nagô)* – *Brasiliana*, volume 313, nº 0811, tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz (departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo), Companhia Editora Nacional, 1961. Acervo particular Agenor Miranda Rocha. P. 149

Figura 44 – Guarda da capa do livro com o nome do professor - BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia (rito nagô)* – *Brasiliana*, volume 313, nº 0811, tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz (departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo), Companhia Editora Nacional, 1961. Acervo particular Agenor Miranda Rocha. P. 149

Figura 45 – Folha de rosto do livro - BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia (rito nagô)* – *Brasiliana*, volume 313, nº 0811, tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz (departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo), Companhia Editora Nacional, 1961. Acervo particular Agenor Miranda Rocha. P. 150

Figura 46 – Folha de rosto da cópia da tese - MAUPOIL, Bernard. *La Géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*. Paris: Institut D'Ethnologie – Musée de L'homme, Palais de Chaillot, Place du Trocadéro (16º), (Vol. I e II), 1961. Acervo particular Agenor Miranda Rocha. P. 150

Figura 47 – Capa do livro - PORTUGAL, Fernandes. *Yorubá: a língua dos orixás. Prefácio de Agenor Miranda Rocha*. Rio de Janeiro: Pallas, 1985. Acervo particular Agenor Miranda Rocha. P. 151

Figura 48 – Folha do livro - PORTUGAL, Fernandes. *Yorubá: a língua dos orixás. Prefácio de Agenor Miranda Rocha*. Rio de Janeiro: Pallas, 1985. Acervo particular Agenor Miranda Rocha. P. 152

- Figura 49 – Folha de rosto do livro - AMADO, Jorge. *Bahia de todos os santos – guia de ruas e mistérios*. Rio de Janeiro: Editora Record. 1977. Acervo particular Agenor Miranda Rocha P. 153
- Figura 50 – Folha de rosto do livro - OLINTO, Antonio. *Trono de Vidro*. Romance. Rio de Janeiro: Editorial Nórdica LTDA. 1987. Acervo particular Agenor Miranda Rocha. P. 154
- Figura 51 – Folha de rosto do livro - SELJAN, Zora. *O Enigma da Pedra da Gávea*. São Paulo: Editora Lisa S/A – Livros Erradiantes. 1994. Acervo particular Agenor Miranda Rocha. P. 154
- Figura 52 – Originais do livro – Os candomblés antigos do Rio de Janeiro: a nação kêtu, origens, ritos e crenças. Acervo particular Agenor Miranda Rocha. P. 156
- Figura 53 – Folha de rosto do livro - SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor: identidade, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. Acervo particular Agenor Miranda Rocha. P. 157
- Figura 54 – Mesa de jogo de búzios e sua cadeira. P. 161
- Figura 55 – Objetos do quarto de jogo de búzios. P. 162
- Figura 56 – Fotografia do quarto-de-santo da casa. P. 163
- Figura 57 – Fotografia do quarto-de-santo da casa. P. 163
- Figura 58 – Fotografia do quarto-de-santo da casa. P. 164
- Figura 59 – Agenor Miranda Rocha sentado em sua poltrona predileta com sua bengala africana. P. 165
- Figura 60 – Gamela de Xangô, preparada por Mãe Aninha ao jovem Agenor no final da década de 1920. P. 166
- Figura 61 - *Opaxorô* (60 cm), cetro de Oxalá. Com ele, ainda criança, Agenor Miranda Rocha foi iniciado. P. 167
- Figura 62 – Figura esculpida por Manuel Bonfim. P. 168
- Figura 63 – Figuras esculpidas em madeira (xangô) . P. 168
- Figura 64 – Bandeja de adivinhação - opon ifa, esculpida em madeira. P.169
- Figura 65 – Fotografia do quarto-de-santo da casa (ossãe). P. 170
- Figura 66 – Assentamento que pertencia a Cipriano Abedé. P. 170

Quadro 1: CARNEIRO, Edison. Candomblés da Bahia. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 118.

MILAGRES DO POVO

Caetano Veloso

Quem é ateu e viu milagres como eu
 Sabe que os deuses sem Deus
 Não cessam de brotar, nem cansam de esperar
 E o coração que é soberano e que é senhor
 Não cabe na escravidão, não cabe no seu não
 Não cabe em si de tanto sim
 É pura dança e sexo e glória, e paira para além da história

Ojuobá ia lá e via
 Ojuobahia
 Xangô manda chamar Obatalá
 Mamãe Oxum chora lagrimal XII
 Pétalas de lemanjá lansã-Oiá ia
 Ojuobá ia lá e via
 Ojuobahia
 Obá

É no xaréu que brilha a prata luz do céu
 E o povo negro entendeu que o grande vencedor
 Se ergue além da dor
 Tudo chegou sobrevivente num navio
 Quem descobriu o Brasil?
 Foi o negro que viu a crueldade bem de frente
 E ainda produziu milagres de fé no extremo ocidente

Ojuobá ia lá e via
 Ojuobahia
 Xangô manda chamar Obatalá guia
 Mamãe Oxum chora lagrimalegria
 Pétalas de lemanjá lansã-Oiá ia
 Ojuobá ia lá e via
 Ojuobahia
 Obá

Ojuobá ia lá e via...

Quem é ateu...

INTRODUÇÃO

Descobri o personagem Agenor Miranda Rocha lendo *Segredos guardados - orixás na alma brasileira*¹, um estudo sobre a formação do candomblé e suas transformações no século XX. Como parte de um repertório de leituras sobre a diáspora africana no Brasil e a cultura afro-brasileira. Nas primeiras quatro páginas do texto, o autor descreve o personagem e comenta sobre a convivência com ele, relatando passagens da sua vida, bem como sua representatividade junto aos mais afamados terreiros de candomblé da Bahia e do Rio de Janeiro. Apresenta-o como um *oluô*², adivinho que joga os búzios da tradição afro-brasileira de invulgar renome e prestígio. Homem branco, filho de pais portugueses, que nasceu em Luanda, Angola, e fora criado na cidade de Salvador, na Bahia, onde foi iniciado no candomblé em 1912, aos cinco anos de idade. A sua iniciação no candomblé foi conduzida pela lendária *lolorixá*³ Eugênia Ana dos Santos (1869 – 1933) - Mãe Aninha - fundadora do centenário terreiro Axé Opô Afonjá. Faleceu em 2004, aos 96 anos, no Rio de Janeiro, para onde se mudou quando jovem.

Era conhecido por todos como *professor Agenor* e morava num sobrado geminado de uma vila, no bairro carioca do Engenho Novo. Sua casa era frequentada por *peças simples, intelectuais e artistas, ricos e pobres, gente de todo feitio que ia à casa dele como quem vai a um local sagrado de peregrinação* (PRANDI, 2005, p. 7, 8). Apesar da importância das informações, o que mais me impressionou foi a menção da passagem deste sacerdote “por quase cinquenta anos de sua vida ensinando crianças e jovens, no Colégio Pedro II” no Rio de Janeiro (PRANDI, 2005, p. 9).

As duas faces desse personagem atraíram minha curiosidade no mesmo instante. Interessava-me a trajetória desse sujeito de origem portuguesa que havia angariado tanto respeito e representatividade junto àquelas comunidades tradicionais do candomblé. Quem

¹ PRANDI, Reginaldo. *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

² *Oluô* – “O dono do segredo”, o sacerdote (babalaô), o adivinho; aquele que possui o conhecimento para interpretar o jogo de Ifá ou de búzios.

³ *lolorixá* – Sacerdotisa dos orixás de uma casa de candomblé, também conhecida como mãe-de-santo.

era aquele educador e adivinho de invulgar renome e prestígio? Como fora sua formação nas artes e conhecimentos de matriz africana? Com quem apreendera? Qual era a sua instrução? Como foi a sua trajetória como professor?

A partir de tais interesses desenvolvi meu projeto de pesquisa que, no final de 2011, foi aprovado no *Programa de Estudos Pós-Graduados em Educação: História, Política, Sociedade* (EHPS - PUC-SP), e faz parte da linha de pesquisa - *Escola e Cultura: História e Historiografia da Educação* que abriga pesquisas sobre *processos de escolarização, desigualdades sociais e diversidade cultural*.

O projeto de pesquisa acabou se consolidando em um estudo da trajetória de formação e das experiências de Agenor Miranda Rocha como professor de Língua e Literatura Portuguesa, no Colégio Pedro II do Rio de Janeiro, entre as décadas de 1930 e 1960, e como sacerdote - *oluô* e *olossã*⁴ - das tradições religiosas nagô-kêtu, no Brasil. A pesquisa baseia-se em documentos que registram suas memórias, em depoimentos de pessoas que com ele conviveram, periódicos e uma variada documentação do acervo particular do professor e sacerdote parcialmente conservado na casa onde residiu entre 1953 a 2004.

O contato com a residência do professor possibilitou o acesso aos ambientes da casa, seus móveis e utensílios domésticos e seus documentos pessoais (certidão de óbito, testamento, registro de nascimento, fotografias, recortes de jornais, os textos originais de dois de seus livros publicados e correspondências), seu acervo de livros e objetos rituais.

O paradigma indiciário do historiador italiano Carlo Ginzburg é a principal referência metodológica desta pesquisa, instrução se propõe uma redução da escala de observação e um estudo intensivo do material documental, para a busca de indícios e sinais relevantes. O historiador não deve desvalorizar detalhes, palavras ou gestos aparentemente sem importância, pois eles podem revelar pistas a serem seguidas pela investigação.

A microanálise proposta por Ginzburg valoriza o conhecimento dos elementos individuais e não o seu ajuste a uma categoria ou generalização teórica mais ampla, dirige e acentua o foco analítico nas vidas e nos acontecimentos individuais, assim como procura não

⁴ *Olossã* – O sacerdote de Ossãe que detém o conhecimento das folhas e seus derivados medicinais e rituais. Ossãe é o Orixá patrono de toda a vegetação na tradição Nagô-ketu.

rejeitar todas as formas de abstração, pois fatos insignificantes e casos individuais podem servir para revelar um fenômeno mais geral.

A pesquisa não se encontra ajustada a uma teoria preconcebida, toda ação social é vista como o resultado de constante negociação, manipulação, escolhas e decisões do indivíduo, diante de uma realidade normativa que, embora difusa, oferece sempre possibilidades de interpretações. “Se a realidade é opaca, existem zonas privilegiadas – sinais, indícios – que permitem decifrá-la” (GINZBURG, 2007, p. 177).

O caminho da micro-história é tomado aqui, procurando, numa escala reduzida, atingir uma *reconstituição do vivido, impensável noutros tipos de historiografia. Por outro lado, propõe-se a indagar as estruturas invisíveis dentro das quais aquele vivido se articula* (GINZBURG, 1989, p.177, 178). O privado, o pessoal, o vivido se propõe como objeto de pesquisa, mais ainda, constitui-se no fio de Ariadne que guia o investigador no labirinto documental e “que distingue um indivíduo de um outro em todas as sociedades conhecidas” (GINZBURG, 1989, p.174). O elemento particular, específico e individual representa um ponto de partida, e a partir dele identificam-se significados à luz do contexto.

Com base na documentação localizada pela pesquisa, ao mesmo tempo, em que foi possível desvendar diversos aspectos do seu itinerário de vida, muitos outros permanecem obscuros. Por isso, percebe-se ao longo do texto, que o nosso personagem, em alguns momentos, sai de cena para dar lugar ao seu mundo e a outros personagens que o povoam, por meio dos quais sua história será em grande medida contada.

Esse método narrativo cabe em qualquer estudo de trajetória, pois qualquer um vive em certo contexto, imediato ou mais amplo, do qual fazem parte outros indivíduos mais ou menos próximos. No entanto, além de iluminar muitos aspectos de experiências de vida específicas, “elas servem como guia para conhecer uma época, uma sociedade e em particular os homens e mulheres que compunham as redes de relações a que pertenciam os biografados, com suas diferenças étnicas, suas hierarquias sociais e econômicas, suas instituições e práticas culturais” (REIS, 2008, p. 17).

Apesar da microanálise, proposta por Ginzburg, o estudo se servirá de outras referências historiográficas da história social e cultural, como Peter Burke (2003, 2004, 2010), Edward Palmer Thompson (1981, 2008) e Reinhart Koselleck (2006), que nos fornecem categorias e conceitos fundamentais para esta pesquisa.

É o caso de “experiência” e “expectativa” que são categorias do conhecimento capazes de fundamentar a possibilidade de uma história. “Em outras palavras: todas as histórias foram constituídas pelas experiências vividas e pelas expectativas das pessoas que atuam ou que sofrem” (KOSELLECK, 2006, p. 306). Como categorias “experiência” e “expectativa” almejam um grau de generalidade mais elevado, equivalentes às categorias de espaço e tempo. O par de expressões “experiência” e “expectativa” encontram-se assim intimamente associadas, não se pode ter uma sem a outra. Nesse sentido, nossas duas categorias indicam uma condição humana universal, sem a qual a história não seria possível, ou não poderia sequer ser imaginada. Portanto, experiência e expectativa:

São constitutivas, ao mesmo tempo, da história e de seu conhecimento, e certamente o fazem mostrando e produzindo a relação interna entre passado e futuro, hoje e amanhã. [...] Experiência e expectativa são duas categorias adequadas para nos ocuparmos com o tempo histórico, pois elas entrelaçam passado e futuro. São adequadas também para se tentar descobrir o tempo histórico, pois, enriquecidas em seu conteúdo, elas dirigem as ações concretas no movimento social e político. [...] **A história concreta amadurece em meio a determinadas experiências e determinadas expectativas** (KOSELLECK, 2006, p. 308, 309. Grifos meus).

Este entrelaçamento entre passado e futuro remete à percepção da experiência como “passado atual, aquele no qual acontecimentos foram incorporados e podem ser lembrados”. As reminiscências das experiências fundem a elaboração racional com as “formas inconscientes de comportamento”, porém revelam não só a experiência individual transmitida por gerações e instituições, bem como a “experiência alheia”. Assim é preciso reconhecer a história como um “conhecimento de experiências alheias”. O mesmo podemos inferir sobre a expectativa, ela está ao mesmo tempo ligada ao “pessoal e ao interpessoal”, configurando-se igualmente num “futuro presente, voltado para o ainda não”, para o não experimentado que apenas pode ser intuído, previsto ou desejado (KOSELLECK, 2006, p. 310).

No caso específico de Thompson, o principal destaque desta historiografia está no tratamento de aspectos como produção, reprodução, circulação e dominação cultural, porém o historiador inglês alerta quanto ao risco das generalizações que poderiam perder de vista a singularidade das formas de apropriação cultural realizadas por diferentes grupos ou indivíduos. Define cultura como um conceito descritivo, destacando que esse conceito,

em diferentes lugares e momentos, pode assumir diferentes conotações, revelando-se objetivamente, como *atitudes, valores, artefatos e significados*, bem como *produtos culturais* ou do *espírito*.

A cultura deve ser interpretada sobretudo como um lugar, um âmbito de transmissão de saberes e produção de sensibilidades, sempre marcada pela noção de influência e circularidade. Esse movimento no âmbito das práticas culturais entre grupos sociais e indivíduos constitui a força motriz das possibilidades de reinterpretação de tradições e conhecimentos. Nesse sentido, é relevante ressaltar na obra *Miséria da teoria* a sua contribuição para a pesquisa de trajetórias individuais como a do *Professor Agenor* na seguinte assertiva:

A “resultante” histórica não pode ser concebida proveitosamente como o **produto involuntário da soma de uma infinidade de volições individuais mutuamente contraditórias, já que essas “vontades individuais” não são átomos desestruturados em colisão, mas agem com, sobre e contra as outras “vontades” agrupadas, como famílias, comunidades, interesses e, acima de tudo, como classes** (THOMPSON, 1981, p. 101. Grifos meus).

Thompson não propõe a singularização e a fragmentação absoluta na pesquisa histórica, mas um estudo histórico de diferentes culturas. Para esse autor, mesmo a agência de indivíduos singulares está marcada por um horizonte histórico inescapável: “Somos agentes voluntários de nossas próprias determinações involuntárias” (THOMPSON, 1981, p. 101).

Assim, combate a tese estruturalista da determinação absoluta, ao conferir aos diferentes grupos e indivíduos alguma possibilidade de manobra diante da *jaula flexível* que nos oferece a cultura, segundo a metáfora de Carlo Ginzburg. “Estamos falando de homens e mulheres, em sua vida material, em suas relações determinadas, em sua experiência dessas relações, e em sua autoconsciência dessa experiência” (THOMPSON, 1981, p. 111).

Outro importante destaque refere-se à categoria de experiência, fundamental para estabelecermos objetividade aos indivíduos como sujeitos históricos de “*carne e osso*”, que choram e riem, sentem dor e prazer, raiva e alegria, que se apropriam das mais diversas tentativas e formas de conformação ou resistem a elas.

Essa agitação, esses acontecimentos se estão dentro do “ser social”, com frequência parecem chocar-se, lançar-se sobre, romper-se contra a consciência social existente. Propõem novos problemas e, acima de tudo, dão origem

continuamente à *experiência* – uma categoria que por mais imperfeita que seja, é indispensável ao historiador, já que compreende a resposta mental e emocional, seja de um indivíduo ou de um grupo social, a muitos acontecimentos inter-relacionados ou a muitas repetições do mesmo tipo de acontecimento (THOMPSON, 1981, p. 101. Grifos meus).

Nessa perspectiva, pretende-se esquadrihar a experiência do professor e sacerdote Agenor Miranda Rocha, no âmbito dos embates e das práticas culturais e sociais de seu contexto histórico como “um conjunto de diferentes recursos, em que há sempre uma troca entre o escrito e o oral, o dominante e o subordinado, a aldeia e a metrópole” (THOMPSON, 2008, p.17).

A partir de uma descrição densa e detalhada de determinada situação histórica, busca-se revelar a relativa liberdade dos sujeitos, em encontrar brechas para expressar seus anseios e alterar o seu cotidiano. O grande desafio desse tipo de análise é sair da perspectiva microscópica e chegar ao macro, à sociedade mais ampla, descrever o espaço social de cada indivíduo sem perder de vista as estruturas sociais mais complexas em que esses sujeitos se inserem.

O estudo está dividido em três capítulos, o primeiro aborda a infância e a educação de Agenor Miranda Rocha, desde o seu nascimento na capital angolana à sua experiência junto às comunidades de candomblé nagô-kêtu da Bahia, dos cinco aos vinte anos de idade. Para tanto, articulamos seus registros de memórias a um conjunto de estudos etnográficos, sobre a cultura tradicional angolana e o candomblé nagô baiano, para reconstituir o contexto de sua formação afro-brasileira.

Cruzando as reminiscências do professor com a documentação recolhida no seu acervo particular, o segundo capítulo trata da trajetória do jovem Agenor, no Rio de Janeiro, e a consolidação de sua formação como oluô e olossãe do candomblé nagô-kêtu, bem como da sua opção pelo magistério e sua atuação como professor de Língua e Literatura Portuguesa.

O terceiro capítulo reconstrói as experiências do professor e sacerdote, com base nos ambientes, nas fotografias, nos livros e objetos rituais encontrados em seu acervo particular parcialmente conservado na casa onde Agenor Miranda Rocha viveu entre 1953 a 2004.

CAPÍTULO 1
A INFÂNCIA E A FORMAÇÃO AFRO-BRASILEIRA

Era um começo de noite de segunda-feira, 8 de setembro de 1997, fazia muito calor no subúrbio da capital fluminense. O professor Agenor Miranda Rocha sentado em sua poltrona, ao lado do piano, recebia a todos que chegavam à sua casa, para cumprimentá-lo pelos seus noventa anos de vida.⁵ Um pequeno sobrado de uma vila, no bairro carioca do Engenho Novo, onde residia desde 1953. Endereço muito frequentado pelo povo-de-santo⁶, amigos e clientes, intelectuais e artistas, ricos e pobres, que iam à casa do professor em busca de seus conhecimentos e orientação, como quem vai a um local sagrado.

O professor, como todos o chamavam, fez da arte de contar e interpretar estórias uma experiência, vivida como *oluô*⁷ e *olossãe*⁸ das tradições religiosas nagô-kêtu⁹, e docente de Língua e Literatura Portuguesa do Colégio Pedro II, no Rio de Janeiro entre as décadas de 1930 e 1960.

Cercado por um grupo de amigos e filhos-de-santo à sua volta, o *Professor* interpelado sobre suas origens, começa a relembrar os acontecimentos que envolveram o seu nascimento em Luanda, capital de Angola: “minha mãe encontra um negro na feira, em Luanda. Ele lhe diz que o menino que ela tinha na barriga nasceria de oito meses, com uma mancha vermelha na cabeça e nesse dia ele estaria por perto, porque sabia quando. Ela o deixaria dar-lhe o primeiro banho de sua vida? Indagou”. Sua mãe surpreendera-se com a afirmação e duvidou da predição, porém consentiu à indagação, “para terminar aquela situação constrangedora que supunha ser causada pela insolação. Ela era branca, católica e portuguesa”. (ROCHA apud REBOUÇAS FILHO, 1998, p. 14).

⁵ O maior depoimento deixado por Agenor Miranda Rocha resultou de uma longa conversa gravada na sua casa, em 8 de setembro de 1997, na celebração dos seus 90 anos. A entrevista é entremeada de fotos, pequenos trechos de poemas do professor e declarações de amigos presentes em sua casa. Ver: Rebouças Filho (1998).

⁶ *Povo-de-santo* – mães, pais e filhos-de santo, adeptos do candomblé e da umbanda.

⁷ *Oluô* – “O dono do segredo”, o sacerdote (babalaô), o adivinho; aquele que possui o conhecimento para interpretar o jogo de Ifá ou de búzios.

⁸ *Olossãe* – O sacerdote de Ossãe que detém o conhecimento das folhas e seus derivados medicinais e rituais. Ossãe é o Orixá patrono de toda a vegetação na tradição nagô-kêtu. O termo refere-se especialmente ao rito nagô-Kêtu ou simplesmente queto, importante nação de candomblé no Brasil.

⁹ *Nagô-Kêtu* – Subgrupo nagô proveniente da região de Kêtu, cidade africana do atual Benin. O termo refere-se especialmente ao rito Nagô-Kêtu ou simplesmente queto, importante nação do candomblé.

No entanto, oito meses depois, no dia 8 de setembro de 1907, às primeiras dores do parto, o negro angolano se apresenta e espera o nascimento da criança para dar-lhe o tal banho de ervas, só por ele conhecidas. “Assim foi feito, visto que, além de ser de oito meses, eu trazia na cabeça a mancha prevista. O angolano disse, então, que eu seria uma grande figura dentro da seita africana” (ROCHA apud REBOUÇAS FILHO, 1998, p. 15.)¹⁰

Os depoimentos do festejado *Professor* fazem parte de um conjunto de fontes,¹¹ localizado pela pesquisa e que tiveram fundamental importância para o desenvolvimento deste estudo. A partir deles, pudemos elencar personagens, explorar contextos e acontecimentos mencionados. Seus relatos de memória serão analisados aqui, de forma vagarosa e a contrapelo, como sugere o historiador Carlo Ginzburg.¹²

Segundo o Professor Agenor, seus pais eram lisboetas, seu pai – diplomata - foi transferido para o Brasil e veio para Salvador. Sua mãe, atriz e renomada cantora de companhias portuguesas de teatro de revista. As atividades profissionais de seus pais, provavelmente influenciaram na vinda da família para Luanda, importante cidade da África Central ainda sob o domínio colonial português.¹³

¹⁰ Os depoimentos de Agenor Miranda Rocha não mencionam o local onde acontecera o seu nascimento, no entanto, em todos os relatos sobre as circunstâncias do seu nascimento em Luanda, é sempre mencionada a chegada do desconhecido angolano e o tal banho de ervas e suas predições.

¹¹ Um **Filme documentário** sobre a trajetória de vida de Agenor Miranda Rocha, do diretor Walter Pinto Lima - **Um vento sagrado**. Bahia: VPC Cinemavídeo, 35mm, 93 min, 2001; Dois textos que reúnem depoimentos de Agenor Miranda Rocha e de amigos, intelectuais e artistas, que com ele conviveram: FILHO, Diógenes Rebouças. **Pai Agenor**. Salvador: Corrupio, 1998. Consiste no mais longo e detalhado depoimento de Agenor Miranda Rocha; SODRÉ, M. LIMA, Luís F. **Um vento sagrado: história de vida de um adivinho da tradição nagô-kêtu brasileira**. Rio de Janeiro: Mauad, 1996. Texto que apresenta a vida do professor e sacerdote a partir de uma série de depoimentos. Um livro de memórias de Agenor Miranda Rocha, sobre as mais antigas casas de candomblé no Rio de Janeiro - ROCHA, Agenor Miranda. **As nações kêtu: origens, ritos e crenças - os candomblés antigos do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Mauad, 2000. Duas entrevistas dadas pelo professor e sacerdote: a primeira, na década de 1970, publicada na **Revista de Cultura Vozes - Cultura Negra e as semanas afro-brasileiras**, nº 9, 1977, p. 27-30. A segunda, vinte anos depois, na **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Negro Brasileiro Negro**, nº 25, 1997, p. 211-215. Este conjunto de documentos, reúne os registros de memória de Agenor Miranda Rocha localizados pela pesquisa. Além dessas fontes, a pesquisa teve acesso à uma variada documentação localizada na casa onde o professor e sacerdote residiu, entre 1953 e 2004, ano do seu falecimento.

¹² A proposta refere-se a uma leitura atenta, vagarosa e meticulosa destes registros de memória, com vistas a localizar os indícios e sinais presentes em seus depoimentos. Sobre a proposta ver Ginzburg (2001, 2011, 2007) bem como a entrevista do autor concedida à historiadora Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke (2000).

¹³ Luanda está localizada na costa centro-ocidental do continente africano, sua história está intimamente ligada ao domínio colonial português na África central, como destacada cidade-porto do tráfico atlântico de escravos, enviado majoritariamente para o Brasil, outra próspera e íntima colônia escravocrata portuguesa nas Américas. Luanda fora uma das mais prósperas fortalezas do *tráfico atlântico de almas*. Entre os séculos XVII-XIX, as

Em todos os depoimentos de Agenor Miranda Rocha, poucas são as palavras sobre seu pai, ele é apenas mencionado como diplomata, sem qualquer registro sobre a formação, cargo ou função por ele desempenhada. Quanto à sua mãe, é sempre lembrada com muito carinho e admiração. Conseguimos reunir uma ampla série de jornais cariocas¹⁴ e duas edições de uma revista portuguesa especializada na cena artística europeia,¹⁵ que confirmam a trajetória de Zulmira Miranda Rocha como destacada atriz e cantora, durante as três primeiras décadas do século XX.

Quanto ao nascimento de Agenor Miranda Rocha, nascera no oitavo mês de gestação e com a anunciada mancha vermelha na cabeça, conforme as previsões do homem negro angolano. Entretanto, seus depoimentos não registram nenhuma informação sobre ele, nem

relações entre os portos de Angola e as cidades brasileiras, sobretudo Bahia e Rio de Janeiro, eram intensas. Vários traços culturais apontados como europeus chegaram a Luanda e Benguela por traficantes oriundos do Brasil. As redes do tráfico intercontinental de escravos aproximaram as cidades-portos nas duas margens do atlântico. Ver sobre o assunto: Alencastro 2000), Florentino (1997). Ferreira (2006). A população nativa angolana era formada predominantemente por *Mbundos* ou *ambundos*, falantes do quimbundo, e possuíam em sua vizinhança, outros três grupos etno-linguísticos: congo, ao norte; lunda, a leste; e ovimbundo, ao sul. Sobre o tema ver: Dias (1984). Entre 1850 e 1898, em Luanda e adjacências, o número de habitantes brancos subiu de 1000 para 6000. Apesar do aumento da população branca, ainda era um número reduzido se comparado com a população negra, estimada entre 300.000 a 400.000 habitantes. O estímulo à vinda de população branca em Luanda demonstra uma demanda da administração colonial portuguesa à época da chegada da Família Miranda Rocha. Nas primeiras décadas do século XX, o crescimento econômico de Angola, com base na produção de açúcar e café, daria novo impulso à imigração de portugueses. Por volta de 1920, no distrito de Luanda, os colonos eram quase 20 mil. Ver: Marzano (2013), Pantoja (1998).

¹⁴ Na *Biblioteca Nacional* foram localizados periódicos cariocas, das **décadas de 1920 e 1930**, entre eles, **Jornal do Brasil, Jornal A Manhã, Diário de Notícias e Gazeta de Notícias, O Paiz, Revista Fon-Fon, Revista da Semana, entre outros**. Onde podemos acompanhar a carreira da atriz e cantora Zulmira Miranda Rocha, conhecida artisticamente apenas como Zulmira Miranda. Neste conjunto documental, vamos encontrar anúncios e comentários das apresentações das várias companhias portuguesas de teatro, em que seu nome é destacado, como sendo a principal cantora, ou em conjunto com as mais destacadas atrizes e cantoras de fado português da época. No *sítio eletrônico do Museu do Fado em Portugal*, localizamos programas com partituras de seus espetáculos. Não só em Portugal como no Brasil, consolidou-se como atriz e cantora de reconhecido prestígio junto à crítica jornalística dos dois países. Figura num catálogo artístico do *Museu do Fado* que reúne as principais cantoras do gênero em Portugal. Nos documentos encontrados na Casa de Agenor Miranda Rocha, localizei fotos, partituras e programas de espetáculos; e um disco que confirmam o seu itinerário. (VER ANEXO 1) Apesar de uma carreira curta, gravou sete discos, todos pela gravadora Odeon, no final da década de 1920, cantando fados e canções populares. Estreou com o disco "*Fado espanhol*" em 1929, interpretando fados de Antônio Menano. Em janeiro de 1930, lançou seu último disco interpretando o cateretê "*Terra fluminense*", e a canção "*Amazonas*", ambos de autoria de Henrique Vogeler, Lamartine Babo e J. Menra. No segundo capítulo deste estudo, trataremos de sua trajetória como atriz e cantora no Rio de Janeiro, nas décadas de 1920 e 1930.

¹⁵ *Revista de Teatro e Música*, Lisboa, edições da década de 1920. Arquivo digital da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. De Teatro – Revista de Teatro e Música – Julho de 1926 – ANO IV – 8ª Série, Nº 47; De Teatro – Revista de Teatro e Música – Novembro de 1927 – ANO V – 9ª Série, Nº 53-54.

sobre os meios utilizados e as circunstâncias em que aquelas previsões foram realizadas. Quem era aquele negro angolano que fizera as previsões sobre o nascimento e o futuro do pequeno Agenor?

Nas páginas que se seguem, buscaremos informações sobre esses adivinhos angolanos, explorando parte da obra do escritor Óscar Ribas:¹⁶ um arquivo etnográfico de enorme valor historiográfico, que nos aproxima daquela Luanda e seus costumes, de suas tradições e seus adivinhos.¹⁷

¹⁶ Analisando a extensa obra de Ribas, escolhemos três de seus trabalhos etnográficos, que abordam a cultura tradicional angolana, seus costumes, sua religiosidade e seus sacerdotes adivinhos. Serão estudadas as seguintes obras: **Ilundo: divindades e ritos angolanos**. Luanda: Museu de Angola, 1958. Pesquisa etnográfica realizada na cidade de Luanda, entre a década de 1940 e 1950, de grande valor historiográfico sobre a cosmologia e as práticas religiosas negro angolanas, conforme assinala o autor: “limitamo-nos simplesmente a arquivar o que se observa na área de Luanda, apontando, quando possível, as variações cumpridas no interior, a fim de melhor se confrontarem as diversas formas de culto”; **Usos e costumes angolanos**. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais, 1964. Ensaio etnográfico sobre os costumes e as tradições angolanos: religiosidade, organização familiar, poligamia, casamento, virgindade, adultério, práticas orais de aprendizagem, alimentação e rituais fúnebres; **Alimentação regional angolana**. Luanda: Editora CITA, 1968. (Ensaio etnográfico). Um glossário extenso sobre os ingredientes e pratos da alimentação tradicional angolana. Além destes estudos etnográficos de Ribas, selecionamos de sua extensa produção literária, o romance **Uanga (Feitiço) – romance folclórico angolano**. Luanda: União dos escritores angolanos, 1951. Apontado pelos estudos literários, tanto em Angola e no Brasil, como um documento histórico da sociedade ambundo - falantes do quimbundo -, de destacada importância pela descrição dos costumes e do saber tradicional angolano.

¹⁷ **Óscar Bento Ribas** foi um coletor e colecionador da tradição oral angolana, com sua obra etnográfica. Um extraordinário tradutor e intérprete da cultura angolana, em sua obra literária. Dedicou-se por fixar, pela escrita, o saber ancestral negro africano, sempre posto à margem pelo saber branco-ocidental. É flagrante, nas obras aqui estudadas, a preocupação do autor em registrar a tradição oral angolana em suas práticas, preservando assim uma memória destes saberes.

Nasceu em Luanda, a 17 de agosto de 1909. Filho de pai português, Arnaldo Gonçalves Ribas, e de mãe angolana, Maria da Conceição Bento Faria. Realizou seus estudos em Angola e em Portugal, concluiu o curso comercial, porém foi, no Liceu Salvador Correia, de Luanda, que iniciou suas atividades literárias. Desde cedo, Óscar Ribas se ocupou de temas e pesquisas sobre a oralidade angolana, investigando o pensamento, a língua e a religiosidade da cultura quimbunda em Angola. Sua afirmação no universo literário, deu-se com a publicação do romance *Uanga*, e ganhou grande destaque com seu trabalho de recolha de contos, canções, provérbios, adivinhas, poesias e histórias, publicados em *Missosso: literatura tradicional angolana* – 3 volumes (1964). A garimpagem e o registro das tradições inscritas na memória popular angolana, contribuíram para fazer dele um intelectual conceituado, conhecido e prestigiado tanto em Portugal como no Brasil. Tornou-se membro titular da Sociedade Brasileira de Folclore, título a ele conferido, em maio de 1954, em Natal, Rio Grande do Norte. Em consequência de uma retinite congênita, perdeu completamente a visão ainda jovem, parte da sua obra foi ditada por ele e datilografada por seu irmão. Contemporâneo do paradigma sociológico herkowitziano dos anos 1920-1930, que enfatizava as sobrevivências e a relevância das culturas e identidades africanas na África e no novo mundo, foi amigo e conviveu, na década de 1930, com intelectuais brasileiros como Luís da Câmara Cascudo e Roquete Pinto. Além deles, Ribas conhecia e dialogava em sua etnografia com os estudos afro-brasileiros, de autores como Nina Rodrigues, Manoel Querino, Arthur Ramos, Edison Carneiro e Gilberto Freyre. Ribas identificava-se com um grupo de escritores portugueses e angolanos, entre eles Mario António Fernandes de Oliveira e o geógrafo Ilídio do Amaral, que explicavam o “luso-tropicalismo” em Angola mais como uma manifestação da influência da cultura portuguesa. As obras destes autores detalharam a vida cultural na Angola portuguesa, anterior ao século XIX, no entanto, apontaram a influência africana na cultura portuguesa em Angola, lançando as bases para o estudo dos elementos crioulos na cultura angolana. Ribas

Os personagens descritos em qualquer narrativa, precisam em alguns momentos sair um pouco de cena, para dar lugar ao seu mundo e a outros personagens que o povoam, através dos quais a sua história é também em larga medida contada. A imaginação é ferramenta imprescindível para a investigação do funcionamento das sociedades e culturas que o historiador busca compreender. Sem imaginação e dedução para desvendar sentidos e significados nos retalhos do passado que chegam até nós, a historiografia se tornaria impossível.

Óscar Ribas foi um colecionador da tradição oral angolana, com sua obra etnográfica e literária, acabou se constituindo num extraordinário tradutor e intérprete da sua cultura popular.¹⁸ Dedicou-se por fixar, pela escrita, o saber ancestral negro africano. Se autodenominava um folclorista, coletor de costumes e ritos, buscou documentar com seu trabalho uma memória destes saberes. Nas obras aqui analisadas, é clara a preocupação do autor em registrar um conjunto diversificado de tradições culturais angolanas e sua religiosidade.

A tradução cristalizada por Ribas, nestes escritos, já não pode ser considerada oral stricto sensu. A fixação escrita lhe dá uma nova dimensão em tudo diferente da expressão oral. Porém, não deve ser desprezada, uma vez que os registros por ele recolhidos encerram uma voz: a de quem fez o trabalho de recolha e, com isso, oferece uma leitura do material coletado. Apesar da sua intervenção interpretativa, seus escritos não perdem o vigor, como manancial informativo valioso e detalhado sobre aquele contexto angolano.

faleceu em 19 de junho de 2004, sobre a obra e o pensamento de Óscar Ribas ver: Padilha (1995), Chaves (1999).

¹⁸ Para a análise das tradições orais angolanas, temos como referências historiográficas os trabalhos dos historiadores Peter Burke (2010) e Edward Palmer Thompson (1998) que advertem quanto aos cuidados necessários em relação às generalizações que comportam expressões como “cultura popular”. Esta pode sugerir, numa inflexão antropológica influente no âmbito dos historiadores sociais, uma perspectiva ultraconsensual dessa cultura, entendida como *sistema de atitudes, valores e significados compartilhados e as formas simbólicas (desempenho e artefatos) em que se acham incorporados*. Destacam que a palavra tradição sugere a ideia de permanência, porém a categoria costume constitui a retórica da legitimação de quase todo uso, prática ou direito reclamado. O costume diferentemente da tradição é um campo para a mudança e a disputa, conforme ensina Peter Burke, em seu estudo sobre as atitudes e valores dos artesãos e camponeses europeus modernos. Segundo ele, foi necessário alterar as abordagens tradicionais da história da cultura, desenvolvidas por Jacob Burckhard, Aby Warburg e Johan Huizinga, e recorrer a conceitos e métodos de outras disciplinas. A disciplina a que se recorre naturalmente é o folclore, visto que os folcloristas estão interessados principalmente no “povo” (the folk), em tradições orais e rituais.

No prefácio de *Uanga (feitiço)*, ele afirma que seu romance “não constitui um romance de sala, mas um documentário da sociedade negra inculta”. Uma descrição da sua “atmosfera psicológica”, uma trama narrativa que busca apresentar “um mundo de costumes estranhos, à volta dos quais predomina o feiticismo” (RIBAS, 1951, p.19). No prólogo de “Ilundo: divindades e ritos angolanos”, Ribas destaca sua intenção de “arquivar, para a posteridade, as páginas esparsas da vida negra, por ora impelidos pelas lufadas da tradição, mas um dia extintas pelas labaredas da civilização”. (RIBAS, 1958, p.30)¹⁹

Em *Uanga*, além das paisagens descritas, encontramos objetos e práticas da vida cotidiana luandense e seu entorno, sua religiosidade e costumes, emergem em descrições nas quais o maravilhoso e o sobrenatural são palpáveis. Em *contos e histórias populares*, transcritas por Ribas, os monstros e os seres irreais alimentam a imaginação e a fantasia dos leitores; em *fábulas*, os animais se destacam analisando as qualidades e os defeitos dos homens; em *cantigas*, em que se registra o deleite com que as cantam, ouvem e dançam; e em *adivinhas*,²⁰ que divertem e desenvolvem a capacidade de raciocínio, entre adultos e crianças.

Essas práticas dos costumes e tradições angolanas revelam uma lógica de transmissão do conhecimento entre as velhas e as novas gerações. Pelo *sunguilar*²¹ em

¹⁹ Vale destacar que no prólogo de *Ilundo – divindades e ritos angolanos*, Ribas explica o significado da palavra *Uanga*, derivada do quimbundo que significa “arte de feiteiro ou malefício”. É flagrante a carga interpretativa do autor, na classificação do seu trabalho como um documentário da “sociedade negra inculta”, que encerra “costumes estranhos” em que “predomina o feitiço”. Podemos acompanhar, nestas passagens e em outros excertos de textos, como a escrita de Óscar Ribas está marcada pelo contexto histórico da primeira metade do século XX, período no qual um evolucionismo sociológico de matriz positivista ainda influenciava muitas análises e obras não só em Angola. Isso explica o fato de encontrarmos nos textos aqui estudados, expressões como “lufadas da tradição”, “labaredas da civilização”, “atraso”, “decadência”, “indígenas de Luanda”, “gentes ignaras”, “incultos”, entre outros, usados por ele para descrever a sociedade e a cultura negra angolana – o que não anula o valor do seu trabalho, menos ainda, seu objetivo em registrar uma memória destas tradições. Numa leitura atenta da sua obra etnográfica é evidente a oposição entre uma lógica branco-ocidental e uma outra negro-africana que prevalece nos textos. Ribas permaneceu sempre numa fronteira entre o fascínio por um certo tipo de tradições quimbundas e mestiças e o peso ideológico das leituras juvenis da portugalidade e do eurocentrismo. Sobre o autor ver: Secco (2010), Padilha (2010).

²⁰ *Adivinhas* – Brincadeira em noites de luar ou em volta da fogueira. “Este...; Foi Deus que o fez. Este...; Foi Deus que o fez. Este...; Foi Deus que o fez. A minha vida, foi Deus que o fez, lêlê; foi Deus que o fez! Ao coro desta cantiga, os brincantes permanecem ajoelhados, as mãos também assentes no chão, unidas, mas os dedos abertos. Um outro, à frente, vai-lhes tocando em cada dedo. Enquanto isso à porta de casa, sentados em esteiras ou luandos, os adultos vogam na delícia de adivinhas (RIBAS, 1964, p. 16).

²¹ *Sunguilar* – Brincadeiras e jogos infantis feitos predominantemente nas noites de luar. Ato de contar histórias ou sugerir adivinhas pelos adultos às crianças. “Seus jogos tradicionais, embora ocorrendo também de dia, é de noite, sobretudo, que ganham a intensidade e a beleza do efeito. Ao luar ou à chama de uma fogueira,

noites de luar, a sociedade transmite para seus membros “a sua planta material, incluindo as fontes naturais disponíveis”, pelas quais transmitem oralmente seus meios padronizados de atuação e comportamento. Por meio de histórias e mitos, bem como no preparo de alimentos e no cultivo de plantas, as crianças e jovens apreendem pela imitação e pela experiência, porém, “os elementos mais significativos de qualquer cultura humana são indubitavelmente canalizados por meio de palavras e fazem parte do conjunto particular de sentidos e atitudes que se acrescentam aos símbolos verbais dos membros de qualquer sociedade” (GOOD, WATT, 2006, p.13).²²

A Luanda descrita em *Uanga* é uma pequena cidade, nos idos de 1882.²³ A modesta capital descrita estava circunscrita a uma área pequena, “cheia de barrocas, onde a figueirada-índia e a caçoneira, vegetando compactamente, emprestavam ar silvestre. Casas grosseiras, quase semeadas a esmo, constituíam a maioria das habitações”. A mata postada nos flancos e morros, “obrigava a cidade a morrer onde aquela nascia. O casario europeu erguia-se pelas elevações próximas à Fortaleza de S. Miguel – baluarte fundado pelo capitão-general Francisco Vasconcelos da Cunha, em 1638, em substituição à igreja de S. Sebastião, edificada por Paulo Dias de Novais”.²⁴ Em oposição à esta região “de gente civilizada, as

não apenas as crianças sunguilam, ou, portuguesmente, seroam mas também os adultos, em narração de histórias e adivinhas” (RIBAS, 1964, p. 15).

²² Sobre o aprendizado pela experiência, é importante destacar o que menciona Thompson: *o aprendizado, como iniciação em habilitações dos adultos, não se restringe à sua expressão formal na manufatura, mas também serve como mecanismo de transmissão entre gerações. A criança faz seu aprendizado das tarefas caseiras primeiro junto à mãe ou avó, mais tarde (frequentemente) na condição de empregado doméstico ou agrícola. No que diz respeito aos mistérios da criação dos filhos, a jovem mãe cumpre seu aprendizado junto às matronas da comunidade. O mesmo acontece com os ofícios que não têm um aprendizado formal. Com a transmissão dessas técnicas particulares, dá-se igualmente a transmissão de experiências sociais ou da sabedoria comum da coletividade* (THOMPSON, 1998, p. 18). Ver: Good (2012).

²³ Embora o romance esteja ambientado no ano de 1882, sua escrita foi desenvolvida por Ribas na década de 1940, o livro receberia a sua primeira edição em 1951.

²⁴ Paulo Dias Novais era neto do navegador português Bartolomeu Dias e foi donatário da capitania hereditária, concedida de 1571. A cidade fortificada de *São Paulo de Assumpção de Luanda*, será fundada em 1576, e se tornará a futura capital de Angola em território Mbundu. O donatário português concede aos conquistadores e aos jesuítas, terras, nativos e rendas num sistema parecido ao das encomendas hispano-americanas. Denominados amos, esses novos feudatários controlavam os chefes nativos – os sobas – que cobravam tributos da população local, os Mbundos, também chamados de ambundos, sua denominação aportuguesada. O fornecimento de escravos para o tráfico intercontinental era intermediado pelos sobas, autoridades tradicionais dos “sobados” que existiram no entorno de Luanda até o século XVIII. O controle do tráfico negreiro foi assumido, ao longo dos séculos, não apenas por comerciantes portugueses, mas também por aqueles oriundos do Brasil, e posteriormente por uma elite africana, de negros e mestiços, que progressivamente fortalecia e valorizava seus vínculos com a cultura europeia. Sobre o intercâmbio cultural e

moradias dos indígenas disseminavam-se pelas faldas, subindo umas pelo Cazuno²⁵, e outras, onde criaram fundos alicerces, pela encosta das Ingombotas²⁶ (RIBAS, 1981, p.23, 24).²⁷

Uanga põe em cena a vida do jovem pedreiro Joaquim e sua esposa Catarina, personagens que protagonizam a obra. Desenvolvida em nove partes, divididas em quarenta e dois capítulos, a trama narrativa está claramente estruturada para dar suporte às descrições dos costumes em comum da vida cotidiana, da população negra na periferia de Luanda. O termo “costume” é empregado para denotar boa parte do que hoje está implicado na palavra “cultura” (THOMPSON, 1998, p. 14).

A parte baixa e litorânea da cidade era o centro administrativo e dos negócios, nas praias se colhiam os *zimbo*s ou búzios, que “os naturais faziam circular” como moeda. Entre o continente e a ilha estava o Porto, aparentemente fechado às embarcações negreiras continuando a ser, segundo o autor, “uma boa porta que se abria a vários países, principalmente o Brasil”. Possibilitando o embarque de mais “troncos de ébano, como então eram designados pelos escravizadores” (RIBAS, 1951, p. 24, 25).

A religiosidade tradicional se mostrava presente no cotidiano da sociedade angolana. Em *Ilundo*, Ribas explora e descreve esse alicerce estruturante das relações humanas, dos valores e normas de convivência diária, das atitudes e dos costumes, mantidos e

as relações entre o Brasil e a África no tráfico atlântico ver: Alencastro (2000), Florentino (1997), Marzano (2013).

²⁵ Cazuno – A periferia da cidade de Luanda, habitações precárias.

²⁶ Ingombotas – Bairro populoso dos morros que cercavam a cidade de Luanda.

²⁷ Em *Uanga* é clara a preocupação em retratar a vida e os costumes da população negra e marginalizada na periferia da cidade. Toda a trama se desenvolve nas *Ingombotas*, onde não encontramos nenhum personagem europeu ou americano, nem mesmo qualquer menção ao domínio colonial português. Todo o enredo transcorre nas regiões periféricas, interioranas e distantes de Luanda. Todos os personagens são negros e angolanos, moradores da periferia e do interior, porém distantes e afastados do espaço urbano da cidade. Processo que também ocorreu nas cidades brasileiras como o Rio de Janeiro e Salvador, em que as populações pobres e de origens africanas também foram afastadas das suas áreas centrais, desejosas de se europeizar. O que se chamava de *missão civilizadora e modernizadora* mascarava um darwinismo sociológico traduzido nas relações humanas em racismo e arrogância cultural. Não havia a menor compreensão pela diferença de modos de vida, tudo o que se afastava dos padrões europeus era uma demonstração de selvageria, barbárie e atraso. Sobre o tema ver: SILVA (1994).

cultivados pela população negra e marginalizada daquela Luanda, nas primeiras décadas do século XX.²⁸

Havia uma diversidade de práticas religiosas centro-africanas, entre os diversos grupos étnicos, bem como entre os vários grupos familiares, contudo, parece haver algumas concepções religiosas compartilhadas por praticamente todos os povos da África central. A crença de que as estruturas seculares estavam intimamente ligadas a ideias religiosas. Essa cosmologia ampliada para a vida social determinava regras de comportamento e práticas sociais, explicava as origens das doenças, organizava as relações entre os seres humanos e suas divindades.

O traço fundamental que caracteriza a religiosidade angolana, segundo Ribas, evidencia-se na relação permanente entre o mundo dos vivos e o mundo dos espíritos. São as divindades que revelam tudo o que se pretende saber e recebem por intermédio dos seus sacerdotes.²⁹

²⁸ RIBAS, Óscar. *Ilundu: divindades e ritos angolanos*. Luanda: Museu de Angola, 1958. Estudo etnográfico dividido em dez capítulos, o autor faz considerações gerais sobre a cosmologia quimbunda, descrevendo em detalhes as divindades, os tipos e a formação dos sacerdotes, seus processos de iniciação, suas práticas de adivinhação e a sua diversidade ritual e litúrgica. A edição conta com um glossário, intitulado “Elucidário” que compreende vasto vocabulário quimbundo, e uma ampla série de fotos que documentam os locais dos ritos, suas práticas, objetos e sacerdotes em suas atividades litúrgicas. Ribas contou com a colaboração de *sacerdotes angolanos*, como seus informantes, que o recebiam em seus locais de culto, possibilitando o seu acesso às práticas religiosas tradicionais, que permaneciam vivas na capital Angola. O trabalho de pesquisa e registro do material etnográfico de campo foi recolhido, entre as décadas de 1940 e 1950. *Ilundu – Divindades e ritos angolanos*, seria editado somente em 1958. Sobre o trabalho das suas informantes, o autor registra os seguintes comentários: *chegamos a pagar a hora oitenta escudos. E quantas horas, repartidas por sessões, não foram necessárias para a explicação, reexplicação e apontamento da matéria? Cobravam-se bem porque – alegavam elas – haveríamos de ganhar muito dinheiro com o livro! (...) Se aquelas, com o seu saber de profissional, nos revelaram muitos mistérios, sobretudo o complicado cerimonialismo da iniciação de xinguilador (sacerdote), com as consequentes actuações das divindades, estas agrupadas em secções ou “pedras”, as ditas informantes, com sua experiência, não menor contribuição nos prestaram.* (RIBAS, 1958, p. 30)

²⁹ Em *Ilundu: Divindades e ritos angolanos*, localizamos em suas descrições muitas semelhanças com as descrições deixadas pelos religiosos viajantes Pedro Tavares (1631-1635), Cavazzi (1655-1665) e Manuel Ribeiro (1673-1674), que combateram e descreveram ritos e práticas religiosos Mbundo no século XVII, quanto às divindades cultuadas e as práticas de cura e adivinhação. Sobre as descrições destes religiosos ver: Heywood (2012), Sweet (2007), Calainho (2008). Além desta historiografia recente, temos as edições da documentação destes e outros viajantes religiosos e cronistas da África no período colonial, nas quais localizamos referências pontuais sobre a religiosidade negra africana e descrições sobre suas comunidades. Destacamos: CAVAZZI, Padre Giovanni António. *Descrição histórica dos três Reinos do Congo, Matamba e Angola*. 2 vols. Editado e traduzido pelo Padre Graciano Maria de Leguzzano. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965; e os volumes da *Monumenta Missionária Africana*, extensa coleção de documentos relativos à presença portuguesa na África entre os séculos XV e XVII. Nesta documentação encontram-se vários registros, entre cartas e relatórios que confirmam algumas práticas religiosas descritas por Óscar Ribas, no século XX, presentes em

A palavra “Ilundu” juntamente com a palavra “mahamba” significam essa cosmologia marcada pela relação permanente entre o mundo dos homens e o sagrado mundo dos espíritos. As divindades quimbundas estão divididas entre as *soberanas* e *intermediárias*, e estas em: *superiores, auxiliares e serviçais*. Na soberania do panteão Mbundo encontram-se “Zâmbi” e “Calungangombe”, abaixo deles as divindades intermediárias ou tutelares como “miondonas, calundus, quitutes e quiandas”.³⁰

Além da sua cosmogonia, Ribas descreve seus sacerdotes, eram quatro os tipos ou classes: “Quimbanda, Quilamba, Mulôji e Mucuá-Bamba”. O quimbanda ocupa o lugar central na cultura tradicional angolana, por seus conhecimentos rituais e suas práticas litúrgicas. O sacerdote, seja ele homem ou mulher, é aquele que preside as cerimônias e

Luanda desde o século XVII. Evidências da permanência da cosmologia Mbunda e suas práticas religiosas em Angola.

³⁰ **Zâmbi** é o *Deus das alturas*, promotor da existência, autor do bem e do mal. A palavra, segundo Ribas, deriva de “Kuzamba” em quimbundo, que significa *presentear a vida, o mundo*. **Calungangombe** é o *Deus das profundezas da terra – o Além-Túmulo dos aborígenes – o juiz e chefe dos mortos*. Seu nome origina-se de “*Kalunga*” (a morte) associada a “*ngombe*” (ruminante da família dos bovídeos). Logo, um ente voraz de vidas ou a morte (RIBAS, 1958, p.37, 38). As **divindades intermediárias** eram compostas por **Miondonas** que são *espíritos tutelares*, que nascem com o indivíduo, herdados principalmente do ramo paterno. Protegem seus afilhados do mal, *chegando mesmo a lutar com almas, ofensivamente movidas por feiticeiros, por elas recusarem suas aliantes ofertas de alimentos*. Já os **Calundus** são *espíritos justiceiros e medicantes*, herdados principalmente do ramo materno, porém se manifestam *só por efeito de rito evocatório*. Os calundus representam almas de pessoas que viveram em época remota. *Consoante a longa idade que esses entes possuíram*, distingue-se o **diculo** – que é ancião – e o **diculundundo** – que é ancião *ainda de mais avançada idade*. As **Malungas** são *espíritos simpatizantes, entidades que na vida terrena, constituíram indivíduos da raça branca, assumem, por influência do catolicismo, a qualificação particular de “santos”*. Ao contrário das miondas e calundus, *não actuam em cabeça. Falam no ar ou por meio de qualquer objeto*. Podem se apresentar espontaneamente, *ou evocados em práticas divinatórias*. As **Quitutas** vivem em toda parte, *como nas matas, nos rios, cacimbas, montes e rochas*. Podem mostrar-se, embora raramente, *sob a forma de horrível bicho, como enorme serpente com chifres*. As **Quiandas** são *as sereias*. Vivem na água, principalmente no mar, podendo mostrar-se sob qualquer aspecto – *pessoas, peixes, coisa*. O **Muendo** é *vida ou alma de vivente*. **Dele** ou **Zumbi** é *alma de pessoa falecida recentemente*, num período não secular. O primeiro termo é mais usado em Luanda, e o segundo, no interior. **Muculo** é *a alma de pessoa que acabou de falecer* (RIBAS, 1958, p.38-43). As divindades possuíam autoridade universal ou mais frequentemente regional. Nzambi Mpungu, o deus maior e criador do universo, cuja esfera de atuação era o mundo inteiro, poderia ser considerado um ancestral original ou o ancestral do primeiro humano. Como os missionários do Congo prontamente o identificaram como o deus cristão, podemos supor que estavam convencidos de que seu poder e alcance assemelhavam-se ao daquele deus concebido no início do Ocidente moderno. Nas regiões umbundo as divindades eram tipicamente chamadas de **kilundu**, embora muitas vezes fossem vistas claramente como deuses (nzambi, às vezes utilizado no plural, jinzambi). Na região de idioma quimbundo, os altares de divindades territoriais eram chamados kiteki. Essas divindades viviam em lugares altos, riachos e terrenos não cultivados e garantiam o bem-estar de áreas específicas sob seu poder, embora seus altares também pudessem localizar-se em outros lugares. Tais altares recebiam grande parcela de atenção pública e as pessoas consideravam o bem-estar geral (em vez de seu bem-estar individual) sob a proteção dessas divindades territoriais (RIBAS, 1958, p.37-41). Sobre o tema ver: Thornton (2012), Sweet (2007).

ritos da vida social. O nascimento, o casamento, a cura das doenças, a adivinhação, o aconselhamento, a resolução de conflitos e os ritos fúnebres.

O quimbanda é médico-adivinho, curandeiro por conhecer e prescrever o uso medicinal das plantas e seus derivados, e orientador pelas artes divinatórias. Pai-de-umbanda ou mãe-de-umbanda é a designação do sacerdote. O quimbanda trata as enfermidades, diagnosticando por adivinhação. Seu poder está assentado no conhecimento ritual anteriormente ensinado por um mestre mais velho. Como recompensa ao mestre, que o acompanha nos primeiros tratamentos, oferece-lhe os respectivos honorários (RIBAS, 1958, p. 45).

Adivinhos e feiticeiros em Angola eram figuras destacadas na paisagem cultural luandense da época, eram também chamados de ganga ou n'ganga³¹. O reconhecimento bem como a crença em suas práticas não se restringia apenas à população negra, contavam também com uma larga clientela de devotos brancos e europeus, que se socorriam deles como adivinhos e curandeiros.³² A ciência do quimbanda – em quimbundo é denominada *umbanda*.³³ Para o sacerdote a mata é o grande reservatório medicinal e sagrado, para a escolha das plantas curativas e os lugares para determinadas cerimônias e funções rituais.

Desde os séculos XVII e XVIII, um dos instrumentos mais utilizados pelos centro-africanos ocidentais para fazer previsões e controlar o mundo a sua volta eram as várias práticas de adivinhação. Em sua forma mais simples, a adivinhação envolvia a comunicação

³¹ O historiador Luiz Mott analisa duas dezenas de documentos inéditos que localizados por ele, no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Lisboa, todos referindo-se à prática de adivinhação, cura e/ou rituais e cerimônias religiosas praticados por nativos do Reino de Angola, Congo e nações circunvizinhas, tanto em território africano quanto na diáspora negra em Portugal e no Novo Mundo. Sobre os Quimbandas ver: Mott (2008), Calainho (2008).

³² Na documentação Inquisitorial e nas devassas eclesiásticas no Brasil colonial, as descrições dos *calundus* aparecem com variações, mas, de modo geral, são descritas como reuniões festivas de negros, onde estavam presentes a dança, o som dos tambores e batuques, às vezes com defumações, o transe, ora com perda de sentidos, ora falando em nome de espíritos, onde se objetivava a cura de doenças, adivinhações e o culto aos ancestrais. Sobre o tema ver: Souza (1986), Mott (2010, 1994, 1998). Além dos estudos mencionados que analisam os Calundus como ritos e práticas religiosas, chama a nossa atenção Óscar Ribas descrever o Calundu não como um rito, mas como uma divindade da cosmologia quimbunda.

³³ Em *Ilundu* Ribas observa as diferenças entre dos sacerdotes angolanos: “*Umbanda*” e “*Uanga*”, na liturgia dos Quimbundos, representam os dois polos: o primeiro, designando “ciência de quimbanda ou tratamento médico”; e o segundo, “arte de feiticeiro ou malefício”. Desta ausência de critério, ou antes, desta unidade de expressão, resulta a obscuridade lançada pelo termo “feitiço”. Daí, para muitos, a falsa concepção de que a religião negra se funda exclusivamente no mal. Nada disso. Como as outras, a sua função primordial é atrair o bem, impedir o mal pelo temor. (RIBAS, 1958, p.34)

entre o mundo dos vivos e o mundo dos espíritos. Naquela Luanda, os quimbandas eram aqueles que, dominando e manipulando uma série de ritos para invocar os espíritos e saber das suas intenções para com os vivos, funcionavam como intérpretes entre os dois mundos, “o adivinho podia prever eventos passados e futuros, descobrir a culpa ou a inocência de criminosos suspeitos e determinar a causa de uma doença ou de outros infortúnios” (SWEET, 2007, p.145).

A arte de interpretar e invocar o sagrado mundo dos espíritos para orientar pessoas, curar, solucionar conflitos e diagnosticar problemas era exercida basicamente por duas formas: a adivinhação espiritual e material (RIBAS, 1958, p. 103). Na forma espiritual ou direta a divindade atua sobre o quimbanda por meio do transe ritual, essa prática é designada *xinguilar*.³⁴

Quanto à forma material ou indireta ela pode ser exercida de variadas formas a partir do uso de objetos e práticas rituais de invocação dos espíritos, intermediada pelo adivinho e realizada num santuário chamado *dilombe*, aromatizado com alfazema ou outra erva de cheiro e preparado com objetos e toalhas (RIBAS, 1958, p.105).

As descrições de Ribas nos fornecem elementos de um saber ancestral africano, que se encontrava presente na vida cotidiana das populações negras luandenses nas primeiras décadas do século XX.³⁵ Podemos perceber que aqueles conhecimentos e práticas divinatórias, por ele descritas, mesmo marginalizadas, permaneciam vivas e influentes na cultura angolana, apesar dos séculos de escravismo colonial.³⁶ A cosmogonia e as práticas

³⁴ **Xinguilar** – Forma aportuguesada da expressão ambundo “Kuxingila”, sofrer atuação do espírito. Dissaquela é o nome dado ao rito com a presença dos espíritos, Dicanga-dos-espíritos é o local onde se executa uma dissaquela. O Xinguilador é o iniciado em processos rituais como sacerdote. *Portanto, onde o quimbanda realiza as práticas divinatórias e, conseqüentemente, tratamentos aos pacientes. A sua posse resulta, ou de tradição de família, ou de solicitação das respectivas divindades* (RIBAS, 1958, p. 55).

³⁵ As quatro obras de Ribas estudadas são fruto de pesquisas de Óscar Ribas iniciadas desde fins dos anos 1930 e que serão publicadas a partir da década de 1950.

³⁶ Conforme James Sweet, as formas africanas de adivinhação e a religiosidade foram recriadas no mundo português de muitas maneiras. *Os ritos com eco junto de certos grupos étnicos africanos foram reproduzidos, em particular no Brasil. Durante o século XVII, os centro-africanos – Congo, Ndembo e Mbatas – trouxeram das suas terras natais vários rituais de adivinhação. Embora outros grupos étnicos tenham também contribuído para esse campo, só a partir do século XVIII é que a hegemonia dos centro-africanos foi contestada. Começando por volta da última década do século XVII, os escravos ditos “da Mina”, a maioria deles originária da Costa dos Escravos, hoje Togo e Benin, trouxeram novas forma de adivinhação para o Brasil, em particular para a Bahia e Minas Gerais. Embora houvesse diferenças no simbolismo utilizado em muitas adivinhações dos escravos da Mina, muitos dos rituais eram extremamente similares aos dos escravos centro-africanos, o que provavelmente facilitou o processo de “africanização” nas comunidades escravas.* (SWEET, 2007, p. 164)

rituais e divinatórias descritas por ele, guardam forte parentesco com os relatos dos missionários religiosos, que estiveram na África Central, durante os séculos XVI e XVII, assim como assemelham-se às descrições da documentação inquisitorial em Portugal e no Brasil, entre os séculos XV e XVIII, o que demonstra a perenidade destes conhecimentos e tradições tanto no contexto angolano como no Brasil.³⁷

Os quimbandas descritos por Ribas eram prestigiados sacerdotes da religiosidade tradicional angolana, portadores de saberes e práticas que as “labaredas da civilização” moderna não conseguiram extinguir.³⁸ Sua etnografia nos aproxima daquele misterioso africano que fizera as previsões sobre o nascimento de Agenor Miranda Rocha, no início de 1907 em Luanda. Se não era um deles, era ao menos, alguém muito parecido com ele, que dispunha de conhecimentos e práticas de aproximação entre homens, ancestrais e deuses.

Acompanhando os personagens e contextos descritos por Ribas, parece-nos possível e bastante provável o encontro da cantora Zulmira Miranda, mãe de Agenor Miranda Rocha, com o sacerdote angolano naquela feira livre em Luanda, no início do século passado. Entretanto, parece-nos improvável que este sacerdote, mediante suas características e sua representação no contexto angolano, abordasse uma desconhecida senhora branca, católica e portuguesa, esposa de um diplomata, sem que ao menos fosse solicitado para o exercício das suas artes de ofício.

Após o nascimento de Agenor Miranda Rocha em Luanda, seus pais não permitiram a sua aproximação com as tradições religiosas angolanas, como havia sugerido o sacerdote. Em 1911, a família Miranda Rocha deixaria a cidade de Luanda pouco antes do pequeno Agenor completar quatro anos de idade, seu pai fora transferido para o Brasil, radicando-se com a família na capital baiana.

³⁷ A referência feita aos relatos dos viajantes missionários na África Central durante os séculos XVI e XVII, são referentes à documentação estudada por Thornton (2012), Sweet (2007), Souza (1986), Mott (1988, 1994), Calainho (2008). Em tais estudos, encontram-se descritos muitos casos da religiosidade da África Central e da costa ocidental africana, nos quais podemos acompanhar as semelhanças, e até mesmo vários casos em que divindades, ritos e práticas de adivinhação são as mesmas descritas por Óscar Ribas.

³⁸ A expressão “labaredas da civilização” é utilizada por Óscar Ribas na introdução de *Ilundo: divindades e ritos angolanos*. Luanda: Museu de Angola, 1958, na qual ele aponta o objetivo da sua etnografia em *arquivar, para a posteridade, as páginas esparsas da vida negra, por ora impelidos pelas lufadas da tradição, mas um dia extintas pelas labaredas da civilização*. (RIBAS, 1958, p.30)

1.1 UM OXALÁ NA BAHIA DE TODOS OS SANTOS

Depois de buscarmos nas obras de Óscar Ribas informações sobre aquele sacerdote angolano que fizera as previsões sobre o nascimento e o futuro de Agenor Miranda Rocha, retornamos aos depoimentos que rememoram sua infância e juventude, na Bahia de Todos os Santos³⁹ entre 1912 e 1927. O objetivo a partir daqui consiste em examinar sua infância em Salvador e as circunstâncias que o aproximaram do candomblé e, sobretudo, a sua formação nas artes e conhecimentos de matriz africana, dos 5 aos 20 anos de idade, junto às comunidades de candomblé nagôs da Bahia. Continuaremos articulando os relatos de memória do Professor Agenor Miranda Rocha a um conjunto diversificado de fontes etnográficas do candomblé baiano⁴⁰, com

³⁹ A palavra “santo”, naquela Bahia, era ambivalente e representava ao mesmo tempo, os santos católicos, bem como os orixás do panteão afro-brasileiro. No Brasil, a partir do século XIX, os orixás passaram a ser identificados com os santos católicos, sendo louvados nas igrejas e festejados nos terreiros. Apesar da dubiedade da representação, africanos e seus descendentes, por força da legislação de repressão ao tráfico de escravos, na segunda metade do século XIX, participavam largamente das Irmandades católicas negras, inclusive famosos “feiticeiros”, adivinhos e sacerdotes das tradições religiosas afro-brasileiras. Prática que se estenderá também ao longo do século XX. Portanto, a expressão *Bahia de Todos os Santos*, revela em sua plenitude práticas culturais africanas e encontros sincréticos bastante evidentes. Num certo sentido, percebe-se a burla ao oficialismo civilizatório europeu e católico, ao mesmo tempo em que salienta a justaposição de crenças e práticas culturais. Não parece ser apenas um disfarce para fazer sobreviver africanismos e tradições ancestrais, mas sobretudo, dupla pertença, fé na divindade africana e no santo católico, uma complexidade tecida entre diferenças e desigualdades, conflitos e negociações. Ao longo do tempo, o candomblé e Igreja católica andaram próximos. Antes da primeira constituição republicana brasileira, de 1891, o catolicismo era a religião oficial do Estado. O candomblé se formou e se desenvolveu junto ao contexto cultural do catolicismo brasileiro do século XIX, na qual era ampla a participação de descendentes de africanos e de mulatos, *educados num igual respeito pelas duas religiões, tornaram-se eles tão sinceramente católicos quando vão à igreja, como ligados às tradições africanas, quando participam, zelosamente, das cerimônias de candomblé* (VERGER, 1981, p.28). Sobre as irmandades e confrarias negras católicas no Brasil ver: Thornton (2004), Sweet (2007), Reis (1991); Reginaldo (2005).

⁴⁰ Selecionamos um núcleo bibliográfico composto de estudos etnográficos que descrevem os candomblés da Bahia. Esses estudos nos auxiliam a entender contextos e situar personagens mencionados nas memórias de Agenor Miranda Rocha, com o objetivo de analisar as circunstâncias que o aproximaram do candomblé nagô baiano. A proposta é articular as descrições destes estudos com os indícios registrados nos depoimentos do *Professor*, visando a reconstituir aspectos da estrutura e do funcionamento daquelas comunidades nagôs da Bahia, nas primeiras décadas do século XX. O cruzamento dessas informações nos oferece a possibilidade de conhecer mais de perto os ambientes daquelas comunidades e escutar as vozes dos seus membros, buscando compreender e significar seus ritos e práticas litúrgicas. As obras de *Nina Rodrigues* (2006, 2010) e *Manuel Querino* (1938, 1955) compreendem uma recolha etnográfica dos costumes e das práticas religiosas de matriz africana, na Bahia entre o final do século XIX e início do XX, constituindo a primeira fase dos chamados estudos afro-brasileiros. As pesquisas de *Edison Carneiro* (1964, 2008), *Ruth Landes* (2002), *Arthur Ramos* (1934, 1935,

vistas a compreender e reconstituir os contextos de sua formação, bem como situar acontecimentos e personagens por ele mencionados.

As primeiras reminiscências do professor, daquela Salvador de sua infância, é o casario colonial, onde ele destaca o Pelourinho e outros bairros. O quintal da sua casa onde gostava de estudar, no bairro da Graça: “com o livro na mão, suspendia os olhos e ficava ouvindo minha mãe, Zulmira Miranda, estudando canto. Eu me embevecia com as árias da “La Traviata”, “La Bohème”, “Carmen”. Ela fazia exercícios todos os dias, sozinha, sem professor. Mas nunca se apresentou em Salvador, apesar de ser uma cantora lírica de renome em Portugal” (ROCHA apud REBOUÇAS FILHO, 1998, p.33).

Lembro-me perfeitamente da minha escola em Salvador, onde tive um professor magnífico de português que muito me incitou, chamado **Agenor Costa; até hoje conservo o dicionário de sinônimos feito por ele.**⁴¹ Lembro-me de que as aulas eram de manhã, primeiro numa escola no Rio Vermelho e depois nos Barris. Hoje, perto de onde era a escola, visitei a excelente Biblioteca Pública dos Barris. Eu tinha muitos colegas e nos reuníamos para estudar e discutir sobre as disciplinas em minha casa ou na deles. **Eu sempre tive a mania de saber o porquê das coisas.** Nadava também. Sempre na praia de Ondina. Lembro-me, dessa época, de uma casa em forma de navio que ficava em Amaralina. Nós tínhamos a curiosidade de ver esta casa em forma de navio, que era uma residência. Íamos a pé, por uma rua que saía da Federação e seguia até Ondina; no meio dessa rua uma igreja de São Lázaro (ROCHA apud REBOUÇAS FILHO, 1998, p.36 e 37. Grifos meus).

A capital baiana, desde o início do século XX, vivia um contexto de modernização urbana, apoiado pelas elites letradas soteropolitanas de intervenção sanitarista e disciplinar

1937) e *Donald Person* (1971), compreendem uma segunda fase de pesquisas realizadas, entre as décadas de 1930 e 1940. As pesquisas publicadas a partir dos anos 1950, por *Roger Bastide* (1959, 1971, 2001), *Pierre Verger* (1981, 1987, 1992, 2012), e *Vivaldo da Costa Lima* (2003, 2010), completam o conjunto de estudos etnográficos sobre o candomblé baiano, que nos servem de apoio. A seleção desse núcleo bibliográfico, deu-se em face das necessidades da pesquisa, em analisar aspectos específicos das tradições do candomblé nagô-kêtu na Bahia, nas quais Agenor Miranda Rocha descreve seus movimentos como aprendiz e sacerdote. As obras literárias utilizadas neste estudo, servem-nos como documentos na perspectiva da história social, como testemunho histórico e descritivo de determinados contextos, como documentos de seu tempo e de sua sociedade. Literatura e ciências sociais, literatos e etnógrafos aparecem aqui inseridos na arena das polêmicas e disputas de sua contemporaneidade, como sujeitos e personagens dos contextos e histórias que descrevem. Além destes estudos, utilizaremos uma historiografia que investiga a trajetória de personagens ligados a estas comunidades e que foram relevantes na formação de Agenor Miranda Rocha nas artes e nos conhecimentos de matriz africana.

⁴¹ No período de coleta documental para a pesquisa, consegui ter acesso a casa onde Agenor Miranda Rocha viveu entre 1953 a 2004. Localizei em sua biblioteca particular, o *Dicionário de Sinônimo do Professor Agenor Costa*, bastante conservado.

que pretendia reformular o desenho do espaço urbano da cidade, visando à ordenação de uma sociedade “moderna” e “civilizada”, nos moldes dos centros cosmopolitas europeus da época. O governador baiano J. J. Seabra (1912 – 1916) em seu discurso de posse defendia tais mudanças, com o objetivo de combater o que ele chamava de “*as chagas do passado colonial*”.⁴² Para esses homens, afinados com os ideais de modernidade e progresso social, era preciso exorcizar os fantasmas do passado, higienizando e reordenando o espaço público para consolidar novos padrões de sociabilidade buscando a reorganização radical da família, do trabalho e dos costumes.

Para as elites e o governo, o comportamento e sobretudo os costumes dessa população eram objetivamente uma doença a ser combatida. A reforma da cidade compreendia a desapropriação dos velhos prédios sombrios e decadentes, o alargamento das ruas estreitas e insalubres, o combate às epidemias e endemias e a melhoria dos deficientes serviços de transportes e saneamento urbanos.

As mudanças implicavam combater acima de tudo os costumes africanizados largamente difundidos, a predominância da pele escura da população, a “licenciosidade” das mulheres pobres, a omissão dos homens frente à criação dos filhos. Era flagrante nesse contexto, o embate entre as teses higienistas e disciplinadoras das elites letradas soteropolitanas e o “barbarismo popular africanizado” das camadas pobres. A comida, a indumentária e a religiosidade de matriz africana estavam associadas à escravidão e aos costumes tipicamente negros que se queriam apagar da gramática urbana da cidade.⁴³ Para as elites letradas baianas, a capital do Estado necessitava afrancesar e anglicizar seus costumes, bem como o ambiente da sua vida cotidiana, extirpando o cuscuz, o acaçá e o acarajé, das ruas.⁴⁴

⁴² A expressão “chagas do passado colonial” é de J. J. Seabra, escrita em seu discurso de posse no governo do Estado da Bahia, em 1912. Instituto Geográfico e Histórico da Bahia (IGHBA), Mensagens governamentais, ano 1913, p.18. Sobre os embates entre higienistas e as tradições populares em Salvador no início do século XX, ver: Ferreira Filho (1998-1999).

⁴³ Sobre o preconceito com as saias das mulheres negras ver: Peixoto (1980).

⁴⁴ Comidas de herança africana que tradicionalmente eram vendidas na rua. O *Cuscuz* – é o tradicional cuscuz de coco e tapioca doce. O cuscuz de tapioca também servido aos orixás é o mesmo que costumamos consumir no café ou como sobremesa; O *Açaça* – Bolo feito com milho branco, de consistência similar a um pudim. Servido frio, enrolado em folhas de bananeira, pode ser consumido com leite, açúcar ou sem acompanhamentos; *Acarajé* – Bolinho frito no azeite-de-dendê e preparado com feijão-fradinho. O acarajé para uso profano pode ser comido com o molho nagô e, para as práticas sagradas, apenas frito já é o bastante.

Proibindo a lavagem do Bonfim⁴⁵, desqualificando o traje africanizado das mulheres negras, o samba, a umbigada⁴⁶, e os afoxés⁴⁷, objetivando embranquecer o carnaval soteropolitano. Reprimindo os batuques e os candomblés, procurava-se a profilaxia das nossas heranças culturais africanas e indígenas, incinerando nas “labaredas da civilização” europeia, um sólido e arraigado patrimônio cultural indesejável.⁴⁸

A religiosidade afro-baiana protagonizava a lista dos incômodos de suas elites, ávidas por mudanças modernizadoras capazes de embranquecer e europeizar a negra cidade da Bahia – como então a capital baiana era chamada. Os Jornais baianos, desde o século XIX, exerciam uma militância ostensiva contra as comunidades-de-santo, seus lugares de culto, seus ritos e práticas culturais, mesmo sendo a liberdade religiosa uma das prerrogativas normatizadas pela constituição de 1891.⁴⁹

O tamanho e formato do acarajé têm simbolismos próprios e são endereçados a divindades específicas. O acarajé grande e redondo é de Xangô, os menores servem para as iabás, como lansã; obás e erês têm em seus cardápios votivos os pequenos acarajés de formato bem redondo. Sobre as comidas votivas do candomblé baiano ver: Lody (2012).

⁴⁵ Em 7 de dezembro de 1889, o arcebispo Luís Antônio Santos proibiu a festa popular da lavagem da Igreja do Bonfim, em 17 de janeiro de 1890, as devotas que resolveram desconsiderar a ordem do arcebispo e se concentraram à frente da igreja, tiveram as suas vassouras e os seus vasos de barro apreendidos pela guarda cívica, que, cumprindo ordens severas, informavam: “hoje, aqui não há lavagem”. Na onda das reviravoltas políticas dos primeiros dias da república, a Igreja talvez tenha apostado que já era hora de apartar-se do lado profano mantido em suas celebrações religiosas, um tanto alheias às orientações das autoridades eclesiásticas do período. Sobre a tradição popular da Festa da Lavagem do Bonfim ver: Querino (1955, 1938) Pierson (1971).

⁴⁶ Umbigada – A batida com o umbigo nas danças de roda, como um convite intimatório para substituir o dançarino solista, tem numerosa documentação quanto a sua origem africana. Em Portugal, ocorre no Fandango e no Lundu, como vemos na Punga do Maranhão, nos Cocos de roda ou Bambelôs e em certos sambas. In: CASCUDO, Luís da Câmara. Dicionário do folclore brasileiro. São Paulo: Global, 2000, p. 709.

⁴⁷ Afoxé – Cortejo carnavalesco integrado por negros que cantam melodias do candomblé em nagô ou ioruba. Em Salvador, na Bahia, o mais representativo desses blocos denomina-se Filhos de Gandhi. Dança ritual de origem iorubana, presente nas cerimônias em que encomendadas as almas dos mortos. (CASCUDO, 2000, p. 9).

⁴⁸ Sobre a reforma urbana e a repressão às tradições culturais e religiosas de matriz africana ver: Querino (1955), Viana (1950), Verger (1981).

⁴⁹ No artigo 72 da constituição de 1891: a constituição assegura a brasileiros e a estrangeiros residentes no país a inviolabilidade dos direitos concernentes à liberdade, à segurança individual e à propriedade, nos termos seguintes: §3º Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum, as exigências da ordem pública e os bons costumes”. Um outro parágrafo, do mesmo artigo em questão, refere-se à liberdade de escolha de profissão, que, em alguns pedidos de habeas-corpus, é usada como justificativa do pedido. “Art. 72 -§24 – É garantido o livre exercício de qualquer profissão moral, intelectual e industrial” (1ª Constituição Federal de 24 de fevereiro de 1891).

Os candomblés apareciam na crônica jornalista do século XIX, bem como em muitos processos criminais que puniam aqueles que praticavam a “magia e seus sortilégios” para despertar sentimentos de ódio ou amor e “subjugar a credulidade pública”, como se encontrava descrito no Código Penal de 1890.

Consultando os jornais da época, vamos encontrar notícias denunciando os feiticeiros e suas práticas, os relatos dos processos criminais, assim como os romances desse período apontam aquilo que a lei proibia, ou seja, a feitiçaria e o uso de poderes sobrenaturais para praticar o mal. A magia e a feitiçaria tanto na crônica jornalística quanto nos romances, apresentam-se como práticas que deveriam ser extirpadas do cotidiano e dos costumes da sociedade.⁵⁰ Nas duas primeiras décadas do século XX, persistia o intenso combate da imprensa baiana ao “barulho infernal dos batuques”, que atentavam contra o bem-estar e a qualidade de vida na cidade, comprometendo a higiene e a limpeza das ruas com seus “porcos e degradantes ebós”.⁵¹ Era muito comum na imprensa da época, a denúncia contra os candomblés referindo-se ao “exercício ilegal da medicina”, por ditos “feiticeiros” exploradores da fé e da ignorância da população. Além de estigmatizar a religiosidade afro-baiana, a imprensa exigia dos poderes públicos a repressão aos candomblés e suas práticas “fetichistas” bem como a prisão de seus adeptos e sacerdotes.⁵²

⁵⁰ No romance “Memórias de um sargento de milícias” (1852), Manuel Antônio de Almeida destaca a crença da “alta sociedade” numa religiosidade que mesmo vista como “imoral” e “supersticiosa”, *não era só a gente do povo que dava crédito às feitiçarias; conta-se que muitas pessoas da alta sociedade de então iam às vezes comprar venturas e felicidades pelo cômodo preço da prática de algumas imoralidades e superstições* (ALMEIDA, 1969, p. 124). No livro do romancista brasileiro Joaquim Manuel de Macedo, “As vítimas algozes” (edição original Correio Mercantil, seção “Pacotilha”, Rio de Janeiro, junho de 1952 a 31 de julho de 1853), o autor trata do fascínio da elite com as “fantasias pavorosas” dos escravos: *no Brasil a gente livre mais rude nega, como faz a civilizada, a mão e o tratamento fraternal ao escravo; mas adotou e conserva as fantasias pavorosas, as superstições dos míseros africanos, entre os quais avulta por mais perigosa a crença no feitiço* (MACEDO, 1988, p. 74). No romance Esaú e Jacó, Machado de Assis (1979) descreve a visita de Natividade, a mãe dos gêmeos, a uma cabocla, que dava consultas, na ladeira do morro do Castelo. No conto “A cartomante”, com sua ironia peculiar, Machado de Assis leva o leitor a ver a presença rude da crença nos poderes sobrenaturais.

⁵¹ Ebós – Sacrifício de animais para os orixás e especialmente para Exu. Oferendas às divindades, despacho (CARNEIRO, 2008, p. 154).

⁵² O médico maranhense e professor na Faculdade de Medicina da Bahia Raimundo Nina Rodrigues (1862 – 1906), sempre lembrado como fundador da antropologia brasileira, elaborador das teorias do determinismo biológico de sua época, no final do século XIX, alertava no início do seu estudo – *O animismo fetichista dos negros baianos: Só a ciência oficial, na superficialidade e dogmatismo do ensino, poderia persistir em afirmar ainda hoje que a população baiana é na sua totalidade uma população monoteísta cristã. Esta afirmação havia*

No início do século XX, o médico maranhense Raimundo Nina Rodrigues já denunciava a ostensiva violência contra os candomblés:

E é para notar que as medidas empregadas na Bahia contra os cultos Africanos, consoante as ideias falsas que deles têm tanto os que as reclamam como os que as executam, não têm a forma de uma intervenção moderada, lícita e sobretudo convincente. São todos atos violentos, arbitrários e ilegais. Como o demonstrou todo o estudo aqui feito, corroborado pelos realizados na África, trata-se, no caso do culto gege-nagô, de uma verdadeira religião em que o período puramente fetichista está quase transposto, tocando às raízes do franco politeísmo. Os nossos candomblés, as práticas religiosas dos nossos Negros podem, pois, ser capitulados de um erro, do ponto de vista teológico e como tais reclamar a conversão dos seus adeptos. Absolutamente elas não são um crime, e não justificam as agressões brutais da polícia, de que são vítimas (RODRIGUES, 2010, p.272).

O clima de conflito e tensão caracterizavam o ambiente social e o contexto cultural daquela Salvador. Nas primeiras décadas do século XX, uma retórica oficial reclamava uma civilização moldada em padrões europeus e cientificistas que embasavam as propostas sanitaristas e eugênicas contra os costumes e as tradições populares baianas, predominantemente negras.

Transcorridos pouco menos de um ano, depois da chegada da família Miranda Rocha a Salvador, uma febre de origem desconhecida se manifestou no pequeno Agenor, fazendo-o adoecer. Dessa forma ele nos descreve os acontecimentos: “fiquei muito mal, os melhores médicos de Salvador, na época foram consultados e acharam que eu ia morrer. Uma vizinha nossa, àquela época, foi a Mãe Aninha, quando Mãe Aninha jogou disse: o menino não tem

de implicar ou o desprezo sistemático no cálculo dos dois terços de negros africanos e seus mestiços que são a grande maioria da população, ou a ingenuidade da nesciência vulgar que se submete cegamente às exterioridades de uma aparência que o exame mais superficial mostra ilusória e enganadora (RODRIGUES, 2006, p.27). No segundo capítulo da mesma obra, adverte seus leitores: não se creia que só negros e ignorantes frequentem os terreiros e candomblés em busca de tratamento aos seus males. Todos nós médicos sabemos a frequência com que os doentes, à revelia do assistente, ou despedindo-o sob o pretexto mais fútil, vão se entregar aos cuidados dos feiticeiros, vão se tratar com folhas do mato, no eufemismo da frase consagrada (RODRIGUES, 2006, p.68). Depois dos quatro capítulos de seu estudo, no seu texto final e conclusivo, cujo título original era “Illusões da Catechese no Brasil”, reafirma que na Bahia: todas as classes, mesmo a dita superior, estão aptas a se tornarem negras. O número dos brancos, mulatos e indivíduos de todas as cores e matizes que vão consultar os negros feiticeiros nas suas aflições, nas suas desgraças, dos que creem publicamente no poder sobrenatural dos talismãs e feitiços, dos que, em muito maior número, zombam deles em público, mas ocultamente os ouvem e os consultam, esse número seria incalculável se fosse mais simples dizer de modo geral que é a população em massa, à exceção de uma pequena minoria de espíritos superiores e esclarecidos que têm a noção verdadeira do valor exato das manifestações psicológicas (RODRIGUES, 2006, p.116). Sobre a atuação da imprensa baiana contra os candomblés ver ainda: Reis (2008), Ferreira Filho (1998-1999). No último item deste capítulo, trataremos da intensa repressão sofrida pelos candomblés nas décadas de 1920 e 1930.

nada, é o único modo que Oxalá está achando para que ele entre na seita” (ROCHA apud LIMA, 2001). De volta, a vizinha da família Miranda Rocha transmite o diagnóstico da ialorixá, e consegue em face do desespero dos pais, a permissão para levá-lo aos seus cuidados. O próprio professor relata seus primeiros contatos com os personagens e o mundo dos candomblés daquela Bahia:

Fui iniciado em 1912, portanto tinha só 5 anos quando acompanhava **mãe Aninha**, uma senhora imponente e natural, e o povo falava: “Lá vai Aninha com seu santinho”. O apelido de “seu santinho” pegou para desagrado meu. **Pulquéria** foi quem confirmou o jogo que mãe Aninha fez para ver meu orixá. **Quando mãe Aninha viu o que o jogo revelava,**⁵³ não quis assumir a responsabilidade sozinha e mandou chamar Pulquéria, para confirmar aquele Oxalá, de qualidade tão rara, que via como dono da minha cabeça. E, por outro lado, a missão que eu trazia de vir a ser muito conhecido na seita africana. Pulquéria, que residia também na **Ladeira da Praça, num sobrado fronteiro ao que morava mãe Aninha**, confirmou tudo o que fora visto por ela. Fui recolhido à **camarinha,**⁵⁴ doente, desenganado e em estado de coma. **No dia do nome, Oxalá me possui e o menino semimorto grita seu orunkó em pé**, no meio do salão. Depois disso, a doença, nunca explicada pelos médicos, desaparece, e eu estou vivo, com 90 anos, contando tudo isso (ROCHA apud FILHO, 1998, p. 13. Grifos meus).

Vale destacar como Agenor Miranda Rocha denomina o candomblé como “seita”, em outros trechos de seus depoimentos encontraremos também a denominação “seita

⁵³ A expressão “o que o jogo revelava” refere-se ao jogo de búzios, cerimônia oracular que ocupa um lugar central na ritualística da tradição do candomblé nagô. O oráculo preside todos os momentos da vida religiosa, além de orientar as decisões do dia-a-dia. No candomblé nada se faz sem antes consultar as divindades - os orixás - através do jogo de búzios. É uma prática ritual que estabelece uma ponte entre o mundo sagrado das divindades e os homens, por meio da interpretação do sistema oracular. Entre os iorubanos o mais importante deles é o oráculo de Orunmilá – a corrente de opelê-ifá, atribuição religiosa dos sacerdotes de Orunmilá, chamados babalaôs. Porém, também se pode consultar os orixás por meio do jogo de búzios, consagrado originalmente a Oxum, e muito difundido no Brasil, no qual já não se joga o opelê-ifá, contudo a prática deste oráculo sobreviveu em Cuba. Orunmilá, também chamado de Ifá ou Fá é o dono do oráculo, a divindade da adivinhação. O deus do oráculo dos iorubanos, e seus sacerdotes, os babalaôs, constituem uma confraria à parte. Não entram em transe e se dedicam muitos anos a aprender os poemas de ifá, que são a base da adivinhação. Segundo o mito, Orunmilá habitava a terra (ayê) e quando teve que voltar para o outro mundo (orun), ele mandou à Terra 16 divindades, os odus, que depois deram origem a outros 240 odus-filhos. Os odus são a base da adivinhação. Prossegue o mito contando que Oxum, muito curiosa, foi morar com Orunmilá intencionando roubar-lhe os odus e se tornar também a deusa dos segredos. Mas ela só teria conseguido se apoderar dos 16 odus principais e daí por diante se transformou na padroeira do oráculo executado pelo lançamento dos 16 búzios. Ver: Prandi (1994), Bastide e Verger (1981).

⁵⁴ Camarinha – Quarto estritamente fechado onde ficam recolhidos os noviços durante um período que varia de acordo com da tradição de iniciação de cada candomblé. Compreende um conjunto de procedimentos iniciados com a raspagem da cabeça do noviço e tem como finalidade tornar acessível o orixá que a pessoa traz, para a partir de então, manifestar-se através do transe.

africana”.⁵⁵ A mudança da família Miranda Rocha para Salvador não impediu a sua aproximação com as tradições religiosas africanas; a doença “nunca explicada pelos médicos” acabou conduzindo o pequeno Agenor ao destino previsto pelo sacerdote angolano, mesmo em solo brasileiro. Reprisa-se, assim, um fenômeno muitas vezes descrito pelos antropólogos das tradições religiosas de matriz africana, a adesão não-voluntária a um culto de possessão. A cura da doença apresenta-se como manifestação corporal que marca a adesão do pequeno Agenor ao candomblé.⁵⁶

A cerimônia descrita aconteceu no dia 12 de setembro de 1912, “o ritual se deu na Ladeira do Pelourinho, 77, junto à igreja de Nossa Senhora do Rosário”, tratava-se da residência de Eugênia Ana dos Santos - Mãe Aninha (SODRÉ, LIMA, 1996, p. 24).

⁵⁵ O chamado povo-de-santo emprega o termo “seita” para designar o candomblé como sistema religioso. Sabe-se que antigos líderes nagôs não gostavam de usar a palavra candomblé, que nos velhos tempos certamente possuía uma significação mais lúdica que religiosa. Uma das etimologias para o candomblé é precisamente “dança de negros”. E, certamente, de negros de Angola ou do Congo, dada a morfologia da palavra (LIMA, 2003, p, 44).

⁵⁶ Conforme descreve Pierre Verger, nos ritos de iniciação do candomblé, os iniciandos passam por um período de recolhimento, que pode durar de um a dezoito meses. Essa iniciação não comporta forçosamente a revelação de um segredo. Na verdade, consiste no aprendizado do comportamento quase inconsciente e maquinal que os noviços deverão ter ao serem montados pelos deuses durante as cerimônias. As obrigações para com as divindades consistem em sacrifícios de animais e em oferendas de comidas, feitas na intimidade do peji (VEGER, 2012, p. 25).



**Figura 1– Ladeira do Pelourinho à luz da manhã (parte de um acervo produzido entre 1946 – 1952).
Fonte: VERGER. Pierre Verger – Retratos da Bahia. Salvador: Corrupio, 2002, p.68.**

O nome Pulquéria mencionado pelo *Professor* refere-se à Maria Pulquéria da Conceição Nazareth, mãe-de-santo responsável pelo terreiro do Gantois, também conhecida como Pulquéria de Oxóssi. Era filha de Maria Julia da Conceição Nazareth, fundadora do candomblé do Gantois em 1849. Uma africana que chegou ao Brasil, vinda da cidade de Abeocutá, ao sul da atual Nigéria, povo de cultura ioruba. Pulquéria era madrinha e tia-avó carnal de Menininha do Gantois - Maria Escolástica da Conceição Nazaré, que viria a ocupar o mesmo posto anos mais tarde, e se tornaria também uma das mais famosas mães-de-santo do Brasil, e uma das principais lideranças religiosas da Bahia.⁵⁷

⁵⁷ Ver: Nóbrega (2006).



Figura 2 – Maria Júlia da Conceição Nazareth (1800 – 1910)
Fonte: QUERINO, Manuel. *Costumes africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, Prefácio e notas de Arthur Ramos, Bibliotheca de divulgação científica, Vol. XV, 1938, p. 72.



Figura 3 – Maria Pulquéria da Conceição Nazareth (1840 – 1918)
Fonte: QUERINO, Manuel. *Costumes africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, Prefácio e notas de Arthur Ramos, Bibliotheca de divulgação científica, Vol. XV, 1938, p. 113.

Além do auxílio da vizinha Pulquéria, o africano Cipriano Abedé também teria participado dos ritos de iniciação do pequeno Agenor naquela casa da ladeira da Praça.⁵⁸

⁵⁸ A informação da participação de Cipriano Abedé nos ritos de iniciação de Agenor Miranda Rocha, é mencionada por ele em entrevista concedida ao sociólogo Ari Araújo. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Negro Brasileiro Negro, nº 25, 1997, p.211. Abedé foi figura destacada na formação afro-

Ainda, sobre as circunstâncias que envolveram a sua iniciação, relembra o professor: “entrei para fazer orixá tendo uma família toda católica, não suportando o candomblé. Entrei semimorto na camarinha e agora estou aqui, quando todos já morreram. Se eu duvidar dos orixás, sou a pior das criaturas. Mas é humano pessoas que não receberam sinais tão fortes quanto os meus duvidarem dos orixás. Mas não eu” (ROCHA apud FILHO, 1998, p. 50).



Figura 4 – Festa das Quartinhas, cerimônia instituída por Pulquéria para reverenciar Oxóssi, seu orixá. Foto do início do século XX.

Fonte: QUERINO, Manoel. Costumes africanos no Brasil (organizado por Arthur Ramos), Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1938, p. 88.

brasileira de Agenor Miranda Rocha, sobretudo no que tange aos conhecimentos africanos no uso das folhas e seus derivados medicinais e rituais. Abedé era personagem famoso nas crônicas de João do Rio, pseudônimo do jornalista carioca Paulo Barreto, na famosa série de reportagens publicadas no Jornal Gazeta de Notícias, em 1904, sobre as religiões na capital da República. Essa série de enorme repercussão, anos mais tarde, ganharia nova publicação reunida em forma de livro com o título *As Religiões no Rio*. Nela, o cronista descreve os “feiticeiros” e os cultos de origem africana, na capital carioca, no início do século XX. Francisco Guimarães, outro cronista, conhecido como *Vagalume*, é o autor das crônicas que receberam publicação, reunidas no livro: *Na Roda do Samba*, em que o cronista trata das origens do samba e seus personagens, entre eles Abedé. Sobre as crônicas ver: Rio (1976), Guimarães (1978). No segundo capítulo deste estudo, trataremos mais detalhadamente de Cipriano Abedé e seu envolvimento com Agenor Miranda Rocha, nos fins dos anos 1920 e na década de 1930, no Rio de Janeiro.

O comportamento dos pais do pequeno Agenor quanto aos acontecimentos que culminaram em sua iniciação no candomblé, é exposta da seguinte forma: *Meus pais sabiam que eu devia minha vida a mãe Aninha. Eles eram inteligentes e não podiam negar esse fato, por isso me davam a liberdade de frequentar os terreiros. Também faziam questão que eu fosse grato, nunca foram contra minha amizade com mãe Aninha* (ROCHA apud REBOUÇAS FILHO, 1998, p. 22, 23).

Eugênia Ana dos Santos foi a mãe-de-santo responsável pela iniciação do pequeno Agenor, em 1912. Nascida em Salvador, em 13 de julho de 1869, na freguesia de Santo Antônio, além do Carmo. Era filha de Sérgio dos Santos e Lucinda Maria da Conceição, um casal de africanos descendentes da nação Grúncis⁵⁹. Em 1884, foi iniciada no candomblé aos quinze anos de idade:

Fez Xangô à Rua dos Capitães, em casa de Maria Júlia de Figueiredo (Iyanassô)⁶⁰, que chefiava a casa junto com Marcelina da Silva (Obá Tossi) e tio Rodolfo Martins de Andrade (Bamboxê), conhecido também como Êssa Obitikô. O Xangô de Aninha deu-lhe o nome de Obá Biyi. **Passados alguns anos, quando chegou o tempo determinado e Aninha completou os sete anos de iniciada**, foram novas obrigações, conforme determinação dos orixás, de modo que ela **obtivesse poderes do culto afro na Bahia**, ou seja, para que fosse Iyalorixá do tradicional Axé de Ketu, de acordo com a história, ficando conhecida como Iyá Obá Biyi. Eis porque, mesmo sendo descendente da nação Grunci, fez Xangô Ogodô e Afonjá na nação Ketu. Mais tarde, depois de estudar com muitos tios e tias, profundos conhecedores da seita africana, e já bastante **aprimorada**, foi convidada para tomar parte no candomblé do Engenho Velho (Casa Branca), onde juntamente com tio Bamboxê, seu babalaô, fez a iniciação de uma senhora de Oxum, conhecida por Paula (SANTOS, 1988, p. 9,10. Grifos meus).

⁵⁹ Gruncis ou Grunces – Um povo que ainda hoje habita as savanas do norte de Gana e do Sul do antigo Alto-Volta, atual Burkina-Faso, povo que não mantinha nenhuma relação com os nagôs até o tráfico negreiro. Esses negros grunces eram conhecidos na Bahia, ao tempo de Nina Rodrigues, como “negros galinhas”. Os grunces – grunxes ou gurunxis, como grafam as variáveis fonéticas daquele etnônimo – adquiriram o seu apelido de “galinhas” devido ao local de seu embarque no golfo do Benin, no porto do rio Galinas, como está nos mapas ingleses no século XVIII. Esse porto, muito ativo no tráfico de escravos até meados do século XIX, era o ponto mais direto e mais fácil de atingir a costa para as levas de grunces fugindo da perigosa vizinhança dos axantis (LIMA, 2010, p. 298).

⁶⁰ Iyanasso ou Iá Nassô – Não é um nome pessoal e sim um título, o mais alto do culto de Xangô na casa do *Alafin* (rei) de Oió, capital política dos iorubas. A mais importante sacerdotisa de Xangô na cidade africana. Conforme a tradição oral, o candomblé *Ilê Iya Nassô Oká* (conhecido como Casa Branca do Engenho Velho) esteve originalmente situado na antiga Ladeira do Berquó, próxima à Igreja da Barroquinha, no centro da cidade de Salvador. A memória oral e os estudos afro-brasileiros têm reiterado a tese de que esse candomblé da Barroquinha seria o primeiro e mais antigo terreiro nagô-kêtu do Brasil (LIMA, 2003, p. 32).

Depois de alguns desentendimentos relacionados à sucessão no candomblé do Engenho Velho,⁶¹ Aninha foi juntar-se a Tio Joaquim Vieira (Obá Saniá), sacerdote filho de Xangô, conhecido como Êssa Oburô, um dos maiores conhecedores das tradições religiosas nagô-kêtu e amigo inseparável de Rodolpho Bamboxê.

Desde 1907, Aninha residia na Ladeira do Pelourinho, 77 – junto à Igreja de Nossa Senhora do Rosário, onde mantinha uma quitanda “sortida de tudo que era erva e de muitas outras frutas, além de ingredientes nacionais e africanos, como obi, orobô, atarê, ori, oxé, muito utilizados nos candomblés” (SANTOS, 1988, p. 85). Gozava de uma posição de destaque nas Irmandades católicas de Nossa Senhora do Rosário e na Igreja da Barroquinha. Em 1910, “por ordem de seu eledá⁶² Xangô, comprou uma roça no alto de São Gonçalo do Retiro, onde iniciou seu candomblé que viria a se chamar Axé Opô Afonjá”. (SANTOS, 1988, p. 10).

Na década de 1930, o sociólogo americano Donald Pierson⁶³, pesquisando as relações raciais na Bahia, acompanhou muitas cerimônias nos candomblés baianos, conheceu afamados líderes de candomblé da época, entre eles, mãe Aninha, a quem entrevistou algumas vezes. Segundo ele, “o candomblé era uma instituição vigorosa naquela Bahia, contava com adeptos conhecidos e respeitados das classes ‘inferiores’ da cidade”. Alguns de seus líderes eram pessoas “capazes e inteligentes, cujo prestígio atingia até os círculos

⁶¹ Sobre a natureza desses desentendimentos explica-nos Edison Carneiro: *Substituiu Maria Júlia Figueiredo, na direção do Engenho Velho, Mãe Sussu (Ursulina). Com a sua morte, outra divergência iria cindir novamente as filhas. Essa divergência seria chefiada por Aninha (Eugênia Ana dos Santos, 1869 - 1938), filha de Bamboxê e, por um complicado parentesco espiritual, filha do Engenho Velho. Irmã de santo de Ti’Joaquim, do Recife, então na Bahia, Aninha lutou por fazê-lo o substituto de Sussu. Venceu, entretanto, o partido da ordem. Por qualquer motivo, sinhá Antônia, substituta legal de Sussu, não podia tomar a chefia do candomblé. Em consequência, o lugar de mãe foi ocupado por Tia Massi (Maximiana Maria da Conceição), com sinhá Luzia como mãe-pequena e sinhá Antônia como zeladora da casa (ialaxé). Antonia e Luzia morreram há alguns anos. Ti’Joaquim, Aninha e as dissidentes do Engenho Velho, não se tendo conformado com a derrota, fundaram um candomblé independente – o Axé de Opô Afonjá, sob a direção de Ti’Joaquim.* (CARNEIRO, 2008, p.55)

⁶² Eledá – Orixá, guia, criador da pessoa.

⁶³ Donald Pierson realizou pesquisas durante vinte e dois meses na Bahia, entre os anos de 1935 e 1937, sob a coordenação da Social Science Research Committee da Universidade de Chicago, de quem era professor assistente. Seu trabalho de pesquisa resultou na publicação *Negroes in Brazil: A Study of Race Contact at Bahia* pela Universidade de Chicago em 1942. No Brasil, a obra seria publicada em 1943, com o título: *Branços e Prêtos na Bahia: estudos de contacto racial*. Pierson nasceu em Indianápolis, EUA, em 1900. Foi Ph.D pela Universidade de Chicago. Entre 1943 e 1957, coordenou o curso de graduação da instituição e constituiu a coleção de Ciências Sociais na biblioteca a partir de doações do American Library Association, do American Council of Learned Societies. Editou a revista *Sociologia* e organizou a série *Biblioteca de Ciências Sociais*. Morreu em 1995, aos 95 anos.

superiores”. Sobre os candomblés baianos afirma que “conservavam o mesmo templo havia várias gerações. Seus rituais e cerimônias eram sérios e executados de acordo com formas definitivas, fixas e tradicionais” (PIERSON, 1971, p. 304).



Figura 5 – Eugênia Anados Santos (1869 – 1938)
Fonte: Acervo particular: Agenor Miranda Rocha

O décimo primeiro capítulo do seu estudo tem o título “O Candomblé”, no qual ele discorre sobre a diversidade de cultos de matriz africana na Bahia, bem como suas referências de identificação étnica e cultural. Quanto à localização destes candomblés, assinala que “as seitas estavam localizadas nas áreas onde os habitantes eram quase exclusivamente pretos ou mestiços escuros, ou nas cercanias da cidade. Seu número, quando estivemos na Bahia, era de setenta a cem” (PIERSON, 1971, p. 306, 307).

Pierson destaca o candomblé do Engenho Velho, como a mais tradicional e antiga comunidade-de-santo nagô-kêtu da Bahia. Dela teriam se originado outros dois candomblés: o Gantois, “que se separou do Engenho Velho havia cerca de cem anos e que foi, durante o

tempo da afamada mãe de santo Pulquéria, a sede das pesquisas de Nina Rodrigues e, mais tarde, das de Arthur Ramos”; e o Axé Opô Afonjá em São Gonçalo do Retiro cuja sacerdotisa era muito respeitada, falava “um dialeto conhecido por queito” (PIERSON, 1971, p. 305, 306).

Descreve Mãe Aninha da seguinte forma:

Era uma preta alta e majestosa, cuja menor insinuação era imediatamente obedecida pelos membros de sua seita. Dizem que era bastante rica. Afirmou uma vez ela, orgulhosamente: “Sou filha de dois africanos, graças a Deus!” Aprendeu a falar queito “com os pais”; o nagô, aprendeu “na seita”. **Era analfabeta**, mas a respeito de seu conhecimento dos rituais e crenças do culto africano, um ogã disse com orgulho: “Ela conhece as coisas africanas melhor do que qualquer outro na Bahia”. “Inteligente, viva de espírito, ágil na conversa, era um dos mais respeitados e obedecidos chefes do mundo afro-brasileiro. (...) Esta mãe de santo tinha sido “feita” havia mais de cinquenta anos, no candomblé do Engenho Velho. Ela se gabou: **“Minha seita é nagô puro, como Engenho Velho. Tenho ressuscitado grande parte da tradição africana que mesmo o Engenho Velho tinha esquecido. Têm uma cerimônia aí para os doze ministros de Xangô? Não! Mas eu tenho”**.⁶⁴ **Planejava reconstruir seu barracão, ou pavilhão sagrado para cerimônias, o que custaria, segundo diziam, “alguns contos de réis”, que deveriam ser pagos pelos membros da seita. Possuía na cidade pequena loja, onde vendia vários artigos, inclusive os usados nos rituais do culto, alguns tendo sido importados da África; e sabendo os membros do mundo afro-brasileiro que esses artigos deveriam ser legítimos uma vez que eram vendidos por ela, a loja fazia bom negócio.** Ela disse uma vez: “o africano não adora coisas feitas só pela mão humana. Adora a natureza. O que é uma pedra (fetiche)? É um mineral, não é? Não foi feita por mão humana. “Somos tão cristãos quanto os católicos. Mas seguimos também a lei de Moisés. Ele ordenou que os sacrifícios fossem feitos com carneiros, cabras, bois, galinhas, pombos e assim por diante. Não é verdade? Nós apenas obedecemos a seus mandamentos. Existem duas partes na bíblia, não é assim? O Velho e o Novo Testamento. Nós seguimos o Velho tanto quanto o Novo. Antes de Cristo o povo adorava Deus com cantos e danças. Não é verdade? Davi tocava harpa, cantava salmos e dançava ante o Senhor. Nós temos nossos cantos, também, e cada um deles tem uma significação especial. **Assim como os católicos tem imagens de santos, nós temos alguma coisa para nos lembrar os nossos orixás. Mas não adoramos imagens feitas pelas mãos humanas, como eles fazem. Adoramos a natureza”** (PIERSON, 1971, p. 321- 324. Grifos meus).

⁶⁴ Os doze ministros de Xangô, que Mãe Aninha menciona, refere-se ao conselho criado por ela no Axé Opô Afonjá chamado de Obás de Xangô. Um conselho composto de doze membros, para auxiliar Mãe Aninha na gestão do seu candomblé. Na capital baiana, em janeiro de 1937, foi realizado o II Congresso Afro-brasileiro, que reuniu várias comunidades de candomblé, intelectuais e pesquisadores brasileiros e estrangeiros. O evento teve como presidente de honra o babalaô Martiniano Eliseu do Bonfim, ele fez o registro da criação do conselho honorífico de ogãs, no axé Opo Afonjá. Além de justificar a tradição na África, Martiniano destaca o papel de Mãe Aninha na escolha, entre o seu numeroso corpo de ogãs, as doze personalidades mais velhas e prestigiadas, que passaram a compor um conselho chamado de Obás de Xangô. Ver: O negro no Brasil. Publicação dos trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-Brasileiro, realizado na Bahia, de 11 a 20 de janeiro de 1937. Editado na coleção de Biblioteca de Divulgação Científica dirigida pelo Professor Dr. Arthur Ramos, vol. II, da Editora Civilização Brasileira do Rio de Janeiro, 1940, p.233-236.

Ressalta, que para se chegar ao Axé Opô Afonjá, tomava-se o bonde para a periferia da cidade, “passando-se por laranjais e pastos crescidos, até o matadouro, onde se descia; subia-se depois por uma estrada íngreme, ladeada por plantas chamadas “nativas”, uricuris e outros coqueiros, trazidos da África”, segundo a sacerdotisa. Depois de andar mais de dois quilômetros, “chegava-se a um cume que dominava lindo vale, donde se podia ver a cidade, bem ao longe. Uma brisa fresca soprava do mar e temperava o calor do sol tropical”. No terreno alinhavam-se algumas casas pintadas de branco, amarelo, verde e azul. (PIERSON, 1971, p. 318).

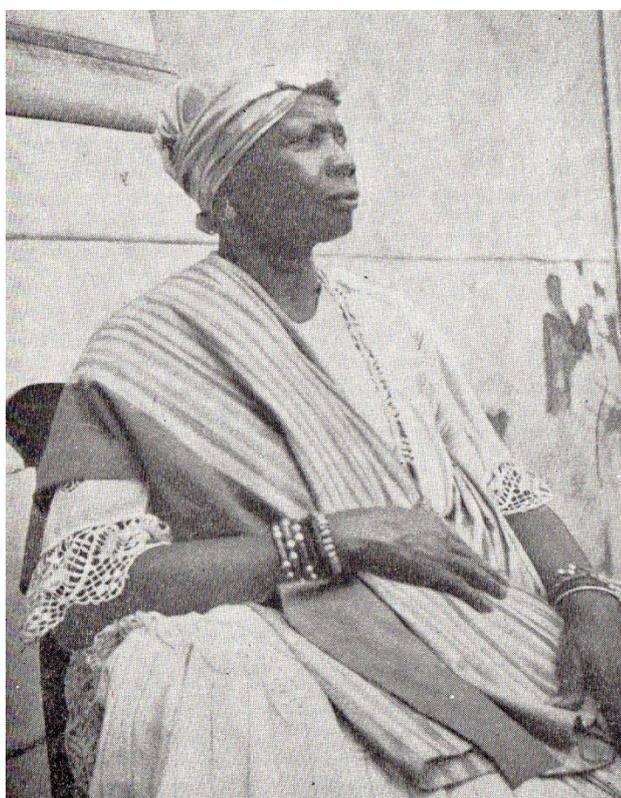


Figura 6 – Foto de Eugênia Ana dos Santos.

Fonte: PIERSON, Donald. *Branços e Pretos na Bahia*. São Paulo: Editora Nacional, 1971, p. 317.

Descreve-nos ainda, as dependências do candomblé de Aninha que ele conheceu, na década de 1930:

O barracão, onde se realizam as cerimônias nas quais se via a mãe de santo que acabamos de mencionar (Mãe Aninha), tinha cerca de quinze metros por dez, com o teto e os lados cobertos com folhas de palmeira e o solo revestido de areia

fresca. Ao entardecer, era alegremente decorado com tiras de papel, brancas na maior parte; outras, entretanto, eram vermelhas, azuis, verdes ou amarelas. Tabuleta grande e bem feita, que **um dos ogãs contou orgulhosamente ter sido pintada por sua filha, uma primeiranista da Escola Normal, trazia a inscrição: “Centro Cruz Santa do aché de Okô Afonjá (de acordo com um informante o nome devia ter sido escrito na seguinte maneira: Axé Opô Afonjá)**, combinação português-nagô que significa: “Centro Cruz Santa dos Irmãos e Irmãs do Templo de Xangô”. Num estrado à esquerda dos músicos, foram colocadas cadeiras para a sacerdotisa, para a preta velha e o velho de que falamos. Por meio de separações patrulhadas pelos ogãs, os espectadores eram cuidadosamente excluídos do lugar das danças, fronteiro aos tambores. Havia nas paredes três pendões, com suas palavras respectivas: “Viva Oxalá”, “Viva Oxum”, “Viva Xangô”. As filhas de santo, escoltadas até o barracão sob um lençol branco, à guisa de pálio, sustentado pelos ogãs que iluminavam a procissão com todas as tochas acesas, eram em número de dezessete, todas pretas, com exceção de duas mestiças escuras. Dos ogãs, quatorze eram pretos, onze mestiços, dos quais seis escuros, e um imigrante português, chegado ao Brasil havia cerca de trinta anos e agora dono de pequeno estabelecimento de venda a varejo, na Cidade Baixa. Três dançarinas estavam sendo “feitas”. Suas cabeças tinham sido raspadas e pintadas com pintas brancas e listras azuis. As faces traziam pintas e listras brancas. Ao redor do pescoço, ou pendentes do ombro direito até debaixo do braço esquerdo, apareciam longas cadeias de búzios importados da Costa Ocidental da África. Num edifício especial, de chão cimentado, achava-se a “sala do trono de Xangô”. Num dos lados ficava o altar que Ihe era dedicado, profusamente decorado com velas e flores naturais e artificiais. Viam-se na parte inferior do altar uma imagem de Santo Antônio, mais acima uma de Nossa Senhora das Candeias, ainda mais acima imagens dos gêmeos, Cosme e Damião; e, acima de todas uma de São Jerônimo, tudo isso indicado a fusão de elementos católicos e fetichistas. A mãe de santo disse que o Santo Antônio era “apenas outro nome” de Ogum; o mesmo se dando com os nomes de Nossa Senhora das Candeias e da divindade das águas, Oxum; com os Cosme e Damião e Beji; e com os de São Jerônimo e Xangô. Do outro lado da sala ficava o “trono de Xangô, uma cadeira de madeira esculpida, com travesseiro para o apoio da cabeça. Pendentes das paredes, viam-se de vários santos católicos. No centro de um quarto pegado estava a “fonte da mãe D’água” – grande bacia de cimento, contendo apenas de vinte e cinco a trinta centímetros de água. Nas paredes, lia-se uma inscrição nagô: Ilé Awon Afonjá (Casa de Xangô) (PIERSON, 1971, p. 318. Grifos meus).

Desde o início do século XX, mãe Aninha já era considerada uma das principais lideranças religiosas do candomblé baiano, famosa pela defesa das tradições afro-brasileiras e das condições para o livre exercício de suas práticas religiosas. Foi figura destacada entre o povo-de-santo da Bahia, fundadora do terreiro *Centro Cruz Santa do Axé do Opô Afonjá*, no Rio de Janeiro e em Salvador, fazia parte de um grupo de sacerdotes muito queridos, respeitados e temidos por seu poder e carisma. “Lembrados e reverenciados na memória

dos terreiros como verdadeiros heróis culturais de sua gente” (LIMA, 2010 p. 188). “Suas personalidades transcendiam os ambientes dos terreiros e se impunham igualmente, à sociedade” (LIMA, 2004, p.201). Foi eternizada nas páginas literárias de *Capitães da Areia*⁶⁵ de Jorge Amado, como *Don’ Aninha* – mãe-de-santo protetora de Pedro Bala e seus companheiros. Segundo o jornalista e pesquisador Edison Carneiro, “Aninha foi, incontestavelmente, a figura mais ilustre dos candomblés da Bahia” (CARNEIRO, 2008, p. 56).⁶⁶

A iniciação no candomblé compreende uma série de ritos litúrgicos da chamada “feitura de santo” que representa a porta de entrada para alguém que se inicia como adepto do candomblé.⁶⁷ O tempo dessa primeira fase da iniciação variava de acordo com as tradições de cada candomblé, e compreendia os primeiros passos da iniciação religiosa: primeiro a raspagem da cabeça do noviço, a fim de tornar acessível o orixá que a pessoa traz como seu protetor, a partir de então, poderá manifestar-se por meio do transe. Esse processo ritual é descrito por Edison Carneiro da seguinte forma:

Em primeiro lugar, a mãe olha o santo da inicianda – confirma, por adivinhação, o seu orixá protetor, mesmo que este já se tenha manifestado anteriormente, de maneira a não deixar dúvidas sobre a sua identidade. As pretendentes começam, desde então, a juntar dinheiro para as despesas de iniciação, que totalizam, por vezes, muitos milhares de cruzeiros. Desde o primeiro dia, têm certas obrigações em relação ao orixá – devem homenageá-lo no dia da semana que lhe é consagrado, devem abster-se de relações sexuais nesse dia, observar certos tabus alimentares. Depois de preparadas as suas vestimentas sacerdotais, a pretendente passa algum tempo morando no candomblé. Logo ao chegar, deve tomar um banho de folhas ao ar livre, sob a direção da mãe, e mudar a roupa profana por outra totalmente nova – uma cerimônia de purificação. Em seguida, passa pelo atim, folhas para limpar o corpo, de acordo com o seu orixá, e **por um período de treinamento, aprendendo a cantar para os orixás, a reconhecer os toques dos atabaques, como o alujá de Xangô e o opanijé de Omolu – na verdade um curso de extensão**, pois as pretendentes em geral já sabem essas coisas, por serem nascidas e criadas dentro do candomblé. Depois, num determinado dia, o alabê toca para o santo de pretendente, sete, quatorze ou vinte e uma cantigas, até que

⁶⁵ AMADO, Jorge. *Capitães da Areia*. Rio de Janeiro: Record, 1985.

⁶⁶ Ver também: CARNEIRO, Edison. *Ladinos e crioulos: estudos sobre o negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964, p.207, 208.

⁶⁷ Sobre os rituais de iniciação dos candomblés nagôs, existe uma farta literatura etnográfica. Ver especialmente: Rodrigues (2006), Querino (1938), Carneiro (2008), Ramos (1988) Bastide (2001, 1971), Verger (2012).

o orixá se manifeste – uma nova confirmação da identidade do orixá. Se, depois das vinte e uma cantigas, o orixá não chega, faz-se um bori com água fria e recomeça-se a cerimônia. É raro, entretanto, que o orixá não chegue na primeira série de sete cantigas. Então, as pretendentes entram para a camarinha, já com o nome de iaôs, e são submetidas à depilação, que em alguns candomblés é total, atingindo os pelos das axilas e do púbis. Depois disso terão a cabeça friccionada com a água dos axés e pintada de azul ou branco e o rosto pintado com laivos escuros à altura das têmporas, em substituição aos cortes que se faziam na pele, na África. No interior da camarinha, as iniciandas devem passar dezessete dias, completando a sua educação religiosa, em absoluto retiro espiritual. Não aparecem em público, nem podem sair, sob pretexto algum, do candomblé, observam proibições a certos alimentos e a relações sexuais, não podem falar com pessoas estranhas e, para se comunicarem com pessoas da casa, batem palmas (paó) e se valem da mímica, usando o mínimo possível de palavras. (As pessoas do candomblé, não incumbidas de lhes fazer o santo, pedem karokê três vezes, antes de lhes dirigir a palavra). As pretendentes dormem todas na camarinha, em geral sobre as mesmas esteiras. É comum trazerem um torso de pano à cabeça, para ocultar a falta dos cabelos. É obrigatório trazerem, como sinal de sujeição, uma tornozeleira de guizos (xaorô). O conjunto das iaôs chama-se barco. Durante o período de iniciação, as iaôs devem tomar banho, de madrugada, na fonte ou no riacho mais próximo, com a assistência apenas da mãe e das suas auxiliares imediatas (ariaxé em nagô, maionga nos candomblés de Angola, do Congo e caboclo). Afinal, a mãe escolhe a data para o **oruncó** – o dia em que os orixás devem dar o nome -, uma das cerimônias mais apreciadas do candomblé. O santo de cada filha tem caráter pessoal e, portanto, deve ter um nome especial que o indique. No dia do **oruncó**, realiza-se uma festa pública, em meio à qual cada iaô, dançando por sua vez, possuída pelo seu respectivo orixá, grita, entre os aplausos gerais, o nome por que deve ser conhecido o Ogum, o Xangô ou o Oxoce que a possui. Depois da festa, pela madrugada, a roupa suja da iaô é conduzida para a fonte – mais uma cerimônia de purificação. Em seguida ao oruncó, as iniciandas começam a gozar de relativa liberdade, podendo mesmo sair de casa, mas em bando, entre outras coisas para tomar a bênção a pessoas do seu próprio candomblé ou dos candomblés vizinhos, com o que conseguem, por vezes, belas somas em dinheiro.

No domingo subsequente ao oruncó, tem lugar as cerimônias da compra e da quitanda das iaôs ou panãs. A compra se assemelha a um leilão. Alinhadas as iaôs, a mãe fala das excelências de cada, propondo um preço para a sua aquisição e explicando que a compra vale como a compra de uma escrava, pois a iaô fica na obrigação de obedecer ao comprador por toda a vida (em geral, o comprador já está escolhido de antemão). Os compradores avançam nos lances. Aceito pela mãe o lance fictício, a assistência aplaude e o comprador e a iaô fazem uma volta na sala, ao som festivo dos atabaques. O mesmo se realiza com as demais iaôs. Acabada a cerimônia da compra, tem lugar a quitanda das iaôs. No chão da sala, alinham-se panelas de mungunzá e de vatapá, latas de aluá, pratos de acarajé, abará, pipocas, amendoim, acaçá, cocada, queijada, feijão de azeite, cestos de roletes de cana, gamelas de fubá, caxixis, bananas, laranjas, pinhas (fruta-de-conde), pedaços de coco, etc. Uma pequena feira livre. Sentadas em pequenos bancos, as iaôs, ainda de cabeça raspada, são as vendedoras. Os presentes vão comprando as gulodices ali expostas, que nesse dia custam mais caro do que nunca. O barulho é infernal: as iaôs estão, quase sempre, possuídas por erês e uma delas, mesmo, deve vir fazer pilherias, antes da quitanda, com os assistentes. Outras vezes, frutas, doces e afins, ficam sob a guarda de uma única iaô, possuída por um erê e armada de longo cipó, com que espanca os circunstantes, que, a pretexto de comprar as coisas, devem roubá-las. É uma cerimônia divertida e alegre. **Na sexta-feira seguinte**, as iaôs, incorporadas, vão em romaria à igreja do Bonfim, em companhia da mãe-pequena e, ocasionalmente da mãe, e daí voltam para casa. Estão feitas. Três meses depois, entretanto, os tabus continuam em

vigor, pois, no pescoço das iaôs, permanece o quelê, também chamado de gravata do orixá – outro sinal de sujeição -, que a mãe tira e coloca aos pés dos seus respectivos santos, dando-lhes então a liberdade (CARNEIRO, 2008, p. 101, 102, Grifos meus).

As descrições da “feitura de santo” revelam o início da formação de Agenor Miranda Rocha e seu ingresso no universo cultural afro-brasileiro dos candomblés baianos, nas primeiras décadas do século XX. A partir daqui, com base nos indícios de seus relatos, buscaremos descrever e analisar aspectos e características do funcionamento e da organização daquelas comunidades de candomblé em que o Professor descreve seus movimentos. Chamadas pelo médico maranhense Raimundo Nina Rodrigues de “confrarias” africanas e seus “colégios” de noviços e estudadas por ele no final do século XIX.⁶⁸ O que eram e como funcionavam estas comunidades de candomblé?

⁶⁸ Ao longo do ano de 1896, Raimundo Nina Rodrigues publicou na *Revista Brasileira* quatro capítulos intitulados “O animismo fetichista dos negros baianos”. Um ano mais tarde, publicou mais um artigo, “Ilusões da catequese no Brasil”, no qual anunciava a edição de todos estes artigos em forma de livro, o que aconteceu em 1900 com a publicação em língua francesa sob o título *L’animisme fetichiste des nègres de Bahia*. Nina Rodrigues dedicou a edição à Société Médico-Psycologique de Paris, da qual participava como membro associado estrangeiro. Com isso talvez almejasse atingir um público internacional, com o qual dialogava. Em 1935, seus artigos publicados inicialmente na *Revista Brasileira* foram coligidos e republicados por Arthur Ramos em uma edição anotada que se tornou bastante conhecida. Ramos escreveu um prefácio com uma pequena história do livro e sobre sua importância, atualizou a grafia portuguesa e acrescentou trechos da versão em francês, intercalados ao texto original. A edição abaixo assinalada, marca o centenário da morte de Raimundo Nina Rodrigues, falecido em 17 de julho de 1906, com 43 anos, no Nouvel Hotel em Paris. A publicação apresenta a versão original dos artigos da *Revista Brasileira* em fac-símile, conservando a fonte e a ortografia originais. RODRIGUES, Raimundo Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*; apresentação e notas Yvonne Maggie, Peter Fry. Ed. Fac-símile. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional/Editora UFRJ, 2006. p. 55.

1.2 As confrarias nagôs

Quando mãe Aninha recebeu daquele casal de portugueses, pais de Agenor, o consentimento para iniciar a “feitura” daquele Oxalá, interpretado em seu jogo, como “dono da cabeça” do pequeno, ela sabia que sua decisão não resultaria apenas na cura daquele menino doente que trouxeram à sua casa. Os procedimentos rituais que ela, Pulquéria e o Africano Cipriano Abedé iniciaram, transformariam também aquela pequena criança desconhecida em seu filho-de-santo, no “seu santinho”, lembrado muitas vezes depois pelo velho professor.⁶⁹

O pequeno Agenor, agora recuperado da febre que o levava aos cuidados de Aninha, havia completado seu quinto ano de vida. Em face dos acontecimentos da sua iniciação no candomblé, além da sua família portuguesa, ele começava a fazer parte de uma outra família: a comunidade religiosa nagô da Bahia, agora também sua família-de-santo. Pelos costumes e tradições desta comunidade religiosa, a “feitura-de-santo” do menino transformaram-no num *laô* – noviço e filho-de-santo de Aninha e Cipriano Abedé, o mais novo membro de um centenário matriarcado de matriz africana, de complexa e antiga linhagem, de amplo e elaborado parentesco.

Quanto aos candomblés daquela Bahia do início do século XX, o professor destaca a diversidade do candomblé baiano, bem como alguns pais e mães de santo da época: “Felisberto Bamboxê, Eduardo Mangabeira de Ijexá, Vicente de Ogum, Dadá de Xangô, Tia Runhó do Bogum; Silvana, do candomblé de caboclo; e D. Maria Neném, do candomblé de Angola. Lembro-me de Tia Antônia, Exú Biyi, que não tinha candomblé e atendia em casa as criaturas que a procuravam” (ROCHA apud FILHO, 1996, p. 20).

⁶⁹ O orixá protetor, embora se chame Ogum, Xangô ou Oxalá, tem sempre um caráter pessoal – *O orixá escolhe, entre os mortais, os seus cavalos, os intermediários através de quem se comunicará com os homens.* Nesse sentido, é necessário preparar as pessoas escolhidas pelos orixás para receber a presença da divindade. *Essa é a tarefa dos chefes de candomblé. Ora, como todas as pessoas têm anjo-da-guarda, têm, portanto, um santo em potencial. O chefe do candomblé precisa fazer ou assentar o santo, pôr o devoto em condições de servir de bom veículo ao orixá. Acontece, porém, que, se toda gente tem anjo-da-guarda, nem todos têm santo, isto é, nem em todos se dá a manifestação do orixá.* (CARNEIRO, 2008, p. 100)

São sacerdotes das várias nações do candomblé baiano denominados “cultos de nação”; a palavra nação expressa uma modalidade de rito, uma identidade étnica de matriz africana que, apesar dos sincretismos, das perdas e de adoções ocorridas no Brasil, e mesmo na África, mantinham um tronco linguístico, particularidades e elementos culturais de algumas etnias que persistiram e sobreviveram, aos séculos de escravidão.⁷⁰

As “nações” africanas recriadas na América fundamentavam-se em *adscrições categoriais* como elementos-chave da constituição dos grupos étnicos. Integrado ao sistema escravista, o ordenamento social com base nestes registros étnicos demarcava limites raciais, sociais e culturais. “Todavia, como essas adscrições eram concebidas segundo referenciais que tinham por base relações de oposição e de contraste entre os diversos grupos étnicos, devemos considerar que as mesmas exprimiam também relações de força” (BARTH, 1976, p. 15). O uso dessas categorias como referência para organização social das comunidades afro-americanas foi uma característica em diversos momentos da história da diáspora africana nas américas. Os próprios africanos se valiam do critério de “nações” para delimitar fronteiras: “os componentes dos cabildos, das santerias e dos vodus (em território hispânico); dos mistérios (no Haiti); das irmandades, dos candomblés, das juntas de alforria e dos cantos de trabalho (no caso específico da Bahia), segundo a afiliação étnica dos seus membros” (OLIVEIRA, 1995/1996, p.176,177).

A formação dessas confrarias religiosas na Bahia constituíram-se sob a égide da Igreja Católica, que separava e distinguia as várias etnias africanas. Os negros angolanos formavam a Ordem Terceira do Rosário de Nossa Senhora das Portas do Carmo, instituída na Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Pelourinho. Os daomeanos (gêges) reuniam-se sob a devoção de Nosso Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção dos Homens Pretos, na Capela do Corpo Santo, na Cidade Baixa. Os nagôs, cuja maioria pertencia à nação Kêtu, ou queto, formavam duas irmandades: uma de mulheres, a de Nossa Senhora da Boa Morte; outra reservada aos homens, a de Nosso Senhor dos Martírios. Isso permitia aos escravos e

⁷⁰ Ver: OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. *Viver e morrer no meio dos seus: nações e comunidades africanas na Bahia do século XIX*. REVISTA USP, São Paulo nº 28, p. 174-193, Dezembro/Fevereiro – 1995/1996. BARTH, F. *Los Grupos Étnicos y sus Fronteras*, México: Fondo de Cultura Económica, 1976; O conceito de nação nos candomblés da Bahia. In: LIMA, Vivaldo Costa. *Lessé orixá – nos pés do santo*. Salvador: Corrupio, 2010, p. 117-137.

libertos, se reagruparem para praticar juntos, distante das dependências das igrejas, os cultos de seus deuses africanos.⁷¹

Escapa aos interesses deste estudo, a discussão sobre a diversidade cultural dos grupos étnicos de diferentes matrizes africanas, e suas características no Brasil. Registramos essa diversidade, apenas para situar parcialmente o contexto que cercava a inserção de Agenor Miranda Rocha nas comunidades religiosas nagô-kêtu da Bahia, no início do século XX. Concentramos nossa análise nos candomblés nagôs da Bahia, e nas três comunidades de candomblé nagô: Casa Branca do Engenho Velho, Axé Opô Afonjá e Gantois, que formam a extensa família-de-santo nagô a que Agenor Miranda Rocha passou a pertencer após a sua iniciação.⁷²

O candomblé nagô da Bahia, mais especificamente, é o culto dos orixás ligado às tradições iorubanas, ou jeje-nagô, como também costuma ser designado, que congregou aspectos culturais de diferentes cidades iorubanas, originando no Brasil diferentes ritos, ou nações de candomblé. Em cada uma delas, predominavam tradições de cidades ou regiões que acabaram lhe emprestando o nome: nagô-kêtu, ou simplesmente nagô ou queto, ijexá, efã (SILVEIRA, 2000; LIMA, 1984). Segundo Pierre Verger afirma:

Candomblé é o nome dado na Bahia às cerimônias africanas. Ele representa, para seus adeptos, as tradições dos antepassados vindos de um país distante, fora de alcance e quase fabuloso. Trata-se de tradições, mantidas com tenacidade, e que lhes deram a força de continuar sendo eles mesmos, apesar dos preconceitos e do desprezo de que eram objeto suas religiões, além da obrigação de adotar a religião dos senhores. O candomblé torna-os membros de uma coletividade familiar, espiritual, para a qual são atavicamente preparados. Essa forma de organização social proporciona-lhes uma segurança e uma estabilidade que nem sempre reencontraram em nossa civilização (VERGER, 2012, p. 24).

As comunidades nagôs da Bahia, em que o pequeno Agenor passara a fazer parte formavam uma instituição complexa, abrigando um grupo étnico e religioso que se caracterizava por uma rígida hierarquia da sua estrutura organizativa e, não compreendia apenas um local de culto e práticas litúrgicas, mas uma comunidade que guardava a

⁷¹ Sobre as irmandades negras na Bahia ver: Verger (1981), Silveira (2000) Reginaldo (2005).

⁷² A ideia de nação passou a ser um padrão ideológico e ritual dos terreiros de candomblé da Bahia, por terem tido entre seus membros fundadores africanos – angolas, congos, jejes, nagôs, - sacerdotes e iniciados de seus antigos cultos, que souberam dar aos grupos formados a norma dos ritos e suas tradições que se vêm transmitindo através dos tempos. Ver: Lima (2003).

memória oral de suas tradições e conhecimentos, baseados na experiência iniciática dos mais velhos, e dirigida por sacerdotes descendentes de africanos.

Compreendia assim uma comunidade religiosa que transcendia ao espaço do terreiro influenciando a vida social da cidade, matizava um conjunto de costumes e tradições, era portadora de uma ética, de um código moral e estético próprio. Influenciada por concepções de matrizes africanas bastante particulares, que funcionava como um demarcador étnico de suas tradições. Eram comunidades onde experiência, tempo, saber e autoridade consolidavam o poder sacerdotal dos seus dirigentes, estendia-se aos muitos espaços sociais: o mundo do trabalho, o cotidiano da vida privada dos seus membros, as festas públicas da cidade, bem como as formas de poder não religiosas.

A família de santo nagô da Bahia era um reduto social e religioso profundamente hierarquizado, que cultivava princípios que entrelaçavam divindades e homens numa mesma comunidade, nas quais se encontravam rigorosamente definidas e claras as funções dos homens e das mulheres numa minuciosa e detalhada organização familiar, baseada em laços de parentesco consanguíneo e laços de parentesco de base religiosa.⁷³

Uma característica marcante da família nagô era a sua clara divisão entre as funções masculinas e femininas. As mulheres detinham todas as funções de mando sacerdotal e permanentes na comunidade, cabendo aos homens as funções temporárias e as honorárias.⁷⁴ Os relatos de Agenor Miranda Rocha mencionavam que “as mulheres do

⁷³ O candomblé reproduz simbolicamente a antiga família ioruba, que no Brasil foi completamente desestruturada pela escravidão. A comunidade do terreiro ou a chamada família-de-santo, na qual cada um dos seus membros ocupa um lugar na hierarquia, da sua estrutura organizacional, isto é, nos diferentes níveis de poder. Seus membros são designados como os componentes de uma família tradicional. Acima de todos estão a mãe ou o pai-de-santo, que são os sumos sacerdotes de sua comunidade. Abaixo estão os filhos de santo, e os filhos da mesma mãe ou pai-de-santo se consideram irmãos de santo. Cada um com seus parentes colaterais, tios e tias de santo, sobrinhos e assim sucessivamente. A expressão família-de-santo, muito corrente nos candomblés é entendida como um equivalente significativo dos *sistemas familiares tradicionais*, sem as racionalizações analíticas e conceituais, que fazem do termo “família” um conceito um tanto impreciso e polêmico, quanto à sua definição, estrutura e tipologia que não é universal. Ver: Lima (2003).

⁷⁴ A sucessão das mães-de-santo no terreiro do Gantois, fundado em 1849, por Maria Júlia da Conceição Nazareth, mantém a tradição que somente mulheres de parentesco consanguíneo de sua fundadora poderiam ocupar o cargo de ialorixá ou mãe-de-santo. Nos candomblés da Casa Branca do Engenho Velho, fundado no início do século XIX, e no Axé Opô Afonjá fundado em 1910, prevalece a tradição de somente, com o falecimento da ialorixá, após os ritos fúnebres, realizar-se uma cerimônia marcada pela consulta aos Orixás, mediante o oráculo de búzios, em que é indicada a sucessora. Igualmente apenas mulheres ocuparam os cargos diretivos destas casas de candomblé desde suas respectivas fundações. É clara a hegemonia feminina nas comunidades de candomblé nagô-kêtu. Não temos nenhum homem exercendo as funções diretivas nestes candomblés, foram sempre mulheres as suas lideranças. Vivaldo da Costa Lima destaca que mãe

Engenho Velho não faziam santo em homem, Tia Pulquéria (mãe-de-santo do Gantois) também não fazia santo em homem. Fazia sim, todos os preceitos para o orixá não vir. Os homens eram feitos para não ter a possessão”. Afirma ainda, “hoje, é que os homens são feitos e dançam no barracão. Antigamente homem só dançava em roda de Xangô, mas sem receber santo. Fora disso sentava-se num banquinho, quem já tinha obrigação de sete anos, ou nas esteiras no chão quem era iaô”. (ROCHA apud FILHO, 1996, p. 77)

Estes candomblés nagôs eram comunidades nas quais o comando e a administração da casa, cabiam às mulheres. A autoridade espiritual e moral suprema na hierarquia de mando era exclusivamente feminina; as mães-de-santo - *ialaxés* ou *ialorixás* só reconheciam, acima da sua própria autoridade, a dos orixás. A autoridade nestes matriarcados era exercida de forma absoluta, a mãe-de-santo tinha a incumbência de atribuir cargos aos membros dessa extensa família numa organização hierárquica bastante definida, que beneficiava especialmente as mulheres e os mais velhos. Conforme destaca Edison Carneiro, ao assumir a chefia de uma casa de candomblé:

A filha passa à mãe e, **como os candomblés são igrejas independentes entre si**, em si mesma resume, inquestionavelmente, toda a autoridade espiritual e moral. O título de mãe de santo vem do fato de o chefe do candomblé aceitar iniciandas (filhas, no futuro) para criar na devoção aos deuses. Depois de efetivamente admitidas na comunidade, essas iniciandas se consideram filhas espirituais do chefe do candomblé – e nesse sentido é que se emprega a palavra mãe. Desde que toda gente, dentro ou fora do candomblé, tenha um espírito protetor, que deve habitar o seu corpo, e desde que o chefe do candomblé precise preparar a inicianda para receber, em si mesma, a visita mais ou menos frequente da divindade – um processo que exige tempo, convivência diária, prática de um conjunto de cerimônias secretas no interior do candomblé, com a orquestra especial de tambores e de instrumentos musicais africanos -, fazer o santo **vale por uma segunda educação**, que confere ao chefe da seita a ascendência de mãe em relação à filha. A exigência antiga de sete anos, pelo menos, de iniciação, para poder tomar sobre os ombros a tarefa de dirigir um candomblé, já hoje decaiu de importância nos candomblés não nagôs. Com efeito, Zé pequeno, Germina, Idalice, outros pais e mães nunca passaram pelo processo de fazer o santo: “Ninguém lhes pôs a mão na cabeça”. Para esses casos criou-se uma tapeação – os interessados afirmam que os seus respectivos orixás foram feitos em pé, ou seja, eram tão evidentes e tão poderosos que dispensaram a intervenção de terceiros. Daí o vasto número de pais e mães improvisados, que tanto têm comprometido a pureza e a sinceridade dos candomblés. Os chefes são chamados de diversas maneiras, na Bahia. Nos candomblés nagôs usam-se por vezes as expressões iorubas ialorixá e

Senhora, que sucedera mãe Aninha como ialorixá do Axé Opô Afonjá, iniciou mais de 80 filhos de santo, apenas 8 eram homens, reafirmando o poder feminino na condução destas comunidades. Ver: Lima (2003), Landes (2002), Joaquim (2001).

babalorixá, que significam, exatamente, mãe e pai-de-santo. Nos candomblés de Angola e do Congo, tata de inquice (pai) e mameto de inquice (mãe). Nos candomblés de caboclo, padrinho e madrinha, zelador e zeladora. Os termos genéricos, entretanto, são mesmo mãe-de-santo e pai-de-santo. Dentro do candomblé, as expressões mãe e pai não são muito queridas. “Santo não tem pai nem mãe ...” Essa frase, que ouvi muitas vezes na Bahia, parece indicar, como se vê, que os negros se inclinam a tomar a expressão mãe-de-santo como uma afronta à divindade. Para isso deve ter concorrido, em grande parte, o espanto e a incompreensão dos elementos estranhos ao candomblé, ante o aparente absurdo do título. Nos candomblés nagôs, porém, o tratamento familiar continua: - **Eu falei com minha mãe...** (2008, p. 109, 110. Grifos meus).

Outro traço que caracterizava a hierarquia destas “igrejas independentes” era a *senioridade*, referia-se à valorização dos mais velhos – não exatamente as pessoas de mais idade, mas sobretudo aquelas com mais tempo de iniciação, e que há mais tempo tivessem aderido ao candomblé. “A inicianda passa de iaô sete anos mais tarde, alcançando o título de ebômim (filha mais velha), que lhe confere o direito de atingir, eventualmente, qualquer posto no candomblé” (CARNEIRO, 2008, p.125).

O princípio de senioridade regulava assim o comportamento e as funções entre os membros do grupo, era um elemento importante no equilíbrio e na hegemonia da organização dos candomblés. Além de reforçar o princípio de parentesco, quando a força das relações consanguíneas não era suficiente para garantir a lealdade, a cooperação, a ajuda mútua e a tolerância. De um modo geral, o sentimento de parentesco assegurava estas quatro disposições fundamentais na organização dos candomblés. A senioridade garantia a obediência à autoridade e reforçava o respeito à liderança. O parentesco e a senioridade asseguravam a manutenção dos costumes, da autoridade e da tradição, sobre as quais se estabeleciam as relações entre os membros da comunidade.

Nos candomblés nagôs da Bahia a condição de iaô compreendia o período do noviciado ou primeira formação; neste período, “a filha devia obediência a todas as filhas mais velhas da casa (sempre em relação ao tempo de iniciação) exceto às suas companheiras de barco ou àquelas que se iniciarem depois, a quem, aliás, tratará de irmãs. Sete anos depois de iniciada (feita), a filha passa a ebômim” (CARNEIRO, 2008, p. 104. Grifos meus).

Era incumbência da mãe-de-santo escolher suas auxiliares diretas, entre suas filhas mais velhas (*ebômis*), também chamadas de mães, e que assessoravam a sacerdotisa no comando e na administração litúrgica e temporal do candomblé. As *ebômis* eram responsáveis por certos serviços específicos e parciais, geralmente a mais antiga de

iniciação, mas também da confiança da mãe-de-santo, recebia o título de *iaquequerê* ou *mãe-pequena*, o segundo cargo mais importante na hierarquia do terreiro, para dirigir as muitas filhas que trabalhavam nas tarefas de manutenção da estrutura física do templo, na preparação das cerimônias internas da casa e das festas públicas. Segundo Edison Carneiro, a estrutura básica da organização daquelas comunidades nagôs, ofereciam a seguinte distribuição básica:

MULHERES	HOMENS
Ialaxé / Ialorixá (sacerdotisa – Mãe-de-santo)	Peji-gã
Iaquequerê (Mãe Pequena)	Axogum
Filhas de Santo (ebômim ou ebômi e iaôs)	Ogãs
Equedes	Alabês
Abiãs (Mulheres num estágio anterior à iniciação)	Filhos de santo (iaôs)

Quadro 1: CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 118.

A *dagã* e a *sidagã*, eram duas ebômis, a primeira mais velha do que a segunda, ficavam encarregadas pela preparação do padê de Exu,⁷⁵ nas cerimônias litúrgicas. A *iabassê* - ebômim responsável pela cozinha e pela preparação dos pratos prediletos dos orixás; e, finalmente, a *iatebexê*, que tinha a incumbência de puxar os cânticos litúrgicos na invocação

⁷⁵ Padê de Exu – A palavra Padê em ioruba significa encontro. Nos candomblés nagôs o Padê de Exu é um rito propiciatório que abre o cerimonial litúrgico do candomblé. Uma cerimônia pública que se inicia no interior das casas de candomblé dias antes com todos os preparativos. A parte ritual começa pela manhã: consuma-se o sacrifício dos animais; os preparativos culinários e a oferenda às divindades ocupam o período da tarde; a cerimônia pública propriamente dita começa quando o sol se põe e se prolonga por muito tempo noite adentro. Tem início com o padê de Exu. *O padê é celebrado por duas das filhas mais antigas da comunidade, a dagã e a sidagã, ao som de cânticos em língua africana, cantados sob a direção da iatebexê e sob o controle do babalorixá, diante de um copo d'água e de um prato contendo o alimento de Exu. O copo e o prato serão depois levados para fora da sala em que se desenrolará o conjunto da cerimônia sendo depositado numa encruzilhada, que é dos lugares preferidos de Exu. A festa propriamente dita pode então ter começo. Embora o padê dirija-se antes de tudo a Exu, comporta também obrigatoriamente uma oração para os mortos ou para os antepassados do candomblé, alguns entre eles sendo mesmo designados por seus títulos sacerdotais.* (BASTIDE, 2001, p.34). Jorge Amado em seu romance *Jubiabá* descreve com detalhes cenas de rituais das tradições nagôs, inclusive com trechos de cantos em iorubá. No capítulo “Macumba”, ele descreve como Exu é “despachado” e os acontecimentos de uma cerimônia pública. Ver: Amado (1984).

dos deuses, nos ritos internos e no cerimonial público em que os orixás dançam com seus filhos (CARNEIRO, 2008, p.117, 118. Grifos meus).

A *iaefun* era outra ebômi considerada a mãe do efum. *O efum é uma substância branca, calcárea, “giz”, tem uma significação especial para a feitura dos santos das iaôs, quando estas são pintadas com uma “mão de efum”, a marca de Oxalá, pai de todos os orixás e dono da cabeça de todos os filhos de santo* (LIMA, 2003, p. 86) As *equedes* eram as mulheres que recebiam uma iniciação específica e não entravam em transe, detinham a responsabilidade de tratar das filhas-de-santo quando incorporadas por seus orixás e acompanhá-las em suas danças cerimoniais.

Entre os homens, o mesmo princípio de senioridade é observado para a ocupação das funções masculinas. A eles são destinados os seguintes cargos: o *peji-gã* ogã encarregado do Peji,⁷⁶ o título é uma distinção especial, porém os deveres resultantes do seu cargo são delegados às filhas da sua imediata confiança. O *axogum* é um cargo masculino, a ele é atribuído o direito sacrificial dos animais (galo, bode, carneiro, pombo, etc.). Eventualmente exerce as suas funções, na matança⁷⁷ preliminar das cerimônias litúrgicas internas ou externas, as grandes festas públicas em homenagem aos orixás. Diante do Peji, acompanhado da mãe-de-santo, da mãe pequena ou de outra filha mais velha realiza o corte e posterior limpeza e preparação das carnes. “Se o axogum não sacrificar os animais como deve, o sangue coalha – e os orixás não agradecem o sacrifício. [...] O sangue deve regar a pedra-fetiche dos orixás, mas em seu impedimento, a mãe pode fazê-lo, pois

⁷⁶ Peji – Santuário do candomblé, onde ficam depositados os assentamentos dos orixás.

⁷⁷ Sobre o significado da matança para a preparação da comida dos orixás, Bastide afirma: *O animal sacrificado passa pelas mãos do axogum para as da cozinheira que vai preparar o alimento dos deuses. Moela, fígado, coração, pés, asas, cabeça e, bem entendido, o sangue, pertencem de direito aos deuses; mas o restante do animal não é atirado fora, é cozido, e parte dele será posta em travessas ou em pratinhos diante das pedras ou dos pedaços de ferro pertencentes às divindades... Se duas galinhas são mortas, forçosamente uma deve ser cozida e a outra assada. Mas a cozinheira, que se chama iabassê, e que naturalmente não deve nesse momento estar menstruada, não se limita a preparar o animal sacrificado; cozinha também tantos pratos quantos forem os deuses chamados no decorrer da cerimônia, o amalá de Xangô, o xinxim de galinha de Oxum, o arroz sem sal de Oxalá etc. Alimenta então sucessivamente as diferentes pedras sagradas. O restante do alimento será consumido ao fim da cerimônia pelos fiéis, e até mesmo pelos simples visitantes* (BASTIDE, 2001, p.32). Foram estas cozinheiras africanas e descendentes de africanas que perpetuaram ao longo das gerações a culinária religiosa africana, a qual, influenciou a cozinha profana que passou dos pejis para a mesa baiana. Arthur Ramos destaca que estes repastos suculentos, apimentados e harmonizados com a doçura do azeite de dendê, não raro criou a expressão popular negra baiana: “Coma, meu santo” (RAMOS, 1934, p. 63).

realmente inclui, na sua autoridade, a autoridade de todos os membros da comunidade” (CARNEIRO, 2008, p.119).

O título de *alabê* é atribuído ao mestre dos músicos dos tambores sagrados do candomblé. Um cargo de destacada importância e exclusivamente masculino é o de *ogã*. Eles são os protetores do candomblé, pessoas com prestígio e visibilidade na sociedade, e que se mostram amigas dos terreiros. O candomblé atribui cargos honoríficos bastante valorizados nas comunidades de santo.⁷⁸ Ruth Landes, que pesquisou o candomblé baiano na década de 1930, descreve os ogãs como as personalidades mais “promissoras” entre os simpatizantes de cada templo. Eram feitos ogãs e chamados de “pai”.⁷⁹ Sua pesquisa registra que a maioria dos terreiros que visitou eram chefiados por mães-de-santo e que “o posto de ogã era oferecido a homens de dinheiro ou posição social”. Afirma ainda que Edison Carneiro era ogã de mãe Aninha, e ainda era cobiçado para o mesmo cargo na Casa Branca do Engenho Velho, onde “uma simpática sacerdotisa o pressionava para que protegesse o seu Xangô. Assim como qualquer pessoa tem um anjo da guarda “na vida católica”, tem na

⁷⁸ Segundo Manuel Querino, um ogã confirmado ao penetrar na casa de candomblé, os atabaques dão sinal de cortejo, conforme o santo a que ele é consagrado; as mulheres prestam-lhe reverência, tem direito de transpor a porta de chapéu na cabeça, percorrer toda a casa sem autorização especial, e se lhe reservam os melhores lugares, nas ocasiões de festa. As mulheres que têm o mesmo santo são chamadas – suas filhas, e ao verem o ogã curvam os joelhos e lhe pedem a benção. Cumpre-lhe retribuir com dinheiro tamanha veneração. O ogã toma duas posses: a primeira de iniciação e posteriormente a de confirmação. Na primeira, o indivíduo, perante o Peji rodeado de muita gente, é apresentado pela sacerdotisa da casa, que profere algumas palavras, em linguagem africana e passa-lhe um Pano da Costa pelos ombros. Depois, o iniciado, sob um outro Pano da Costa, seguro nas extremidades por quatro mulheres, dá algumas voltas na sala, no que é imitado por todos os presentes. Seis meses depois realiza-se a confirmação. Cabe ao ogã oferecer um animal de quatro pés, para o sacrifício, e se responsabilizar pelas despesas de um modesto banquete, destinar certa quantia para o irmão sacrificador do animal oferecido e presentear os músicos ou tocadores de atabaques, e ainda algumas de suas filhas. Na cerimônia, morto o animal, a sacerdotisa leva o ogã ao Peji, e depois de algumas palavras de recomendação coloca na frente do indivíduo um pouco de sangue do boi ou do bode abatido. O rito impunha ao ogã um resguardo, que consiste na proibição de sair às ruas por dezessete dias, caso o animal seja um boi o resguardo é de trinta dias. Indivíduos de posição social, alistavam-se como ogãs, nos candomblés. Enquanto sacerdotes africanos dirigiram os candomblés nestas funções, não se admitiam ogãs brasileiros. Depois, começaram estes a serem aceitos, com o intuito de facilitarem as licenças da polícia. Ver: Querino (1938), Carneiro (2008), Rodrigues (2006).

⁷⁹ A antropóloga norte-americana Ruth Landes em sua curta temporada no Brasil, entre 1938 e 1939, pesquisando o candomblé baiano, deixou como resultado da sua pesquisa um livro e quatro artigos, que provocaram muito fuxico nas hostes de pesquisadores nacionais e estrangeiros. Seu livro *A cidade das mulheres* constitui um documentário franco e polêmico das suas observações sobre a vida cotidiana dos candomblés baianos da década de 1930. Descreve, ainda, o matriarcado presente nas casas de candomblé nagô-kêtu, e trata da homossexualidade nos candomblés. Para a realização de suas entrevistas com personagens do candomblé e sacerdotisas da época foi acompanhada pelo antropólogo e folclorista Edison Carneiro, que franquiou o seu acesso a várias comunidades de candomblés da Bahia. Ver: Landes (2002).

cabeça um deus “na vida africana”; e o ogã é solicitado a ajudar uma sacerdotisa dedicada ao mesmo deus que reside na sua cabeça”. (LANDES, 2002, p.197).

As mães-de-santo utilizavam alguns cargos honoríficos de importância, disponíveis para uma indicação conveniente ou para a solução de algum problema interno de competição executiva, ou ainda, podiam criar determinados cargos que auxiliassem a sacerdotisa na proteção da comunidade contra a ostensiva repressão oficial, ou no fortalecimento de seu prestígio.⁸⁰

Duas figuras são de fundamental importância na hierarquia litúrgica das casas de candomblés nagôs da Bahia, o *babalaô* - considerado o mestre responsável pelas práticas oraculares ou sacerdote de Ifá, bem como, o *babalossãe* - especialistas no uso medicinal e ritual das ervas. Eles praticavam o sacerdócio mais elevado na hierarquia do candomblé. Eram considerados grandes mestres, donos da sabedoria e do segredo do conhecimento religioso, dos oráculos, da liturgia e seus fundamentos.⁸¹ Geralmente, não estavam ligados somente a uma casa de candomblé, exercendo suas artes e conhecimentos em várias comunidades-de-santo.

O babalaô era o adivinho, um sacerdote dedicado ao culto do deus da adivinhação, Ifá (nagôs) e Fá (Jeje), representado pelo fruto do dendezeiro. As mães e pais-de-santo buscavam seus conhecimentos para confirmar o orixá de suas filhas e filhos, para se orientar sobre a realização dos ritos internos e das festas litúrgicas. Um decano da tradição e dos costumes, mantinham uma clientela que os procurava para consultas e orientação, muito temidos e respeitados pelo povo-de-santo:

Aos babalaôs cabia olhar o futuro, marcar uma regra de conduta para as comunidades religiosas – a única que poderia, sem atrair a cólera dos deuses, contornar as dificuldades que se apresentassem. Os babalaôs eram, assim, um elemento de importância excepcional. Eram guias espirituais, uma última instância, a derradeira palavra em qualquer assunto difícil, que exigisse não só conhecimentos especiais, mas um contato mais íntimo com as potências ocultas da natureza. O trabalho mais importante e mais difícil do candomblé é o da vista, pois entre outras coisas, pode trazer enormes inquietações e desgraças indizíveis. Se o

⁸⁰ Sobre a repressão aos candomblés nas décadas de 1920 a 1940, ver: Lühning (1995/96).

⁸¹ O verbete “fundamento” na linguagem dos candomblés, significa conhecimento profundo do ritual e da doutrina de sua nação que não exclui uma certa familiaridade com os ritos das outras nações. “Ter muito fundamento se diz de uma mãe ou pai que conhece, além dos ritos e das cantigas, as técnicas divinatórias e as folhas sagradas que estão associadas intimamente às cerimônias de iniciação e à medicina empírica dos candomblés (LIMA, 2005, p. 49).

olhador se engana sobre o orixá de uma pessoa e, fiada na sua palavra, a mãe se dá à tarefa de preparar essa pessoa para recebê-lo, é quase certo que isso redunde numa série de complicações, tanto para a inicianda como para a mãe, o candomblé em questão e, por extensão, toda a comunidade dos candomblés. Muitos outros castigos da mesma espécie podem se abater, impiedosamente, sobre os responsáveis diretos e indiretos pelo sacrilégio. Os babalaôs eram considerados irmãos das mães e, portanto, tios das filhas, que lhes deviam as mesmas reverências tributadas à mãe. Eram uma poderosa força de reserva, mobilizável em caso de necessidade. (CARNEIRO, 2008, p. 127, 128).

A descrição dessas particularidades, quanto aos aspectos da sua organização e do seu funcionamento interno, auxilia-nos na percepção e no delineamento daquelas confrarias nagôs, como instituições religiosas de identidade étnica e social, bem como de manutenção do patrimônio cultural de matriz africana. Resta-nos agora adentrar em seus “colégios” de noviços, com vistas a perceber suas lógicas e práticas internas de formação, buscando reconstituir contornos da formação de Agenor Miranda Rocha nestas comunidades.

Depois de completar seu quinto ano de vida, o pequeno Agenor iniciou seus primeiros passos na chamada “seita africana”. Como foi a sua experiência naqueles “colégios”? Que tipo de formação recebera nestes quinze anos iniciais de convivência? O que caracterizava aquela educação afro-brasileira naquelas comunidades nagôs? Quais eram as suas práticas de formação e transmissão de conhecimentos?

1.3 Os colégios de iaôs

Depois de explorarmos um pouco a estrutura e o funcionamento daqueles matriarcados nagôs da Bahia, nas primeiras décadas do século passado, vamos analisar os processos de formação e transmissão de conhecimentos, naquelas “confrarias” afro-brasileiras. Com base nos indícios deixados nas memórias do Professor Agenor Miranda Rocha, podemos reconstituir aspectos e características da sua formação nas artes e conhecimentos de matriz africana, dos 5 aos 20 anos de idade, junto às comunidades de candomblés nagô da Bahia.

A iniciação no candomblé compreende uma série de ritos litúrgicos da chamada “feitura de santo” que possibilitaram o ingresso do pequeno Agenor no mundo dos candomblés, transformando aquele menino branco, filho de pais portugueses num membro de uma extensa família nagô. Nessa primeira fase da iniciação, Agenor recebeu seus primeiros ensinamentos religiosos.⁸² O menino que tudo queria saber, adentrando o universo do candomblé, viu abrir-se à sua frente um mundo de relações a serem experimentadas e compreendidas.

O desvelamento deste universo impunha àquela criança a necessidade de aprender a se comportar no desconhecido grupo e a se relacionar com as divindades, conhecer suas características, seus símbolos e objetos sagrados, além de uma grande quantidade de cânticos e danças, palavras e expressões. Havia também um conjunto detalhado de normas e tabus que, de acordo com os costumes daquela comunidade-escola dirigida por mãe Aninha, tudo deveria ser aprendido “com paciência e amizade recíproca”, o mundo afro-brasileiro do candomblé nagô precisava ser desvelado por etapas, envolto numa aura de mistério e encanto, cada pequena coisa como um segredo (BASTIDE, 2001, p. 25). Com o passar dos anos, o jovem Agenor começaria a perceber que este aprendizado jamais se

⁸² Iniciar-se no candomblé significa começar uma vida religiosa dedicada ao seu orixá. Adentrar a uma nova família religiosa, na qual o adepto recebe um novo nome. Para a iniciação de uma criança, o tempo de reclusão ou recolhimento é o mesmo que para os adultos, compreende uma série de ritos litúrgicos que representam a porta de entrada da religião. Sobre os rituais de iniciação dos candomblés nagôs, existe uma farta literatura etnográfica. Ver especialmente: Rodrigues (2006), Querino (1938), Carneiro (2008), Ramos (1988) Bastide (2001, 1971), Verger (2012). Sobre a participação e a formação das crianças no candomblé ver: Caputo (2012).

esgotaria, porque sempre haveria mais para experimentar, entender e memorizar a cada etapa da sua iniciação que nunca terminaria.

A iniciação do pequeno Agenor consagrou liturgicamente a aproximação entre ele e aquele Oxalá “dono de sua cabeça” visto por mãe Aninha no jogo. Os procedimentos por ela realizados reafirmavam a tradição nagô, na qual homens e deuses não devem permanecer apartados, mas religados por ritos de iniciação para uma convivência cotidiana, rememorada em cada gesto, e consagrada nos assentamentos⁸³, nos símbolos e objetos sagrados. Celebrada na privacidade da camarinha, bem como nas cerimônias públicas que consolidavam a comunhão entre o divino e o humano.

Além das descrições sobre a sua “feitura-de-santo” na casa de mãe Aninha aos cinco anos de idade, os relatos do Professor mencionam também suas experiências de aprendizagem no terreiro do Axé Opô Afonjá:

Nas **obrigações do santo**, quando eu tinha que ir para a roça, eu tomava o bonde chamado Retiro, **saltávamos perto do matadouro e subíamos a ladeira de São Gonçalo** – quase de joelhos, devido à inclinação -, depois vinha a parte plana por onde andávamos até chegar à roça do Axé Opô Afonjá.⁸⁴ Hoje, automóvel vai até a roça. Para o Gantois, tomávamos o bonde depois do cemitério do Campo Santo. Caminhávamos um pedacinho e logo achávamos a entrada do Gantois (ROCHA apud REBOUÇAS FILHO, 1998, p. 74. Grifos meus).

As denominadas “obrigações do santo” representam etapas da formação dos noviços, compreendem fases do processo de aprendizagem. A transmissão dos conhecimentos é oral e acompanhada da prática, observando e vivenciando todas as etapas de cada atividade. Num contexto de uma educação tradicional, “sobretudo quando diz respeito aos conhecimentos relativos a uma iniciação, liga -se à experiência e se integra à

⁸³ Assentamentos – Conjuntos simbólicos guardados nos altares (peji). Um diversificado aparato de objetos, artesanais ou não, é utilizado na elaboração escultórico-arquitetônica que forma cada assentamento: utensílios de barro, madeira, tecidos, búzios, palha-da-costa, couro, metais, contas de louça e muitos outros. O assentamento é a representação do orixá, sendo este, em muitos casos, o próprio orixá. Segundo a tradição oral do povo-de-santo o assentamento é vivo. E, como todo ser vivo, necessita de cuidados especiais e tratamentos específicos. Cada nação de candomblé interpreta à sua maneira a forma de zelar por estes objetos simbólicos.

⁸⁴ O relato quanto ao trajeto que fazia, do bairro da Graça onde morava ao sítio do terreiro do Axé Opô Afonjá, coincide com a descrição feita por Donald Pierson, na década de 1930: *tomava-se o bonde para a periferia da cidade, passando-se por laranjais e pastos crescidos, até o matadouro, onde se descia; subia-se depois por uma estrada íngreme, ladeada por plantas chamadas “nativas”, uricuris e outros coqueiros, trazidos da África, segundo a sacerdotisa* (PIERSON, 1971, p. 318).

vida. [...] Pois existem coisas que não “se explicam”, mas que se experimentam e se vivem” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 182).

Quanto aos terreiro Axé Opô Afonjá e o Gantois, o Professor afirma que os sítios onde estavam instalados os candomblés não possuíam ainda luz elétrica. “O Gantois só foi ter luz elétrica e água encanada em 1949, no centenário de fundação da casa. Antes a gente comprava a água nas barraquinhas que os agueiros vendiam nas costas de burros”. (ROCHA apud REBOUÇAS FILHO, 1998, p.76).

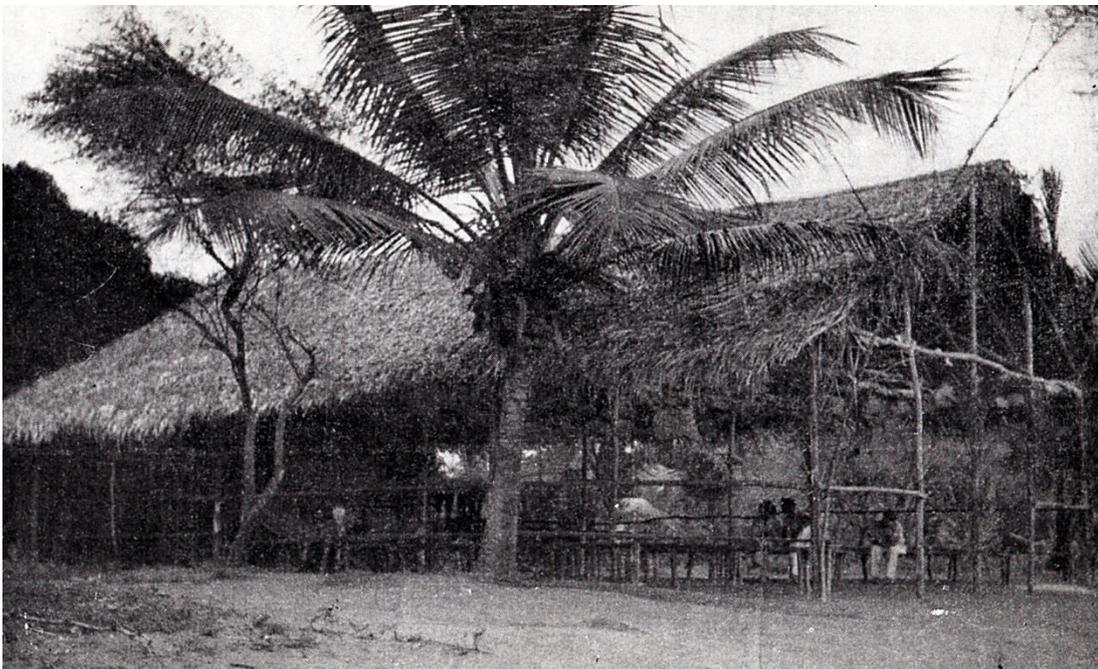


Figura 7 – Barracão do Axé Opô Afonjá – década de 1930

Fonte: PIERSON, Donald. *Branços e Pretos na Bahia*. São Paulo: Editora Nacional, 1971, p. 323.

As comunidades de candomblé não são apenas comunidades religiosas, a sua organização e sua prática litúrgica configuram-se num núcleo aglutinador de transmissão de conhecimentos. A comunidade veicula e recria permanentemente por meio de suas atividades internas e externas, uma gramática particular, que compreende uma conformação hierárquica, uma cosmologia, uma epistemologia complexa de princípios éticos e estéticos, concretizadas nos costumes e nas práticas litúrgicas.

Tal liturgia compreende um sistema de comunicação e ensino, dinamizado em atividades que representam e significam uma complexa trama simbólica, cantada, recitada e dramatizada em cerimônias, que reatualizam uma tradição viva e participante. A liturgia do candomblé nagô revive e atualiza um sistema de conhecimentos, experiências e relações entre as velhas e as novas gerações, bem como entre homens e deuses.



Figura 8 – Barracão do Axé Opô Afonjá – década de 1960

Fonte: Pierre Verger – Arquivo Fundação Pierre Verger

Além de uma confraria religiosa, os candomblés são também “colégios” religiosos, núcleos da memória das tradições afro-brasileiras e centros irradiadores de seu complexo sistema cultural de matriz africana. A transmissão de conhecimento, nessas escolas, está baseada na senioridade e na experiência; na oralidade e na memorização.

Nestes “colégios”, os conhecimentos não estão armazenados pela escrita nos livros, enciclopédias e arquivos, mas revividos e realimentados permanentemente. Nestas escolas, as bibliotecas são vivas, formam uma cadeia cujos elos são os indivíduos mais sábios de cada geração. “Trata-se de uma sabedoria iniciática em que o princípio básico da comunicação é constituído pela relação interpessoal” (SANTOS, 2008, p.51).

Os muitos tios e tias-de-santo das comunidades de candomblés mencionados pelo professor Agenor Miranda Rocha em suas memórias são os portadores dessa “sabedoria iniciática” que auxiliam a mãe-de-santo na educação de seus filhos. Essa extensa família-de-santo, além de uma comunidade religiosa, funciona como uma comunidade de conhecimento, uma escola. A geração mais velha representa a memória viva da tradição e dos costumes, portadora do saber e força motriz da circulação e da manutenção dos seus conhecimentos.

Destacam-se, nas memórias do Professor, a sua deferência àquelas muitas tias portadoras desse saber, a lembrança das suas conversas com tia Massi e tia Julia: “quando eu era garoto e ela me chamava de africano, ela gostava muito de conversar comigo” (ROCHA apud FILHO, 1998, p. 71).

Fui muito amigo de tia Antônia Exu Biyi, feita de Exu na África. Com o orixá dela acontecia um fato espantoso: quando se queria perguntar alguma coisa a ele, a pessoa tinha de se abaixar e sussurrar a pergunta no dedão do pé de Antônia, incorporada. Ora, o som da pergunta não podia chegar a seus ouvidos, mas o fato é que Exu respondia tudo – e como respondia! Outra curiosidade: tia Antônia tinha um belíssimo pé-de-dança, sabia dançar muito bem para todos os orixás; mas seu Exu, quando chegava numa festa, ficava parado quase o tempo inteiro. Se dançava, não era lá com muita graça. Mas também, naquele tempo, Exu não ia para a roda dançar junto com os outros orixás. Se acontecesse de ele vir, faziam seu *orô* à parte, ele dançava sozinho. Depois davam-lhe uma panelinha cheia de azeite-de-dendê, e ele ia para a porta do barracão, ficava lá até a hora de todos irem embora. Só voltava antes para o meio do barracão se fosse para avisar sobre a chegada da polícia, ou de alguma pessoa com má intenção, coisas assim. Sabe, eu sou de Oxalá, mas Exu é um orixá que eu prezo muito. (ROCHA apud SODRÉ e LIMA, 1996, p. 56)

Conta-nos também um pouco das circunstâncias que geraram essa amizade, relatando que ouvira falar muito bem do jogo de tia Antônia, assim um dia, resolveu experimentá-lo:

Fui à casa dela, sem me apresentar como feito. Pois mal ela começou a jogar, me pediu a benção. Vendo o meu espanto, disse: Você não é de Oxalá? Eu sou de Exu, tenho de lhe tomar a benção. Em seguida, com um meio-sorriso perguntou: Quer dizer que ioiô veio experimentar o jogo desta velha? Fiquei um tanto acabrunhado, mas imediatamente respondi que sim – afinal, era a pura verdade. Ela então falou: ioiô, vamos ficar amigos? E desde esse momento ficamos amigos, cultivamos uma grande amizade que durou até a morte de tia Antônia, uma amizade quase tão grande quanto a que eu tinha por Menininha. Esta tia africana me ensinou muito. (ROCHA apud SODRÉ e LIMA, 1996, p. 57. Grifos meus)

Esta rede de relações interpessoais que constituem uma comunidade transcendem o espaço físico do terreiro, fazendo circular conhecimentos no contato direto entre as gerações, “de boca a ouvido, de mestre a discípulo” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 167). A palavra desempenhava naquelas comunidades nagôs, uma função vital para a iniciação e a formação das novas gerações. A fala era o grande agente ativo de transmissão de conhecimentos, da manutenção da memória e de afirmação da tradição e dos costumes.

A oralidade é um instrumento a serviço da estrutura dinâmica Nagô. A dinâmica do sistema recorre a um meio de comunicação que se deve realizar constantemente. Cada palavra proferida é única. Nasce, preenche sua função e desaparece. O símbolo semântico se renova, cada repetição constitui uma resultante única. A expressão oral renasce constantemente; é produto de uma interação em dois níveis: o nível individual e o nível social. No nível social, porque a palavra é proferida para ser ouvida, ela emana de uma pessoa para atingir uma ou muitas outras; comunica de boca a orelha a experiência de uma geração à outra, transmite o axé⁸⁵ concentrado dos antepassados a gerações do presente (SANTOS, 2008, p. 47).

O conhecimento é transmitido diretamente de um ser a outro, “não por uma explicação ou raciocínio lógico, num nível consciente e intelectual, mas pela transferência de um complexo código de símbolos em que a relação dinâmica constitui o mecanismo mais importante” (SANTOS, 2008, p. 46).

A transmissão efetua-se através de gestos, palavras proferidas acompanhadas de movimento corporal, com a respiração e o hálito que dão vida à matéria inerte e atingem os planos mais profundos da personalidade. Num contexto, a palavra ultrapassa seu conteúdo semântico racional para ser instrumento condutor de axé, isto é, um elemento condutor de poder de realização. A palavra faz parte de uma combinação de elementos, de um processo dinâmico, que transmite um poder de realização. Axé: que isto advenha! (SANTOS, 2008, p. 46).

A palavra é liturgicamente atuante, porque é condutora do poder do axé, a palavra tem força, pronunciada num momento preciso, induz à ação. Os cantos, as expressões, os

⁸⁵ Axé – Força sagrada dos orixás; força vital que move o mundo. A palavra Axé é também utilizada como uma abreviatura do nome oficial do terreiro Axé Opô Afonjá – Sociedade Cruz Santa do Axé do Opô Afonjá, a força sobrenatural dos orixás em suas múltiplas manifestações, é também a personalidade mística dos pais e mães-de-santo. Por extensão, o termo significa ainda o próprio terreiro ou a casa do candomblé. “Ir ao axé”, “ficar no axé”. E serve igualmente como uma forma de agradecimento, com o significado de “assim seja!” “Axé” (LIMA, 2003, p. 112). Ver: Verger (2012).

oriquis⁸⁶ e invocações se apoiam nesse poder dinâmico do som. Os textos rituais estão investidos desse poder. Daí a importância de toda a dinâmica litúrgica como prática de comunicação, ensino e formação.

Onde não existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela. Ele é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é. A própria coesão da sociedade repousa no valor e no respeito pela palavra. Em compensação, ao mesmo tempo que se difunde, vemos que a escrita pouca a pouco vai substituindo a palavra falada, tornando-se a única prova e o único recurso; vemos a assinatura tornar-se o único compromisso reconhecido (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 168).

A Palavra falada encerra um “valor moral fundamental, de um caráter sagrado vinculado à sua origem divina e às forças ocultas nela depositadas. Agente mágico por excelência, grande vetor de “forças etéreas” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 169).

Quanto à iniciação de Agenor Miranda Rocha nas práticas divinatórias das tradições nagôs, o professor destaca que recebeu formação complementar com Martiniano Eliseu do Bonfim, que “era grande conhecedor de Ifá. Ele era muito amigo de mãe Aninha e eu sempre ia na casa dele, onde morava com sua esposa, d. Matilde, para receber seus ensinamentos sobre o culto de Ifá”⁸⁷ (ROCHA apud FILHO, 1998, p.73).

Ressalta que aprendizagem do jogo de búzios depende de aptidão e muita dedicação: “Todos nós estudamos, mas sempre tem uma matéria que temos mais vontade e facilidade. Assim também é na vida espiritual. A pessoa pode fazer o santo e não dar para nada dentro da seita” (ROCHA apud FILHO, 1996, p. 61).

Vamos convir o seguinte: para se aprender 256 odus de Ifá é preciso ter capacidade e desenvolvimento intelectual ou não aprende. Tem que ter tempo e alguém para ensinar. Eu não vou dizer que aprendi sozinho. [...] Eu não cobro para

⁸⁶ Oriqui – Epíteto, frase de louvação que fala de atributos e atos heroicos de determinada pessoa, família ou orixá.

⁸⁷ Culto de Ifá: Ifá/Orumilá é concebido como dono do conhecimento e da compreensão de tudo que há no mundo, tanto no céu como na terra. Como sua sabedoria alcança todas as dimensões do espaço e do tempo, ele conhece tudo sobre o passado, o presente e o futuro. Isso inclui os homens, mas também as outras divindades – suas histórias, seus desígnios e vontades, tudo o que apreciam ou desprezam. O testemunho do destino dos homens, para os iorubas. É também um sistema de adivinhação – *opelê-ifá*, muito complexo e utilizado pelos babalaôs ou oluôs. Tanto a versão dos africanos *minas* quanto a dos *fons* referem-se, na verdade, a textos sagrados, denominados odus. É que todo sacerdote de Ifá (babalaô, oluô) deve dominar um vasto repertório de conhecimentos, que está ancorado em um grande *corpus* literário, transmitido pela tradição oral e reservado aos iniciados.

olhar para as pessoas. É minha missão. Se quem fala é o anjo da guarda, como eu vou receber o dinheiro por ele? Eu vivo para o santo e não, do santo. Mas se a pessoa olhar como profissão tem que cobrar. **Com sol ou com chuva eu saía para dar aula e recebia por isso. Essa era a minha profissão.** Eu não sou contra as pessoas que, tendo casa de candomblé, cobram para manter a casa. Mas os exageros é que não gosto (ROCHA apud FILHO, 1996, p. 61, 62).

Martiniano Eliseu do Bonfim e Eugênia Ana dos Santos – mãe Aninha eram as mais importantes e prestigiosas figuras do candomblé baiano na década de 1920 e 1930. O destacado babalaô e conselheiro das mais antigas e prestigiadas casas de santo da Bahia foi nomeado presidente de honra no 2º Congresso Afro-Brasileiro, realizado em Salvador em 1937. Nasceu na Bahia em 1859, filho de pais africanos iorubás libertos que lhe deram o nome e de Ojeladê (LIMA, 1987). Sua mãe Felicidade Silva Paranhos (Manjebassá)⁸⁸ era da etnia egbá como seu pai Eliseu do Bonfim (Oya Togun)⁸⁹ comerciante de produtos africanos⁹⁰.

Em face da atuação de seu pai no comércio de produtos da Costa d'África, na região do Golfo de Benin, em 1875, Martiniano com dezesseis anos de idade foi levado por ele para a cidade de Lagos, onde passou onze anos estudando numa escola de missionários presbiterianos, aprendendo o inglês e o ioruba, falado e escrito⁹¹.

⁸⁸ Felicidade foi trazida para o Brasil como escrava quando era criança, entre 10 e 15 anos de idade. Eliseu comprou sua liberdade em 1855 e ela se tornou sua principal esposa. Eliseu teve cinco esposas, todas vivendo na mesma casa. Felicidade deu à luz cinco filhos, incluindo Martiniano, que tinha lugar privilegiado na família porque era filho da esposa principal. De acordo com Martiniano, seu pai conheceu Felicidade numa festa e a relação deles nunca foi legalizada, ou seja, eles nunca foram formalmente casados. Caso nº 4, Martiniano do Bomfim, caixa n. 133, pasta n. 8, Coleção E. Franklin Frazier, Moorland-Spingarn Research Center, Howard University. Frazier, "The Negro Family", p. 474. Ver: Ayoh'Omidire e Amos (2012).

⁸⁹ Eliseu do Bonfim, que era egbá, foi trazido para o Brasil como escravo a bordo de um navio negreiro português. O navio foi interceptado pelos britânicos perto do litoral da Bahia e Eliseu foi jogado ao mar pela tripulação para esconder que o navio estava transportando africanos escravizados. Ele conseguiu chegar à praia, onde foi capturado e se tornou um "escravo da nação". Isso significava que ele havia se tornado tutelado pelo governo imperial. Ele foi eventualmente libertado. Ver: Parés (2010), Turner, "Some Contacts", pp. 62-63; E. Franklin Frazier, "The Negro Family in Bahia, Brazil", *American Sociological Review*, n. 7 (1942), pp. 474-475; Caso n. 4, Martiniano do Bomfim, caixa n. 133, pasta n. 8, Coleção E. Franklin Frazier, Moorland-Spingarn Research Center, Howard University. Martiniano forneceu diferentes datas para a captura e liberação de seu pai para Turner e Frazier. Ver: Ayoh'Omidire e Amos (2012).

⁹⁰ Planilhas de Despachos de importação e os Manifestos da Seção Alfandegária do Arquivo Público do Estado da Bahia, que comprovam a atividade de comerciante de produtos da Costa d'África no século XIX. Documento anexado à tese de doutoramento. Ver: Honorato (2007).

⁹¹ Ir estudar na África parece ter sido comum na época. Enquanto a elite branca brasileira enviava seus filhos para estudar em Paris, o povo de ascendência africana enviava seus filhos para a África. Ver: Rio (1976), Castillo e Parés (2007). As crianças iam lá para estudar a língua, a religião, a cultura e para aprender uma profissão. Foi

Em 1886, retornou ao Brasil, com vinte sete anos, já iniciado no culto de Ifá. Em sua chegada é indicado para ser o informante de Nina Rodrigues em suas pesquisas sobre os candomblés baianos, no final do século XIX.

A sua experiência na África e o domínio do iorubá escrito lhe deram conhecimentos que foram extremamente úteis na sua volta à Bahia. Foi contratado por Nina Rodrigues, por seus conhecimentos na língua africana, para servir-lhe de informante em suas pesquisas de campo por vários terreiros de Salvador e do Recôncavo Baiano. Em *O animismo fetichista dos negros baianos*, Rodrigues afirma que dependia dos serviços do Jovem Martiniano: “não me tendo chegado até agora a gramática e o dicionário ioruba-inglês, que de Lagos mandei buscar, a tradução e a ortografia das palavras iorubanas empregadas neste trabalho vão como me foram ensinadas por um moço negro, de pais africanos, que por muitos anos residiu em Lagos”. (RODRIGUES, 2010, p. 25)

Naquela Bahia da década de 1930, Edison Carneiro menciona que havia dois babalaôs “Martiniano do Bonfim e Felisberto Sowser (Benzinho) - ambos filhos de africanos de Lagos (Nigéria) e concorrentes entre si”:

Martiniano do Bonfim foi a figura masculina mais impressionante das religiões do negro brasileiro. Filho de escravos, estudou em Lagos, esteve na Inglaterra, conhecia algumas cidades do país e falava inglês fluentemente. Podia passar horas inteiras a conversar em nagô, que conhecia não de ouvido, mas por tê-lo aprendido nas escolas dos missionários na Nigéria. Conheceu a maioria dos grandes nomes das seitas africanas, podia cantar e dançar como ninguém e merecia o respeito e a confiança universais dos negros da Bahia. Pedreiro e pintor, abandonou a colher e a broxa para ensinar inglês aos negros remediados da cidade. Morreu com mais de 80 anos (1943) e fez mais de vinte filhos em diversas mulheres. Era um negro inteligente, instruído, educado. Não fazia das suas habilidades como babalaô um comércio, nem muito menos um meio de fazer mal ao próximo. Era fundamentalmente honesto em assuntos religiosos, sendo fácil notar que acreditava realmente na força de tudo que fazia e nos poderes mágicos do que recomendava que se fizesse. Não acumulava a função de babalaô, à de medicine-man, limitando-se quando muito a aconselhar o sacrifício de um pombo ou outra prática mágica igualmente inofensiva. Era recebido com homenagens especiais nos candomblés, que se sentiam honrados com a sua presença. (2008, p. 128, 129).

esse o intuito de Martiniano quando, em 1875, aos dezesseis anos, acompanhou seu pai, um comerciante de importação e exportação de mercadorias originárias da África, em uma viagem a Lagos. Em sua entrevista a Frazier, Martiniano dá a data exata dessa viagem como sendo 28 de setembro de 1875. Caso n. 4, Martiniano do Bomfim, caixa n. 133, pasta n. 8, Coleção E. Franklin Frazier, Moorland-Spingarn Research Center, Howard University. Esta data, no entanto, não foi corroborada pela pesquisa feita por Castillo, que encontrou nos arquivos anotação sobre a partida de Eliseu do Bomfim para a África em 14 de outubro de 1875; o nome de Martiniano, porém, não aparece no registro. Ver: CASTILLO (2011). Outra fonte indica que Martiniano teve de ir para a África porque brigou com um jovem branco que ficou gravemente ferido. Ver: “O candomblé da Bahia na década de trinta”, Lima (2010), Ayoh’Omidire e Amos (2012).

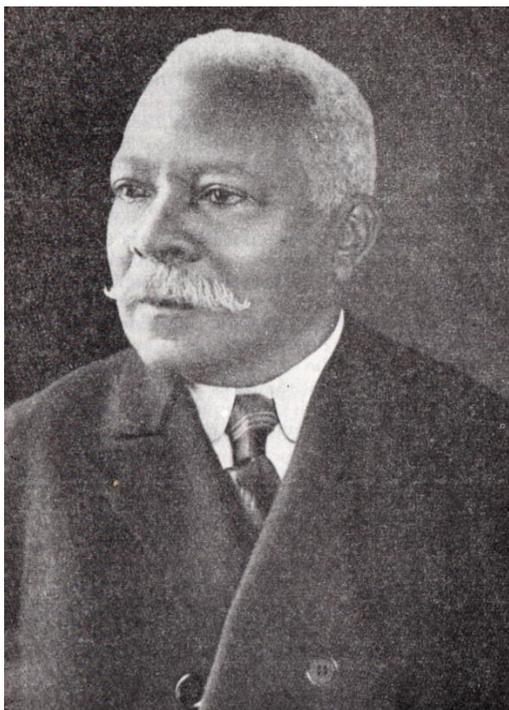


Figura 9 – O Babalaô Martiniano Eliseu do Bonfim
 Fonte: PIERSON, Donald. *Branços e Pretos na Bahia*. São Paulo: Editora Nacional, 1971, p. 243.

Eugênia Ana dos Santos, mãe Aninha, foi a principal referência na formação de Agenor Miranda Rocha nas artes e conhecimentos africanos. Ela quem o preparou na prática divinatória do Jogo de Búzios, por meio do qual ele se destacaria desde sua adolescência, em Salvador. O professor Agenor conta-nos uma passagem decisiva do seu processo de formação como adivinho das tradições afro-brasileiras. Relata que ainda muito jovem, vivera uma experiência marcante, sentindo o peso da responsabilidade em fazer o seu primeiro *jogo* para alguém, encontrava-se assistido por mãe Aninha, para resolver um caso de roubo:

- É caso de responsabilidade, minha mãe...
 - Meu filho, você foi preparado como oluô para consultar os orixás sobre todo tipo de assunto. Um olhador deve jogar para saber de coisas boas e de coisas ruins, também. E você está aqui para isso. O jovem adivinho percebeu que o momento era chegado. Abriu-se o jogo. O professor lembra:
 - A pessoa havia sido roubada, queria saber se recuperaria seus pertences. O jogo disse que sim, e mais: o produto do roubo estava escondido numa certa mala, num lugar conhecido pela própria vítima. Não deu outra. A pessoa recuperou o que havia perdido, e o jogo acabou sendo muito comentado em Salvador.
- Desde esse tempo, contam os antigos, mãe Aninha tomava a bênção de Agenor publicamente. O gesto servia para lembrar a alta posição do oluô na hierarquia do terreiro, mais elevada, segundo Aninha, que a própria condição de ialorixá.** (ROCHA apud SODRÉ e LIMA, 1996, p.110, 111. Grifos meus)

O testemunho do professor é significativo pois revela o início de suas atividades como oluô, que alterava a sua condição na hierarquia no terreiro do Axé Opô Afonjá, bem como sua representação no interior da extensa família-de-santo nagô.

Quanto aos sacerdotes dos candomblés da Bahia das primeiras décadas do século passado, destaca que no seu tempo de menino, “os pais-de-santo trabalhavam, não viviam só de candomblé. O candomblé era para cultuar os orixás. As mulheres tinham pensão ou tabuleiros de doces e acarajés. Muitos deles tinham seu ofício”. (ROCHA apud FILHO, 1996, p.73)

Um tema que se sobressai em suas reminiscências refere-se à beleza das festas populares naquela Bahia de sua infância; no mês de junho, “todos os bairros faziam aquelas gambiarras iluminadas. Era a época das fogueiras, batata-doce assada, aipim e licor de jenipapo” (ROCHA apud FILHO, 1998, p.74). Acontecia também no mesmo mês, a grande e concorrida festa no Axé Opô Afonjá, do famoso Xangô de mãe Aninha:

Naquela época, minha mãe Aninha cozinhava, no centro do barracão, e estendia um Ojá vermelho, cantando cantigas de Xangô. Todos, mulheres e homens, saiam em procissão pela roça, segurando as pontas daquele imenso pano para mostrar que Xangô era de todos. Iam depositar o amalá aos pés do orixá. Era comovente. Isso à noite, porque à tarde já tinha havido o padê – não se pode fazer padê com luz artificial. Depois, dançava-se em redor de uma enorme fogueira. O fogo é de Xangô, e com os atabaques sempre acompanhando, voltavam para o barracão, muitas vezes com Xangô já em terra (ROCHA apud FILHO, 1998, p.76).

Nas cerimônias festivas, o professor destaca as danças dos orixás como o momento litúrgico mais representativo da cosmogonia nagô: “é notável ver Iansã dançar com os braços conduzindo o vento – ela é a deusa do vento. Ogum amola sua faca para a guerra. Iemanjá, numa cantiga, dança representando o balanço das ondas do mar: vai à areia e volta, vai à areia e volta” (ROCHA apud FILHO, 1998, p.86).

Na liturgia nagô, o espiritual e o material não estão apartados. Ao passar do esotérico para o exotérico, a tradição viva daquelas comunidades consegue colocar-se à disposição de todos e revelar a comunhão entre homens e deuses, que suas práticas rituais reafirmam e representam. Aquelas confrarias nagôs de que nos falamos nas memórias do professor, parecem-nos agora ao mesmo tempo “religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite

remontar à unidade primordial” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 169). A força da tradição oral e dos costumes daquelas comunidades religiosas, fundamentadas na iniciação e na experiência, esculpiram no jovem Agenor uma alma africana, religando a divindade e o menino.

Os indícios que apanhamos nas reminiscências do velho professor sobre seu processo de formação afro-brasileira, naquelas comunidades nagôs da Bahia, entre 1912 e 1927, possibilitam-nos entrever mais do que somente a dinâmica interna daquelas comunidades educativas, seus conteúdos e métodos de transmissão de conhecimentos. Seus relatos nos revelam também um pouco do tipo de formação que ele recebera, dos sentidos daquela educação baseada na experiência viva de uma tradição assentada na força da palavra falada, como um conjunto de obras literárias fundamentadas nos testemunhos e nas trocas cotidianas entre as suas gerações.

Os testemunhos do professor também nos revelam aquelas tradições como obras literárias, como tal, tornam visíveis muito do meio social que as criou, transmitindo a visão de mundo que sustenta seus princípios, seus conteúdos e suas práticas culturais. A permanência da tradição oral naquelas comunidades nagôs evidencia muito mais uma atitude diante da realidade, na defesa do patrimônio ancestral de seus conhecimentos e costumes, do que ausência de habilidade com a escrita (VANSINA, 2010, p 142). A tradição oral para aquelas comunidades, além de uma forma de comunicação e transmissão de conhecimentos, funcionava como estratégia de manutenção da sua identidade e da memória do seu patrimônio cultural.

CAPÍTULO 2
O PROFESSOR ADIVINHO NA CAPITAL DA REPÚBLICA

Neste capítulo, abordaremos as circunstâncias que o levaram a deixar a capital baiana, e a sua afirmação como sacerdote e professor de Língua e Literatura Portuguesa, entre as décadas de 1930 e 1960. Conforme afirmam seus relatos de memória, toda a sua criação dos cinco aos vinte anos foi vivida na capital baiana. Nasceria em Luanda, em 1907, vindo para a Bahia onde viveu entre 1912 e 1927 (LIMA, 2001).⁹² Oito anos após a chegada da família Miranda Rocha à Bahia, sua família decide voltar para Lisboa, deixando-o permanecer na capital baiana. Dois anos mais tarde, em 1922, seu irmão mais velho Alexandre, retornaria de Portugal, para acompanhá-lo em Salvador.

Portanto, com apenas doze anos, Agenor já havia completado seu sétimo ano de iniciação ao candomblé, o que significava segundo as tradições das comunidades nagôs a sua maioria religiosa. Ao lado de mãe Aninha, continuaria a sua preparação nas artes divinatórias africanas. Pouco mais de um ano após o retorno da sua família à Portugal, aconteceu em Salvador um roubo, em que a pessoa que havia sido roubada, procurou a ialorixá Eugênia Ana dos Santos em busca de auxílio. A sacerdotisa convocou então, seu filho-de-santo Agenor, para a realização de uma consulta aos orixás pelo jogo de búzios. Aos quatorze anos, o jovem hesita diante do desafio: “é caso de responsabilidade, minha mãe...” Mãe Aninha no entanto responde: “meu filho, você foi preparado como oluô para consultar os orixás sobre todo tipo de assunto. Um olhador deve jogar para saber de coisas boas e de coisas ruins, também. E você está aqui para isso” (ROCHA apud SODRÉ e LIMA, 1996, p.110).

Desde a sua iniciação, haviam decorridos quase dez anos, a pessoa que havia sido roubada, queria saber se recuperaria seus pertences, o jogo realizado pelo jovem Agenor indicava que sim, porém, revelara também que: “o produto do roubo estava escondido numa certa mala, num lugar conhecido pela vítima. Não deu outra. A pessoa recuperou o

⁹² A informação sobre a sua chegada no Rio de Janeiro com vinte anos de idade, está mencionada numa entrevista concedida pelo Professor Agenor Miranda Rocha ao sociólogo Ari Araújo. Ver: **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Negro Brasileiro Negro**, nº 25, 1997, p. 211-215. O conjunto dos depoimentos de Agenor Miranda Rocha localizados pela pesquisa registram informações muito limitadas sobre sua família. Pelos seus relatos, podemos notar que formavam uma família de origem portuguesa composta pelo casal Zulmira Miranda Rocha e Antônio Rocha e dois filhos, Agenor e Alexandre seu irmão. Sabemos que sua mãe era atriz e cantora e seu pai diplomata; em suas reminiscências de infância na Bahia, registram-se apenas a “casa de quintal grande, no bairro da Graça”, onde costumava estudar e ouvir sua mãe em seus ensaios de canto (ROCHA apud REBOUÇAS FILHO, 1998, p. 33). Ela nunca se apresentou em Salvador; e quanto ao seu irmão, salienta que se deram muito bem e viveram juntos até 1981, quando Alexandre falecera no Rio de Janeiro. O que podemos deduzir de seus relatos é que seus pais pela natureza das suas atividades profissionais viajavam com bastante frequência, optando assim, por manter uma residência fixa em Salvador, como referência da família no Brasil, a fim de garantir uma maior estabilidade aos filhos até a idade adulta.

que havia perdido, e o jogo acabou sendo muito comentado em Salvador” (ROCHA apud SODRÉ e LIMA, 1996, p.110). A partir do ocorrido, “segundo contam os antigos, mãe Aninha tomava a bênção do jovem Agenor publicamente. O gesto servia para lembrar a alta posição do oluô na hierarquia do terreiro, mais elevada, segundo Aninha, que a própria condição de ialorixá” (SODRÉ e LIMA, 1996, p.111).

Os acontecimentos descritos por Agenor Miranda Rocha são bastante significativos, pois, além de revelar seu processo de formação como oluô, revelam também, o motivo da sua permanência na Bahia, quando sua família retorna a Portugal, em 1920.⁹³ A sua formação como adivinho exigiria daquele menino de apenas doze anos, uma boa dose de determinação e obediência para permanecer em Salvador distante de sua família e aprimorar seus conhecimentos nas artes divinatórias africanas. Mais do que isso, possibilita-nos entrever um pouco da dinâmica daquela educação e seus processos de formação e transmissão de conhecimentos.

A família-de-santo configura-se assim uma rede de relações interpessoais que constitui a comunidade religiosa que responsável por circular conhecimentos no contato direto entre as gerações, “de boca a ouvido, de mestre a discípulo” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 167).

Podemos notar um processo de formação que compreendeu quase quinze anos de convivência naquelas comunidades nagôs, dos cinco aos vinte anos de idade, acontecendo por meio de uma série de iniciações progressivas, que independentemente de suas origens étnicas, e em cerimônias especializadas, permitiram àquele menino de origem portuguesa, adentrar à vida comunitária e religiosa daquela família-de-santo para aprender seus

⁹³ Os periódicos localizados pela pesquisa atestam o reconhecimento de Zulmira Miranda Rocha no cenário artístico da época. Destacamos que o jornal carioca *O Paiz*, em 1915, numa coluna intitulada *Norte de Portugal* – que reproduzia notícias de diários portugueses – divulgou nota sobre a prisão do barbeiro Manoel Soares, acusado de furtar joias no valor de 500 escudos da “**atriz Zulmira Miranda**”. A notícia indica-nos o seu prestígio artístico à época, assim como a sua provável movimentação constante entre a Europa e o Brasil. Ver: *O Paiz, Rio de Janeiro, 15 de março de 1915. Fundação Biblioteca Nacional*. Na Biblioteca Nacional foram localizados periódicos cariocas, entre as **décadas de 1910 e 1930**, entre eles, **Jornal do Brasil, Jornal A Manhã, Diário de Notícias e Gazeta de Notícias, O Paiz, Revista Fon-Fon, Revista da Semana**. Onde podemos acompanhar a carreira da atriz e cantora Zulmira Miranda Rocha, conhecida artisticamente apenas como Zulmira Miranda. Neste conjunto documental, vamos encontrar anúncios, notas e comentários das apresentações das várias companhias portuguesas de teatro, em que seu nome é destacado, como uma de suas principais cantoras. No *sítio eletrônico do Museu do Fado em Portugal*, localizamos programas com partituras de seus espetáculos. Não só em Portugal como no Brasil, consolidou-se como atriz e cantora de reconhecido prestígio junto à crítica jornalística dos dois países. Figura num catálogo artístico do *Museu do Fado* que reúne as principais cantoras do gênero em Portugal.

mistérios e segredos. A cada semana, a cada mês, pouco a pouco. A poder de paciência e amizade recíproca, a filosofia africana foi se desvelando ao menino por etapas, na convivência diária com o povo-de-santo, naquela Bahia de sua infância (BASTIDE, 2001, p. 25).

Ao longo da década de 1920, sua mãe atingiria um grande sucesso em sua carreira tanto em Portugal como no Brasil. Zulmira Miranda Rocha era muito elogiada pela imprensa carioca, que anunciava com expectativa a sua vinda, juntamente com as companhias portuguesas de teatro de revista.⁹⁴ A *Gazeta de Notícias*⁹⁵, em meados de 1924, publicava nota informando a chegada da atriz e cantora Zulmira Miranda que, segundo o jornal, “há vários anos não comparecia aos teatros da capital da República”. Em novembro, A *Revista Fon-Fon*⁹⁶ noticia o grande sucesso da Companhia Portuguesa de Revistas e sua notável atriz e cantora, divulgando suas últimas apresentações no Teatro República. As apresentações tiveram tamanho êxito que, na noite em que fora homenageada Zulmira Miranda, o periódico informa que houve necessidade de intervenção da cavalaria, para conter a

⁹⁴ O Teatro de Revista surgiu na França, ainda no século XVIII, já com as características de revisar acontecimentos e retratar figuras conhecidas pela sociedade. Contudo, foi somente na segunda metade do século XIX que a “Revista” se tornou um gênero de sucesso mundial, com as especificidades de cada Estado. Como espetáculos teatrais que se desenvolveram num período de intensa transformação urbana e social ocorrida em diversas cidades do mundo, elas traziam em si uma tradição de cultura popular e uma linguagem que possibilitou uma massificação da cultura. O Teatro de Revista é um espetáculo ligeiro, do gênero do teatro musicado, que passa em revisão os acontecimentos da atualidade com humor, música e dança. A revista busca atingir o público mais amplo possível, tendo em suas origens, forte denotação crítica e política. A revista ri de si mesma e dos fatos oriundos do seu meio e da sociedade. Esse é um dos elementos mais importantes da revista e, por isso, ela se torna tão rica, já que ao contemplar o seu público com o riso perante o que ele próprio vivencia, ela também é fonte de pesquisa do seu contexto político, artístico e social. A força da atividade revisteira no Brasil se deu na primeira metade do século XX. A década de 1920 representa um período de auge do Teatro de Revista em todo o Brasil; a capital da República atraía as mais afamadas companhias de teatro de revista nacionais e estrangeiras. *A Revista se alastrava por todo o país. Pelas capitais e pelo interior. Cidades pequenas, sem esgoto, sem luz elétrica, orgulhavam-se de possuir um teatro que recebia as sempre bem-vindas companhias de teatro de revista. Havia várias delas, companhias errantes, viajando por estradas de ferro e levando o mundo alegre e colorido da revista aos cantos mais distantes* (VENEZIANO, 1991, p.44). Tiago de Melo Gomes ressalta que, enquanto a primeira fase buscava uma imagem polissêmica do Rio de Janeiro, observando as “múltiplas faces de um momento de transição na vida da cidade, os “revistógrafos” na década de 20 buscavam assinalar características que fossem imutáveis e atemporais para a “alma carioca” e, conseqüentemente, “brasileira” (2004, p.194). Sobre o Teatro de Revista no Brasil, ver: Veneziano (1991, 1996), Kühner (1979), Gomes (2004, 1998).

⁹⁵ *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 1 de julho de 1924. Fundação Biblioteca Nacional.

⁹⁶ *Revista Fon-Fon*, Rio de Janeiro, 29 de novembro de 1924. Fundação Biblioteca Nacional.

presença da imensa colônia portuguesa que compareceu em peso, para aplaudir e prestigiar a reconhecida artista portuguesa.

Entre 1926 e 1927, Zulmira Miranda permanece festejada como grande estrela e “rainha do fado português”, nos principais jornais da capital da República. O Jornal A Manhã⁹⁷, em setembro de 1927, registra a presença do Presidente da República Washington Luiz e do Prefeito do Distrito Federal Antônio Prado Junior, prestigiando a sua apresentação, no Theatro Lírico.



Figura 10 – Programa do espetáculo de Zulmira Miranda Rocha em Portugal

Fonte: Fado da Zulmira, Raul Ferrão, Lourenço Rodrigues, Carvalho Mourão, Álvaro Leal, Xavier de Magalhães, Zulmira Miranda, Sasseti & C.ª Editores, s/d., p. 1. Centro de Documentação do Museu do Fado – Lisboa – Portugal. (Ver anexo 1)

⁹⁷ A Manhã, Rio de Janeiro, 30 de setembro de 1927. Fundação Biblioteca Nacional.

No Brasil, gravou sete discos cantando fados e canções populares, todos pela gravadora Odeon. No final da década de 1920, estreou com o disco "Fado espanhol" em 1929, interpretando músicas de Antônio Menano. Em janeiro de 1930, lançou seu último disco interpretando o cateretê "Terra fluminense", e a canção "Amazonas", ambos de autoria de Henrique Vogeler, Lamartine Babo e J. Menra.



Figura 11 – Disco de Zulmira Miranda Rocha
Fonte: Acervo particular Agenor Miranda Rocha

O sucesso da festejada fadista e *rainha das operetas portuguesas*, provavelmente teria motivado uma tragédia que envolveria a atriz e cantora, no início da década de 1930. A manchete do Jornal Diário de Notícias⁹⁸ do Rio de Janeiro, de 4 de abril de 1932, noticiou o incidente no Teatro Águia D'ouro, na cidade do Porto, em que a “estrela mexicana” Eva Stachino, na noite do dia 3 de abril, agredira e cortara com uma navalha o rosto da artista portuguesa Zulmira Miranda, em seu próprio camarim. Ainda no final do mês de abril, a Revista da Semana, em coluna intitulada *semana pitoresca*, traz comentários da

⁹⁸ Diário de notícias, Rio de Janeiro, 4 de abril de 1932. Fundação Biblioteca Nacional.

repercussão do incidente “shakespeareano”, envolvendo as duas artistas, bastante conhecidas do público carioca.

Na chegada ao Rio de Janeiro, os irmãos foram morar inicialmente numa pensão na Rua dos Inválidos, região central da capital federal. “Depois da Rua dos Inválidos, fui morar na Rua Bolivar, em Copacabana, de onde saí para a Rua Pompeu Loureiro. Naquela época já ganhava bem no D. Pedro II. De Copacabana fui para o Leme, à Rua Gustavo Sampaio, onde fiquei quase a vida toda, numa casa que ia da Gustavo Sampaio até a praia” (ROCHA apud REBOUÇAS FILHO, 1998, p.54)

Compartilhavam de uma vizinhança ilustre, entre eles, o presidente Eurico Gaspar Dutra, o pintor Cândido Portinari, o compositor Ari Barroso e Henrique Roxo, um renomado psiquiatra. Quanto aos vizinhos o Professor afirma: “Nunca me dei muito com os vizinhos, embora falasse bem com um ou outro. Sabe como é, eles querem logo saber da vida da gente, e eu não ia dizer que era macumbeiro” (ROCHA apud SODRÉ e LIMA, 1996, p. 77).

O glamour da cidade e a possibilidade de uma convivência mais próxima com a cena teatral da época seduziram os jovens em compartilhar com a mãe o momento mais luminoso de sua carreira. O interesse de Agenor Miranda Rocha em estudar medicina, as possibilidades que a capital federal oferecia e o sucesso profissional de sua mãe, foram circunstâncias que influenciaram na sua transferência para o Rio de Janeiro.

2.1 Música, medicina e literatura

A cidade do Rio de Janeiro, além de centro político e administrativo do país, desde do início do século XX, vivia um processo de intensa reformulação urbana, demolindo seus antigos casarões do centro, em favor da abertura de largas avenidas, com novos prédios, em estilo *art nouveau*, como símbolos cintilantes de uma modernidade nos trópicos. Na Belle Époque carioca, a cidade passou por modificações decisivas em sua estrutura urbana, a reforma do prefeito Pereira Passos, em 1904, iniciaria uma série de medidas que proclamavam uma sintonia da cidade com os ideais de progresso e modernidade vindos da Europa, Paris e Londres eram considerados modelos urbanísticos a serem imitados na capital do país.⁹⁹

Um atento cronista da cena carioca da época registrava suas impressões quanto às mudanças no cenário urbano: “de uma hora para outra, a antiga cidade desapareceu e outra surgia como se fosse obtida por uma mutação de teatro. Havia mesmo na cousa muito de cenografia” (BARRETO, 1985, p.73). A modernização da cidade do Rio de Janeiro estruturou-se sobre duas grandes obras: a reforma do porto e a construção da avenida Central, além do alargamento de ruas na área central e a abertura de avenidas como a Beira-Mar, a Mem de Sá, a Salvador de Sá e a avenida Passos. A reforma alterava radicalmente a circulação de pessoas, veículos e mercadorias nas vias urbanas, gerando novas formas de ocupação e uso do espaço público. No final do século XIX, a zona portuária do Rio de Janeiro era a mais importante do país, devido ao seu volume de exportação e importação. As mercadorias desembarcavam dos transatlânticos para embarcações de menor porte que atracavam nas pequenas docas da alfândega. Dali seguiam para serem distribuídos aos armazéns ou trapiches. O sistema portuário, entretanto, era ineficaz para atender à intensificação do movimento comercial.

Para as autoridades da época, a reforma da cidade seria inócua se não estivesse acompanhada de uma mudança de costumes. Assim, a administração de Pereira Passos

⁹⁹ Sobre a modernização e o clima cultural da capital da República e suas tensões, ver: Sevcenko (2000), Velloso (1988, 1996, 2004), Gomes (1993, 1999), Schapochnik (2000), Kok (2005).

recuperou uma série de medidas municipais e criou novas, com o intuito de disciplinar os hábitos da população. Outro aspecto relevante é que algumas dessas mudanças implicavam aumento de impostos e cobrança de multas, o que acabou gerando um crescimento significativo da arrecadação municipal.¹⁰⁰

No início do século XX, a famosa política do “bota abaixo” do Prefeito Pereira Passos mudaria substancialmente a fisionomia da cidade. Além de modernizar, sobretudo a zona portuária e central da cidade, buscava reordenar costumes e hábitos de um passado escravista que se desejava superar. Uma das principais metas do projeto oficial modernizador era a obtenção da homogeneidade nacional republicana, fato que tornava inflexível o respeito às territorialidades culturais. “Cidade sertaneja, aldeamento indígena, feira africana” foram expressões utilizadas pelas nossas elites, referindo-se aos espaços da cidade que pretendiam excluir do imaginário urbano. Dessa forma, a República não conseguia oferecer “as bases integrativas capazes de unificar a sociedade. Imigrantes nordestinos, índios, ciganos e negros são vistos como elementos indesejáveis, incapazes de serem absorvidos pela “cidade moderna”. (VELLOSO, 1990, p. 208)

Essa integração se apresentava bastante precária e lacunar. Contrariamente aos interesses oficiais, a cidade refletia muito deste passado escravista mediante a acentuada presença africana nas ruas e em seus costumes. Em meados do século XIX, a população escrava na cidade chegava a representar mais da metade da população da Corte, enquanto na cidade de São Paulo o contingente de escravos não chegava a atingir 9% da população (DIAS, 1985).

Um dos objetivos do projeto modernizador de Pereira Passos consistia em tornar o Rio uma “Europa Possível”, porém a africanização dos hábitos e costumes da população denotava a contrapartida dessa possibilidade. A “Pequena África”¹⁰¹ e a “Europa Possível” demarcavam espaços urbanos e fronteiras sociais cada vez mais nítidas na cidade, mas

¹⁰⁰ Um dos auxiliares e colaboradores do Prefeito Pereira Passos descreve do seguinte modo, em 1904, os fins pretendidos pela então administração municipal: *dar maior franqueza ao trafego crescente das ruas da cidade, iniciar a substituição das nossas mais ignóbeis vielas por largas ruas urbanizadas, promover melhores condições estéticas e higiênicas para as construções urbanas, proporcionar aos grandes coletores das canalizações subterrâneas maior facilidade de colocação e visita, encurtar as distâncias a percorrer na cidade, substituir os infectos rios da parte baixa dos arrabaldes por galerias estanques; sanear, embelezar, melhorar, enfim, a nossa maltratada capital. . .* (CARVALHO, 1990, p.98).

¹⁰¹ *Pequena África* - Denominação dada por Heitor dos Prazeres ao trecho da cidade que se localizava, entre a área do Cais do Porto e a Cidade Nova, em torno da praça Onze, onde predominava a população negra e a colônia de migrantes baianos, desde os fins do século XIX.

representavam identidades culturais diferentes em emergente e flagrante contradição (VELLOSO. 1990, p. 207). A cidade não se constituía numa comunidade, não havia o sentimento de pertencimento a uma entidade coletiva. As comunidades representavam agrupamentos étnicos, locais ou mesmo habitacionais. “Era a colônia portuguesa, a inglesa; eram as colônias compostas por imigrantes dos vários estados; era a Pequena África da Saúde, formada por negros da Bahia, onde sob a matriarcal proteção de Tia Ciata, se gestava o samba carioca e o moderno carnaval” (CARVALHO, 1987, p. 38).

Na cidade reformada e “moderna” circulava o mundo belle-époque fascinado com a Europa e envergonhado do Brasil, em particular do Brasil pobre e do Brasil negro. As velhas e novas identidades foram se refazendo no espaço da cidade moderna, “o mundo subterrâneo da cultura popular engoliu aos poucos o mundo subterrâneo da cultura das elites. Das Repúblicas renegadas pela República foram surgindo os elementos que constituíram uma primeira identidade coletiva da cidade, materializada nas grandes celebrações do carnaval e do futebol” (CARVALHO, 1987, p. 41).

No ano de 1926, tomava posse na presidência da República Washington Luiz, afirmando que “governar é abrir estradas”. Outra personalidade política que teria grave importância na década seguinte, Getúlio Vargas, fora eleito deputado federal e posteriormente nomeado ministro da Fazenda. A cidade do Rio de Janeiro vivia um ambiente de grande efervescência cultural, foi palco de eventos como a Exposição Internacional do Centenário da Independência, em 1922. Os espetáculos de ópera e teatro de revista, com a presença de companhias europeias, agitavam a cena cultural na capital da república. O rádio em poucos anos tornar-se-ia um poderoso veículo de comunicação e entretenimento.

A cena teatral na capital da República viveria um grande apogeu, nas primeiras décadas do século XX, com o aparecimento e a construção de novos e modernos teatros: o São Pedro, o Lucinda, o Lírico, o Recreio, o Fênix, o Apolo, o República, entre outros. “O Teatro Municipal, inaugurado em 1909, recebia companhias francesas, italianas e alemãs de óperas e dramaturgia, além de celebridades mundiais como a dançarina Isadora Duncan, a atriz francesa Sarah Bernhardt e o cantor italiano Caruso” (KOK. 2005, p.98). O sucesso das revistas musicais das companhias francesas, italianas e portuguesas, bem como de escritores brasileiros como João do Rio e Arthur Azevedo lotavam os teatros.

A música, a dança e o entretenimento tornavam-se uma realidade na vida carioca, nesse período. Os bailes dos salões elegantes mantinham vivos um repertório europeu dos tempos imperiais como polcas, quadrilhas e valsas, cantavam-se também árias de ópera. Nos bailes carnavalescos surgia o maxixe, ritmo brasileiro que misturava polca com o lundu. Como gênero musical e dança foi perseguido pela polícia por ser considerado uma afronta à moral e aos bons costumes da elite carioca, que se queria europeia, burguesa e moderna, desvalorizando as matrizes negras e populares da nossa cultura. Além do maxixe, o violão, a modinha e o samba sofriam forte repressão policial, “por serem vistos como manifestações culturais grosseiras” (KOK. 2005, p.100).

As primeiras lembranças de Agenor Miranda Rocha da capital da República, no final da década de 1920, destacam o vertiginoso ambiente cultural da cidade e suas novas amizades “como Cecília Meireles e Leonor Pozada e muitos músicos e escritores, como Coelho Neto e Alberto de Oliveira. Fazíamos ótimos saraus na minha casa, quando se lia poesia e se tocava piano. Assistia a muitas peças, companhia de revistas com Aracy Amaral, recitais e óperas no Teatro Municipal” (ROCHA apud REBOUÇAS FILHO, p. 54). Suas relações com Cecília Meireles eram frequentes: “nos encontrávamos todas as sextas feiras na missa da igreja da cruz dos militares” – igreja colonial da cidade do Rio de Janeiro que possuía o privilégio de estar agregada à Basílica Vaticana, desde 1923, pelo Papa Pio XI, localizada no Largo do Paço – região central da cidade (LIMA, 2001).

Em 1928, Agenor Miranda Rocha registrou, no 4º Ofício de Notas do Rio de Janeiro, uma certidão de nascimento, declarando seu nascimento na cidade do Rio de Janeiro: à *Travessa da Alegria, nº 25*, às cinco horas, do dia *8 de junho de 1907*. Consta do texto da certidão o nome dos pais: Antônio Rocha e Zulmira Miranda Rocha, dos avós paternos: Manoel Rocha e Alice Rocha, dos avós maternos: Pedro Miranda e Maria Miranda. Registra também que o declarante da certidão fora o próprio Agenor Miranda Rocha e duas testemunhas: João Monteiro França e Donato José Honorato. A certidão foi lavrada, em 6 de julho de 1928, em virtude de uma autorização do juiz de direito da comarca e paga a multa legal. O escrevente do 4º Ofício de Notas do Rio de Janeiro assina a cópia da certidão com data de 8 de agosto de 1942.

O que podemos deduzir do documento é que, no ano de 1942, Agenor Miranda Rocha solicitou, junto ao cartório acima mencionado, uma cópia de seu registro de

nascimento, por ele mesmo registrado, em 6 de julho de 1928. A data de registro do documento coincide com os primeiros meses depois de sua mudança para o Rio de Janeiro. Não conseguimos apurar os motivos que levaram o jovem Agenor a declarar o seu nascimento na capital federal, antecipando em exatos três meses o seu nascimento e a sua maioridade, pois pelo documento o jovem Agenor completaria seu vigésimo primeiro ano, três meses antes. Em todos os seus depoimentos, o seu nascimento é sempre mencionado como ocorrido em Angola, no dia 8 de setembro de 1907. Além da discrepância de sua data de nascimento, a certidão lavrada modificava o local do seu nascimento para o Rio de Janeiro, transformando-o em cidadão brasileiro e carioca, o que contraria seus depoimentos (VER ANEXO 2).

Como cidadão brasileiro e já ambientado ao novo contexto da capital federal, Agenor Miranda Rocha foi aprovado na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, conforme seus relatos afirmam, estudou medicina na Praia Vermelha, até o terceiro ano: “no início riam muito de mim porque eu tinha ora linguajar português ora baiano. As disciplinas eram Anatomia, História Natural, Medicina Legal e aulas práticas no laboratório, onde aprendíamos fórmulas para aviar remédios. Cheguei a dissecar cadáver. Nunca senti nojo ou tonturas como muitos outros” (ROCHA apud FILHO, 1998, p.37).

Além de medicina, o jovem Agenor estuda canto lírico com a Professora Elena Teodorini e piano no Instituto Nacional de Música do Rio de Janeiro,¹⁰² ali ele conheceu e se tornou amigo de Bidú Sayão e Cecília Meireles:

¹⁰² O Instituto Nacional de Música do Rio de Janeiro era a principal instituição de ensino de música na cidade, na década de 1920. O instituto hoje abriga uma das mais importantes salas de concertos do país, é conhecido pela excelência de sua acústica, foi inaugurado em 1922, na administração de Abdon Milanez. Inspirado na Sala Gaveau de Paris, seu interior é decorado com afrescos de Antônio Parreiras e Carlos Oswald. Em 1923, assumiu a direção da instituição o Prof. Alfredo Fertin de Vasconcelos que criou a orquestra do Instituto, cujo principal regente em seus primeiros anos foi o Maestro Francisco Braga. Uma importante reforma curricular foi elaborada por Mário de Andrade e Antônio de Sá Pereira durante a gestão de Luciano Gallet, quando o Instituto Nacional de Música foi incorporado à Universidade do Rio de Janeiro. Tal plano de reforma foi executado durante a administração de Guilherme Fontainha, responsável também pelo lançamento da Revista Brasileira de Música, em 1934. Em 1937, a Universidade do Rio de Janeiro passa a chamar-se Universidade do Brasil e o Instituto Nacional de Música torna-se a Escola Nacional de Música. Sobre o tema ver: ANDRADE, Mário de. Ensaio sobre a música brasileira. 3ª ed. São Paulo: Vila Rica; Brasília: INL, 1972. CORVISIER, Fátima Graça Monteiro. Antônio de Sá Pereira e o ensino moderno de piano: pioneirismo na pedagogia pianística brasileira. São Paulo: Tese de doutorado, Universidade de São Paulo, Escola de Comunicação e Artes, Departamento de Música, 2009.

As aulas com Elena eram em um prédio, que existe até hoje, na **Avenida Rio Branco, esquina com a Rua do Rosário**. Estudamos com ela dois anos. Nunca me apresentei publicamente, só nos exercícios práticos, num salão do 5º andar do **Edifício do Jornal do Comércio – naquela época, na Avenida Rio Branco esquina com a Rua do Ouvidor**. Lembro ainda de **Margarida Simões**, soprano lírica ligeira, de **Vizeu**, em Portugal, perto de Tráz-os-Montes. Bidu tinha uma voz pequena e dizia-se que nunca seria uma cantora lírica. Na verdade, ela queria ser atriz, mas a família não permitia, então foi para o curso de Teodorini. Eu a incentivei muito. A própria Teodorini dizia sempre que o que importa não é a extensão de voz, mas saber colocá-la. Teodorini, mais tarde, levou-a numa viagem à Europa e quando ela voltou, cantou no Municipal uma ópera pequena, de um maestro brasileiro. Mochi a conheceu, resolveu casar-se com ela e levá-la para a Itália, onde acabou de estudar canto. Cantou no Teatro São Carlos de Nápoles, depois sua carreira deslançou. Certo dia ela cantou no Metropolitan de Nova Iorque, onde havia uma cantora muito reconhecida do público, Lucrecia Bori, que tinha uma voz paralela à de Bidu, e fazia a ópera Manon, de Puccini. Com a morte de Lucrecia, as artistas que faziam Manon não agradavam. Em 1937, Toscanini levou Bidu ao Metropolitan e, em 1938, ela cantou Manon. Logo na entrada em cena disseram: “Encontramos outra Lucrecia Bori”. E continuou, durante 15 anos, com sucesso. Até hoje é muito considerada e aplaudida pelos americanos. Ela nunca soube que eu era de candomblé. Era muito religiosa e eu, pelo meu lado, também. Mas nunca trocamos informações sobre isto. Ela me mandou os CDs de Romeu e Julieta e Floresta Amazônica. Eu sou admirador de Maria Callas. Uma vez a ouvi no Rio, com Renata Tebaldi. No meu entender, o timbre de Renata era mais bonito, mas Maria Callas tinha mais carisma. Ela era uma grande atriz. Ouvei também Cláudia Muzzo e Lili Poens, pelos CDs que Bidu me mandou. (ROCHA apud FILHO, 1998, p. 52, 53, Grifos meus).

Agenor Miranda Rocha chegou a gravar discos cantando *Cavaleria Rusticana* - Ária Siciliana de *Pietro Mascagni* e *Tosca* ópera em três atos de *Giacomo Puccini*, baseada na peça de mesmo nome de Victorien Sardou.¹⁰³ Em meados da década de 1930, decide abandonar a Faculdade de Medicina e seguir o magistério:

Quando eu quis abandonar o curso de Medicina, consultei os orixás e eles me responderam que eu daria um bom médico, mas um ótimo professor. Tranquei a matrícula na Faculdade de Medicina e fui estudar para fazer concurso no Colégio Pedro II. Meus pais sempre me deram muita liberdade e não interferiram na minha decisão. Estudei Português com dois professores muito bons: Alfredo Gomes, catedrático da Escola Normal e Dalton Santos, catedrático do Colégio Militar e do Hemetério dos Santos. Passei no concurso em primeiro lugar. Eu fazia todos os cursos que davam certificados de modo que quando chegou a hora da prova de títulos eu tinha mais que todos. Tive uma carreira brilhante no D. Pedro II, modéstia à parte. *Minha vida eu defino como dois mundos: o mundo dos orixás e o mundo dos meus alunos e das pessoas que precisam de uma caridade, porque as minhas missões foram estas*. Tenho sempre uma palavra de conforto para quem

¹⁰³ Tais informações encontram-se mencionadas no Filme Documentário: *Um Vento Sagrado*, de Walter Pinto Lima que reproduz gravações com as interpretações na voz de Agenor Miranda Rocha. Ver: Lima (2001).

bate à minha porta com grandes aflições. Eles costumam dizer que entram de um modo e saem de outro – aliviados. E fiz dos meus alunos um outro mundo, sempre me dediquei a eles. A prova é que todos os dias dos meus anos eles vem aqui ou me telefonam no Dia do Mestre. Como professor eu me sinto realizado. Gostava principalmente de Português e Matemática. Todos os meus alunos estão gravados na minha memória. Havia anos que eu tinha três turmas de 45 estudantes cada, sem falar nos anos que chegaram a até 60 em classe. Lecionava com prazer, amor e entusiasmo. (ROCHA apud REBOUÇAS FILHO, 1998, p. 37 e 38).

Se a carreira artística de sua mãe e o contexto cultural da capital da República ofereceram ao jovem Agenor um ambiente favorável aos seus estudos de piano e canto lírico, fortalecendo assim a sua paixão pela ópera; seus conhecimentos africanos e seu pertencimento religioso ao candomblé e suas relações com Cipriano Abedé, no Rio de Janeiro, seriam amplamente desfavoráveis à sua carreira como médico, e provavelmente foram determinantes em sua opção pelo magistério.

2.2 Cipriano Abedé e a pequena África

O Rio de Janeiro, dos últimos anos da década de 1920, além da sua importância enquanto centro político e administrativo do país, representava para o jovem Agenor os desafios de uma nova etapa em sua experiência de vida e formação. Pelos registros de memória do professor Agenor, no capítulo anterior, pudemos flagrar contornos e circunstâncias da sua infância e mocidade naquela Bahia, entre 1912 e 1927. Registros que nos informam sobre suas origens e formação, sua sensibilidade pelas artes e a música, e seu interesse mais adulto pela medicina.

Para o disciplinado e dedicado filho-de-santo de mãe Aninha, a capital da República oferecia um mundo de novidades. Novos ambientes, novas amizades e diferentes possibilidades de formação. Além das expectativas e oportunidades que a capital do país oferecia, a sua vinda para o Rio de Janeiro representava também a consolidação da sua formação religiosa como sacerdote. Na capital da República, por determinação de sua mãe-de-santo, o jovem Agenor complementaria seus conhecimentos nas artes e tradições africanas com o africano Cipriano Abedé,¹⁰⁴ sacerdote e figura ilustre na cena cultural carioca.

Em 1912, então com oitenta anos, Abedé acompanhou de perto a iniciação do pequeno Agenor ao candomblé, na casa de mãe Aninha, junto à Igreja de Nossa Senhora do Rosário.

Quinze anos mais tarde, aquele menino apelidado de “santinho” por sua família-de-santo, havia se tornado um homem e realizaria na capital fluminense junto ao seu pai-de-

¹⁰⁴ Cipriano Abedé (1832 – 1933) foi personagem descrito pelo cronista João do Rio, pseudônimo do jornalista Paulo Barreto, na famosa série de reportagens publicadas na Gazeta de Notícias, em 1904, sobre as religiões na capital da República. Essa série de enorme repercussão, anos mais tarde, ganharia nova publicação reunida em forma de livro com o título *As Religiões no Rio*. Abedé foi personagem das crônicas de outro jornalista, Francisco Guimarães, conhecido como “Vagalume”, apelido atribuído a ele pelo sucesso de sua coluna no “Jornal do Brasil” e posteriormente em “A Tribuna”. Guimarães foi capitão em um dos batalhões da Guarda Nacional no Rio de Janeiro e, posteriormente, tornou-se repórter policial e carnavalesco na capital da República, nas primeiras décadas do século XX. Ver: João do Rio (1976); RIO, João do. *As religiões do Rio*. Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1976; Guimarães (1978). GUIMARÃES, Francisco. *Na roda do samba*. Rio de Janeiro: Funarte, 1978.

santo as obrigações rituais para a “feitura de Euá”,¹⁰⁵ seu segundo orixá, complementando assim, mais uma fase da sua iniciação religiosa.



Figura 12 – Agenor Miranda Rocha
Fonte: Acervo Particular – Casa de Agenor Miranda Rocha

Cipriano Abedé seria o sacerdote responsável pela consolidação da sua formação nas artes divinatórias e conhecimentos africanos, conferindo juntamente com mãe Aninha, os títulos de oluô e olossãe ao jovem Agenor (SODRÉ e LIMA, 1996, p. 54).

No Rio de Janeiro daquela época, segundo as reminiscências do professor: “havia muitas tias e tios feiticeiros, de várias nações, a maioria hoje desaparecida. Mas as casas de candomblé, com filhos-de-santo e festas regulares eram poucas”. Porém, da chamada nação nagô-kêtu, destacavam-se três casas: “a de *João Alabá*, a de *Felisberto* e a de *Abedé*. Destes, o único que fazia viagens constantes à Bahia era Felisberto Bamboxê, também

¹⁰⁵ Euá – Orixá das fontes de água; dona dos cemitérios.

conhecido como “Benzinho”, um apelido dado por ironia [...] Não tolerava o apelido de “Benzinho”. Mantinha também outra casa de candomblé em Salvador” (ROCHA apud SODRÉ e LIMA, 1996, p. 53).

Estes candomblés no Rio de Janeiro estavam ligados às três casas-matrizes da mesma nação, em Salvador. Segundo Agenor Miranda Rocha explica: “no kêtú, todo axé é de Xangô. Três casas no rio e mais três na Bahia fazem seis. Seis é o número de Obará. E Obará é o odu ligado a Xangô” (ROCHA apud SODRÉ e LIMA, 1996, p. 53). As casas de candomblé concentravam-se na região dos bairros da Saúde e Cidade Nova, habitados predominantemente por um contingente de antigos escravos e seus descendentes, que lá se estabeleceram desde do século XIX, numa comunidade de migrantes baianos muitos dos quais eram trabalhadores, da estiva do Cais do Porto.

No início do século XX, a reforma urbana de Pereira Passos viria modificar radicalmente a fisionomia da cidade, e uma das áreas mais atingidas pela famosa política do “bota abaixo” seria a zona portuária e imediações, trecho onde normalmente residia a comunidade baiana.

A maioria desloca-se, então, para a Cidade Nova, ao longo da avenida Presidente Vargas, transformando os casarões construídos pela burguesia de meados do século passado em **habitações coletivas (cortiços)**. É nas imediações das ruas Visconde de Itaúna, Senador Eusébio, Marquês de Sapucaí e Barão de São Félix e do largo de São Francisco que se instala a **“baianada”, como o próprio grupo se autodenominava**. Fica clara a dimensão espacial da sociabilidade. Se o espaço se desloca geograficamente (Salvador – Saúde, Cidade Nova), os seus habitantes o transportam simbolicamente para onde vão. Isso tem a ver com a própria **“cultura de Arkhé”,¹⁰⁶ para a qual o espaço fundiário adquire uma outra conotação. Mais forte do que a territorialidade física é a energia que dela emana (axé) capaz de unir e irmanar os seus membros**. Por isso, a sociabilidade entre os baianos vai adquirir expressão própria, destoando dos padrões vigentes, conforme veremos mais adiante (VELLOSO, 1990, p. 209, 210. Grifos meus).

Nessa região da cidade conhecida como a “Pequena África”, uma espécie de “corporação de ofícios” sobrevivia nas primeiras décadas do século. Heitor dos Prazeres dá o seu depoimento: “Sou do tempo da aprendizagem, que agora é difícil. Quem sabia mais ensinava, o que viria a gerar a formação de grupamentos de pessoas em torno de certos ofícios que se tornam tradicionais no grupo baiano na praça Onze, zona do Peo, da Saúde”

¹⁰⁶ Ver: Sodré (1988). SODRÉ, Muniz. O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro, Vozes, 1988.

(MOURA, 1995, p. 69). O aprendizado aí era passado de boca a ouvido, a “baiana” compunha uma comunidade na qual quem ingressava nessa rede de intercâmbios podia acessar saberes que estavam sempre em circulação.

Reproduzia-se ali uma sociabilidade espacial característica da cultura afro-baiana, em que a organização comunitária era encabeçada pelas mulheres que, muitas vezes, acabavam transformando suas casas em verdadeiras oficinas de trabalho. As casas funcionavam como “cantos” - lugar onde era possível unir esforços, dividir tarefas, enfim, reunir os fragmentos de uma cultura que se via constantemente desprestigiada e ameaçada.

Acontece que esse estreito convívio entre as pessoas acabou ampliando a família nuclear, dando surgimento à “grande família”. A autoridade deixou de ser exclusivamente centrada na figura dos pais, entrando em ação outros elementos que, na maioria das vezes, não faziam parte da família consanguínea. **Era comum que essas figuras normalmente femininas acabassem tendo certa ascendência sobre a criança às vezes maior do que a dos próprios pais.** O papel marcante das **avôs, tias e madrinhas** na história de vida dessas crianças é fato conhecido. Suprindo carências e afetos, abrindo novos canais de sociabilidade e comunicação, **elas eram alvo do respeito, admiração, carinho e prestígio.** As “**tias**” certamente são o exemplo mais concreto desse tipo de sociabilidade, típico das camadas populares (VELLOSO, 1990, p. 212, 213. Grifos meus).

As famosas “tias” baianas tomavam assim “conta do pedaço”, tal como na Bahia, reproduzia-se a delimitação de territórios, seus “cantos” na cidade, onde os grupos ou “nações” se reuniam diariamente para trabalhar. Assim, os gurucins se reuniam na Cidade Baixa; entre o Hotel das Nações e os Arcos de Santa Bárbara ficavam os hauçás; já os nagôs, mais numerosos, estabeleciam-se no mercado, na rua do Comércio e em vários pontos da Cidade Alta (VERGER, 1981, p. 219). Além de exercer uma ação reguladora sobre o mercado de trabalho, esses agrupamentos étnicos desempenhavam ainda outras funções. Normalmente os “cantos” transformavam-se em locais de encontro onde se conversava e se praticava a ajuda mútua (QUEIROZ, 1988).¹⁰⁷

¹⁰⁷ Sobre os agrupamentos étnicos e os cantos de trabalho no Rio de Janeiro. Ver: SOARES, Carlos Eugênio Líbano. GOMES; Flávio dos Santos; FARIAS, Juliana Barreto. No labirinto das nações: africanos e identidades no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005. SOARES, Carlos Eugênio Líbano. GOMES; Flávio dos Santos; FARIAS. Negras-Minas no Rio de Janeiro: gênero, nação e trabalho urbano no século XIX. p. 193 – 226. FARIAS, Juliana Barreto. Ardis da liberdade: trabalho urbano, alforrias e identidades. p. 227 – 258. In: SOARES, Mariza. Rotas atlânticas da diáspora africana: da Baía do Benin ao Rio de Janeiro. Niteroi: EdUFF, 2011.

Nestes agrupamentos a “grande família” se realizava por meio das comunidades de candomblé, cujos membros passavam a pertencer a uma mesma família: a família de santo. Esta seria a substituta da linhagem africana para sempre desaparecida (Queiroz, 1988).

No Rio, no início do século, os valores de origem étnica constituem a base da sociabilidade” “Nós os da raça... já sabíamos onde se reunir”. É clara a consciência de família via etnia. A casa das tias aparece como espaço de reunião num tempo e numa cidade onde não havia lugar para “os da raça”. Só através da “festa familiar” é que se cria esse espaço, onde é possível comer, sambar, se divertir, casar ou amigar. Tudo em família... As moradias populares normalmente não são vistas como espaço da privacidade — conforme o modelo burguês — mas sim da reunião, do convívio social e da luta cotidiana (VELLOSO, 1990, p. 214).

Cipriano Abedé fazia parte de um grupo de sacerdotes ligados às casas de candomblés nagôs da Bahia que migraram para o Rio de Janeiro. Viera da África para a Bahia no século XIX e depois para a capital fluminense, morando na Rua do Propósito, no bairro da Saúde. Em seguida mudou-se para a Rua João Caetano, 69, Cidade Nova, onde abriu seu candomblé. (ROCHA, 2000, p. 25).

O babalossãe Cipriano Abedé, considerado na África um dos maiores conhecedores dos segredos de Ossãe, **me ensinou tudo que eu sei deste orixá**. Abedé veio da África para a Bahia nos fins do século passado e recebeu depois um axé de tia Julia de Oxóssi, antecessora de tia Massi (Maximiana Maria da Conceição) como mãe-de-santo da Casa Branca,¹⁰⁸ para fundar um candomblé no Rio de Janeiro. A minha amizade com ele foi através de minha mãe Aninha, que era sua velha amiga. Houve depois uma combinação entre mãe Aninha, Abedé, eu e Euá que estreitaram nossos laços. (ROCHA apud REBOUÇAS FILHO, 1998, p.31, 32. Grifos meus).

O contato pessoal entre Agenor Miranda Rocha e Cipriano Abedé, parece ter ocorrido de forma intensa, a partir da sua vinda para ao Rio de Janeiro. O que indica que a participação de Cipriano Abedé, na iniciação do menino ao candomblé, em 1912, tenha sido para auxiliar em algum saber específico, necessário à sua iniciação. Uma vez que não localizamos nas memórias do professor nenhuma menção à Cipriano Abedé em sua infância e adolescência na Bahia.

¹⁰⁸ Casa Branca – Refere-se ao terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, na Bahia, casa matriz do candomblé nagô baiano, de onde se originou posteriormente, o terreiro do Gantois e o Axé Opô Afonjá, terreiro fundado por Eugênia Ana dos Santos - mãe Aninha, primeiro no Rio de Janeiro em fins do século XIX, e posteriormente em 1910, na cidade de Salvador-Bahia.

Ao que parece, fora a partir de um certo estágio da preparação de Agenor Miranda Rocha que a figura do Africano Cipriano Abedé, fez-se necessária. O que objetivamente consistia em seus conhecimentos específicos como Babalossãe, quanto ao uso ritual e medicinal das folhas, pertinentes à formação do jovem Agenor como Olossãe, mas não só, pois envolvia também conhecimentos referentes às práticas divinatórias e à sua formação como Oluô.

Abedé era um tanto esquentado, às vezes corria com todos os que estivessem à sua volta. Num de seus pitos, ele pôs para fora de casa todos os seus filhos-de-santo. Mas eu fiquei lá, parado. Ele então veio furioso: “E vosmecê, não vai sair”? Mantive a calma: “Eu, não. Não foi o senhor que assentou Euá para mim? Não foi aqui que recebi o grau de oluô? Então esta é a minha casa, como é que eu vou sair daqui? Abedé se desarmou e veio me abraçar: “Esse é meu filho mesmo... Venha cá que vou lhe dar um axé de Ossãe!”. (ROCHA apud SODRÉ e LIMA, 1996, p. 55).

As memórias do professor Agenor relatam também outro acontecimento pitoresco que ocorrera na casa de Cipriano Ábedé, e bastante revelador do carisma e da representação daqueles sacerdotes, na capital da República, nas primeiras décadas do século XX.

Abedé, assim como minha mãe Aninha, possuía o poder de transformar objetos. Ele, como todo babalossãe autêntico, aliás, era capaz de transformar uma folha em outra. Mais impressionante ainda era o assentamento do Ossãe de Abedé, que por vezes falava como se fosse uma pessoa viva. Em algumas ocasiões, bastava que a pessoa chegasse perto do assentamento, e Ossãe se punha a falar, revelando fatos da vida da pessoa, descrevendo seu temperamento, prevendo acontecimento bons ou ruins, aconselhando, advertindo. Pois o fato chegou aos ouvidos do deputado Irineu Machado, que quis conhecer o prodígio. Um belo dia, então, o deputado apareceu em casa de meu pai, dizendo: “Abedé, vim aqui para conferir essa história que andam contando, mas lhe digo, para mim é tudo artimanha sua, para mim você não passa de um bom ventríloquo”. Abedé, com a maior tranquilidade, propôs ao deputado que lhe apertasse os lábios com a ponta dos dedos, impedindo qualquer truque. E foram para junto do assentamento de Ossãe. Quando lá chegaram, o orixá desandou a falar: fez um punhado de revelações indiscretas, falou mesmo de uma certa amante francesa... A certa altura, o deputado assustadíssimo, não se conteve e gritou: “Chega! Não quero ouvir mais nada!” E saiu correndo. (ROCHA apud SODRÉ e LIMA, 1996, p. 54, 55).

O professor não menciona o nome do deputado, porém, o jornalista Francisco Guimarães relata o mesmo acontecimento em uma de suas crônicas. Descreve ironicamente

que Cipriano Abedé era o único “Pai de santo” diplomado no Rio de Janeiro, com o título de “Doutor em ciências ocultas, de uma academia norte-americana”, era também o único que possuía “a Ossain que tanto surpreendeu e abismou o ex-senador Irineu Machado”¹⁰⁹. A crônica, além de nos possibilitar a identificação de quem era o político que esteve na casa de Abedé, deixa-nos outra informação: “no dia em que viu e ouviu a Ossain, ficou tão emocionado que depositou aos seus pés a quantia de 1:000\$000!” (GUIMARÃES, 1978, p. 86).

Em um anúncio do periódico *Gazeta de Notícias* da capital da República do início do século, podemos compreender melhor a ironia do jornalista e conferir a utilização, por parte de Abedé da sua “titulação” como estratégia mercadológica frente à concorrência dos “feiticeiros” da época.

SCIENCIAS OCCULTAS
 PRATICA DO FETICHISMO segundo o rito dos habitantes da Africa, consultas pelo ministro africano Cypriano Abéde, á rua Marques de Leão n. 53, Engenho Novo, em frente á estação, ás terças, quintas e sábados, das 2 horas ás 7 da tarde, executando todo e qualquer trabalho á luz da verdade como sejam: paz no lar, reconciliações, prediz o presente, passado e futuro, com a presença da pessoa, ou por carta com os necessarios esclarecimentos, inclusive :residencia, nome do consultante. Possui diversos talismans vindos ha pouco da Africa, além de outros productos.
 N. B.—E' o unico africano «Olossan» diplomado que existe nesta Capital.
 Rio, 29 de Julho de 1911.
Cypriano Abéde.

Figura 13 – Anúncio do *Gazeta de Notícias*
 Fonte: *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 01 de agosto de 1914. Fundação Biblioteca Nacional.

¹⁰⁹ O senador da República Irineu Machado foi um dos mais importantes políticos cariocas da Primeira República. Eleito deputado federal pela primeira vez em 1896, teve longa e atribulada carreira político-parlamentar até o advento da Revolução de 1930, quando veio a se afastar da cena política nacional. Quanto ao prestígio político do senador Irineu Machado, ver: *Assumano Mina do Brasil: personagens e Áfricas ocultas, 1822 – 1927*. In: SOARES, Carlos Eugênio Líbano. GOMES; Flávio dos Santos; FARIAS, Juliana Barreto. *No labirinto das nações: africanos e identidades no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005, p. 273 – 276.

O sacerdote à época morava próximo de outra personalidade negra da capital fluminense, Assumano Mina do Brasil,¹¹⁰ que conhecia dos ranchos carnavalescos, da famosa casa de Tia Ciata¹¹¹ e das festas no terreiro de João Alabá. Abedé pertenceu à Guarda Nacional e era grau 33 da maçonaria. Na capital carioca, foi membro de várias irmandades católicas, entre elas a de Nossa Senhora do Rosário, São Jorge, Santa Efigênia e a de Nosso Senhor do Bonfim. (SOARES, GOMES, FARIAS, 2005, p. 276). “Os grandes candomblés na casa de “sua Majestade Abedé” eram precedidos de festas, danças e cânticos, em que o samba tinha preferência” (GUIMARÃES, 1978, p. 86).

Segundo as crônicas de “Vagalume”, os sambas e os candomblés que se realizavam na Rua João Caetano, para onde Cipriano Abedé havia se transferido entre 1912 e 1913, atraíam “gente de Copacabana, Botafogo, Laranjeiras, Catete, Tijuca, São Cristovão, enfim gente da alta roda ali ia render homenagens a seu Pai Espiritual” (GUIMARÃES, 1978, p. 87). Pelas suas descrições, em dias de festas havia sempre um grande número de carros na rua, “alguns de luxo e particulares em sua maioria”. Os ritos e eventos da casa de “Sua Majestade Abedé” eram realizadas sempre com autorização da polícia”, uma vez que ali funcionava uma “Sociedade de Ciências Ocultas”, regulamentada como sociedade civil, ainda que seus estatutos falassem em religião e danças africanas (GUIMARÃES, 1978, p. 87).

Relata ainda, que em setembro de 1930, acontecia uma animada festa no candomblé de Cipriano Abedé, quando parou à porta um automóvel e dele saltou um deputado, acompanhado de um amigo. “O Deputado, era filho do Sr. Dr. Washington Luís, então Presidente da República. E que o chamado “Príncipe de República Velha”, gostou tanto, achou tudo tão bem, tão em ordem, que comeu, bebeu e ficou na festa até às 3 horas da madrugada” (GUIMARÃES, 1978, p. 87).

No entanto, outros documentos nos informam que as festas na casa do babalaô não agradavam a todos. Em 1892, uma carta anônima enviada ao chefe da Polícia do Distrito Federal fazia um apelo às autoridades para que acabassem com os “abusos” das feitiçarias e

¹¹⁰ Sobre o personagem Assumano Mina do Brasil, ver: *Assumano Mina do Brasil: personagens e Áfricas ocultas, 1822 – 1927*. In: SOARES, Carlos Eugênio Líbano. GOMES; Flávio dos Santos; FARIAS, Juliana Barreto. *No labirinto das nações: africanos e identidades no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005, p. 265 – 297.

¹¹¹ Sobre a famosa casa da Tia Ciata, como reduto do samba e do candomblé carioca, ver: MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1995.

cartomancias que “infestavam” a capital da República. O misterioso autor enumerou alguns daqueles “feiticeiros”, entre os quais um “tal da travessa das Mosqueiras”, chamado por “Cipriano conhecido Bedê”, e ainda um outro conhecido por “Diogo Mina”, ambos considerados “terríveis matadores”, que davam “palpites de bicho mediante porcentagem”. A carta anônima terminava solicitando intervenção da polícia para proteger as “pobres vítimas ignorantes” que se viam enganadas “nestas baboseiras”.¹¹²

O jornalista João do Rio, em seu inquérito jornalístico sobre “As Religiões do Rio”, conta-nos que durante três meses vivera “no meio dos feiticeiros” conhecendo e investigando o universo que descrevia, “cuja vida se finge desconhecer, mas que se conhece *na alucinação de uma dor ou da ambição*, e julgo que seria mais interessante como patologia social estudar, de preferência, aos mercadores da paspalhice, os que lá vão em busca de consolo” (RIO, 1976, p. 35). No seu sensacionalismo folhetinesco sentencia que: “vivemos na dependência do Feitiço, dessa caterva de negros e negras, de babaloxás e iauô, somos nós que lhes asseguramos a existência, com o carinho de um negociante por uma amante atriz. O Feitiço é o nosso vício, o nosso gozo, a degeneração” (RIO, 1976, p. 35). Num balanço da sua peregrinação, avalia que os feiticeiros formigam por todo o Rio de Janeiro, espalhados pela cidade, “do cais à Estrada de Santa Cruz (RIO, 1976, p. 35).

No contato direto com os muitos e diversos “feiticeiros”, entre eles “Abedé, assevera que os serviços dessa “caterva de negros e negras” eram tratados como nos consultórios

¹¹² O texto da carta ao Chefe de Polícia, encontra-se reproduzido em: MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992, p.31.

“Tenho a honra de cumprimentá-lo apesar de não ter a honra de conhecê-lo. Como sabemos que V. Exa. é amigo da moralidade e da justiça, iremos, por meio desta fazer um apelo a V. Ex^a. para fazer cessar este abuso (ilegível) feitiçaria e cartomancia que infesta esta cidade, as vítimas são muitas, vamos relatar um fato que indicará a V. Ex^a. a que ponto chega o abuso dessa gente.

Na Rua Senador Pompeu existe um tal Rocha ou Costa, preto mina, rico que vive às custas das ignorantes vítimas, tendo uma senhora ido consulta-lo sobre o marido que se achava ausente e querendo fazer voltá-lo foi procurar o tal negro a conselho de outras pessoas. O tal feiticeiro disse-lhe que fazia o trabalho para ele voltar para casa, porém mediante 300\$000 pagos adiantados. Aí a senhora caiu em prantos e disse-lhe que não podia pois não os tinha, que fizesse o marido voltar para casa que dele mesmo tiraria o dinheiro. O negro disse que não precisava isto pois ela tinha no seu corpo com que pagar e ali apontou para a senhora, ela saiu desesperada e relatou-nos o fato, fiquei indignado e prometi, por meio de uma carta, denunciá-lo a V. Ex^a. Há outros em piores condições seria muito longo, porém dou a V. Exa. a numeração e casa porque serão apanhados em flagrante pelas imoralidades ali praticadas. É uma vergonha, existe um na Travessa das Mosqueiras defronte ao número 49 [...] estes são feiticeiros que dizem que acabam com a república se eles quiserem, certas mulheres fazem ponto para as pândegas e defloramentos. O tal da Travessa das Mosqueiras chama-se **Cipriano conhecido por Bedê**, outro conhecido por Diogo mina, esses são terríveis e matadores, dão palpites de bicho mediante porcentagem, pedimos providências para essas pobres vítimas ignorantes que caem nestas baboseiras. Com vagar darei a V. Exa. listas desse povo e bicheiros e cartomantes”. (Grifos meus)

médicos, pois “os babaloxás são médicos, e curam com cachaça, urubus, penas de papagaio, sangue e ervas” (RIO, 1976, p. 39).

A polícia visita essas casas como consultante. Soube nesses antros que um antigo delegado estava amarrado a uma paixão, graças aos prodígios de um galo preto. A polícia não sabe pois que alguns desses covis ficam defronte de casas suspeitas, que há um tecido de patifarias inconscientes ligando-as. Mas não é possível a uma segurança transitória acabar com um grande vício como o Feitiço. Se um inspetor vasculhar amanhã os jabotis e as figas de uma das baiúcas, à tarde, na delegacia os pedidos choverão... Eu vi senhoras de alta posição saltando, às escondidas, de carros de praça, como nos folhetins de romances, para correr, tapando a cara com véus espessos, a essas casas; eu vi sessões em que mãos enluvadas tiravam das carteiras ricas notas e notas aos gritos dos negros malcriados que bradavam. Bota dinheiro aqui! (RIO, 1976, p. 40, 41. Grifos meus).

Pudemos acompanhar que Cipriano Abedé juntamente com aquela “caterva” de “feiticeiros”, “cartomantes”, e “adivinhos” espalhados por todo o Rio de Janeiro, possuíam muitos desafetos, porém, alguns recebiam por outro lado, significativas demonstrações de apreço e prestígio, vindos de importantes setores da sociedade.



Figura 14 – Trecho extraído do Jornal Gazeta de Notícias

Fonte: Gazeta de Notícias, Rio de Janeiro, 15 de março de 1904. Fundação Biblioteca Nacional, p.1

A publicação desta nota na primeira página da Gazeta de Notícias, em março de 1904, é significativa para o nosso entendimento sobre a representação do “feitiço” e dos “feiticeiros” na sociedade carioca das primeiras duas décadas do século XX, e a relação destes com os poderes republicanos. Quando o periódico publica as suas correções quanto aos nomes de alguns “feiticeiros” mencionados pelo famoso inquérito jornalístico realizado pelo cronista *João do Rio*, manifesta também a sua intenção, a de separar o joio do trigo. Em outras palavras, fica evidente a intenção do jornal, por meio do seu inquérito buscar mapear e qualificar os “feitiços” e seus “feiticeiros”, distinguindo os “sérios” dos “horrendos”, classificando assim os “bons” e os “maus”, apontando aqueles que poderiam ser legitimados e aceitos e os que deveriam ser desprestigiados e perseguidos.

Portanto, a retratação do jornal evidencia a trincheira criada entre medicina e curandeirismo, médicos e charlatões, religião e fetichismo, civilização e barbárie muito característica dos primeiros tempos da era republicana, onde o Estado, no Brasil, imiscuiu-se nos assuntos da magia porque optou em disciplinar e socializar essas práticas tidas como de negros e pobres, mas que todos conheciam “na alucinação da dor ou na ambição”, como sentenciou o cronista da Gazeta de Notícias. A partir daí “magia e poder se entrelaçaram e magistrados, fiéis e acusados são tocados pelo mesmo sistema de crenças”. (MAGGIE, 1992, p.29)

Em 1890, foi decretado o primeiro Código Penal republicano, inovador em relação aos códigos anteriores por introduzir três artigos que regulamentam a prática ilegal da medicina, a prática da magia e do espiritismo e proíbem o curandeirismo: artigos 156, 157 e 158 respectivamente.¹¹³

¹¹³ **Art. 156.** Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos e a arte dentária ou farmácia: praticar homeopatia, a dosimetria, o hipnotismo ou o magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos.

Penas - Prisão celular por um a seis meses e multa de 100\$ a 500\$000.

Parágrafo único – Pelos abusos cometidos no exercício ilegal da medicina em geral, os seus autores sofrerão, além de penas estabelecidas, as que forem impostas aos crimes a que derem causa.

Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias, para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar curas de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública.

Penas — Prisão celular por um a seis meses e multa de 100\$ a 500\$000.

§ 1º Se por influência, ou em consequência de qualquer desses meios resultar ao paciente privação ou alteração temporária ou permanente, das faculdades físicas. Penas — Prisão celular por um a seis anos e multa de 200\$ a 500\$000.

O legislador de 1890 de um lado regula o exercício profissional da medicina, limitando sua prática a quem provasse estar habilitado – no artigo 156; de outro lado, extingue e conceitua o “ofício denominado de curandeiro” – artigo 158 (nos processos da virada do século muitos acusados definem-se como curandeiros). No artigo 157, o Código proíbe a magia e o espiritismo quando servem para inculcar sentimentos de ódio e amor e curas de moléstias curáveis, pressupondo o legislador que para regular a prática médica, era preciso combater tendências ou segmentos que, além de pretenderem curar moléstias, inculcassem sentimentos de ódio e amor (MAGGIE, 1992, p. 43).

Desde logo, no Estado republicano, é flagrante a preocupação das autoridades no sentido de regulamentar as atividades das associações religiosas. Em 1893, a Lei nº 173, de 10 de setembro, regula a organização das associações que se fundarem para fins religiosos; nos termos do artigo 72, § 3º da Constituição. O artigo 1º dessa lei regulamenta que as associações para fins religiosos poderão adquirir individualidade jurídica inscrevendo o seu contrato social no registro civil da circunscrição onde estabelecerem a sua sede. E nessa mesma lei, em seu artigo 13 diz que:

As associações que promoverem fins ilícitos ou que se servirem de fins ilícitos ou imorais serão dissolvidas por sentença mediante denúncia de qualquer pessoa ou do Ministério Público (MAGGIE, 1992, p. 44).

Somada a toda essa regulamentação legal, o Serviço Nacional de Saúde Pública é uma outra frente em que o Estado republicano exercerá o seu papel regulador, organizando o Serviço de Fiscalização do Exercício da Medicina e da Farmácia que, com base no artigo 35 da lei que criou, regulava o uso particular de farmácias determinando que os

§ 2º Em igual pena, e mais na de privação do exercício da profissão por tempo igual ao da condenação incorrerá o médico que diretamente praticar das artes acima referidas ou assumir a responsabilidade por elas.

Art. 158 – Administrar, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o ofício denominado de curandeiro.

Penas – Prisão celular por um a seis meses e multa de 100\$ a 500\$000.

Parágrafo único – se do emprego de qualquer substância resultar à pessoa privação, ou alteração temporária ou permanente de faculdades físicas ou funções fisiológicas, deformidade, ou inabilitação do exercício de órgão ou aparelho orgânico, ou, em suma qualquer enfermidade:

Pena – prisão celular por seis anos e multa de 200\$ a 500\$000.

Se resultar em morte:

Pena – Prisão celular por seis a vinte e quatro anos.

Código Penal de 1890, Decreto de 11 de outubro de 1890, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional.

estabelecimentos públicos e corporações religiosas poderão possuir farmácias, mas deverão ter licença da Diretoria Geral da Saúde Pública.

Os herbários, segundo a lei, só poderiam vender: Drogas simples, vegetais ou animais (...) sendo-lhe expressamente proibida a venda de qualquer outro medicamento, mesmo aprovado pela Diretoria Geral da Saúde Pública. (MAGGIE, 1992, p. 44).

Na cidade do Rio de Janeiro, o Serviço de Fiscalização da Medicina prenuncia as mudanças que ocorreriam ao longo a década de 1920, quando um novo surto higienizador dominaria o cenário administrativo da capital da República.

O Decreto nº 3.987, de 2 de janeiro de 1920, criava o Departamento Nacional de Saúde Pública (DNSP), reorganizando o Serviço Nacional de Saúde Pública e remodelando a fiscalização da medicina. A legislação cria uma polícia sanitária, com livre acesso em qualquer habitação particular ou local público, mediante formalidades legais. Tal patrulhamento sanitário, juntamente com a polícia civil, vai controlar as regras de higiene e saúde pública na cidade. Na década de 1920, há uma farta nas investidas policiais contra terreiros e centros espíritas (nome genérico dado às diversas formas de associações religiosas mediúnicas)¹¹⁴ que se estruturavam sobretudo na periferia da capital federal.

¹¹⁴ Um relatório de 1927, do chefe da Polícia Civil, demonstra o quanto as autoridades identificavam nas práticas religiosas de matriz africana denominadas de “baixo espiritismo” como um problema de saúde pública, que necessitava ser combatido com uma ostensiva ação sanitária. É considerado um documento chave que consolidou um marco para as acusações de feitiçaria no Rio de Janeiro. Reproduzimos abaixo o documento: O capítulo dos crimes contra a Saúde Pública tem grande interesse para a polícia. **Muito há que empreender no sentido de impossibilitar a prática do baixo espiritismo, da cartomancia e de outras formas de exploração da credulidade pública.**

Cultos misteriosos de origem oriental, remanescentes dos credos esotéricos **procedentes das tribos africanas, como a macumba e o candomblé**, deturpados pela ignorância e pela venalidade, campeavam sem maiores precauções no Distrito Federal, à sombra da nossa indiferença na aplicação de claros dispositivos penais.

Esses padrões de credices grosseiras, aparentemente sectários, disfarçam indústrias clandestinas contra as quais, além do direito que assiste aos representantes da ciência médica de impugnar concorrências desleais, ressalta a obrigação, comum aos poderes públicos, de assumir a defesa das populações contra todas as atividades criminosas.

O charlatanismo professado por pseudocurandeiros, adivinhos e hierofantes que mercadejam beberagens nocivas e vaticínios ilusórios não vinha despertando a atenção que se impunha a uma polícia empenhada em desobrigar-se de suas atribuições.

O índice das observações demógrafo-sanitárias coloca o baixo espiritismo e seus similares em terceiro lugar na escala dos fatores que concorrem à alienação mental em nosso país. Apenas os suplantam a sífilis e o álcool, ostentando percentagens maiores e, conseqüentemente, mais ruidosas à raça ou à nacionalidade.

Não se restringem, porém, ao quadro das moléstias psíquicas os efeitos desse elemento depressivo, que se manifesta como causador de outras formas patológicas, pelo emprego de drogas que envenenam e podem determinar lesões provenientes de uma errônea ou criminosa aplicação.

Organiza-se também um corpo de peritos especializados nos assuntos referentes às práticas consideradas nocivas à Saúde Pública (MAGGIE, 1992, p. 44).

As considerações dispensadas pela Gazeta de Notícia ao “sério” e respeitável “feiticeiro” Cipriano Abedé demonstram a sua importância no cenário político e cultural daquele período, da capital da República, sobretudo entre a população negra da cidade. Conforme pudemos destacar, o personagem convivia com pessoas de diferentes classes e setores sociais, atuando em tantos e diversos espaços, porém, ao mesmo tempo, conseguiu consolidar o seu lugar social a partir dos seus diferentes trânsitos. Abedé sintetiza e representa algumas formas de inserção e leituras do mundo de um africano e seus descendentes naquele universo carioca, do início do século XX.

O projeto racional-cientificista de administração da capital da República nas décadas de 1920 e 1930, funcionando como poderoso mecanismo de fortalecimento do Estado em detrimento da nação, justificava as iniciativas higienizadoras na capital federal. A ciência apresentava o argumento central da legitimação, da política de saúde pública e saneamento da cidade, justificando o caráter autoritário da sua implementação. O objetivo de enfatizar a face pragmática de desobstrução de locais poluentes, de tratamento de água, de higiene doméstica reforçava a retórica oficial intervencionista e violenta.

A atmosfera persecutória contra as tradições culturais e religiosas de matriz africana, naquele contexto, provavelmente contribuiu para inibir a formação do médico Agenor Miranda Rocha, fazendo nascer o Professor de Língua e Literatura portuguesa do Colégio D. Pedro II. O exercício da profissão de médico por Agenor Miranda Rocha praticamente

A liberdade das nossas leis, reflexo da liberdade dos nossos costumes, cria ambiente no Brasil para todas as doutrinas de fundo religioso, desde a filosofia árida e positivista de Comte, não obstante a força do seu método e o valor de sua sistematização, até a teosofia e práticas do ocultismo.

As controvérsias doutrinárias e a ação das autoridades interessadas em reprimir o exercício ilegal da medicina têm suscitado questões, cuja solução nas instâncias judiciárias, corrobora a convicção de que a nossa legislação criminal, neste ponto estacionária, deve ser reformulada a fim de atender as conquistas da cultura já inscritas nos institutos jurídicos adiantados.

A distinção entre os adeptos de doutrinas respeitáveis pelos seus fins de assistência e educação e praticantes do **falso espiritismo, cartomancia e demais formas de abuso e mercância**, na falta de uma lei que a especifique, é feita, presentemente, pelas autoridades jurídicas e policiais, visto como é imperativo este discernimento do que é lícito e do que é proibido.

Antes da iniciativa tomada por esta administração de combater **os agentes de tal exploração, os anúncios de cartomantes, videntes, ocultistas** privilegiados em aliviar desgraças e profetizar felicidade, enchiam colunas inteiras de jornais desta capital.

A campanha contra esses elementos foi confiada ao delegado **Dr. Augusto Mendes** e já produziu resultados positivos, a começar pelo **êxodo de curandeiros e magos** que, até então, violavam abertamente a lei nesta capital. **1928 – Relatório da Polícia Federal** (MAGGIE, 1992, p. 45, 46).

inviabilizaria o seu sacerdócio como Oluô e Olossãe do candomblé nagô, a opção pelo magistério não foi a única, Agenor também optou pelo candomblé e sua formação como adivinho e herborista nagô.

Em 1933, Abedé viria a falecer, antes, resolveu destinar ao seu filho-de-santo Agenor uma herança de grande valor religioso. Assim nos conta o seu discípulo:

Quando meu pai morreu, deixou para mim seus assentamentos de Ogum e Ossãe. O de Ogum chegou às minhas mãos e está comigo até hoje. Mas o de Ossãe, aquele mesmo que tinha o poder de falar, foi retido por Felisberto Bamboxê, que disse que não seria possível entregá-lo a mim, porque teria visto em seu jogo que o assentamento tinha que ser despachado. Como Felisberto era um pai-de-santo antigo e poderoso, nem pensei em contestá-lo. Mas, dias depois do enterro de Abedé, tive uma visão. Meu pai-de-santo se aproximava e dizia que Felisberto na verdade queria ficar com o assentamento para si, mas que eu não me preocupasse, se Ossãe não ficasse comigo, com Felisberto não ficaria: Ossãe voltaria para a África. Depois ele chegou mais perto, fez surgir dois espinhos do polegar e do indicador de uma de suas mãos e enterrou-os em meus dedos, fazendo-os desaparecer. Então ele sussurrou em meu ouvido algumas palavras que infelizmente não pude compreender – e foi embora. Até hoje fico me perguntando o que ele teria dito, mas de qualquer modo acho que eram coisas boas, meu pai Abedé só me queria bem. O fato é que Felisberto, quando foi procurar o assentamento para despachá-lo, ou sei lá para quê, não encontrou nada. Ossãe tinha desaparecido – foi mesmo para a África... (ROCHA apud SODRÉ e LIMA, 1996, p. 55, 56).

Quanto ao falecimento do “feiticeiro” sério e respeitável da Gazeta de Notícia, o velho Professor nos conta:

Quando Abedé morreu, fiquei muito triste. Era como um pai para mim. Bastante comovido, fui ao cemitério para assistir o enterro. E me esqueci de uma importante proibição: como filho de certa qualidade de Oxalá, mãe Aninha determinara que eu nunca entrasse em qualquer cemitério. Só sei é que depois de um tempo lá dentro comecei a passar mal, tive tonturas, fui ardendo em febre, enfim, saí de lá carregado. Para minha sorte, mãe Aninha estava no Rio de Janeiro àquela época. Pois minha mãe, vendo meu estado, começou a preparar um ebó, um trabalho muito grande, demorou mais de seis horas passando tudo pelo meu corpo. No mesmo dia, eu já tinha melhorado bastante. Depois ela me disse: “Meu filho, você hoje teve a chance de contar comigo, que sei fazer este ebó. E quando eu não estiver mais aqui? Tome juízo e nunca mais desrespeite esta proibição, isto é contrário à natureza de seu orixá, isto é contrário à sua natureza. Não quero que você vá a qualquer enterro, nem mesmo o meu. Estamos entendidos?” Ora depois dessa... (ROCHA apud SODRÉ e LIMA, 1996, p. 112)

2.3 – “ Eu fui professor de Português e Literatura”

Entre 1928 a 1933, no Rio de Janeiro Agenor Miranda Rocha consolidou a sua formação como Oluô e Olossãe do candomblé nagô-kêtu, assim como confirmou a sua opção profissional como professor de ensino secundário de Língua e Literatura Portuguesa. Esses primeiros anos na capital federal possibilitaram-lhe o acesso a uma diversificada rede de sociabilidade, advinda das comunidades de candomblé com as quais convivera e sua extensa família-de-santo, bem como de músicos e artistas, como Margarida Simões, Bidú Sayão e Rosário Tavares; professores, intelectuais, e escritores como Cecília Meireles e Leonor Posada,¹¹⁵ Coelho Neto e Alberto de Oliveira.¹¹⁶ Conforme seus relatos “o ambiente

¹¹⁵ *Leonor Posada* – Nasceu no Rio de Janeiro, em 05 de fevereiro de 1899, na cidade de Cantagalo. Descendente de franceses pelo lado materno e espanhola pelo lado paterno, declarava-se “a mais genuína e feliz das brasileiras”, em entrevista ao Jornal Diário de Notícias, de 30 de outubro de 1955. Cursou a Escola Normal, que ficava na Praça Onze, e foi lá que conheceu Olavo Bilac, inspetor escolar sempre presente aos exames da Escola Normal. Fora aluna de Sérvulo de Lima e Manuel Bonfim. Bem relacionada nos meios culturais cariocas na década de 1920, participou de associações, tais como a Sociedade dos homens de Letras do Brasil e a Associação Brasileira de Imprensa. Escreveu poesia e livros didáticos destinados ao público infanto-juvenil. Foi colaboradora da “Revista Escola Argentina”, publicada pela escola modelo do antigo Distrito Federal entre 1929 e 1933, e da Revista “Tico-Tico”, publicada entre 1905 e 1962, revista brasileira que se destinava ao entretenimento de crianças e jovens, na qual iniciou a publicação da Gramática Infantil. Publicou *Canções Infantis*, com música de Francisco Braga, *Cartilha de Arthur José*, em parceria com a professora Nadir Cardoso Lopes, publicou: *Livro de Nilda; Um punhado de exercícios escritos; Um punhado de exercícios de redação; Leituras cívicas* (1ª e 2ª anos), *Leituras cívicas* (3ª e 4ª anos), e em parceria com o professor Antônio Belluci: *Uma, duas argolinhas*, e com a professora Mariza Lima: *Quando o céu se enche de balões; A muleta de ouro; A vingança do polichinelo; Zezito, toureiro amador*. O livro *Plumas e Espinhos* é a primeira publicação de sua poesia e *Serenidade* seu último livro. Sobre Leonor Posada, ver: Felga (2009).

¹¹⁶ *Coelho Neto* - (Henrique Maximiliano Coelho Neto) nasceu no município de Caxias (MA) no dia 21 de fevereiro de 1864, filho do comerciante Antônio da Fonseca Coelho e da índia Ana Silvestre Coelho. Em sua vida profissional foi político, mas também professor, romancista, contista, crítico, teatrólogo, memorialista e poeta. Coelho Neto iniciou seus estudos em 1872 no Colégio Jordão, no Mosteiro de São Bento, e depois no externato do Colégio Pedro II. Iniciou o curso de medicina, mas logo desistiu. Em 1883, matriculou-se na Faculdade de Direito de São Paulo, em 1885 transferiu-se para a Faculdade de Direito de Pernambuco e no mesmo ano para a da cidade de Campinas (SP). Seu primeiro trabalho na imprensa foi no Jornal do Comércio, onde, aos 17 anos, escrevia poesia. A amizade com José do Patrocínio rendeu-lhe um emprego no jornal Gazeta da Tarde. A partir daí passou a escrever nos principais jornais da cidade, obtendo um sucesso vertiginoso. Nesse período, conviveu com grandes nomes do movimento abolicionista como Olavo Bilac, Raul Pompeia, Paula Nei e seu amigo José do Patrocínio. A chamada “Boemia literária” se reunia nos cafés e confeitarias da rua do Ouvidor, nas quais Coelho Neto era frequentador assíduo. Tornou-se professor de História da arte na Escola Nacional de Belas Artes, em 1892. Por suas atividades jornalísticas e literárias e por sua rede de sociabilidade, em 1897, foi um dos fundadores, ao lado de Machado de Assis, da Academia Brasileira de Letras, ocupando a cadeira de número 2 que tem como patrono Álvares de Azevedo. **Alberto de Oliveira** (Antônio Mariano Alberto de Oliveira), farmacêutico, professor e poeta, nasceu em Palmital de Saquarema, RJ, em 28 de

cultural do Rio daquela época era muito bom. [...] Fazíamos ótimos saraus na minha casa, quando lia-se poesia e tocava-se piano. Assistia a muitas peças, companhia de revistas com Aracy Amaral, recitais e óperas no Teatro Municipal” (ROCHA apud REBOUÇAS FILHO, 1998, p. 54).

Após a sua decisão de abandonar a Faculdade de Medicina, inicia seus estudos na capital fluminense, para o concurso de Professor de Língua e Literatura Portuguesa no Colégio Pedro II. Menciona que estudou Português com o professor “Alfredo Gomes,¹¹⁷ catedrático da Escola Normal e Dalton Santos, catedrático do Colégio Militar e do Hemetério dos Santos. Destaca que teve “uma carreira brilhante no D. Pedro II, modéstia à parte. Minha vida eu defino como dois mundos: o mundo dos orixás e o mundo dos meus alunos e das pessoas que precisam de uma caridade, porque as minhas missões foram estas” (ROCHA apud REBOUÇAS FILHO, 1998, p. 37 e 38).

Tenho sempre uma palavra de conforto para quem bate à minha porta com grandes aflições. Eles costumam dizer que entram de um modo e saem de outro – aliviados. E fiz dos meus alunos um outro mundo, sempre me dediquei a eles. A

abril de 1857, e faleceu em Niterói, RJ, em 19 de janeiro de 1937. Era filho de José Mariano de Oliveira e de Ana Mariano de Oliveira. Fez os estudos primários em escola pública na vila de N. S. de Nazaré de Saquarema. Depois cursou humanidades em Niterói. Diplomou-se em Farmácia, em 1884, e cursou a Faculdade de Medicina até o terceiro ano, onde foi colega de Olavo Bilac, com quem desde logo estabeleceu as melhores relações pessoais e literárias. Bilac seguiu para São Paulo, matriculando-se na Faculdade de Direito, e Alberto foi exercer a profissão de farmacêutico. Exerceu cargos públicos ligados ao ensino: Diretor Geral de Instrução, Professor de Português e de Literatura Brasileira. De sólido prestígio nos meios literários, membro fundador da Academia Brasileira de Letras (1897), onde ocupou a cadeira nº 8, em 1924, foi eleito o príncipe dos poetas brasileiros. No Distrito Federal, foi professor da Escola Normal e da Escola Dramática. Durante toda a carreira literária, colaborou também em jornais cariocas: *Gazetinha*, *A Semana*, *Diário do Rio de Janeiro*, *Mequetrefe*, *Combate*, *Gazeta da Noite*, *Tribuna de Petrópolis*, *Revista Brasileira*, *Correio da Manhã*, *Revista do Brasil*, *Revista de Portugal*, *Revista de Língua Portuguesa*. Era um apaixonado bibliófilo, e chegou a possuir uma das bibliotecas mais escolhidas e valiosas de clássicos brasileiros e portugueses, que doou à Academia Brasileira de Letras. Sobre Coelho Neto e Alberto de Oliveira, ver: Bosi (1997) e Veríssimo (1901).

¹¹⁷ O Professor Alfredo Gomes foi docente da Faculdade de Medicina do Município da Corte, ainda no século XIX, integrou um grupo de professores que atuava na Congregação da Escola Normal como formadores dos professores primários, na cidade do Rio de Janeiro. As escolas normais representavam uma conquista política do professorado que lutara pela afirmação, regulamentação e prestígio destes estabelecimentos: maiores exigências de entrada, prolongamento do currículo e melhoria do nível acadêmico são algumas das reivindicações das lutas associativas dos séculos XIX e XX. As escolas normais compõem a origem de uma verdadeira mutação sociológica do corpo docente, em que o velho mestre-escola é definitivamente substituído gradativamente pelo “novo” professor de instrução primária. Alfredo Gomes foi professor de Cecília Meireles na Escola Normal do então Distrito Federal, onde se formara em 1917. Quanto à profissionalização do professor ver: NÓVOA (1992, 1999). Sobre a trajetória de Cecília Meireles como educadora, ver: LÔBO (2010) e os textos organizados por: NEVES, LÔBO, MIGNOT (2001). Quanto a menção ao professor Alfredo Gomes como professor de Cecília Meireles na Escola Normal, ver: GOUVÊA (2008, p. 29).

prova é que todos os dias dos meus anos eles vem aqui ou me telefonam no Dia do Mestre. Como professor eu me sinto realizado. Gostava principalmente de Português e Matemática. Todos os meus alunos estão gravados na minha memória. Havia anos que eu tinha três turmas de 45 estudantes cada, sem falar nos anos que chegaram a até 60 em classe. Lecionava com prazer, amor e entusiasmo. (ROCHA apud REBOUÇAS FILHO, 1998, p. 37 e 38. Grifos meus).

Quanto à sua preparação para o concurso no Colégio Pedro II afirma: “eu fazia todos os cursos que davam certificados de modo que quando chegou a hora da prova de títulos eu tinha mais que todos”. Sobre o seu ingresso em sua carreira docente, é categórico em mencionar que fora aprovado em primeiro lugar, iniciando assim a sua carreira no magistério. Reafirmando: “eu fui professor de Português e Literatura” (apud LIMA, 2001). Não menciona o ano em que iniciara a sua carreira, seus relatos registram apenas sua aposentadoria em 1966, destacando ainda, a grande influência exercida pelo educador baiano Anísio Teixeira, em sua experiência profissional de mais de quarenta anos como professor: “Eu tive a grande felicidade de conhecer Anísio Teixeira e com ele trabalhar, com quem aprendi realmente a ser um educador [...] “Anísio dizia a educação está ao alcance de todos, não é privilégio” (apud LIMA, 2001).¹¹⁸

Desde 2013, concomitantemente à minha peregrinação para ter acesso à casa onde morou o professor e sacerdote, entre 1953 a 2004, concentrei o trabalho de pesquisa no *NUDOM - Núcleo de Documentação e Memória do Colégio Pedro II*, em busca de registros da sua carreira como professor. Ao longo de dez visitas ao acervo de documentos do NUDOM, consultei uma larga documentação¹¹⁹ institucional e não localizei nenhum registro que informasse sobre a passagem de Agenor Miranda Rocha nestas instituições.

¹¹⁸ Em meados de 2013, fui recebido pela Presidente da Fundação Anísio Teixeira, Babi Teixeira, filha de Anísio Teixeira, em sua casa no Rio de Janeiro. Embora tivesse participado do documentário *Um Vento Sagrado*, informou-me que não conhecia o *Professor Agenor*, antes do documentário. Não encontrara nenhum registro de sua convivência com seu pai, e que fora convidada para uma conversa com ele, na qual o *Professor* relatou a ela sobre sua convivência com Anísio Teixeira e da importância deste em sua formação como educador. Ela não tinha grandes notícias, mas tentou localizar alguma informação sobre as relações profissionais mantidas entre eles. A única referência que ela havia conseguido era a atriz Chica Xavier, que afirmava ter conhecido Agenor Miranda Rocha quando fora bibliotecária no Rio de Janeiro na década de 1950. Ela se encontrava adoentada e me pedi que aguardasse a sua recuperação, para um futuro contato.

¹¹⁹ FONTES CONSULTADAS NO NUDOM – Núcleo de Documentação e Memória do Colégio Pedro II
Livros de Atas do Colégio Pedro II - foram adquiridas cópias digitalizadas desse material que comportam centenas de páginas manuscritas:
Livros de Atas do Colégio Pedro II

Além da pesquisa realizada no acervo do NUDOM, consegui ter acesso a um exemplar do pequeno livro *Cadernos de Português* de Agenor Miranda Rocha; na apresentação da edição, a historiadora Mariza de Carvalho Soares, professora de História da África da Universidade Federal Fluminense, conta-nos uma história bastante reveladora das práticas relacionadas à sua experiência como professor e sacerdote:

Uma tarde, quando conversávamos animadamente sobre diversos assuntos, o Professor Agenor me disse que estava escrevendo um novo livro. Imediatamente perguntei sobre o que seria e ele me disse: “Português. As pessoas precisam aprender a falar direito”. Num primeiro momento fiquei inquieta quanto ao sucesso editorial de tal iniciativa. Será que as pessoas iriam comprar esta obra com o mesmo interesse com que buscavam seus escritos sobre o candomblé? Continuamos a conversar. Como se soubesse o que eu estava pensando, esclareceu que este livro não seria vendido em livrarias, apenas distribuído entre os filhos e pessoas mais chegadas. Um presente. Folheei os originais e, só então, entendi a exata dimensão do que ele estava fazendo. Na primeira página estava escrito Caderno de Português. Não era exatamente um livro didático. Era um “caderno”. Um conjunto de anotações sobre a língua, gramática, literatura e outros temas. **O uso de “cadernos” era muito comum nas antigas casas de candomblé. Neles os pais e mães-de-santo anotavam os segredos desvendados durante a iniciação de cada yaô¹²⁰. Ao longo dos anos, os iniciados iam incluindo, nas páginas que restavam, jogos, cantigas, receitas de comidas-de-santo, ebós¹²¹.** Atualmente esses cadernos são pouco usados, mas os antigos bem sabem, eram verdadeiros

Livros de Atas do Colégio Pedro II – (1925 – 1934); Livros de Atas do Colégio Pedro II – (1946 – 1950); *Livros de Atas da Congregação de Professores do Colégio Pedro II*; Livros de Atas da Congregação dos Professores do Colégio Pedro II (1934 – 1946) - 1ª Tomo; Livros de Atas da Congregação dos Professores do Colégio Pedro II (1934 – 1946) - 2ª Tomo; Livros de Atas da Congregação dos Professores do Colégio Pedro II (1934 – 1950)

Relatórios de Diretores do Externato do Colégio Pedro II - esses relatórios encontram-se editados em forma de livros e são textos que prestam contas de todas as realizações estruturais e administrativas da instituição, bem como das atividades pedagógicas.

Relatório do Diretor do Externato - Prof. Euclides de Medeiros Guimarães Roxo – (1927-1929); Relatório do Diretor do Externato - Prof. Henrique Dodsworth (1932-1933); Relatório do Diretor do Internato (1949); Relatório do Diretor do Internato - Prof. Euclides de Medeiros Guimarães Roxo (1927-1929); Relatório do Diretor do Internato - Henrique Prof. Henrique Dodsworth (1932-1933)

Relação de Livros editados pelo Colégio Pedro II

Regimento interno do Colégio Pedro II – 1927

Relação completa dos funcionários titulados e não titulados

Pasta de Documentação referente ao Concurso de Português - Inclui contrato para professores suplementares (1937-1938) - Período: 1933 – 1936

Livro de Folhas de Pagamento de 1927 – 1934

Folhas de Pagamento - Externato e Internato - ano: 1886, 1923, 1928, 1934, 1936

Livro de Atas relativos aos concursos de Docentes Livres, Cathedráticos e Professores (1925- 1975)

Livro de Registro dos atos de concurso para professores do CPII – Externato e Internato

¹²⁰ **Yaô** – Condição dos iniciados que ainda não atingiram o grau de senioridade, conseguido após sete anos de iniciação, no mínimo, por meio de cerimônia ritual

¹²¹ **Ebó** – Oferenda ou trabalho ritual

tesouros. **Lidos e relidos ao longo de toda uma vida, perpetuavam os preceitos ditados pelos antepassados.** Mas, ao contrário daqueles antigos cadernos e mesmo de seus trabalhos anteriores, voltados para os iniciados no candomblé e seus estudiosos, este Caderno é para ser lido por todos aqueles que querem aprender algo sobre nossa língua e nossa cultura erudita. A cada página o autor vai nos dando lições que são o resultado de toda uma vida dedicada à educação. Muitos de seus leitores conhecem sua biografia religiosa, mas nem todos sabem que **o Professor é assim chamado porque, durante muitos anos, lecionou português no Colégio Pedro II, no Rio de Janeiro.** (ROCHA, 2000, p.8, 9. Grifos meus)

No prefácio do mesmo *Caderno de Português*, outra professora, Raquel Paiva, da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, e editora do livro, faz considerações sobre o texto e seu autor, “um Caderno – não uma gramática normativa - destinado principalmente àqueles que não tiveram a graça de serem seus alunos nos Colégios Pedro II e no Instituto de Educação” (ROCHA, 2000, p. 13). Essa informação de que o Professor Agenor teria trabalhado no Instituto de Educação fez-me visitar o Centro de Memória da Educação Brasileira – CMEB, localizado no prédio do Instituto de Educação, Tijuca – Rio de Janeiro, cujo centro de memória preserva documentação extensa sobre a história da instituição, fundada em 1932.

Entre maio e junho de 2014, visitei esse acervo, procurando registros da passagem de Agenor Miranda Rocha pelo Instituto de Educação. Nele, pude acessar também uma vasta documentação referente à contratação e nomeação de pessoal, livros de atas, regimentos internos, relatórios e livros de dispensas e agradecimentos.¹²² E ainda, uma ampla série de documentação digitalizada que me foi disponibilizada e abriga: *Ofícios do Diretor do Instituto de Educação – 1939, Periódicos - Arquivos do Instituto de Educação 1936-1945 e Boletim de Instrução Pública 1930-1935 e uma série de Livros de Designações.*¹²³

¹²² DOCUMENTAÇÃO CONSULTADA NO CMEB

Livro de Designações (1924 - 1940); Livro de Nomeações e Dispensas (1932 - 1937); Livro de Designações (1931 - 1962); Livro de Designações (1925 - 1932); Livro de Designações (1954 - 1957); Livro de Atas de concursos de títulos e provas para o preenchimento de vagas de professores da escola secundária do Instituto de Educação (1939 – 1945); Relação de Professores (1930 – 1960); Relatórios Anuais – Instituto de Educação (1965 – 1966); Livro de Dispensas, Designações, Agradecimentos e Elogios (1940 – 1944); Livro de Portarias (1944 – 1947); Livro de Portarias (1953 – 1954); Livro de Portarias (1954 – 1957); Livro de Designações (1932 - 1934); Livro de Designações (1934 - 1936); Livro de Designações (1936 - 1938); Livro de Dispensas, Designações e Agradecimentos (1938 – 1940); Livro de Designações (1937- 1939) –Universidade do Distrito Federal; Livro de Ponto (1935- 1937) – Universidade do Distrito Federal.

¹²³ Livros de Designações são documentos que registram nomeações de professores e funcionários.

Assim como no NUDOM não localizei nenhum registro que informasse sobre a trajetória de Agenor Miranda Rocha nestas instituições. Em julho de 2014, realizei minha última investida na garimpagem em busca de documentação referente à sua carreira profissional; protocolei um pedido de informação, *ofício nº 2824*, junto à *Agência da Previdência Social*, em que Agenor Miranda Rocha se aposentou e onde recebia o seu benefício, localizada na Rua Aristides Caire, 218 – Meyer- RJ, solicitando os registros sobre os vínculos empregatícios do professor aposentado, apresentados por ele em seu processo de aposentadoria. No processo, constam documentos de todo seu itinerário profissional, para a contagem do seu tempo de serviço. O processo que levou à aposentadoria do professor Agenor encontra-se arquivado no Instituto Nacional do Seguro Social, ou na própria agência mencionada, assim me foi informado pela gerente da agência.

Um mês após a minha solicitação de informações, a mesma gerente que recebeu o meu pedido, Vania Augusto Porciuncula Silva – Chefe da Divisão de Benefícios, respondeu ao meu ofício em correspondência registrada da seguinte forma:

Em atenção ao solicitado no processo em referência, e, considerando a Lei 8.159/91, que dispõe sobre a política de arquivos públicos e privados e o Decreto 2.134/97 que regulamenta, a Portaria MPAS nº 862/2001, que disciplina sobre a forma de disponibilização de acesso ao usuário externo de informações dos sistemas informatizados da Previdência Social, bem como o inciso X do art. 5º da Constituição Federal que garante **o direito à inviolabilidade da intimidade e da privacidade das pessoas**; e que, de acordo com a legislação acima, o acesso de usuários externos à Previdência Social será limitado a consultas e informações classificadas como públicas, ou seja, nome, data e local de nascimento, nome da mãe, grau de instrução, número da CTPS, RG, CPF, Título de Eleitor e endereço, e que a solicitação apresentada não se enquadra como tal. Mediante o exposto, **ficamos impossibilitados de atender à solicitação**, sob pena de estarmos descumprindo os preceitos legais. (ANEXOS. Grifos meus).

Apesar de ter anexado ao meu pedido de informação, uma carta na qual me apresentava como pesquisador, e de ter verbalmente explicado à gerente a natureza da minha pesquisa e as necessidades das informações solicitadas, não consegui demovê-la de sua inércia burocrática. Penso que as informações solicitadas sobre as escolas e empresas nas quais o Professor Agenor prestou seus serviços, em nada feririam o *direito de inviolabilidade e privacidade* do beneficiário em questão, no entanto, esse foi o argumento que justificou a negativa quanto ao meu acesso às informações e documentos.

Pela documentação institucional acessada no NUDOM - *Núcleo de Documentação e Memória do Colégio Pedro II*, podemos perceber diferentes títulos ou categorias de professores: *catedrático, docente-livres, contratado, suplementar e auxiliar de ensino*. A análise da documentação aponta que a seleção de professores catedráticos do Colégio Pedro II ocorria por meio de concursos, porém não conseguimos apurar se o critério e a exigência para a escolha dos diversos tipos de professores obedecia aos mesmos critérios. Os Livros nos quais se registravam as inscrições dos candidatos aos concursos para professores e os *Livros de registro dos atos dos concursos* permitem-nos acompanhar o andamento dos mesmos, realizados conforme as Instruções federais, sempre referidas no registro de todas as etapas do concurso, desde a composição das bancas, divisão de tarefas, à votação dos pontos.¹²⁴

Na ausência de uma instituição específica de formação do magistério para o ensino secundário, a aprovação nos concursos era o modo de legitimação e habilitação de professores na década de 1930. Os concursos eram os principais temas de conflitos, mas também de negociações, entre a Congregação de Professores do Colégio Pedro II¹²⁵ e os órgãos da burocracia estatal.

Os concursos estabeleciam, no interior do Colégio, uma hierarquização do corpo docente. A coordenação ficava sob domínio dos professores catedráticos, as funções de ensino realizadas pelos docentes-livres e professores contratados confirmavam uma hierarquia em que o monopólio legítimo do saber, avalizado por concurso, estabelecia estatutos profissionais diferenciados, nos quais a estabilidade no cargo era a marca fundamental.¹²⁶

¹²⁴ NUDOM: Livro de Atas relativos aos concursos de Docentes Livres, Cathedráticos e Professores (1925-1975); Livro de Registro dos atos de concurso para professores do CPPII – Externato e Internato

¹²⁵ A Congregação acabava constituindo a representação dos interesses do corpo docente congregado do Colégio Pedro II que, por meio dela, atuava coletivamente junto à burocracia estatal. A sua organização coletiva, sua composição e suas funções encontravam-se previstas no Regimento Interno da instituição. Quanto à regulamentação da Congregação de Professores do Colégio Pedro II encontramos registros nos seguintes documentos: NUDOM. Colégio Pedro II, Regimento Interno - (1927), Relatório do Diretor do Externato - Prof. Euclides de Medeiros Guimarães Roxo – (1927-1929); Relatório do Diretor do Externato - Prof. Henrique Dodsworth (1932-1933); Relatório do Diretor do Internato (1949); Relatório do Diretor do Internato - Prof. Euclides de Medeiros Guimarães Roxo (1927-1929); Relatório do Diretor do Internato - Henrique Prof. Henrique Dodsworth (1932-1933)

¹²⁶ Transcende às possibilidades deste estudo abordar o processo de profissionalização do magistério do ensino secundário no Brasil, pois exigiria a análise de uma série de reformas educacionais, juntamente com a

Podemos acompanhar que desde as primeiras décadas do século XX, as práticas associativas de professores pautavam-se em três eixos de reivindicações: melhoria do estatuto social e econômico dos professores, controle da profissão e definição de uma carreira. O prestígio dos professores encontrava-se atrelado à sua ação pública e de suas organizações representativas. Este protagonismo político assentava-se numa crença generalizada nas potencialidades da escola e na sua expansão para o conjunto da sociedade. Os professores surgiam nesse contexto como agentes proeminentes de um projeto modernizador, investidos de um importante poder simbólico.

A escola e a instrução estavam intimamente associadas à ideia de progresso, e aos professores caberia o protagonismo neste cenário. “A época da glória do modelo escolar é também o período de ouro da profissão docente” (NÓVOA, 1999, p. 19). As normatizações e práticas deste modelo escolar “não podem ser analisadas sem se levar em conta o corpo profissional dos agentes que são chamados a obedecer a essas ordens e, portanto, a utilizar dispositivos pedagógicos encarregados de facilitar sua aplicação, a saber, os professores primários e os demais professores” (JULIA, 2001, p. 11).

O entusiasmo pela educação que caracterizou a década de 1920, a profissionalização do ofício do magistério na década de 1930 e a rede de sociabilidades que envolveu o jovem Agenor na capital federal, provavelmente foram decisivas na sua opção em seguir a carreira de professor de Língua e Literatura Portuguesa no ensino secundário do Rio de Janeiro. O que caracterizava o clima educacional na década de 1930, era a crença, por todos compartilhada, em seu poder de moldar a sociedade a partir da formação das mentes e da abertura de novos espaços de participação e mobilidade social.

Havia os que preferiam a educação humanística sobre a técnica; os que defendiam o ensino universal contra os que preferiam escolas distintas para cada setor da sociedade; os

legislação derivada destas reformas, que durante décadas regulamentaram a profissão docente no Brasil, impossível de se realizar nos marcos desta pesquisa. Sobre as condições de trabalho e organização dos professores do Colégio Pedro II, destaco dois estudos recentes que tiveram como referência documental alguns documentos por mim consultados no NUDOM: DIAS (2008), SOARES (2014). Os dois estudos apontam a mesma variedade de categorias de professores no Colégio Pedro II, e ao investigar a legislação e as várias reformas educacionais, entre as décadas de 1920 e 1940, juntamente com a documentação da instituição, analisam o processo de profissionalização e os aspectos relacionados à construção da identidade profissional dos professores do Colégio Pedro II. Em todos os documentos que listam funcionários e professores do Colégio Pedro II, que ambos reproduzem em seus trabalhos, também não se encontram registros do Professor Agenor Miranda Rocha.

que se preocupavam com o conteúdo religioso e ideológico do ensino em oposição aos que favoreciam o ensino agnóstico e leigo. Havia os defensores de escolas públicas e os guardiães de iniciativas privadas; os que punham toda ênfase na formação das elites e os que davam prioridade à educação popular. Todos concordavam, contudo, que optar por esta ou aquela forma de organização, controle ou orientação pedagógica significaria levar a sociedade para rumos totalmente distintos, de salvação ou tragédia nacional.

No período de Gustavo Capanema à frente do Ministério da Educação e Saúde, tanto as artes e a cultura quanto a educação encontravam-se geridos e compreendidos oficialmente como dimensões que plasmariam a identidade brasileira e constituiriam uma sociedade e uma nação “moderna” e “civilizada”, que resgataria o país do “atraso”. Esse projeto “modernizador” tinha na educação um campo estrategicamente importante para a moldagem necessária de um novo desenho social, econômico e político para a nação, voltado para uma formação, no duplo sentido de um atendimento às novas demandas urbano industriais, bem como, a constituição de novas elites dirigentes. (SCHWARTZMAN, BOUSQUET BOMENY E RIBEIRO COSTA, 2000).

Numa análise do contexto, podemos perceber que nas décadas de 1930 e 1940 a profissionalização do ofício do magistério no Brasil conheceu transformações importantes, promovidas pela emergência de políticas educacionais destinadas a regulamentar os processos de formação dos professores, os programas e os conteúdos de ensino, assim como as condições de ingresso na carreira. A fixação dos critérios para remuneração, jornadas de trabalho, férias e as formas de associação e organização dos docentes, bem como as formas de seleção e ingresso na carreira são um dos parâmetros que delimitam o campo profissional, pois instituem os requisitos e o perfil de quem pode exercer o ofício. A regulação traduzia sobretudo no Brasil um processo de “funcionarização” do modo pelo qual o sistema estatal de ensino buscou gerenciar os processos de formação e recrutamento do professorado (NÓVOA, 1999).

Se não pudemos acessar documentos institucionais que registrassem a trajetória profissional do jovem professor Agenor Miranda Rocha, no Rio de Janeiro, localizamos depoimentos de personagens que com ele conviveram entre as décadas de 1930 e 1940, e que confirmam a sua atuação além de sacerdote, professor de Língua e Literatura

Portuguesa no Colégio Pedro II, como o depoimento de uma jovem estudante de enfermagem na capital carioca, Cleuza Millet:

Faço questão de ressaltar que a minha amizade com o professor Agenor independe de religião. Aliás, para mim, ele é exatamente “Agenor”, mas “seu Santinho”. Ele me viu menina e, desde então, acostumei-me às atenções e cuidados que sempre teve comigo. Muitos anos atrás, durante uma longa estada minha no Rio, seu Santinho e dona Maria (uma empregada sua, que já faleceu) me cumulavam de atenções. **Nessa época, ele ainda dava aulas no Colégio Pedro II.** Minha primeira gramática de espanhol, assim como a de inglês, foi ele quem me deu. O primeiro romance, também. Chamava-se Íbis, um livro bonito. Eu era então muito jovem, nem sequer pensava em casamento. Tenho mesmo um carinho imenso por seu Santinho. Ele é muito considerado, é um exemplo de respeito à religiosidade. Acho particularmente bonita a maneira como ele procede no mundo do candomblé, sem buscar projeção pessoal. É uma pessoa simples e humilde (apud SODRÉ e LIMA, 1996, p. 136).

Cleuza Millet, mais conhecida na Bahia como Mãe Cleusa, era filha carnal de Maria Escolástica da Conceição Nazareth, Mãe Menininha, e foi a sua sucessora como lalorixá do terreiro do Gantois entre 1986 a 1998. Cleuza morou na casa do Professor Agenor Miranda Rocha, ao que parece, até concluir seu curso de enfermagem no Rio de Janeiro. Não temos registros de quanto foi a duração deste período de convivência, porém nas memórias de Agenor Miranda Rocha, Cleuza é mencionada desde de sua infância. O relato se encaixa com uma carta, de 26 de junho de 1947, enviada por Mãe Menininha do Gantois ao Professor Agenor, solicitando o acolhimento de Cleusa, em sua casa, bem como a sua atenção para orientá-la em seus estudos e na procura de emprego no Rio de Janeiro.

1º

Bahia 26 de Junho de 1947

Nunca esquecido, Filho, João,
e Pai Agenor passo votos ao bom Senhor
do Bom-fim para que esta vos encontre
juntamente com todos da vossa casa
gozando da mais perfeita saúde e muitas
feliscidades. Senhor Agenor sei que
repara em não lhe escrever um pouco
mais a mimdo mais não leve a mal
que não é por falta de vontade sim
por falta de tempo. mais quando
a Faustina viajou mandei uma carta
por ela mandei por sr. Costa ou por
Bida também mais não se emfronte
que o amor de perto é querido e o de longe
é mais estimado eu sou e serei sempre
a mesma Mãe, Irmão, e Filha do seu
coração nunca posso me esquecer das
suas finezas para as minhas filhas
comigo com as pessoas do Cantuar que
o sr. tem feito muitas beneficencias, e ainda

Figura 15 – Correspondência de Mãe Menininha a Agenor Miranda Rocha, de 26 de junho de 1947.

Primeira folha da carta

Fonte: Acervo pessoal de Agenor Miranda Rocha

2º o que o Sr fez com o Evandro que eu nunca posso me esquecer nem ele tambem que todas as vezes que vem aqui pergunta pelo Sr. e lhe manda muitas Lembranças tudo isto são finezas que Deus e os encantados que ha de lhe pagar com muitas anos de vida e saude e muitas felicidades para o senhor e todos da sua familia. Bejane me escreveu reclamando a mesma coisa mais é a falta de tempo, o senhor e ela ha de dizer e com tem tempo para os outros, mais da-se o caso para as outras pessoas eu mando ate outra escrever qualquer coisa e para senhor e Bejane eu mesma quero escrever para dizer todo o meu passado, contar a minha vida como se estivesse conversando com siigo ou com a Bejane, e outra pessoa qualquer coisa serve eis o motivo da minha demora em escrever bem ja chega de Sernão vamos tratar da ida da Cleuzia ela agora entendeu de viajar ahi para Rio, para ver se arranja qualquer trabalho pela profissao ou mesmo outra qualquer coisa se caso assim não aconteça ela virar embora por este motivo eu peço ao sr e a todos que

Figura 16 – Correspondência de Mãe Menininha a Agenor Miranda Rocha, de 26 de junho de 1947.

Segunda folha da carta

Fonte: Acervo pessoal de Agenor Miranda Rocha

3º tenha paciência com ela e preste atenção nesta moça, se caso ela fizer qualquer malgriação o sr. pode passar os brólos o sr. e Professor, está no direito eu lhe pesso pelo mesmo Curiscalá não deixe a Cleuzza ficar ahí a vontade não faça de conta que o senhor e a sua manau são os pais d'ela ahí e fico-lhe muito agradecida por este tão grande favor que o sr. vai me fazer Oxum e Nanã que hói de lhe pagar tudo quanto o sr. tem feito a mim e a todos meus eu nunca ha de me esquecer destas gentilezas. Maria José ~~escreveu~~ escreveu uma carta para mim mandando dinheiro para o trabalho de Oxum e 15,000 para uma missa a Mãe de Santo d'ela fique bastante admirada pois aqui eu sei que ela diz ahí tão mal de mim entendendo caso é isto mesmo, dei muitas lembranças a ela sem mais aqui termino com muitas lembranças para o senhor e sua manau que eu Nenem, Nazinha Dr. Alvaro, Hilda, Evandro mandamos Senhor do Bom-fim Curiscalá, Oxum, Eubá, Oxum, e todos mais encantados que chei dei muitas Felicidades Escolastica Nazare

vio que jornal de muitas lembranças a Regane e a Furadinho depois a ela que a d'ela vai depois

Figura 17 – Correspondência de Mãe Menininha a Agenor Miranda Rocha, de 26 de junho de 1947.

Terceira e última folha da carta

Fonte: Acervo pessoal de Agenor Miranda Rocha

As duas fontes mencionam a profissão de Agenor Miranda Rocha como professor na década de 1940. Outro depoimento que faz referência à sua atuação como professor é de Maria da Paz de Oliveira, chamada de Mariinha, ebomi, feita de Nanã no terreiro do Gantois na Bahia:

Mesmo antes de eu ser iniciada – mãe Menininha fez meu santo em 1939, no Gantois – ouvia falar muito do professor Agenor. Fui a muitas festas do Xangô de mãe Aninha, no Opô Afonjá, eu era menina, mas me lembro bem. Era uma Xangô bonito, que se vestia diferente, não usava saiote, e sim uma espécie de bombacha, se apresentava também com alguns detalhes diferentes. Pois lá se respeitava muito a figura do professor, já naquela época. Mas vim a conhecer de fato seu Agenor aqui no Rio de Janeiro, para onde me mudei em 1948. **Nesse tempo ele dava aulas no Colégio Pedro II, na rua Marechal Floriano, e quando saía de lá costumava passar no Largo de São Francisco, onde algumas baianas armavam seus tabuleiros de quitutes.** Era o caso de irmã Marota de Ogum, de Senhorazinha de Xangô e outras mais. O professor gostava de comer bolo de milho, bolo de aipim, beiju de tapioca, estava sempre passando por ali. Pois foi assim que conheci o professor. **Também nesse tempo ele recebia em sua casa muitos materiais africanos,** era obi, orobô, ofum, ossum, uáji, tanta coisa, eu ia lá comprar. Mas, muitas vezes, sem que a pessoa pedisse, ele dava de graça isso tudo. Até hoje tenho comigo alguma coisa que ele me deu, dessa época. Também encontrava o professor no **Axé Opô Afonjá de Coelho da Rocha,** ele sempre estava lá, nas festas, fomos criando uma amizade muito boa. Seu Agenor me ajudou muito, em diversas ocasiões. Foi um verdadeiro pai que eu encontrei aqui no Rio de Janeiro. **Foi ele quem me ensinou a jogar búzios, aprendi com ele também uma coisa ou outra sobre os odus, tudo isso. O professor é muito generoso, aquilo que ele pode ensinar, realmente ensina, principalmente a quem ele vê que tem obediência ao orixá, que tem preparo.** Quando vim morar aqui em Nilópolis, em 1970, neste terreno que era só grama e capim brabo, fui buscar meus santos em Salvador. Consultei o professor para saber como eu teria de ajeitar tudo, ele jogou e disse que em primeiro lugar eu devia dar um carneiro a Xangô. Eu não tinha condições, estava quase sem dinheiro, disse a ele que não poderia. Porém seu Agenor foi firme, respondeu que ia sair tudo certo. Quando fui ver, o dinheiro apareceu, deu para o carneiro e ainda sobrou... Mas essa é só uma história entre tantas outras. Continuo recorrendo ao professor, vou conferir meus jogos com ele. **E continuo aprendendo bastante,** também. É como se diz: a gente nasce sem saber e morre sem aprender, não é? Então, enquanto a gente puder contar com alguém mais velho, que olhe por nós, que nos oriente, tem é que agradecer muito aos orixás (apud SODRÉ e LIMA, 1996, p. 156, 157. Grifos meus).

Além da sua atuação no Colégio Pedro II, na unidade da rua Marechal Floriano, o depoimento nos traz informações sobre seus gostos, sua fama de grande sacerdote e “professor de candomblé”, bem como do seu prestígio junto à comunidade do candomblé nagô também no Rio de Janeiro. Outra ebomi do Gantois, Cidália Barbosa Soledade menciona suas lembranças do Professor Agenor, nos idos de 1938, ainda em seu tempo de iaô:

Ele era muito amigo de minha mãe Menininha. Chegava lá, os mais velhos logo diziam pra gente: “Tome a benção a esse senhor, ele é do Opô Afonjá”. Quando

tinha barco de iaô recolhido, todo mundo já sentado no corredor, do lado de fora da camarinha, ele costumava ir lá e dizer umas palavras muito bonitas. E conversava sempre com minha mãe Menininha. Agora, o que eles conversavam eu não sei, porque era assunto deles, **fazia parte da nossa educação** a gente se afastar quando os mais velhos conversavam, a não ser que dissessem para ficar. Ele ia muito ao Gantois, **levava sempre bastante folha de axé**. Era um senhor novinho, bonitinho, distinto, mas também humilde e simpático. Não tive o prazer de ter com ele uma convivência mais próxima, gostaria de conversar com o professor, de aprender com ele. **Porque no candomblé ninguém é sábio, ninguém tem diploma na parede, é preciso aprender sempre** (apud SODRÉ e LIMA, 1996, p. 158. Grifos meus).

Teresa Maria, ex-aluna de Agenor Miranda Rocha, no Colégio Pedro II, relembra a insistência do professor em “repetir milhares de vezes, e o aluno saía sabendo” [...] “eu me lembro muito dele nesse intuito de fazer o aluno compreender realmente, isso ele me passou, e até profissionalmente mais tarde, ele me preparou para um concurso de admissão ao Colégio Pedro II, como professora” (apud LIMA, 2001).

Cleonice de Oliveira Martins destaca que é advogada e no Axé Opô Afonjá tem o posto de Abeni Xangô.

Este posto é dado na casa de Xangô e significa aquele que divide a mesma causa com ele, uma causa difícil de ser dividida. Isto faz com que, de certa maneira, eu me identifique com a figura do **professor Agenor**. Ele, pessoa respeitada pelas casas antigas da Bahia, grande Oluô, sacerdote de primeira linha do candomblé, reúne também qualidades de **professor do tradicional Colégio Pedro II, poeta, homem versado em letras e humanidades**. Branco, como eu, com inserção no meio acadêmico, o professor é amante do bel-canto, traço que também nos aproxima. O que mais me fascinava no professor Agenor é que vejo como um parente distante, aquele avô que eu não tive. Admiro o jogo de cintura que ele tem entre os dois mundos, o mundo branco, acadêmico e intelectual, e o mundo negro do candomblé. Sou paulista e, assim como meu pai, estudei no Colégio Roosevelt, instituição de elite nos moldes do Pedro II dos tempos antigos. Depois tive a honra de estudar com o **professor José Cretella Junior,¹²⁷ que é professor-titular de Direito Administrativo na USP. Foi também professor de meu pai e colega do professor Agenor**, de quem, aliás, já me falou muito [...] Penso que, por tudo isso, o professor Agenor tem uma grande contribuição a dar à juventude do candomblé – composta hoje, é bom lembrar, por todo um contingente de brancos de classe média, muitos universitários. Ele tem a ensinar não só ao pessoal jovem, como ao pessoal das casas jovens, que se ressentem de uma proximidade maior com a tradição (apud SODRÉ e LIMA, 1996, p. 158. Grifos meus).

¹²⁷ O professor José Cretella Junior foi autor de livros didáticos de ensino de Língua Portuguesa, Latim e um dicionário. Todas as publicações didáticas datam da década de 1950, e foram editadas pela Companhia Editora Nacional.

Tais depoimentos apontam o Colégio Pedro II como a instituição em que Agenor Miranda Rocha exercera a sua carreira docente, foi nela que ele trabalhou até 1966, quando se aposentou. *Um vento Sagrado*, filme documentário realizado por Walter José Lima, sobre a trajetória do professor e sacerdote, registra um depoimento importante de Agenor Miranda Rocha que é um indício significativo de sua experiência como professor:

Quando o professor é bom, há uma relação que podemos perceber entre o professor e o aluno. Porque o mestre ilustre e bom é aquele que consegue despertar no aluno a vontade de aprender. Esse é o bom professor. Não é entrar numa sala de aula falar, falar, falar, numa linguagem elevada, que o aluno não entende... nós temos que descer ao nível do aluno e subir junto com ele, esse é o professor... O que acontece hoje, é que o professor não tem metodologia, então o aluno diz: professor não entendi, ele acabou de explicar, e o aluno repete: professor não entendi, aí ele vai explicar para o aluno pelo mesmo método que o aluno não tinha entendido, não é isso, nós temos que ter metodologia, se utilizar de tantos métodos que forem precisos para o aluno alcançar o professor... Volto novamente a Anísio Teixeira, Anísio dizia: a educação está ao alcance de todos, não é privilégio” (apud LIMA, 2001).

A influência de Anísio Teixeira e a defesa de uma educação democrática “ao alcance de todos” é mais uma vez reafirmada, além disso, o depoimento é revelador como a fala da experiência de sua vida educativa, ensinando na escola e nos candomblés. É a expressão da experiência, que não analisa a partir de um conceito, mas da prática cotidiana de quem conhecia bem, os desafios do ofício. A partir daqui vamos explorar o acervo mais valioso que podemos acessar, a casa onde o professor e sacerdote vivera de 1953 a 2004, para com base nos documentos ali encontrados, analisar a experiência desse professor e sacerdote, é o que faremos no capítulo seguinte.

CAPÍTULO 3
O LUGAR DA EXPERIÊNCIA DO PROFESSOR E SACERDOTE

Neste capítulo, abordaremos o acervo documental particular de Agenor Miranda Rocha, recolhido pela pesquisa, na casa onde ele viveu, entre 1953 a 2004. A proposta consiste em apresentar e discutir a documentação localizada, como fontes que possibilitam-nos acessar a sua experiência como professor e sacerdote.

Quando o historiador se volta ao passado, defronta-se com uma outra realidade de espaço e tempo que, na maioria das vezes, transcende suas próprias vivências e recordações. Orientado não só por perguntas, mas também por desejos, esperanças e curiosidades, investiga esse passado, a partir dos fragmentos que, de uma forma ou outra, chegaram até nós. Ao transformar esses vestígios em fontes que são testemunhos da trama e do contexto que o historiador deseja compreender, ele sempre se movimenta em dois sentidos: ou analisa fatos que já foram anteriormente articulados ou então, com a ajuda de hipóteses e métodos, reconstrói fatos que ainda não chegaram a ser articulados, desvelando significados e sentidos, a partir dos registros amalhados ao longo do percurso da pesquisa.

As palavras “experiência” e “expectativa”, como expressões, não traduzem imediatamente uma realidade histórica, como acontece com “economia escravista”, “revoluções burguesas” e “reforma” que, como expressões apontam diretamente para acontecimentos, situações ou processos históricos.

“Experiência” e “expectativa” não passam de categorias formais *tratam-se de categorias do conhecimento capazes de fundamentar a possibilidade de uma história. Em outras palavras: todas as histórias foram constituídas pelas experiências vividas e pelas expectativas das pessoas que atuam ou que sofrem* (KOSELLECK, 2006, p. 306. Grifos meus). Como categorias “experiência” e “expectativa” almejam um grau de generalidade mais elevado, e que se equivalem às categorias de espaço e tempo. O par de expressões “experiência” e “expectativa” encontram-se assim intimamente associadas, não se pode ter uma sem a outra. Nesse sentido, nossas duas categorias indicam uma condição humana universal, sem a qual a história não seria possível, ou não poderia sequer ser imaginada. Portanto, experiência e expectativa:

São constitutivas, ao mesmo tempo, da história e de seu conhecimento, e certamente o fazem mostrando e produzindo a relação interna entre passado e futuro, hoje e amanhã. [...] Experiência e expectativa são duas categorias

adequadas para nos ocuparmos com o tempo histórico, pois elas entrelaçam passado e futuro. São adequadas também para se tentar descobrir o tempo histórico, pois, enriquecidas em seu conteúdo, elas dirigem as ações concretas no movimento social e político. [...] **A história concreta amadurece em meio a determinadas experiências e determinadas expectativas** (KOSELLECK, 2006, p. 308, 309. Grifos meus).

Este entrelaçamento entre passado e futuro remete à percepção da experiência como “passado atual, aquele no qual acontecimentos foram incorporados e podem ser lembrados”. As reminiscências das experiências fundem a elaboração racional com as “formas inconscientes de comportamento”, porém revelam não só a experiência individual transmitidas por gerações e instituições, bem como a “experiência alheia”. Assim é preciso reconhecer a história como um “conhecimento de experiências alheias”. O mesmo podemos inferir sobre a expectativa, ela está ao mesmo tempo ligada ao “pessoal e ao interpessoal”, configurando-se igualmente num “futuro presente, voltado para o ainda não”, para o não experimentado que apenas pode ser intuído, previsto ou desejado (KOSELLECK, 2006, p. 310).

Experiência e expectativa são duas categorias para nos ocuparmos com o tempo histórico, pois entrelaçam o passado e futuro. Não são categorias opostas, indicam apenas maneiras desiguais de ser, a coordenação variável entre essas duas categorias, em diversos momentos da história, possibilita-nos observar as mudanças na história.

A “resultante” histórica não pode ser concebida proveitosamente como o **produto involuntário da soma de uma infinidade de vontades individuais mutuamente contraditórias, já que essas “vontades individuais” não são átomos desestruturados em colisão, mas agem com, sobre e contra as outras “vontades” agrupadas, como famílias, comunidades, interesses e, acima de tudo, como classes.** (THOMPSON, 1981, p. 101. Grifos meus).

Estamos falando de homens e mulheres em suas relações, que comportam medos e esperanças, “em sua vida material, em suas relações determinadas, em sua experiência dessas relações, e em sua autoconsciência dessa experiência” (THOMPSON, 1981, p. 111). É fundamental para estabelecermos objetividade aos indivíduos como sujeitos históricos de “carne e osso”, que choram e riem, sentem dor e prazer, raiva e alegria, que se apropriam das mais diversas tentativas e formas de conformação ou resistem a elas.

Essa agitação, esses acontecimentos se estão dentro do “ser social”, com frequência parecem chocar-se, lançar-se sobre, romper-se contra a consciência social existente. Propõem novos problemas e, acima de tudo, dão origem continuamente à *experiência* – **uma categoria que por mais imperfeita que seja, é indispensável ao historiador, já que compreende a resposta mental e emocional, seja de um indivíduo ou de um grupo social, a muitos acontecimentos inter-relacionados ou a muitas repetições do mesmo tipo de acontecimento** (THOMPSON, 1981, p. 101. Grifos meus).

Nesse sentido, perscrutando o acervo documental particular de Agenor Miranda Rocha buscaremos nele sinais das experiências e das expectativas do professor e sacerdote. Em abril de 2013, consegui o meu primeiro contato com a casa de Agenor Miranda Rocha, situada numa pequena vila, na rua Barão do Bom Retiro, 898 – no bairro do Engenho Novo, subúrbio da capital carioca, onde ele viveu durante cinquenta e um anos.¹²⁸ O contato com a residência do professor me possibilitou o acesso aos ambientes da casa, seus móveis, utensílios domésticos e seus documentos pessoais (certidão de óbito, testamento, registro de nascimento, declarações de imposto de renda, fotografias, recortes de jornais, textos originais de seus livros publicados e correspondências), ao chamado *quarto-de-santo* - onde

¹²⁸ Agenor Miranda Rocha faleceu em 17 de julho de 2004, não teve filhos, após o seu falecimento, sua casa permaneceu sendo cuidada por alguns filhos-de-santo e por dona Guimar que, desde 1939, foi contratada como empregada para cuidar da casa onde o Professor vivia com seu irmão Alexandre. Desde de o início da pesquisa entrei em contato com pessoas que conheceram e escreveram sobre Agenor Miranda Rocha. Por intermédio do professor e pesquisador Reginaldo Prandi, consegui o contato com Agrimalda da Silva (conhecida como Guimar). Após o falecimento dos irmãos, Guimar permaneceu morando na casa. Em abril de 2013, consegui um primeiro contato. Fui recebido pela simpática senhora Guimar, então com 91 anos, conversamos durante pouco mais de uma hora, na sala do pequeno sobrado. Perguntei, então, sobre as possibilidades do meu acesso aos ambientes da casa, o famoso quarto em que o professor recebia as pessoas, para o aconselhamento com o oráculo de búzios; seus livros, seus pertences e documentos referente à sua carreira como professor. Ela confirmou a preservação dos ambientes e documentos, no entanto, sinalizou de forma contundente, que não me permitiria acesso imediato a nenhuma documentação, muito menos a qualquer outra dependência da casa. Solicitou um tempo para falar com alguns amigos que, desde a morte do Professor Agenor, auxiliavam-na na preservação e manutenção da casa. Após uma longa negociação, consegui voltar à casa, somente oito meses depois. Dona Guimar havia falecido em outubro de 2013, voltei a visitar o sobrado geminado da vila, em dezembro de 2013, fechado desde o falecimento de Guimar. Acompanhado pelo professor Reginaldo Prandi, fomos recebidos e nos mostraram todos os cômodos da casa, fotografias, objetos, documentos e papéis que, ainda se encontravam em gavetas, armários e guarda-roupas. Após essa primeira visita, passei uma semana no imóvel, separando papéis, fotografias, roupas e objetos. Uma pessoa responsável abria a casa pela manhã e voltava no final da tarde, para que eu prestasse contas das minhas descobertas. Depois dessa primeira recolha de documentos, voltei algumas vezes à casa. Disponibilizaram-me ainda, uma casa em Niterói-RJ, onde pude me hospedar durante o período da pesquisa, esta casa abrigava os livros do Professor Agenor Miranda Rocha.

ficavam os assentamentos - objetos consagrados, representando as divindades do candomblé -, e ainda o quarto onde o sacerdote recebia seus consulentes, para a leitura do jogo de búzios.



Figura 18 – Agenor Miranda Rocha à porta de sua casa, na década de 1990

Fonte: Acervo pessoal de Agenor Miranda Rocha

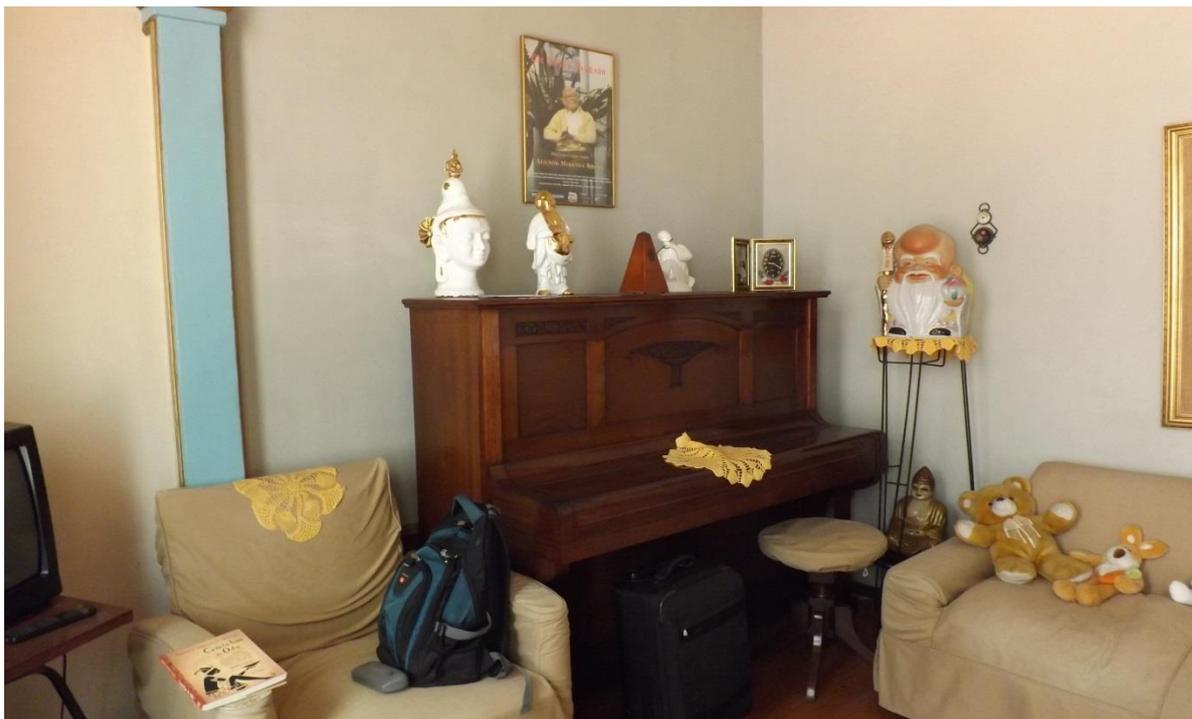


Figura 19 – Sala da casa e o piano do Professor Agenor Miranda Rocha
Fonte: Acervo pessoal do autor.



Figura 20 – Sala da casa e o piano do Professor Agenor Miranda Rocha
Fonte: Acervo pessoal do autor



Figura 21 – Sala de jantar e a cristaleira do Professor Agenor Miranda Rocha
Fonte: Acervo pessoal do autor



Figura 22 – Porcelana na sala de jantar

Fonte: Acervo pessoal do autor



Figura 23 – Quarto onde dormia Agenor Miranda Rocha

Fonte: Acervo pessoal de Agenor Miranda Rocha



Figura 24 – Quarto onde atendia os seus consulentes para o jogo de búzios
Fonte: Acervo pessoal de Agenor Miranda Rocha

3.1 – AS FOTOGRAFIAS E DEPOIMENTOS

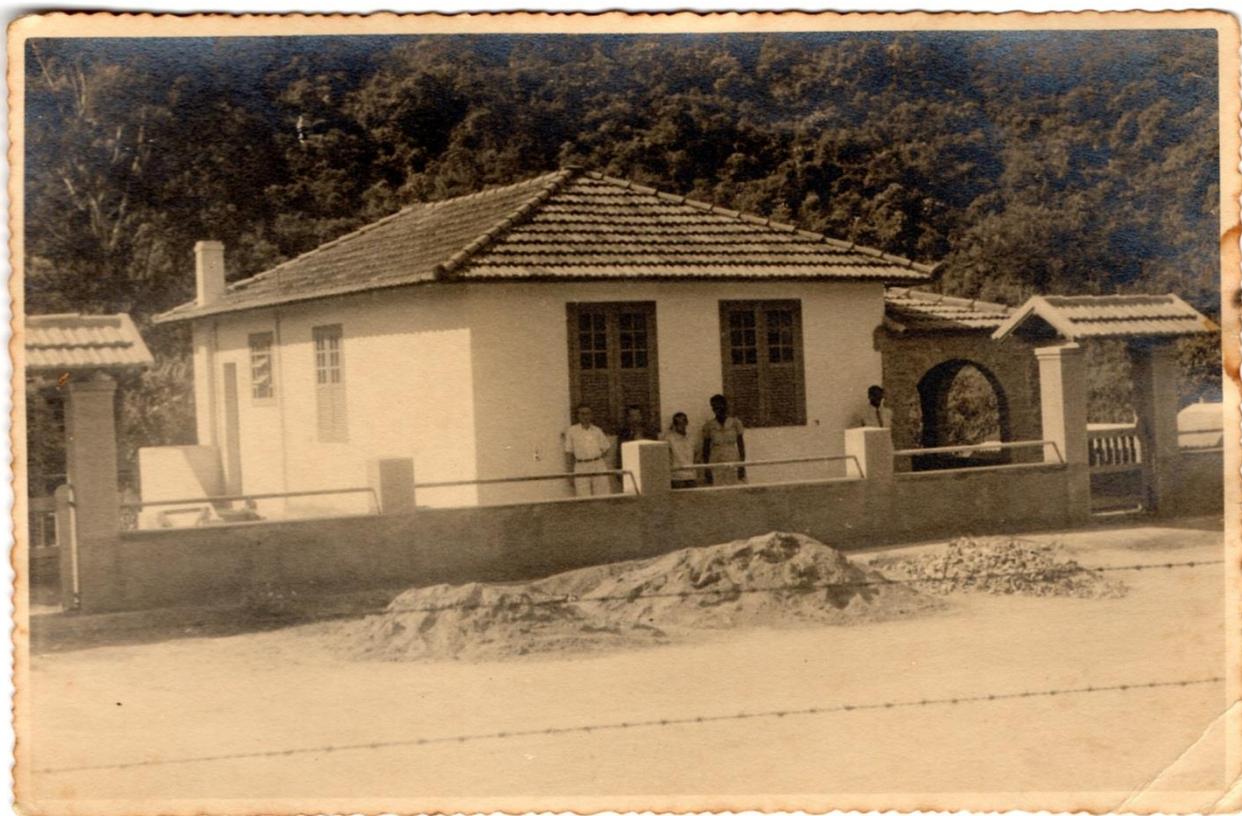
No início do trabalho de coleta das fontes, encontrei fotografias em quase todos os cômodos da casa, em gavetas de armários e guarda-roupas. Guardados em pastas, caixas e malas, junto de papéis e objetos variados. No conjunto de fotografias recolhidas, selecionamos inicialmente dois grupos: o primeiro, eram fotografias em preto e branco, imagens registradas provavelmente entre as décadas de 1920 e 1950, pouquíssimas tinham registros de data, as mais bonitas, eram fotografias encomendadas, tiradas em estúdios fotográficos que continham a marca do fotógrafo em relevo. Um outro conjunto, muito mais numeroso, eram fotografias mais recentes e coloridas, tiradas entre as décadas de 1960 e 2000.

Eram fotografias de família, continham registros de instantes dos moradores da casa e seus frequentadores, fotos de viagens, de aniversários e eventos. Este conjunto nos revelavam instantes da história daquelas pessoas que viveram e frequentaram a casa do professor e sacerdote que, em sua maioria posavam nas fotos ao lado professor Agenor. Observando o conjunto de imagens, constatamos a ação inexorável do tempo e as marcas por ele deixadas. Essas imagens tem a capacidade de nos transportar ao passado numa fração de segundos, nossa imaginação reconstrói a trama dos acontecimentos nos quais os personagens podem ser observados em sucessivos momentos e lugares.¹²⁹

Por meio das fotografias podemos reconstruir trajetórias ao longo da vida: o batismo, os pais e irmãos, os vizinhos, os amores e os olhares, as reuniões e realizações, as sucessivas paisagens, os filhos, os novos amigos, a cada fotografia novos personagens aparecem, enquanto outros desaparecem dos álbuns e da vida. Muito raramente conseguimos nos desligar emocionalmente das fotografias que nos pertencem. Sobre este aspecto Walter Benjamin observa: “no culto da lembrança dos seres queridos, afastados ou desaparecidos, o valor de culto das imagens encontra seu último refúgio. Na expressão fugidia de um rosto humano, nas fotos antigas, pela última vez emana a aura. É isto que lhes empresta aquela melancólica beleza, que não pode ser comparada a nada” (apud LIMA, 2003, p. 220).

¹²⁹ Sobre o uso das fotografias como fontes documentais, ver: Kossoy (2003), Burke (2004).

Estudando todo o conjunto, aos poucos, fomos reconhecendo personagens e lugares. Pudemos conhecer a casa no bairro do Leme, onde Agenor Miranda Rocha morou, na década de 1940, encontramos sua mãe Zulmira Miranda, seu irmão e amigos.



**Figura 25– Casa onde residiu Agenor Miranda Rocha, na década de 1940, Av. Atlântica, 134; fundos com a Rua Gustavo Sampaio, 159 – Leme – RJ
Fonte: Acervo pessoal de Agenor Miranda Rocha**



**Figura 26 – Fotografia de Zulmira Miranda Rocha
Fonte: Acervo pessoal de Agenor Miranda Rocha**



Figura 27 – Fotografia de Agenor Miranda Rocha no centro e seu irmão Alexandre a direita
Fonte: Acervo pessoal de Agenor Miranda Roch

Segundo Miriam Moreira Leite (1993), as imagens por si não falam. É preciso que os fotografados revelem um pouco da sua identidade com os personagens, ou as paisagens e os ambientes fotografados, ou até mesmo, possam descrever a história daquela imagem, complementando o seu testemunho enquanto fonte documental. Nesse sentido, conseguimos ampliar os significados, e os testemunhos contidos nas fotografias. As lembranças sobre os ambientes e os personagens, auxilia-nos a compreender melhor as imagens.

Entre a documentação localizada pela pesquisa, tínhamos depoimentos de personagens fotografados na casa com o Professor Agenor, falando sobre ele e sua casa, que nos ofereciam a oportunidade de ampliar os significados das imagens, acrescentando informações aos instantes registrados.



Figura 28 – O pequeno sobrado da vila, no bairro do Engenho Novo, na década de 1980

Fonte: Acervo pessoal de Agenor Miranda Rocha

O primeiro depoimento é de dona Guimar, uma moradora da casa, que nos dá informações valiosas, sobre a casa da pequena vila, na rua Barão do Bom Retiro, 898 – no bairro do Engenho Novo, na década de 1950, como espaço da experiência de seus moradores e daqueles que a frequentavam:

Engraçado é que demorei um tempo para entender que o professor era do santo. **Naquela época era tudo muito sigiloso, mesmo as coisas mais simples eram feitas com as portas trancadas.** Eu via o professor receber muita gente em seu quarto, mal a pessoa chegava, ele, zás!, passava a chave na porta. Para mim era um pouco esquisito, mas **eu via gente de todo tipo, eram velhos, crianças, homens, senhoras, pessoas finas,** pensei, então não deve ser coisa ruim. Depois, um dia, ele me contou que era de santo e que atendia toda essa gente. Isso porque o jogo dele é que deu permissão para ele falar, saiu ali que era uma pessoa de confiança a esse respeito, então ele pôde falar a partir desse dia. Daí por diante ele passou a tratar de mim, tudo meu é com ele. Não só o jogo, mas o santo dele, quando ainda vinha, também era uma beleza. O que Oxalá dissesse a você acontecia mesmo. Pois nos primeiros tempos que eu estava com o professor, eu tinha um namorado. Claro, naquele tempo namoro era bem diferente, uma coisa muito mais segura. Mas, o fato é que que o rapaz tinha lá os seus assuntos, o próprio homem da Rocinha que olhava no copo já tinha me prevenido. Mas, sabe como é, quando a gente gosta, tenta consertar a pessoa, vai sempre dando um desconto. Oxalá, então, confirmou tudo, disse que o rapaz não prestava mesmo e ia me dar uma prova disso. Pouco tempo depois aquilo que Oxalá tinha dito aconteceu, e aí resolvi não me meter mais nesse negócio de namoro, passei a querer só trabalhar. Tanto é que continuo até hoje como vim ao mundo, não me queixo de nada. Pena é que Oxalá não venha

mais. Um dia, já faz alguns anos, ele veio para se despedir. Disse que aqui na Terra estava havendo muito fingimento, muita falsidade, não tinha mais terreno para ele. Desde esse dia, nunca mais voltou. Mas sei que ele continua guardando o professor e todos os que vêm a esta casa (GUIMAR apud SODRÉ e LIMA, 1996, p. 140).

O relato de dona Guimar, reorienta o nosso olhar sobre a fotografia anterior, criando sentidos e curiosidades. Quando voltamos nosso olhar novamente à imagem, cruzadas com as informações do relato, a imagem parece outra, ganha em significado.

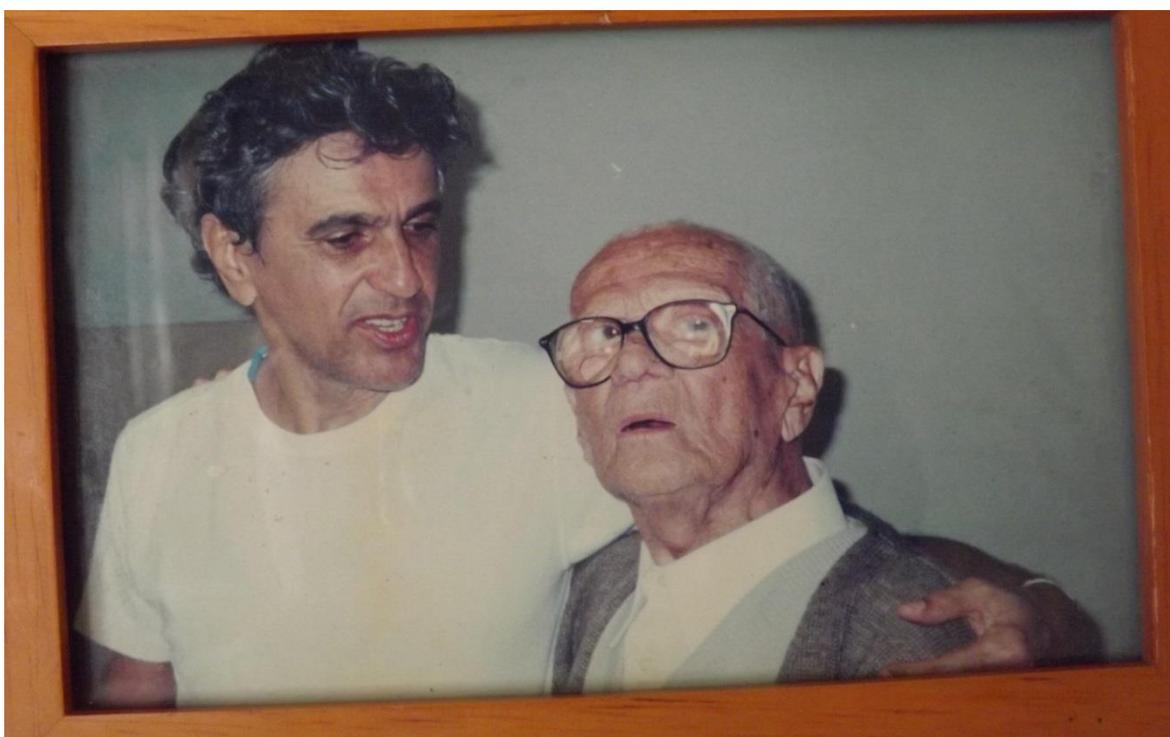


Figura 29 – Caetano Veloso e Agenor Miranda Rocha, na casa do professor
Fonte: Acervo particular Agenor Miranda Rocha

Uma outra situação refere-se à da fotografia acima, não temos relatos dos seus personagens, porém, a fotografia que retrata o cantor e compositor Caetano Veloso na casa do Professor Agenor Miranda Rocha, registrada provavelmente no início da década de 1990, e que era mantida na casa num porta-retratos, na sala de jantar do pequeno sobrado. Indicam-nos sinais da deferência pela relação pessoal entre os fotografados, pela forma em arquivá-la e pela posição de destaque que ocupava no espaço da casa.



Figura 30 – Antônio Olinto, a esquerda e Zora Seljan, entre Agenor e Guimar, na casa do professor
Fonte: Acervo particular Agenor Miranda Rocha

Outros depoimentos que nos auxiliam, são da escritora Zora Seljan destacando que conheceu Agenor Miranda Rocha por intermédio de Mãe Senhora, Ialorixá do Axé Opô Afonjá na Bahia, e sucessora de Mãe Aninha na direção do terreiro, entre 1942 a 1967. Segundo relata: “Ela tinha o hábito de se consultar com ele. Agenor, hoje, não é só a pessoa que mais conhece os cultos afro-brasileiros, mas também quem se apercebe da religião no seu sentido mais profundo” (SELJAN apud SODRÉ e LIMA, 1996, p. 149). Antônio Olinto em depoimento ressalta a experiência de Agenor Miranda Rocha como sacerdote e suas impressões sobre a casa do professor:

Não é só Proust que está atrás do mistério do tempo, não, Agenor também. Ele é um tipo de Proust, não do passado, e sim do futuro. Ele nos estimula em relação às lembranças que temos do tempo futuro [...] Cada vez que vamos lá na rua Barão do Bom Retiro e vemos uma dúzia de pessoas, na sala de estar, na frente daquele piano, esperando para conversar com ele antes do meio-dia, entendemos que ali existe não apenas um oráculo que trata de problemas sentimentais, materiais, de saúde: trata-se, sim, de um verdadeiro consultório do espírito (apud SODRÉ e LIMA, 1996, p. 148).



Figura 31 – Gilberto Gil e Flora Gil, entre outros no aniversário do professor

Fonte: Acervo particular Agenor Miranda Rocha

O cantor e compositor baiano Gilberto Gil, falando sobre o professor e sacerdote destaca que conhecia Agenor Miranda Rocha há muitos anos, desde que se aproximou da comunidade de candomblé, na Bahia, ouvia falar do professor como um “grande decano, o grande, senão o maior, como muitas vezes é mencionado. Sem dúvida alguma, um dos maiores conhecedores e preservadores da tradição”. Afirma que sempre teve muita curiosidade em conhece-lo pessoalmente, o que aconteceu somente em 1993. “Acabei visitando-o em sua casa. De lá para cá tenho me encontrado com ele com alguma frequência. É uma figura extraordinária, um homem belíssimo, de um envolvimento profundo com a religião e, ao mesmo tempo, muito autônomo” (apud SODRÉ e LIMA, 1996, p. 166, 167). Flora Gil, esposa do cantor destaca que conheceu Agenor Miranda Rocha em sua iniciação ao candomblé, quando seu pai-de-santo na Bahia, pediu-lhe que antes procurasse o professor Agenor no Rio de Janeiro, pessoa de sua maior confiança:

Pensei que iria encontrar um preto forte, alto, com sotaque baiano. No entanto, me vi diante de um senhor branco, magro, pequeno, com toque refinado. Na hora

foi me dando uma vontade grande de chorar, e ele então me disse: “Fique calma, você é de Euá, como eu”. Daí em diante nasceu uma amizade que até hoje carrego com orgulho, carinho e gratidão. Foi ele quem conversou com meu pai-de-santo, instruindo-o sobre a minha obrigação, explicou tudo, tomou conta, deu atenção, me acalmou e me deu sua amizade, que para mim é um tesouro (apud SODRÉ e LIMA, 1996, p. 172).

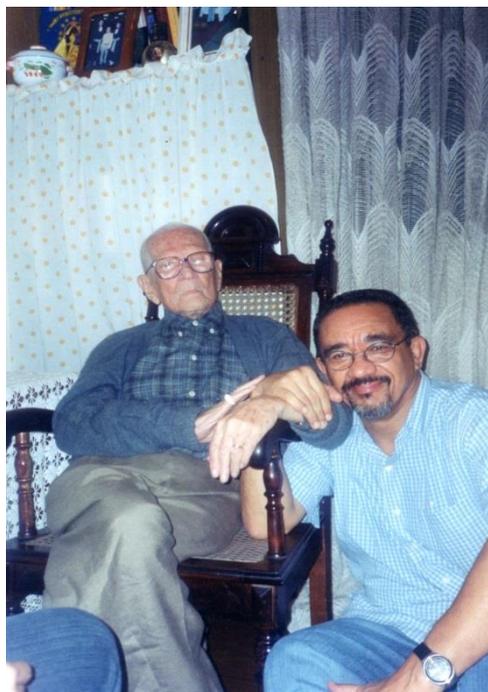


Figura 32 – Muniz Sodré com Agenor Miranda Rocha no quarto onde o sacerdote jogava os búzios
Fonte: Acervo particular Agenor Miranda Rocha

O sociólogo Muniz Sodré, que frequentou durante dois anos, quase que semanalmente a casa do professor Agenor, e escreveu sobre ele, fala-nos do personagem e de suas experiências como professor do Colégio Pedro II e oluô do candomblé nagô-kêtu, no Brasil:

Ele representa uma fase do axé, do culto no Brasil, quer dizer, um momento do culto sem comércio, sem comercialização, ele é frontalmente contrário às comercializações, ele acha que com isso se perde o axé. Portanto ele tem um tipo de discurso sobre a tradição, sobre a arché negra, em que a entrada do culto na esfera do dinheiro, na esfera do comércio, é um esvaziamento do seu poder de realização, é um esvaziamento do axé. Eu acho que, ele é uma pessoa ilumina, aliás ele nasceu com a marca do bruxo, que é a mancha vermelha que ele tem nas costas, e ele tem o axé plantado no corpo dele, que Aninha plantou com a navalha, entrou no corpo. É uma pessoa doce, bondosa, uma pessoa maravilhosa. Ele se coloca em dois lados, ele tem ao mesmo tempo, de um lado, um pertencimento, uma extração institucional que é importante para a da sociedade global, a

sociedade hegemônica, porque ele foi professor do Colégio Pedro II, ele é um homem que tem uma cultura letrada bastante extensa, e ao mesmo tempo ele pertence, digamos a tradição nagô-kêtu. Ele é uma figura importante da cultura nagô-kêtu. Ora então, porque a importância da visão dele, primeiro porque ele tem, uma visão de dentro e de fora, durante toda a sua vida profissional foi professor do Colégio Pedro II, e essa vida inteira foi o lú do candomblé da Bahia e formador de muita gente ligada ao culto no Rio de Janeiro. Ele é um homem de muita fé, e é também eu diria, um homem de muito poder, poder pessoal, pela autoridade que tem, é o que eu chamo de poder intrínseco, um poder que vem de dentro para fora. Ele não gosta muito que se diga isso, ele atribui tudo aos búzios aos orixás, mas eu o conheço a muitos anos, ele tem vidência, o que nem sempre é comum em quem joga búzios, o sujeito joga e conhece o sistema do jogo de búzios, mas o professor Agenor tem uma vidência pessoal, que ele nega, se você perguntar mesmo a ele, vai dizer não é um dom, eu sei jogar os búzios, mas na verdade tem poder, ele tem vidência, portanto como se diz, o jogo dele fala (SODRÉ apud LIMA, 2001).



Figura 33 – Maria Stella de Azevedo Santos – Mãe Stella – atualmente ialorixá do Axé Opô Afonjá, no centro da foto com Agenor Miranda Rocha a direita, provavelmente na década de 1970. Fonte: Acervo particular Agenor Miranda Rocha

O depoimento de Maria Stella de Azevedo Santos – Mãe Stella conta-nos de suas relações antigas com Agenor Miranda Rocha:

Conheço o Professor Agenor desde o tempo em que eu era iaô. Ele estava sempre em contato com Mãe Senhora, escreviam-se bastante. Toda vez em que ela ia ao

Rio, visitava o professor. E eu, que às vezes viajava com ela, ia junto, eles se respeitavam muito. Desde essa época ele faz consultas aqui para o Axé, questão de iaô, assuntos de maior profundidade. O professor é sempre procurado para isso. Quando mãe Senhora morreu, foi ele quem fez o jogo que escolheu a mãe-de-santo. Quando esta faleceu, seu Agenor jogou novamente, determinando que eu seria a próxima... Seu Agenor fez um jogo público, foi intermediário de Xangô nesta hora. Orientou-me bastante, deu-me muito apoio... Nunca perdeu uma festa de Oxóssi no Axé. Acho que só duas vezes desde que estou aqui, e já vai fazer vinte anos. Para mim, é uma alegria. Ele vem, passa o dia aqui, é uma força que se junta à nossa. Ele me aconselha bastante. Quando assumi o cargo, o professor fez o jogo na frente de Xangô. Não se deve comentar muito o fato, mas ele me fez muitas recomendações, me abriu os olhos, e logo depois aconteceu tudo o que ele tinha previsto. Por meio de seus conselhos eu soube me sair bem, ou melhor, o Axé se saiu bem. Ele é um verdadeiro oluô do tempo antigo, sem aquelas mentiras. É uma pessoa muito verdadeira. Um senhor com energia de jovem, professor Agenor é muito procurado pela gente moça, o que também merece minha admiração. Sendo professor, sua capacidade de transmitir as coisas é natural. E isto vem ao encontro de minhas preocupações com a preservação do culto aos orixás... O professor Agenor é um marco para a religião do candomblé. Um homem de alta instrução, não brasileiro de origem, mas de coração, no seu procedimento, na sua fé. Faz de tudo para que respeitem a nossa crença. E já teve excelentes discípulos. Um deles, o falecido Nilson Feitosa, que eu admirava muito, tinha uma capacidade incrível de assimilar os seus ensinamentos... E faço votos para que Oxalá, Euá e todos os orixás conservem sua força, pois o professor Agenor é um patrimônio do candomblé (SANTOS apud SODRÉ, 1996, p. 135).

O nosso olhar sobre as imagens ganham muito em significado, quando cruzadas aos relatos das pessoas fotografadas, transformam as imagens em testemunhos mais completos de sentido. Possibilitam-nos perceber as relações entre os fotografados, assim como da casa de Agenor Miranda Rocha como o espaço dessas experiências. Registros que as imagens em si, são incapazes de comunicar.

3.2 – OS LIVROS DO PROFESSOR E DO SACERDOTE

Ao conhecer os ambientes da casa do professor Agenor Miranda Rocha, pudemos perceber que não havia livros nela. O acervo de livros do professor, pouco depois do seu falecimento, fora retirado da casa. Um dos principais mantenedores do acervo documental do professor, optou pela retirada de todos os livros da casa, com o objetivo de preservá-lo. Juntamente com os livros, foram recolhidos papéis, revistas, jornais, e todo tipo de impressos, que nos últimos anos, ficaram em três estantes no quarto onde Agenor Miranda Rocha jogava os búzios, e que funcionava como uma espécie de escritório do professor e sacerdote.

Segundo afirmam Sodré e Lima (1996), o quarto na década de 1990, não era propriamente um ambiente arrumado como os demais aposentos da casa. O Professor Agenor num de seus primeiros encontros com eles dizia: “Desculpem a desarrumação. Na minha casa, vão-se juntando ao acaso papéis, embrulhinhos, coisinhas, é o jeito do negro nagô”. Conforme a descrição dos autores, haviam nas estantes, além dos livros, revistas, álbuns de fotografias e objetos variados, presentes e até caixas de bombons (SODRÉ e LIMA, 1996, p. 79).

Outra descrição do mesmo ambiente é do professor Reginaldo Prandi, que conhecera o frequentado ambiente, no mesmo período. Conta-nos que “o quarto vivia atulhado de livros, jornais, papéis, presentes que ele ganhava, fotografias, envelopes e caixas. As estantes nunca davam conta da papelada e pilhas de papel acumulavam-se pelos cantos e pelo chão. Mal dava para andar” (PRANDI, 2005, p. 9). Entre as fotografias que localizamos na casa, encontramos uma que nos ajuda a visualizar o que as descrições acima mencionam.



Figura 34 – Agenor Miranda Rocha sentado em sua cadeira no chamado quarto de jogo
Fonte: Acervo particular Agenor Miranda Rocha

Ao fundo, podemos observar a arrumação de uma das estantes citadas. O cruzamento dessas informações, interessam-nos, pois nos revelam detalhes da relação que o professor manteve com seus livros, sobretudo nas últimas décadas de vida, e nos auxiliaram a entender o conjunto desse acervo.

A casa que abrigava o acervo de livros do professor era uma residência de veraneio em Niterói-RJ, costumava ser frequentada apenas em alguns períodos do ano. Os livros estavam organizados em estantes, na sala de estar, com dois porta-retratos do professor e mais alguns objetos, inteiramente à disposição de quem viesse ao local.

O acervo compreendia livros, revistas, almanaques, jornais, apostilas e muitos fascículos de cursos de inglês, francês, italiano, e História da arte. Neste conjunto, localizei

cópias encadernadas dos originais de duas publicações do professor referentes ao candomblé.¹³⁰

De todo o acervo selecionei 150 títulos¹³¹, vale destacar que este conjunto foi o que pudemos recolher de todo o material que foi retirado da casa. O critério que adotamos para a nossa seleção foi separar, primeiramente, os livros de todos os outros materiais (papéis, revistas, jornais, apostilas, fascículos, cadernos de anotações, folhetos e todo tipo de impressos), que também poderiam se constituir em fontes indicativas dos interesses e experiências de Agenor Miranda Rocha. Porém, no contato direto com todo aquele material, apenas uma parte continha registros seguros de pertencer ao acervo particular do professor e sacerdote, uma vez que todo aquele conjunto ficara disponível ao acesso de todos e, nesse sentido, certamente sofreu ao longo do tempo algumas interferências de quem os pudesse acessar.

Portanto, nossa opção foi recolher apenas os livros que pertenciam à Agenor Miranda Rocha. Quanto ao material encontrado junto aos livros dele, destacamos alguns folhetos e impressos, que apontavam o professor como sócio do Real Gabinete Português de Leitura¹³², entre os livros, também localizamos algumas obras carimbadas com a marca desta instituição.

A perspectiva de análise desse acervo está baseada na proposta empreendida pelo historiador italiano Carlo Ginzburg, quando investiga os livros lidos, pelo seu personagem Menocchio. Ginzburg não possuía uma lista completa dos livros do moleiro, porém, conseguiu reconstruir *um quadro parcial das leituras de Menocchio*, considerando as

¹³⁰ Rocha (2000, 2009).

¹³¹ Ver, no ANEXO 3, a lista completa dos livros foi organizada em quatro grupos e relacionadas a partir das datas de edição em ordem crescente, dos mais antigos aos mais recentes. A quantidade soma um total de 162 livros, pois quatro dos títulos mencionados são edições em volumes, assinaladas respectivamente na relação de títulos.

¹³² O Gabinete Português de Leitura foi fundado em 14 de maio de 1837, por um grupo de 43 imigrantes portugueses do Rio de Janeiro, que se reuniam na casa do Dr. António José Coelho Lousada, na antiga rua Direita (hoje rua Primeiro de Março), nº 20; eles resolveram criar uma biblioteca para ampliar os conhecimentos de seus sócios e dar oportunidade aos portugueses residentes na então capital do Império. Entre esses homens, cuja maioria era composta de comerciantes da praça, estavam alguns que haviam sido perseguidos em Portugal pelo absolutismo e que tinham emigrado para o Brasil. Era o caso de José Marcelino Rocha Cabral, advogado e jornalista, que seria eleito primeiro presidente da instituição. Em 1900, o Gabinete Português de Leitura transforma-se em biblioteca pública – disponibilizando assim a quem se associasse o acesso ao seu valioso acervo. Além da beleza arquitetônica do edifício que abriga o acervo bibliográfico, o Gabinete Português de Leitura se constituiu como importante instituição cultural no Rio de Janeiro.

referências mencionadas pelo personagem, durante os interrogatórios a que fora submetido (GINZBURG, 1987, p. 82).

A situação aqui é inversa, possuímos uma lista de livros, porém não tínhamos nenhuma referência ou depoimento de Agenor Miranda Rocha sobre suas leituras. Além disso, nossa proposta não pretende reconstruir um quadro das leituras do professor e sacerdote, tampouco discutir suas práticas e chaves de leitura, como fez Ginzburg com o moleiro de Friuli; mesmo assim, a proposta sugerida pelo historiador italiano não se anula, o acervo de livros do professor, assim como outros documentos que conseguimos localizar em sua casa servirão como fontes para perscrutar indícios de suas experiências, como professor e sacerdote. Fundamentalmente, a proposta se refere a dois aspectos: o primeiro, identificar como os livros chegaram às mãos do nosso personagem e, o segundo, analisar o acervo, apreender os indícios dos seus usos.

O estudo do acervo foi aos poucos apresentando quatro grandes conjuntos, os *Livros do professor*, que nos remetiam à sua experiência profissional como docente de Língua e Literatura portuguesa conforme seus relatos apontam; os *Livros do sacerdote*, estudos referentes ao candomblé nagô e à cultura afro-brasileira; os *Livros de literatura*, um conjunto que compreendia obras do gênero literário em prosa e poesia; e os *Livros de autoria de Agenor Miranda Rocha*.

O primeiro conjunto, classificado como *Livros do professor*, compreendia três subdivisões: *livros didáticos* (47), *livros de educação* (9), e algumas teses, monografias e livros presenteados (9) à Agenor Miranda Rocha por ex-alunos e amigos, que continham dedicatórias escritas em agradecimento ao professor. Compondo um total de 65 livros agrupados por suas características e temas, que compreendem em sua maioria livros didáticos.

Neste conjunto, destacavam-se desde o primeiro instante as edições mais antigas, com livros muito mais marcados pelo uso, datadas entre 1914 a 1972, período que coincide com a fase de formação de Agenor Miranda Rocha e sua atuação como professor entre as décadas de 1930 e 1960.¹³³ Entre os livros didáticos destacavam-se os livros de outras disciplinas: Matemática (8), Física (1), Geografia (1), e 3 volumes da História das grandes

¹³³ Os relatos de memória do professor Agenor Miranda Rocha mencionam que se aposentou em 1966. Ver: Lima (2001).

óperas e seus compositores, e ainda um Guia de Medicina Homeopática. Outros livros chamaram a nossa atenção, livros de ensino de Francês (8), Italiano (2) e Latim (4); e completando o conjunto, 38 livros didáticos referentes ao ensino de Língua e Literatura portuguesa.

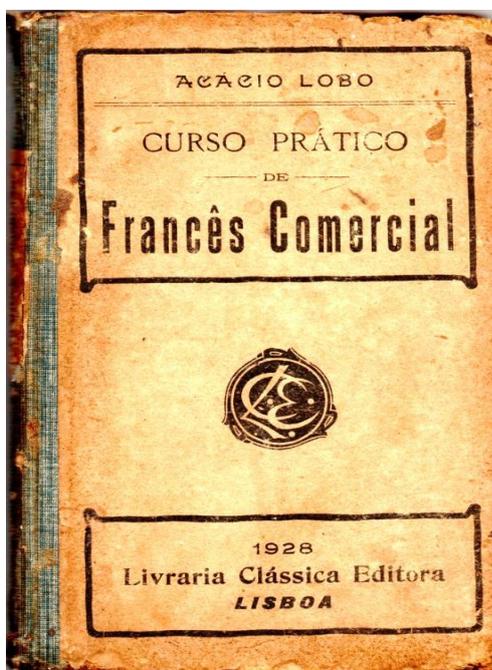


Figura 35 – Capa do livro

Fonte: LOBO, Acácio. Curso prático de francês comercial

Acervo particular Agenor Miranda Rocha

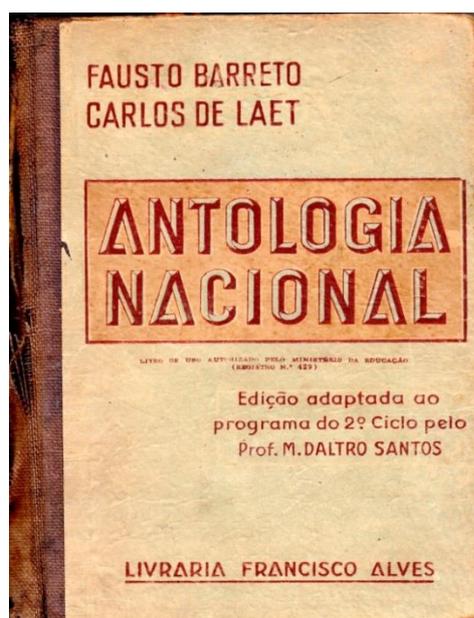


Figura 36 – Capa do livro

Fonte: BARRETO, Fausto. & LAET, Carlos. Antologia Nacional

Acervo particular Agenor Miranda Rocha

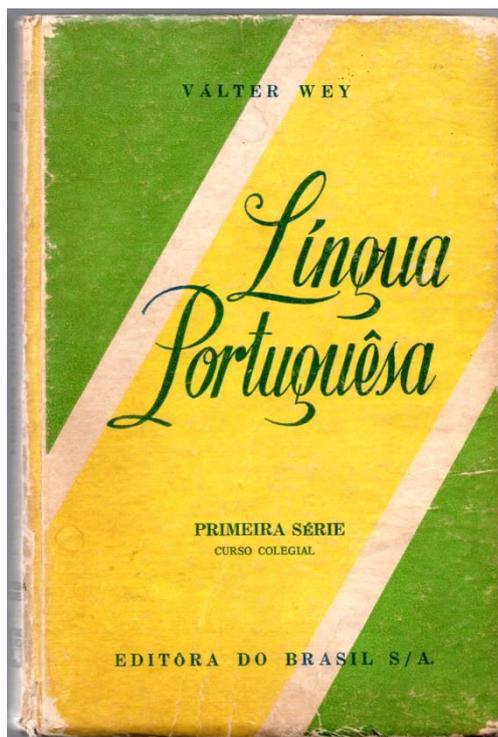


Figura 37 – Capa do livro

Fonte: WEY, Válder. Língua Portuguesa – primeira série curso colegial
Acervo particular Agenor Miranda Rocha

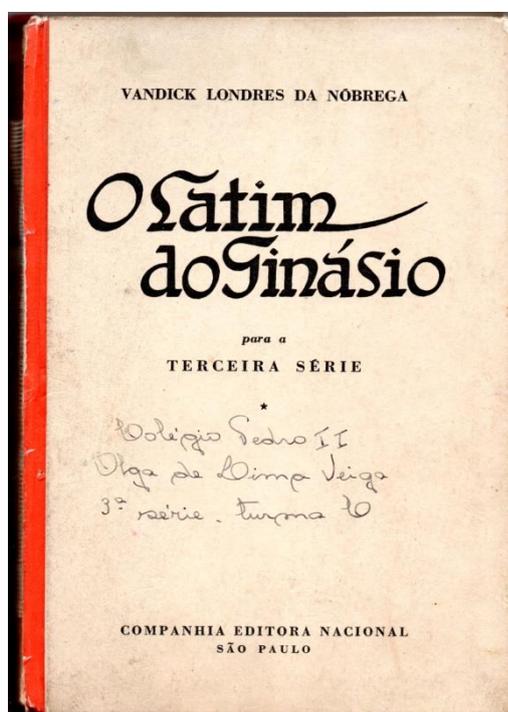


Figura 38 – Capa do livro

Fonte: NOBREGA, Vandick Londres da. O latim do ginásio, 1960
Acervo particular Agenor Miranda Rocha

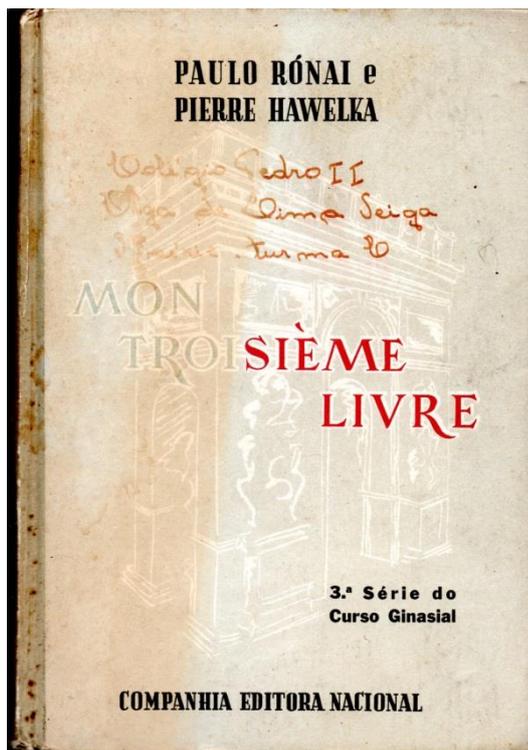


Figura 39 – Capa do livro

Fonte: RÓNAI, Paulo. & HAWELKA, Pierre. Acácio. *Mon Troisième Livre*, 1958
Acervo particular Agenor Miranda Rocha

Destacamos que os últimos dois livros reproduzidos acima contêm o nome da aluna e de sua turma, no Colégio Pedro II; além disso, os livros são de ensino de Latim e Francês, o que aponta para a possibilidade do professor Agenor Miranda Rocha ter ministrado o ensino destas disciplinas.

O conjunto de livros classificados como *Livros do sacerdote* compreende os títulos relacionados ao tema do candomblé e da cultura afro-brasileira, destacam-se nele alguns livros com dedicatórias de seus autores ao sacerdote. As dedicatórias registram a representação do oluô junto à comunidade nagô-kêtu e ao terreiro do Axé Opô Afonjá.

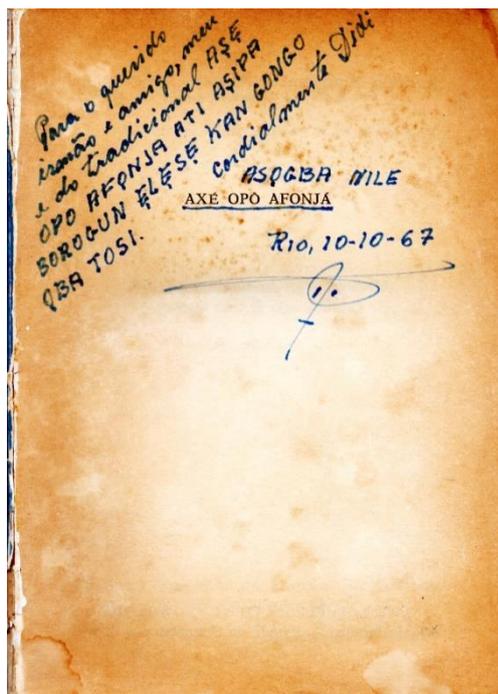


Figura 40 – Folha de rosto do livro

Fonte: SANTOS, Deoscóredes M. dos. Axé Opô Afonjá – Notícias históricas de um terreiro de santo da Bahia. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos, 1962. Acervo particular Agenor Miranda Rocha

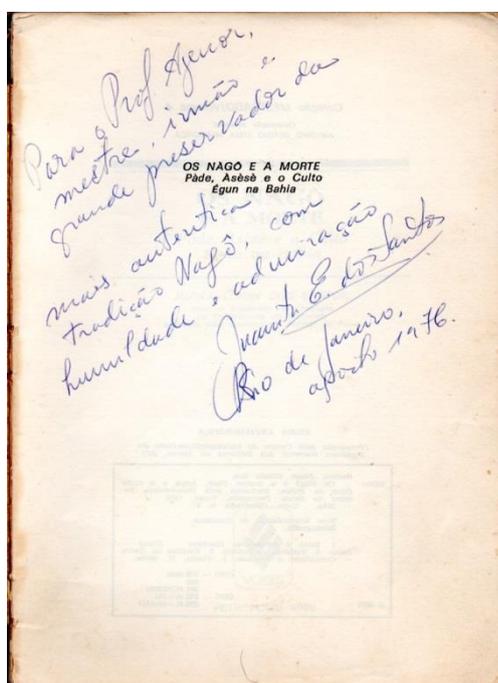


Figura 41 – Folha de rosto do livro

Fonte: SANTOS, Juana Elbein dos. Os nàgó e a morte: Pàde Àsèsè e o culto Égun na Bahia. Petrópolis: Vozes, 1976. Acervo particular Agenor Miranda Rocha

Neste conjunto de livros sobre a cultura afro-brasileira, destacam-se ainda as dedicatórias de figuras como Haroldo Costa e Abdias do Nascimento, que assinam dedicatórias ao professor sacerdote em seus livros. Outros exemplares que chamaram a nossa atenção referem-se à primeira edição do livro *Candomblés da Bahia* de Edison Carneiro (1948) e *Candomblé da Bahia – rito nagô* de Roger Bastide (1961), além de uma cópia em dois volumes da tese de doutoramento Bernard Maupoil, em francês, presenteada ao professor Agenor pelo pesquisador Carlos Eugênio Marcondes Moura, datada de 26 de abril de 1980.

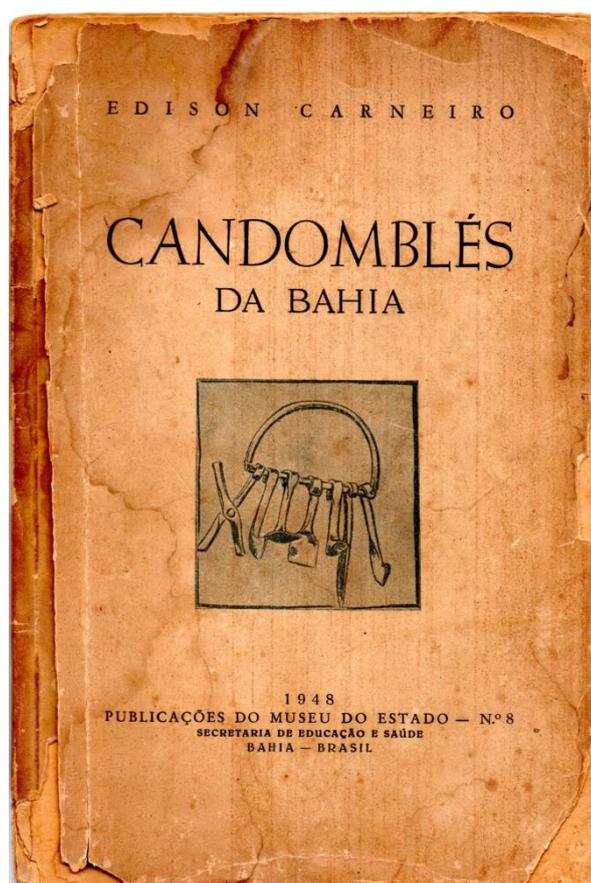


Figura 42 – Capa do livro

Fonte: CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Bahia: Publicação do Museu do Estado - nº 8, Secretaria de Educação e Saúde Bahia, 1948. Acervo particular Agenor Miranda Rocha



Figura 43 – Livro encadernado com as iniciais de Agenor Miranda Rocha

Fonte: BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia (rito nagô)* – Brasileira, volume 313, nº 0811, tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz (departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo), Companhia Editora Nacional, 1961.
Acervo particular Agenor Miranda Rocha

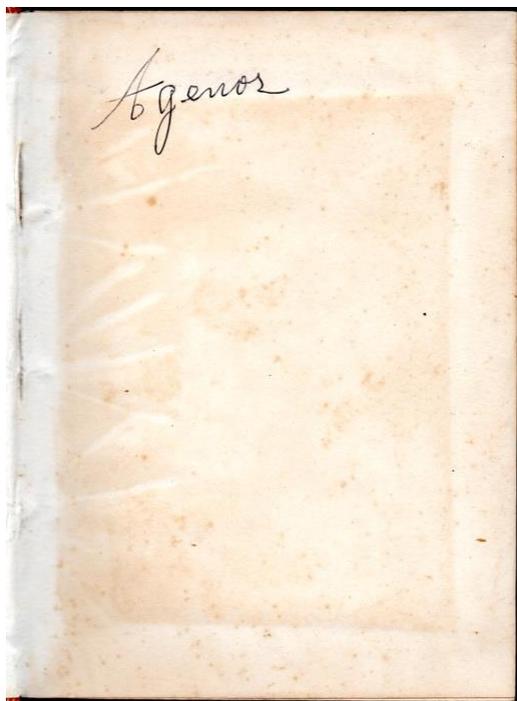


Figura 44 – Guarda da capa do livro com o nome do professor

Fonte: BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia (rito nagô)* – Brasileira, volume 313, nº 0811, tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz (departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo), Companhia Editora Nacional, 1961.
Acervo particular Agenor Miranda Rocha

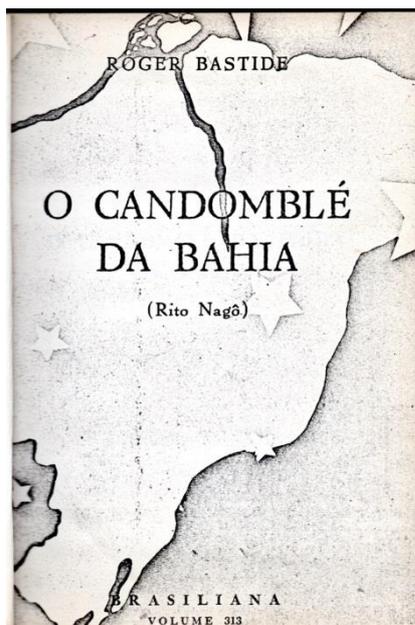


Figura 45– Folha de rosto do livro

Fonte: BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia (rito nagô)* – Brasiliana, volume 313, nº 0811, tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz (departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo), Companhia Editora Nacional, 1961.

Acervo particular Agenor Miranda Rocha

Figura 46 – Folha de rosto da cópia da tese

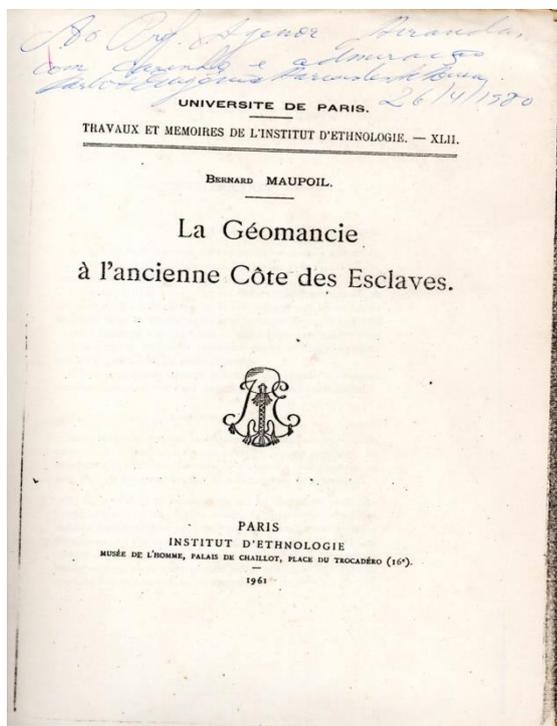


Figura 46 – Folha de rosto da cópia da tese

Fonte: MAUPOIL, Bernard. *La Géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*. Paris: Institut D'Ethnologie – Musée de L'homme, Palais de Chaillot, Place du Trocadéro (16º), (Vol. I e II), 1961.

Acervo particular Agenor Miranda Rocha

A edição de Candomblé da Bahia (rito nagô) de Roger Bastide (1961) é uma edição encadernada com as letras iniciais de Agenor Miranda Rocha, um indício de sua estima e apreço pela obra, e um dos poucos livros do seu acervo que contém o seu nome escrito, na guarda da capa.

Outra obra a ser destacada neste conjunto é o dicionário de Yorubá, de Fernandes Portugal, cuja capa menciona o prefácio escrito por Agenor Miranda Rocha.

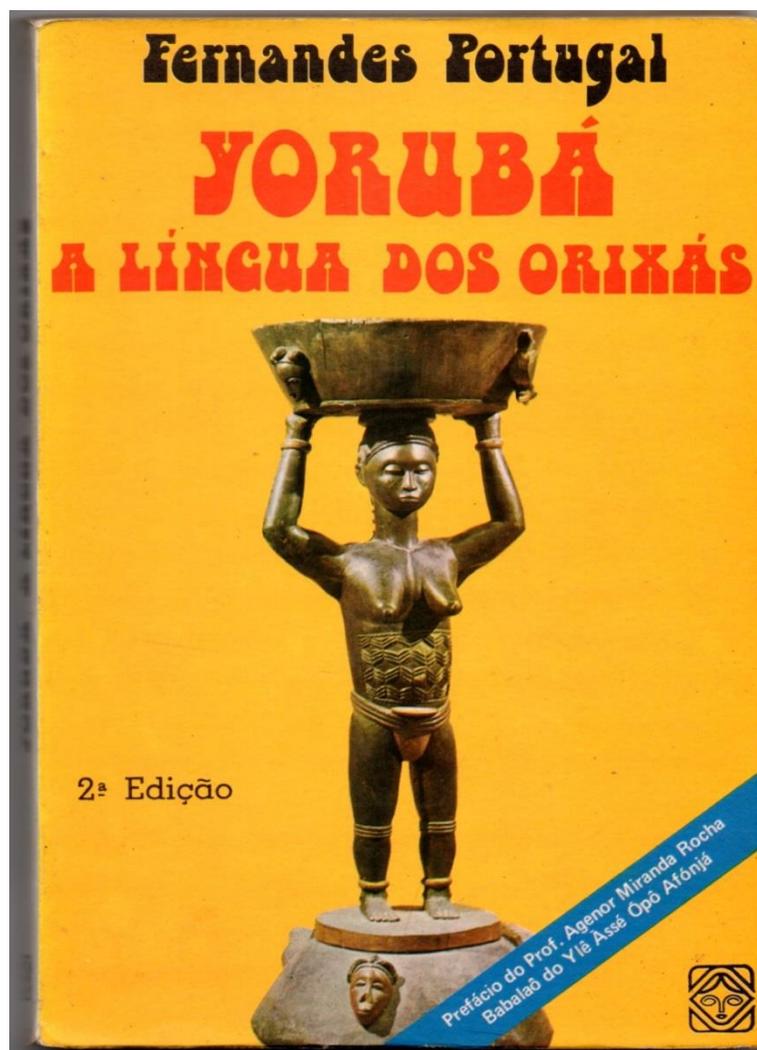


Figura 47 – Capa do livro

Fonte: PORTUGAL, Fernandes. Yorubá: a língua dos orixás. Prefácio de Agenor Miranda Rocha. Rio de Janeiro: Pallas, 1985. Acervo particular Agenor Miranda Rocha

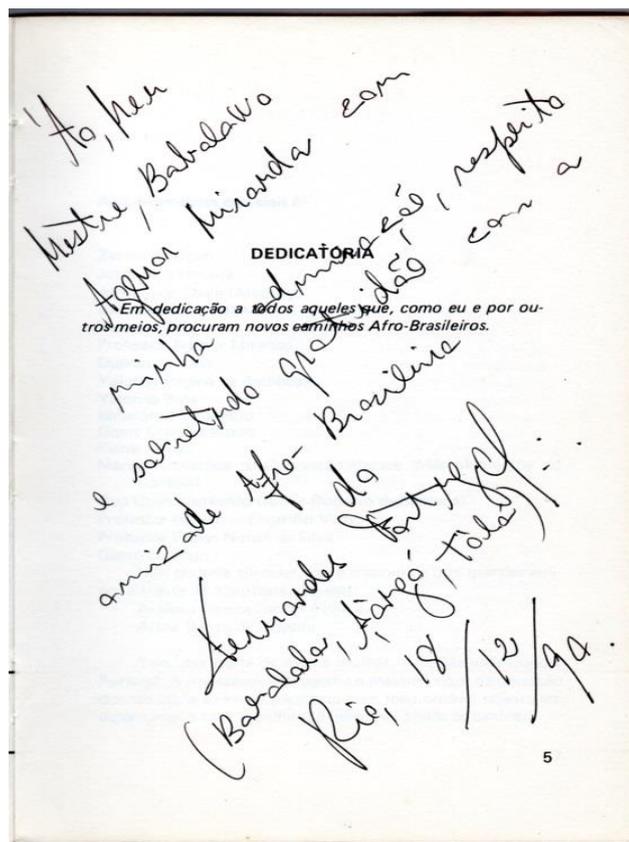


Figura 48 – Folha do livro

Fonte: PORTUGAL, Fernandes. Yorubá: a língua dos orixás. Prefácio de Agenor Miranda Rocha. Rio de Janeiro: Pallas, 1985. Acervo particular Agenor Miranda Rocha

No prefácio do dicionário, o professor Agenor Miranda Rocha faz importantes considerações quanto aos estudos das tradições e conhecimentos afro-brasileiros, e de sua experiência e colaboração na produção da obra, revelando-nos suas expectativas na defesa desse patrimônio cultural:

Nestes últimos anos tenho percebido por parte dos praticantes e estudiosos dos cultos Afro-Brasileiros, especialmente o Candomblé, uma constante busca por nossas tradições e raízes, algumas em verdade inconsequentes e sem o necessário respaldo que o tema necessita. Digo isto convencido da grandeza e importância deste trabalho, uma vez que sou um dos guardiões em parte desta cultura, pela qual zelo pelos mistérios de Yfá, a mim transmitidos oralmente pela inesquecível yalorixá Eugênia Ana dos Santos – minha mãe Aninha – figura das mais destacadas e célebre fundadora do Àṣẹ̀ Ôpó Àfònjá, onde um dia e, através dos ensinamentos tornei-me babalawô. Sempre tive pelo professor Portugal especial carinho, devido à sua constante perseverança pelos estudos Afro-Brasileiros. Não relutei em fazer estes breves comentários, pois jamais importunou-me com perguntas inconvenientes, quase sempre feitas por pesquisadores de última hora. Sua dedicação é notável e já consagrada em notáveis trabalhos, publicados pelo Centro de Estudos e Pesquisa de Cultura Yorubana. Por isso assenti em fazer também a revisão total do texto.

É sem dúvida um trabalho de fôlego, que enriquecerá a parca bibliografia, estudiosos e até mesmo simpatizantes. Sinto-me orgulhoso por poder contribuir para a difusão do culto aos Orixá. E não poderia ser de outra forma, pois o desenvolvimento deste trabalho foi cunhado em nossa casa, por cerca de longos três anos e intensa discussão. Estamos, todos, pois, de parabéns, herdeiros de nossa cultura (ROCHA apud PORTUGAL, 1985, p. 9, 10).

O texto do prefácio assinala a contundência do seu engajamento e autoridade com o tema, além de mencionar a sua casa como o lugar onde se deu o processo de produção da obra. O conjunto de livros classificados como *Livros de literatura* compreendia obras do gênero literário em prosa e poesia, formando um grupo de 46 livros, no qual percebemos alguns clássicos da literatura portuguesa e brasileira em prosa, gênero predominante neste conjunto. Apesar do interesse do professor pela poesia, entre os livros localizados contamos apenas 7 livros do gênero.

O maior destaque neste conjunto foi uma clara divisão entre as edições datadas até a década de 1950: uma parte são obras provavelmente adquiridas pelo Professor e mantidas como objetos significativos da sua trajetória de formação e docência (contam apenas 17 títulos, entre eles dois livros de poesia, Castro Alves e Vicente de Carvalho). O restante do conjunto (29 títulos) é formado por livros que possuem dedicatórias de ex-alunos, amigos, e dos autores dos livros, a partir da década de 1960, e foram provavelmente presenteados ao professor.

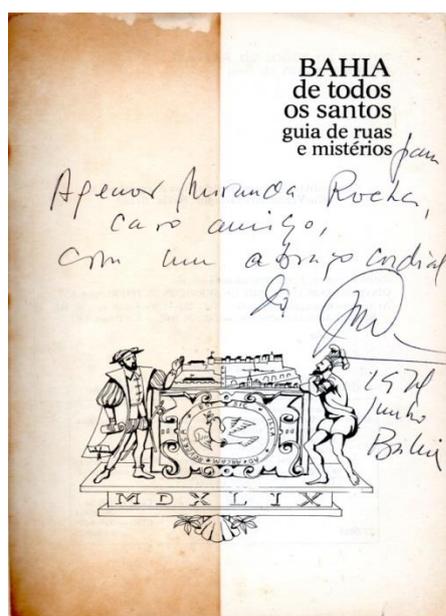


Figura 49 – Folha de rosto do livro

Fonte: AMADO, Jorge. *Bahia de todos os santos – guia de ruas e mistérios*.

Rio de Janeiro: Editora Record. 1977. Acervo particular Agenor Miranda Rocha

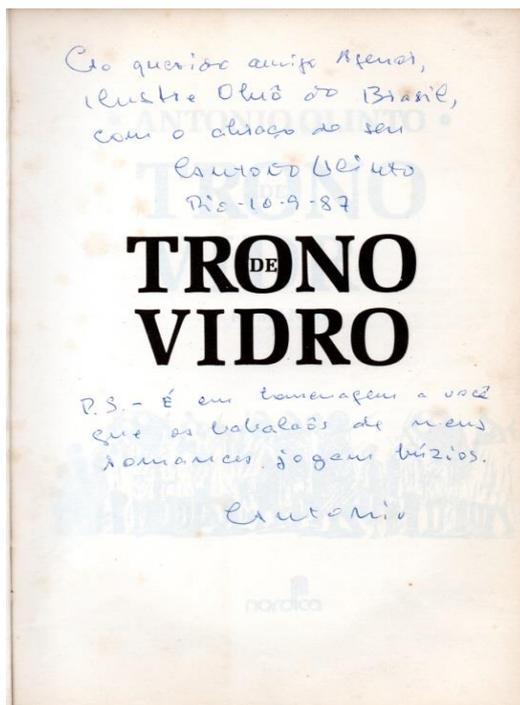


Figura 50– Folha de rosto do livro

Fonte: OLINTO, Antonio. Trono de Vidro. Romance. Rio de Janeiro: Editorial Nórdica LTDA. 1987. Acervo particular Agenor Miranda Rocha

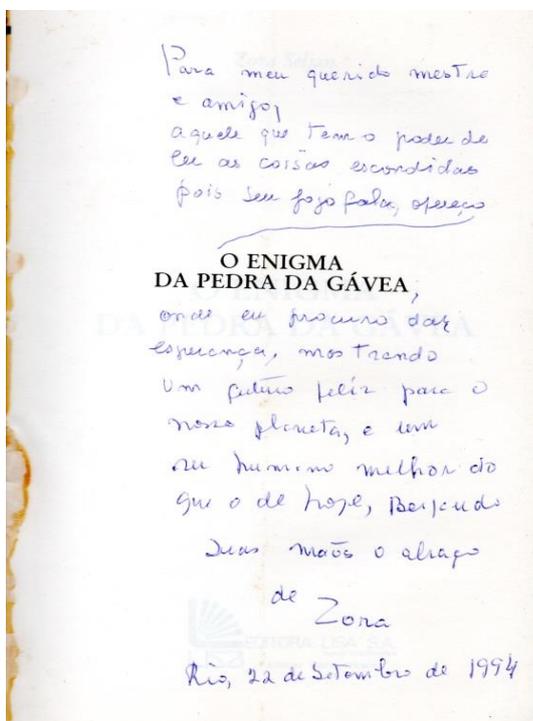


Figura 51 – Folha de rosto do livro

Fonte: SELJAN, Zora. O Enigma da Pedra da Gávea. São Paulo: Editora Lisa S/A – Livros Erradiantes. 1994. Acervo particular Agenor Miranda Rocha

Além do acervo de livros do professor e sacerdote, que pudemos localizar, selecionamos a produção das obras por ele publicadas, na década de 1990, incentivado por amigos e apoiado por pesquisadores que com ele conviveram nas duas últimas décadas de sua vida.

O livro *As nações kêtú – origens, ritos e crenças: os candomblés antigos do Rio de Janeiro* está dividido em duas partes, a primeira aborda as origens do candomblé nagô-kêtú e sua implantação no Rio de Janeiro. Aborda a sua estrutura e organização litúrgica – a estruturação do espaço sagrado, a distribuição do espaço físico e ritual, a hierarquia de seus cargos e funções, e o calendário de celebrações mantidas no terreiro do Axé Opô Afonjá, no Rio de Janeiro. A segunda parte apresenta a sua cosmogonia e suas liturgias, seus mitos, suas divindades. Os rituais externos, as festas e cerimônias nas quais a comunidade religiosa realiza as celebrações de suas divindades.

Na introdução da obra, Agenor Miranda Rocha destaca que, após insistentes pedidos, resolveu trazer a público, em forma de livro: “algumas informações acerca da religião africana no Brasil, mais especialmente do candomblé de kêtú no Rio de Janeiro” (ROCHA, 2000, p. 17). Ressaltando que foi com sua mãe-de-santo Aninha e o africano Cipriano Abedé, que aprendeu “todo o saber de santo”, procurando guardá-lo e preservá-lo com zelo e simplicidade.

Foi um aprendizado longo. Durante muitos anos, enquanto foram vivos, transmitiram-me, aos poucos e pacientemente, o que sabiam e o que eu podia aprender. Naquela época era assim: o iniciado tinha que provar no seu dia-a-dia se era capaz de receber ensinamentos mais elevados, e não era somente o seu cotidiano na religião, era também na vida leiga, na qual incluía uma postura correta. Apesar do muito que me ensinaram, sei que não me transmitiram tudo, da mesma forma que hoje sei que todo o meu conhecimento não será transmitido aos que me foi dado ensinar (ROCHA, 2000, p. 18).

Sublinha que o que escreveu na obra é resultado do que “viu, viveu e ouviu dos antigos” (ROCHA, 2000, p.18). A narrativa segue o ritmo e o sabor de uma conversa, de quem, de certa forma, relatou a sua experiência junto às comunidades de candomblé nagô, desde de sua infância. O livro é um documento, em que está registrada a fala do sacerdote de Ifá – do oluô é “a fala da tradição sobre si mesma” (SODRÉ, apud ROCHA, 2000, p. 8).

No final da introdução do livro, o professor agradece o incentivo da historiadora Marisa de Carvalho Soares, para que escrevesse as memórias de suas experiências com

antigos personagens do candomblé carioca. Em meados de 2014, consegui contato com a professora e pesquisadora na Universidade Federal Fluminense. Ela me recebeu e confirmou o seu incentivo à produção de seus registros de memória, falou-me também da sua longa convivência com o professor Agenor, mencionando que, no início da década de 1990, gravou algumas horas de conversas entre ela e o professor; a partir desses registros, nasceu a proposta do texto.

Entre os livros do professor e sacerdote, localizamos um dos originais do texto e também a tese de doutoramento da professora Marisa, agradecendo ao professor, pelo seu apoio e atenção.

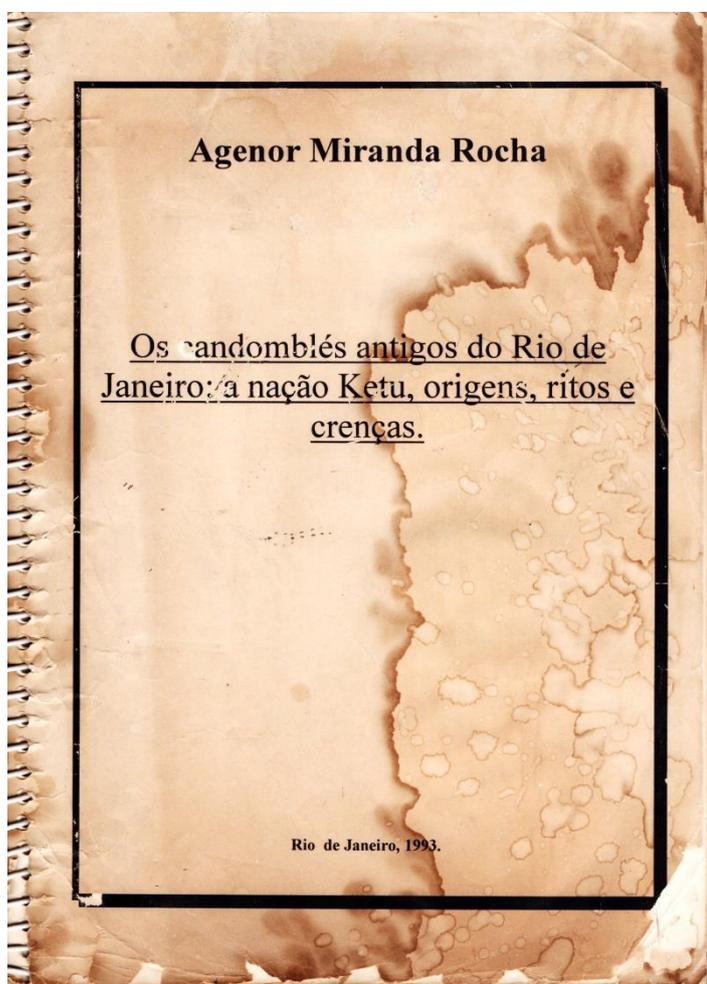


Figura 52 – Originais do livro

Acervo particular Agenor Miranda Rocha

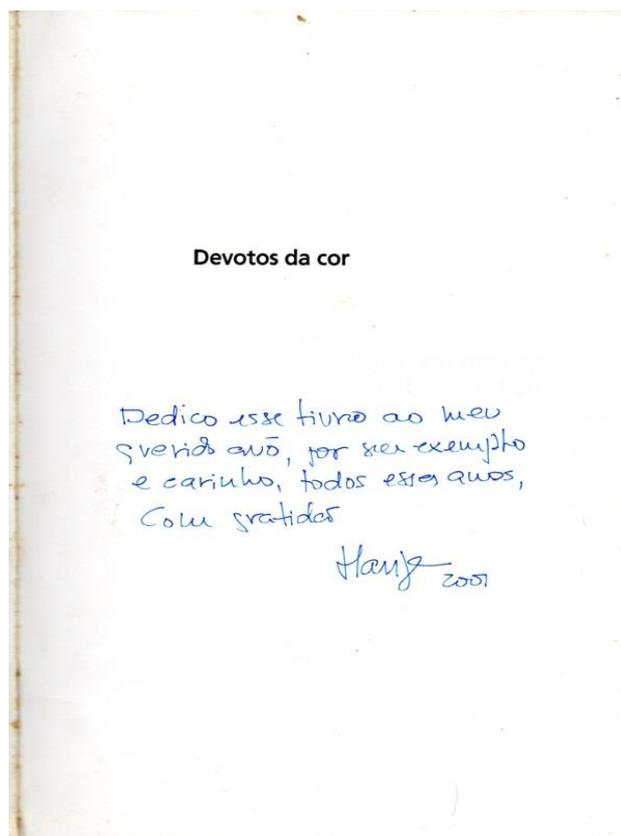


Figura 53 – Folha de rosto do livro

Fonte: SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor: identidade, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. Acervo particular Agenor Miranda Rocha

A publicação do livro *Caminhos de Odu* (2009) de Agenor Miranda Rocha, também tem a sua história, sua publicação foi resultante da convivência, em sua casa, com o sociólogo e pesquisador Reginaldo Prandi. Na introdução do livro, Prandi afirma que em 1997, o professor Agenor o presenteou com a cópia de um caderno escrito no final da década de 1920:

A ideia de publicá-lo foi imediata e o professor não somente concordou, como prontificou-se imediatamente em participar do trabalho de edição de sua obra. Trabalhando com diferentes versões, procurei recompor o texto original tanto quanto possível, restaurando frases e palavras deturpadas, corrigindo a pontuação e atualizando a grafia. A linguagem, o estilo e o conteúdo foram, contudo, rigorosamente preservados. Em fevereiro de 1998, quando professor Agenor veio a São Paulo para as obrigações de Iemanjá no terreiro Ilê Axé Yemonjá Orukoré Ogun, de seu filho de santo Armando Vallado, Akintundé, apresentei-lhe o texto editado. De volta ao Rio de Janeiro, o professor, setenta anos depois, reviu o texto palavra por palavra. Até que, com outras visitas minhas ao Rio,

demos o trabalho por encerrado. [...] O texto Caminhos de Odu ora publicado reproduz fielmente o manuscrito original, com sua linguagem simples e saborosa. Disse-me professor Agenor que ele escrevia “da maneira como o antigo nagô falava” (PRANDI apud ROCHA, 2009, p. 14).

Essas informações são relevantes para avaliarmos a importância deste texto como documento da formação religiosa de Agenor Miranda Rocha, inclusive de sua experiência como formador de sacerdotes.

Caminhos de odu, conforme assinala Prandi, reproduz fielmente o manuscrito original, que era um caderno de anotações do jovem Agenor, de sua formação religiosa na Bahia, entre 1912 e 1927, foi escrita em 1928, quando o jovem Agenor se transferiu para o Rio de Janeiro. Como uma espécie de coletânea de mitos, ebós e “feitiços” que Mãe Aninha e, sua experiência entre a família nagô baiana lhe ensinaram. Documento etnográfico e histórico da sua formação afro-brasileira, é uma espécie de síntese do que viu, ouviu e viveu como iaô, transformando-se depois, num documento, muitas vezes copiado em cadernos presenteados aos novos sacerdotes que necessitavam daqueles ensinamentos.

Segundo Prandi, muitas cópias desse caderno foram feitas e presenteadas a sacerdotes e sacerdotisas que recorriam ao professor Agenor para jogar e aprender como ele, as artes divinatórias da tradição nagô.

Uma das cópias foi dada a Mãe Agripina Soares de Souza (1890 – 1966), irmã-de-santo de Agenor e sucessora de Mãe Aninha no Axé Opô Afonjá do Rio de Janeiro. Contou-me professor Agenor, em janeiro de 1998, que Agripina não desejava ser mãe-de-santo, tendo se iniciado no candomblé, em 1910, a contragosto, só aceitando o cargo de mãe-de-santo por causa de muitas pressões. Professor Agenor lembra-se com muitos pormenores que, em 1935, no Rio de Janeiro, antes de voltar para Salvador pela última vez, Mãe Aninha encarregou sua filha-de-santo Agripina de zelar pelo Axé Opô Afonjá do Rio de Janeiro, tendo nomeado dois outros filhos para ajudarem Agripina: Paulina de Oxum, que era mulher de Abedé e que havia sido iniciada por Pai Ogundê e, depois da morte deste, adotada por Aninha, de quem recebeu o grau de senioridade, e Agenor. Mãe aninha encarregou Paulina do jogo de búzios, mas ela, descontente com a iniciação de Agripina para o cargo de mãe-de-santo, afastou-se da casa, preferindo ficar cuidando da casa-de-santo de Abedé, que dirigiu até falecer, em 1949. Agenor, contudo, permaneceu sempre ao lado de Mãe Agripina e depois de sua sucessora, Mãe Cantu, Cantulina Garcia Pacheco, até esta voltar para Salvador, em 1989. Assim, iniciou-se a carreira de oluô de Agenor Miranda Rocha. Foi naquela oportunidade que ele deu a Agripina uma cópia do caderno de odus, pois “ela não sabia jogar búzios e passava a ter grandes responsabilidades à frente do Axé. Mas Agripina nunca aprendeu a jogar, pois dizia que não tinha paciência com aqueles Odus todos, de modo que eu jogava para ela” – explicou-me o professor (PRANDI apud ROCHA, 2009, p.10, 11).

Na década de 1950, Mãe Senhora, Maria Bibiana do Espírito Santo, irmã-de-santo de Agripina e de Agenor, e então já a terceira mãe-de-santo do Axé Opô Afonjá da Bahia, emprestou a Pierre Verger uma cópia do caderno do professor Agenor, que lhe fora presenteada por Agripina, caderno cuja autoria Verger acreditou, erroneamente, ter sido escrito por Mãe Agripina.

Cerca de trinta anos depois, na África, o texto oracular brasileiro foi publicado em edição bilíngue em inglês e português por Willfried F. Feuser e José Mariano Carneiro da Cunha, no livro *Dilogun: Brazilian Tales of Yorùbá Divination Discovered in Bahia by Pierre Verger* (Lagos, Center for Black and African Arts and Civilization, 1982), como sendo de autoria de Mãe Agripina de Souza, sem qualquer referência a Agenor Miranda Rocha. No Brasil, um artigo de Willfried F. Feuser, intitulado “Dilogun: Brazilian tales of Yorubá Divination”, foi publicado na revista paulista *Dédalo* (1984, nº 23, p. 117-126), contendo um pequeno extrato do texto oracular. O livro permaneceu praticamente inédito no Brasil, tendo Verger recebido dois exemplares, um dos quais está hoje no acervo da Fundação Pierre Verger, em Salvador. O texto de Agenor, com o nome de Caminhos de Odu, contendo local e data de redação, mas sem o nome do autor, manuscrito, datilografado, xerocopiado etc., circulou apócrifo por muito tempo entre sacerdotes e estudiosos do candomblé, tendo sido a principal fonte escrita de inúmeros mitos divulgados por Júlio Braga no livro *Contos afro-brasileiros* (Salvador, Fundação Cultural do estado da Bahia, 1980), além de outros ao longo de muitos anos e muitas obras, como os livros de contos de Mestre Didi, *Deoscóredes dos Santos: Contos negros da Bahia* (1961), *Contos de nagô* (1963), *Contos crioulos da Bahia* (1976) e *Contos de Mestre Didi* (1981). Embora Júlio Braga e Mestre Didi tenham usado, ao que tudo indica, a mesma versão que deu origem ao livro de Feuser e Carneiro da Cunha, ambos publicaram somente os mitos, deixando de lado os nomes dos Odus dos quais eles fazem parte, assim como os ebós e as interpretações do oráculo. Para a edição africana, Verger fez uma apresentação do texto, em que demonstra ter, muito pouca informação sobre sua origem, nem mesmo podendo precisar se a data do manuscrito era 1928 ou 1948, incapaz de decifrar o número no manuscrito e de situar a própria autoria, pois, embora conhecesse bem os fatos do período ligados à história do candomblé na Bahia, pouco sabia do que se passava no Rio de Janeiro. O nome de Agenor nunca apareceu nesses escritos. Com o passar do tempo e as sucessivas cópias, inúmeros erros foram introduzidos no texto, passagens foram truncadas, palavras, esquecidas. As próprias regras ortográficas da língua portuguesa mudaram mais de uma vez no período, de modo que as versões foram se tornando muito prejudicadas, cada copista “atualizando” a gramática a seu modo e segundo sua escolaridade (PRANDI apud ROCHA, 2009 p. 11, 12 e 13).

As afirmações nos dão a importância do documento, revelando o Professor Agenor Miranda Rocha como um escriba da tradição nagô-kêtu, e por meio do seu trabalho de copista e de sua autoridade religiosa, acabou também se constituindo, num formador de sacerdotes, professor também de candomblé, guardião das tradições e conhecimentos africanos, zelador daquele “saber de santo”, que lhe foi transmitido oralmente durante muitos anos, como ele mesmo afirma.

Se a experiência do sacerdote, na década de 1990, fez nascer as publicações acima mencionadas, seu livro *Caderno de Português* está ligado à sua experiência profissional como professor de Língua e Literatura Portuguesa.

O livro é um escrito curto, muito próximo do gênero didático, e está dividido em três partes: a primeira intitulada *Gramática* refere-se aos conteúdos de gramaticais da Língua Portuguesa; a segunda, *Dados da Literatura Portuguesa e Brasileira* apresenta de forma muito sucinta as escolas literárias do barroco ao modernismo; e a terceira e última parte, denominada *Antologia Poética*, que compreende a publicação de sete poemas, com breves considerações sobre os poetas Bocage, Florbela Espanca, Antero de Quental, Augusto dos Anjos, Coelho Neto, Hermes Fontes, Olavo Billac e Raimundo Correa.

Cadernos de Português foi escrito pelo professor aos noventa e dois anos, não tem a pretensão de um livro didático, é apenas um “caderno”. Um conjunto de anotações sobre a língua portuguesa. Dando lições singelas que são o resultado de sua experiência docente. Tal como o uso de “cadernos” muito comuns nas antigas casas de candomblé, onde os pais e mães-de-santo anotavam os segredos desvendados durante a iniciação de cada iaô.

O livro foi editado por uma amiga, professora Raquel Paiva, da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, que também frequentava a sua casa e se aconselhava com o professor pelo jogo de búzios. A obra foi distribuída apenas entre amigos, como uma homenagem ao professor.

O livro de poemas, *Oferendas* (1998), de Agenor Miranda Rocha, foi também outra homenagem ao professor sacerdote, e reúne poesias que o professor escreveu ao longo da vida. Foi traduzido e também editado na Espanha, em 2001.

3.3 – OS OBJETOS RITUAIS DO SACERDOTE

O contato direto com os ambientes da casa onde Agenor Miranda Rocha viveu entre 1953 a 2004, além de possibilitar-nos o acesso a um variado acervo documental, permitia-nos também perceber um outro detalhe importante. A decoração da casa, seus os móveis e objetos, não trazia qualquer vestígio explícito de sua experiência como oluô e olossãe das tradições nagô-kêtu, no Brasil. Era somente no contato com a parte superior do sobrado, o quarto onde o professor atendia seus consulentes, e no quarto-de-santo, é que pudemos observar a sua experiência como sacerdote.

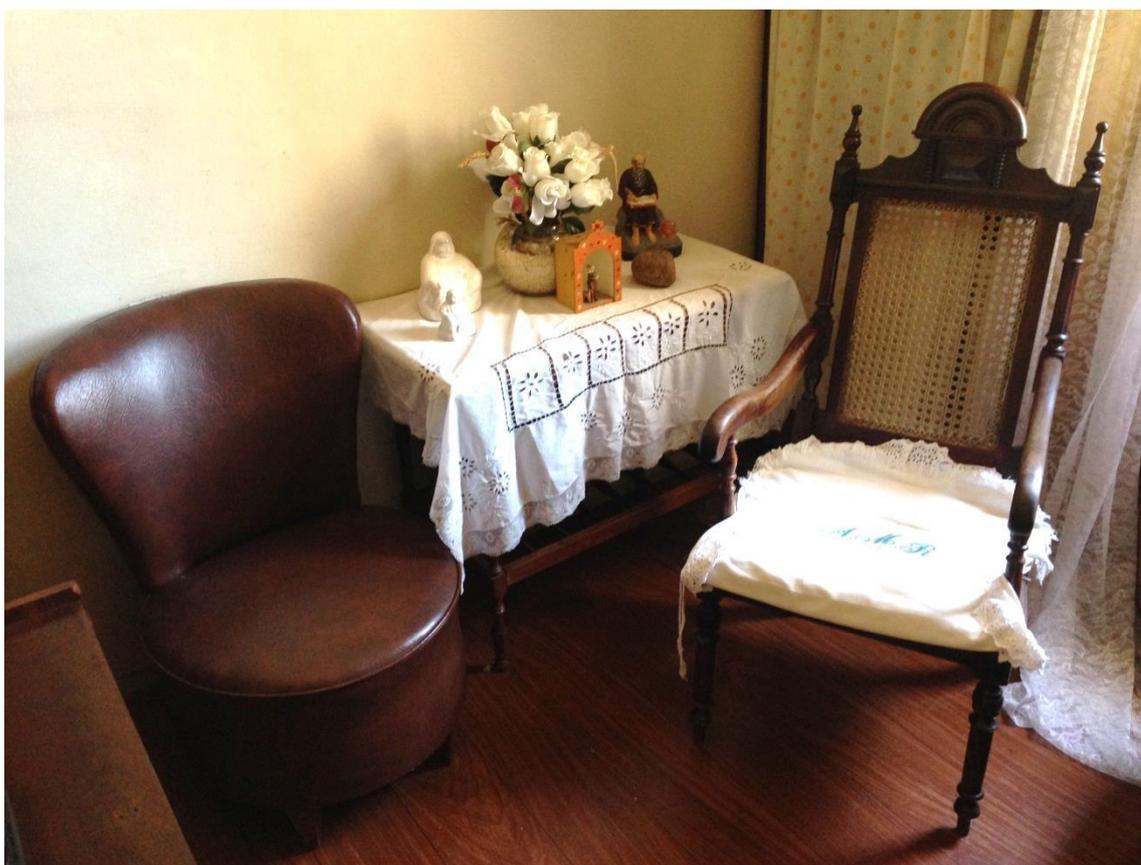


Figura 54 – Mesa de jogo de búzios e sua cadeira

Fonte: Acervo pessoal do autor



Figura 55 – Objetos do quarto de jogo de búzios
Fonte: Acervo pessoal do autor

O chamado quarto-de-santo, onde ficavam os assentamentos - objetos consagrados, representando as divindades do candomblé, era mantido fechado, somente depois de nos apresentarem todos os cômodos da casa é que pudemos conhecê-lo. Era um quarto pequeno, conservado com suas janelas fechadas, e iluminado por velas e decorado sempre com muitas flores.



Figura 56 – Fotografia do quarto-de-santo da casa
Acervo particular Agenor Miranda Rocha



Figura 57 – Fotografia do quarto-de-santo da casa
Fonte: Acervo pessoal do autor



**Figura 58 – Fotografia do quarto-de-santo da casa
Acervo particular Agenor Miranda Rocha**

O quarto abrigava os assentamentos dos orixás de alguns dos filhos-de-santo de Agenor Miranda Rocha, que permaneceram no quarto, mesmo após o seu falecimento. Foram esses filhos-de-santo que auxiliaram dona Guimar na manutenção e preservação de todo o acervo da casa durante mais de dez anos. Na década de 1990, Sodr e e Lima (1998), fotografaram alguns objetos da casa, entre eles alguns objetos rituais.



Figura 59 – Agenor Miranda Rocha sentado em sua poltrona predileta com sua bengala africana
Fonte: Sodré e Lima (1998, p. 89)



Figura 60 – Gamela de Xangô, preparada por Mãe Aninha ao jovem Agenor, no final da década de 1920
Fonte: Acervo pessoal do autor

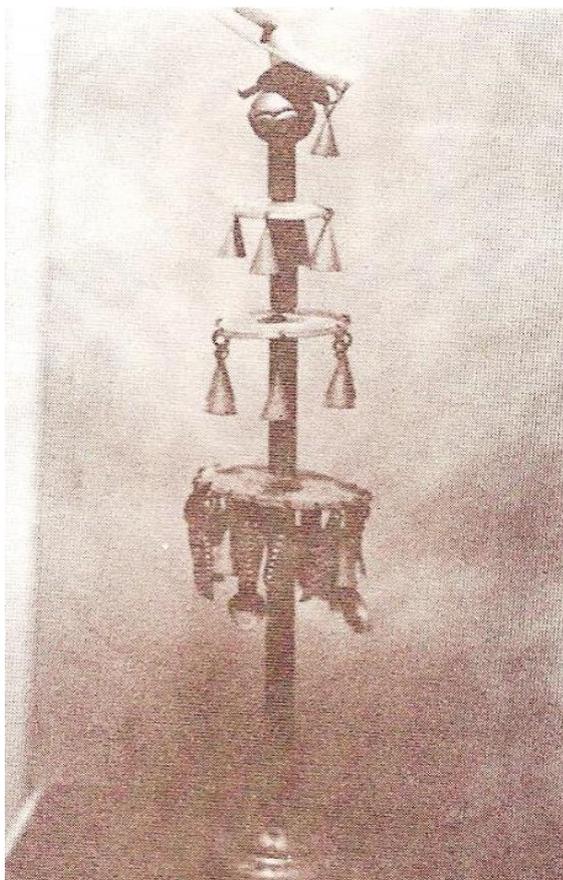
Nos registros do ambiente que pudemos fotografar, em 2014, observamos que o pilão e a própria Gamela de Xangô, acima mencionada, permaneciam no quarto. Esta peça de madeira guarda um conjunto de pedras sagradas, do tipo edum-ará (pedras de raio, pequenos meteoritos), chamados de otás, que são mantidos sob dois oxês (machados duplos que representam o orixá Xangô).

Quando conhecemos o quarto, pudemos notar que embaixo do pilão e dos oxês encontravam-se papéis, que compreendiam pedidos de devotos e filhos-de-santo ao orixá.

Conforme alguns depoimentos, os otás mantidos na Gamela de Xangô, costumam se reproduzir miraculosamente no interior da gamela.

Segundo afirmam Sodré e Lima (1998), o professor Agenor acabou trocando a gamela original, por uma maior, devido ao fenômeno da reprodução dos otás.

Certa feita, um que se consultava com o professor e tomava parte nas obrigações mensais a Xangô e Oxalá, pediu para ir ao quarto-de-santo. [...] Permissão dada, lá foi ele. Daí a alguns instantes, o professor e dona Guimar, que estavam no andar de baixo da casa, ouvem um berro. Sobem rápido ao quarto e lá encontram o homem com um dos braços estendidos, bem rijo, olhos esbugalhados e uma aguda expressão de dor. – Perdão, meu pai, perdão! Eu tentei pegar um otá de Xangô para levar comigo. Quando estiquei o braço, ele endureceu, agora fiquei desse jeito. Perdão meu pai! Contornada a situação, o homem despediu-se, não sem antes ouvir uma severa reprimenda do dono da casa. O oluô comenta: - Coitado do homem, quase ficou maluco. Mas foi mexer no que não devia, deu no que deu. Não sei o que minha mãe Aninha colocou naquele assentamento, mas o Xangô que está comigo tem um grande axé. (ROCHA apud SODRE e LIMA, 1998, p.109, 110)



**Figura 61 - *Opaxorô* (60 cm), cetro de Oxalá. Com ele, ainda criança, Agenor Miranda Rocha foi iniciado.
Fonte: Sodré e Lima (1998, p. 91).**



Figura 62 – Figura esculpida por Manuel Bonfim.

Fonte: Sodré e Lima (1998, p. 92)

A figura de Xangô esculpida por Manuel Bonfim, o Opaxorô – cetro de Oxalá – juntamente com as bengalas africanas do professor, mencionadas por Sodré e Lima (1998), não foram localizadas na casa de Agenor Miranda Rocha, em 2014.



Figura 63 – Figuras esculpidas em madeira

Fonte: Acervo pessoal do autor



Figura 64 – Bandeja de adivinhação - opon ifa, esculpida em madeira
Fonte: Acervo pessoal do autor



Figura 65 – Fotografia do quarto-de-santo da casa
Fonte: Acervo pessoal do autor



Figura 66 – Assentamento que pertencia a Cipriano Abedé
Fonte: Acervo pessoal do autor

Além dos objetos rituais, localizamos na casa do professor Agenor Miranda Rocha, documentos referentes à Sociedade Beneficente e Recreativa São Jorge do Engenho Velho – conhecida como a *Casa Branca do Engenho Velho*, terreiro matriz da tradição religiosa nagô-kêtu, no Brasil. Os documentos registram o convite, em 1985, da entidade ao Professor Agenor, para presidir como babalaô, a escolha da nova ialorixá, da tradicional casa de candomblé baiana. (VER EM ANEXO 4).

Somadas a essa documentação, pudemos recolher alguns recortes de jornais nos quais se destacam duas grandes matérias publicadas sobre o professor e sacerdote no Jornal do Brasil. A primeira, de 19 de maio de 1996, intitulada: *Agenor, o sábio que a intelectualidade venera*; a segunda, de 1 de agosto de 2004, do mesmo jornal registrando o seu falecimento, cujo título menciona: *Agenor Miranda, o Pai do Brasil*.¹³⁴

Ao transformar o material coletado na casa de Agenor Miranda Rocha em fontes documentais para reconstruir as experiências e expectativas do professor e sacerdote, podemos acompanhar pelas fotografias (seus retratos de família) a companhia de dona Guimar, por toda uma vida, bem como conhecer as suas relações de sociabilidade que o elegeram como uma fonte segura da memória e dos conhecimentos das tradições nagô-kêtu.

Pelo seu acervo de livros, conseguimos entrever aspectos da sua experiência como professor de ensino secundário, seu autodidatismo, bem como a sua importância e representatividade como sacerdote e mantenedor do patrimônio cultural afro-brasileiro, além do reconhecimento da sua autoridade pela família nagô baiana. Em suas obras descobrimos o escriba da tradição nagô-kêtu, o mestre formador de sacerdotes nas artes divinatórias de herança africana, “memória viva” desses conhecimentos e práticas religiosas.

A sua casa acabou por se consolidar no lugar dessa experiência, assim como da memória afro-brasileira. Morada do adivinho, lugar sagrado de peregrinação do povo-de-santo em busca de conhecimento e orientação, revela também os horizontes de expectativa de um professor entre dois mundos.

Nos documentos da mais antiga casa de candomblé baiana está o reconhecimento de toda a comunidade nagô-kêtu à sua condição de babalaô, supremo sacerdote, adivinho e intérprete dos orixás junto à comunidade religiosa a que esteve ligado desde a infância.

¹³⁴ Jornal do Brasil, 19 de maio de 1996; 01 de agosto de 2004. Fundação Biblioteca Nacional - Brasil.

Pelos registros que pudemos acessar, acabamos por descobrir um professor entre dois mundos que, em sua experiência revelou sempre “uma troca entre o escrito e o oral, o dominante e o subordinado, a aldeia e a metrópole” (THOMPSON, 2008, p.17).

Sua experiência como professor e sacerdote é a afirmação da convivência de dois legados culturais diferentes, mas igualmente cultivados por ele: o mundo da escrita do professor de Língua e de Literatura portuguesa e o mundo da oralidade do sacerdote das comunidades de candomblé, dos conhecimentos e das artes divinatórias de matriz africana que se articularam em sua trajetória, revelando a sua relativa liberdade em encontrar brechas para expressar seus anseios e empreender o seu destino.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo da trajetória de formação de Agenor Miranda Rocha, com base em seus registros de memória articulados a um variado conjunto de fontes que a pesquisa pôde acessar, reconstituiu aspectos do seu itinerário de vida e formação. Além disso, por meio do seu acervo particular, investigou as experiências e expectativas daquele professor e sacerdote.

Acompanhando seu percurso, pudemos recompor parte do contexto e das circunstâncias que envolveram o seu nascimento na capital angolana, o que permitiu nos aproximarmos um pouco, daquele adivinho negro angolano, que fizera as previsões quanto ao seu destino. Tal qual aqueles prestigiados sacerdotes da religiosidade tradicional angolana, portadores de saberes e práticas que as “labaredas da civilização” moderna não conseguiram extinguir. Se não era um deles, era ao menos, alguém muito parecido, que dispunha de conhecimentos e práticas que aproximavam homens, ancestrais e deuses.

Seguindo os indícios presentes em seus registros de memória, abordamos a sua infância em Salvador e as contingências que o aproximaram do candomblé e, sobretudo, a sua formação nas artes e conhecimentos de matriz africana, dos 5 aos 20 anos de idade, junto às comunidades de candomblé nagôs da Bahia. Exploramos aspectos da estrutura e do funcionamento daquelas comunidades do candomblé nagô-kêtu, conhecendo um pouco do seu espaço físico, e de suas práticas de formação e transmissão de conhecimentos da tradição afro-brasileira, como territórios étnico-educacionais da memória e dos conhecimentos de matriz africana, no Brasil. A descrição dessas particularidades, quanto aos aspectos da sua organização e do seu funcionamento interno, auxiliou-nos na percepção e no delineamento daquelas confrarias nagôs, também como instituições religiosas de identidade étnica e social, bem como de manutenção do patrimônio cultural de matriz africana.

Conhecemos alguns dos muitos tios e tias da família-de-santo do pequeno Agenor, que lhe apresentaram ao longo de muitos anos com paciência e amizade recíproca, o mundo afro-brasileiro do candomblé nagô-kêtu que necessitava ser desvelado por etapas, envolto

numa aura de mistério e encanto, cada pequena coisa como um segredo. Aquela extensa família-de-santo, além de uma comunidade religiosa, funcionava como uma comunidade de conhecimento, uma escola. A geração mais velha era a memória viva da tradição e dos costumes, portadora do saber e força motriz da circulação e da manutenção dos seus conhecimentos.

Por meio da trajetória de Agenor Miranda Rocha podemos acompanhar a circularidade dessas tradições, conhecimentos e práticas de matriz africana e suas permanências no Brasil, pois foi a educação recebida pelo jovem Agenor, naquelas comunidades, que possibilitou o seu acesso ao patrimônio cultural afro-brasileiro. Nelas, a palavra desempenhava uma função vital para a iniciação e a formação das novas gerações. A fala era o grande agente ativo de transmissão de conhecimentos, da manutenção da memória e de afirmação da tradição e dos costumes.

Agenor Miranda Rocha, desde sua infância, recebera dois tipos de educação, a de base europeia das suas origens familiares portuguesas, da cultura escrita, da música erudita e do canto lírico e a de base africana, da oralidade, dos mitos, dos ritos e das artes divinatórias que se dinamizavam, na memória coletiva das comunidades de candomblé onde fora educado. Essa formação fez nascer o professor de português, da Língua e da Literatura portuguesa, bem como o sacerdote, curador e também mestre das tradições e conhecimentos afro-brasileiros.

Pelo estudo da sua trajetória, encontramos um professor entre dois mundos, que as suas experiências testemunham. O professor de gramática e de literatura no Colégio Pedro II, como um formador de mentes e de corações, o intelectual das gerações jovens, que fala e é escutado por ela, diretamente envolvido com a transmissão de saberes, de crenças e de convicções. “É intelectual porque tem no ensino parte imprescindível de sua existência” (BOTO, 2005, p. 317). O sacerdote foi também o professor africano, do segredo das folhas, das artes divinatórias e do ensino de suas tradições, como crônicas transmitidas oralmente de uma geração a outra, na experiência do oluô como intérprete dos mitos, que ao mesmo tempo, fornecem detalhes sobre o passado e orientam o futuro.

Agenor Miranda Rocha recorreu ao acervo de toda uma vida ligada às comunidades de candomblé, nas quais como guardião da oralidade, adivinho e aconselhador exerceu a sua função de sábio das tradições nagô-kêtu.

“A experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte a que recorreram todos os narradores” e “entre as narrativas escritas, as melhores são as que menos se distinguem das histórias orais contadas pelos inúmeros narradores anônimos” (BENJAMIN, 1996, p.198).

O narrador figura entre os mestres e os sábios. Ele sabe dar conselhos: não para alguns casos, como o provérbio, mas para muitos casos, como o sábio. Pois pode recorrer ao acervo de toda uma vida (uma vida que não inclui apenas a própria experiência, mas em grande parte a experiência alheia. O narrador assimila à sua substância mais íntima aquilo que sabe por ouvir dizer). Seu dom é poder contar sua vida; sua dignidade é contá-la inteira. O narrador é o homem que poderia deixar a luz tênue de sua narração consumir completamente a mecha de sua vida. [...] O narrador é a figura na qual o justo se encontra consigo mesmo (BENJAMIN, 1996, p. 221).

A trajetória deste professor e sacerdote indica-nos a articulação desses dois mundos, nos quais o personagem transita entre o escrito e o oral, em seu percurso profissional no mundo prestigiado do ensino da Língua e da Literatura Portuguesa no Colégio Pedro II, e no mundo subordinado e perseguido dos candomblés. Entre a comunidade e a sociedade global.

Sua experiência como professor e sacerdote é a afirmação e a convivência de dois legados culturais distintos, presentes em seu itinerário de vida, não como universos opostos, mas equivalentes em complexidade e beleza, que apesar de suas diferenças, ensinou tradições como obras literárias orais da comunidade que pertencia, como fez com o ensino da Língua e da Literatura na escola.

Em sua casa, perscrutando o seu acervo particular, buscamos nele sinais das experiências e das expectativas do professor e sacerdote. Além do lugar onde essas experiências se concretizaram, também se consolidou, num lugar da memória afro-brasileira, a morada do professor e do sacerdote. Local sagrado de peregrinação do povo-de-santo e de todos que o procuravam em busca de seus conhecimentos, conselhos e orientação.

As experiências e expectativas, que emergiram das fotografias e depoimentos, dos livros do professor e do sacerdote, dos objetos do oluô e olossãe, fazem surgir aos poucos um horizonte que aponta para o prazer de ensinar, como um modo particular de vivê-lo e experimentá-lo na totalidade do seu ser.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRADE, Mário de. *Ensaio sobre a música brasileira*. 3ª ed. São Paulo: Vila Rica; Brasília: INL, 1972.
- AYOH'OMIDIRE, Felix. e AMOS, Alcione M. *O Babalaô Fala: a autobiografia de Martiniano Eliseu do Bomfim*. Afro-Ásia, nº 46, 2012, p. 229-261.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe. *O trato dos viventes: a formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ALMEIDA, Manuel Antônio de. *Memórias de um sargento de milícias*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1969.
- AMADO. Jorge. Jubiabá. Rio de Janeiro: Record, 1984.
- BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
 _____. *Sociologia do folclore brasileiro*. São Paulo: Anhembi, 1959.
 _____. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1971.
- BASTIDE, Roger. & VERGER, Pierre. Contribuição ao estudo da adivinhação no Salvador (Bahia). In: MOURA, Carlos Eugênio de. (Org.) *Olóòrìsà – escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Ágora, 1981.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- BRASIL. Decreto nº 14.343, de 07 de setembro de 1920. In: *Collecção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1920, v.3*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1921.
- BRASIL. Decreto nº 16.782-A, de 13 de janeiro de 1925. In: *Collecção das Leis da República do Brasil de 1925, v.2*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1926.
- BURKE, Peter. *Cultura popular na idade moderna: Europa 1500-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
 _____. *Hibridismo cultural*. Rio Grande do Sul: UNISINOS, 2003.
 _____. *Testemunha ocular: história e imagem*. Bauru – SP: EDUSC, 2004.
- BOSI, Alfredo. *História concisa da literatura brasileira*. São Paulo: Editora Cultrix, 1997.
- BOTO, Carlota. O professor primário português como intelectual: “Eu ensino, logo exixto”. *Revista Linhas, UDESC/FAED, v.6, n.1, p. 281-319, 2005.*

CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no antigo regime*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

CAPUTO, Stela Guedes. *Educação nos terreiros. E como a escola se relaciona com crianças de candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

CARVALHO, Carlos Delgado de. *História da cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura – Departamento de documentação e informação cultural, 1990.

CARVALHO, José Murilo de. *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. São Paulo: Global, 2000.

CASTILLO, Lisa Earl e PARÉS, Luis Nicolau. “Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma historiografia do candomblé Ketu”, *Afro Ásia*, n. 36, (2007), pp. 140-141.

CASTILLO, Lisa Earl. *Between Memory, Myth and History: Transatlantic Voyagers of the Casa Branca Temple*. In: Ana Lúcia Araújo (org.), *Paths of the Atlantic Slave Trade: Interactions, Identities, and Images* (Amherst, NY: Cambria Press, 2011), pp. 209-210.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

CHAVES, Rita. *A formação do romance angolano: entre intenções e gestos*. São Paulo: Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da USP, 1999.

DIAS, Amália. *Apostolado cívico e trabalhadores do ensino: história do magistério do ensino secundário no Brasil (1931-1946)*, Dissertação (Mestrado), Universidade Federal Fluminense, Faculdade de Educação, 2008.

DIAS, Jill. *Uma questão de identidade: respostas intelectuais às transformações econômicas no seio da elite crioula da Angola portuguesa entre 1870 e 1930*. *Revista Internacional de Estudos Africanos*, n.1, Lisboa, jan.-jun.1984, p. 62-63.

DIAS, Maria Odila da Silva. *Aspectos da Ilustração no Brasil*. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, v.278, p.105-170, janeiro/março. 1965.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *Nas fímbrias da escravidão urbana: negras de tabuleiro e de ganho*. *Estudos Econômicos*, São Paulo, v. 15, 1985.

FELGA, Tatiana Emanuele Brito. *Manuais de redação de Leonor Posada: as concepções de língua e as propostas de ensino para a produção textual*. Dissertação de Mestrado, PUC-SP, 2009.

FERREIRA, Roquinaldo. *Biografia, mobilidade e cultura atlântica: a micro-escala do tráfico de escravos em Benguela, século XVIII-XIX*. *Revista Tempo*. 2006, vol.10, n.20, pp. 23-49.

FERREIRA FILHO, Alberto Heráclito. *Desafricanizar as ruas: elites letradas, mulheres pobres e cultura popular em salvador*. In: *Afro-Ásia*, 21-22, 1998-1999, p. 239-256.

FLORENTINO, Manolo. *Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GOMES, Angela de Castro. *Essa gente do Rio... os intelectuais cariocas e o modernismo*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 6, n. 11, 1993, p. 62-77.

_____. *Essa gente do Rio ... Modernismo e nacionalismo* (Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1999).

GOMES, Tiago de Melo. *Um espelho no palco – identidades sociais e massificação da cultura no teatro de revista dos anos 1920*. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

_____. *Lenço no pescoço: o malandro no teatro de revista e na música popular – “nacional”, “popular” e cultura de massas nos anos 1920*. Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. 1998.

GOOD, Jack. WATT, Ian. *As consequências do letramento*. São Paulo: Paulistana, 2006.

GOOD, Jack. *O mito, o ritual e o oral*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. Idem. *A domesticação da mente selvagem*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

GOUVÊA, Leila Vilas Boas. *Pensamento e “Lirismo Puro” na poesia de Cecília Meireles*. São Paulo: EDUSP, 2008.

GUIMARÃES, Francisco. *Na roda de samba*. Rio de Janeiro: FUNART, 1978.

HAMPATÉ BÂ, A. A tradição viva. In: Ki –Zerbo, Joseph. *História geral da África*, In: *Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010, p 167 - 212.

HEYWOOD, Linda M. (Org.) *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2012.

HONORATO, Cezar Teixeira. *Economia e Cultura do Candomblé na Bahia: o comércio de objetos litúrgicos afro-brasileiros 1850/1937*. História, Universidade Federal Fluminense, 2007.

JOAQUIM, Maria Salete. *O papel da liderança feminina na construção de uma identidade negra*. Rio de Janeiro: Pallas, São Paulo: Educ, 2001.

JULIA, Dominique. *A cultura escolar como objeto histórico*. Revista Brasileira de História da Educação, nº 1, p. 09-43, janeiro/junho, 2001.

KOK, Glória. *Rio de Janeiro na época da Av. Central*. São Paulo: Bei Comunicação, 2005.

KOSSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

KOSSOY, Boris. *Fotografia & história*. São Paulo: Atelie, 2003.

KÜHNER, Maria Helena. *O teatro de Revista e a questão da cultura nacional e popular*. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1979.

LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

LEITE, Miriam Lifchiz Moreira. *Retratos de Família (Leitura da Fotografia Histórica)*. São Paulo: EDUSP-FAPESP, 1993.

LIMA, Luiz Costa (org.), *Teoria da cultura de massa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

LIMA, Walter Pinto. (Direção) - *Um vento sagrado*. Bahia: VPC Cinemavídeo, 35mm, 93 min, 2001.

LIMA, Vivaldo da Costa. *A família de santo no candomblé jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais*. Salvador: Corrupio, 2003.

LIMA, Vivaldo Costa. *Lessé Orixá – nos pés do santo*. Salvador: Corrupio, 2010.

LÔBO, Yolanda. *Cecília Meireles*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010.

LODY, Raul. *Santo também come*. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

LÜHNING, Angela. *“Acabe com este santo, Pedrito vem aí...” – mito e realidade de perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942*. Revista da USP, São Paulo, nº 28, p. 194-220, dezembro/fevereiro, 1995/96.

MAIA, George Doyle. *Biografia de uma Faculdade: História e Estórias da Faculdade de Medicina da Praia Vermelha*. São Paulo: Ed. Atheneu, 1996.

MACEDO, Joaquim Manuel de. *As vítimas algozes*. Rio de Janeiro: Fundação Casa Rui Barbosa, 1988.

MACHADO DE ASSIS, Joaquim M. *Esau e Jacó*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1979.

MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1922.

MARZANO, Andrea. *Filhos da terra: identidade e conflitos sociais em Luanda*. Estudos Africanos: múltiplas abordagens / Alexandre Vieira Ribeiro, Alexandre Lemos de Almeida Gebara. Niterói: Editora da UFF, 2013, p.30-57.

MASSUNAGA, Magda R. Pantoja. *O Colégio Pedro II e o ensino secundário brasileiro:(1930-1961)*. Mestrado em Educação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1989.

MOTT, Luiz. *Feiticeiros de Angola na América portuguesa vítimas da Inquisição*, artigo publicado na Revista Pós Ciências Sociais, PPGCS - Universidade Federal do Maranhão, Vol. 5, Nº 9/10, 2008.

_____. *Bahia Inquisição e sociedade*. Salvador: EDUFBA, 2010.

_____. *O calundu-Angola de Luiza Pinta: Sabará, 1739*. Revista do IAC – Ouro Preto, vol. 2, nº 1, 1994.

_____. *Escravidão, homossexualidade e demonização*. São Paulo: Ícone, 1988.

MOURA, Carlos Eugênio de. (Org.) *Olóòrìsà – escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Ágora, 1981.

MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1995.

NEVES, Margarida de Souza. LÔBO, Yolanda Lima. MIGNOT, Ana Crystina Venancio. (Orgs.) *Cecília Meireles: a poética da educação*. Rio de Janeiro: Editora PUC-RJ, Loyola, 2001.

NÓBREGA, Cida. ECHEVERRIA, Regina. *Mãe Menininha do Gantois: uma biografia*. Salvador: Corrupio; Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

NÓVOA, António. (Org.) *Os professores e a sua formação*. Lisboa: D. Quixote/ Instituto de Inovação Educacional, 1992.

_____. *O passado e o presente dos professores*. In: NÓVOA, António. *Profissão professor* (org.). Porto: Porto Editora, 1999.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *Viajantes do século XIX: negras escravas e livres no Rio de Janeiro*. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, São Paulo, Nº28, 1988, p. 53-76.

PADILHA, Laura Cavalcante. *Entre voz e letra: o lugar da ancestralidade na ficção angolana do século XX*. Niterói: EDUFF, 1995.

_____. *Um extraordinário tradutor e seus trânsitos textuais*. Revista IPOTESI, Juiz de Fora, v. 14, n. 2, p. 115 - 122, jul/dez. 2010.

PALLARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. *As muitas faces da história: nove entrevistas*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

PANTOJA, Selma. *A diáspora feminina: degredadas para Angola no século XIX (1865-1898)*. Texto da comunicação apresentada no painel «Relações de gênero e cultura» no IV Congresso Luso-Afro Brasileiro, Maputo, de 1 a 5 de setembro de 1998. Publicado na Revista Análise Social, vol. XXXIV (151-152), 1999 (2.º-3.º), p.555-572.

PARÉS, Luis Nicolau. “O mundo atlântico e a constituição da hegemonia nagô no candomblé baiano”, Revista Esboços, n. 17 (2010), p. 177.

PEIXOTO, Afrânio. *Breviário sobre a Bahia*. Rio de Janeiro: MEC/Conselho Federal da Educação, 1980.

PIERSON, Donald. *Branco e pretos na Bahia: estudo de contato racial*. São Paulo: Editora Nacional, 1971.

PORTUGAL, Fernandes. *Yorubá: a língua dos orixás*. Prefácio de Agenor Miranda Rocha. Rio de Janeiro: Pallas, 1985.

PRANDI, Reginaldo. *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *As artes da adivinhação: candomblé tecendo tradições no jogo de búzios*. In: MOURA, Carlos Eugênio de. (Org.). *As senhoras do pássaro da noite: escritos sobre a religião dos orixás v*. São Paulo: Edusp/Axis Mundi, 1994.

QUERINO, Manuel. *A Bahia de outrora*. Salvador: Livraria Progresso Editora, 1955.

QUERINO, Manuel. *Costumes africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, Prefácio e notas de Arthur Ramos, Bibliotheca de divulgação científica, Vol. XV, 1938.

REBOUÇAS FILHO, Diógenes. *Pai Agenor*. Salvador: Corrupio, 1998.

REIS, João José. *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *A morte é uma festa: Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angola: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista*. Campinas-SP: Universidade Estadual de Campinas, Tese de Doutorado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2005.

RIBAS, Oscar. *Alimentação regional angolana*. Luanda: Editora CITA, 1968.

_____. *Ilundo: divindades e ritos angolanos*. Luanda: Museu de Angola, 1958.

_____. *Uanga (Feitiço) – romance folclórico angolano*. Luanda: União dos escritores angolanos, 1951.

_____. *Usos e costumes angolanos*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais, 1964.

RIO, João do. *As religiões do Rio*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1976.

ROCHA, Agenor Miranda. *As nações kêtu: origens, ritos e crenças - os candomblés antigos do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Mauad, 2000.

_____. *Caderno de Português*. Rio de Janeiro: Fábrica do Livro, 2000.

_____. *Caminhos de Odu: os odus do jogo de búzios, com seus caminhos, ebós, mitos e significados, conforme ensinamentos escritos por Agenor Miranda Rocha em 1928 e por ele mesmo revistos em 1998*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

_____. *Oferenda*. Rio de Janeiro: Imprimatur, 1998.

_____. *Ofrenda – Como la flor que se oculta entre las hojas*. Espanha: Algran Poesia, 2001.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional/Editora UFRJ, 2006.

_____. *Os Africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.

SANTOS, Deoscóredes Maximiliano dos. *História de um terreiro nagô*. São Paulo: Editora Max Limonad, 1988.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagôs e a morte: pàde, àsèsè e o culto égun na Bahia*. Petrópolis. Vozes, 2008.

SCHAPOCHNIK, Nelson. *Cartões-postais, álbuns de família e ícones da intimidade*. In: SEVCENKO, Nicolau (org). *História da vida privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. v.3, p. 423-512.

SECCO, Carmen Lucia Tindó Ribeiro. *Óscar Ribas e as literaturas da noite: a exímia arte de sunguilar*. Revista NAVEGAÇÕES, Porto Alegre, v. 3, nº 2, p.193-199, 2010.

SEVCENKO, Nicolau. *A capital irradiante: técnicas, ritmos e ritos do Rio*. In: SEVCENKO, Nicolau (org). *História da vida privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, v.3, pp. 513-619.

SCHWARTZMAN. Simon, BOMENY, Maria Helena Bousquet e COSTA, Vanda Maria Ribeiro. *Tempos de Capanema*. São Paulo: Paz e Terra: Fundação Getúlio Vargas, 2000.

SILVA. Alberto da Costa e. *O Brasil, a África e o atlântico no século XIX*. Revista Estudos Avançados, Volume 8, Número 21, 1994, p.21-42.

SILVEIRA, Renato da. *Jeje-nagô, ioruba-tapá, aon efan e ijexá: processo de constituição do candomblé da Barroquinha, 1764 – 1851*. Revista Cultura Vozes, Petrópolis, 94(6), p. 80-101, 2000.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. GOMES; Flávio dos Santos; FARIAS, Juliana Barreto. *No labirinto das nações: africanos e identidades no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

SOARES, Jefferson da Costa. *Dos professores “estranhos” aos catedráticos: aspectos da construção da identidade profissional docente no Colégio Pedro II (1925 - 1945)*. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2014.

SOARES, Mariza. *Rotas atlânticas da diáspora africana: da Baía do Benin ao Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro - Niterói: EDUFF, 2011.

SODRÉ, Muniz. LIMA, Luis Felipe de. *Um vento sagrado: história de vida de um adivinho da tradição nagô-kêtu brasileira*. Rio de Janeiro: Mauad, 1996.

SWEET, James H. *Recrutar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Lisboa: Edições 70, 2007.

SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a terra de Santa Cruz – feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

THOMPSON, E. Palmer. *A miséria da teoria*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

_____. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

THORNTON, John K. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico (1400-1800)*, Rio de Janeiro, Ed. Campus, 2004

_____. *Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo, de 1500 a 1700*. In: HEYWOOD, Linda M. (Org.) *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2012.

VANSINA, J. *A tradição oral e sua metodologia*. In: Ki –Zerbo, Joseph. *História geral da África, In: Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010, p. 138 - 166.

VELLOSO, Mônica Pimenta. *As tias baianas tomam conta do pedaço: espaço e identidade cultural no Rio de Janeiro*. Revista Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 3, n. 6, 1990, p.207-228.

_____. *Modernismo no Rio de Janeiro. Turunas e quixotes*. Rio de Janeiro, Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1996.

_____. *A cultura das ruas no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 2004.

_____. *As tradições populares na Belle Époque carioca*. Rio de Janeiro: Funarte/Instituto Nacional do Folclore, 1988.

VENEZIANO, Neyde. *O teatro de revista no Brasil: dramaturgia e convenções*. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1991.

_____. *Não adianta chorar: teatro de revista brasileiro... obá!*, São Paulo-Campinas: Editora da Unicamp, 1996.

VERGER, Pierre. *Notícias da Bahia, 1850*. Salvador: Corrupio, 1981.

_____. *Orixás – Deuses iorubas na África e no novo mundo*. São Paulo: Corrupio, 1981a.

VERGER, Pierre. *Fluxos e refluxos do tráfico de escravos entre o golfo de Benin e a Bahia de todos os santos dos séculos XVIII a XIX*. Salvador: Corrupio, 1987.

_____. *Os libertos: sete caminhos na liberdade de escravos na Bahia no século XIX*. São Paulo: Corrupio, 1992.

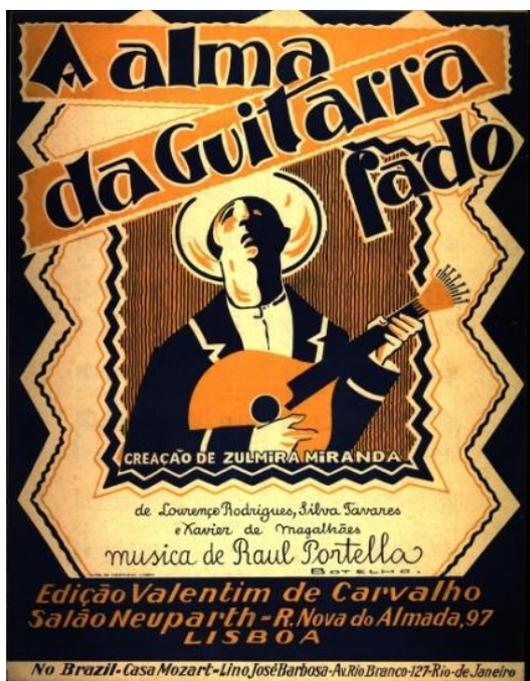
_____. *Notas sobre o culto dos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga costa dos escravos da África*. São Paulo: Edusp, 2012.

VERÍSSIMO, José. *Estudos de Literatura Brasileira*. Rio de Janeiro: Garnier, 1901.

VIANA, Antonio. *Casos e coisas da Bahia*. Salvador: Museu do Estado, 1950.

ANEXO

ANEXO 1 - LEGENDAS DE IMAGENS – ZULMIRA MIRANDA ROCHA

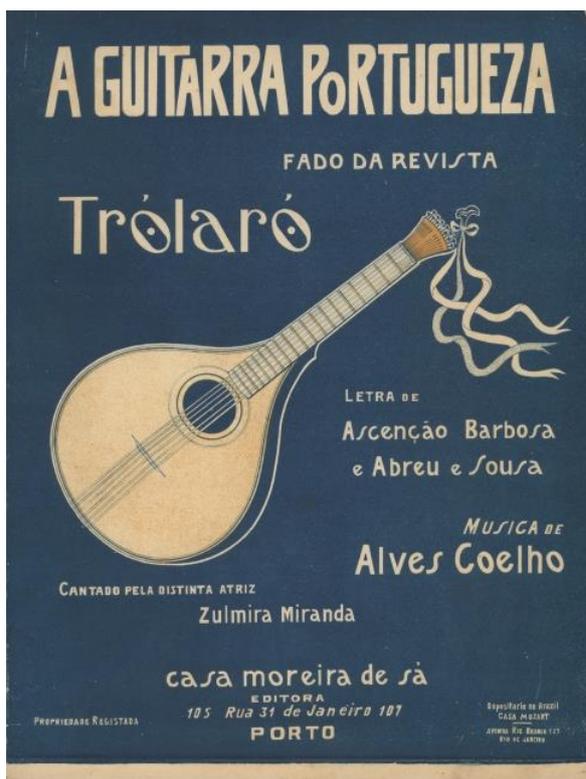


A Alma da Guitarra, Raul Portela, Lourenço Rodrigues, Silva Tavares, Xavier de Magalhães, criação de Zulmira Miranda, Edição Valentim de Carvalho, 1926, p. 1

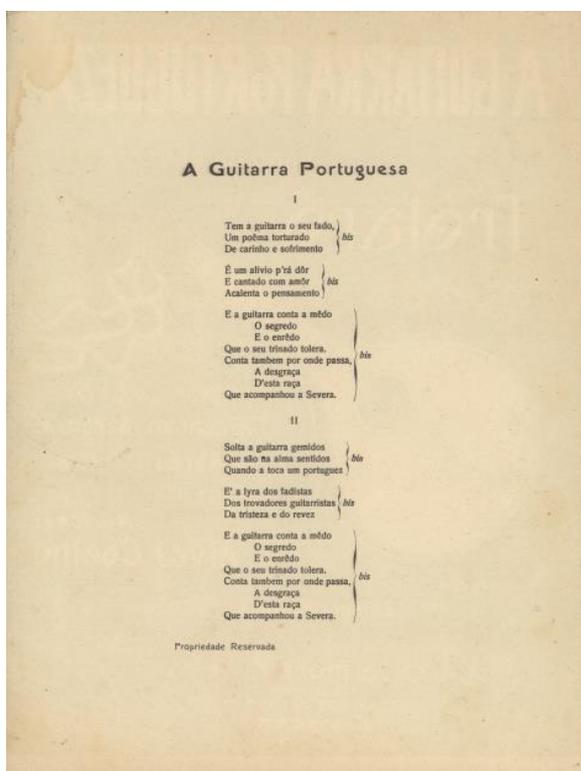
Copyright 1926 VALENTIM DE CARVALHO - LISBOA.
 Propriedade registada para todos os países.
 Protegida na D.R.G.U. pelo lei N.º 2577
 de 17 de Janeiro de 1912 e mais legislação.

Reservados para todos os países todos os
 direitos de execução pública, privada,
 e por qualquer modo.

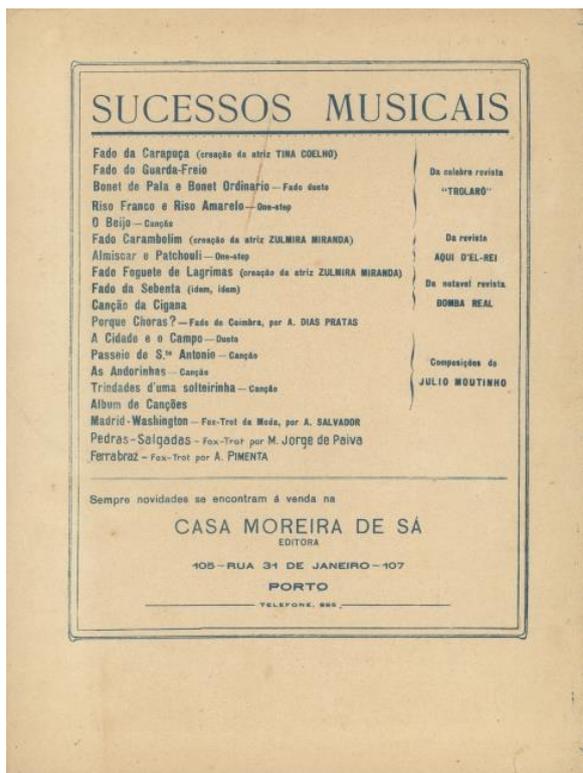
A Alma da Guitarra, Raul Portela, Lourenço Rodrigues, Silva Tavares, Xavier de Magalhães, criação de Zulmira Miranda, Edição Valentim de Carvalho, 1926, p. 2



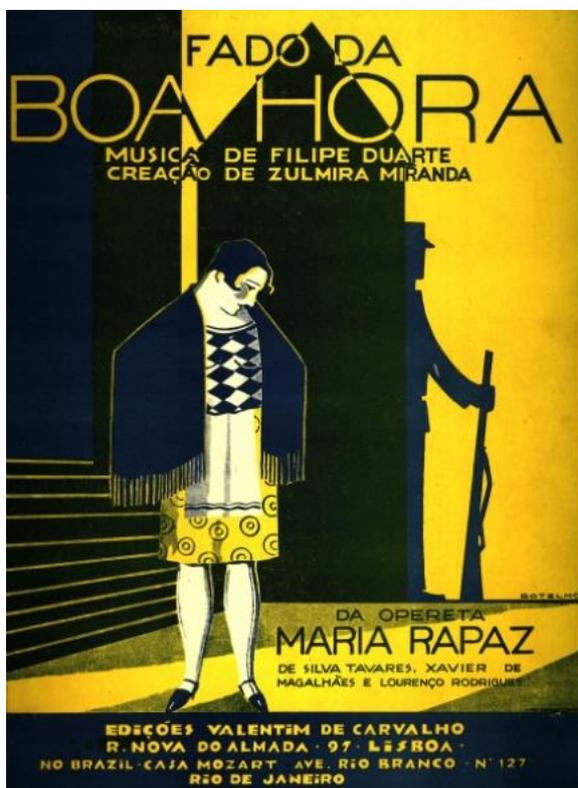
A Guitarra Portuguesa, Revista | Vaudeville Trólaró, Alves Coelho, Ascensão Barbosa, Abreu e Sousa, criação de Zulmira Miranda, Casa Moreira e Sá, Porto, s/d., p. 1



A Guitarra Portuguesa, Revista | Vaudeville Trólaró, Alves Coelho, Ascensão Barbosa, Abreu e Sousa, criação de Zulmira Miranda, Casa Moreira e Sá, Porto, s/d., p. 2



A Guitarra Portuguesa, Revista | Vaudeville Trólaró, Alves Coelho, Ascensão Barbosa, Abreu e Sousa, criação de Zulmira Miranda, Casa Moreira e Sá, Porto, s/d., p. 7



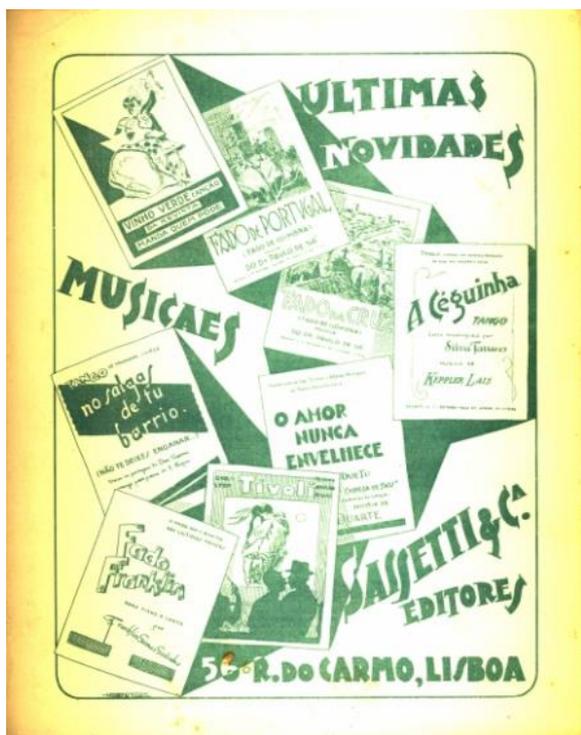
Fado da Boa Hora, Filipe Duarte, Silva Tavares, Zulmira Miranda, Opereta Maria Rapaz, Edições Valentim de Carvalho, 1927, p. 1



Fado da Boa Hora, Filipe Duarte, Silva Tavares, Zulmira Miranda, Opereta Maria Rapaz, Edições Valentim de Carvalho, 1927, p. 4



Fado da Zulmira, Raul Ferrão, Lourenço Rodrigues, Carvalho Mourão, Álvaro Leal, Xavier de Magalhães, Zulmira Miranda, Sasseti & C.ª Editores, s/d., p. 1



Fado da Zulmira, Raul Ferrão, Lourenço Rodrigues, Carvalho Mourão, Álvaro Leal, Xavier de Magalhães, Zulmira Miranda, Sasseti & C. ^a Editores, s/d., p. 4

Anexo 2



Certidão de Nascimento José Desiderio da Silva, oficial interino do
 registro civil da nona circunscrição do Distrito
 Federal e substituto do sercentuario estivo Zeno
 Marques de Souza Zielinsky, na forma da lei, etc.
 Certifico

QUE NO LIVRO 131, Á FOLHAS 27, SOB O TERMO 1007,
 CONSTA O REGISTRO DE NASCIMENTO DE "AGENOR MIRANDA
 ROCHA", NASCIDO NESTA CAPITAL A TRAVESSA DA ALEGRIA
 VINTE E CINCO, ÀS CINCO HORAS DO DIA OITO DE JUNHO
 DE MIL NOVECENTOS E SETE (8-6-1907) FILHO DE ANTONIO
 ROCHA E ZULMIRA MIRANDA ROCHA. NETO PATERNO DE MANOEL
 ROCHA E ALICE ROCHA E MATERNO DE PEDRO MIRANDA E MA-
 RIA MIRANDA. FOI DECLARANTE O PROPRIO E AS TESTEMU-
 NHAS, JOÃO MONTEIRO FRANÇA E DONATO JOSÉ HONORATO.
 REGISTRO FEITO EM SEIS DE JULHO DE MIL NOVECENTOS
 E VINTE E OITO, EM VIRTUDE DE AUTORIZAÇÃO DO DOUTOR
 JUIZ, PAGA A MULTA LEGAL. O REFERIDO É VERDADE E
 D. O. FÉ. RIO DE JANEIRO, 8 DE AGOSTO DE 1942. EU,
João Paulo Duarte ESCREVENTE JURAMENTA-
 DO, DATILOGRAFEI.

Seal O OFICIAL INTERINO.
João Paulo Duarte
est. João

(quize mil e ois)

TABELAS DE...
 AVENIDA...
 ESPLANADA...

BRASIL

NO-1941 - Nº 026310 C.M.-SEF

Certidão de nascimento de Agenor Miranda Rocha.

Anexo 3

Relação do acervo de livros de Agenor Miranda Rocha recolhidos pela pesquisa

1 - LIVROS DO PROFESSOR

(Livros didáticos)

- 1) PEREIRA, Joaquim Gonçalves. **O mestre popular ou o Francez sem mestre**. Lisboa: Joaquim Gonçalves Pereira, s.d.
- 2) SAMPAIO, Theodoro. **O tupi na geografia nacional**. 2ª edição, São Paulo: Empresa Typográfica Editora, 1914.
- 3) ALI, Said M. **Dificuldades da lingua portuguesa** (estudos e observações) – Professor do Collegio Pedro II e da Escola de Estado Maior. Rio de Janeiro: Typografia Besnard Frères, 1919.
- 4) VIEIRA, Edgar. **Factoração Algebrica** – com todos os casos, regras e exercícios para facilitar o cálculo das fracções e resolução das equações. São Paulo: Monteiro Lobato & C., 1923.
- 5) LA FONTAINE. **Fábulas**. Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 1926.
- 6) LÔBO, Acácio. **Curso prático de francês comercial e correspondência** - contendo as expressões, termos e fórmulas de comércio, de bolsa, de câmbio, etc.; além de dois Mapas da França e um vocabulário de todas as palavras empregadas no livro. 5.ª edição. Lisboa: Livraria Clássica Editora de A. M. Teixeira & C.ª (Filhos), 1928.
- 7) CARVALHO, Armando de Oliveira. **Tachygrafia**. (Do corpo Tachygrafico da câmara dos deputados federais. Professor do Lycêo de Artes e Ofícios do Rio de Janeiro), Rio de Janeiro: 1929.
- 8) NERY, Fernando. **Correspondencia de Machado de Assis**. (Com Joaquim Nabuco, José Veríssimo, Lúcio de Mendonça, Mario de Alencar e outros, seguida das respostas dos destinatários) colegida e anotada por Fernando Nery. Rio de Janeiro: Offcina Industrial Grafica Americo Besdeschi, Editor, 1932.
- 9) STÁVALE, Jácomo. **Primeiro Ano de Matemática – Para o primeiro ano dos cursos ginasiais seriados e dos cursos fundamentais das escolas normais**. 8.ª edição. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1937.
- 10) NENMAN, Ernest. **História das grandes óperas e de seus compositores**. Porto Alegre: Volumes I, II, e III, Edição da Livraria Globo, 1943.

- 11) TOMBA, Silva. **Manuale per lo studio della lingua italiana all'estero**. Bologna: Licinio Cappelli – editore. 1939.
- 12) CUNHA, Padre Arlindo Ribeiro da. **A Língua e a Literatura Portuguesa – história e crítica**. 3.ª edição. S.d: Edição do Autor. 1948
- 13) TAHAN, Malba. **Lendas do céu e da terra** (compêndio de educação moral-religiosa). 9ª edição, Rio de Janeiro: Conquista, 1950.
- 14) REIS, Otelo de Sousa. **Seiscentas Expressões Fracionárias** – para prática de cálculo aritmético das quatro operações fundamentais. Introdução feita por CABRITA, Dr. F. 14.ª edição inteiramente refundida. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, Editora Paulo de Azevedo LTDA, 1952.
- 15) DE AMICIS, Edmundo. **Coração**. Tradução brasileira autorizada feita da 101ª edição italiana por João Ribeiro, 46ª edição. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1954.
- 16) BARRETO, Fausto e LAET, Carlos de. **Antologia Nacional**. 33.ª edição. (Livro de uso autorizado pelo Ministério da Educação). Rio de Janeiro: Editora Paulo de Azevedo LTDA. 1956.
- 17) RÓNAI, Paulo e HAWELKA, Pierre. **Mon Second Livre – para a segunda série ginásial**. 9.ª edição. São Paulo: Companhia editora Nacional. 1956.
- 18) OLIVEIRA, João Pedro de; CARNEIRO, Orlando L. e ELIA, Silvio. (Do instituto de Educação do Distrito Federal). **Método de Latim – para as séries terceira e quarta ginásiais**. 3.ª edição. São Paulo: Companhia Editorial Nacional. 1957.
- 19) HUEY, Maurice. **200 verbos franceses**. (irregulares, impessoais e defectivos), para as 3 primeiras séries do curso secundário. 15ª edição, Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1957.
- 20) ALMEIDA, Napoleão Mendes. **Gramática Metódica da Língua Portuguesa**. 9.ª edição. São Paulo: Saraiva. 1957.
- 21) RÓNAI, Paulo e HAWELKA, Pierre. **Mon Troisième Livre - para a terceira série ginásial**. 9.ª edição. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1958.
- 22) RÓNAI, Paulo. **Antologia do Húngaro**. 2.ª edição. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1958.
- 23) BARRETO, Fausto e LAET, Carlos de. **Antologia Nacional**. 36.ª edição. (Livro de uso autorizado pelo Ministério da Educação). Rio de Janeiro: Editora Paulo de Azevedo LTDA. 1959.
- 24) ALMEIDA, J. A. Marques de. **Matemática Rural**. Lisboa: s.ed., 1959.

- 25) PENA, Leonam de Azeredo. **Dicionário de Latim-Português**. Rio de Janeiro: Edições Spiker. 1959.
- 26) NÓBREGA, Vandick Londres da. **O Latim do Ginásio – para a segunda série**. 58.^a edição. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1960.
- 27) NÓBREGA, Vandick Londres da. (Catedrático da Faculdade Nacional de Direito, da Universidade do Brasil e do Colégio Pedro II). **O Latim do Ginásio – para a terceira série**. 43.^a edição. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1960.
- 28) PESSÔA, Comte. Paulo. **Problemas de Aritmética**. (Admissão ao Colégio Naval e Escolas Preparatórias de Cadetes). Rio de Janeiro: Editora Minerva. 1960.
- 29) JACOBINA, Blanche Thiry. **Grammaire Française**. 8.^a edição. Livraria Francisco Alves. Rio de Janeiro: Editora Paulo de Azevedo LTDA, 1961.
- 30) ALENCAR, Meton Arnaldo Soares de. **Masa Secundus – latim para a segunda série do curso ginasial**. 2.^a edição. Rio de Janeiro: Editôra Paulo de Azevedo. 1961
- 31) FABBRI, Ferúncio. **Manual de Redação – para admissão e 1.^a série ginasial**. Rio de Janeiro: Gráfica Editôra Aurora. 1961
- 32) FILHO, Francisco Alcântara Gomes. **Física – para o primeiro ano colegial**. 27.^a edição. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1963.
- 33) CÔRTEZ, Margarida Saraiva. **Exercícios e Problemas de Matemática – para o curso de admissão ao ginásio**. São Paulo: Companhia Editôra Nacional. 1963.
- 34) *(Sem Autor)* **Vocabulário Francês-Português – do Primeiro Ciclo dos Liceus**. 2.^o ano. Porto: s/ed., 1963.
- 35) WEY, Válter. **Língua Portuguesa – primeira série curso colegial**. 10.^a edição. São Paulo: Editôra do Brasil S/A. 1964.
- 36) WEY, Válter. **Língua Portuguesa – segunda série curso colegial**. 11.^a edição. São Paulo: Editôra do Brasil S/A. 1965.
- 37) WEY, Válter. **Língua Portuguesa – segunda série curso colegial**. 13.^a edição. São Paulo: Editôra do Brasil S/A. 1965.
- 38) SANGIORGI, Osvaldo. **Matemática 1 – curso moderno para cursos ginasiais**. São Paulo: Companhia editora nacional. 1965.
- 39) QUADROS, Jânio. **Curso prático da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Editora Formar, (Vol. I, II, III, IV), 1966.

40) COSTA, Agenor. **Dicionário de sinônimos e locuções da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, (Vol. I, II, III, IV, V), 1967.

41) SANGIORGI, Osvaldo. **Matemática – curso moderno para os ginásios**. 2.º volume. São Paulo: Companhia editora nacional. 1968.

42) CAIRO, DR. Nilo. **Guia de Medicina Homeopática**. Doutor em Medicina, Engenheiro Militar e Bacharel em Matemática e Ciências Físicas. Reimpressão da 21.ª edição. Revista e aumentada pelo DR. A. Brickmann. (Laureado com o prêmio Licínio Cardoso e pelo 3.º Congresso Brasileiro de Homeopatia). Ex-professor do Pré da Escola de Medicina e Cirurgia do Inst. Hahnemanniano, do Hospital Hahnemanniano do Rio de Janeiro, atual médico homeopata da Beneficência Portuguesa de São Paulo. São Paulo: Edição da Livraria Teixeira LTDA. 1972.

43) MACHADO, Luis. **Leitura Estrutural – dinamizada com elementos de redação**. Série “Comunicação e Expressão”, vl. 1. Rio de Janeiro: s.ed. 1972.

44) FALCÃO, Ildelfonso Bezerra; FERREIRA, Ronald Célio; ALBUQUERQUE, Aníbal; QUEIROZ, Admar Luciano de. **Português 2 – estilos epocais e gêneros Literários**. 1.ª edição. Rio de Janeiro: Companhia Brasileira de Artes Gráficas. 1983.

45) RIGO, Raul Reinaldo. **Converse em italiano em 30 dias**. s.l: Editora Tecnoprint S. A. s.d.

46) THIRÊ, Cécil. **Exercícios de Geometria – formulário**. 27.ª edição. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves. S.d

47) DELVAUX, Nestor. **Português no Curso Colegial**. 1.ª edição. São Paulo: Editôra Coleção F. T. D. s.d

(Livros de educação)

1) SCHMIDT, Maria Junqueira. **Educar pela recreação** (para pais e educadores). Rio de Janeiro, Livraria Agir Editora, 1958.

2) FIGUEIREDO. Ruy Santos de. **Ensino sua técnica – sua arte: fundamentos do ensino, liderança, a arte de falar, acessório áudio visuais, métodos de ensino, organização do plano de ensino, provas de aproveitamento**. Rio de Janeiro: I.B.G.E., 1962.

3) BONOW, Iva Waisberg. **Elementos de Psicologia**. (Biblioteca de Educação), São Paulo: Melhoramentos, 1964.

4) PFEIFFER, John Edward. **Uma visão nova da educação: “systems analysis”, ou análise de sistemas em nossas escolas e faculdades**. São Paulo: Companhia Editora Nacional/ Editora da USP, 1971.

- 5) KNELLER, George F. **Introdução à filosofia da educação**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972.
- 6) MACKENZIE, Norman; ERAUT, Michael; JONES, Hywel C. **Arte de ensinar e arte de aprender – introdução aos novos métodos utilizados no ensino superior**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1974.
- 7) TEIXEIRA, Anísio Spíndola. **Educação não é privilégio**. São Paulo: Ed. Nacional, 1977.
- 8) JAKOBSON, Roman. **Lingüística e comunicação**. São Paulo: Editora Cultrix, s.d.
- 9) NEVES, Margarida de Souza; LÔBO, Yolanda Lima; MIGNOT, Chrystina Venancio. (org) **Cecília Meireles: A poética da educação**. Rio de Janeiro: Editora PUC-RJ, Loyola, 2001.

(Teses, monografias, livros de amigos e filhos-de-santo)

- 1) MONTEIRO, Hamilton M. **Nordeste Insurgente (1850 – 1890)**. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- 2) ROCHA, Everardo P. Guimarães. **O que é etnocentrismo**. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- 3) AZEREDO, Paulo Roberto de. **Antropólogos e pioneiros: a história da sociedade brasileira de antropologia e etnologia**. São Paulo: FFLCH – USP, 1986.
- 4) MONTEIRO, Hamilton M. **O feudalismo: economia e sociedade**. São Paulo: Ática, 1986.
- 5) SOARES, Raquel Paiva de Araújo. **O espírito comum: comunidade, mídia e globalismo**. Tese de doutoramento, Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, 1997.
- 6) VIANNA, Hélio. **“Somos uma Montanha”- oralidade, sociedade letrada e invenção de tradições no candomblé carioca do século XX**. Tese de doutoramento, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, 1999.
- 8) NASCIMENTO, Andréa dos Santos. **De São Caetano à Caxias: um estudo de caso sobre a expansão dos cultos afro-brasileiros na baixada fluminense**. Monografia apresentada ao curso de Licenciatura Plena em História pela Faculdade de Formação de Professores da Universidade Estadual do Rio de Janeiro: UERJ, 2003.
- 9) SILVA, Ornato José da. **A linguagem correta dos orixás**. – DUAS EDIÇÕES - ENCADERNADAS COM AS INICIAIS DE AMR.

2 - LIVROS DO SACERDOTE (Candomblé e Cultura Afro-Brasileira)

- 1) FREITAS, Byron Torres de. **Os orixás falam no jogo dos búzios**. Rio de Janeiro: Edições Eco, s.d.
- 2) CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. Bahia: Publicação do Museu do Estado - nº 8, Secretaria de Educação e Saúde Bahia, 1948.
- 3) BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia (rito nagô)** – *Brasiliana*, volume 313, nº 0811, tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz (departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1961.
- 4) CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. 3ª edição, Rio de Janeiro: Editora Conquista, 1961.
- 5) MAUPOIL, Bernard. **La Géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves**. Paris: Institut D'Ethnologie – Musée de L'homme, Palais de Chaillot, Place du Trocadério (16º), (Vol. I e II), 1961.
- 6) SANTOS, Deoscóredes M. dos. **Axé Opô Afonjá – Notícias históricas de um terreiro de santo da Bahia**. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos, 1962.
- 7) SPARTA, Francisco. **A dança dos orixás: as relíquias brasileiras da Afro-Ásia pré-bíblica**. São Paulo: Editora Helder, 1970.
- 8) RIO, João do. **As Religiões do Rio**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1976.
- 9) SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nàgó e a morte: Pàde Àsèsè e o culto Égun na Bahia**. Petrópolis: Vozes, 1976.
- 10) COSTA, Haroldo. **Fala crioulo**. Rio de Janeiro: Record, 1982.
- 11) NASCIMENTO, Abdias. **Axés do sangue e da esperança (orikis)**. Rio de Janeiro: Achiamé/Rioarte. 1983.
- 12) SILVA, Ornato José da. **Ervas raízes africanas**. Manuscrito encadernado, 1988.
- 13) KAYODE, Michael. OLUYEMI, Michael. **Cântico dos orixás em yorùbá**, manuscrito, s.d.
- 14) MAGALHÃES, Elyette Guimarães de. **Orixás da Bahia**. Salvador, manuscrito encadernado, 1973.
- 15) ARAÚJO, Ari. HERD, Erika Franziska. **Expressões da cultura popular: as escolas de samba do Rio de Janeiro e o amigo da madrugada**. Petrópolis: Vozes, Rio de Janeiro: Instituto Estadual do Livro, 1978.

- 16) PORTUGAL, Fernandes. **Yorubá: a língua dos orixás. Prefácio de Agenor Miranda Rocha.** Rio de Janeiro: Pallas, 1985.
- 17) SÀLÁMI, Síkirù. **Cântico dos orixás na África.** São Paulo: Editora Odduduwa, 1991.
- 18) CABRERA, Lydia. **El monte.** La Habana – Cuba, Editorial Letras Cubanas, 1993.
- 19) LUZ, Marco Aurélio de Oliveira. **Agadá: dinâmica da civilização afro-brasileira.** Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA: Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil, 1995.
- 20) SODRÉ, Muniz. **Samba o dono do corpo.** Rio de Janeiro: Mauad, 1998.
- 21) SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da cor: identidade, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- 22) SODRÉ, Muniz. **Mestre Bimba: corpo de mandinga.** Rio de Janeiro: Manati, 2002.
- 23) MARTINS, Cléo. **Ao sabor de Oiá.** Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

(Antropologia/Sociologia)

- 1) BASTIDE, Roger. **Sociologia do folclore brasileiro.** São Paulo: Editora Anambi S. A., 1959.
- 2) LÉVI-STRAUSS, Claude. **Totemismo hoje.** Petrópolis: Vozes, 1975.
- 3) CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro.** Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1962.
- 4) _____. **O pensamento selvagem.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

3 - OS LIVROS DE LITERATURA

- 1) AZEVEDO, Aluísio. **O cortiço.** São Paulo: Livraria Martins Editora, s.d.
- 2) LELLOTE F., S. J. **Centelhas – 1200 pensamentos reunidos e classificados.** Lisboa: Edição de Manuel de Oliveira. S.d
- 3) ALENCAR, de José. **Iracema – Lenda do Ceará.** 15.ª edição. São Paulo: Edições Melhoramentos. S.d
- 4) TORGA, Miguel. **Bichos – contos.** 8.ª edição. S.l: Coimbra. S.d
- 5) ALVES, Castro. **Coleção Encantadora.** Volume V. Organizada por AMOROSO, Ângela B. R. Rio de Janeiro: Síntese editorial Ltda. s.d.

- 6) CAMÕES, Luís de. **Os Lusíadas – poema épico**. Nova edição. Contendo breve notícia da vida do autor, notícia acerca de Vasco da Gama e de sua viagem à Índia e o dicionário dos nomes próprios usados no Poema. Porto: Livraria Lello & Irmão, s.d.
- 7) NAMORA, Fernando. **Retalhos da vida de um médico**. 6.ª edição. Lisboa: Prefácio de Gregório Marañon. Guimarães Editores, s.a.
- 8) CATHER, Willa. **Aí Vem Afrodite!** Lisboa: Editorial Organizações, LTDA, s.a.
- 9) BILAC, Olavo. **Il Cacciatore di Smeraldi**. Traduzione italiana di Carlo Parlagreco, Roma: G. Rimgna E C., Editori, 1908.
- 10) SETUBAL, Paulo. **A Bandeira de Fernão Dias**. Romance Histórico. São Paulo: Companhia editora Nacional. 1928.
- 11) VALEIRO, Américo. **Machado de Assis e a Psychanalyse**. 1.ª edição. Rio de Janeiro: Propriedade editorial do autor. 1930.
- 12) WILDE, Oscar. **De Profundis**. Rio de Janeiro: Minha Livraria Editora, 1938.
- 13) MEMORIA, P. Assis. **Legenda Dourada**. Rio de Janeiro: s.ed. 1940.
- 14) PALMA, Lauro. Dante – **La Divina Comedia**. Buenos Aires: Editorial Atlantida, S. A., 1941.
- 15) PEREZ, José. (Direção), **Série Clássica Universal - Cântico dos Cânticos**. São Paulo: Edições Cultura. 1944.
- 16) CARVALHO, Vicente de. **Poemas e Canções**. 14.ª edição. São Paulo: Edição Saraiva. 1950.
- 17) HALL, Radclyffe. **O poço da solidão**. 3.ª edição. Coleção Fogos Cruzados, Rio de Janeiro: Livraria José Olympio editora. 1951
- 18) SANTOS, Deoscoredes M. Dos. **Contos Negros da Bahia**. Rio de Janeiro: Edições GRD. 1961.
- 19) _____ . **Contos de Nagô**. Rio de Janeiro: Edições GRD. 1963.
- 20) ASSIS, Machado de. **Quincas Borba**. Rio de Janeiro: Sociedade Editora, 1962.
- 21) SANTOS, Deoscoredes M. dos. **Contos de Nagô**. Rio de Janeiro: Editora GRD. 1963.
- 22) ALMEIDA, Guilherme de. **Rosamor**. São Paulo: Editora Martins. 1965.
- 23) MEIRELES, Cecília. **Crônica Trovada da cidade de Sam Sebastiam**. No quarto centenário da sua fundação pelo Capitam-Mor Estácio de Saa. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio editora. 1965.
- 24) FILHO, Rocha Filho. Série **Teatro Infantil**. Rio de Janeiro: Editora Lidador. 1970.

- 25) AMADO, Jorge. **Gabriela, Cravo e Canela – Crônica de uma cidade do interior**. Romance. São Paulo: Martins. 1970
- 26) FERRO, Frei Elias Medeiros. **Poesias Escolhidas**. 2ª edição. Bahia: s/ed., 1971.
- 27) MEIRELES, Cecília. **Poesias- ou isto ou aquilo & inéditos**. 2.ª edição. São Paulo: edições Melhoramentos em convênio com o Instituto Nacional do Livro-MEC, 1972.
- 28) AMADO, Jorge. **VI Capitães da Areia**. 7.ª edição. São Paulo: Livraria Martins Editora. 1974.
- 29) MEIRELES, Cecília. **Romanceiro da Inconfidência**. São Paulo: Edição Integral. 1975.
- 30) SANTOS, Deoscoredes M. dos. **Contos Crioulos da Bahia**. Petrópoles: Editora Vozes. 1976.
- 31) AMADO, Jorge. **Bahia de todos os santos – guia de ruas e mistérios**. Rio de Janeiro: Editora Record. 1977.
- 32) SELJAM, Zora. **3 Mulheres de Xangô – e outras peças afro-brasileiras**. 2.ª edição. São Paulo: Ibrasa/Mec. 1978.
- 33) TAVARES, Ildásio. **Tapete do tempo**. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1980.
- 34) MEIRELES, Cecília. **Cânticos**. 2ª edição, São Paulo: Editora Moderna, 1982.
- 35) AMADO, Jorge. **Tocaia Grande – A face obscura**. Romance. Rio de Janeiro: Editora Record. 1984.
- 36) OLINTO, Antonio. **Trono de Vidro**. Romance. Rio de Janeiro: Editorial Nórdica LTDA. 1987.
- 37) LISBOA, Luiz Carlos. **Nova Era**. São Paulo: Livraria Cultura, 1988.
- 38) Texto estabelecido a partir dos manuscritos originais por René R. Khawam. **As mil e uma noites – os corações desumanos**. 2.ª edição. São Paulo: Editora Brasiliense. 1991.
- 39) BANDEIRA, Manuel. **Estrela da vida inteira**. 20ª edição, Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1993.
- 40) SELJAN, Zora. **O Enigma da Pedra da Gávea**. São Paulo: Editora Lisa S/A – Livros Erradiantes. 1994.
- 41) PO, Li e FU, Tu. **Poemas Chineses**. Tradução de Cecília Meireles. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira. 1996.
- 42) MORAES, Vinícius de. **História natural de Pablo Neruda**. Salvador: BIGRAF, 1996.

43) ASSIS, Machado de. **Dom Casmurro**. Romance. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1997.

44) _____. **Discurso de Posse de Antonio Olinto e Discurso de Recepção de Geraldo França de Lima**. S.l: Academia Brasileira de Letras. 1997.

45) BARROS, Manoel de. **Concerto a Céu Aberto Para Solos de Ave**. com vinhetas de Síron Franco. 3.ª edição. Rio de Janeiro: Editora Record. 1998.

46) **Testamento de Pasárgada: antologia poética**. 2ª edição revista, Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 2003.

4 - LIVROS E ORIGINAIS DE AUTORIA DE AGENOR MIRANDA ROCHA

1) **Os candomblés antigos do Rio de Janeiro: a nação ketu, origens, ritos e crenças**. (ORIGINAIS - TRÊS ENCADERNAÇÕES)

2) **Caminhos de odu**. (ORIGINAIS - UMA ENCADERNAÇÃO)

ROCHA, Agenor Miranda. *As nações kêtú: origens, ritos e crenças - os candomblés antigos do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Mauad, 2000.

_____. *Caderno de Português*. Rio de Janeiro: Fábrica do Livro, 2000.

_____. *Caminhos de Odu: os odus do jogo de búzios, com seus caminhos, ebós, mitos e significados, conforme ensinamentos escritos por Agenor Miranda Rocha em 1928 e por ele mesmo revistos em 1998*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

_____. *Oferenda*. Rio de Janeiro: Imprimatur, 1998. (5 exemplares)

_____. *Ofrenda – Como la flor que se oculta entre las hojas*. Espanha: Algran Poesia, 2001. (7 exemplares)

Anexo 4

Sociedade Beneficente e Recreativa SÃO JORGE do Engenho Velho

FUNDADA EM 25 DE JULHO DE 1943

Reconhecida de Utilidade Pública pela Lei Municipal N.º 759, de 31 de dezembro de 1956
AVENIDA VASCO DA GAMA N.º 463 - SALVADOR - BAHIA

Salvador, 10 de janeiro de 1985

Prezados Senhores,
Em Olorum*CA faz*

O Presidente da Sociedade São Jorge do Engenho Velho, em nome do Terreiro Casa Branca, Irmãos, Filhas de Santo e Familiares da nossa muito estimada e saudosa IYÁ-LORIXÁ, MARIETA DE OXUM, como era conhecida, participam a V. Sa. e aos nossos Irmãos do Culto Afro-Brasileiro, que as obrigações do AXEXÊ de 01 (um) ano de seu falecimento, terão início no dia 21 de fevereiro, próximo, encerrando-se no dia 28 do mesmo mês, com a celebração dos Santos Ofícios da missa, às 08 horas, na Igreja do Mosteiro de São Bento.

Agradecemos antecipadamente o vosso comparecimento.

Antonio Agnelo Pereira
PRESIDENTE

Sociedade Beneficente e Recreativa SÃO JORGE do Engenho Velho

FUNDADA EM 25 DE JULHO DE 1943

Reconhecida de Utilidade Pública pela Lei Municipal N.º 759, de 31 de dezembro de 1956
AVENIDA VASCO DA GAMA N.º 463 - SALVADOR - BAHIA

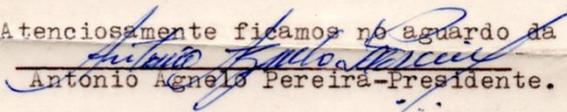
Salvador 18 de Fevereiro de 1985

Ilmo. Sr. Professor Agenor Rocha

Presado Senhor
A Paz em Olorum.

Vimos por este intermedio solicitar a vossa presença em salvador, no dia 26 do corrente a fim de acompanhar as Exécas funebres que serão tributadas a nossa falecida Iyalorixá Marieta Vitoria Cardoso, cujas obrigações terão início no dia 21, conforme programa ~~seguir~~ anexo para o vosso conhecimento. Sabe V.S. que nesta oportunidade, deverá ser escolhida a sucessora do cargo da nossa irmã Marieta; Não seria justo que nos fossemos procurar outra pessoa para realizar tão difícil tarefa. Reunido com outros membros da diretoria de nossa sociedade, para tratar do assunto, todos os participantes daquela reunião, foram unanimes, em autorizar o presidente a formular o convite a V.S. Por este motivo telefonamos para o senhor, e agora estamos documentando através desta, afim de que o senhor possa convoar alguém para auxiliar-lhe nessa espinhosa missão. Ficaremos eternamente gratos por mais esta prova de amor ao nosso Axé.

Atenciosamente ficamos no aguardo da vossa chegada


Antonio Agnelo Pereira-Presidente.

Sociedade Beneficente e Recreativa SÃO JORGE do Engenho Velho

FUNDADA EM 25 DE JULHO DE 1943
 Reconhecida de Utilidade Pública pela Lei Municipal N.º 759, de 31 de dezembro de 1956
 AVENIDA VASCO DA GAMA N.º 463 - SALVADOR - BAHIA

ATA DOS TRABALHOS DE ESCOLHA DA IYÁLORIXÁ QUE SUCEDERÁ A MARIETA CARDOSO, NA DIREÇÃO DO AXÉ-ILÉ-IYÁ-NASSÔ-OKÁ

Após a celebração da missa de ano, tributada à saudosa Iyá-Marieta Cardoso, as atenções da comunidade se voltaram para a escolha da sucessora daquele grande cargo. Designado por Olorum, foi escolhido para presidir os trabalhos como babalaô principal, o Professor Agenor Rocha, do Rio de Janeiro que, a convite do presidente da Sociedade São Jorge do Engenho Velho, Antônio Agnelo Pereira, chegou a Salvador no dia 27 de fevereiro, para marcar data e hora em que se reuniria com as Iyá-laôs da casa para pedir a Babá-Orumilá que determinasse quem, a partir do dia 28/2/85, estaria responsável pelo Axé mais antigo da Bahia. Na hora determinada para o Jogo dos Búzios, o Babalaô, Professor Agenor Rocha compôs a mesa instalada nas proximidades da coluna central do Salão de Obrigações e de Festas da Casa Branca, com a seguinte composição: presidindo os trabalhos e manuseando os cauris, o Professor Agenor; secundando-o, a Iyá-laô Caetana Sauser. Compondo a junta: Jilu, Nitinha, Celina, Nola, Conceição e Air; Presidindo os trabalhos com Iyalorixá, estava a Mãe Tetê, que deu continuidade à gestão da Iyá Marieta de Oxum; como secretário da Mesa funcionou o presidente, Antônio Agnelo. A casa estava repleta de Ogãs, Ekêdes e filhas de Santo da casa, bem como representações de todos os terreiros de Salvador, público e visitantes de outros países. Após as cerimônias de abertura do jogo, o professor Agenor pediu a atenção de todos os presentes para o que falava os Odu: *Obarã, veio em primeiro lugar. Odi Meje fez a sua comunicação. Oxê se firmou em Oxum e procurou saber se ali se encontravam todas as filhas de Oxum. Assim, foram lembrados todos os nomes de filhas de Oxum, e o Odu repetia que a escolhida não estava presente. Assim, o presidente Agnelo determinou que os senhores Antônio*

Sociedade Beneficente e Recreativa SÃO JORGE do Engenho Velho

FUNDADA EM 25 DE JULHO DE 1943

Reconhecida de Utilidade Pública pela Lei Municipal N.º 759, de 31 de dezembro de 1956
AVENIDA VASCO DA GAMA N.º 463 - SALVADOR - BAHIA

2

Luiz e Jorge Andrade fossem buscar, no seu trabalho, a nossa irmã Altamira dos Santos (Tatã), pois até o Orukô desta jovem se encontrava na mesa, tendo Mãe Nitinha, distraidamente pronunciado "Orukô". Acompanhada de Antônio Luiz e Jorge Andrade, chega Altamira e se dirige aos seus aposentos, toma a indumentária própria para se apresentar aos membros da junta de Babalaôs, ocasião em que o professor Agenor faz a comunicação: "Os búzios afirmam que você foi escolhida para dirigir o Axé da Casa Branca; a senhora aceita? A jovem estupefata não teve tempo para a resposta que todos esperavam, pois seu Orixã, como se esperasse o cargo há muitos anos, a possuiu-se da jovem Tatã e, num impulso, levantou-a da cadeira e se dirigiu ao Orixã de Mãe Tetê que na mesma hora se fez presente. E o povo vibrou; saudando o grande acontecimento, que foi seguido por todos os orixãs das pessoas iniciadas que ali se encontravam. Encerrados os trabalhos da mesa, tudo mais foram aplausos e elogios. Salvador, 28 de fevereiro de 1985.

Antonio Aguelo Feneuf
Agenor Miranda Rocha
Leotiana America Saenger
Juliana Silva Barauna
Garmariú M. Conceição
Belina Rosalia de Deus
et Rogo de Maria de Conceição
Belina Rosalia de Deus

Sociedade Benéfica e Recreativa SAO JORGE do Engenho Velho

FUNDADA EM 25 DE JULHO DE 1943
 Reconhecida de Utilidade Pública pela Lei Municipal N.º 159, de 31 de dezembro de 1956
 AVENIDA VASCO DA GAMA N.º 463 - SALVADOR - BAHIA

NOTA DE AGRADECIMENTO

A Sociedade São Jorge do Engenho Velho, agradece a todos quantos colaboraram com a nossa Comunidade, neste transe, que teve início no dia 26 de fevereiro de 1984, com o falecimento da nossa saudosa IYÁLORIXÁ - Marieta Vitoria Cardoso, cuja obrigação de um (01) ano do seu passamento, foi lembrada na humilia proferida por Dom Themóteo Amoroso / Anastácio, quando da celebração da Santa Missa, rezada no Mosteiro de São Bento, às 8 horas, do dia 28 do mês próximo passado. - Deus Guarde a todos.

A Sociedade São Jorge do Engenho Velho, a Comunidade Terreiro Casa Branca, as Sacerdotisas do AXÉ, Filhas de Santo, Ogans, Ekédes, sensibilizados com a maneira como se portaram os Sacerdotes de IFÁ, na tarde do dia 28/02/85, no Salão da Casa Branca, ocasião em que se reuniram para pedir através dos Búzios (cauris), ao Pai OXALÁ, que os iluminassem, e daqui saíssem tranquilos, e com a certeza de que, a IYÁLORIXÁ que eles escolheram, foi por indicação exclusiva dos ORIXÁS. (Graças ao bom Deus). *A escolhida foi Tati Atambira B. dos Santos.*

Exaltação para as atuações dos senhores: Professor Agenor Rocha, Caitana Sauzer, Juliana Barauna, Areonite Chagas, Air José, Nela Araújo, Colina Rosalina, Januária Conceição, Maria da Conceição e Antonio Agnolo que secretariou os trabalhos, anotando os Odus, naquela feliz tarde do mês de fevereiro de 1985.

Salvador, 1.º de Março de 1985
 Antonia Agnolo Ferreira (Presidente)

Ilmo. Sr. Professor
Agenor Rocha

Presado senhor,

A Diretoria da Sociedade São Jorge do Engenho Velho, e todo o seu corpo social, felicitam e cumprimentam pela sua atuação na Casa Branca no dia 28/03/85, quando do seu memorável jogo de Búzios, que resultou na escolha de nossa irmã Altamira Cecilia dos Santos, para dirigente máxima do axé da Casa Branca.

Deus guarde a sua saúde e preserve a sua vida, para que possamos conviver juntos, muitos e muitos anos.

Aceite os abraços de todos os membros da comunidade, em especial de Caitana America Sauzer, e do seu ELEMAÇO, Açogum, Obalaxé de Oguian e Oloriégbe da casa Branca.

Antonio Augusto

Em tempo: Estamos enviando junto a esta, a copia do documento que foi distribuido para o povo, e que na ocasião não lhe pode ser entregue, em tempo para sua viagem.