

TERREIRO DO BOGUM
- ZOOGODÔ BOGUM MALÊ RUNDÓ –
LAUDO ANTROPOLÓGICO

Prof. Dr. Ordep Serra

O **Terreiro do Bogum**, nome pelo qual este templo é mais conhecido, situa-se no bairro soteropolitano do Engenho Velho da Federação, na *Ladeira do Bogum*, também designada, oficialmente, como *Rua Manoel do Bonfim*. Tem a completar seu endereço o número 35. A e a cifra do Código de Endereçamento Postal 40.320.220. Corresponde-lhe uma área total de 1000 m², sendo 600m² de área construída. Na sua vizinhança, o dito templo é também chamado simplesmente de “o jeje” (scilicet “o terreiro jeje”). Assim também costumam designá-lo membros do povo-de-santo de outras “nações” do candomblé de Salvador, principalmente dos *egbé* instalados nas cercanias.

O Engenho Velho da Federação, com cerca de 80.000 habitantes, na maioria afro-descendentes, é um dos maiores bairros negros da capital baiana (ver plantas nos Anexos). Em setembro de 2005, quando da celebração de um convênio entre o Governo Federal e a Prefeitura Municipal do Salvador com vistas a sua requalificação urbana, este bairro foi classificado pelas autoridades envolvidas (o Secretário Municipal da Reparação - SEMUR, o Presidente da Fundação Palmares e a titular da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – SEPPIR, ligada, esta, à Presidência da República) como “quilombo urbano”, com base em interpretação do Decreto nº. 4.887, de 20 de novembro de 2003, assinado pelo presidente Luiz Inácio Lula da Silva, decreto este que faculta entender por característica definitiva de um quilombo a resistência cultural negra concentrada em um determinado espaço, mesmo se a sua população tiver experimentado mobilidade horizontal ao longo do tempo (A TARDE, 21/09/05). Um fator decisivo para classificar assim o Engenho Velho da Federação foi a elevada concentração de terreiros de candomblé na área, constatada por levantamentos e estudos diversos. Acresce que a tradição atribui a origem do referido bairro a um quilombo formado por escravos fugitivos de um engenho com sede entre o bairro do Rio Vermelho e a atual Avenida Cardeal da Silva. Pesquisas historiográficas

tendem a confirmá-lo (cf. Rego, 1978; Parès 2006: 171 sq.). A consciência do valor histórico do Bogum como testemunho da memória negra é muito grande na área onde este templo se localiza e em meio ao povo negro de Salvador. Seu prestígio e o papel proativo de líderes que pertencem a sua comunidade (associados a lideranças de outros terreiros e organizações populares da área) foram fatores importantes que levaram, na ocasião acima evocada, a SEMUR e a SEPPIR a empenhar-se em viabilizar, através de parceria entre a PMS e o governo federal, a destinação de investimentos significativos para a ensejada requalificação urbana do Engenho Velho da Federação. É digno de nota também o fato de que grande parte das referências positivas feitas a este bairro na imprensa soteropolitana têm como foco o Bogum: são sempre noticiadas nos periódicos locais suas festas e outros eventos que constituem marcos relevantes na vida da sua comunidade, tais como exéquias de seus dirigentes, sucessão no posto máximo da Casa, visitas de dignitários (ver, por exemplo, A TARDE, 30/12/1975. A TARDE, 6/10/1994. TRIBUNA DA BAHIA, 28/03/1987. A TARDE, 31/07/98).

Próximo à Ladeira do Bogum, no topo da elevação a que ela conduz, encontra-se a *Praça Mãe Runhó*, com a estátua de Maria Valentina dos Anjos Costa (1877 - 1975), uma famosa *Doné* (mãe-de-santo, sacerdotisa suprema) do Terreiro do Bogum; trata-se de uma obra de autoria desconhecida, em fibra, medindo cerca de 1,70m, colocada sobre bloco de concreto revestido e pintado de branco (<http://www.cultura.salvador.ba.gov.br/sitios-esc-maerunho.php>). A área da referida praça antigamente integrava o Terreiro do Bogum. O monumento foi erigido por iniciativa do município.

Como se vê, este estabelecimento religioso motivou a designação do local onde se situa e uma sua dirigente se tornou epônima de um logradouro nas suas cercanias. Tais dados já dão testemunho do grande prestígio popular do dito templo, que constitui uma referência local indiscutível: trata-se de um verdadeiro marco urbano. Por outro lado, não há a menor dúvida de que a instalação do Terreiro do Bogum teve um papel decisivo na configuração da localidade. É, com certeza, um dos mais antigos estabelecimentos da área e desempenhou um papel significativo na história da sua ocupação, da formação do bairro.

Trecho de uma encosta paralela à Ladeira do Bogum é conhecido, ainda hoje, como *Pau Zerrém*, ou *Pó Zerrém*, nome derivado do hieronímico de terreiro de rito jeje (REGO 1993. PARÈS, 2006) que deixou de funcionar há muito tempo, mas, segundo os registros da tradição oral, exerceu grande influência na comunidade negra dos arredores e teve relações intensas com a Casa de que aqui se trata, embora nele se seguisse uma diferente variedade litúrgica do rito jeje seguido no Bogum. Autoridades deste atestam que em assentamentos do antigo terreiro do *Pó Zerrem* (cujo nome reporta uma epiclese de uma divindade jeje, *Po* ou *Kpo*), a gente do Bogum realizava oferendas aos ancestrais.

Já além do Bairro da Federação, mas nas suas proximidades, um monumento natural viu-se tradicionalmente associado como o Bogum: a gameleira (*Ficus doliaria*) do Caminho de São Lázaro, árvore considerada uma hierofania do vodum *Loko* [ver fotos BL, BL.01- BL.07 (Regina Serra)]. A morte do espécime, na década de 1980, ocasionou gestões que levaram a Prefeitura Municipal do Salvador a patrocinar o plantio de uma nova muda — consagrada por sacerdotes do Bogum, sob a presidência da sacerdotisa que então detinha o mais alto posto no referido terreiro, a Venerável *Doné* Evangelista dos Santos Costa, *Mãe Nicinha* — e a edificar uma espécie de precinto, elevado e gradeado, para sua proteção. Uma placa hoje desaparecida por ação de vândalos assinalou o evento do replantio.

Lugares considerados sagrados pelo grupo de culto do Bogum, que os frequenta e neles celebra ritos, ou deposita oferendas, são, nas cercanias, o caminho e a Praça de São Lázaro, com seu cruzeiro e o templo católico; a chamada gruta de Omolu, na praia de Ondina; a praia do Rio Vermelho, na altura da Casa do Peso e da famosa estátua da Sereia (Iemanjá); o Dique do Tororó. Embora fique muito distante, no subúrbio ferroviário, o Parque de São Bartolomeu é um sítio sagrado de grande importância para este terreiro, espaço historicamente ligado a liturgias que protagoniza [DUARTE, 1998].

São vizinhos próximos do Bogum terreiros muito conhecidos, embora de implantação mais recente neste espaço. Pela proximidade (mas também por suas dimensões e prestígio) merecem referência especial o *Tanurijunçara*, de rito angola, fundado em meados do século passado pela Venerável Nengua *Konderenê*, Elizabeth da Hora, e o

Ilê Obá do Cobre, de rito ketu, fundado na Barroquinha (possivelmente em fins do século XIX), mas transferido para o sítio onde hoje se encontra na gestão da Ialorixá Flaviana Bianchi na segunda década do século XX: trata-se do famoso *Candomblé de Flaviana*, multicitado por Edson Carneiro, que assinalou sua grande influência (SERRA, 1978. SERRA, s.d.a). Situam-se ambos esses terreiros à Rua Apolinário Santana, via principal do Engenho Velho da Federação, que conduz à *Praça Mãe Runhó*. As relações do Bogum com o Terreiro do Cobre remontam aos tempos da Venerável Flaviana; quanto ao *Tanurijunçara*, basta dizer que descende do célebre *Tumbajunçara*, sediado na Vila América, com que o Bogum sempre se relacionou de maneira muito positiva; a vicinalidade aproximou mais as comunidades do terreiro jeje e do citado templo angola do Engenho Velho.

Na própria Ladeira do Bogum, onde tem o número 23, encontra-se um terreiro hoje pouco ativo (tornado, na prática, um satélite da Casa Branca do Engenho Velho), mas de inegável importância por sua história: seu fundador, Manoel do Bonfim, um renomado *babalaô*, desfrutou de tanto prestígio no bairro que se tornou epônimo da via onde tinha domicílio (a *Rua Manoel do Bonfim*, a Ladeira do Bogum). O *Ilê Axé Obá Tadê Patiti Obá*, também chamado de *Ipatitió Gallo*, veio a ser popularmente conhecido como “o terreiro de Manoel do Bonfim”. (A fórmula *Ipatitió Gallo* foi empregada para a designação deste templo na legislação municipal que converteu seu espaço numa ASRE, junto com o Terreiro do Bogum). O *egbé* do *Patiti Obá* reconhece uma ligação com o rito de candomblé *jeje*: de acordo com sua Ialorixá, a Venerável Nilza Dorotéia de Souza, Manoel do Bonfim foi iniciado em uma casa jeje de Cachoeira, embora segundo o rito *ketu*. Explicou a referida sacerdotisa que antigamente “*jeje* e *ketu* não era tão separado como hoje, tinha uma ligação forte aqui” (SERRA, s.d.b).

A Rua Apolinário Santana é transversal à Avenida Cardeal da Silva, que, ao prolongar-se no rumo das cumeadas da Federação, logo após o viaduto antigamente conhecido como Segundo Arco, conecta-se à Rua Caetano Moura; uma via transversal a esta conduz ao alto do Gantois, onde se acha o templo ketu *Ilê Axé Ia Omin Iamassê* (o famoso Terreiro do Gantois), na Rua Mãe Menininha, 23. Com este, a comunidade do Bogum se relaciona desde muito: segundo a memória oral dos terreiros, a célebre Mãe Menininha, Maria Escolástica da Conceição Nazaré, deu grande impulso às ligações amistosas entre sua casa e o templo jeje que mais freqüentava; todavia, essas ligações

são reconhecidas pelo povo-de-santo de ambas as Casas como bem mais antigas e profundas: um avô de Mãe Menininha, conhecido pelo epíteto de *Salakó*, teria plantado no Bogum a árvore consagrada a *Azonodô*.

Na avenida rumo da qual desce a Ladeira do Bogum (a Avenida Vasco da Gama), acham-se o *Ilê Oxumarê* e o Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho (*Ilê Axé Iyá Nassô Oká*), templos *ketu* com os quais o Bogum tem relações muito próximas. Vale notar que autoridades do *Ilê Oxumarê* lhe atribuem uma origem jeje (cf. Serra, s.d. 2). Este fato sem dúvida o aproxima do terreiro que muitos conhecem, em Salvador, como “o jeje” por antonomásia.

Os laços de cooperação religiosa entre a Casa Branca e o Bogum são antigos e, segundo depoimentos de sacerdotes de ambos os templos, viram-se muito reforçados no século passado graças à atuação da famosa Ekede Jilu, Januária Maria da Conceição, *filha* de *Omolu* iniciada na Casa Branca, que teve significativa atuação no grande santuário jeje vizinho (ver também a propósito o verbete *Jinu* in LOPES, 2004. Cf. OLIVEIRA, 2005. SILVEIRA, 2006).

Outro templo afro-brasileiro famoso relativamente próximo ao Bogum vem a ser o *Ilê Axé Ibá Ogum*, mais conhecido como Terreiro da Muriçoca, sito à Rua Sérgio de Carvalho, 39 E, Vale da Muriçoca, Avenida Vasco da Gama, onde pontificou o famoso sacerdote Luiz da Muriçoca (Sr. Luiz Alves de Assis, hieronímico *Ogum Ladê*), em cuja formação religiosa a citada Ekede Jilu teve um papel muito importante.

Esses grandes terreiros constituem pontos de referência ineludíveis no mapa cultural da cidade — e seus dirigentes e membros dispensam ao Bogum a mais alta consideração.

Em muitos outros terreiros de Salvador, mesmo em santuários distantes do Bogum em termos espaciais, este templo é conhecido, prezado e celebrado. A propósito, cumpre citar não apenas outras Casas jejes da metrópole baiana — como o *Inlegedá Airá Jigemin*, mais conhecido pelo epíteto de *Vodunzó* e o *Axé Jitolu* (ambos situados bairro do Curuzu), ou o *Ilê Omó Ketá Poço Béta*, hoje implantado no bairro de Pau da Lima — mas também templos de diferentes ritos de matriz africana desta capital. Entre outros, reconhecem a grandeza do Bogum, por exemplo, sacerdotes e devotos do *Axé*

Opô Afonjá (de rito ketu), do *Ilê Maro Ialajì* (nagô vodum, na classificação que lhe deu sua célebre Ialorixá Olga de Alaketu) e do *Bate Folha* (rito angola), para limitar-nos a referir três santuários do candomblé (situados, respectivamente, nos bairros soteropolitanos de Cabula, Matatu e Mata Escura) já tombados como patrimônio histórico nacional. Deve-se frisar ainda que o prestígio do Bogum transcende os limites de Salvador e da Bahia: atrai visitantes de todo o país (principalmente religiosos ligados a candomblés do Rio de Janeiro e de São Paulo), além de turistas das mais diversas origens, que procuram desfrutar da beleza de seus rituais públicos.

O Terreiro do Bogum tem registro na Federação Nacional dos Cultos Afro-Brasileiros — FENACAB e no Instituto Nacional de Tradição e Cultura Afro-Brasileira — INTECAB. É, sem dúvida, um dos mais famosos templos negros da Bahia; sua fama e sua influência se difundem por todo o país. Líderes religiosos que alcançaram grande celebridade se iniciaram neste templo, que assim deu origem a outros, muito respeitados: basta citar, a propósito, o venerado *Hunkpáme Ayioóno Huntolóji*, templo cachoeirano fundado pela *Gaiaku* Luísa, e o carioca *Podabá*, que, segundo Ney Lopes (2004, s. v. *Zoogodô Bogum Malê Rundó*), também deve sua fundação a uma sacerdotisa — a Venerável Rozena de Bessém, *Azinossibale* — iniciada no terreiro objeto do presente laudo. José Flávio Pessoa de Barros (2005:31-2) cita ainda como oriunda do Bogum a Venerável Margarida de Iemanjá, com terreiro em Vilar dos Teles, São João do Meriti, Rio de Janeiro.



Não há registro histórico ou etnohistórico que reporte uma instalação do Terreiro do Bogum em outra área, isto é, que atribua a este grupo de culto uma sede fixa distinta, anterior à atual, embora haja referências à realização episódica de seus rituais em outros espaços (casas de sacerdotes eminentes do mesmo rito), como meio de eludir a perseguição religiosa (PARÈS, op. cit. especialmente p. 171-9). De acordo com os depoimentos de membros autorizados da comunidade do famoso templo jeje, sua sede permanece no sítio onde teve implantação. Todavia, os testemunhos e documentos disponíveis são unânimes em declarar que a *roça* do Bogum perdeu muito espaço, reduziu-se a uma fração mínima da área que antigamente ocupava, a qual se estenderia do alto da Federação, onde hoje fica a Praça Valmir Barreto, até a atual Avenida Vasco

da Gama (antigo Caminho do Rio Vermelho), onde, outrora, a *roça do jeje* — segundo depoimento de autoridades de ambas as Casas — confinava com a *roça nagô* da Casa Branca, no trecho antigamente chamado de Joaquim dos Couros (CARNEIRO, 1985 (1948)). O crescimento urbano descontrolado, em bairros populares de ocupação intensa e não planejada, sem regulamentação adequada e efetiva do uso do solo, sem definição clara dos direitos das comunidades residentes, levou antigos terreiros que dispunham de extensas áreas a reduzir-se muito, por força, também, de pressões da especulação imobiliária (REGO, 2003. SERRA ET ALII, 2002). O depoimento de uma famosa sacerdotisa iniciada no Bogum entre 1944 e 1945, uma *vodunsi* que se afastou deste terreiro e passou décadas sem lá ir (a Venerável Luiza Franquelina da Rocha, a famosa *Gaiaku* Luísa) dá idéia das transformações sofridas pelo santuário, de sua redução espacial e da perda de sua vasta área verde (CARVALHO, 2006:100):

“A roça do Bogum era toda cercada de *pèpèrègun*, de forma que do lado de fora não se via nada dentro. Me lembro de que havia o assentamento de Aizan, de uma mata, de uma baixa enorme onde soltavam o Grá (...) Aquilo era enorme, era um mundo (...) Como é que ficou tão pequeno assim?”

A abertura de uma via pública, que se consumou com o asfaltamento da Ladeira Manuel do Bonfim (Ladeira do Bogum), no final da década de 1950, foi um dos fatores desta redução: mutilou o terreiro, impondo a separação entre espaços que lhe pertenciam e precipitando, finalmente, a perda de uma importante parcela do mesmo. Antes disso, a progressiva ocupação da zona (outrora longínqua e isolada) da Federação impôs limites à grande *roça*. O desmatamento e a eliminação de cursos d’água finalmente aterrados nas imediações desfiguraram a área, impedindo manejos tradicionais. Um tráfego intenso nas novas vias dificultou o reservado uso comunitário de espaços que o grupo eclesial do Bogum antes controlava e com isso restringiu usos litúrgicos. Calculam membros antigos da comunidade que o terreiro reduziu-se a menos de um quinto da área que outrora compreendia.

Em trecho assim desmembrado, fronteiro à sede hodierna do famoso templo jeje, situava-se um seu importante monumento: a árvore-sacrário do *vodum Azonodô* (*Zòðnodò*, *Azòðnodò*), que ali recebia culto. Essa árvore centenária tombou em 1979,

conforme registro de Jehová de Carvalho (1978:53), que atribuiu sua morte a ação criminosa de vândalos.

A área atual do templo jeje do Bogum compreende seis pequenos blocos de edificações; um deles (indicado pelo número 23 em planta anexa) encerra a casa da Doné, com dois pavimentos [ver foto 041 BOGUM (S. Pechiné)]; no piso superior residem a mãe-de-santo, seu atual esposo — o Sr. Raimundo Bento Araújo da Paixão —, o filho do primeiro casamento dela, Sr. Antonio Raimundo Melo Soares, e um filho deste último, Kaike Santos Melo Soares (os dois últimos iniciados no Bogum na qualidade de *ogãs*); no piso térreo residem a genitora da Doné e três irmãos desta, todos eles iniciados: o Sr. Ubiraci Ricardo de Melo como *adoxo* (preparado para o transe entusiástico), os dois outros como *ogãs* (Ubiratã Jesus de Melo e Ernani Ângelo de Melo). Outro bloco próximo (assinalado com a cifra 21 na referida planta) encerra a residência da sacerdotisa Gildete de Oliveira Souza, a venerável *Odessi* (irmã-de-santo da *Doné*), que aí mora com um filho, Luis de Oliveira Sousa, e um neto, Kainã Vinícius Santos, ambos iniciados como *ogãs*. Um pequeno anexo a este bloco encerra sanitários que são franqueados ao público durante as festas. Era-lhe contígua uma árvore (*Ficus doliaria*), consagrada ao vodun Loko, em um ângulo formado por muros erigidos para separar o terreiro da rua: o que encerra o portão de acesso e o que define o limite lateral direito do templo, na perspectiva de quem segue para o domicílio da Doné. (Esta árvore tombou recentemente, com danos para as edificações próximas). Pouco adiante, encostada a este muro, próxima ainda ao referido ângulo, encontra-se outra habitação (18), de uso residencial, abrigando um grupo doméstico formado por cinco pessoas que não pertencem ao grupo de culto do Bogum, mas estão ligadas por laços de parentesco à mãe-de-santo: a Sra. Luzia Maria Melo (irmã da *Doné* por parte de pai), seu filho, sua nora e seu neto. Progredindo um pouco no sentido em que desde aí se avança rumo ao trecho mais posterior do conjunto, outro bloco, encostado ao muro, encerra quatro santuários contíguos (17, 16, 15 A, 15 na planta de referência) dedicados, respectivamente (na ordem da indicação evocada entre parênteses na linha acima), às divindades *Agangatolú*, *Agué*, *Nanan* e *Omolu*, com divisórias em parede-meia. Junto ao santuário de *Omolu* encontra-se outra árvore Loko, objeto também de culto; entre esta e uma jaqueira (*Artrocarpus integra*), igualmente sagrada, fica o santuário de *Aizan*. Ao muro fronteiro a este se encosta mais um bloco de edificações (4, 5, 6, 7, 8 e 9), que um bilreiro (*Guarea trichilioides*) separa de um pequeno santuário chamado

Cutito e dedicado ao culto dos antepassados. No referido bloco, três dos seis cômodos (5, 6 e 9) são santuários, dedicados, respectivamente, ao vodum *Bessém*, a *Tubansé* (aos *Caboclos*) e ao vodun *Legba* (chamado familiarmente de “Compadre”); duas unidades (7, 8) são reservadas a membros do terreiro que residem fora, mas a este acodem durante as principais *obrigações* do calendário litúrgico. O cômodo mais próximo ao edifício principal (4) é o *Quarto dos Ogãs* (ministros dos voduns, homens iniciados e impassíveis de transe). Nesse conjunto maior se encontra o barracão [foto 037 BOGUM (S. Pechiné)], salão consagrado às celebrações públicas. No espaço fronteiro ao barracão, no ângulo formado por muros que limitam, neste trecho, a área do terreiro, encontra-se mais um pequeno santuário, dedicado a *Legba*. Bem próximo desta “Casa de Exu” — pois ela também é designada com este nome [ver foto 033 BOGUM (S. Pechiné)] — encontra-se uma árvore (acácia) consagrada ao vodum *Azonodô*. À parte do bloco da edificação principal, há outro sanitário externo, perto do cômodo que corresponde à clausura iniciática (mas além de suas paredes e junto ao muro que corresponde ao limite lateral esquerdo do terreiro, para quem ingressa no mencionado bloco). A partir do salão de festas, um corredor — em cuja entrada, em curva, se acha representada em pintura parietal uma serpente [cf. foto 007 BOGUM (S. Pechiné)] — leva ao restante do corpo do edifício principal do candomblé do Bogum. À direita de quem por ele ingressa, encontram-se dois dos principais sacrários, de acesso interdito a profanos: o *peji*, que abriga os *assentamentos* dos patronos da comunidade e *sacra* de voduns de iniciados, mais o *Quarto de Lissa (Olissassa)*, ou seja, o sacrário da principal divindade do panteão jeje, fronteiro à sala de jantar em que o corredor desemboca. Esta sala conduz à cozinha; depois do santuário de *Lissa*, à direita da sala de jantar, acha-se uma dispensa; à direita da cozinha fica uma varanda. Importa observar que a realização de oferendas alimentares cujo preparo requer obediência a preceitos específicos torna essa cozinha um implemento religioso, investindo-a de sacralidade. Logo no início do corredor, quem nele penetra desde o salão de festas vê a sua direita o *Quarto das Ekedes* (sacerdotisas iniciadas, infensas ao transe, parte de cujo ministério envolve a assistência diretas aos iniciandos e a todos os que sofrem a possessão pelo vodun nos ritos públicos); este seu cômodo protege o vestíbulo da clausura, *hundemi* [nome grafado também *rondeme* na comunidade], por definição inacessível a profanos. Quem avança mais pelo dito corredor passa em seguida por outro cômodo, que também confina com o *hundemi*: é o aposento reservado, neste edifício, à *Doné*, à mãe-de-santo.

Tanto quanto os altares edificadas, as árvores sagradas do terreiro são consideradas santuários e constituem hierofanias [ver fotos BOGUM 036 e 039 (S. Pechiné)]. Pinturas que ornem as paredes do salão de festas, assim como o corredor de acesso [foto 025 BOGUM (S. Pechiné)] ao interior do edifício principal e a saleta que flanqueia esta passagem, à direita de quem entra, são símbolos sagrados [ver fotos BOGUM 003, 005 (S. Pechiné)]; destacam-se as representações de serpentes que evocam a divindade *Bessém* e assinalam a eminência do culto do vodum *Bafono Deca* no Terreiro do Bogum [ver fotos 003, 007 BOGUM (S. Pechiné)]. Retratos da *Doné Runhó* e da atual *Doné* são visíveis também nas paredes deste edifício (no salão principal e na saleta mais interior [ver fotos 001, 002, 004 BOGUM (S. Pechiné)]). Logo à entrada do barracão fica um *assentamento* de *Legba*, senhor dos limiares e passagens.

Além das pilastras de sustentação do teto, há, no grande salão de festas, um **poste central**, sem funcionalidade arquitetônica, mas de grande relevância simbólica, religiosa [ver fotos 022, 027, 028, 029, 031 e 032 BOGUM (S. Pechiné)]. Sua sacralidade evoca os ritos de fundação do templo e serve de referência para o desenvolvimento da liturgia, como eixo das evoluções dos *vodunsis* (iniciados suscetíveis de transe) no rito entusiástico (BASTIDE, 1973: III: 5).

A orquestra sagrada tem seu espaço destacado. Na composição de seu instrumental, têm destaque máximo os tambores sagrados [ver foto 026 BOGUM (S. Pechiné)], que merecem ser considerados como monumentos religiosos de per si, tal a sua importância para o rito e seu valor religioso (HERSKOVITS, 1946. SIQUEIRA, 2004: 186. LODY, 1989).

Além do trono da *Doné*, outras sedes (cadeiras de alto espaldar, com decoração especial) servem de assento a autoridades religiosas da Casa ou a visitantes de grande prestígio. Estas cadeiras-tronos [ver fotos BOGUM 008, 009, 015, 016, 017, 018, 019, 020, 021 e 035 (S. Pechiné)] integram a parafernália posta em uso na investidura dos sacerdotes que ascendem a cargos importantes no terreiro: são inauguradas na *confirmação* dos *ogãs* e *ekedes* ou nos ritos de sagração dos mais altos hierarcas. Seus titulares podem ceder-lhes o uso a pessoas gradas.

O mobiliário efêmero das festas também tem valor religioso e se inspira em símbolos sacros. Um constante indicador de sacralidade (sempre renovado, por ocasião das festas, como ornato das janelas e portas) são as pequenas cortinas de fios de palha de dendê, chamadas *mariô* (*mariwo*) e relacionadas com o vodum *Gu* (*Ogum*) [Cf. SANTOS, 1976]. Ver fotos 023, 024 030 BOGUM (S. Pechiné).

Como se pôde ver, no espaço do Terreiro do Bogum reside uma fração importante do seu clero; mas a comunidade — o grêmio místico do ZOOGODÔ BOGUM MALÊ RUNDÓ — conta com muitos outros membros, residentes em diferentes pontos da Cidade do Salvador, ou no interior da Bahia, ou ainda em outros estados do Brasil; ficam reservados cômodos para acolher esses membros do grupo de culto durante as festas principais do calendário litúrgico (ou em outras cerimônias que requerem sua convocação).

Para todos os que nele foram iniciados, o templo do Bogum constitui uma referência fundamental, definitiva de sua identidade étnico-religiosa; o espaço deste santuário pode ser caracterizado como um território (SOUZA, 1995. SODRÉ, 1988) cuja constituição é significativa por um vasto segmento da sociedade: além dos iniciados, iniciandos, clientes e freqüentadores da Casa (além, inclusive, do povo-de-santo em geral, que a respeita e venera como um monumento sagrado de seu culto), grande número de afro-descendentes sem ligação estabelecida com religiões de matriz africana vêm neste templo um símbolo das riquezas de uma civilização do continente de onde se originaram seus ancestris; brasileiros de diferentes origens também valorizam assim o velho terreiro jeje, que notáveis escritores e artistas celebraram, a exemplo de Jorge Amado (1969) e Nelson Pereira dos Santos (que mostra o famoso terreiro no filme premiado *Tenda dos Milagres*, produzido em 1977, baseado na obra homônima de Jorge Amado).



O terreno do ZOOGODÔ BOGUM MALÊ RUNDÓ acha-se demarcado, com limites definidos, especificados em legislação que diz respeito à ASRE onde se encerra, com plantas de localização e situação, levantamento planialtimétrico, planta baixa de santuários destacados e de seu edifício principal. Todo o sítio acha-se marcado por

referências simbólicas. A reiteração de liturgias cíclicas em torno a monumentos do *terreiro* assinala sua área total como um templo.

É conforme ao padrão desse tipo de assentamento — palavra que empregamos agora no sentido urbanístico do termo — a existência, na área edificada, não só de residências e santuários destacados como também de um edifício nuclear no qual se encontram: (1) o salão de festas públicas; (2) a clausura que abriga os neófitos em processo de iniciação (e serve, também, de vestuário onde os iniciados em transe se paramentam); (3) a cozinha sagrada; (4) alguns dos principais sacrários; (5) cômodos onde se alojam membros do grupo de culto (hierarcas de alta posição), de maneira constante ou episódica; (6) sala-refeitório onde são comungadas as oferendas alimentares, nas grandes festas públicas. Este edifício é geralmente designado como *barracão* e tem uma estrutura de estabelecimento conventual (com um claustro provisório e “celas” para sacerdotes graduados, além de dependências outras dedicadas a usos prático-domésticos e religiosos). Arbustos e árvores sagradas compõem também o conjunto de um terreiro, que pode (idealmente deve) incorporar fontes e manchas de vegetação. O modelo acha-se bem representado pelo templo em questão, cuja área segue melhor descrita em memorial anexo.

Mudanças na configuração do Terreiro do Bogum sem dúvida se verificaram ao longo do tempo. Conforme aqui já se observou, o espaço consagrado sofreu sérias mutilações; estas afetaram principalmente a manutenção de área verde e impossibilitaram o acesso a manancial próximo, importante para a realização de ritos sacros. Pressões econômicas e urbanização imprópria, sem planejamento adequado, foram responsáveis pelas reduções que lesaram o templo, dificultando a coleta de plantas não cultivadas necessárias ao culto e criando embaraços outros para a comunidade, que teve limitada a privacidade requerida para o desempenho de diversos atos litúrgicos. Estes problemas ocorreram com muitos terreiros baianos, e os danos que eles assim sofreram implicaram em empobrecimento do espaço urbano, em prejuízo ecológico para a cidade, em perdas para toda a população (SERRA *ET ALII*, 2002).

Importantes reformas e reconstruções dos espaços edificados do Terreiro do Bogum têm registro na memória da comunidade. A Venerável Runhó, em depoimento a técnicos do Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO, Ficha 01, 17/01/61. Cf. PARÈS, op. cit. cap.

6, nota 51 p. 263) mencionou uma reedificação significativa ocorrida em 1927, quando um novo barracão foi erguido; Correia Lopes (1943:559) assinalou a realização de outra reforma do mesmo porte na década seguinte. Por iniciativa da própria comunidade, para acomodar melhor os seus membros, novas edificações foram feitas ou ampliadas ao longo do século passado. Em 1987, a Prefeitura Municipal do Salvador, através da Fundação Gregório de Matos, fez executar, com recursos captados junto ao COFIC – Comitê de Fomento Industrial de Camaçari, uma grande obra de reforma do barracão do Bogum, reconstituindo inteiramente o seu teto; em 1993 foi inaugurada a Praça Mãe Runhó pela Prefeitura Municipal do Salvador, que aí fez erigir a estátua da veneranda *Doné*; em 2001, novas reformas foram realizadas no terreiro, com recursos da Fundação Palmares (MINC); em 2004, uma restauração deste santuário foi também realizada pela Prefeitura Municipal do Salvador, compreendendo a ampliação do Barracão, a construção da residência da atual *Doné*, de três sacrários de vodun, dois banheiros e um cômodo com banheiro no barracão, além da ampliação de uma saleta neste edifício principal, onde foram ainda realizados, então, serviços de pintura, recomposição do piso, instalação elétrica e hidráulica. Malgrado as reformas, porém, a organização espacial do terreiro tem um desenho constante, inspirado em um *Kultbild* que lhe garante a estrutura e o significado monumental.



Embora tenha posse secular, mansa e pacífica, do terreno onde se erige seu templo, a comunidade do Bogum não detém sua propriedade; o proprietário vem a ser o Sr. Hermógenes Príncipe de Oliveira, que desposou, em regime de comunhão de bens, a Sra. Laura Martins Catarino, herdeira de terras que englobam todo o bairro e se estendem mais além, legadas em testamento por seu pai, Eduardo Martins Catarino. Nas referidas terras, com a extensão de duzentos e vinte e seis mil, quinhentos e vinte e seis quilômetros quadrados, além do Terreiro do Gantois, do antigo Pó-Zerrém, do Terreiro de Oxumarê e muitos outros, encontrava-se o Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho; este, porém, foi desapropriado pelo município após seu tombamento como patrimônio histórico e etnográfico do Brasil, conforme recomendado pelo Projeto de Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia – MAMNBA, criado em 1982, através de convênio entre a Fundação Nacional Pró-Memória, a Prefeitura Municipal do Salvador e a Fundação Cultural do Estado da Bahia com a finalidade de

preservar o patrimônio monumental das áreas sagradas das religiões de matriz africana existentes na capital baiana (SALVADOR, 1982. SERRA, 2005). O Projeto MAMNBA também se empenhou em buscar a proteção das leis municipais para os terreiros; neste sentido, foi preparado por sua equipe projeto encaminhado pelo prefeito Manoel Castro e aprovado pela Câmara de Vereadores de Salvador, consubstanciando a Lei Municipal de 16/12/85, que tornou *Área Sujeita a Regime Específico*, ASRE, na subcategoria *ÁREA DE PROTEÇÃO CULTURAL E PAISAGÍSTICA*, APCP, os terreiros do Gantois, do Ipatitió Gallo e do **ZOOGODÔ BOGUM MALÊ RUNDÓ**; nesta ASRE, o Terreiro do Bogum corresponde à APCP – 03, de acordo com os artigos 22, 26, 29 e 37 da Lei nº. 3.377/84. Por recomendação, também, do Projeto MAMNBA, na mesma altura o Terreiro deixou de pagar pelo arrendamento do terreno e passou a exercer seu direito a imunidade fiscal. Todavia, com o encerramento do MAMNBA o diploma da referida ASRE acabou olvidado, sem a devida regulamentação; não chegou a implantar-se, pois, o procedimento de fiscalização que lhe daria efetividade. Mas não ficaram esquecidas as recomendações no sentido de que o município assumisse o ônus de uma necessária reforma do edifício principal do Terreiro do Bogum, cujo teto ameaçava desabar. A obra foi executada em 1987, sob os auspícios da Fundação Gregório de Matos, então presidida por Gilberto Gil.

De qualquer modo, é patente que o Terreiro do Bogum foi considerado um monumento digno de preservação tanto pelo governo do município de Salvador como pelo governo federal: foi objeto de significativas restaurações patrocinadas pelo município e pela União. Isso manifesta um reconhecimento pelos poderes públicos da importância deste famoso templo do rito jeje do candomblé, na prática já tratado como patrimônio cultural da Bahia e do Brasil. Isso se acha explícito no texto da lei que o tornou Área de Proteção Cultural e Paisagística do município de Salvador.



Embora identificado, quase sempre, tão só pelo nome *Bogum*, este famoso templo tem por hieronímico ZOOGODÔ BOGUM MALÊ RUNDÓ, de interpretação controvertida. O nome “Bogum” geralmente é dado como variante de *vodun* (divindade), mas há outras hipóteses. Em seu livro *Falares Africanos no Brasil*, Yeda Pessoa de Castro (2001: 177, s.v.) liga a forma *Bogum* com *Boalama* e dá-lhe por étimo o termo fon

agbogun, designativo dos “descendentes de Agbo, divindade protetora dos Gedevi (jeje) da cidade de Abomé.” Quanto a *Boalama*, segundo ela explica na glosa correspondente (op. cit., p. 176), seria um “nome de nação jeje-mina”.

A explicação mais popularizada associa o nome **Bogum** a outro termo presente na fórmula hieronímica em apreço — o nome *malê*, designativo genérico dos africanos islamizados — e relaciona sua combinação com um sucesso histórico: a Revolta dos Malês, de 1835. De acordo com Monteiro (1987), seria *Bogum* o nome de uma casinha, próxima à igreja dos Quinze Mistérios (Santo Antônio Além do Carmo) onde os revoltosos esconderiam munições e dinheiro destinados ao fomento de sua rebelião; um deles, de nome Aprígio, teria logrado refugiar-se no terreiro jeje do Engenho Velho da Federação, que a acolhida deste “negro do bogum” acabaria por assim identificar. Jehová de Carvalho (1984) relaciona o nome Bogum com um termo fon homônimo, designativo de “caixa”, “baú” ou “cofre”; segundo sua hipótese, um baú com o ouro dos malês teria sido levado para o dito terreiro pelo rebelde fugitivo Joaquim Jeje, um iniciado no culto dos voduns, e a memória deste acontecimento determinaria a designação do templo. Embora tal explicação tenha conquistado adeptos entre os membros do grupo de culto a que a narrativa evocada se refere, outras autoridades desta mesma Casa interpretam *Bogum* como um teônimo: seria o nome de um vodun “da família de Dan”.

Estudiosos reportam também a um teônimo o nome *Zoogodô*, que combinaria o designativo fon para *fogo* ao onomástico de uma divindade (do panteon ioruba) associada a este elemento, *Ogodô* (PARÈS, 2006: 201-204); ou corresponderia a uma variante de *Azonodô* (CARVALHO, 2006), nome gbe de um *vodun*. Do termo *rundó* não foi proposta etimologia provável. Em suma, o hieronímico do terreiro em foco ainda não foi plenamente explicado do ponto de vista lingüístico, etimológico; mas parece claro que ele encerra referências a divindades e mostra o efeito de profundos contactos interculturais, além de uma composição em que são detectáveis termos de origem fon gbe.

O rito observado no dito terreiro é bem característico, claramente identificado pelos especialistas e pelo povo-de-santo como uma importante variedade litúrgica do candomblé; exprime-se este reconhecimento ao dizer que o referido terreiro é “da nação

jeje-marrim”, ou jeje mahi. Há nessa categorização uma especificação que convém esclarecer. É pertinente dizer que o Bogum é um templo *jeje*, opondo-o assim a casas de candomblé *ketu* ou *angola*, por exemplo; mas o povo-de-santo assinala a diferença entre as variantes *jeje marrim*, *jeje mundubi*, *jeje dahomé* e *jeje savalu*, categorias que encerram referências étnicas a subgrupos do mesmo conjunto e têm uma expressão litúrgica. Falantes de línguas ewe-fon da África Ocidental transportados como escravos para nosso país “ficaram denominados pelo tráfico de jejes, minas, ardras ou aladás, uidás, mahis, mundubis, savalus, anexôs, pedás, dos quais se tem notícia no Brasil já nos finais do século XVIII”, conforme assinala Yeda Pessoa de Castro (obra citada, p. 39). Na glosa correspondente a *jeje-mundubi*, a referida antropóloga explica o último termo do composto como derivado do étimo *Xogbonuví*, cujo significado seria “filhos de *Xogbonu*”, antigo nome de Porto Novo, capital do Benin, de maioria gun, falante de língua do mesmo nome, pertencente ao grupo ewe e muito próxima do fon”. Já o gentílico *marrim* do composto *jeje-marrim* designa, segundo a mesma estudiosa, “africanos procedentes do norte do Benin, da região de Savalu, no país Mahi, trazidos para o Brasil a partir da última década do século XVII; falantes de mahi, língua do grupo ewe, muito próxima do fon” (CASTRO, obra citada, p. 278, s.v. *marrim*).

Os membros da comunidade religiosa do Bogum reconhecem seu “parentesco” com o povo-de-santo jeje de diferentes denominações, com os *malês* praticantes do rito *mussurumim* do Recôncavo (rito este já desaparecido) e ainda com o grupo de culto da Casa das Minas, do Maranhão, com quem já mantiveram contacto. Essa ligação de base étnica é bem reconhecida na etnografia (VERGER 1987. FERRETI 1986). Têm consciência de sua ligação com grupos étnicos africanos como os fon e os ewe: já puderam confraternizar com autoridades ewe da República do Benin e com sacerdotes do vodu haitiano (A TARDE, 31/07/1988. PARÉS, 2006:241).

A origem do etnônimo *jeje* é ainda muito discutida. Já se fez referência aqui a uma etimologia proposta por Castro (que o deriva de *Agedevi*); Matory (1999) cita com aprovação a hipótese de Suzanne Blier para quem o dito nome reporta-se ao de uma aldeia, Adjadji, situada nas cercanias de Allada. Segundo Maria Inês Cortes de Oliveira (1977), o termo jeje seria usado em África para designar os gun de Porto Novo. Os estudiosos hoje descartam a aproximação lingüística de *jeje* e *ewe*, assim como a hipótese de Nina Rodrigues (1988) que relacionava aquele termo com o nome

designativo do dialeto *gen*. Tem ainda defensores a derivação de *jeje* a partir do ioruba *àjèjì* (“estrangeiro”), proposta por Vivaldo Costa Lima (1977:14-15).

O etnônimo *jeje* tem registro documental no Brasil (já na primeira metade do século XVIII) enquanto que em África o seu uso (nas formas *djédji*, *djédj*, *gège*) só se verifica em documentos a partir de 1864; Matory (op. cit. p. 63-4) acredita que o etnônimo foi difundido em África por “returnees” brasileiros, ponderando que “Desde o segundo terço do século XX, centenas e talvez milhares de jejes brasileiros regressaram ao golfo da Guiné: a Lagos, Porto-Novo, Ouidah, Grand Popo, Petit Popo, Agoué e Porto Seguro (o último tendo sido fundado pelos retornados mesmos).” Estes jejes brasileiros circulavam com regularidade, como frisa o citado antropólogo, entre a Bahia, o Golfo da Guiné e Cuba; eles “aplicaram o nome ‘jeje’ a todos os africanos que consideravam seus parentes, apesar de ser pouco provável que esses ‘parentes’ assim se identificassem inicialmente”. Uma observação se impõe: a aceitação desta hipótese de Matory, que se afigura bem fundada, não obriga a descartar a etimologia africana do etnônimo nem o que ela implica: a referência a um gentílico (ou topônimo) africano relativo a algum grupo (gbe falante) do antigo Daomé, termo de alcance etnonímico posteriormente generalizado, mas de qualquer modo alusivo ao postulado de uma origem comum e ao entesouramento de tradições dinamicamente compartilhadas em um círculo cujo raio se podia expandir ao sabor da descoberta de afinidades e correspondências diversas. Em suma, o fato é que, no quadro de um intenso intercâmbio cultural, de trocas e fusões interétnicas significativas, tanto em África como no Brasil, constituiu-se um característico repertório *jeje* em cuja gênese a criatividade e o protagonismo da comunidade negra da diáspora sem dúvida se destacaram. O papel eminente que tiveram os *jejes* na formação do *candomblé* (cf. PARÈS, op. cit.) dá testemunho do dinamismo de seus sacerdotes e sacerdotisas, que enriqueceram o patrimônio cultural do Brasil.



A comunidade do Bogum tem clara consciência da íntima ligação entre seu templo e terreiros *jeje-marrim* da Cidade de Cachoeira, no Recôncavo Baiano. Estudos etnográficos realizados tanto na dita cidade como em Salvador recolheram depoimentos de antigos sacerdotes deste rito que atribuem aos mesmos personagens um papel proeminente, em seus primórdios, tanto no terreiro do Bogum quanto no que ficou

conhecido como *Roça de Cima* em Cachoeira (assim denominado por se ter instalado em uma elevação, na que viria a ser a Fazenda Altamira; segundo Nascimento (1999) e Marcos Carvalho (2006), a Roça de Cima seria continuação do Candomblé do Bitedô, ou Oba Têdô, outrora localizado na área cachoeirana da Recuada): são citados nesta condição um sacerdote chamado **Kixareme**, ou **Tixarene** (cf. CARVALHO, obra citada; ver em especial as páginas 31 e 32) e a venerável sacerdotisa **Ludovina Pessoa**, membro da Irmandade da Boa Morte, iniciadora de **Maria Emiliana da Piedade** (antiga dirigente do Bogum), mãe carnal de **Maria Luísa Piedade**, a famosa Maria Ogorensi, fundadora do *Xwè Seja Hundé*, terreiro que, por algum tempo, funcionou paralelamente à Roça de Cima e passou a concentrar o jeje marrim cachoeirano depois da extinção da dita Roça. Iniciada por *Maria Ogorensi*, a sacerdotisa **Maria Romana Moreira** — a Venerável *Possussi* (Kpòsusi) *Romaninha*, também conhecida como *Romana de Possu Beta Pojai* — teve papel importante tanto no templo cachoeirano quanto no Bogum, onde, juntamente com a Venerável **Maria Valentina dos Anjos** [a famosa Mãe *Runhó* (*Doné Hunyo*), veio a ser, antes da ascensão desta última ao supremo sacerdócio — titular do alto posto de *Deré*, que na hierarquia do culto jeje é o segundo mais elevado, subordinando-se apenas ao de *Doné* ou *Gaiaku* (mãe-de-santo).

Os etnógrafos estão acordes, pois, em reconhecer a mesma origem ao Bogum e aos terreiros jeje-marrim de Cachoeira, embora haja controvérsias no que toca à precedência. É também possível que o antigo candomblé da cachoeirana Roça de Cima e o Bogum tenham sido criados na mesma altura, com a participação de sacerdotes e sacerdotisas que mantinham relações de amizade e colaboração religiosa fundada em sentimentos de co-pertinência étnica e/ou em vínculos místicos, tornando assim aparentados esses grupos de culto. A tradição oral liga aos primórdios de ambos os terreiros os nomes de notáveis sacerdotes: é o caso dos citados *Xareme* (ou *Kixarene*) e Ludovina Pessoa, ditos colaboradores na obra mística. Todavia, enquanto alguns afirmam que Ludovina Pessoa teria sido a primeira mãe-de-santo do jeje marrim, autoridades do Bogum o contestam, dando-a apenas como “uma das mais antigas” (AUADA, 1987: depoimento da *Doné Lokossi*, Mãe Nicinha do Bogum; cf. PARÈS, 2006:186 e nota 57).

De qualquer modo, se faltam registros seguros sobre a fundação do Bogum e seus protagonistas, é força reconhecer-lhe antiguidade mais que secular. Ludovina Pessoa,

muito provavelmente a fundadora da cachoeirana Roça de Cima (instalada na década de 1860) tinha estreita ligação com o Bogum; há de ter sido, no mínimo, uma autoridade acatada neste terreiro, onde importantes sacerdotes da comunidade a disseram **uma sua antiga mãe-de-santo**. Prevalece no Terreiro do Bogum a tese de que ela não foi a primeira a exercer aí o sacerdócio supremo, mas a memória da Casa não tem registro de nome de antecessores seus. Luis Nicolau Parès (op. cit. p.) encontrou, em periódicos da década de 1870, notícia de autoridades do Bogum contemporâneas de Ludovina Pessoa; mas essas autoridades não são lembradas na Casa e as notícias coligidas pelo pesquisador não permitem certeza quanto à posição hierárquica dos personagens citados neste grêmio religioso.

É consenso que depois dos tempos de Ludovina houve um grande interregno. A mãe-de-santo de que a comunidade do Bogum guarda lembrança situando-a depois de Ludovina Pessoa deixou-lhes na memória o prenome, **Valentina**, e a designação do seu orixá patrono, seu “dono de cabeça”, *Adaen* (depoimento da Venerável Runhó a pesquisadores do CEAO, ficha 1, 1961). Ela teria pontificado entre a penúltima década do século XIX e começos da segunda década do século XX. Outro interregno, de quase duas décadas, precede a regência, entre 1937 e 1950, da Doné Maria Emiliana da Piedade, dedicada ao vodun *Agué*; segundo os depoimentos colhidos, Maria Romana Moreira, a famosa *Romaninha de Kpo*, em seguida exerceu a liderança no Bogum, enquanto *Deré*; teria, para alguns, assumido o posto supremo de *Doné* por um breve período, pontificando no terreiro entre 1953 e 1956; mas quanto a isso não há unanimidade. A partir da mãe-de-santo seguinte, a linha de sucessão é clara: **Valentina Maria dos Anjos**, *Runhó*, consagrada a *Sogbo Adan*, de 1960 a 1975; **Evangelista dos Anjos Costa**, *Lokossi*, mais conhecida como Mãe Nicinha, consagrada a *Loko* (segundo indica seu hieronímico), com regência de 1978 a 1994; e finalmente a atual Doné, **Zaildes Iracema de Mello**, hieronímico *Nandoji*, consagrada a *Azonsu*, popularmente conhecida como *Mãe Índia*, neta da Venerável Runhó. Mãe Índia foi iniciada pela Veneranda Lokossi, tendo como *Pai Pequeno* (co-iniciador) o *Humbono* (pai-de-santo, grão sacerdote no rito jeje) Vicente Paulo dos Santos, o famoso Pai Vicente do Matatu, iniciado pela Venerável Maria Romana Moreira. *Nandeji* veio a ser a *dofona* do seu *barco* (ou seja, a “primigênea”, a primeira na ordem de iniciação, em um grupo de neófitos recolhidos simultaneamente à clausura iniciática); desse *barco*, além dela, fez parte ainda a sacerdotisa Kelba Carvalho, consagrada ao vodum *Agontolu*.

Mãe Índia, *Nandeji*, foi indicada para suceder sua tia (irmã do pai) Nicinha, a Venerável Evangelista dos Santos Costa, *Gamo Lokossi*, através do rito divinatório de Ifá celebrado pelo Oluwó Agenor Miranda Rocha no dia 30 de maio de 2002 e assumiu o cargo em 11 de agosto de 2003, quando contava trinta e seis anos de idade. É natural de Salvador, filha carnal de Antônia Firmina de Melo e Amâncio Melo, este último um famoso ogã do Bogum. É enfermeira de profissão, mas hoje dedica-se apenas a sua atividade sacerdotal.

Uma fração nuclear do grupo eclesial do Bogum parece ter-se configurado com base no desenho de uma parentela (no sentido estrito do termo), ou, pelo menos, tendido a apoiar-se no arranjo concreto de uma parentela, embora esta se tenha acomodado ao esquema de uma articulação de outro tipo, cifrada no código do parentesco simbólico que estrutura a família-de-santo; a regra deste segundo sistema, que institui a decalagem entre a linha de descendência “natural” direta e a linha de transmissão iniciática permite uma diferenciação sutil, mas não impede a sucessão de consangüíneos em cargos sacerdotais, antes a viabiliza pelo recurso a iniciadores que, embora ascendentes de ego em termos místicos, não o são na ordem parental (pelo menos no tocante ao campo linear: colaterais podem funcionar neste papel mistagógico). O esquema viabiliza, também, alianças místicas entre os grupos eclesiais do mesmo rito, ou tão somente do mesmo culto (embora de rito diferente), desde que os co-iniciadores eleitos entre não-oriundos da Casa ou mesmo da ‘nação’ sejam capacitados, pelo conhecimento dos preceitos adequados, ao exercício da iniciação no código litúrgico do templo (a propósito deste tipo de ligação, ver OLIVEIRA, 2006). É claro que essas ligações iniciáticas podem desenhar-se também no interior do grupo eclesial mais restrito do Terreiro, transcendidos os limites do campo linear da parentela “de sangue” (da parentela *stricto sensu*).

Em um terreiro como o do Bogum, o grupo de culto mais restrito é formado por neófitos e iniciados na Casa. Estes podem ser tanto sacerdotes *vodunsi* (passíveis de entusiasmo) como ministros religiosos infensos ao transe entusiástico, com os papéis de *ogã* (masculino) e *ekede* (feminino). Somam-se-lhes freqüentadores habituais e clientes (pessoas que acorrem ao templo em busca de serviços religiosos para remédio de suas aflições e/ou que participam das suas festas públicas por devoção). O grupo eclesial conforma a *família-de-santo*; o parentesco simbólico estruturador desta com freqüência

lhe estende os vínculos de modo a compor uma rede que transcende os limites do Terreiro. O princípio da senioridade tem aplicação no desenho da hierarquia em todo o conjunto eclesial, vigendo mesmo no interior dos grupos de neófitos recolhidos à clausura, identificados — segundo a ordem na qual “surgem” suas divindades nas manifestações entusiásticas do *initium* — por ordinais em língua fon, empregados nos terreiros de diversas “nações” do candomblé. Mas há também uma estrutura de “cargos” que correspondem ao desempenho de papéis litúrgicos específicos, correspondente a funções rituais e postos de autoridade.

A Venerável *Doné Nandéji, Mãe Índia*, tem hoje o comando supremo do Terreiro. O posto de *Deré (Derevitu)* é atualmente ocupado pela sacerdotisa Zildete Oliveira de Souza, *Odesi*, que foi iniciada pela falecida Maria Valentina dos Anjos (a célebre *Doné Runhó de Sobô*); o reverendo sacerdote Ernane Ângelo de Melo, irmão da Doné, vem a ser o *Runtó (Huntó)*, secundado pelo filho carnal desta, *Rundevá (Hundevá)*, Antonio Raimundo Melo Soares. O titular do primeiro desses cargos acumula funções de chefe da orquestra sagrada e sacrificador; o titular do segundo tem também posto de destaque na sagrada orquestra. Acha-se no posto de *Pejigan* (responsável pelos altares e principal sacrificador) o venerável Everaldo Duarte, iniciado pela falecida Mãe Nicinha, a *Doné Lokossi* (de quem vem a ser sobrinho). Detém o título e os encargos de *Obagigã [Agbajigàn, segundo sacrificador (CARVALHO, 2006: 147)]*, o venerável Luis Carlos de Oliveira de Souza, também iniciado por Mãe Nicinha.

O grêmio místico do Bogum também confere títulos honoríficos a pessoas gradas iniciadas em outros terreiros: um seu famoso *oloîê* é o historiador Jaime Sodré, ogã de uma Casa de rito angola.

O grupo de culto do Bogum conta hoje com cerca de 150 (cento e cinquenta) membros e está a crescer. São incontáveis os freqüentadores deste templo nas grandes festas públicas. Seus visitantes afluem de diversas regiões do país e também do exterior.

É impossível saber quantas pessoas já foram iniciadas neste terreiro secular, ou mesmo o número exato de *barcos* que aí foram *preparados*. Pelos cálculos de sua atual dirigente, entre a regência da Venerável Valentina e os dias de hoje se contariam quase sessenta desses grupos iniciáticos. Ela mesma produziu três; sua antecessora (Mãe

Nicinha), quatro; a Doné Runhó somou quinze; a Venerável Emiliana de Agué, cerca de trinta; cerca de sete ou oito se distribuiriam entre a regência da Venerável Romaninha de Pó e a da Venerável Valentina.



O ZOOGODÔ BOGUM MALÊ RUNDÓ tem como patronos divinos os vodus *Bafono Deca* e *Ajonsu* (var. *Azonsu*), que lhe regem a cumeeira. A divindade suprema é aí cultuada com o nome de *Mawu* e se atribui grande eminência ao vodun *Lissa* (*Olissassa*, *Olissá*). O calendário das festas públicas prescreve a abertura do terreiro, no início de cada ano, com festa dedicada a *Bafono Deca*; nas vésperas do ano novo, tem lugar o *Ossé de Olissá*, ritual preparatório restrito à comunidade dos iniciados. A primeira semana de janeiro é dedicada ao culto de *Bafono Deca*, mas no sexto dia deste mês (o Dia dos Reis) celebra-se *Azanodô*. Consagra-se a *Loko* a segunda semana do ano. Celebram-se em datas móveis festas dedicadas:

- (1) aos vodus *Gum* (*Gu*), *Agangatolu*, *Agué* e *Logunedé*;
- (2) aos vodus da linha ou família dos *Kavionô* (*Kavionus*): *Sobô* (*Sogbo*), *Pó* (*Kpó*), *Badé*, *Adaen* (var. *Adan*), *Ajiripapô* (*Ajiribabô*), *Afonjá*;
- (3) ao vodum *Aziri* (*Aziritobossi*);
- (4) ao vodum *Hoho*;
- (5) ao vodum *Ajonsu* (festa especialmente dedicada ao patrono da atual Doné, “o Ajonsu de Mãe Índia”);
- (6) aos vodus *Ajonsu* e *Nanã*.

Tem lugar em 31 de dezembro o rito propiciatório chamado *Sé* (var. *ossé*) de *Lissa*, que consiste basicamente na purificação dos altares e dos *sacra* do *peji* (ou *assentamento*) do vodum *máximo*, como uma liturgia preliminar que viabiliza a abertura do ano, assim inaugurado por *Bafono Deca*. Os ritos festivos regulares ou “canônicos” do Bogum transcorrem, quase todos, nos meses de janeiro e fevereiro; sempre em fevereiro é celebrado o *Ayixosu* ou *Olugbajé* (a grande festa de *Ajonsu* / *Omolu*, com a comunhão de um sacro banquete). A celebração dos Caboclos tem lugar numa ocasião especial: o dia Dois de Julho, em que se festeja a independência da Bahia — a vitória na campanha que libertou definitivamente o Brasil de Portugal. Trata-se, pois, de uma data dedicada a

uma grande festa cívica, a qual tem uma dimensão religiosa para os adeptos do candomblé da Bahia, pois estes consideram sagrados os Caboclos cujas estátuas são reverenciadas na efeméride (SERRA, 1999: 123-266). A celebração dos Caboclos no Bogum só não ocorre no Dois de Julho quando acontece de esta data recair numa segunda-feira, ou numa sexta-feira, dias da semana dedicados de forma exclusiva ao vodum máximo *Lissa* e ao vodum *Ajonsu*, patrono do Bogum.

Essa liturgia tem uma face pública, mas sempre envolve ritos de que apenas iniciados podem participar (com graus de participação diferentes conforme a *seniority* e a posição hierárquica do sujeito no grupo de culto).

Precede as festas em que são celebrados os voduns no templo do Bogum uma vigília sacra (o *zandró*). Também característico da liturgia jeje aí observada é o rito que envolve a realização de uma procissão interna com evoluções e ofertórios feitos ao pé de árvores sagradas, na área do Terreiro (o *boitá*). Um rito processional externo ocorre na abertura da festa de *Bafono Deca*, precedida por um rito católico: a celebração da missa em honra de São Bartolomeu, na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos. Da igreja, o grupo de fiéis segue para o Terreiro de Jesus, de onde parte, em ônibus fretados, até o sopé da Ladeira do Bogum; aí chegando, os fiéis deixam os veículos e sobem a ladeira a pé. À frente do cortejo, iniciados *seniores* levam as imagens de São Bartolomeu e São Jerônimo. A procissão é saudada pelos moradores da rua, que para tanto se postam às portas e janelas de suas casas. Ao chegar ao barracão do Bogum, o cortejo é saudado por toques de atabaque, sucedendo-se, geralmente, o transe de filhos-de-santo.

O calendário litúrgico deste grande terreiro pode apresentar algumas variações no curso dos anos, mas sua estrutura básica é constante (PARÈS, 2006). Os festivais assim programados constituem apenas uma parte da liturgia interna do templo. Celebram-se aí outros ritos de que a ocasião não é marcada no calendário, a exemplo dos iniciáticos e dos atos propiciatórios que assinalam a vida mística dos sacerdotes da Casa (*obrigações* periódicas ou eventuais), sem falar daqueles que são eventualmente celebrados por determinação dos voduns, em benefício de toda a comunidade; neste caso, o pródromo regular vem a ser o jogo divinatório. Este é também oficiado pela Doné para atender a demandas externas que podem originar a dedicação de oferendas e a realização de

propiciações, protagonizadas pelos sacerdotes autorizados, em benefício da clientela da Casa.

Oferendas especiais são feitas pela gente do Bogum em áreas *extra muros* de seu templo consideradas sagradas por todo o povo-de-santo: presentes dedicados a divindades femininas no Dique de Tororó e no mar, por exemplo, ou oferendas a voduns e *caboclos* em trechos de mato (como o Parque de São Bartolomeu, v. g.), ou ao pé de árvores e fontes.

O grande rito fúnebre da liturgia jeje, o *zelim* (ou *sirrum*) corresponde ao *axexé* dos terreiros nagôs e ao *macondo* dos angolas (CACCIATORE, 1998, s. v. *Sirrum*. Cf. Lopes, 2004, s. v. *Sirrum*). Celebra-se por ocasião do falecimento de iniciados de elevada posição hierárquica e se acompanha de cuidados de luto cifrados em normas prescritivas e proscritivas rigorosamente observadas. Notabilizam-se os terreiros *jejes* por este rigor. Quando sucede o óbito do sacerdote ou sacerdotisa que dirige a Casa, observa-se um longo intervalo de sete anos de luto em que são suspensas as principais atividades do grêmio místico, em particular seus ritos públicos. O interdito pesa, fundamentalmente, sobre a liturgia mais ostensiva da comunidade; no período assim tabuado apenas se realizam — do modo mais discreto possível — *obrigações* consideradas indispensáveis, exigidas pelos voduns. As complexas injunções que cercam a designação de um novo dirigente para o grupo de culto faz com que se intercalem “regências”, por vezes longas, entre os pontificados dos titulares efetivos. A história do Bogum bem o mostra.

A etnografia especializada reconhece características distintivas do rito jeje (e da variante jeje mahi) do candomblé baiano, embora não haja estudos exaustivos sobre o assunto. Estudos etnolingüísticos dão idéia do repertório formular das verbalizações rituais, mas o código desse registro particular (da “língua de santo” jeje) ainda não foi objeto de exame particularizado. O trabalho de estudiosos como Merriam (1967) Berrague (1976) e Vatin (2005) permite certa caracterização do “idioma” musical do rito desta denominação. Faltam ainda abordagens etnológicas da linguagem coreográfica que lhe corresponde, mas ela é facilmente identificada por sacerdotes peritos dos diversos ritos do candomblé, que reconhecem e proclamam o valor do *thesaurus* litúrgico do Bogum.



Para representá-la civilmente, a comunidade do Bogum fundou, em 1937, a Sociedade Fiéis de São Bartolomeu. Na década de 1970, sob a presidência do Venerável Ogã Edvaldo dos Santos Costa, esta Sociedade passou por uma reestruturação, tendo seus estatutos publicados no Diário Oficial (números 10.777 e 10.778, de 16 de outubro de 1977); depois de um lapso em que ficou inativa, foi novamente reorganizada em 1983, quando assumiu sua presidência o Venerável Ogã Lídio Pereira dos Santos, então decano de seus pares. No presente momento, está em processo uma transformação maior da representação civil do terreiro do Bogum: seus membros decidiram em assembléia criar, para tanto, nova entidade, a **Associação dos Fiéis Jeje Mahin**, cujos estatutos aguardam registro em cartório.

Essas mudanças não significam que a comunidade tenha suspenso ou paralisado suas iniciativas no plano civil. Nas últimas décadas, ela protagonizou importantes seminários e encontros (a exemplo da *Primeira Semana de Palestras sobre o Povo Malê e suas Influências*, realizada em julho de 1986); tem participado combativamente de campanhas contra a intolerância religiosa e o contra o racismo; tem marcado presença, de modo significativo, em atividades culturais diversas do povo-de-santo, principalmente no INTECAB. Recentemente (em 2006), o Bogum estabeleceu parceria com a Universidade do Estado da Bahia (UNEB), com a Fundação Palmares e com dois terreiros vizinhos (o *Tanurijunçara* e o *Ilê Obá do Cobre*) para a realização do “Projeto Roda Baiana – Um Intercâmbio Africano no Engenho Velho: Tradição e Contemporaneidade, Trabalho e Cultura”.

Sacerdotes e sacerdotisas do Bogum têm seus nomes consagrados entre os mais ilustres do povo-de-santo. São figuras legendárias suas Donés *Mãe Emiliana*, *Mãe Runhó*, *Mãe Nicinha*, assim carinhosamente designadas e sempre lembradas neste meio, em que também continuam a ser celebradas a *Deré Romaninha de Pó*, a *ekede* Santa e veneráveis ogãs como Manoel da Silva, Romão, Amâncio de Melo, entre outros muitos cuja preciosa memória integra o patrimônio simbólico da comunidade.

O Bogum e o rito jeje são citados em várias obras significativas da etnografia dos cultos afro-brasileiros, v.g. nos estudos de Melville J. Herskovits (1937), Artur Ramos (1937), Aydano do Couto Ferraz (1941), Pierre Verger (1987, 1999), Roger Bastide (1971, 1974), Correia Lopes (1940), Vivaldo da Costa Lima (1976, 1977), João José Reis (1991, 2003), Yeda Pessoa de Castro (1981, 2002), Antonio Monteiro (1987) e vários outros, sem falar na bibliografia sobre os povos africanos de que os jejes brasileiros herdaram tradições (ver, por exemplo, entre muitos outros, HERSKOVITS, 1938. AKINGJOBIN, 1967. MEDEIROS, 1984. BLIER, 1995) e sobre o diálogo atlântico entre eles e os afro-americanos (MATTORY, 1999a.). Mas só recentemente o Bogum, em particular, foi objeto de um estudo (aqui multicitado) que, embora sem cingir-se a este terreiro, o focalizou mais de perto, ao abordar a “história e ritual da nação jeje na Bahia” (como reza seu subtítulo). Trata-se da obra mais completa sobre seu assunto, de autoria do Professor Doutor Luis Nicolau Parès (2006).

A perícia da qual deriva este laudo facilmente comprova que o templo ZOOGODÔ BOGUM MALÊ RUNDÓ é sede de uma de uma instituição que goza de ricas tradições e detém uma memória histórica digna do máximo respeito; que educa seus membros com base em valores elevados e os difunde generosamente; que presta serviços religiosos e outros à população e preserva bens culturais de elevada importância. O valor monumental deste templo está ligado à história de um povo que teve destacada importância na produção da riqueza do Brasil e à crônica de grandes lutas pela liberdade. O presente laudo recomenda, pois, o tombamento do ZOOGODÔ BOGUM MALÊ RUNDÓ como patrimônio histórico e etnográfico do Brasil.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AKINJOBIN, I. A.

1967. Dahomey and its neighbours, 1708-1818. Cambridge: Cambridge University Press.

AUADA, Valéria.

1987. “A rica história dos terreiros de candomblé da Bahia que o tempo ameaça destruir”. Tribuna da Bahia, 28/03/1987.

AMADO, Jorge.

1969. Tenda dos Milagres. São Paulo: Martins Fontes.

BARROS, José Flávio Pessoa de.

2005. O Banquete do Rei – Olubajé. Uma Introdução à Música Sacra Afro-Brasileira. Rio de Janeiro: Pallas.
- BASTIDE, Roger.
1971. As Religiões Africanas no Brasil. São Paulo: Livraria Pioneira Editora.
1973 Estudos afro-brasileiros. São Paulo: Perspectiva.
1974. As Américas Negras: as civilizações africanas no Novo Mundo. São Paulo: EDUSP.
- BERRAGUE, G.
1976. “Correntes Regionais e Nacionais na música do Candomblé Baiano”. *Revista Afro-Ásia* 12 (1976) Salvador, Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia.
- BLIER, Suzanne P.
1995. African Vodun. Chicago: The University of Chicago Press.
- CACCIATORE, Olga Gudole.
1977. Dicionário de cultos afro-brasileiros. Rio de Janeiro: Forense.
- CARNEIRO, Edison.
1985 (1948). Candomblés da Bahia. Ediouro, 1985 (1948).
- CARVALHO, Jehová de.
1984. “Nação jeje”. In: Vários Autores: Encontro de nações-de-candomblé. Salvador: Ianamá / CEAO. p. 49-58.
- CARVALHO, Marcos.
2006. Gaiaku Luiza e a trajetória do jeje-mahi na Bahia. Rio de Janeiro: Pallas.
- CASTRO, Yeda Pessoa de.
1981. A presença cultural negro-africana no Brasil. Salvador: CEAO.
1981a. “Língua e nação de candomblé”. *Africa*, 4. CEA – USP, p. 57-77.
2001. Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras / Topbooks.
2002. A língua mina-jeje no Brasil: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro / Secretaria da Cultura do Estado de Minas Gerais.
- CENTRO DE ESTUDOS AFRO-ORIENTAIS.
1960-1969. Pesquisa sobre os candomblés de Salvador, dirigida por Vivaldo da Costa Lima (113 fichas). Salvador: CEAO-UFBA.
- CORRÊA LOPES, Edmundo.
1940. “O pessoal gêge”. *Revista do Brasil*. Rio de Janeiro, p. 444-7.
1943. “Exéquias no bogum de Salvador”. *O Mundo Português*, n. 109. p. 559-67.
- COSTA LIMA, Vivaldo da.
1976. “O conceito de nação nos candomblés da Bahia”. *Afro-Ásia* 12, junho de 1976.
1977. A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais. Dissertação de Mestrado. Salvador: UFBA, 1977.
- DUARTE, Everaldo.
1998. “O Terreiro do Bogum e o Parque de São Bartolomeu. In: Ana Luzia M. Formigli et al. (orgs.). Parque Metropolitano de Pirajá: história, natureza e cultura. Salvador: Centro de Educação Ambiental São Bartolomeu. p. 19-22.
- FERRAZ, Aydano do Couto.
1941. “Vestígios de um culto daomenano no Brasil”. *Revista do Arquivo Municipal*, ano VII, vol. 76. São Paulo, maio, 1941.
- FERRETI, Sérgio F.
1986. Querebentã de Zomadonu. Etnografia da Casa das Minas. São Luis: EDUFMA.

- HERSKOVITS, Melville J.
1937. "African Gods and Catholic saints in the New World Negro belief". *American Anthropologist* XXXIX (4), 1937 p. 653-43.
1938. *Dahomey, an ancient West-African Kingdom*. New York: J.J. Austin Publishers.
1966. "Tambores e tamborileiros no culto afro-brasileiro". *Boletim Latino-Americano de Musica* V (1966): 99-112.
- LODY, Raul.
2003. *Dicionário da Arte Sacra e Técnica Afro-Brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas.
- LOPES, Ney.
2004. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004.
- MATORY, J. Lorand.
1999. "Jejes: repensando nações e transnacionalismo". *Mana*, 5/1, p. 57-80.
1999a. "Afro-Atlantic culture: the live dialogue between Africa and the Americas". In: Kwame Anthony Appiah and Henry Louis Gates (orgs.). *Africana: The Encyclopaedia of African and African-American experience*. New York: Basic Civitas. p. 36-44.
- MEDEIROS, François de (ed).
1984. *Peuples du Golphe de Bénin: Aja-ewe*. (Colloque de Cotonou). Paris: Karthala.
- MERRIAM, Alan P.
1963. "Songs of the Gêge and Jesha Cults of Bahia". *Jahrbuch für Musikalische Volks und Volkerkunde*, 1 (1963): 100-135.
- MONTEIRO, Antonio.
1987. *Nota sobre negros malês na Bahia*. Salvador: Ianamá.
- NASCIMENTO, Luis Cláudio Dias do.
1995. *Candomblé e Irmandade da Boa Morte*. Cachoeira: Fundação Maria América da Cruz.
- NINA RODRIGUES, Raimundo.
1988 (1945). *Os Africanos no Brasil*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- OLIVEIRA, Maria Inês Cortes de.
1995. "Viver e morrer no meio dos seus. Nações e comunidades africanas na Bahia do século XIX". *Revista da USP*, 28, dezembro-fevereiro 1995-1996. p. 175-93.
- OLIVEIRA, Rafael Soares de.
2006. *O Feitiço de Oxum*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. FFCH/UFBA.
- PARÈS, Luis Nicolau.
2006. *A Formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2006.
- RAMOS, Arthur.
1937. *As culturas negras no Novo Mundo*. São Paulo: Editora Nacional, 1937.
- REGO, Jussara Cristina.
2003. *Territórios do Candomblé*. Dissertação de Mestrado, Instituto de Geociências da Universidade Federal da Bahia.
- REGO, Waldeloir.
1993. "Mitos e ritos africanos na Bahia". In: Hector B. Carybé. *Os deuses africanos no candomblé da Bahia*. Salvador: Bigraf, 1993.
- REIS, João José.
1988. "Magia Jeje na Bahia: a invasão do calundu do pasto de Cachoeira, 1785". *Revista Brasileira de História*, vol. 8. n.º. 16, março-agosto, 1988.

1991. A morte é uma festa. São Paulo: Companhia das Letras.
2003. Rebelião escrava no Brasil. A história do levante dos malês em 1835. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- SALVADOR. Órgão Central de Planejamento.
1982. Monumentos Negros da Bahia: uma proposta de abordagem. Salvador: PMS.
- SANTOS, Juana Elbein dos.
1976. Os nagô e a morte. Petrópolis: Vozes.
- SERRA, Ordep.
1978. Na trilha das crianças: os erês num terreiro angola. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. Brasília: UNB, 1978.
1995. Águas do Rei. Petrópolis: Vozes, 1995.
1999. “O Triunfo dos Caboclos”. Rumores de Festa. Salvador: EDUFBA.
2005. “Monumentos negros: uma experiência”. *Afro-Ásia* 33 (2005): 169-205.
- s.d.a. Terreiro Obá do Cobre. Laudo antropológico apresentado ao Projeto Egbé/ Koinonia.
- s.d.b. Ipatitió Gallo. Laudo antropológico apresentado ao Projeto Egbé/ Koinonia.
- SERRA, Ordep et alii.
2002. O Mundo das Folhas. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana. Salvador: Universidade Federal da Bahia. 2002.
- SIQUEIRA, Maria de Lourdes.
2004. Os fundamentos africanos da religiosidade brasileira. In: Kabengele Munanga (org.): História do Negro no Brasil (I). Fundação Cultural Palmares (MINC), 2004. p. 152-204.
- SILVEIRA, Renato da.
2006. O Candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto. Salvador: Edições Maianga.
- SODRÉ, Muniz.
1988. O Terreiro e a Cidade. Petrópolis: Vozes, 1988.
- SOUZA, Marcelo José.
1995. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, Iná Elias (org.). Geografia: conceitos e temas. Rio de Janeiro: Bertrand, p. 77 - 116.
- VATIN, Xavier.
2005. Rites et musiques de possession à Bahia. Paris: L' Harmattan, 2005
- VERGER, Pierre.
1987. Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX. São Paulo: Corrupio, 1987.
1999. Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga Costa dos Escravos, na África. São Paulo: EDUSP, 1999.

Obra cinematográfica citada:

Nelson Pereira dos Santos. *Tenda dos Milagres*, 1977.

Autores das fotografias citadas:

Serge Pechiné (S. Pechiné)

Regina Maria Nunes Martinelli Serra (Regina Serra).

Obs. Colaboraram na pesquisa que instruiu o presente laudo a socióloga Maria Cristina Pechiné, o antropólogo Serge Pechiné e a arquiteta Regina Maria Nunes Martinelli Serra.